



Giornale di Filosofia

2/2023

Freedom of expression: what are its limits?
A philosophical debate on a fundamental human right.

a cura di Giorgio Fazio e Federico Lijoi



JOUVENCE

Direttori

Giorgio Fazio (Università di Roma “La Sapienza”)
Federico Lijoi (Università di Roma “La Sapienza”)

Comitato scientifico

Linda Gil (Université Paul-Valéry Montpellier), Halima Ouanada (Institut Supérieur des Sciences Humaines de Tunis), Stefania Achella (Università degli Studi “G. d’Annunzio” di Chieti-Pescara), Khadija Ben Hassine (École Normale Supérieure de Tunis), Domenico Bilotti (Università di Catanzaro), Francesca Breonio (Università di Sevilla-Spagna), Giorgio Cesare (Università Ca’ Foscari di Venezia), Piero Dominici (Università di Perugia), Alessandro Ferrara (Università di Roma “Tor Vergata”), Roberto Finelli (Università di Roma Tre), Francesco Fronterotta (Università di Roma “La Sapienza”), Gaetano Lettieri (Università di Roma “La Sapienza”), Giovanni Giannoli (Università di Roma “Tor Vergata”), Alessio Lo Giudice (Università di Messina), Gianfranco Macrì (Università di Salerno), Giovanni Magrì (Università di Catania), Bruno Montanari (Università di Milano “Cattolica”), Marcello Mustè (Università di Roma “La Sapienza”), Massimo Palma (Università di Napoli Unisob), Laura Pennacchi (Fondazione Basso), Stefano Petrucciani (Università di Roma “La Sapienza”), Paolo Quintili (Università di Roma “Tor Vergata”), Debora Tonelli (Fondazione Bruno Kessler), Cecilia Rofena (Università Ca’ Foscari di Venezia), Paola Rodano (Università di Roma “La Sapienza”), Mario Reale (Università di Roma “La Sapienza”), Ricardo Coltro Antunes (Universidade Estadual de Campinas), José Guadalupe Ganderilla Salgado (Universidad Autónoma Metropolitana – UAM), Anderson Deo (Universidade Estadual Paulista – UNESP), Haydee García Bravo, (Universidad Nacional Autónoma Mexico) (Mexico), Dionysis Drosos (University of Ioannina), Jean-François Kervégan (Université Panthéon Sorbonne), Michel Puech (Sorbonne Université), (Fania Oz-Salzberger (Università di Haifa), Jean-Claude Monod (École Normale Supérieure de Paris)

Caporedattrice

Laura Paulizzi (Ecole Normale Supérieure de Paris – Università di Roma “Tor Vergata”)

Redazione

Eleonora Alfano (UniTo), Antonio Cecere (Università di Roma “Tor Vergata”), Antonio Coratti (Università di Roma “Tor Vergata”), Roberta Cordaro (Università di Palermo), Leonardo Geri (Università di Roma “Tor Vergata”), Beatrice Monti (Università di Palermo), Daniele Nuccilli (Charles University Prague), Angela Renzi (UNIMOL), Marco Stucchi (Università degli Studi di Verona)

2023 Editoriale Jouvence (Milano)

Isbn: 9791256220823
ISSN 1827-5834

www.jouvence.it
info@jouvence.it
Tel: +39 02 24411414

© Mim Edizioni srl
Piazza Don E. Mapelli 75
20099 Sesto San Giovanni (Mi)

Indice

- 5 Giorgio Fazio e Federico Lijoi, *Introduzione*

Monografico

- 11 Morgana Bizzego, *Dalla minaccia democratica all'attivismo estetico: l'iconoclastia della cancel culture*
- 27 Antonio Cecere, *Il sacro come impedimento, nello spazio pubblico, di una autentica libertà di espressione*
- 43 Giovanni Carosotti, *Un diritto solo apparente. Il progressivo svuotamento della libertà di insegnamento nella scuola della riforma*
- 65 Ilaria Ferrara, *Smantellare i pregiudizi: il contributo di Dorothea Christiane Erxleben e della sua Gründliche Untersuchung al dibattito illuminista sull'educazione delle donne*
- 97 Paolo Quintili, *Lumières et laïcité dans la modernité. Des couples conceptuels en questions*

Miscellanea

- 123 Roberta Cordaro, Paarung: *un'utile categoria di analisi fenomenologica sul genere. Leggendo Federica Giardini*
- 145 Maurizio Maione, *Wittgenstein: la mente come estensione del linguaggio. Le Ricerche filosofiche nel dibattito in corso*
- 161 Massimiliano Mattiuzzo, *Il dolore nella società contemporanea, una risposta filosofica alle tecniche di isolamento dal dolore e dalla sofferenza*

- 179 Dario Rinaldi, *L'“Infinito negato”: per una confutazione della teoresi severiniana*

Recensioni

- 197 Clara Ramundo, M. Foucault, *Che cos’è la critica?*, a cura di A. Di Gesu e M. Polleri, introduzione di D. Lorenzini e A. I. Davidson, *DeriveApprodi*, Bologna 2024.

Introduzione

Nel 1777, Federico II di Prussia, su consiglio di d'Alembert, invitò gli intellettuali dell'epoca a sfidarsi in un concorso pubblico sulla seguente questione: “È utile che il popolo sia ingannato, sia per essere indotto in nuovi errori, sia per essere confermato in quelli che trova?”. Questo episodio rappresenta il punto critico più avanzato di quel dibattito in cui la *koinè* illuminista aveva posto la libertà di espressione a fondamento del nuovo ordine politico. Un ordine che sarebbe stato d'ora in poi determinato dal legame indissolubile tra conoscenza e potere, tra verità e felicità pubblica.

Nel ventesimo secolo, Hans Kelsen, il grande giurista austriaco, pose la libertà (anche di espressione) al centro degli ordinamenti democratici, sostenendo che essa non può essere soggetta ad alcuna limitazione: nemmeno coloro che ne propugnano l'abolizione dovrebbero essere censurati. Infatti, se è vero che una democrazia può sopprimersi con gli stessi mezzi che ha posto a fondamento della sua essenza e del suo valore, per Kelsen è altrettanto vero, seppure paradossale, che in una democrazia sana le pulsioni autoritarie possono essere disinnescate solo per mezzo della stessa libertà che ha permesso loro di sorgere. Come scrisse John Dewey in *The Public and its Problems* (1927), ricordando un vecchio adagio, “la cura per i mali della democrazia è più democrazia”.

La questione della libertà di espressione e del suo significato fondamentale per la democrazia è tornata al centro del dibattito pubblico negli ultimi anni. Da un lato, il cosiddetto “caso Assange” – co-fondatore dell'organizzazione WikiLeaks che ha reso pubblici documenti riservati dei governi, e che sta ancora scontando una lunga pena detentiva per questo – ha sollecitato una rinnovata discussione attorno al tema della libertà di stampa e del diritto all'informazione. Fino a che punto questo diritto è garantito nelle nostre società democratiche? Esistono principi – come, ad esempio, quello di ragion di Stato – che possono ancora essere invocati, per giustificare la limitazione? Quali sono i limiti normativi alle possibilità di parola e di espressione nello spazio pubblico democratico? E rovesciando prospettiva: esiste oggi un nuovo conformismo censorio di marca progressista? Oppure l'eventuale scomparsa dalla scena pubblica sarebbe la giusta conseguenza di posizioni inaccettabili che non possono avere posto in una prospettiva democratica?

Oggi, il tema della libertà di espressione ci conduce anche alla più ampia questione dei diritti fondamentali delle donne, cioè l'effettiva possibilità per le donne di partecipare al dibattito pubblico. Alcune statistiche pubblicate nell'ultimo *Gmmp Report* mostrano che: "ci vorranno almeno settant'anni per colmare il divario di genere nella stampa e nei media". Con la mancanza di figure femminili autorizzate ad esprimere le proprie voci, arricchendo il dibattito pubblico, viene a mancare anche la costruzione del pensiero critico e della conoscenza eterogenea. Finché non affronteremo la questione del genere e della sua manifestazione più cruenta, quella della violenza contro le donne, possiamo davvero parlare di libertà di espressione?

All'interno di questa discussione ognuno dei contributi di questo numero si interroga su un aspetto della libertà di espressione, rappresentando un prisma di voci che si integra e virtualmente dialoga.

Bizzego prende in esame la complessa nozione di *cancel culture*, contestando l'idea che si tratti di un fenomeno di panico morale che minaccia le democrazie, con l'obiettivo di suggerire una prospettiva diversa da cui ridefinire le operazioni di *cancellazione* che permetta di evidenziare il ruolo positivo assunto dall'iconoclastia contemporanea nel sollevare interrogativi sulla natura dei contesti democratici. Tali pratiche possono essere collocate all'interno di forme legittime di attivismo politico che – occupandosi dell'arte civica – mettono in discussione la necessità di riorganizzare lo spazio pubblico, diventando un potenziale strumento di giustizia.

Sulla stessa linea, Cecere si domanda se esistano argomentazioni – come, ad esempio, quella che il sentimento religioso è offeso – che possono ancora essere invocate per giustificare la limitazione. Il recente dibattito sulla cosiddetta "cultura della cancellazione", sostiene l'autore, ha suscitato una discussione su presunte nuove forme di censura – come l'umiliazione su internet o i boicottaggi pubblici – che sarebbero esercitate dal cosiddetto *politicamente corretto* contro coloro che assumono posizioni considerate moralmente e intellettualmente inaccettabili. La questione è dunque la seguente: quali sono i limiti normativi alle possibilità di parola ed espressione nello spazio pubblico democratico? In tal senso, una riflessione sul diritto alla blasfemia può farci misurare le difficoltà che la libertà di espressione incontra nel compiere il suo ruolo di chiave di volta dell'intera complessa struttura dello stato democratico

Il contributo di Carosotti si concentra invece sulla libertà di insegnamento, mostrando come nelle moderne democrazie essa sia un baluardo costantemente posto sotto attacco. La diagnosi dell'autore è che la scuola riformata non può accettare che nell'istituzione scolastica si veicolino una riserva critica verso i fondamenti del neoliberismo che la sostiene. La chiave di volta per aggirare la libertà didattica, in particolare, è quella

di ricorrere a un falso scientismo, consistente nell'elevare alcuni esperti al rango di autorità epistemiche, che dimostrerebbero come la consueta prassi didattica e la centralità che in essa riveste il sapere disciplinare sarebbero in contraddizione con le recenti scoperte delle teorie dell'apprendimento. Ma queste ultime si rivelano una pura costruzione ideologica, che rende urgente un lavoro critico di destrutturazione, al fine di preservare il carattere democratico della scuola.

Gli ultimi due contributi, quello di Ilaria Ferrara e di Paolo Quintili, offrono invece uno sguardo sulla storia della filosofia, e in particolare sulle configurazioni che il tema della libertà di espressione assume nell'Illuminismo. Ferrara si concentra in particolare sulla figura di Dorothea Christiane Erxleben, la brillante studentessa di medicina che nel 1754 diventa la prima "Frau Doctor" in Germania, con un permesso speciale ottenuto dall'imperatore Federico II di Prussia, il quale, oltre ad abolire la tortura e a garantire la libertà di insegnamento agli ebrei, aveva consentito alla giovane di frequentare l'Università di Halle. Il contributo si concentra in particolare su un saggio pubblicato dalla Erxleben nel 1742 intitolato *Indagine rigorosa delle cause che ostacolano il sesso femminile dallo studio*, cercando di valorizzare questo contributo – troppo presto dimenticato – al dibattito protofemminista del XVIII secolo sull'educazione delle donne, rispetto ai più noti contributi di Olympe de Gouges (*Dichiarazione dei diritti delle donne*) e di Mary Wollstonecraft (*Rivendicazione dei diritti delle donne*). L'obiettivo del saggio di Ferrara, in sintesi, è quello di tentare l'illustrazione di «un altro modello di razionalità (femminile), utile a una riflessione più profonda su alcune categorie teoriche dell'Illuminismo tedesco», e ciò sia offrendo una disamina delle principali innovazioni introdotte dalla sua opera nella cultura tedesca del Settecento, sia mettendo in luce l'originalità della sua strategia argomentativa rispetto agli stereotipi di genere oggi prevalenti.

Il saggio di Paolo Quintili, invece, si concentra sul rapporto tra Europa e Illuminismo, discutendo la reciproca appartenenza o meno di queste due categorie. La questione al fondo del contributo, che discute numerosi autori (tra gli altri, in riferimento alla questione delle invarianti concettuali e alle varianti geo-storiche dell'Illuminismo, Foucault e Todorov) riguarda la plausibilità della tesi che radica l'Illuminismo in Europa, senza cogliere l'appartenenza al mondo dei principi illuministici (autonomia, laicità, verità, umanità, universalità, razionalità e libertà di espressione): «L'Illuminismo, così come si è costituito nei secoli passati, appartiene al mondo e non solo all'Europa. L'Europa non è la condizione *sine qua non* dell'esistenza dell'Illuminismo. [...] L'approccio metodologico al problema delle varianti geo-storiche dell'Illuminismo [...] ci permette di rovesciare gli approcci di Foucault e Todorov: è a partire da ogni posizione originaria geo-storica di ciò che noi, europei, chiamiamo 'Illuminismo',

anche (e soprattutto, ciò che è più interessante) fuori dall'Europa – in Cina, in Giappone, in India, nel mondo arabo, ecc. – che si potrà meglio cogliere il vero, il concreto, il vivente ‘spirito dell'Illuminismo’ all’opera, ogni giorno – come ben videro i filosofi italiani del XVIII secolo –, nelle nostre diverse vite quotidiane, di uomini e donne della modernità.

Monografico

Morgana Bizzego

Dalla minaccia democratica all'attivismo estetico: l'iconoclastia della *cancel culture*

1. Tra cultura dell'oblio e celebrazione del passato

Il controverso fenomeno della *cancel culture* – considerato ‘termine dell’anno’ nel 2019 dal Macquarie Dictionary¹ – ha acquisito in tempi recenti uno spazio sempre maggiore all’interno della discussione pubblica, assumendo il ruolo di catalizzatore di dibattiti politici e mobilitazioni sociali significative. Come spesso accade quando ci si confronta con fenomeni contemporanei particolarmente complessi, anche nel caso della *cancel culture* è possibile notare come accanto a un uso sempre più ricorrente del termine si registri la mancanza di una definizione esaustiva e univoca. Esso, infatti, si presenta come un termine ombrello² che rimanda a un’ampia gamma di pratiche eterogenee, alcune delle quali nascono in seno a istanze socioculturali difficilmente assimilabili tra loro ma tendenzialmente provenienti da gruppi minoritari e marginalizzati – come le comunità afroamericane o transfemministe. A un primo livello, la cultura della cancellazione indica l’insieme di pressioni dal ‘basso’ esercitate tramite boicottaggi o proteste di massa al fine di eliminare opinioni, simboli, ma anche modalità di narrazione e rappresentazione della cultura, considerati promotori di messaggi lesivi e discriminatori. In quest’ottica, essa può essere definita come l’insieme di “[...] strategie collettive da parte di attivisti che utilizzano pressioni sociali per ottenere l’ostracismo culturale di obiettivi (qualcuno o qualcosa) accusati di parole o azioni offensive”³. Come noto, l’insieme di queste pratiche ha assunto all’interno dell’opinione pubblica una connotazione fortemente negativa di stampo essenzialmente illiberale e antidemocratica: percepita come un vero e proprio fenomeno di panico morale, la *cancel culture* sembra costituire una delle

¹ <https://www.macquariedictionary.com.au/global-words-of-the-year-for-2019/>.

² Cfr. J. Janssens, L. Spreeuwenberg, *The Moral Implications of Cancel Culture*, in “Ethical perspectives”, Vol. 29, n. 1, 2020, pp. 89-114.

³ P. Norris, *Cancel Culture: Myth or Reality?*, in “Political Studies”, vol. 71, n. 1, 2023, p. 148.

principali minacce delle società odierne, i cui principi di pluralismo, libertà di espressione e tolleranza vengono pericolosamente incrinati da una tendenza alla censura, all'ostracismo e a una conseguente limitazione della discussione collettiva.

Uno degli esempi più emblematici è rinvenibile negli eventi di distruzione o rimozione dei monumenti, che nel periodo pandemico hanno avuto una diffusione capillare all'interno di numerose città del mondo occidentale⁴. Un fenomeno certamente non nuovo ma che sembra aver riacquisito particolare vigore in seguito all'omicidio consumatosi a Minneapolis nel maggio del 2020 dell'afroamericano George Floyd, divenuto ultimo simbolo del razzismo sistematico su cui si fondano le istituzioni americane⁵. Sulla scia di proteste organizzate da attivisti di movimenti come il Black Lives Matter, questi episodi – dall'abbattimento della statua di Edward Colston a Bristol sino alla rimozione delle statue di Leopoldo II a Gand e Anversa – sono stati animati dall'esigenza di contestare personaggi storici legati all'imperialismo e alla schiavitù che esaltano un passato di oppressione razziale. Tali episodi sono stati considerati alla luce della critica alla cultura della cancellazione come fenomeno che assume le vesti di una cultura dell'oblio e della rimozione forzata. Nel dibattito pubblico, infatti, queste proteste sono state interpretate come tentativi di negazione di porzioni del passato di cui si tenta di riscrivere le fonti. Un'accusa condivisa, tra i molti, da Louise Richardson, vicerettrice dell'università di Oxford che si è opposta alla richiesta di rimozione della statua del colonialista britannico Cecil Rhodes dall'Oriel College, argomentando a favore della necessità di contestualizzare eventi e figure del passato evitando di formulare giudizi morali guidati da categorie contemporanee che condurrebbero a negarne il valore squisitamente didattico⁶. Si tratta di una retorica che è stata perseguita anche dal governo trumpiano, che nel 2020 con l'emanazione di un mandato esecutivo – *Protecting American Monuments, Memorials, and Statues and Combating Recent Criminal Violence* – ha ribadito l'intento di perseguire chiunque profani monumenti di proprietà governativa. Un documento nel quale questi episodi – depoliticizzati e ridotti a mere azioni vandaliche promosse da anarchici ed estremisti di sinistra – sono presentati come emblemi

⁴ Cfr A.L. Araujo, *Toppling Monuments Is a Global Phenomenon*, in “Washington Post”, June 23, 2020, <https://www.washingtonpost.com/outlook/2020/06/23/toppling-monuments-is-global-movement-it-works/>.

⁵ A. Lawler, *Pulling Down Statues? It's a Tradition That Dates Back to U.S. Independence*, in “National Geographic Magazine”, July 1, 2020, <https://www.nationalgeographic.com/history/article/pulling-down-statues-tradition-dates-back-united-states-independence>.

⁶ S. Coughlan, *Don't hide history, says Oxford head in statue row*, <https://www.bbc.com/news/education-52999319>.

di una lotta volta a minare la legittimità delle istituzioni del paese attraverso la distruzione delle sue radici storiche:

La scelta dei bersagli rivela una profonda ignoranza della nostra storia ed è indicativa del desiderio di distruggere indiscriminatamente tutto ciò che onora il nostro passato e di cancellare dalla mente dell'opinione pubblica qualsiasi suggerimento secondo cui il nostro passato possa essere degno di essere onorato, protetto, ricordato o compreso.⁷

Come sottolineato dagli studi sulle comunità afroamericane di Caesar Alimsinya Atuire, alcuni episodi di *cancel culture* vengono paragonati agli antichi atti di *damnatio memoriae*, in cui “si tenta consapevolmente di cancellare dagli annali della storia le tracce positive di personaggi ignobilì. Tali azioni possono a loro volta contribuire a una maggiore ignoranza del passato e a una minore comprensione del presente”⁸. In questo caso, l'accusa di effettuare una revisione della memoria collettiva recuperando la pratica romana di interruzione della linea storica di un personaggio si salda con l'accusa di operare una mossa di tipo anacronistica. Assumendo una forma di relativismo normativo che pone le epoche storiche come muri impenetrabili dalla critica morale contemporanea, il passato verrebbe indebitamente giudicato alla luce di valori che erano assenti o ancora non riconosciuti come tali.

Collocando entro questi termini i recenti episodi di iconoclastia, tuttavia, emergono diversi aspetti problematici che coinvolgono non solo il contenuto delle critiche sollevate, ma anche la modalità con cui esse – riconducendo tali pratiche unicamente all'impossibilità di creare un dialogo tra il presente e il passato – mancano di coglierne le implicazioni morali e politiche più profonde. In primo luogo, la tesi di *damnatio memoriae* sembra porre una falsa analogia tra pratiche antiche e contemporanee insistendo sul presunto valore neutrale del ruolo istruttivo della storia⁹. Una neutralità, tuttavia, che nel caso specifico delle statue risulta essere del tutto assente: esse, infatti, costituiscono una reinterpretazione della storia e sono erette intenzionalmente per rafforzare specifiche

⁷ <https://trumpwhitehouse.archives.gov/presidential-actions/executive-order-protecting-american-monuments-memorials-statues-combating-recent-criminal-violence>.

⁸ C.A. Atuire, *Black Lives Matter and the Removal of Racist Statues. Perspectives of an African*, “21: Inquiries Into Art, History and the Visual”, vol. 1, n. 2, 2020, p. 460.

⁹ Si noti, inoltre, che nella critica alla *cancel culture* il riferimento alla *damnatio memoriae* è impiegato per indicare una cultura dell'oblio, mentre l'antica pratica romana si muoveva lungo un paradosso della memoria: il divieto di rappresentare una persona aveva l'obiettivo di rafforzare la memoria del nemico pubblico. C.W. Hedrick, *History and Silence. Purge and Rehabilitation of Memory in Late Antiquity*, University of Texas Press, Austin 2000, pp. 89-130

narrazioni – spesso ideologiche – di eventi che sono pur sempre tuttavia parziali¹⁰. È in quest’ottica che la pratica di rimozione delle statue non costituirebbe un tentativo di repressione o cancellazione di una persona, bensì un rifiuto di celebrare “i risultati ottenuti da una persona o perché tali risultati sono eticamente discutibili o perché altri aspetti importanti della sua vita gettano una grande ombra oscura sui suoi risultati”¹¹. D’altro canto, l’accusa di anacronismo sembra fondarsi su una prospettiva che riduce la capacità degli agenti morali demandandola interamente al contesto storico e culturale in cui essi si situano. Pur riconoscendo la rilevanza del contesto in cui si vive e agisce come parte dell’eredità morale che influenza le proprie azioni, risulta difficile negare la presenza di uno spazio in cui l’individuo esercita la propria responsabilità attraverso scelte che possono entrare in contrasto con le pressioni provenienti dall’esterno. È possibile riconoscere, infatti, molteplici modalità di interagire con determinati fenomeni – che ammettono sfumature complesse oltre la mera adesione o un rigido rifiuto – più o meno guidate dal contesto circostante ma non del tutto esaurite da esso. Lo stesso fenomeno dello schiavismo si presenta come uno scenario non omogeneo costituito da un ampio ventaglio di posizionamenti diversi:

Si può fare una distinzione morale tra coloro che hanno attivamente ri-dotto in schiavitù le persone, che si sono impegnati nella tratta degli schiavi o che sono entrati in guerra per difendere la schiavitù [...] C’è anche qualcosa da dire su coloro che non hanno sfidato l’istituzione della schiavitù, ma che nel loro piccolo hanno cercato di essere umani nei confronti degli schiavi.¹²

Ad esempio, già alcuni contemporanei di figure come Rhodes denunciavano le disuguaglianze insite nell’organizzazione politica inglese, ma è solo quando quel tipo di narrazione ha incontrato un numero considerevole di voci critiche che il monumento che la celebra ha iniziato a essere percepito come un’inaccettabile esaltazione di ingiustizie sociali. Ben oltre, dunque, una contestazione illegittima del passato, queste proteste di massa veicolano rivendicazioni di gruppi marginalizzati indirizzate alla rappresentazione pubblica di determinate strutture oppressive, situandosi in un discorso più ampio e complesso di quello che è stato riservato loro da gran parte del dibattito contemporaneo. In particolare, la possibilità di riammettere questi episodi nell’alveo di forme di attivismo

¹⁰ Atuire ricorda che nel caso degli Stati Uniti la maggior parte delle statue furono erette nel periodo delle leggi Jim Crow. Legate a un contesto che istituzionalizzava la segregazione razziale, esse erano pertanto volte a corroborare l’ideale di supremazia bianca.

¹¹ Ivi, p. 461.

¹² *Ibidem*.

politico richiede in prima battuta una ridefinizione della macrocategoria di ‘*cancel culture*’, la cui nozione di ‘*cancelling*’ è stata tendenzialmente associata a operazioni di ostracismo che mirano alla rimozione di un obiettivo target da contesti di condivisione e interesse collettivo. Così intesa, tutte le pratiche di *cancelling* – inclusa l’iconoclastia – rappresentano un fenomeno che necessita di essere rigettato nella sua totalità in difesa dei principi che sostengono le democrazie.

A partire da una prospettiva alternativa che guarda alla ‘*cancel culture*’ come all’insieme strategie politiche che mirano alla ridefinizione dello spazio pubblico, il presente lavoro propone di considerare l’iconoclastia del XXI secolo come un esempio particolarmente efficace di lotta sociale che promuove una dialettica democratica. Nel mettere in discussione i valori trasmessi da una certa arte civica questi episodi costituiscono una richiesta di smantellamento di sistemi oppressivi che configurano lo spazio entro cui si muove la collettività, lavorando per una redistribuzione di attenzione verso le voci di gruppi marginalizzati.

2. Intolleranza e sanzione pubblica

Come accennato, all’interno dell’opinione pubblica il termine *cancel culture* è impiegato in maniera generica per indicare qualunque pratica – dall’iconoclastia agli appelli condivisi online per chiedere la sospensione di una trasmissione o di un personaggio celebre – di rimozione di qualcosa o qualcuno dai contesti collettivi. Se nell’attacco ai monumenti questa rimozione si rivolge a simboli che connotano lo spazio fisico condiviso dalla comunità, all’interno della discussione pubblica si rivolge a opinioni ritenute problematiche, divenendo sinonimo di minaccia liberticida che esercita pressioni di censura. Valutate come moralmente riprovevoli, le operazioni di cancellazione vengono caratterizzate principalmente da due elementi: a) la presenza di uno spirito generale di intolleranza, b) il carattere sanzionatorio con cui tale intolleranza si manifesta. Sebbene si tratti di aspetti che sono stati individuati dalle critiche rivolte primariamente alla limitazione della libertà di espressione, una loro disamina è determinante per qualificare la *cancel culture* nel suo complesso e inquadrare all’interno di essa anche le pratiche iconoclaste, che finiscono in questa prospettiva per rimandare a un fanatismo che preclude i principi democratici di pluralismo e confronto aperto attraverso il quale le folle tiranneggiano negli spazi in cui non arriva un’autorità istituzionalizzata.

In questa direzione si situa la pubblicazione nel 2020 della *Harper’s Letter* sulla rivista *Megazine*, sottoscritta da oltre centocinquanta accademici, scrittori e giornalisti come J.K Rowling, Noam Chomsky o Margaret Atwood. Pur non essendo esplicitamente nominata la *cancel culture*

all'interno della lettera figura il tipo di critica che più comunemente è stata impiegata contro vari fenomeni di ‘cancellazione’, ricondotti a un fanatismo moralistico che in alcune sue declinazioni limita la libertà di espressione. Secondo quanto sostenuto dai firmatari della lettera questa intolleranza trova la sua genesi nelle istanze di critica sociale verso istituzioni culturali fondate su sistemi oppressivi, che si sono tuttavia in seguito irrigidite in un generale atteggiamento di intransigenza per le differenze all’insorgenza di un vero e proprio conformismo ideologico. Si tratterebbe di un processo che – seguendo una sorta di piano inclinato – si conclude in un rovesciamento delle sue premesse iniziali creando un paradossale cortocircuito: da una richiesta democratica di maggiore uguaglianza tra i partecipanti dell’arena pubblica, si determina una negazione degli stessi principi democratici. In tal senso, l'*Harper’s Letter* condanna tutti quei tentativi di estromettere singoli individui dai vari contesti – istituzionali, virtuali sino a quelli adibiti all’informazione pubblica – di condivisione e interesse collettivo:

La censura si sta diffondendo sempre più ampiamente anche nella nostra cultura: un’intolleranza verso punti di vista opposti, una moda per la vergogna pubblica e l’ostracismo, e la tendenza a dissolvere questioni politiche complesse in un’accecante certezza morale. Sosteniamo il valore di contro-discorsi robusti e persino caustici da tutti i lati.¹³

Richiamando una delle principali tesi della teoria liberale di John Stuart Mill, i firmatari denunciano l’illegittimità insita nei tentativi di soppressione dell’opinione altrui, sostenendo che “il modo per sconfiggere le cattive idee è denunciarle, argomentarle e persuaderle, non cercare di metterle a tacere o di allontanarle”. Si tratta di una questione ampiamente discussa nel secondo capitolo di *On Liberty*, in cui Mill afferma che affinché la verità non si cristallizzi in un morto dogma – finendo per impedire l’emergere di una qualunque convinzione nuova e divenendo mera imposizione – necessita di essere sottoposta all’attenzione di coloro che vi aderiscono e che sono continuamente chiamati ad ascoltare gli argomenti avversi al fine di difenderla dalle contestazioni avanzate. Solo mantenendo aperto lo spazio per la discussione, dunque, si apre la possibilità di affermare e persuadere i propri interlocutori favorendo l’affermarsi dell’opinione corretta: “[...] la discussione è necessaria per farci vedere come dobbiamo interpretare l’esperienza. Opinioni e comportamenti erronei cedono man mano il passo di fronte a fatti e ad argomenti:

¹³ T. Chatterton, D. Greenberg, M. Lilla, G. Packer, R. Worth, *A Letter on Justice and Open Debate*, in “*Harper’s Magazine*”, July 7, 2020, <https://harpers.org/a-letter-on-justice-and-open-debate/>.

ma perché questi riescano a produrre un qualche effetto sulla mente, bisogna presentarli al suo cospetto”¹⁴.

Come si legge nel passo citato della lettera, la censura che viene guidata da questo spirito di intolleranza è accompagnata dall'espressione di un risentimento collettivo che assume un carattere propriamente sanzionatorio. Si parla infatti di una ‘moda per la vergogna pubblica’ attraverso cui le opinioni ritenute sconvenienti non vengono solo silenziate ma anche esposte a dei veri e propri tribunali popolari. In questo quadro, la gogna mediatica sembrerebbe servirsi di quello che Martha Nussbaum – nelle sue riflessioni sul ruolo politico delle emozioni – ha definito come il lato pubblico della vergogna: “Con ‘umiliazione’ io intendo il lato attivo e pubblico della vergogna. Umiliare qualcuno è esporlo alla vergogna; e costringere qualcuno a vergognarsi significa, nella maggior parte dei casi, umiliarlo (ammesso che la punizione sia sufficientemente severa)”¹⁵. L'umiliazione, infatti – intesa come pubblica esposizione del reo – ha l'intento di infliggere una pena il cui valore è principalmente espressivo, perché sfrutta il suo notevole effetto deterrente per rafforzare la disapprovazione collettiva di una certa condotta richiamando l'attenzione sull'importanza del rispetto di valori condivisi. Il risultato conseguito è una forma di ‘giustizia sommaria’ che si basa sull'incitamento della folla a riversare un’aspra ostilità – incapace di incontrare alcun principio di equità e imparzialità – verso l'individuo oggetto di accusa. A tal proposito, Linda Radzik ha mostrato come proprio la mancanza di una struttura istituzionalizzata e gerarchizzata pone queste forme di punizione sociale al di fuori di un contesto autorizzato, privo – dunque – di indicazioni chiare per individuare cosa debba essere punito e in cosa debba consistere la punizione. Se, infatti, possono esistere forme di punizione sociale di tipo ‘formale’ legate alla presenza di ruoli riconosciuti ufficialmente – come “genitori che mettono in punizione i figli, gli insegnanti che mettono in punizione gli studenti o i datori di lavoro che demansionano i dipendenti”¹⁶ – i casi di *cancel culture* rappresentano forme punitive informali, che richiamano ciò che Mill identificava – in opposizione alle sanzioni legali – nella ‘coercizione morale dell’opinione pubblica’. All’interno di questo tipo di sanzioni, che prendono vita attraverso pratiche di ‘naming and shaming’, sarebbe difficile isolare la presenza di una lecita critica morale: “I casi di nominare e svergognare rientrano spesso in una zona grigia [...] Le nostre motivazioni non sono sempre trasparenti. Il rischio di autoinganno in que-

¹⁴ J.S. Mill, *On Liberty*, in *Collected Works of John Stuart Mill*, vol. XVIII; trad.it. *La libertà, L'utilitarismo, L'asservimento delle donne*, Rizzoli, Milano 2018, p. 89.

¹⁵ M. Nussbaum, *Hiding from Humanity. Disgust, Shame, and the Law*, Princeton University Press, Princeton 2004; trad. it. *Nascondere l’umanità. Il disgusto, la vergogna, la legge*, Carocci Editore, Roma 2007, pp. 240-1.

¹⁶ L. Radzik, C. Bennet, G. Pettigrove, G. Sher, *The Ethics of Social Punishment. The Enforcement of Morality in Everyday Life*, Cambridge University Press, Cambridge 2020, p. 3.

sto caso è elevato, poiché spesso le persone non sono disposte a riconoscere la propria aggressività e il desiderio di costringere altre persone”¹⁷.

3. Dalla ‘Call Out’ alla ‘Cancel Culture’. Che tipo di cultura?

La predominante caratterizzazione della *cancel culture* come degenerazione di un processo che nasce da istanze mosse da un intento di inclusività può tuttavia risultare insoddisfacente se si considera l’origine e l’evoluzione di tale termine. Ricostruendo le modalità con cui esso ha fatto la sua comparsa nel dibattito odierno è possibile identificare un diverso significato di *cancelling* alla luce del quale rivalutare in termini positivi uno specifico nucleo di pratiche che costituiscono un potenziale strumento – spesso troppo sottovalutato – “per rimuovere l’accesso privilegiato di qualcuno alla sfera pubblica”¹⁸.

In particolare, l’attività di ‘*naming*’ a cui fa riferimento Radzik si colloca a fondamento di un insieme di operazioni che costituiscono il contesto in cui prende vita la cultura della cancellazione, la cui nascita può essere rintracciata in una forma di attivismo online particolarmente promossa dalla comunità del Black Twitter ma recuperata anche da collettivi femministi come il Me Too. È all’interno delle piattaforme virtuali che si manifesta il fenomeno dell’invocare qualcuno le cui opinioni o azioni risultano problematiche da una prospettiva di giustizia sociale. Si è parlato in tal senso di *call out culture* per indicare le mosse di smascheramento e denuncia pubblica – esercitate attraverso la condivisione di hashtag o la sottoscrizione di petizioni – che fanno appello alla responsabilità dell’agente. Solo in un secondo momento inizia a diffondersi il concetto di cancellazione¹⁹ con la condivisione dello slogan #*YouHaveBeenCancelled*, in cui il boicottaggio mediatico nei riguardi di programmi televisivi o celebrità ha assunto sempre più la forma di un “collettivo di voci marginalizzate”²⁰. In questo quadro, l’opera di

¹⁷ Ivi, p. 50.

¹⁸ J. Janssens, L. Spreeuwenberg, *The Moral Implications of Cancel Culture*, in “Ethical perspectives”, 2020, vol. 29, n. 1, 2020, p. 100.

¹⁹ È possibile rintracciare – in contesti musicali e televisivi – una nozione di cancellazione impiegata dalle comunità nere precedente all’era digitale. Tuttavia, è nel contesto virtuale che il termine assume la specifica connotazione di boicottaggio politico. Cfr. E. Ng, *Cancel Culture. A Critical Analysis*, Palgrave Macmillan Cham 2022; C. McGrady, *The strange journey of ‘cancel,’ from a Black-culture punchline to a White-grievance watchword*, in “Washington Post”, April 2, 2021, https://www.washingtonpost.com/lifestyle/cancel-culture-background-black-culture-white-grievance/2021/04/01/2e42e4fe-8b24-11eb-aff6-4f720ca2d479_story.html.

²⁰ E. Ng, *No Grand Pronouncements Here...: Reflections on Cancel Culture and Digital Media Participation*, «Television & New Media», vol. 21, n. 6, 2020, p. 623.

cancelling sembra rimandare a una doppia azione di disinvestimento nei confronti di qualcuno o qualcosa dal quale viene ritirato il proprio supporto e di espressione di voci che possano costituire un contrappeso alla sproporzionale influenza di potere esercitata da alcuni personaggi noti. Dentro questa dialettica si registra un'evoluzione del fenomeno che esce successivamente dal contesto virtuale e assume la forma di scontri e proteste sociali: la *cancel culture* rappresenterebbe lo sviluppo sempre più politicizzato e coordinato da movimenti come il Black Lives Matter e il Me Too di una ‘cultura della responsabilità collettiva’. Seguendo le riflessioni di Meredith Clarke, si tratterebbe di fenomeni che nascono come ‘prassi di responsabilità discorsiva’, il cui esito nella pratica della cancellazione è da considerarsi come espressione di un’*agency* collettiva: “‘cancellare’ è un’espressione di azione, una scelta di distogliere la propria attenzione da qualcuno o qualcosa i cui valori, (in)azioni o parole sono così offensivi che non si desidera più onorarli con la propria presenza, tempo e denaro”²¹. Se le pratiche di *call out* concernono l’atto di ‘segnalare’ da parte di singoli individui al grande pubblico condotte o opinioni discriminatorie, quelle di *cancel culture* implicano la presenza di gruppi sociali più estesi che mettono in moto azioni di protesta massive nei riguardi di un range più ampio di obiettivi, contestando persone o simboli tanto del presente quanto del passato. Come riconosciuto da Radzik, non vi è in questi casi una struttura istituzionalizzata e dotata di autorità che impone verticalmente limitazioni o censure, ma si ha a che fare con pratiche di regolazione dal ‘basso’ di comunità che – pur avendo spesso una piattaforma comune – non costituiscono necessariamente un movimento unitario, ma agiscono ciascuno in relazione alla comunità di cui rivendicano appartenenza che a sua volta non è omogenea e compatta. Le comunità che lottano contro le disuguaglianze di genere sono un esempio evidente di questo tipo di frammentarietà: all’interno di esse, ad esempio, vi sono non solo differenti forme di lotta alla discriminazione sessuale in base allo specifico contesto culturale di appartenenza, ma anche modi diversi in cui vengono individuati il ruolo e l’oggetto delle strutture oppressive, come testimoniano gli scontri tra un femminismo intersezionale e femminismi radicali considerati trans-escludenti.

In secondo luogo, come suggerito da Clarke, queste pratiche rimangono sempre “limitate sia nella portata che nell’efficacia da fattori di potere strutturale, tempo e accesso alle risorse”²²; esse – in altri termini – sono intraprese da persone prive di potere che cercano di riacquisire una voce nei confronti di chi dispone di una maggiore autorità, spesso conferita

²¹ M. Clarke, *DRAG THEM: A brief etymology of so-called “cancel culture”*, in “Communication and the Public”, vol. 5, n.3-4, 2020, p. 88.

²² Ivi, p. 89.

dalla posizione sociale, dallo status economico, dal genere, e così via. Più che attacchi a trasgressioni individuali, dunque, la *cancel culture* sembra rimandare a una forma di critica verso disuguaglianze sistemiche, come modalità di azione politica collettiva che lavora per identificare e rimodellare l'esercizio di poteri maggioritari abusanti.

In particolare, questa critica è rivolta all'accesso privilegiato alla sfera pubblica di cui godono alcuni individui; un'operazione che è stata definita di *ridistribuzione dell'attenzione*:

Considerando la cancellazione sotto questa luce, alle persone cancellate non viene negato qualcosa a cui hanno diritto. Un'analogia potrebbe dimostrare la tesi: una persona ricca potrebbe lamentarsi di essere punita da aliquote fiscali elevate. Tuttavia, è sbagliato considerare ciò come una forma di punizione, poiché si tratta semplicemente di una forma di ridistribuzione delle risorse. Si punta all'uguaglianza invece che alla punizione.²³

Come sostenuto da alcune voci critiche quali Nancy Fraser, la sfera pubblica – nella sua comune accezione habermassiana di ideale arena di discussione aperta a tutti – rimane vincolata a una mera retorica di accessibilità e pubblicità e interamente inscritta nel processo di formazione della classe borghese, che tenta di distaccarsi tanto dalla vecchia aristocrazia quanto dagli strati sociali popolari:

Ora, qui c'è una notevole ironia, che la descrizione di Habermas dell'ascesa della sfera pubblica non riesce a cogliere appieno. Un discorso di pubblicità che sollecita l'accessibilità, la razionalità e la sospensione delle gerarchie di status viene esso stesso utilizzato come strategia di distinzione [...] Dichiарare che un'arena deliberativa sia uno spazio in cui le distinzioni di status esistenti sono messe tra parentesi e neutralizzate non è sufficiente per renderla tale.²⁴

L'assenza di un'esclusione formale – infatti – si accompagna spesso alla presenza di altri assi di discriminazione come il colore della pelle, il genere o la classe sociale di appartenenza, che silenziano voci negandogli uno spazio di affermazione.

Il privilegio contro cui la *cancel culture* si schiera può essere individuato nell'autorità epistemica con cui alcuni individui trovano maggiore ascolto e seguito sia all'interno che all'esterno dei contesti virtuali. Il tentativo di depotenziare tale autorità, dunque, è finalizzato a contrastare l'impatto che opinioni e condotte a essa connesse possono produrre, a rivelarne il contenuto altamente problematico e minare così la posizione

²³ J. Janssens, L. Spreeuwenberg, *op. cit.*, p. 103.

²⁴ N. Fraser, *Rethinking the Public Sphere: A Contribution to the Critique of Actually Existing Democracy*, in «Social Text», n. 25/26, 1990, p. 60.

sociale di vantaggio che facilita il perseguitamento di atti discriminatori²⁵. Attraverso la ‘cancellazione’, dunque, si richiama l’attenzione sulle storie di persone marginalizzate che chiedono di essere ascoltate e che – al contempo – trovano nuovi modi di organizzarsi. Come invito congiunto alla consapevolezza e alla mobilitazione collettiva, la *cancel culture* perde in quest’ottica il ruolo di minaccia della sfera pubblica e acquisisce valore come tentativo di smantellamento di una restrizione strutturale su cui la stessa sfera pubblica si fonda.

4. L’iconoclastia del XXI secolo. Una forma di attivismo estetico

Una volta riconfigurata entro questi termini la *cancel culture* è possibile considerare gli episodi di abbattimento o danneggiamento delle statue come un esempio del modo in cui si può declinare il tentativo di ridefinizione dello spazio pubblico. Il fenomeno dell’iconoclastia – differentemente dall’attivismo online – si presenta non tanto come rimodulazione dei privilegi che strutturano la dimensione della discussione collettiva, ma primariamente come rimodulazione dello spazio fisico in cui tale collettività si relaziona; uno spazio che è politicamente informato e connotato proprio dalle strutture asimmetriche di potere. Nuovamente, la cancellazione non coincide con un’operazione di rimozione o annullamento, ma consiste nell’esercizio di un’azione politica extraistituzionale che mira a mettere in discussione i valori trasmessi da una certa arte civica. Intesa come una rivendicazione di una voce da parte delle minoranze, l’iconoclastia della *cancel culture* incarna una peculiare forma di attivismo che invoca una ridistribuzione dell’attenzione mediatica e del potere politico.

In uno dei suoi recenti lavori, Michele Moody-Adams ha proposto un’interessante analisi di queste pratiche come strategie impiegate dai movimenti sociali attraverso cui uno specifico gruppo di individui “afferma un bisogno non soddisfatto” e “richiede attenzione per un interesse non sufficientemente riconosciuto”²⁶. Queste strategie – quando rivolte alla contestazione di monumenti – consentono di mettere in luce tre punti fondamentali:

- (1) L’intreccio tra arte, memoria e politica è una caratteristica centrale della vita politica; (2) l’arte civica della memoria (che produce monumenti e memoriali pubblici) è spesso la prova più visibile di tali connessioni; e

²⁵ Cfr. M. Clarke, *op. cit.*, p. 90.

²⁶ M. Moody-Adams, *Making Space for Justice. Social Movements, Collective Imagination, and Political Hope*, Columbia University Press, New York 2022, p. 24.

(3) quando l'arte civica è informata da narrazioni che legittimano sistemi e regimi oppressivi, l'unico modo per riarrangiare il mondo è rifiutare le narrazioni e gli artefatti culturali che simbolicamente sostengono quelle narrazioni.²⁷

L'arte civica, pertanto, costituisce una narrazione della storia in cui si addensano valori simbolici che veicolano specifici messaggi di natura politica. È il contesto pubblico in cui si collocano le statue, dalle piazze alle strade ad alcuni edifici, a conferire a queste opere uno specifico intento narrativo, differentemente da musei e gallerie che si definiscono propriamente come luoghi di documentazione storica. Spesso esse sono in tal senso erette per alimentare un certo sentimento patriottico attraverso cui consolidare sentimenti di appartenenza, identità storica e condivisione di valori: è questo il caso, secondo l'analisi di alcune filosofe come Nussbaum, del Washington Monument, l'obelisco progettato volutamente in forma astratta in quanto non rivolto alla figura eroica del presidente, bensì alla trasmissione di fini nobili della nazione, come l'unità e l'eleganza degli stati²⁸. Come si legge nel terzo punto individuato da Moody-Adams, tuttavia, è proprio il potere di trasmettere determinati messaggi politici a rendere l'arte civica un prodotto potenzialmente problematico. Guardando all'esempio degli Stati Uniti, le proteste che nel corso del 2020 hanno coinvolto oltre 160 statue²⁹ – dedicate a personaggi connessi alla guerra di secessione, all'eredità coloniale e allo schiavismo – costituiscono una cospicua testimonianza di tale problematicità. Dal comandante dell'esercito sudista Robert Lee a Capitol Hill al presidente degli stati confederati Jefferson Davis a Richmond, le opere contestate richiamano il trionfo della supremazia bianca e della grandezza dell'America³⁰.

Seguendo la prospettiva adottata da Moody-Adams, il rigetto di queste narrazioni costituisce una forma di attivismo estetico che consente di riarrangiare la realtà sociale sfruttando il potere dell'immaginazione. Il potere trasformativo dell'immaginazione risiede nella possibilità di “costruire le comunità come entità politiche”³¹, attraverso la produzione di immaginari collettivi che stimolano l'appartenenza a una comunità ma che rendono anche possibile costruire idee ed esperienze ancora sconosciute e al contempo riflettere criticamente su ciò che è già noto. Nel caso

²⁷ Ivi, p. 118.

²⁸ Cfr. M. Nussbaum, *Political Emotions. Why Love Matters for Justice*, Harvard University Press, Cambridge 2013.

²⁹ <https://www.splcenter.org/presscenter/splc-reports-over-160-confederate-symbols-removed-2020>.

³⁰ Cfr. E. Ng, *Cancel Culture. A Critical Analysis*, cit., p. 80.

³¹ M. Moody-Adams, *op.cit.*, p. 119.

dell'iconoclastia è un'immaginazione di tipo estetica³² che coadiuva l'azione politica dei movimenti sociali, che contestano la mitologizzazione di narrazioni attraverso cui si legittimano sistemi oppressivi e si sopprime l'*agency* di alcuni individui:

Questa è l'angosciante verità che collega l'attivismo estetico delle proteste “Rhodes Must Fall” e Black Lives Matter al rifiuto dell'arte dell'*ancien régime* da parte dei rivoluzionari francesi, alla distruzione dell'arte e dell'architettura nazista dopo la caduta del Terzo Reich e alla rimozione dei monumenti dell'era comunista dopo le rivoluzioni dell'Europa orientale del 1989 e la caduta dell'Unione Sovietica nel 1991.³³

Alcune statue hanno in tal senso un contenuto espressivo dannoso che riflette e rafforza asimmetrie di potere; esse agiscono come ‘espressioni performative’ che causano discriminazione consolidando un’eredità storica che trova manifestazione nella presenza di forme di esclusione sistematica ancora vigenti, benché prive di un sistema legale che in passato le istituzionalizzava. La demolizione o il danneggiamento di queste opere, dunque, è un atto di resistenza politica rivolto a simboli che – nel configurare lo spazio fisico in cui si incontra la collettività – convalidano un immaginario concettuale di oppressione.

All'interno di questo quadro è possibile domandarsi quando una certa arte civica causa un danno che ne legittima il rifiuto. Atuire sottolinea, infatti, che rispetto alle statue prese d'assalto da movimenti sociali vi è una gamma ben più ampia di opere altrettanto ancorate a ideali di discriminazione e che non sono tuttavia oggetto di contestazione:

La famosa Via dei Fori Imperiali a Roma [...] è fiancheggiata da statue di quattro imperatori romani: Cesare, Augusto, Nerva e Traiano. Nessuna di queste figure sopravvivrà ad un esame etico se consideriamo le loro imprese militari e le manovre di conquista del potere interno che usarono per raggiungere i ranghi più alti dell'Impero Romano.³⁴

Le statue degli imperatori romani sembrano essere in tal senso particolarmente calzanti: benché anche queste figure possano rimandare all'esaltazione di strutture sociali fondate su vari tipi di disuguaglianze c'è un'accettazione della loro presenza nello spazio pubblico. La

³² Altre forme di immaginazione individuate sono quella epistemica, che permette la produzione di concetti che catturano atti di ingiustizia; simpatetica, che consente l'immedesimazione con il dolore altrui e quella narrativa, tipica dei poeti e romanzieri. Ivi, pp.130-131.

³³ Ivi, p. 138.

³⁴ C.A. Atuire, *op. cit.*, p. 456.

ragione risiede nel fatto che vi è una certa condivisione nell'idea che i principi che hanno dato forma a quel passato non costituiscano più una minaccia per il presente e che tali raffigurazioni – anziché essere una presenza minacciosa – possano svolgere la loro funzione di documentazione storica oltre che avere un valore di tipo estetico. D'altro canto, come è stato suggerito da Helen Frowe, se assumiamo come unica ragione per legittimare l'iconoclastia la presenza attuale di vittime di un certo sistema oppressivo dovremmo poter accettare l'ipotetica presenza di monumenti dedicati, ad esempio, a genocidi che hanno condotto al totale sterminio di un gruppo sociale. Sembra invece “del tutto appropriato che le persone in generale si oppongano alla presenza di statue pubbliche di suprematisti razziali, indipendentemente dal fatto che esse stesse siano danneggiate dalla presenza di gerarchie razziste”³⁵. Pur non essendo direttamente danneggiati dal contenuto espressivo dell'opera, infatti, è possibile non solo riconoscere l'ingiustizia che viene messa in luce da certe narrazioni, ma anche non identificarsi in una comunità politica che si costruisce su un immaginario fatto di forze autoritarie, ideali di supremazia e esercizio indiscriminato di potere.

5. Conclusioni

Nel contestare un certo impiego dell'arte civica queste proteste sono in grado di sollevare un problema di giustizia e di presentarsi come uno strumento per interrogare la natura democratica delle società. Esse invitano a discutere del modo in cui lo spazio pubblico spesso si configuri come ambiente inospitale e alienante per alcune comunità, come testimoniato dalla presenza di un numero maggiore di statue di schiavisti rispetto a statue di schiavi. L'iconoclastia, in tal senso, stimola l'esigenza di sfruttare positivamente l'arte civica per promuovere un contesto maggiormente democratico, espandendo lo spazio percettivo della ‘comunanza’ tra individui:

L'arte civica può svolgere un ruolo costruttivo nel plasmare la sfera pubblica democratica perché talvolta è in grado di comunicare valori come l'uguaglianza, il rispetto per la dignità umana e la preoccupazione per la vulnerabilità umana, anche quando è difficile produrre un argomento discorsivo che convinca le persone che questi valori contano.³⁶

³⁵ H. Frowe, *The Duty to Remove Statues of Wrongdoer*, in “Journal of Practical Ethics”, vol. 7, n. 3, 2019, p. 24.

³⁶ Ivi, p. 147.

Quanto accaduto di recente a Capitol Hill sembra muoversi precisamente in questa direzione; sotto richiesta del governatore della Virginia Ralph Northam la statua del generale sudista Robert Lee è stata rimossa dal campidoglio in attesa di essere sostituita da quella di Barbara Johns. La nuova statua vedrà la celebrazione della teenager afroamericana – icona del movimento per i diritti civili – che negli anni '50 guidò uno sciopero per le pari opportunità di istruzione divenuto decisivo per la storica decisione della Corte Suprema che stabilì l'incostituzionalità della segregazione razziale nelle scuole pubbliche. Avendo come obiettivo la definizione di una sfera pubblica in cui le persone possano sentirsi rappresentate e unite, la prassi iconoclasta può costituire in tal senso un'occasione per rimodellare o creare nuovi spazi fisici e concettuali all'interno dei quali le voci tipicamente marginalizzate possano trovare espressione.

Nella prospettiva che si è cercato di delineare, l'iconoclastia contemporanea merita di essere attenzionata come fenomeno che – lungi dal minacciare le odierni democrazie – rappresenta una forma di attivismo politico facente parte di una cultura della cancellazione il cui obiettivo è di riorientare l'attenzione verso gruppi oppressi che rivendicano l'esigenza di rimaneggiare in maniera più egualitaria lo spazio collettivo.

Bibliografia

- Araujo A.L., *Toppling Monuments Is a Global Phenomenon*, in “Washington Post”, June 23, 2020, <https://www.washingtonpost.com/outlook/2020/06/23/toppling-monuments-is-global-movement-it-works/>.
- Atuire C.A., *Black Lives Matter and the Removal of Racist Statues. Perspectives of an African*, “21: Inquiries Into Art, History and the Visual”, vol. 1, n. 2, 2020, pp. 449-467.
- Chatterton T., Greenberg D., Lilla M., Packer G., Worth R., *A Letter on Justice and Open Debate*, in “Harper’s Magazine”, July 7, 2020, <https://harpers.org/a-letter-on-justice-and-open-debate/>.
- Clarke M., *DRAG THEM: A brief etymology of so-called “cancel culture”*, in “Communication and the Public”, vol. 5, n. 3-4, 2020, pp. 88-92.
- Fraser N., *Rethinking the Public Sphere: A Contribution to the Critique of Actually Existing Democracy*, in “Social Text”, n. 25/26, 1990, pp. 56-80.
- Frowe H., *The Duty to Remove Statues of Wrongdoers*, in “Journal of Practical Ethics”, vol. 7, n. 3, 2019, pp. 1-31.
- Hedrick CW., *History and Silence. Purge and Rehabilitation of Memory in Late Antiquity*, University of Texas Press, Austin 2000.
- Janssens J., Spreeuwenberg L., *The Moral Implications of Cancel Culture*, in “Ethical perspectives”, vol. 29, n.1, 2022, pp. 89-114.
- Lawler A., *Pulling Down Statues? It's a Tradition That Dates Back to U.S. Independence*, in “National Geographic Magazine”, July 1, 2020, <a href="https://www.na-

- tionalgeographic.com/history/article/pulling-down-statues-tradition-dates-back-united-states-independence.
- McGrady C., *The strange journey of ‘cancel,’ from a Black-culture punchline to a White-grievance watchword*, in “Washington Post”, April 2, 2021, https://www.washingtonpost.com/lifestyle/cancel-culture-background-black-culture-white-grievance/2021/04/01/2e42e4fe-8b24-11eb-aff6-4f720ca2d479_story.html.
- Mill J.S., *On Liberty*, in *Collected Works of John Stuart Mill*, vol. XVIII; trad.it. *La libertà, L'utilitarismo, L'asservimento delle donne*, Rizzoli, Milano 2018.
- Moody-Adams M., *Making Space for Justice. Social Movements, Collective Imagination, and Political Hope*, Columbia University Press, New York 2022.
- Ng E., *No Grand Pronouncements Here...: Reflections on Cancel Culture and Digital Media Participation*, in “Television & New Media”, Vol. 21, n. 6, 2020, pp. 621-627.
- Id., *Cancel Culture. A Critical Analysis*, Palgrave Macmillan Cham 2022.
- Norris P., *Cancel Culture: Myth or Reality?*, in “Political Studies”, vol. 71, n. 1, 2023, pp.145-174.
- Nussbaum M., *Hiding from Humanity. Disgust, Shame, and the Law*, Princeton University Press, Princeton 2004; trad.it. *Nascondere l’umanità. Il disgusto, la vergogna, la legge*, Carocci Editore, Roma 2007.
- Id., *Political Emotions. Why Love Matters for Justice*, Harvard University Press, Cambridge 2013.
- Radzik C., Bennet G., Pettigrove G., Sher G., *The Ethics of Social Punishment. The Enforcement of Morality in Everyday Life*, Cambridge University Press, Cambridge 2020.

Antonio Cecere

Il sacro come impedimento, nello spazio pubblico, di una autentica libertà di espressione

1. La difficile composizione: individuo e comunità come unità problematica

Nel 1985 Norberto Bobbio pubblicava una raccolta di saggi che aveva scritto per altri contesti dal 1974 al 1982 a cui, dopo il titolo “Stato, governo, società”¹, poneva un esplicativo sottotitolo: “per una teoria generale della politica”. Il filosofo torinese rimetteva mano a riflessioni che in un primo momento erano state pubblicate separatamente ma che, una volta poste nello stesso libro, potevano essere lette in modo unitario, cogliendone il profondo significato teorico-critico. I termini “Democrazia” e “dittatura” sono termini antitetici esattamente come “pubblico” e “privato” e rappresentano una *dicotomia* che è sottesa alla problematica moderna della frattura fra individuo e comunità. Bobbio ha fatto così emergere la *dicotomia* autonomia/eteronomia ponendo il concetto di *Democrazia* in frizione estrema con quello di *dittatura*. La critica moderna, almeno da Rousseau a Kant, aveva posto un interrogativo decisivo alla crisi della “associazione politica”: come trovare “nell’ordine civile una regola di amministrazione legittima e sicura [...] perché la giustizia e l’utilità non si trovino a essere separate” (Rousseau: CS, I, 1762). Bobbio, per sua dichiarazione, per tentare di stabilire che “Democrazia” è l’*Ordine* politico che si esercita in funzione del bene pubblico, “risale da Kelsen fino a Kant”. Negli stessi anni, un altro studioso della Democrazia, Mario Reale, nel suo “Le Ragioni della politica”², sposta l’analisi critica fino alla fonte del *contrattualismo*, focalizzando l’attenzione intorno al pensiero antropologico-teoretico di Jean Jacques Rousseau, il quale vede nella Democrazia uno Stato retto da leggi. Ci sono delle serie motivazioni teoriche per confrontarci oggi con questi testi degli anni Ottanta del Novecento. Un primo aspetto è che quel decennio vide consumarsi lo scontro fra due

¹ N. Bobbio, *Stato, governo, società, Per una teoria generale della politica*, Einaudi editore, Torino 1985.

² M. Reale, *le ragioni della politica*, Edizioni dell’Ateneo, Roma 1983.

ideologie: quella del “mondo libero”, interpretato magistralmente dall’ex attore hollywoodiano Ronald Reagan (in carica dal 1981 al 1989) e dalla baronessa Margaret Thatcher (leader dei conservatori britannici dal 1975 al 1986), e quella della “cortina di ferro” in cui erano compresi- senza alcuna differenza- tutti i popoli che vivevano sotto il regime comunista. L’ideologia neo-liberista, del “reganismo-thatcherismo”, aveva imposto una narrazione – a loro dire rivoluzionaria – che aveva convinto masse di elettori che, attraverso il libero mercato, si sarebbe potuto assistere all’affermazione mondiale della autentica Democrazia³. Il modello occidentale sarebbe così diventato il tipo di *Ordine* politico in cui ogni singolo sarebbe stato autonomo e libero persino dall’invadenza dallo Stato che opprimeva il cittadino dalla “culla alla tomba”.

Il centro di questa narrazione era la libertà di espressione che, nelle società capitalistiche, si poteva godere in modo assolutamente inedito nella storia dell’umanità. Così mentre gli anglo-americani investivano su tecnologie spaziali, satelliti spie, scudi stellari e armi di tutti i tipi, la battaglia al mondo comunista era, da un punto di vista della comunicazione, tutta incentrata sulla mancanza, nei paesi di oltre cortina, della stampa libera e della libertà di espressione. Forse potremmo dire, con un passaggio paradigmatico, che i paesi dell’est erano accusati di mancanza di critica, ovvero della possibilità del singolo cittadino di conte-

³ Proprio Mario Reale in un articolo del 1985, pubblicato su la *Rivista trimestrale* (n.1 marzo 1985), dal titolo esplicativo: “Il ruolo dell’egemonia nella Democrazia” spiega, con grande anticipo sui tempi, come il nuovo corso “conservatore” stesse preparando le basi culturali per un cambio radicale di intendere “la capacità di perseguire alcuni obiettivi-guida, [...] di indicare la via” (p.7) di un Governo in una Democrazia. Reale in una riflessione che suona come una risposta, quasi parallela e contraria alla posizione di Norberto Bobbio ne “Il futuro della democrazia”, uscito pochi mesi prima, osserva che “Due significative esperienze politiche – la vittoria di Reagan, la crisi del *Welfar State*- possono servire a illustrare la necessità e le metamorfosi del concetto di egemonia” (*Ibidem*). La mia rilettura di questo saggio del 1985 si concentra soprattutto sulla lucida interpretazione di Reale che vede nella politica reganiana un “futuro che [...] appare gravido di minacce sul fronte delle diseguaglianza e della pace” in quanto “la soluzione reganiana appare una cattiva versione dell’egemonia perché in essa la politica, che pure riacquista un suo ruolo decisionale [...], si pensa [...] come un ordinamento della società derivato e di secondo grado, subordinato cioè alle istanze individuali e alle forze spontanee del mercato capitalistico” (p.8). In questi passaggi l’autore vede come la *rivoluzione conservatrice*, nel porre l’Ordine democratico al servizio del mercato, stravolge l’idea stessa di “iniziativa politica” “in quanto la politica si subordina a forze trainanti del mercato, in parte avviene nella mistificazione ideologica [...] e comporta allora, perché l’indirizzo unitario sia assicurato, un di più di propaganda, di mitologia, di ideologia regressiva” (p.8). Insomma Reale vede come la nuova spinta degli anni ’80, di svuotamento della Democrazia in un ordine subordinato agli interessi dei nuovi gruppi industriali della nascente globalizzazione, ha bisogno di “più propaganda, di mitologia, di ideologia regressiva”. Tutto questo processo politico si è giocato, si sta giocando e si giocherà sempre nel controllo della comunicazione e della libertà di espressione.

stare i governi. Il popolo era controllato, attraverso i media di regime, dallo Stato e questo era il punto che dimostrava che il capitalismo era democratico e il socialismo era una nuova forma di totalitarismo peggiore dei fascismi che aveva combattuto. Eppure in Occidente era nata una critica profonda alla società dell'informazione, alla "società dello spettacolo"⁴, che guardava con sospetto il legame fra grandi gruppi industriali, l'editoria e le istanze ideologiche di una borghesia economicamente in crescita e, allo stesso tempo, si intravedevano le spinte ideali di minoranze fortemente motivate nella promozione dei propri diritti. Durante quel decennio né i leader politici, né i nostri due studiosi, avevano chiaro come l'umanità avrebbe trovato negli anni a venire, a causa delle nuove tecnologie, un punto di frizione massimo tra libertà di espressione e informazione pubblica. Secondo Bobbio, per tentare una riflessione distante da questa narrazione dominante neo-liberista, bisognava partire dalla riscoperta della tradizione critica-giuridica Kant-Kelsen che era in grado di dare conto della opposizione fra *autonomia-eteronimia*. In Reale la ripresa dello studio del contrattualismo russoiano aveva il preciso compito di riconsiderare i fondamenti della Democrazia sin dai suoi fondamentali principi e scopi. Nell'epoca della massima divaricazione fra l'individuo borghese, portatore di interessi privati, e la comunità, che rappresentava l'idea di un ordine politico costruito per la felicità pubblica, gli anni Ottanta del Novecento hanno prodotto un *nuovo Ott-*

⁴ *La Société du Spectacle* è un libro di Guy Debord pubblicato nel 1967 che coglie in modo preciso l'evoluzione della società capitalista occidentale e, in modo profetico, riesce a delineare le tendenze che si riveleranno catastrofiche nei nostri tempi con i social network. L'autore sostiene la tesi che il mondo reale si sarebbe trasformato in immagini, che lo spettacolo sarebbe diventato "la principale produzione della società attuale", e chiarì come comunismo e capitalismo, erano solo due forme diverse di regime politico, uno basato sullo "spettacolare concentrato", proprio delle società totalitarie, e l'altro sullo "spettacolare diffuso" del consumismo. Oggi lo "spettacolare diffuso", in voga su Instagram, Facebook e altre piattaforme, ci consente di comprendere come il capitalismo si sia imposto fino dentro le coscenze di ognuno di noi quando si erge a protagonista della spettacolarizzazione della propria quotidianità. Lo *spettacolo*, per Debord, "non è un insieme di immagini ma un rapporto sociale tra persone, mediato dalle immagini" e che "nell'insieme delle sue forme particolari – informazione o propaganda, pubblicità o consumo diretto dei divertimenti – lo spettacolo costituisce il *modello* presente della vita socialmente dominante". La *spettacolarizzazione* o il processo di 'riduzione a spettacolo', è quindi il *senso* della pratica totale e totalizzante di una determinata formazione economico-sociale, la quale gestisce e manipola una crescente moltitudine di immagini-oggetto, entro cui fluttua inconsapevolmente l'individuo. Processo e pratica che condizionano, strutturano, i rapporti sociali e il rapporto tra l'individuo e "entità" sovraindividuali: sistema economico, politico, l'intera società. Oggi la "società dello spettacolo" riduce persino la libertà di espressione a una componente surrettizia della omologazione del mondo esposto sui social; o ci si esprime secondo le regole della policy della piattaforma e ci si inserisce adeguatamente nella narrazione di massa o si è "oscurati" del proprio profilo social.

tantanove, che sotto le macerie del Muro di Berlino ha sancito la vittoria della narrazione economicista. La Democrazia Occidentale innalzava a regola il primato della libertà individuale sulle ragioni della Comunità pensata nel senso di una uguaglianza di realizzazione delle aspettative di tutto il popolo. L'ultimo 89, mentre decretava la fine dell'illusione comunista, generava una mutazione antropologica nel rapporto fra individuo e comunità nelle società capitaliste nel momento che riusciva a convincere i *citoyens* che la Democrazia non era l'ordine politico a cui tendere, ma solo lo stadio primitivo della globalizzazione finanziaria che avrebbe regolato libertà ed uguaglianza secondo una disposizione più vicina alla naturale condizione umana.

2. Pagine democratiche: Rousseau, Kant e Kelsen libertà e società politica

L'eredità di questi anni 80 è, da un lato, la distruzione del legame sociale a favore di un primato del singolo individuo “imprenditore di se stesso”, dall'altro una svalutazione del concetto di pubblico a favore del concetto di privato. Questo cambio di paradigma nel significato stesso di democrazia nel campo liberale è connesso all'involuzione della libertà di espressione e del controllo, da parte del potere politico-economico, degli strumenti di comunicazione.

Il lessico democratico è mutato negli anni di Reagan e Gorbaciov e della nascita della globalizzazione finanziaria favorita dalla veloce evoluzione dei mezzi di trasporto e dalla nascita di nuove tecnologie di comunicazione. Per questo i lavori di Mario Reale e Norberto Bobbio, volti ad analizzare le “Ragioni della politica” e portare in evidenza “la grande dicotomia” fra pubblico e privato come la vera frattura che si è consumata con la via liberale all’idea di Stato democratico oggi, diventano pagine da leggere con la massima attenzione.

La scelta di Reale di rileggere Rousseau alla ricerca delle profonde “ragioni della politica” si comprende quando ricordiamo che nel filosofo ginievino forte era la convinzione che l'uomo, con l'inizio della vita di relazioni, ha trasformato se stesso in un essere capace di creare artificialmente una nuova dimensione: la società. Una volta che l'uomo ha rotto l'ordine naturale, non è più in grado di vivere isolato e la società da lui creata è ordinabile solo artificialmente, ovvero è possibile stabilire regole nelle relazioni, dovendo tenere conto degli interessi e delle passioni di ognuno. Rousseau è il filosofo che tenta di pensare l'origine e i fondamenti dell'ordine politico, le ragioni per cui dovremmo preferire di vivere con gli altri invece che tentare una vita di assoluta solitudine in una relazione di tutti contro tutti. Mario Reale vede bene tutto questo e nel capitolo “Unità e

libertà nel Primo libro del *Contratto*”, mette in risalto che un ordine politico che tenga insieme le idee di giustizia e di utilità per ogni uomo che ne faccia parte, dovrà tenere presente sempre l'uomo per la sua vera natura e le “Leggi per come possono essere”. Per Reale nella riflessione russoiana troviamo che “dall'iniziale contrapposizione tra forza e *orde social*, natura e convenzione” si passa a “delineare, attraverso i casi limiti della famiglia e della schiavitù, un'antropologia della *liberté commune*, dell'autoconservazione e della egualianza della persona e dei beni”⁵. Insomma per lo studioso romano è in questo momento che si comincia a comprendere – con Rousseau – che lo Stato democratico ha senso se è concepito allo scopo di assicurare il *diritto di esistenza* declinandolo in un contesto dove sia già stato “determinato [...] la natura del potere legittimo”⁶. Questo significa che “il *Contratto* non persegue il minimo vincolo unitario dell'associazione in vista del massimo dispiegamento dei diritti individuali, ma proprio mentre afferma la più ampia libertà dei singoli vuole conquistare il massimo di unità di vincolo sociale”⁷. Reale – ci dice con Rousseau – che l'uomo si compie e si realizza nella politica. Certo che la “politica” – in una Democrazia- è una questione che si definisce a seguito del libero dibattito in cui la voce della *Volontà generale* non è una semplice somma di interessi privati ma è il risultato di tutto ciò che è – immediatamente in ogni cittadino – la capacità di comprendere il *bene comune*.

Bobbio, nella sua rilettura genealogica, ci fa notare che la grande *dicotomia*, tra pubblico e privato, deve essere intesa su un duplice piano: da una parte la “società politica (o di diseguali) e società economica (o di uguali), o dal punto di vista del soggetto caratteristica di entrambe, la società del *citoyen* che attende all'interesse pubblico e quella del *bourgeois* che cura i propri interessi privati”⁸, dall'altra parte con un *secondo significato* quello tra pubblico e segreto. Nel secondo significato, quello che per la nostra riflessione è decisivo, c'è da mettere subito in chiaro che il problema della pubblicità del potere è utile a definire nella sostanza la differenza tra le forme di governo: “la repubblica caratterizzata dal controllo pubblico del potere e nell'età moderna della libera formazione di un'opinione pubblica”⁹ e al suo opposto “il Principato” che necessita di mantenere, per imporsi, il segreto di Stato.

Se per Democrazia, nell'accezione del significato contemporaneo, vogliamo intendere l'*Ordine* nello spazio pubblico che più si avvicina all'idea di autogoverno, allora è necessario prendere sul serio l'idea che lo

⁵ M. Reale, *op.cit.* p. 385

⁶ Ivi p. 386.

⁷ Ivi p. 388.

⁸ N. Bobbio, *op cit.* p.7

⁹ Ivi p. 18

Stato democratico è tale se, in primis, rispetta la promessa implicita del diritto di esistenza che da Rousseau in poi è il diritto che fonda tutti gli altri. L'uomo si sottomette alle leggi per svincolarsi dalla servitù di altri uomini e diviene cittadino che, come sosteneva Kant, una volta che ha imparato servirsi della propria ragione, è in grado di autogovernarsi e scegliere lo Stato di diritto per la propria conservazione e prosperità. Un tale Stato ha come scopo la felicità e l'integrità dei suoi cittadini i quali partecipano alla vita politica almeno per la scelta dei rappresentanti. Più si allargano i diritti di libertà e di partecipazione più la Democrazia si afferma e l'autocrazia perde senso.

Ma è proprio nella questione della pubblicità e della libertà di espressione che si coglie il nesso della vera natura della Democrazia, perché ogni governo, anche nelle democrazie più mature, ha interessi particolari a mantenersi nel suo potere e cercherà sempre di limitare il pensiero critico e le informazioni che possono metterlo in cattiva luce presso gli elettori di maggioranza. E proprio la libertà di espressione, che è lo stesso della libertà di critica, risulta essere il punto nevralgico della difficile impalcatura dell'edificio democratico.

3. Libertà di critica e lessico dominante: la parola non è mai neutra nel dibattito pubblico

Quando Hans Kelsen ha pensato la libertà al centro degli ordinamenti democratici, partiva anche lui dall'idea che proprio la libertà di espressione fosse il pilastro in grado di reggere l'intera architettura di tutto lo Stato democratico e, per questo, difese l'idea che questo *diritto inalienabile* non può essere sottoposto ad alcuna limitazione. Dall'articolo di Denis Diderot per l'*Encyclopédie, Aius Locutius*¹⁰, del 1751, fino al lavoro di Kelsen nel XX secolo, i maggiori studiosi e pensatori democratici hanno sempre sovrapposto il piano dello spazio pubblico con l'esercizio della libertà di pensiero ed espressione, considerando questa sovrapposi-

¹⁰ "Aius Locutius" è un articolo apparso nel primo tomo dell'*Encyclopédie* ed è attribuito a Denis Diderot. Il testo appare come il resoconto di un antico mito romano che narra dell'antico Dio "della parola" che quando è libero di esprimersi e sconosciuto è in grado di porsi come voce critica in grado di salvare la Città dai pericoli. Viceversa quando è venerato e istituzionalizzato perde il proprio potere di agente positivo. "Quando questo Dio non era nessuno, parlava: ma che aveva taciturno da che aveva un tempio e degli altari, che il Dio della parola era diventato muto non appena lo si era adorato": citando il Cicerone del *De Divinazione*, II, 32 Diderot intende che la parola dell'uomo libero in una dimensione di spontanea critica è utile all'ordine politico, quando è espressione del potere e delle istituzioni tace sulle cose necessarie alla vita della comunità. (in Diderot *Scritti politici*, a cura di Furio Diaz UTET, Torino 1967, p. 497).

zione un connubio necessario e decisivo alla realizzazione di quella *città dell'uomo* che si ponga quale *Ordine politico* di uomini liberi e uguali.

Così accade che, sin dal Diderot encyclopedista, molti pensatori democratici incominciarono a sostenere che solo la parola esposta dal cittadino libero è un contributo che, reclamando un diritto soggettivo, finisce per amplificare le istanze dell'interesse generale, mentre quando la parola è istituzionale, cioè arriva da proclami di uomini di governo, spesso è un “discorso” teso alla “ragione di Stato”, all'interesse esclusivo delle élite che esercita il potere.

La Democrazia è un ordine che si basa sulla libertà di espressione, questo capiamo dagli studi di Reale, Bobbio e dai classici del pensiero filosofico occidentale. Come si possono stabilire la dimensione i confini di questa libertà che ogni singolo cittadino deve poter esercitare nello spazio pubblico? Quale è il ruolo della censura politica?

La prima discussione pubblica fra il potere e “l'opinione pubblica”, ovvero tra un Governo e cittadini che pensavano che il libero esercizio della libertà di espressione fosse il viatico per costruire la società libera, risale agli anni dal 1777 al 1780 quando l'altro Direttore dell'*Encyclopédie*, D'Alembert, ispirò Federico II di Prussia a lanciare un concorso pubblico, rivolto agli intellettuali di tutta Europa, per capire la posizione di ognuno intorno ad un tema ormai al centro di tutte le discussioni politiche di quegli anni: è utile al popolo essere ingannato, sia per venir indotto in nuovi errori, sia per venir confermati in quelli in cui si trova?¹¹

Questo dibattito è la pietra angolare di ogni confronto politico quando si scontrano due visioni essenzialmente opposte del rapporto fra chi governa e chi viene governato. Quando bisogna spiegare la differenza fra forze progressiste e forze conservatrici, bisognerebbe partire sempre da questo dibattito settecentesco. Il concorso mise in evidenza due opposte visioni della società politica moderna. Da una parte la tesi maggioritaria e vincente, quella che è alla radice di ogni pensiero, ancora oggi, conservatore e retrivo, fondamentalmente antimoderno e antidemocratico, sosteneva che la società umana è strutturata in modo piramidale alla cui base vi è il popolo che non è in grado di sostenere la “verità”. Questa tesi è sempre stata usata dai proprietari di conoscenza, di beni e risorse per impedire che questa massa di uomini sottomessi, e senza risorse, attraverso l'accesso alla *Verità*, avrebbe potuto mettere in discussione tutto l'impianto verticale su cui si è retta l'architettura della comunità politica per molti secoli. La seconda tesi, quella che fu perdente nel dibattito, e che ancora oggi resta fondamentalmente minoritaria persino tra i cittadini delle “democrazie occidentali”, era sostenuta dagli illuministi e democra-

¹¹ P. Persano, *Educare alla Verità. Condorcet e la politica per il popolo*, in *Il governo del popolo*, a cura di G.Ruocco e L. Scuccimarra, Viella editori, Roma 2011, pp. 267-298.

tici che portavano avanti l'idea che il popolo non era pronto a "sostenere il peso della Verità", solo perché il lavoro usurante e le condizioni di miseria, in cui era costretto, non permettevano alla maggioranza degli uomini di istruirsi ed essere in grado di comprendere le fasi più delicate dell'organizzazione politica e di vedere il vero interesse della nazione. Proprio intorno al *conflitto* tra il vero "interesse della nazione", e, per dirla alla Rousseau, all'interesse generale "bene inteso", si gioca tutto il discorso fra verità e giustizia, e sul significato dei *valori occidentali*.

Il primo aspetto che risulta evidente, dalla nostra breve e parziale ricostruzione, è la nascita di un'opinione pubblica, di una società civile borghese, non direttamente combaciante, a volte completamente distante, dalle classi burocratiche che governavano il Paese. Questa nuova dimensione *del politico* rivendica una voce nella sfera decisionale nel momento in cui il governo va direttamente a intaccare gli interessi e le aspettative di questa nuova classe sociale. Rivendicava allora, come dovrebbe fare sempre anche oggi, come ha dimostrato lo studio di Reale, "le ragioni della politica", ovvero la dimensione di una *Volontà generale* che prende parola sulle regole comuni.

Se un governo dovesse agire nell'interesse generale, sarà necessario che questo interesse sia esplicito e condiviso da tutti. Solo la libertà di parola, la critica politica, una stampa autonoma e protesa a smascherare l'inganno di chi esercita il potere, possono assicurare che la collettività si accordi su decisioni comuni che siano conformi alla *Volontà generale*.

Federico II, con il suo concorso, mise in chiaro la tensione ormai insopportabile fra le nuove classi sociali e l'*ancien régime*; lo stesso Diderot, nelle *Pagine contro un tiranno*¹², mostra l'ormai presa di coscienza dell'illuminismo di rappresentare la lotta contro i monarchi che agiscono come un padre severo a tutela dei figli minori incapaci di comprendere il proprio bene. In queste *Pagine* il filosofo francese sostiene che la verità è adatta a tutti gli uomini e che se il mondo è pieno di errori lo è perché "è pieno di scellerati predicatori della menzogna"¹³ che si servono della falsa propaganda per giustificare un ordine politico di sfruttamento e oppressione dove "a incatenare il monarca sul trono è il popolo superstizioso [e] a mantenere viva la superstizione del popolo ci pensa il prete [...]"¹⁴ e dove pochi despoti spingono milioni di poveri uomini in conflitti sanguinari

¹² Il manoscritto di Denis Diderot fu rinvenuto solo nel 1937 dallo storico Franco Venturi e da lui intitolato "Pagine contro un tiranno", pubblicato in Diderot, *Scritti politici*, a cura di Furio Diaz, Utet, Torino 1967.

¹³ Ivi, p.128.

¹⁴ Ivi, p. 135.

“che non avremmo difficoltà a citargli esempi di guerre in cui la giustizia non era da nessuna parte”¹⁵.

Questo scritto ci consente di apprezzare il veloce mutamento di prospettiva in un Secolo che ha visto le due *Rivoluzioni*, quella americana e quella francese, che hanno cambiato per sempre le idee politiche in Occidente e hanno posto nelle loro Costituzioni i principi e i valori che da questo lungo dibattito sono arrivati fino a noi quale identità della nostra civiltà moderna.

Dunque c’è una tensione sempre più alta fra chi governa, che ha interesse a limitare la libertà di espressione per mantenersi al potere, e la libertà di parola che è tanto necessaria alla nascita della società democratica quanto indispensabile per stabilire quell’equilibrio di forze fra governati e governanti. La nostra tesi è che, come dice bene Diderot “a incatenare il monarca sul trono è il popolo superstizioso [e] a mantenere viva la superstizione del popolo ci pensa il prete [...]”¹⁶ e questo significa che anche dove la Costituzione di un Paese prevede la più ampia libertà di espressione, esiste comunque un livello di censura che va oltre la questione meramente legale, ed è certamente un livello che è persino più oppressivo di quello di un Governo politico guidato da ideali regressivi.

4. La censura è nella coscienza

In qualità di cittadini democratici restiamo sempre interdetti quando constatiamo che in un Paese, in libere elezioni, si affermano partiti e movimenti sovranisti – populisti in cui emergono leader che impongono un linguaggio degenerato di palese disprezzo dei valori di progresso e di diritti umani che sono alla base del lessico moderno della “politica”¹⁷.

¹⁵ Ivi, p.136.

¹⁶ Ivi, p. 135.

¹⁷ Come è noto vi è un’accezione antica del termine che considera “politico” (*polis-Politikós*) tutto ciò che è riferibile alla città, al cittadino, che è civile-pubblico e sociale. La prima opera che sistematizza il concetto è quella di Aristotele (*Polítika*) che ne tratteggia la natura, le funzioni, le parti dello Stato, le forme (arte e scienza) del Governo. Nella modernità fondamentalmente si intende “scienza dello Stato”, “dottrina dello Stato” e comunque ogni attività che concernono il funzionamento dello Stato moderno tutto ciò che è “politico”. Questo resiste in molti autori, ma in Benedetto Croce possiamo cogliere i mutamenti che si sono stratificati nella modernità. Il filosofo abruzzese nell’opera *Elementi di politica* (1925) riprende il termine con accezione di riflessione sull’attività politica, una sorta di storia del progresso delle attività della polis o più semplicemente una storia della politica. In questa stratificazione oggi possiamo cogliere “politico” come un termine polisemico in cui non solo si tratta della “scienza dello Stato”, dei “modi dei governi”, ma si considera ogni interazione nelle società organizzate e nella stessa “città globale”. Oggi è politico ogni linguaggio che riguarda l’umanità nella sua generalità e interconnessione a livello globale.

Jürgen Habermas nell'individuare quali siano oggi, allo stato attuale dell'evoluzione dell'idea politica, i diritti fondamentali che definiscono l'assetto fondamentale dello Stato democratico in cui i cittadini possano riconoscersi reciprocamente, inserisce i diritti a partecipare ai processi discorsivi di creazione del diritto, ovvero la possibilità di ognuno di esprimersi in autonomia politica. Il salto di qualità di Habermas consiste nel aver riconosciuto il doppio livello di cui parlavo in precedenza e precisamente un livello informale dell'opinione pubblica e quello istituzionalizzato dei parlamenti: tra la parola esposta del cittadino e la parola di apparato di chi detiene il potere. Per Habermas la Democrazia nel XXI secolo presuppone che tutti partecipino alla ricerca delle migliori soluzioni per costruire uno spazio ordinato che corrisponda alle esigenze di ognuno. Come ha osservato Stefano Petrucciani "La Democrazia come la pensa Habermas è dunque strutturalmente aperta a due esiti ben diversi: i titolari di diritti possono accogliere l'invito a misurarsi con gli altri sul terreno del discorso e a confrontarsi ricercando gli argomenti migliori [...], oppure possono usare i loro diritti di comunicazione e di partecipazione solo come strumento per perseguire i propri interessi egoistici"¹⁸ e al fine di mantenere il fragile impianto democratico è necessario che "il parlamento sia sempre stimolato e controllato dal discorso libero e informale che si svolge nell'opinione pubblica, tramite la stampa, i movimenti, le iniziative dei cittadini"¹⁹.

Una volta giunti, con Habermas e Petrucciani, a individuare nella libertà di espressione del cittadino l'antidoto al rischio che la Democrazia sbiadisca in una sua forma degenerata di nuovi modelli di autoritarismo elitario, è necessario chiederci come mai, nelle società contemporanee, aumenti il distacco dei cittadini dal dibattito pubblico e, con la crescente disaffezione del popolo alle procedure e ai rituali della politica, torni, di fatto, una nuova dimensione della censura.

Fino a quando la censura è tentata da chi governa non c'è bisogno di fare grandi analisi intorno alle motivazioni, queste risiedono nella stessa logica dell'esercizio del potere. Quando invece la censura è richiesta-accettata da parte del cittadino, sin dalla dimensione interdiscorsiva della opinione pubblica, l'analisi è più complicata da svolgere. Il nostro focus si concentra, infatti, su due aspetti della dimensione della censura: da una parte esiste una richiesta di un limite alla libertà di espressione richiesta da alcuni cittadini all'interno del dibattito pubblico, e, dall'altra, un fenomeno di acquiescenza spontanea di molti singoli cittadini che non partecipano alla vita pubblica demandando ad altri la propria voce nel discorso pubblico.

¹⁸ S. Petrucciani, *Modelli di filosofia politica*, Einaudi Editore, Torino 2003, p. 216.

¹⁹ *Ibidem*.

Per comprendere i due aspetti nella migliore sintesi possibile, si può ripartire dalla citazione di Diderot fatta in precedenza: “a incatenare il monarca sul trono è il popolo superstizioso [e] a mantenere viva la superstizione del popolo ci pensa il prete [...]”²⁰. Questa proposizione, dal tono provocatorio e fortemente retorico, svela comunque un meccanismo psicologico e politico che mina dal basso le ipotesi habermassiane, kantiane e roussoiane che abbiamo analizzato in precedenza. Una sorta di critica radicale alla struttura stessa della democrazia “popolare”, che non è in grado di generare un corpo elettorale che nutra un rispetto razionale e consapevole delle regole della Democrazia. Il “cittadino democratico” contemporaneo sembra vivere l’ordine politico oscillando tra un sentimento naturale di “amore di sé”²¹ e la sfiducia per un sistema che lo vede più spettatore che protagonista. Da una parte pretende dalla società politica quel sistema di welfare che garantisca salute istruzione e lavoro per “tutti – molti – la maggior parte”, dall’altra parte è sempre più rinchiuso nella propria sfera privata e non partecipa a movimenti e partiti che fungano da controparte critica al potere dominante. Da una parte pretende i diritti, dall’altra tace sui privilegi e sulle prevaricazioni che subiscono i più sfortunati o classi di cittadini più disagiate. Perché persiste una maggioranza silenziosa su diritti negati e terribili conflitti che negano i *diritti umani* in un mondo di continua interconnessione e discussione accessibile a tutti?

La mia tesi è che esiste una censura più efficace di quella che qualunque governo può provare ad esercitare su i propri *amministrati*: la censura della propria coscienza.

Partendo dall’ultimo episodio di clamore mondiale, quale quello della polemica intorno alla rappresentazione della “Ultima cena” alla cerimonia di apertura dell’Olimpiadi di Parigi 2024, possiamo cogliere un dato interessante sulla “censura dal basso”. Come è a tutti ormai noto, durante le quattro ore di cerimonia di apertura delle Olimpiadi di “Parigi 24”, il direttore artistico Thomas Jolly inserisce una scena satirica in cui un uomo dipinto di blu che, a suo dire, avrebbe raffigurato Dioniso, in una mise da Drag Queen, è al centro di un banchetto. La scena, però, appare alla maggioranza degli spettatori più una allegoria del famoso quadro di Leonardo Da Vinci *L’ultima cena*. Questa visione di una satira contro un quadro a sfondo sacro ha messo in moto una polemica politica a livello planetario che ricorda le polemiche per le satire della rivista Charlie Hebdo²² negli anni successivi

²⁰ D. Diderot, *op. cit.*, p. 135.

²¹ Secondo l’accezione roussoiana: sentimento di autoconservazione che vede nella società lo strumento migliore per difendersi in un mondo pieno di pericoli.

²² Charlie Hebdo è una rivista satirica francese, nota per le sue vignette dissacranti su religione e politica. Edita dal 1970 è stata protagonista di una battaglia intellettuale per la libertà di critica contro ogni limitazione.

all’esplosione del fondamentalismo islamico. I primi ad alimentare le polemiche sono stati proprio i vescovi francesi (CEF) che hanno deplorato le “scene di derisione e di scherno del cristianesimo” tramite un comunicato ufficiale²³ co-firmato dagli organizzatori degli “Holy Games” (un programma della Chiesa cattolica per conciliare sport e fede). Questo documento ha sollevato una grande polemica sui social e ha dato voce ai peggiori esponenti delle destre anti-democratiche come il presidente ungherese Orban, che ha lanciato una invettiva contro “la debolezza e la disintegrazione dell’Occidente”. Il capo di Stato ungherese ha affermato che “si perdono gradualmente i legami metafisici, con Dio, la patria e la famiglia”, portando “all’assenza di moralità pubblica, come può vedere chi ha assistito alla cerimonia di apertura delle Olimpiadi”²⁴. Da qui tutta una schiera di politici e imprenditori con una posizione dominante nel controllo della comunicazione (Elon Musk proprietario della piattaforma social “X”, ad esempio) hanno alimentato la voce di “milioni di cristiani e cittadini offesi”, chiedendo ai Governi leggi più restrittive sulla libertà di espressione a difesa della “suscettibilità di una classe di cittadini”. Questa polemica contro la satira che offende il sacro e, allo stesso tempo, offenderebbe la suscettibilità dei credenti è un tema molto usato nei paesi occidentali sin dai tempi dell’attentato alle Torri gemelle di New York nel 2001. Con questo principio, la suscettibilità di una classe portatrice di interessi, come è ogni istituzione religiosa, o di gruppi di cittadini che rappresentano minoranze, diventa la misura, o meglio il confine, in cui si dovrebbe esercitare la libertà di critica. Su questo modello di argomentazione rinascono classi e partiti portatori di interessi “privati” rispetto all’interesse generale, che è la libertà di espressione. La libertà di critica o è per tutti sempre su qualunque argomento, oppure non è un vero diritto, ma è privilegio delle classi dominanti o di un capo di Governo che gode di immunità giuridiche. Nella fattispecie della disputa tra libertà di espressione dell’intellettuale e la levata di scudi a difesa dei “cittadini che si offendono” scatta il meccanismo mimetico che René Girard ha molto bene spiegato. Attraverso l’individuazione dell’intellettuale critico come un “eretico”, un “virus” da espellere, per dirla con Girard, un “Pharmakos”,

²³ Il comunicato recitava precisamente che: “Questa mattina pensiamo a tutti i cristiani di tutti i continenti che si sono sentiti feriti – continua il documento dei vescovi – per gli eccessi e la provocazione di alcune scene. Auspicchiamo che capiscano come la festa olimpica vada molto al di là dei partiti presi ideologici di qualche artista”. I vescovi ringraziano “i membri di altre confessioni religiose che ci hanno espresse la loro solidarietà”. “Lo sport – scrivono ancora i prelati – è un’attività umana meravigliosa, che rallegra profondamente il cuore degli atleti e degli spettatori”, “largo ora alle competizioni, che portano verità, consolazione e gioia a tutti”. Fonte Rai News link <https://www.rainews.it/articoli/2024/07/parigi-sacrilegio-gaffe-cerimonia-apertura-giochi-olimpici-polemica-giorno-b74e0261-4310-41c3-a541-880d088d9eaf.html> consultato l’ultima volta 24 novembre 2024.

²⁴ Fonte: giornale “Il dubbio” del 27 luglio 2024 (consultato l’ultima volta il 24/11/2024).

si genera nella comunità un “risentimento” capace di compattare uomini e donne contro la voce libera e generare una classe identitaria che si sente in pericolo. Forse, senza arrivare a torcere troppo le teorie di Girard o Nietzsche²⁵, non è difficile, guardando alla nostra esperienza personale di tutti i giorni, constatare come noi cittadini globali ci percepiamo sempre più come impotenti e assediati da una crescente invadenza di un’umanità in continuo conflitto. Ecco che la libertà di espressione, di un singolo artista, è percepita con invidia da chi, quotidianamente, cerca di essere rassicurato in un’identità collettiva che lo protegga e lo faccia sentire sicuro. La libertà di parola è dunque vista come un detonatore che può fare esplodere quel che resta delle nostre identità tradizionali, e ci ricompatta intorno alle autorità a cui chiediamo di essere esonerati dalla libertà di giudizio che comporterebbe responsabilità e autonomia di parola e azione. La vera censura è nella nostra coscienza di uomini che si aggrappano a qualche ombra di autorità per paura di dover sostenere il vuoto del nostro libero pensare. Come aveva capito bene il buon Diderot, è il prete che tiene inchiodato il sovrano sul trono e, attraverso richieste continue di limitazione alla critica, rimette la massa nell’ovile di qualche tradizione che non ammette eresie. Ma questo atteggiamento è così permeante che vale anche per altre minoranze culturali, che spesso si appellano all’autorità politica contro linguaggi poco rispettosi verso le loro “differenze” e specificità. Il meccanismo che vale per i gruppi religiosi della offesa ai propri valori e credenze genera una diffusa- se pur parcellizzata- trincea di difesa contro la libertà di espressione dei singoli intellettuali, giornalisti, artisti e uomini comuni, che si trovano, di volta in volta, a dover cambiare toni e termini perché superano il confine tracciato dalla suscettibilità di qualche associazione di minoranze culturali, religiose o di possessori di nuovi diritti. Quando qualcuno stabilisce che il proprio confine emotivo è “sacro”, divide la *Volontà generale*, rompe con gli assunti moderni del costituzionalismo democratico e pone il risentimento soggettivo a guardia delle autorità politiche. Chi governa, con il pretesto di difendere le tradizioni religiose, le prerogative culturali presunte del proprio paese, spinto dalle richieste di minoranze in cerca di protezione, ha buon gioco nel restringere in generale la libertà di espressione inculcando una rinnovata idea che l’autorità -qualunque idea di autorità- debba avere una qualche ragione a porsi come estranea dall’essere sottoposta a critica. Così, nel terzo Millennio, la suscettibilità delle coscienze può fungere da sgretolamento del fondamentale diritto democratico moderno: la libertà di esprimere una critica al potere.

²⁵ Cfr. F. Nietzsche, *Genealogia della morale*, un testo famoso per avviare una profonda critica intorno alla contrapposizione fra *morale dei signori* e *morale del gregge* che diventa un paradigma della possibilità che in una comunità politica- tra classe dominante e classi dominate- vi sia un “naturale” posizionamento.

Conclusioni

All'inizio della nostra riflessione abbiamo detto con Bobbio che i termini “Democrazia” e “dittatura” sono termini antitetici esattamente come “pubblico” e “privato” e rappresentano una *dicotomia* che è sottesa alla problematica moderna della frattura fra individuo e comunità. Questa dicotomia pone il concetto di *Democrazia* in frizione estrema con quello di *dittatura*. Infatti abbiamo visto nel finale della nostra riflessione che l'individuo resta un suddito quando non comprende l'importanza delle generalità della legge che garantisce, con la libertà di espressione, l'*autonomia* del soggetto-critico rispetto a qualunque potere. Nel momento che il “sacro” riesce determinare una divisione nella società civile, e parte di questa si pone con il Governo reclamando una restrizione alla facoltà di critica, si genera un moto di difesa dell'interesse “privato”. L'interesse privato delle varie confessioni religiose o associazioni culturali impedisce così alla Democrazia di porre l'interesse pubblico sopra aspetti emotivi di classe o di istanze culturali particolari. Senza quella libertà di critica, senza la spontaneità dell'*Aius Locutius*, il rischio è che a parlare siano sempre e solo i “capi” di istanze culturali istituzionalizzate, i soli che possono sentirsi protetti e liberi in quanto esercitano un potere coperto da immunità. Il ruolo dei *social media* – la piazza virtuale- è più quella di offrire una finestra di sfogo personale al cittadino scontento, che una reale occasione di esprimere liberamente la propria idea. Serve più al potere per avere un controllo, almeno statistico, dei sentimenti e delle frustrazioni dell'elettorato che al popolo per creare gruppi di opinione e di pressione verso governi insoddisfacenti. Spesso i partiti di Governo hanno buon gioco a far veicolare, tramite i social, parole avvelenate e slogan che generano divisioni dentro la società civile consolidando la propria posizione di controllo e dominio. Come ha sottolineato Shoshana Zuboff nel suo *Capitalismo della sorveglianza*²⁶, il potere delle aziende private non è più solo economico, ma anche sociale, perché mantengono elementi centrali del capitalismo tradizionale – la proprietà privata, la quotazione in Borsa, la crescita e il profitto – e prosperano grazie alle tecnologie proprie del XXI secolo. Queste aziende “Tech” possiedono metodi occulti di osservazione e trasformano le esperienze private, le storie e i pensieri degli utenti social in dati sui comportamenti. Questi dati, che sono generati dalle persone che scrivono spontaneamente sui *social media*, vengono acquisiti dalle piattaforme, diventando automaticamente *proprietà dell'azienda* che trasforma in “prodotto commerciabile” le relazioni umane, le esperienze soggettive e, soprattutto, la libera espressione

²⁶ S. Zuboff, *Il capitalismo della sorveglianza*, Luiss University Press, Roma 2019.

dei cittadini. Ma, grazie alla forza derivante dalla loro rivendicazione dei *diritti di proprietà*, gli imperi “Tech” nel detenere una massa enorme di dati privati, frutto di una “sorveglianza” su parole e pensieri degli utenti, hanno di fatto compiuto un *golpe epistemico e antidemocratico*. Queste aziende si sono appropriate del sapere e delle idee di miliardi di cittadini. Questi giganti, con i loro algoritmi, decidono che cosa si sa, chi può leggerlo e quale argomento può essere discusso, indirizzando obiettivi e finalità politiche. La forza è tale da condizionare elezioni democratiche e urgenze legislative. La Zuboff immaginava, solo nel 2019, che gli “imperî aziendali della sorveglianza” competono ormai con la democrazia sui diritti fondamentali e sui principi legali su cui essa si fonda, ma dopo le ultime elezioni americane, con la vittoria di Trump, assisteremo al proprietario della piattaforma X insediarsi direttamente al Governo del più importante paese “liberale” d’Occidente. Abbiamo superato così l’idea che queste aziende vogliono semplicemente *allontanare le persone dai governi e sostituire la società con sistemi computazionali al posto della democrazia*, ora stanno addirittura per inglobarla nelle loro strutture aziendali. Questo è potuto succedere perché non abbiamo dato peso al ruolo della libertà di espressione quale elemento fondante la struttura dello Stato democratico, lasciando che nel dibattito politico resistano limitazioni su “politica e religione” mentre abbiamo regalato la nostra libera parola ad aziende commerciali.

Il concetto liberale di *privacy*, che nella società Occidentale doveva salvaguardare la libertà dell’individuo, e difenderla persino dall’invadenza dello Stato, è saltato completamente ed è stato acquisito dalle piattaforme social. Con questa operazione è stato rovesciato il senso tutto politico della separazione tra quello che è *privato* e ciò che è invece *pubblico*. Mettendoci tutti nella vetrina della rete abbiamo accettato di essere sorvegliati in massa, e abbiamo cancellato la separazione tra *sfera privata* e *sfera pubblica* che, come ha insegnato Bobbio, è il *fine di ogni dittatura*. Mentre chiediamo a gran voce, sui nostri social, di limitare la critica a qualche “quadro sacro” e di rispettare le “sacre istituzioni” confiniamo la nostra parola libera dentro “il portafoglio clienti” di aziende che vendono le nostre opinioni al mercato del dibattito pubblico. Adesso che le nostre opinioni verranno indirizzate secondo gli algoritmi stabiliti dalle stesse persone che siedono al Governo, ricorderemo con nostalgia i tempi in cui qualche *Pasquino*- impavido sonnambulo- imbrattava i muri della “città santa” con scritte sacrileghe²⁷.

²⁷ Riferimento alla nota storia delle Pasquinate romane: in verità il misterioso “Pasquino” appendeva dei messaggi alla statua greca ancora oggi presente in piazza di Parione a Roma. Questa attività di critica e satira contro il Papa e la curia cominciata nel primo decennio del Cinquecento continuò fino alla caduta della Roma papalina a seguito della

Bibliografia

- AA.VV, *Il governo del popolo*, a cura di Giovanni Ruocco e Luca Scuccimarra, Viella srl, Roma 2011.
- Bobbio N., *Stato, governo, società, Per una teoria generale della politica*, Einaudi editore, Torino 1985.
- Croce B., *Elementi di politica*, Edizioni Laterza, Bari-Roma 1974.
- Debord G., *La société du spectacle* (1967). Texte de la 3e édition, 1992. Paris: Les Éditions Gallimard, 1992.
- D. Diderot D., *Scritti politici*, a cura di Furio Diaz UTET, Torino
- Petruciani S., *Modelli di filosofia politica*, Einaudi Editore, Torino 2003.
- Id., *Democrazia*, Einaudi Editore, Torino 2014.
- Reale M., *le ragioni della politica*, Edizioni dell'Ateneo, Roma 1983.
- Id., *Ricognizione su un tema sommerso: il ruolo dell'egemonia nella Democrazia*, in La Rivista trimestrale, Paolo Borlinghieri editore, Roma n.1 marzo 1985.
- Id., *tre saggi su Rousseau, proprietà, volontà generale, politica*, Castelvecchi editore, Roma 2019.
- Zuboff S., *Il capitalismo della sorveglianza*, Luiss University Press, Roma 2019.

Breccia di Porta Pia. Le Pasquinate sono state il primo esempio di critica politica, satira religiosa con scopi politici che sono oggi considerate una tradizione “rivoluzionaria” della libertà di espressione della resistenza delle classi subalterne che attraverso la libertà di parola rovesciano il potere e cambiano le condizioni politiche di uno stato.

Giovanni Carosotti

Un diritto solo apparente. Il progressivo svuotamento della libertà di insegnamento nella scuola della riforma

La discussione intorno alla “libertà d’insegnamento”, così come garantita dall’articolo 33 della Costituzione repubblicana, è forse quella più drammatica in relazione alle trasformazioni che da circa tre decenni stanno investendo la scuola in Italia. E rappresenta l’ostacolo più insormontabile per chi vorrebbe piegare l’istituzione formativa a logiche produttivistiche, piuttosto che preservarla come luogo per la crescita culturale, civile e politica dei cittadini. Nessuno può permettersi di contestare la libertà d’insegnamento, nessuna autorità politica può ragionevolmente dichiarare di volerla ridimensionare nelle sue prerogative; eppure le azioni ministeriali di questi anni volte a svuotare di contenuto questo diritto sono innumerevoli. Diritto che, nella sua intoccabilità, ha permesso al corpo docente di impedire al progetto riformatore di inverarsi in modo definitivo, nonostante le radicali e regressive trasformazioni dovute a una serie di provvedimenti parziali, finalizzati per lo più a rendere difficile una corretta programmazione didattica, a impedire un efficace coinvolgimento degli alunni verso i contenuti di cultura. Gran parte dei docenti ha continuato però a esercitare un’attività didattica concretamente rivolta all’interesse degli studenti, consentendo loro di formarsi in un ambiente coerente con i principi più autentici della democrazia; infatti, grazie a questo impegno, la scuola può continuare a concepirsi come istituzione -sia pure sotto attacco- coerente con i valori del pluralismo e impermeabile ai tentativi tutt’altro che trascurabili di farne un luogo di condizionamento.

Non sempre è facile valutare se i protagonisti di questa vicenda, in particolare le autorità e il personale ministeriale che si sono avvicendati in questi decenni, e che hanno con determinazione e continuità proseguito a imporre alla scuola radicali trasformazioni, tetragonali nei confronti di ogni critica pur autorevole proveniente dal mondo dell’intellettuallità diffusa¹, abbiano agito con piena consapevolezza; ovvero con l’intenzione

¹ La bibliografia che in questi quasi trent’anni ha voluto costituire un pungolo critico nei confronti della decisa politica di trasformazione della scuola, e in particolare della didattica, comprende ormai decine di titoli. Giova però ricordare tre studi che in qualche

comune di inserirsi in un progetto di trasformazione di più lungo respiro che, pur tra alcune incoerenze e eventuali marce indietro, non voleva rinunciare agli obiettivi che si era proposto. Probabilmente non ci si aspettava una così grande difficoltà nel fare breccia presso la categoria dei docenti. Per cui, dopo alcuni fallimenti, si è scelto da una parte un progressivo e radicale lavoro ai fianchi, attraverso provvedimenti parziali, ma di forte impatto sulla vita didattica²; dall'altra si è puntato -ma trattasi di strategia di lungo periodo tuttora in atto- a un ricambio del personale, nella volontà di formare i nuovi docenti secondo i canoni dello "scien-tismo pedagogico"³. Un'intenzione in cui, per motivi che andremo ad illustrare, non esitiamo a individuare inquietanti atteggiamenti autoritari. È forse in ragione di questa consapevolezza che, già nel 1999, nel *Libro Verde* che fungeva da Manifesto per la scuola che si intendeva riformare, un testo peraltro uscito con l'autorevole prefazione dell'allora ministro della pubblica Istruzione (come allora si chiamava il Dicastero) Luigi Berlinguer, comparve il primo tentativo di relativizzare l'importanza del-

modo hanno fatto da riferimento irrinunciabile per le successive analisi critiche e che, già alla fine degli anni Novanta, avevano intuito la degenerazione culturale che sarebbe seguita in conseguenza della nuova politica scolastica. Sono analisi che, a distanza di anni, nulla hanno perso della loro attualità. G. Ferroni, *La Scuola sospesa*, Einaudi, Torino 1997; L. Russo, *Segmenti e bastoncini*, Feltrinelli, Milano 1998; F. Polacco, *La cultura a picco*, Marsilio, Venezia 1998. Giulio Ferroni è poi tornato altre volte negli anni sul tema: *La Scuola impossibile*, Salerno editrice, Roma 2015 e *Una scuola per il futuro*, La Nave di Teseo, Roma 2021. Per una sinossi ampia e precisa delle trentennali politiche di riforma della scuola, tra le altre: A. Angelucci, G. Aragno, *Le Mani sulla Scuola*, Castelvecchi, Roma 2020; S. Colella, D. Generali, F. Minazzi (a cura di), *La Scuola dell'ignoranza*, Mimesis, Milano 2018, in particolare: D. Generali, *Dal "Progetto 92" alla "Buona Scuola". Un percorso trentennale di destrutturazione del sistema scolastico nazionale*, pp.11-68; e G. Carosotti, *L'ignoranza, obiettivo formativo della nuova scuola*, pp.145-192.

² Ci riferiamo ai due tentativi di riforma strutturale concepiti tra la fine degli anni Novanta e l'inizio degli anni Duemila, il primo proposto dall'allora ministro Luigi Berlinguer e il secondo dal successivo Letizia Moratti. Falliti tali manovre, anche a seguito di una consapevole resistenza da parte del corpo docente, non sono stati più ripetuti tentativi simili; anche la Legge 107, la "cosiddetta "Buona Scuola", nonostante abbia promosso l'introduzione di alcune novità che hanno profondamente inciso sulla serenità della vita scolastica (fra tutti l'Alternanza Scuola Lavoro, oggi PCTO), non è comunque paragonabile a quei provvedimenti. Mi permetto di rimandare in proposito a G. Carosotti, *La falsa alternativa: Berlinguer, Moratti e il destino del Liceo europeo*, in "L'Acropoli", A. 5, n. 6, nov. 2004, pp. 611-633 e Id., *La Buona scuola è quella italiana?*, in "L'Acropoli", A. 16, n. 3 (mag. 2015), pp. 289-327.

³ L'espressione si trova in C. Laval, F. Vergne, *Éducation démocratique*, La Decouverte, Paris 2021, p. 177. Ma già nel 1964 P. Bourdieu e J.-C. Passeron, in *Les héritiers*, Les éditions de minuit, Paris 1964; trad.it., *I delfini*, Guaraldi, Rimini 1971, p. 120, parlavano di "pedagogia cosiddetta scientifica". Per la precisione: "Non c'è dunque di più lontano dal nostro pensiero che il richiamarci alla cosiddetta pedagogia scientifica che, aumentando in apparenza la razionalità (formale) dell'insegnamento, permette alle diseguaglianze reali di pesare più di prima, ma con maggiori giustificazioni di prima".

la libertà d'insegnamento, non certo -almeno a parole- per metterne in discussione l'irrinunciabilità in quanto diritto, quanto per considerarla talmente acquisita, vista la maturità raggiunta dalla democrazia italiana, da non risultare più prioritaria e in contraddizione con il nuovo modo di concepire la didattica.⁴ Il ragionamento risultava di estrema debolezza, e faceva fatica a evitare il sospetto che, rispetto alle riforme della didattica che si intendevano introdurre, la libertà d'insegnamento veniva ritenuta sostanzialmente un ostacolo. Iniziava dunque un tentativo, non convincente, di fornire un'interpretazione ristretta o fuorviante di quel diritto. Già nelle brevi annotazioni del *Libro verde*, esso viene declinato unicamente sulla figura del docente e, sostanzialmente, vi si fa riferimento come se fosse analogo all'articolo 1 dello "Statuto dei Lavoratori", dove si difende il diritto di manifestare liberamente il proprio pensiero sul luogo di lavoro, indipendentemente dalle opinioni politiche, sindacali e religiose. Tali convinzioni personali non possono costituire criteri di esclusione al fine dell'esercizio della professione; va da sé che, in base a quanto riportato nel *Libro verde*, la libertà d'insegnamento sembra in modo analogo essere limitata al rispetto di questa garanzia nella selezione del personale.

La connotazione originaria della libertà d'insegnamento è l'autonomia professionale garantita agli insegnanti nell'organizzazione e nella gestione della didattica, e in particolare nel rapporto con gli allievi. [Non, dunque, nella scelta dei contenuti e della loro interpretazione, n.d.A] [...] Il suo grande valore storico consiste, quindi, nella creazione e salvaguardia di una sfera di autonomia professionale, pur in un contesto di regole rigide per quanto riguarda i curriculum, l'organizzazione, la gestione del personale.⁵

Questa interpretazione unicamente proiettata sulla figura dell'insegnante non solo risulta clamorosamente restrittiva rispetto alla sua reale valenza, e allo spirito con cui lo hanno concepito i padri costituenti, ma surrettizia in quanto pone di fatto le premesse per una sua effettiva limitazione, se non negazione. Dal momento infatti che la scuola della riforma prevede la trasformazione della figura docente in "operatore" o "facilitatore"⁶, quindi sostanzialmente un soggetto etero diretto che

⁴ Cfr. F. Butera (a cura di), *Il libro verde della pubblica istruzione*, prefazione di Luigi Berlinguer, introduzione di Vittorio Campione, Franco Angeli, Milano 1999, pp.71-73, dove si legge che la libertà d'insegnamento non è più un diritto a rischio "grazie al profondo radicamento di una cultura democratica", per cui "nessuno minaccia più l'indipendenza culturale, religiosa e politica degli insegnanti".

⁵ *Ibidem*, p. 71.

⁶ Numerosissimi sono i documenti ministeriali licenziati dal ministero in questi anni che utilizzano tali espressioni per descrivere la nuova funzione della professionalità docente.

adatta per lo più ai contesti contenuti e metodologie di trasmissione del sapere concepite da esperti altri, è chiaro che l'appartenenza politica e religiosa dell'insegnante diventa in effetti poco significativa, perché non incidente su una prassi d'insegnamento di carattere tecnocratico, quindi uniforme rispetto ai soggetti che la erogano.⁷

Un altro tentativo fu quello, tuttora diffuso e sostenuto in diversi documenti ministeriali, di interpretare la “libertà d'insegnamento” quale diritto collettivo, sottraendo di conseguenza il suo esercizio al singolo

Nel documento *Sviluppo professionale e qualità della formazione in servizio* (<https://www.miur.gov.it/-/sviluppo-professionale-e-qualita-della-formazione-in-servizio-documenti-di-lavoro>) la figura del “facilitatore” coincide in realtà con un esperto in teoria dell'apprendimento, il quale conosce le nuove pratiche scientifico-pedagogiche e in virtù di ciò ha il compito di formare i docenti a tale nuovo paradigma. Si tratta in realtà di una figura di controllo, in quanto i docenti, in base a questo piano che fortunatamente non ha mai trovato piena attuazione, avrebbero dovuto periodicamente verificare i risultati della propria azione professionale di fronte a tale figura: “La riflessione si basa sull'osservazione e sulla raccolta sistematica dei dati e avviene in presenza di una figura esterna, il facilitatore. Facilitatore e componenti del gruppo, fornendo un punto di vista ‘altro’, favoriscono un distanziamento dall'azione, mentre le diverse prospettive, portando ad interpretazioni diverse di uno stesso evento, concorrono ad arricchirne la comprensione” (p. 51); dove l'azione di controllo viene motivata con la necessità di un punto di vista altro, il quale però assume anche il ruolo di giudice inappellabile: “La dimensione individuale dovrà dialogare necessariamente con la dimensione collaborativa [...] i docenti italiani usufruiscono di pochi momenti di autoanalisi, confronto, verifica esterna sul proprio modo di insegnare e sulla sua efficacia”; naturalmente tale autovalutazione non potrebbe essere svolta in modo autonomo, ma sempre “accompagnato da una valutazione/validazione esterna”. Più avanti nel tempo l'espressione di “facilitatore” si è estesa allo stesso docente che, padroneggiando i nuovi metodi di apprendimento, facilita per l'appunto l'acquisizione di conoscenze ponendo in atto una didattica in qualche modo pre-formata, grazie all'aiuto di esperti esterni. Conseguente è la riduzione del docente a un “operatore”, ovvero a colui che pone in pratica strategie comunicative progettate in anticipo secondo una logica collegiale, laddove il docente impara a “interrogarsi sulla validità ed efficacia dei contenuti e delle procedure d'azione; ideare e pianificare procedure alternative e realizzarle; monitorare e valutare i risultati dei nuovi contenuti e azioni”. Su questo documento cfr. G. Carosotti, Il docente sorvegliato. La scuola come panopticum, in ROARS, giugno 2018, <https://www.roars.it/la-scuola-come-panopticum-il-docente-sorvegliato-parte-i/>. Cfr. anche la presentazione del corso “L'insegnante facilitatore”, in “La Tecnica della scuola”, <https://corsi.tecnicadellascuola.it/corsi/corsi-svolti/insegnante-facilitatore-avanzato-corsi-tecnicadellascuola/>.

⁷ Una tale visione riduttivistica riguardo l'interpretazione dell'art.33 cerca probabilmente di legittimarsi per il fatto che, in sede di Assemblea Costituente, la discussione sul modo di intendere la “libertà d'insegnamento” aveva fatto principale riferimento alla questione della laicità dello Stato e dell'educazione religiosa, con un'evidente contrapposizione tra gli esponenti della Democrazia Cristiana e i partiti laici. Ridurre però la questione all'ovvia indifferenza dello Stato nei confronti dei credo religiosi e delle opinioni politiche di chi insegna è chiaramente interpretazione strumentale, anche perché il senso di quella polemica verteva in ogni caso sui contenuti dell'insegnamento e non sulla figura docente. Cfr., fra i tanti, R. Fornaca I problemi della scuola italiana dal 1943 alla Costituente, Armando Editore, Roma 1972; in particolare il terzo capitolo, Costituzione e scuola, pp. 175-222.

soggetto docente. Il risultato è analogo al caso precedente; la strategia didattica sarebbe frutto di una decisione collegiale, ragion per cui il singolo docente non farebbe poi altro che adattare pedissequamente strategie e contenuti decisi dagli organi collegiali al suo particolare contesto⁸. Si tratta ovviamente di una falsa libertà, sia perché gli stessi organi collegiali possono essere facilmente condizionati⁹, sia perché il docente sarebbe sottoposto a un continuo controllo e dovrebbe certificare il suo essersi attenuto a direttive prese altrove. Va da sé che un concetto di “libertà collettiva”, cui soggiace il singolo soggetto, fa riferimento a un simulacro di libertà, se declinato soprattutto in riferimento ai contenuti di cultura e alla trasmissione di sapere; e si adatta maggiormente a esperienze autoristiche, piuttosto che al pieno pluralismo di una società democratica.

1. Un ostacolo alla formazione dell'*homo oeconomicus*

In molte analisi di questi decenni, da più fronti intellettuali si è denunciato un progressivo indebolimento di alcuni principi decisivi finalizzati a garantire in senso pieno il carattere democratico delle istituzioni; certo non si tratta di affermare una messa tra parentesi della democrazia, ma un progressivo ridursi di alcune prerogative, nonché una diffusa insoddisfazione da parte del personale politico nei confronti di limiti di garanzia che impediscono un esercizio dell’azione di governo senza eccessivi intralci.¹⁰

⁸ Cfr. A. Malinverno, *Nuove dimensioni della professionalità docente. La scuola come sistema di competenze*, Ed. Unicopli, Milano 2000, p.119: “Agli insegnanti, in quanto soggetti costituenti il corpo professionale [...] sarebbe riconosciuto il diritto-dovere alla libertà di pianificazione e progettazione flessibile, multiforme ed assoggettabile a continue messe a punto. A tale dimensione strategica [...] fanno riscontro momenti attuativi (programmazione, validazione delle azioni e verifica, controllo, valutazione dei risultati). I quali, a differenza di quanto normalmente avviene, non possono non conformarsi nella dimensione della pratica alle linee di strategia precedentemente definite. Ne deriva una determinazione della libertà della funzione docente in forma di un potere finalmente abilitato a manifestarsi come possibilità di giocarsi a livello della proposta mentre nelle fasi di lavoro con gli allievi avrebbero modo di esprimersi quei vincoli e regole di aderenza alle direttive di quadro progettato atte a coordinare i singoli comportamenti quali azioni professionali sganciate dai condizionamenti riduttivi dell’agire soggettivistico”.

⁹ Non a caso Malinverno (*ibid.*) si richiama alla necessità di introdurre, nei confronti dei docenti, “un più rigoroso condizionamento”. Peraltra Sviluppo professionale e qualità della formazione in servizio, cit., p. 4, si legge: “La dimensione individuale dovrà dialogare necessariamente con la dimensione collaborativa”.

¹⁰ Anche in questo caso la bibliografia sarebbe sterminata. Citiamo alcuni studi particolarmente rappresentativi in questo senso: L. Canfora, *La democrazia. Storia di un’ideologia*, Laterza, Bari 2004; A. Burgio, *Senza democrazia. Per un’analisi della crisi*, Derive e Approdi, Bologna 2009. Canfora è poi tornato di recente sul tema, cfr. *La democrazia dei signori*, Laterza, Bari 2022, e *Sovranità limitata*, Laterza, Bari 2023. Cfr. anche D. Di Cesare, *Democrazia e anarchia. Il potere nella polis*, Einaudi, Torino 2024.

Si è trattato per lo più di mantenere a livello formale certe strutture di garanzia, per poi indebolirle nei fatti; potendo dichiarare ad un tempo di essere rimasti loro fedeli, ma poi limitandone nella sostanza la capacità di incidere sul concreto decisionismo politico.

Nel caso specifico della libertà d'insegnamento, per poter affermare che la stessa ha subito una simile azione di svuotamento, è necessario innanzitutto fare riferimento alle motivazioni in base alle quali essa costituirebbe un ostacolo all'attuazione dello stesso processo riformatore. E, tali intenzioni, nel caso della scuola, si rivelano di particolare gravità, perché si configurano come un tentativo per attuare un deciso processo di soggettivazione, di fare cioè della scuola non il luogo stesso simbolo del confronto pluralistico e democratico, bensì istituzione volta a costruire il consenso per il sistema politico-economico vigente, plasmando in tal senso le menti degli alunni.

La ragione di ciò sta nell'intenzione indubbia, perché più volte esplicitata, di piegare l'istituzione scuola, nonché i contenuti che in essa vengono trasmessi, a esigenze economicistiche, alle logiche del mercato del lavoro così come oggi si configura (dominato quindi dalla flessibilità e dalla precarietà)¹¹. Sulla base di questo principio, il ruolo delle diverse istituzioni scolastiche è quello di costruire un progetto formativo in linea con quanto suggerito da *stakeholders* esterni, che comunicano alla scuola le loro esigenze di carattere produttivo, e le chiedono di indirizzare la propria organizzazione didattica in tal senso. L'insegnante (da qui le

¹¹ Tra le innumerevoli affermazioni in questo senso, le più esplicite ci sembrano quelle contenute nel testo promosso dalla Fondazione Agnelli: L. Benadusi, S. Molina (a cura di), *Le competenze. Una mappa per orientarsi*, Il Mulino, Bologna 2018, p. 16. Vi si cita dapprima parte di una voce contenuta in L. Benadusi, *Compétence et employabilité*, in A. Henriot-Van Zanten, P. Rayou (a cura di), *Dictionnaire de l'éducation*, PUF, Paris 2017, p. 75: “Per essere flessibile, come lo richiede oggi un'accresciuta concorrenza globale, l'impresa ricerca personale non meramente esecutivo, ma capace di interpretare, con sufficiente autonomia, responsabilità e spirito d'iniziativa, ruoli professionali la cui definizione a priori risulta sempre più incompleta... Ogni individuo diventa così responsabile del proprio percorso professionale, della valorizzazione delle proprie competenze e in definitiva della propria occupabilità”, per giudicare successivamente questa svolta come positiva: “Al tempo stesso, si delinea la tendenza a passare da politiche sociali passive, tipiche del welfare state basato sull'assistenza e la garanzia dei redditi, a politiche attive incentrate sull'empowerment del lavoratore, quindi sulla formazione e lo sviluppo delle competenze”. Ma affermazioni altrettanto significative si ritrovano in S. Tagliagambe, *Più colta e meno gentile. Una scuola di massa e di qualità*, Armando editore, Roma 2006, p. 164: “In qualunque luogo di lavoro, infatti, quando si introduce un'innovazione rilevante, che richiede una nuova mentalità da parte di operatori e modelli organizzativi inediti, viene appositamente creato e sperimentato un ambiente, conforme alle nuove esigenze e al nuovo stile di attività, e gli addetti vengono formati all'interno di questo ambiente, nella consapevolezza che non si può stimolare la loro familiarità con le innovazioni se si continua a farli lavorare in contesti tradizionali e secondo il tipo di organizzazione che si vuole superare”.

dizioni già ricordate di “operatore” e “facilitatore”) dovrebbe elaborare progetti – quando gli stessi, come già ipotizzato da alcuni, non gli siano consegnati già predisposti da “esperti esterni dell’apprendimento” – per soddisfare tali richieste.¹² Ovviamente, non manca una strategia retorica di indubbia efficacia comunicativa per avvalorare tale presa di posizione, e per far credere che tale torsione verso una prassi educativa che rischia di essere preoccupantemente uniforme abbia fondamenti sia epistemici sia assiologici; laddove queste giustificazioni assumono invece l’aspetto di un’accorta operazione ideologica. Da una parte si accoglie -e qui sta l’inganno epistemico- la pretesa del modello economico neoliberale di assurgere al ruolo di scienza esatta¹³, per cui l’attuale mercato del lavoro si configurerebbe come l’unica alternativa possibile, ma nel contempo la più democratica, valorizzando in pari tempo la libertà d’impresa, nonché la possibilità del singolo lavoratore di far fruttare al meglio il

¹² Ogni tre anni le scuole devono produrre una Rendicontazione sociale, documento nel quale i singoli istituti esplicitano i modi in cui hanno organizzato la propria attività didattica per venire incontro alle richieste “sociali” del territorio di appartenenza. La piattaforma per la compilazione, come diremo più avanti, è particolarmente e non casualmente rigida. A conferma di un consapevole attacco alla libertà d’insegnamento, cfr. un progetto redatto durante il periodo del Covid: A. Ferrario, L. Biancato, A. Fini, A. Rucci, La scuola riparte anche fuori dalle mura, consultabile in <https://www.einaudivr.edu.it/wp-content/uploads/2020/04/LA-SCUOLA-RIPARTE-ANCHE-FUORI-DALLE-MURA.pdf> pp. 12-13. “Sarebbe opportuno che il Ministero dell’Istruzione si facesse carico di predisporre linee guida dettagliate, per ciascun livello scolare e per ogni disciplina, con esempi di Unità di Apprendimento a Distanza (UdAD), basate su contenuti il più possibile standard, reperibili su piattaforma appositamente predisposta, ma diffusi anche tramite canali TV dedicati. [...] potrebbero essere istituiti due gruppi di lavoro, attingendo alle migliori “menti didattiche” presenti nelle scuole del Paese: un primo gruppo, con il ruolo di content manager (CM) dovrebbe dedicarsi all’individuazione e allo sviluppo di una piattaforma di contenuti da rendere disponibili a tutte le scuole, anche con la consulenza di esperti, sulla base di modelli 13 predefiniti di pronto uso. L’obiettivo è di “coprire” almeno i nuclei fondanti di ogni disciplina, per ogni classe, per tutti gli ordini di scuola.” Inquietante il ruolo riservato di conseguenza ai docenti: “Il ruolo dei docenti delle scuole, a questo punto, sarebbe agevolato, nel senso di una minore necessità di produrre la maggior parte dei materiali [...]. Avrebbero a disposizione inoltre una ricca biblioteca di UdAD e di contenuti, eventualmente da modificare, integrare e contestualizzare. Il tempo risparmiato potrebbe essere così utilmente impiegato per organizzare al meglio la didattica mista presenza-distanza, sviluppare UdAD, fornire feedback, [...]”. Alcuni estensori di questo documento, poco tempo prima, così si erano espressi sulla libertà d’insegnamento: “[...] chiediamo a chi urla ai quattro venti invocando la libertà di insegnamento, di informarsi bene. Il docente non è libero di insegnare oppure no. E nemmeno di scegliere cosa insegnare. Il docente si allinea al PTOF della sua scuola, si attiene alle Indicazioni Nazionali, organizza il suo lavoro in accordo con i documenti della scuola in cui esercita il suo ruolo [...]”, in La scuola non è dei sindacati, è degli studenti, in <https://www.edscuola.eu/wordpress/?p=125948>.

¹³ Cfr., tra i vari contributi, M. Mazzuccato, Missione economia. Una guida per cambiare il capitalismo, Laterza, Bari 2021, e, più recente, C.E. Mattei, L’economia è politica, Fuori Scena, Milano 2023.

proprio capitale umano¹⁴, non rimanendo impigliato in lacci e lacciucci delle regole comuni che impedirebbero la sua possibilità di far fruttare al meglio le proprie doti personali a beneficio dell'economia nazionale (leggasi "impresa"). Ovviamente, proprio per ottenere questi risultati, la competitività, la flessibilità, e dunque l'esclusione di chi non si adatta a tali condizioni non solo è condizione permanente, ma viene in alcuni casi addirittura esaltata proprio in quanto finalizzata alla valorizzazione dell'individuo, come se il modello precedente di tutela dei diritti dei lavoratori fosse espressione di un atteggiamento corporativo.¹⁵ Proprio in ragione di questo drammatico carattere escludente – che rimane tragico ad onta delle risibili giustificazioni per farlo apparire come un progresso culturale e civile -, si afferma che la deontologia propria della professione docente nei confronti degli studenti debba radicalmente mutare, in quanto l'insegnante, se si ostinasse a perseguire unicamente obiettivi di emancipazione critico-intellettuale, piuttosto che rincorrere le competenze pratico-attive necessarie per essere cooptati in tale feroce mercato del lavoro, pregiudicherebbe il futuro (materiale, pratico) del suo studente, recandogli un danno effettivo in merito alla sua successiva posizione economico-stipendiale¹⁶. Di fronte all'interesse dello studente – e il dispositivo comunicativo, come si capisce, ha un certo positivo effetto sulle famiglie, se disinformate in merito alle dinamiche scolastiche – è evidente che l'insegnante dovrà d'ora in poi operare entro questi limiti, e accettare

¹⁴ Cfr. R. Ceccarelli, *Capitale disumano. La vita in alternanza scuola-lavoro*, Manifestolibri, Roma 2022.

¹⁵ Sempre in S. Tagliagambe, op. cit., p.164, si legge un ritratto del nuovo soggetto che agisce all'interno del nuovo mercato del lavoro, privo di garanzie e tutele, come un individuo soddisfatto, che vede la possibilità di valorizzare al massimo le proprie potenzialità: "i suoi componenti [della società della conoscenza N.d.A.] troveranno un ambiente di vita e di esperienza che soddisfa i bisogni e i desideri (dalla cultura, alla vita notturna, alla organizzazione dei servizi) di chi non ha orari nel lavoro, ma è guidato dal perseguitamento di obiettivi e non si pone, né può ragionevolmente porsi, l'obiettivo della fine della flessibilità e della mobilità, e ha bisogno di opportunità piuttosto che di protezioni sociali". Come si nota, un soggetto totalmente integrato a un sistema finalizzato alla valorizzazione del lavoro, che non più la facoltà di porsi la domanda in merito al percorso storico, e al giudizio sullo stesso, che ha condotto il lavoro a rinunciare a certe garanzie e diritti, completamente individualizzato e pronto a valorizzarsi in competizione con altri soggetti concorrenti. Da notare peraltro che, tra le finalità che il nuovo modello di mercato del lavoro realizzerebbe in sintonia con i desideri di tali nuovi soggetti sia contemplata la "vita notturna", il che la dice lunga sulla volontà di orientare in senso edonistico e poco critico i nuovi soggetti. Una riconfigurazione antropologica perseguita dalla scuola della riforma, e che non può attuarsi se persiste in modo effettivo la libertà d'insegnamento.

¹⁶ Cfr. R. Latempa, "INVALSI: i test su soldi e carriera sono ok. "Non dobbiamo avere l'idea di un bambino angelicato", maggio 2018, <https://www.roars.it/invalsi-i-test-su-soldi-e-carriera-sono-ok-non-dobbiamo-avere-lidea-di-un-bambino-angelicato/>

di essere monitorato e giudicato in base proprio al futuro successo professionale dei suoi allievi.¹⁷

2. La pretesa scientifica della pedagogia “analitica”

Nonostante una certa efficacia della strategia retorica sopra ricordata (facilitata dal sostegno pressoché esclusivo da parte dei mezzi di comunicazioni di massa e delle associazioni afferenti alla scuola che sugli stessi trovano spazio per lo più esclusivo, ad onta dell’parzialità della loro posizione¹⁸), si avverte una certa perplessità presso l’opinione pubblica, soprattutto per il crescente arretramento di alcune capacità di base da parte degli studenti; ragion per cui le strategie riformatrici necessitano di un ulteriore fondamento, per piegare l’esercizio della professione docente verso azioni preordinate e comuni. Ecco allora emergere un ulteriore riferimento a presunte ragioni oggettive: lo stesso processo ideologico che, come abbiamo visto, ha interessato l’economia politica¹⁹, è stato attuato anche dalla disciplina pedagogica, e trova la sua massima diffusione in numerosi dipartimenti delle facoltà di Scienza della formazione. Questa nuova pedagogia, che ambirebbe, in virtù del suo fondamento scientificista, ad azzerare lo stesso dibattito pedagogico e a occupare l’intero campo della disciplina, trova il suo primo riferimento concettuale nella nozione di *apprendimento*, alternativa a quella d’insegnamento. Quest’ultima si concentrerebbe sulla trasmissione di contenuti disciplinari ben definiti e circoscritti nella loro continuità storica e nella specifica fondazione epistemologica; per cui l’obiettivo del docente sarebbe quello di trasmettere tali contenuti del sapere, ritenuti indispensabili per una corretta emancipazione intellettuale, e per una consapevole presa di coscienza dei diritti di cui, in quanto cittadini, si è depositari e si invitati ad esercitare (la solidarietà sociale cui fa riferimento la Costituzione credo risulti incompatibile proprio con la dimensione competitiva e individualistica della “nuova” scuola). L’idea “pedagogistica”, espressione con cui intendiamo lo “scienziaismo pedagogico”²⁰, parte invece dall’assunto che sia possibile descrivere

¹⁷ Cfr. A. Giuliani, *Valditara: la scuola è classista non il merito, sì all’alternanza scuola-lavoro non a materie solo culturali che portano disoccupazione*, in “La Tecnica della Scuola”, 25/03/2023, <https://www.tecnicadellascuola.it/valditara-la-scuola-e-classista-non-il-merito-si-allternanza-scuola-lavoro-no-a-materie-solo-culturali-che-portano-disoccupazione>.

¹⁸ Ci riferiamo in particolare, oltre alla già citata “Fondazione Agnelli”, all’ “Associazione Nazionale Presidi”, alla “Associazione Treeellle”, alla “Fondazione per la scuola” della “Compagnia di San Paolo”.

¹⁹ Cfr. nota 12.

²⁰ Cfr. nota 3.

il modo in cui accadono i processi di apprendimento e quindi, secondo una logica che appare decisamente deterministica, condizionarli.

Che si tratti di un'affermazione discutibile, e che certo non può pretendere di costituire una svolta epistemologica in grado di impegnare i professionisti dell'educazione, lo dimostrano le posizioni plurali del dibattito in corso. Già l'esistenza di un'autorevole e battagliera letteratura critica in questo senso è sufficiente a dimostrare l'inconsistenza della pretesa; la reazione dei sostenitori del pedagogismo (e dei riformatori che di esso si servono per imporre il modello di scuola tecnocratico) è semplicemente quella di ignorare l'interlocutore²¹. Se si valutano le bibliografie, anche imponenti, contenute negli studi di questa corrente della riflessione pedagogica, il riferimento è quasi esclusivo o a studiosi che condividono analoga impostazione, o a una letteratura quasi tutta di derivazione anglo-americana, area geografica in cui questa corrente ha avuto origine, prima di imporsi con una certa prepotenza sul continente europeo.²² Altrimenti – ed è una strategia minoritaria ma comunque praticata- cercando di far apparire alcune autorità indiscusse (del passato come del presente) non in opposizione alla propria visione educativa; in questo caso limitando le citazioni a questioni marginali.

È impossibile, e peraltro superfluo, dare conto in questa sede della numerosa e autorevole letteratura “contrastiva” del pedagogismo egemone. Ci limitiamo ad alcuni cenni a Gert Biesta, il quale mostra l'inconsistenza di alcuni concetti presentati come evidenze: la presunta passività rispetto alla didattica “frontale”, tanto demonizzata:

²¹ Cfr. le seguenti affermazioni del pedagogista D. Novara: “Una società avanza se c’è una scienza, io sono uno scienziato dell'apprendimento e dell'educazione, se il Ministro non mi ascolta vuol dire che si è rotto qualcosa, è come se un ospedale venisse gestito senza i medici, non è possibile.” In Ritorno al giudizio sintetico, Novara: “No a scuola ‘tribunale’ che assegnava i 2,5 e i 3. Dobbiamo creare motivazione non mortificazione”, reperibile al seguente link: https://www.orizzontescuola.it/ritorno-al-giudizio-sintetico-novara-no-a-scuola-tribunale-che-assegnavo-i-25-e-i-3-dobbiamo-creare-motivazione-non-mortificazione/?fbclid=IwAR2IVBS1C05UMKvgD_af3kS71QneDazepL2Lfn-geNyjA87Kk3ySmWf8aXO4. C’è da domandarsi come il pedagogista si rapporta a altrettante autorevoli posizioni pedagogiche che sostengono legittimamente posizioni distanti dalla sua.

²² Cfr. S.T. Tiegel, G. Biesta, The problem of educational theory, consultabile in <https://journals.sagepub.com/doi/10.1177/14782103211032087>: “One main difference is that in several countries in continental Europe, to begin with in the German-speaking world, education established itself as an academic discipline amongst other disciplines, and this happened from the early decades of the 20th century onwards, whereas in many countries in the English-speaking world, education entered the academic world as an applied field of study. This difference is not merely ‘sociological’; that is, it is not solely about the way in which education managed to gain a place in the academic world, but also has to do with the particular focus of the discipline/field and with the implications for what went on within it”.

Negli ultimi vent'anni, in numerose pubblicazioni accademiche e documenti di *policy* dell'insegnamento, è apparsa spesso la tesi secondo cui il cosiddetto insegnamento tradizionale -un'organizzazione dell'educazione tale per cui l'insegnante parla e gli studenti dovrebbero ascoltare e assorbire passivamente informazioni- è da considerarsi inefficace e obsoleto. D'altra parte, un approccio presumibilmente più moderno, incentrato sulla facilitazione -individuale, o tramite qualche tipo di processo dialogico- è considerato buono, desiderabile e 'd'avanguardia'. Si noti come l'opposizione fra "tradizionale" e "d'avanguardia" sia già di per sé stantia, e non dovremo nemmeno dimenticare che criticare l'insegnamento tradizionale è, oggigiorno, una mossa tradizionalista.²³

nonché la necessità che l'educazione debba essere individualizzata e i contenuti, conseguentemente, incentrati sulla personalità dello studente.

Sostengo [...] che sarebbe fallimentare affrontare questo problema concentrandosi sugli studenti e sul loro apprendimento – inteso come atto di interpretazione e di comprensione -, perché tali atti hanno una struttura egologica che non solo emana dal sé ma ritorna ad esso, anche se questo avviene 'attraverso' il mondo. Per tale motivo, ritengo che semplici atti di interpretazione e di comprensione non bastino a far emergere il sé come soggetto, che resta un oggetto che si relaziona con il suo ambiente. In termini più filosofici, potremmo dire che la soggettività non si costituisce attraverso atti di significazione.²⁴

Non essendo il nostro intento quello di offrire una riflessione di carattere pedagogico, che ci porterebbe fuori tema, ci limitiamo a denunciarne il falso fondamento, utilizzato scientemente per giustificare la limitazione reale del diritto alla "libertà d'insegnamento".

Il percorso che stiamo seguendo per corroborare il carattere fondamentale di tale diritto e per denunciare i pericoli che il suo esercizio concreto corre nell'attuale fase storica, intende seguire un altro percorso: ricordare la ratio che sta alla base di tale diritto; ribadire che cosa debba intendersi per "pensiero critico"; quindi denunciare l'intenzione esplicita volta ad impedire che gli studenti possano acquisirlo, attraverso un processo di condizionamento intellettuale, neanche tanto sottile, per creare in loro una forma mentis conformista. E proprio in ragione di ciò ribadire la necessità di una strenua difesa della libertà d'insegnamento.

²³ Id., *The Rediscovery of Teaching*, Taylor & Francis, Abingdon 2017; trad. it. Riscoprire l'insegnamento, Raffaello Cortina, Milano 2022, p. 56.

²⁴ Id., p. 59.

3. Un diritto dello studente

Conviene ricordare come il principio della libertà d'insegnamento sia concepito soprattutto a difesa del destinatario del processo d'istruzione, e non certo di chi lo esercita. Questa precisazione -che dovrebbe essere in sé superflua- risulta invece necessaria per reagire a una diffusa retorica per cui quanto prescritto dall'articolo 33 della Costituzione viene interpretato quasi fosse un garanzia di tipo corporativo²⁵. In realtà la libertà d'insegnamento non è tanto e non solo un principio che tutela la libertà del singolo, ma un diritto che va profondamente motivato nel contesto istituzionale in cui viene esercitata. Il suo esercizio garantisce che nella scuola la diffusione e lo scambio delle idee corrisponda alla dimensione pluralistica propria di ogni comunità democratica, il cui obiettivo principale è quello di rafforzare, nella prassi quotidiana concreta, proprio quei principi che permettono di potenziare e difendere il libero scambio di opinioni. Da questo punto di vista la scuola non può mai diventare il luogo di un processo di condizionamento, ovvero suggestionare le intelligenze di chi apprende veicolandole verso un'unica forma di pensiero; se così fosse, al posto di stimolare in chi ascolta il senso critico e la capacità di sollevare problematiche e interrogativi, si mirerebbe a sviluppare un amorfo consenso verso qualsiasi informazione provenga dall'autorità. Lo studente invece deve avere garanzia che mai l'istituzione scuola possa veicolare un sapere di regime, e che tutto ciò che a lui viene trasmesso è sempre un possibile oggetto di discussione e dibattito, nonché di eventuale revisione. Piuttosto che ricercare una irrealizzabile neutralità e oggettività, la scuola offre, in questo modo, nel quadro delle diverse personalità docenti che lo studente incontrerà nel corso degli anni della sua carriera scolastica, un insieme di approcci sia metodologici sia di selezione contenutistica, la cui ricchezza sta proprio nella loro diversità, garanzia di un rapporto con il sapere non dogmatico e aperto al libero confronto. Si tratta di un'idea della scuola quale comunità democratica fortemente lesa dai principi della riforma scolastica, che tendono invece a imporre un metodo uniforme e comune sulla base

²⁵ In F. Butera (a cura di), op. cit., pp. 72-73, si legge: "Una parte degli insegnanti [...] ha infatti interpretato la libertà d'insegnamento come un valore assoluto e intangibile. [...] Il risultato è stato una tendenza a pratiche eccessivamente individuali di lavoro e alla chiusura dell'insegnante nel rapporto esclusivo con la propria classe nell'ambito del rapporto di lezione. Questo ha generato difese verso i tentativi di maggiore collaborazione e collegialità nella pratica d'insegnamento. [...] Questa interpretazione della libertà d'insegnamento come garanzia dell'esclusività e della impenetrabilità del rapporto insegnante-classe è diventata sempre più condivisa e diffusa, sia all'interno del sistema scolastico sia del contesto sociale." Salvo poi stupirsi, qualche riga più avanti, di una sentenza del TAR del Lazio, che aveva invalidato i commi 4 e 5 degli artt. 38 e 39 del contratto dei docenti del 1996, che "sancivano il ruolo degli organi collegiali nella programmazione didattica e una maggiore cooperazione tra gli insegnanti a livello di istituto".

della convinzione infondata che sia possibile condizionare (sul piano della facilità d'apprendimento, non su quello dei contenuti) i processi cognitivi di acquisizione del sapere. Tale impossibilità è provata però dal fatto che i sostenitori di tale impostazione devono artificiosamente mutare gli obiettivi dell'istruzione, sottraendo i contenuti al limite di una semplificazione talmente radicale che negli anni ha prodotto un forte arretramento nelle conoscenze di base²⁶, per dedicarsi unicamente alla trasmissione di un metodo rispetto al quale i contenuti diventano pretestuosi, e che consentirebbe di acquisire competenze fondamentali. In un contesto di ignoranza diffusa, non si comprende come potrebbero le stesse essere trasmesse, dal momento che mancherebbero i riferimenti per codificare con oggettività i fenomeni del tempo presente.²⁷ Ciò spiega il tentativo, da noi ricordato all'inizio, maldestro ma appoggiato da un ambiente intellettuale interessato, di interpretare l'articolo 33 come destinato alla sola figura docente. Peraltro questa lettura superficiale della Costituzione in riferimento alla scuola coinvolge anche altri aspetti, in cui pure la libertà d'insegnamento è decisamente implicata.²⁸ Per esempio giova ricordare che il lavoro, in quanto diritto-dovere (art.4 della Costituzione) presuppone la libera scelta da parte del soggetto dell'attività con cui contribuire alla “solidarietà politica, economica e sociale” (art.2). Libertà di scelta motivata dal fatto che in quella componente maggioritaria del proprio tempo di vita il futuro lavoratore dovrà trovare la propria realizzazione personale; e tale scelta potrà essere esercitata con tanta più consapevolezza quanto più la scuola sia riuscita a generare passioni e interessi di tipo culturale disinteressato, per far comprendere in quali ambiti dell'esperienza umana realizzare al meglio se stessi. Una scuola subordinata alle logiche del mercato del lavoro

²⁶ In alcuni casi si giunge addirittura a negare questo importante dato falsificante, affermando trattarsi sostanzialmente di una fake news, più una suggestione che un'evidenza empirica, dovuta all'approccio poco scientifico con cui i docenti affrontano il loro specifico professionale. Cfr. in proposito, C. Corsini, *La valutazione che educa*, Franco Angeli, Milano 2023, pp.79-80.

²⁷ Tutto lo “scientismo pedagogico” si basa, come vedremo tra poco, su contenuti di conoscenza profondamente anti storici, in quanto scientemente evitano qualsiasi contestualizzazione, pratica che annullerebbe l'approccio proprio del *problem solving*. Da una parte si afferma l'inutilità di un approccio storico-narrativo nei confronti dei diversi saperi disciplinari, dall'altra si destruttura la storia, in quanto parti del suo programma vengono smontate e ricollocate, in un contesto falsamente pluridisciplinare, dove darebbero un ipotetico contributo all'acquisizione di competenze. Cfr. in proposito: A. Prosperi, *Un mondo senza storia*, Einaudi, Torino 2021; F. Germinario, *Un tempo senza storia*, Asterios, Trieste 2017.

²⁸ Si veda pure la questione del “merito”, ritornata d’attualità con la scelta dell’attuale esecutivo di cambiare nome al Ministero, diventato Ministero dell’Istruzione e del Merito (MIM). A proposito, G. Carosotti, *Istruzione e merito: una relazione niet’affatto evidente*, in “Studium Educationis”, 2/2022, in <https://ojs.pensamultimedia.it/index.php/studium/article/view/6053>

ro, in cui l'orientamento degli studenti non parte dalla valorizzazione di sé ma dall'obbedire a un imperativo esterno che ha come unico criterio l'occupabilità, da conseguirsi peraltro affrontando una feroce competitività, ancora una volta dà luogo a un processo educativo etero diretto, in cui il principio della libertà d'insegnamento risulta il primo ad essere sacrificato.

4. Neutralizzare il potenziale critico della filosofia e della storia

Da quanto abbiamo affermato appena sopra, risulta chiaro come la libertà d'insegnamento abbia la finalità di favorire lo sviluppo di personalità autonome, indipendenti, capaci di intervenire nella discussione pluralistica della propria comunità, proponendo nel caso strategie di miglioramento. Si tratta, in poche parole, di favorire quello che normalmente si definisce "senso" o "pensiero critico". Ovviamente, la diffusione di un modo di pensare uniforme, il ritenere che non possano esservi in diversi contesti teorie concorrenti²⁹, valutare l'attuale dimensione sociale come intrascendibile, anche se mostra vistosi elementi di problematicità, sia il contrario del pensiero critico. La politica riformatrice della scuola pare proprio operare in questo senso, riconfigurando sul piano antropologico la figura discente, attraverso i ben noti e controversi concetti di "capitale umano" e di "homo oeconomicus"; concetti rappresentati quali evidenze, e verso i quali si vuole orientare la personalità psicologica degli studenti³⁰. Nell'impossibilità che i riformatori ammettano un simile proposito, che svelerebbe un'idea di scuola profondamente venata di autoritarismo, si ricorre alla solita strategia di rovesciare il problema, accusando la didattica disciplinare sostanzialmente di vuoto nozionismo, caratterizzata da una mnemonicità dell'apprendimento contraria ovviamente allo spirito critico; mentre le nuove tecniche pedagogiche, permettendo immediatamente di verificare la messa in atto delle competenze acquisite in contesti di vissuto e d'attualità, grazie al prevalere della laboratorialità sulla formazione teorica, lo svilupperebbe. Ancora una volta ci troviamo di fronte alla pretesa di voler rendere consapevoli gli studenti dei problemi della contemporaneità in assenza di una cultura storico-evolutiva che permetta loro di contestualizzare e di padroneggiare le ragioni del diffondersi di determinate comportamenti sociali; ragion per cui il pensiero critico viene di fatto identificato esclusivamente con la logica computazionale, con una capacità logico-deduttiva di porre in connessione coerente ragionamenti, a prescindere dal contenuto discipli-

²⁹ Lo scientismo dominante tende ad accreditare l'idea che l'approccio quantitativo-computazionale caratterizzi in senso definitivo anche teorie concepite in ambito storico, pedagogico, filosofico od economico.

³⁰ Cfr. quanto detto in nota 14.

nare specifico³¹. Una formalizzazione e destoricizzazione della critica, alla ricerca di un presunto fondamento oggettivo della presunzione di verità, rivela una motivazione ideologica, anche se la stessa fa paradossalmente riferimento proprio a una volontà di deideologizzare il sapere.³² Un’impossibilità di mettere in relazione il pensiero critico con il problem solving è stata sostenuta, in modo assolutamente convincente, dallo storico Francesco Germinario: “Il pilastro fondamentale su cui si reggeva la didattica per competenze era che l’allievo dovesse procedere per risoluzione di problemi. E proprio questa posizione era esattamente il contrario del pensiero critico, laddove il pilastro di quest’ultimo era che era compito dell’allievo suscitare problemi, associato alla convinzione che le soluzioni ai problemi possono essere anche diverse”³³.

Eppure diverse agenzie educative, nonché lo stesso INDIRE, continuano a proporre corsi di aggiornamento per i docenti dedicati al pensiero critico, e alle migliori strategie per farlo acquisire agli alunni. Questi corsi però si riducono unicamente alla trasmissione della logica compu-

³¹ Cfr. corso di formazione organizzato dalla SILF, in <https://www.silfs.it/attivita/corsi-di-formazione/corso-pensiero-critico/>: “pensare criticamente significa infatti processare ragionamenti formulati nel linguaggio naturale [...] nel linguaggio formale di programmazione”.

³² La presunzione di qualificare la propria visione del mondo come non ideologica è a fondamento di quel tentativo, proprio di ogni tentazione egemonica in ambito conoscitivo, di negare la determinazione storica delle proprie visioni teoriche. Con maggiore evidenza il fenomeno appare quando si manifesta nell’ambito di discipline fortemente incentrate sulla pratica interpretativa e sul riferimento testuale (economia, pedagogia, l’intero ambito delle discipline storico-estetiche), che paradossalmente negano il proprio riferimento ontologico per “naturalizzarsi”, ovvero per fondare su dati extra storici interpretazioni interessate dei singoli fenomeni. Se ne era già accorto, con uno sguardo profetico oggi sorprendente, già alla fine degli anni Sessanta Gyorgy Lukacs. Cfr. *Ontologia dell’essere sociale*, Vol.I Prolegomeni, Meltemi, Milano 2023, pp. 358-359: “Questa “oggettività”, senza base ontologica, della scienza e della filosofia è adattissima a “deideologizzare” le attività umane, cioè a trasformarle in semplici oggetti di manipolazione (mediante l’universale onnipotenza delle “informazioni”). [...] Quando però il presente viene irrigidito in un dato intrasformabile, la storicità non può che limitarsi semplicemente al passato, e il presente non può che essere concepito come alcunché, per sua natura, privo di ulteriore evoluzione. [...] ogni ideologo di una classe inclina a concepire come ‘fine della storia’ l’assetto sociale che a lui pare la soluzione di tutti i problemi. [...] Così, non è davvero un caso che la stragrande maggioranza dei cosiddetti filosofi della storia cerchi di coronare le proprie considerazioni con il pensiero della ‘fine della storia’”.

³³ F. Germinario, op.cit., p. 35. Giova ricordare come nell’intero primo capitolo di questo studio si denuncino le insufficienze teoriche e metodologiche della scuola riformata, e dell’incompatibilità della stessa con l’insegnamento della disciplina della storia. È interessante notare come, sia nel campo del pedagogismo affine alle posizioni ministeriali, sia in campo storico -presso gli storici che si sono assunti la responsabilità di ripensare la didattica disciplinare in linea con questi nuovi principi, le argomentazioni di Germinario sia state praticamente ignorate. A proposito delle attività di alcuni storici all’interno delle associazioni disciplinari, mi permetto di rimandare a G. Carosotti, *Sull’insegnamento della storia nella scuola. Vecchie proposte, nuovi pericoli*, in “Historia Magistra”, 34/2020.

tazionale, alla coerenza interna del discorso, e concepiscono il pensiero critico come puramente formale. In linea con un’idea della didattica dove – come abbiamo visto – i contenuti culturali decisivi vengono sostanzialmente esclusi. Dove prevale il principio “di insegnare a pensare”³⁴, ma dove i contenuti del pensiero sono sostanzialmente assenti. È interessante notare come tale visione del pensiero critico non solo preveda l’annullamento delle potenzialità critico-formative della storia, ma tenda a ridurre in tal senso anche l’insegnamento della filosofia. Di particolare rilievo è il documento, pubblicato nel 2017, intitolato *Orientamenti allo studio della filosofia nell’età della conoscenza*. Non possiamo ovviamente in questa sede soffermarci³⁵, ma ricordiamo solo gli elementi in esso contenuti che mettono in pericolo l’esercizio effettivo della libertà d’insegnamento: lo sposare solo un determinato modo di concepire la filosofia, che fa riferimento alla corrente analitica e che potrebbe nei suoi fondamenti non essere condiviso dal docente³⁶; ridurre la filosofia a schemi di carattere logico dove il fine è l’acquisizione di “competenze filosofiche”, mai ben definite, il cui obiettivo e farle applicare nel vivere quotidiano, indipendentemente dalla conoscenza più o meno adeguata dei pensieri filosofici che le esprimerebbero.³⁷

³⁴ Cfr. INDIRE, <https://www.indire.it/2022/01/27/liberi-e-libere-di-pensare-mettere-il-pensiero-critico-al-centro-della-didattica/>: “Libere e liberi di pensare è il corso online gratuito, in partenza il prossimo 15 febbraio, rivolto a tutti i docenti che intendano insegnare a pensare, applicando un metodo educativo che mette al centro dell’apprendimento il pensiero critico”.

³⁵ MIUR, Orientamenti per l’apprendimento della filosofia nell’età della conoscenza, in <https://www.miur.gov.it/documents/20182/0/Documento+Orientamenti.pdf/14a00e61-8a8e-4749-9245-0d22bbb3c5eb>. Mi permetto in proposito di rimandare a G. Carosotti, Il docente di filosofia, un intellettuale organico della “Buona Scuola”, in ROARS, aprile 2018 (<https://www.roars.it/il-docente-di-filosofia-un-intellettuale-organico-della-buona-scuola/>) e G. Carosotti, Quali obiettivi formativi per una filosofia senza critica, in “Comunicazione filosofica”, 2018 <https://www.sfi.it/files/download/Comunicazione%20Filosofica/cf40.pdf>.

³⁶ Anche se nel testo compare una critica al documento ministeriale cui stiamo facendo cenno, una simile impostazione dell’insegnamento della filosofia è stata recentemente rilanciata da M. Mugnai, *Come non insegnare filosofia*, Raffaello Cortina, Milano 2023, Cfr. G. Carosotti, *Sempre colpa dello storicismo*, in “Identità di Clio”, <https://www.lidentidadiclio.com/sempre-colpa-dello-storicismo/>

³⁷ Negli *Orientamenti per l’apprendimento della filosofia nella società della conoscenza*, cit., p. 9, si legge come “il docente di filosofia non deve quindi comunicare saperi ma ‘bussole’ che, al contrario dell’insegnamento tradizionale, permetterebbero dei “processi di costruzione, metacognizione e acquisizione delle competenze rispetto alle nuove esigenze dell’apprendimento” e in seguito, p.16: “Il ruolo della cultura filosofica nella costruzione dell’identità personale è infatti molteplice e può essere adoperato in un percorso formativo con la dovuta guida da parte del docente e [...] data l’universalità degli atteggiamenti di razionalità e comprensione, tale processo può avvenire anche in assenza dello specifico insegnamento, poiché la curvatura filosofica della personalità può essere indipendente dalla preparazione dottrinale e sostanziarsi invece nell’esercizio attivo e ampio del pensiero.”

5. Insegnamento o condizionamento?

È possibile a questo punto dell’analisi proporre considerazioni conclusive sulle ragioni dell’attacco cui è sottoposta la libertà d’insegnamento. Nel momento in cui questa si identifica con il diritto di chi apprende a non vedere inibito lo sviluppo delle proprie capacità di esaminare con senso critico la società e il mondo in cui si agisce; di entrare in possesso di strumenti intellettuali per poter agire con consapevolezza nel tessuto sociale, confrontandosi democraticamente con altre visioni del mondo interne al proprio contesto socio-culturale; di essere in grado di esercitare, se il caso, una pressione per favorire un miglioramento delle istituzioni. Risulta allora l’intenzione della pedagogia tecnocratica di impedire la formazione di tali soggettività, come a mio parere dimostrano le decisioni dei diversi esecutivi che si sono succeduti dalla fine del secolo scorso a oggi. Se ne evince, ancora una volta, il carattere ideologico della corrente pedagogica oggi egemone, che mira proprio a far sì che l’intelligenza degli alunni si sviluppi unicamente all’interno di un orizzonte presupposto, in cui le diverse attività, pensate nella logica del *problem solving*, dirigano l’orizzonte di riflessione – ma potremmo dire l’intero orizzonte d’esistenza- entro confini ben stabiliti, che impediscono di porre a problema e a critica quel sistema politico-economico che impone una simile idea d’istruzione, con l’obiettivo, non dichiarato ma evidente, di disporre di una manodopera facilmente manipolabile e scarsamente scolarizzata. Si tratta di processo educativo che promette una falsa libertà, dove quest’ultima è identificata con attività laboratoriali che, in quanto tali, evitano valutazioni di carattere individuale, liberano da un possibile stress e, apparentemente, danno l’impressione di formare un soggetto su cui non si esercitano pressioni autoritarie. Si tratta, per lo più, di attività etero-dirette, mutuate sul modello della progettazione aziendale, giustamente definiti “comodi prepensati”³⁸. Solo a partire da un simile obiettivo si spiegano tutte le pressioni indebite sui docenti che in questi anni, nei diversi documenti ministeriali, si sono succedute³⁹.

³⁸ F. De Giorgi, Introduzione a H. Giroux, *Education and the Crisis of Public Values: Challenging the Assault on Teachers, Students, and Public Education*, Peter Lang Publishing, New York 2012; trad. it., *Educazione e crisi dei valori pubblici. Le sfide per insegnanti, studenti ed educazione pubblica*, ed. La Scuola, Brescia 2014, p. 9.

³⁹ Nella nota 6 abbiamo fatto riferimento a uno dei tanti documenti sulla formazione licenziati in questi anni, dove i appaiono con accezione molto significativa i concetti di “facilitatore” e “operatore”; ma anche negli *Orientamenti per l’apprendimento della filosofia nell’età della conoscenza* (p. 9; vd. nota 35) si fa cenno al docente come “non non più soltanto depositario del sapere filosofico da trasmettere, ma anche facilitatore del processo di apprendimento filosofico tra colleghi e studenti”; nel Piano Nazionale Scuola digitale (<https://www.miur.gov.it/documents/20182/50615/Piano+nazionale+scuola+digitale.pdf/5b1a7e34-b678-40c5-8d26-e7b646708d70?version=1.1&t=1496170125686>), p. 76, si

6. Il PNRR. Un passo definitivo verso la *learnification*?

In coerenza con le osservazioni sin qui proposte, la parte del PNRR esplicitamente dedicata alla politica scolastica sembra voler accelerare il processo di *learnification*, cioè di disciplinamento degli insegnanti, costretti a un'unica metodologia d'insegnamento, in nome di presupposti scientifici come abbiamo visto inesistenti; adducendo peraltro pretesti emergenziali e facendo riferimento a un'occasione storica per il paese che non può essere lasciata cadere. In realtà, come abbiamo cercato di mostrare altrove⁴⁰, il PNRR non rappresenta altro che un ennesimo -forse il definitivo- tentativo di inverare la riconversione gestaltica della didattica auspicata ormai da quasi trent'anni. In qualche modo individuando nella dimensione informazionale, e quindi nella digitalizzazione integrale del processo d'istruzione, nella logica delle competenze e nella procedura computazionale l'unica forma di ragionamento necessaria da apprendere nell'insieme dei percorsi di studio. A scapito, va da sé, di una preparazione finalizzata all'interpretazione storico-contestuale.

Ciò che più risulta problematico per la libertà docente riguarda l'organizzazione prevista per gestire la spesa delle ingenti risorse che il PNRR mette a disposizione dei singoli istituti; da dedicare esclusivamente alla digitalizzazione, anche laddove le scuole avrebbero maggiore necessità di risolvere deficit strutturali di altro genere (*edilizia in primis*). Ancora una volta diventa palese il tentativo di sottrarre alla collegialità le decisioni relative alla didattica; e l'organo che per eccellenza ha ‘esclusiva responsabilità su tale tema, il Collegio dei docenti, diventa recettore passivo di decisioni prese unilateralmente da Commissioni ristrette, spesso condizionate dal Dirigente Scolastico. Se la Commissione, per superficialità o consapevolmente, non fosse stata attenta a rimanere su un piano di intenzioni generali, quelle indicazioni potrebbero imporsi alla totalità del Collegio come un dato vincolante. Si tratta di una consuetudine già da anni in atto nella scuola. In particolare, per quanto riguarda due documenti cruciali, il RAV (Rapporto di Autovalutazione) e la Rendicontazione sociale, che le scuole sono obbligate a rinnovare ogni tre anni. Tali documenti sono da compilarsi attraverso piattaforme le quali prevedono spesso delle formule da crocettare che intendono imporre alle scuole l'adesione alle nuove teorie pedagogiche e alla didattica che si è autopro-

legge: “la sfida delle competenze digitali è quella di sostenere l’attività del docente come facilitatore, abbassando la soglia d’ingresso su temi ritenuti, a torto o ragione, estranei al suo background”. Ma gli esempi potrebbero essere innumerevoli.

⁴⁰ Mi permetto a proposito di rimandare a G. Carosotti, R. Latempa, *Il Piano scuola 4.0: la digitalizzazione forzata del PNRR*, in ROARS, 19 aprile 2023, <https://www.roars.it/il-piano-scuola-4-0-la-digitalizzazione-forzata-del-pnrr-parte-i/>

clamata “innovativa”. Anche in questo caso, se si vuole salvaguardare la libertà d’insegnamento, bisogna essere abili ad evitare, sia pure con qualche forzatura, tale percorso predeterminato; che fa esclusivo riferimento – sempre nella logica economicistica dominante – ai già ricordati interessi dei cosiddetti *stakeholders*, nella quasi totalità soggetti imprenditoriali esterni che, sulla base delle esigenze del mercato del lavoro, indicano alla scuola le priorità che il progetto didattico dovrebbe seguire per soddisfare tali esigenze, quasi sempre di corto respiro. Tali documenti vengono compilati senza l’approvazione necessaria del Collegio dei Docenti, a differenza del PTOF (Piano Triennale dell’Offerta formativa) e lo condizionano esplicitamente. Difatti il PTOF è il documento collegiale con il quale l’istituto scolastico presenta il proprio progetto didattico, come condiviso dai docenti; il RAV, invece, è chiamato a valutare il raggiungimento o meno di tali obiettivi, e a proporre strategie di miglioramento. Non dovendo però essere approvato dal Collegio dei Docenti, in esso possono essere inserite variazioni in contrasto con quelle approvate dal Collegio stesso, che per ciò stesso diventano vincolanti, condizionando le successive decisioni collettive. Un primo passo per quella auspicata riforma degli Organi collegiali in senso autoritario, già prevista, all’inizio degli anni duemila, dal Dirigente Scolastico Malinverno⁴¹.

Sembra difficile non individuare in questa serie di azioni ripetute nel tempo e tra loro coerenti un’intenzione e un obiettivo politico esplicito, finalizzato a rendere di fatto la libertà d’insegnamento un simulacro, un riferimento puramente formale; e la scuola una semplice protesi di un potere economico e di un mercato del lavoro rispetto alla quale la libera capacità di critica, in particolare di tipo economico-politico, è avvertita come un pericolo. Sarebbe opportuno contrapporsi anche sul piano giuridico, a questa visione collettivistica della didattica, utilizzando lo strumento delle “opzioni di minoranza” o anche immaginando un ricorso alla Corte Costituzionale. Nella consapevolezza che la libertà d’insegnamento rimane, di fatto, l’unica risorsa che i docenti hanno saputo mettere in pratica affinché la scuola statale rimanesse un baluardo della Costituzione repubblicana.

Bibliografia

- Angelucci A., Aragno G., *Le Mani sulla Scuola*, Castelvecchi, Roma 2020.
Benadusi L., Molina S. (a cura di), *Le competenze. Una mappa per orientarsi*, Il Mulino, Bologna 2018.
Bourdieu P., Passeron J-C., *Les héritiers, Les éditions de minuit*, Paris 1964;
trad.it., *I delfini*, Guaraldi, Rimini 1971.

⁴¹ Vd. note 7 e 8.

- Burgio A., *Senza democrazia. Per un'analisi della crisi*, Derive e Approdi, Bologna 2009.
- Butera F. (a cura di), *Il libro verde della pubblica istruzione*, Franco Angeli, Milano 1999.
- Canfora L., *La democrazia. Storia di un'ideologia*, Laterza, Bari 2004.
- Id., *La democrazia dei signori*, Laterza, Bari 2022.
- Id., *Sovranità limitata*, Laterza, Bari 2023.
- Carosotti G., *La falsa alternativa: Berlinguer, Moratti e il destino del Liceo europeo*, in "L'Acropoli", A. 5, n. 6, nov. 2004, pp. 611-633.
- Id., *La Buona scuola è quella italiana?*, in "L'Acropoli", A. 16, n. 3 (mag. 2015), pp. 289-327.
- Id., *Il docente sorvegliato. La scuola come panopticum*, in "ROARS", giugno 2018, <https://www.roars.it/la-scuola-come-panopticum-il-docente-sorvegliato-parte-i/>.
- Id., *Quali obiettivi formativi per una filosofia senza critica*, in "Comunicazione filosofica", 2018 <https://www.sfi.it/files/download/Comunicazione%20Filosofica/cf40.pdf>.
- Id., *Il docente di filosofia, un intellettuale organico della "Buona Scuola"*, in ROARS, aprile 2018 (<https://www.roars.it/il-docente-di-filosofia-un-intellettuale-organico-della-buona-scuola/>).
- Id., *Istruzione e merito: una relazione niet'affatto evidente*, in "Studium Educationis", 2/2022, in <https://ojs.pensamultimedia.it/index.php/studium/article/view/6053>.
- Id., Latempa R., *Il Piano scuola 4.0: la digitalizzazione forzata del PNRR*, in ROARS, 19 aprile 2023.
- Ceccarelli R., *Capitale disumano. La vita in alternanza scuola-lavoro*, Manifestolibri, Roma 2022.
- Colella S., Generali D., Minazzi F. (a cura di), *La Scuola dell'ignoranza*, Mimesis, Milano-Udine 2018.
- Corsini C., *La valutazione che educa*, Franco Angeli, Milano 2023.
- De Giorgi F., *Introduzione a Giroux H., Education and the Crisis of Public Values: Challenging the Assault on Teachers, Students, and Public Education*, Peter Lang Publishing, New York 2012; trad.it., *Educazione e crisi dei valori pubblici. Le sfide per insegnanti, studenti ed educazione pubblica*, ed. La Scuola, Brescia 2014.
- Di Cesare D., *Democrazia e anarchia. Il potere nella polis*, Einaudi, Torino 2024.
- Ferrario A., Biancato L., Fini A., Rucci A., *La scuola riparte anche fuori dalle mura*, <https://www.einaudivr.edu.it/wp-content/uploads/2020/04/LA-SCUOLA-RIPARTE-ANCHE-FUORI-DALLE-MURA.pdf>
- Ferroni G., *La Scuola sospesa*, Einaudi, Torino 1997.
- Giuliani A., *Valditara: la scuola è classista non il merito, sì all'alternanza scuola-lavoro non a materie solo culturali che portano disoccupazione*, in "La Tecnica della Scuola", 25/03/2023, <https://www.tecnicadellascuola.it/valditara-la-scuola-e-classista-non-il-merito-si-allalternanza-scuola-lavoro-no-a-materie-solo-culturali-che-portano-disoccupazione>.
- Henriot-Van Zanten A., Rayou P. (a cura di), *Dictionnaire de l'éducation*, PUF, Paris 2017.

- Laval C., Vergne F., *Éducation démocratique*, La Decouverte, Paris 2021.
- Latempa R., INVALSI: i test su soldi e carriera sono ok. “Non dobbiamo avere l’idea di un bambino angelicato”, maggio 2018, <https://www.roars.it/invalsi-i-test-su-soldi-e-carriera-sono-ok-non-dobbiamo-avere-lidea-di-un-bambino-angelicato/>.
- Lukacs G., *Ontologia dell’essere sociale*, Vol.I Prolegomeni, Meltemi, Milano 2023.
- Malinverno A., *Nuove dimensioni della professionalità docente. La scuola come sistema di competenze*, Ed. Unicopli, Milano 2000.
- Mattei C.E., *L’economia è politica*, Fuori Scena, Milano 2023.
- Mazzuccato M., *Missione economia. Una guida per cambiare il capitalismo*, Laterza, Bari 2021.
- Polacco F., *La cultura a picco*, Marsilio, Venezia 1998.
- Id., *La Scuola impossibile*, Salerno editrice, Roma 2015
- Id., *Una scuola per il futuro*, La Nave di Teseo, Roma 2021.
- Russo L., *Segmenti e bastoncini*, Feltrinelli Milano 1998.
- Tagliagambe S., *Più colta e meno gentile. Una scuola di massa e di qualità*, Armando editore, Roma 2006.
- Tiegel S.T., Biesta G., *The problem of educational theory*, <https://journals.sagepub.com/doi/10.1177/14782103211032087>.
- Id., *The Rediscovery of Teaching*, Taylor & Francis, Abingdon 2017; trad. it. *Riscoprire l’insegnamento*, Raffaello Cortina, Milano 2022.

Ilaria Ferrara

Smantellare i pregiudizi: il contributo di Dorothea Christiane Erxleben e della sua *Gründliche Untersuchung* al dibattito illuminista sull'educazione delle donne

What is the gender of modernity? How can anything as abstract as a historical period have a sex? In the context of the current interest in the “historicity of textuality and the textuality of history,” the idea is not as strange as it may initially appear. If our sense of the past is inevitably shaped by the explanatory logic of narrative, then the stories that we create in turn reveal the inescapable presence and power of gender symbolism. This saturation of cultural texts with metaphors of masculinity and femininity is nowhere more obvious than in the case of the modern, perhaps the most pervasive yet elusive of periodizing terms. Accounts of the modern age, whether academic or popular, typically achieve some formal coherence by dramatizing and personifying historical processes; individual or collective human subjects are endowed with symbolic importance as exemplary bearers of temporal meaning. Whether these subjects are presumed to be male or female has important consequences for the kind of narrative that unfolds. Gender affects not just the factual content of historical knowledge – what is included and what gets left out – but also the philosophical assumptions underlying our interpretations of the nature and meaning of social processes.

R. Felski, *The Gender of Modernity*

L'esprit n'a point de sexe.

François Poullain de La Barre, *De l'égalité des deux sexes, discours physique et moral où l'on voit l'importance de se défaire des préjugés*

In un dipinto di Hannes H. Wagner del 1971 una giovane donna dagli occhi e i capelli scuri difende, con sguardo fiero e atteggiamento sicuro, la sua tesi di dottorato, tra lo stupore generale dei suoi colleghi, tutti uomini. È il 6 maggio del 1754 e la brillante studentessa di medicina ritratta da Wagner è Dorothea Christiane Erxleben, che diventa in quel momento la prima “Frau Doctor” in Germania¹, con un permesso speciale ot-

¹ Ilaria Ferrara, Università di Ferrara (ilaria.ferrara@unife.it). Questa pubblicazione ri-

tenuto dall'imperatore Federico II di Prussia, il quale, oltre ad abolire la tortura e a garantire la libertà di insegnamento agli ebrei, consentiva alla giovane di frequentare l'Università di Halle. L'evento fu altamente significativo, poiché all'inizio del XVIII secolo era pressoché impossibile per una donna ottenere un dottorato, soprattutto nell'ambito delle scienze della natura. Detto più precisamente, alle donne non era consentito studiare in un'università tedesca, poiché non avevano alcun diritto di ammissione all'istituzione accademica, considerato il fatto che non potevano, *in primis*, conseguire nessun titolo scolastico di base. Nonostante queste limitazioni, molte donne possedevano una solida formazione in ambito medico, radicata nel tessuto culturale europeo del tempo, ed esercitavano soprattutto le professioni di ostetriche ed erboriste. Il caso di Dorothea Erxleben, in questo senso, si inserisce in un contesto di riferimento formativo in parte differente, in cui l'educazione genitoriale e lo sfondo culturale che influenzarono la sua prima istruzione rappresentano una cornice interpretativa estremamente complessa ed eterogenea. La sua opera e la sua biografia sembrano, infatti, andare molto al di là delle consuete figure di intellettuali donne del primo Settecento² tedesco, alle quali venne riconosciuto un indiscusso valore ideologico e civile, sia per la loro opera di diffusione e “popolarizzazione” della filosofia razionalista e scolastica, sia perché meglio allineate con un paradigma di genere ormai ampiamente consolidato nella società e nella politica del tempo³.

entra nell'ambito del progetto dell'Unione Europea *Next Generation EU* (PRIN 2022, Code 2022MKPF9Y, “The Paradigm Shift in the Modern Understanding of Freedom”). Per la biografia e l'interesse della figura di Dorothea Erxleben nella cultura tedesca, cfr. K. Markau, *Dorothea Christiane Erxleben (1715–1762): Die erste promovierte Ärztin Deutschlands. Eine Analyse ihrer lateinischen Promotionsschrift sowie der ersten deutschen Übersetzung*, Halle 2006; F. Steger, *Ein Vorbild: Dorothea Christiane Erxleben (1715–1762)*, Universitätsverlag Halle-Wittenberg, Halle 2013.

² Il testo di K. R. Goodman, *Amazons and Apprentices: Women and the German Parnassus in the Early Enlightenment*. Camden House, Rochester, New York 1999, indaga l'importanza che rivestirono molte opere letterarie femminili della Germania del Settecento e il ruolo che tale produzione acquisì nella nascente cultura identitaria e nazionale.

³ In questa direzione interpretativa, detto scuola il paradigma fornito dal *Frauenzimmer-Lexikon* di Gottlieb Siegmund Corvinus del 1715, che proponeva il modello femminile della *casalinga galante*. Nella sua opera, Corvinus incoraggiava le donne (più specificamente, le mogli di uomini borghesi in ascesa) a coltivare interessi intellettuali che le stimolassero al di là degli impegni legati alla sfera domestica. Altro testo su tematiche affini è il *Schlesiens Hoch- und Wohlgelehrtes Frauenzimmer* (1727) di Johann Caspar Ebert, che collega l'apprendimento femminile a un concetto di conoscenza interiore e spirituale. Come Corvinus, anche Ebert credeva che l'istruzione delle donne potesse contribuire al miglioramento della cultura nazionale tedesca. In questo contesto di riferimento, la donna concepita mediante l'immagine di un'intellettuale di professione veniva intesa solo come un caso isolato ed “eccezionale” di femminilità, secondo le idee espresse dall'attività culturale della poetessa Christiana Mariana von Ziegler, la cui scrittura era molto vicina ai salotti francesi e a quei modelli di socialità e galanteria. Difendendo strenuamente il

Ma chi era davvero la protagonista del dipinto e cosa la rende ancora oggi una figura iconica nella cultura scientifica e intellettuale tedesca?

Dorothea nacque il 13 novembre 1715 a Quedlinburg come Dorothea Christiane Leporin. Pare fosse una bambina delicata e cagionevole e che trascorse gran parte dei suoi primi anni a letto, pur mostrando immediatamente una grande curiosità per le scienze, sebbene all'epoca l'istruzione domestica per le ragazze fosse limitata esclusivamente allo studio della lingua francese, a svantaggio delle materie scientifiche e della lingua latina. Fin da piccola, Dorothea si interessò anche al lavoro di suo padre, il medico e insegnante Christian Polykarp Leporin, che, imbevuto di cultura illuminista, educò sua figlia proprio come i figli minori, consentendole di partecipare alle lezioni di latino proposte ai fratelli e portandola con sé durante le visite ai pazienti, circostanza che le permise di apprendere in modo pratico l'arte medica. La giovane, oltre alla passione per la medicina, era stata ispirata anche dal successo ottenuto in quegli anni dalla scienziata italiana Laura Bassi, che, nel 1732, aveva ottenuto il titolo dottorale presso l'Università di Bologna. Spinta dall'esempio dell'accademica italiana, nel 1741, tramite un decreto regio, ricevette il permesso ufficiale di iscriversi all'università, ma non poté farlo perché, nel frattempo, il fratello era stato chiamato alle armi e, successivamente, si era macchiato dell'accusa di diserzione dalla guerra di Slesia (1740-42). Questo avvenimento non fu l'unica circostanza drammatica della breve vita di Dorothea. Dopo il matrimonio con il vedovo e padre di cinque figli Johann Christian Erxleben, nel 1753 uno dei suoi pazienti morì a seguito di una sua terapia e tre medici la denunciarono per "errore diagnostico" o "cialtroneria". Dichiarata colpevole, le venne espressamente vietato di esercitare la professione e, a quel punto, decise di rivendicare il permesso reale ottenuto anni prima, presentando, finalmente, la sua tesi, in cui l'arte medica era concepita secondo un approccio rivoluzionario nei confronti dei modelli meccanicistici e fisiologici diffusi nella Germania del tempo. Fino alla sua morte prematura, avvenuta all'età di soli 46 anni, Dorothea Erxleben esercitò ufficialmente la professione medica e godette di un'ottima reputazione tra i suoi pazienti. Sarebbero passati più di cento anni prima che in Germania fosse ufficialmente riconosciuta la possibilità per le donne di studiare all'università: solo nel 1893 furono autorizzati e istituzionalizzati, per la prima volta, corsi di scuola superiore per ragazze, grazie agli sforzi della pedagogista e attivista Helene

diritto delle donne a impegnarsi in attività letterarie, Ziegler, come le sue colleghe francesi, sosteneva che, se ammessa all'arena letteraria, lo stile "naturale" e colloquiale di una donna poteva, prima di tutto, rendere la filosofia maggiormente "popolare" e, in secondo luogo, esercitare un'influenza benefica sulla letteratura nazionale nel suo complesso.

Lange⁴. La possibilità di accesso all’istruzione accademica superiore fu però riconosciuta solo nel 1899, con una decisione del consiglio federale, e il Baden fu il primo *Land* a concedere alle donne di studiare medicina nel 1900, in particolare nelle istituzioni universitarie di Friburgo e Heidelberg.

In queste brevi notazioni relative alle vicende più rilevanti della biografia di Erxleben è stato omesso un dettaglio, certamente non di poco conto, per le finalità della presente trattazione. Gli sforzi della studiosa e scienziata tedesca di affermare la propria posizione intellettuale nei confronti di un’insormontabile opposizione relativa alla sua attività culturale e professionale trovarono compimento nella pubblicazione, data alle stampe nel 1742, del testo *Gründliche Untersuchung der Ursachen, die das weiblichen Geschlecht vom Studieren abhalten* (*Indagine rigorosa delle cause che impediscono lo studio al sesso femminile*). Sorprendentemente, il libro di Erxleben, in cui venivano confutate in modo logicamente preciso e retoricamente sofisticato le argomentazioni contro l’esclusione delle donne dall’educazione e dall’istruzione, fu accolto assai positivamente, e la testimonianza dell’interesse commerciale che il testo suscitò è sicuramente costituita dalla sua ripubblicazione illecita⁵ nel 1749⁶. Tuttavia, questa attenzione ebbe breve

⁴ H. Lange, *Frauenbildung*, Oehmigke Verlag, Berlin 1889. L’attivista per i diritti delle donne e riformatrice educativa Helene Lange (1848-1930) fu una delle rappresentanti più importanti del movimento civile delle donne in Germania. Si dedicò principalmente alla lotta contro le strutture patriarcali nel sistema educativo, che vedeva come la causa principale dell’oppressione economica delle donne. Nel suo studio pubblicato alla fine del XIX secolo, Lange confrontava lo sviluppo dell’istruzione femminile in Germania e in Inghilterra, esaminando in che misura i successi del movimento femminile inglese potessero servire da modello per migliorare in modo sostenibile le opportunità educative delle popolazioni tedesche.

⁵ Pubblicata nel 1742, recensita inizialmente nelle *Neue Zeitungen von Gelehrten Sachen* (1744, vol. 30, pp. 343-344) e nelle *Göttingische Zeitungen von Gelehrten Sachen*, (1743, pp. 52-54), la *Gründliche Untersuchung* fu poi diffusa illecitamente nel 1749 con un titolo che richiamava i manuali scolastici di Christian Wolff (“*Vernünftige Gedanken vom Studiren des schönen Geschlechts*”) e, da qui, ricevette nuovi commenti critici nelle *Jenaische gelehrte Zeitungen* (1749, vol. 1, pp. 407-408) e nei *Freye Urtheile und Nachrichten zum Aufnehmen der Wissenschaften und Historie überhaupt* (1749, pp. 531-532), attirando l’attenzione della stessa autrice, la quale rispose ai redattori (e all’editore) rispetto all’appropriazione indebita dell’opera in una lettera successivamente pubblicata. Tuttavia, questa attenzione durò brevemente, così come riferito dalla scrittrice tedesca Amalia Holst nel suo trattato *Ueber die Bestimmung des Weibes zur höhern Geistesbildung*, secondo cui il figliastro di Erxleben rivelò che la madre aveva “scritto un’opera in lingua latina sull’educazione delle donne, che tuttavia [...] non è più disponibile”. Cfr. A. Holst, *Ueber die Bestimmung des Weibes zur höhern Geistesbildung*, Fröhlich, Berlin 1802, p. 82.

⁶ Per quanto riguarda le versioni digitalizzate delle recensioni al testo, queste sono curate dall’Accademia delle scienze di Gottinga, attraverso il progetto “Gelehrte Journale und Zeitungen als Netzwerke des Wissens im Zeitalter der Aufklärung”, che raccoglie il più completo progetto di indicizzazione sistematica dei periodici degli studiosi di lingua tedesca del XVIII secolo.

durata e l'opera cadde presto nell'oscurità, sebbene la tematica si inserisse in modo particolarmente originale all'interno del genere letterario e filosofico europeo relativo all'educazione delle donne. Oltre a essere stata progressivamente dimenticata all'epoca, l'*Indagine rigorosa* ancora oggi non è considerata un'opera fondamentale per il dibattito protofemminista nel XVIII secolo, a differenza della *Dichiarazione dei diritti delle donne* di Olympe de Gouges e della *Rivendicazione dei diritti delle donne* della filosofa britannica Mary Wollstonecraft, solo per citare qui due tra le pensatrici europee più conosciute e studiate da coloro che si occupano dello *status politico femminile* a cavallo tra la Rivoluzione Francese e le prime lotte per l'emancipazione femminile. Ancora oggi, infatti, la figura di Exleben non gode del riconoscimento che meriterebbe e il suo contributo alla confutazione delle teorie e delle credenze che escludevano le donne dall'istruzione dovrebbe, invece, essere valorizzato nella letteratura di genere europea. Al di là di un apprezzamento che solo di recente ha cominciato a emergere timidamente, il fatto che l'opera abbia sofferto di una relativa trascuratezza da parte degli storici della filosofia e dalla recente letteratura femminista non è sorprendente, data la scarsa attenzione tra gli studiosi anglofoni⁷ per i contributi degli scrittori e delle scrittrici tedeschi e tedesche all'interno della *Querelle des femmes*. Come cercherò di illustrare più avanti, la particolare situazione sociopolitica e culturale della Germania del XVIII secolo spiega solo in parte il motivo per cui molte figure intellettuali femminili di rilievo non abbiano ricevuto un'adeguata valorizzazione negli studi di genere. Questo accade, tuttavia, solo per coloro che non appartenevano a contesti elitari, come i salotti letterari che hanno dato origine alle prime comunità di donne colte e i circoli intellettuali⁸. In tal modo una figura come Dorothea Exleben, che esercitava la professione di medico anziché quella di poetessa o scrittrice, rischia di essere sottovalutata interpretativamente

⁷ Su questo aspetto, C. W. Dyck, *On Prejudice and the Limits to Learnedness: Dorothea Christiane Exleben and the Querelle des Femmes*, in *Women and Philosophy in Eighteenth-Century Germany*; (a cura di) Corey W. Dyck, Oxford University Press, Oxford 2021, pp. 51-71; S. Ebbersmeyer, *From a "Memorable Place" to "Drops in the Ocean": On the Marginalization of Women Philosophers in German Historiography of Philosophy*, in "British Journal for the History of Philosophy", n. 28/3, pp. 442 - 462, 2020, la quale scrive: "the absence of women philosophers in German historiography of philosophy during the nineteenth century is not entirely new but has to be seen as a continuation of tendencies characteristic for the historiography of philosophy already during the eighteenth century".

⁸ Sul tema del rapporto, nella Germania del XVIII secolo, tra comunità letteraria e comunità sociale mediata dallo scambio epistolare tra principesse, nobildonne e borghesi, cfr. R. P. Dawson, "Catherine II, Polyxene Büsching, and Johanna Charlotte Unzer: A Literary "Community of Practice"; (a cura di) E. Krimmer and L. Nossett, *Writing the Self, Creating Community: German Women Authors and the Literary Sphere, 1750-1850*; pp. 87-116, Camden House, Rochester, New York 2020.

anche nell'attuale riqualificazione della filosofia femminile del Settecento tedesco. Questo rischio nasce dalla tendenza a confinare la comprensione del "femminile" entro gli stereotipi della colta salottiera o della religiosa, limitando così la piena comprensione della complessità di tale concetto. Pertanto, questo saggio si propone di superare tale visione riduttiva e di valorizzare la novità metodologica e filosofica di una donna che, con la sua pratica professionale e la sua capacità teorica, ha saputo esplorare le strategie argomentative e i dispositivi di genere attraverso cui si esercitavano forme di potere durante l'Illuminismo. Andando al di là di una mera ricostruzione testuale della sua *Indagine rigorosa*, l'intento di questo articolo è di esplorare un modello alternativo di razionalità femminile, utile per una riflessione più profonda sulle categorie teoriche della filosofia del primo Settecento tedesco, ampliando la nozione di pregiudizio e rivedendo i concetti di autonomia (e di *agency*) al di fuori di una prospettiva esclusivamente maschile.

Muovendo da queste premesse, il presente saggio si articolerà in tre momenti fondamentali. In primo luogo, verrà ricostruita la storia dell'interpretazione dell'opera di Dorothea Erxleben, evidenziando le principali innovazioni da essa introdotte nel contesto culturale settecentesco. Successivamente, si analizzeranno i temi centrali della *Querelle des femmes* in Germania, con un focus specifico sulle discussioni relative all'educazione femminile. In questo contesto, si presterà particolare attenzione all'influenza del pietismo e delle teorie mediche di Georg Ernst Stahl, fondamentali per la comprensione dei trattati di Erxleben. Le teorie di Stahl, infatti, forniranno la base teorica per una rilettura critica della natura femminile, capace di superare le posizioni tradizionalmente misogine ed "essenzialistiche". In terzo luogo, verrà esaminato il contributo cruciale di Erxleben al dibattito e alla filosofia del XVIII secolo, considerando il suo testo come un'estensione significativa e antropologica della dottrina sui pregiudizi di Christian Thomasius. Infine, si intende valorizzare la strategia argomentativa e metodologica di Erxleben nel contesto del dibattito contemporaneo sui pregiudizi, evidenziando la sua originalità e la sua capacità di superare gli stereotipi di genere ancora oggi prevalenti.

1. La *Querelle des femmes* in Europa e i suoi sviluppi in Germania: il contesto della *Gründliche Untersuchung*

Tra la metà e la fine del Settecento in tutta Europa si diffuse un movimento intellettuale e culturale di critica ai sistemi e alle credenze delle pratiche sessiste, a fondamento non solo di rivendicazioni sociali (come la parità di diritti e doveri tra i coniugi), economiche (ad esempio, l'accesso per le donne a certe professioni) e politiche (come l'estensione del diritto

di voto), ma anche di riflessioni a carattere filosofico e scientifico volte a criticare e destrutturare le tradizionali convinzioni di genere. Questa tendenza rivoluzionaria, definita in larga parte come “protofemminista”, trovò la propria elaborazione all’interno di un grande dibattito sorto in precedenza, il quale è stato interpretato attraverso un’ampia categoria di indagine storiografica, quella della *Querelle des femmes*, con cui la storia della cultura del Novecento ha designato una grande polemica filosofica e letteraria sviluppatasi tra il XIII e il XVIII secolo in Europa⁹, e in particolare in Francia, intorno a questioni connesse all’uguaglianza o l’ineguaglianza dei sessi, alla natura, al ruolo e al posto della donna nella società e ai motivi di esclusione femminile dall’istruzione¹⁰, dalla filosofia, dalle scienze e dalla politica. All’interno di questa lunghissima controversia, la prima opera di cui una donna è stata autrice e da cui si fa iniziare la disputa è *La città delle dame* (1405) della scrittrice Christine de Pizan (1364-1430), che avviò un vivacissimo dibattito in risposta alle diffuse considerazioni misogine di intellettuali, poeti, filosofi e religiosi, costituendo una vera novità per l’epoca e la cui importanza è stata ben espressa dalla studiosa Joan Kelly secondo la quale la *Querelle* fu “il veicolo attraverso il quale si sviluppò la maggior parte del primo pensiero femminista”¹¹. Secondo la posizione di Kelly, il rapporto tra *Querelle* e pensiero politico e sociale protofemminista settecentesco si caratterizzerebbe per la maturazione di alcune posizioni polemiche presenti già durante il medioevo e nella prima età moderna, con cui si fornivano risposte

⁹ Per una panoramica complessiva sull’evoluzione della *Querelle des Femmes in Europa*, con particolare attenzione alle opere e alle figure più rilevanti, nonché alla transizione – anche sul piano terminologico – verso il proto-femminismo in epoca rivoluzionaria francese, si rimanda a G. Bock e M. Zimmermann, *Die Querelle des Femmes in Europa. Eine begriffs- und forschungsgeschichtliche Einführung*, in G. Bock, M. Zimmermann (a cura di), *Die europäische Querelle des Femmes: Geschlechterdebatten seit dem 15. Jahrhundert*, Metzler, Stuttgart-Weimar 1997, pp. 9-38.

¹⁰ Su questo punto, in ambito francese, è utile considerare il trattato di Pierre Choderlos de Laclos, *Delle donne e della loro educazione* (1783). Nella sua opera, Laclos si propone di riscoprire la “donna naturale”, seguendo l’impostazione di Jean-Jacques Rousseau e con l’intento di delineare un nuovo orizzonte prepolitico. L’obiettivo non è tanto rivendicare diritti specifici per le donne, quanto recuperare le caratteristiche essenziali del femminile, al di fuori di una società segnata dall’artificio, dalla scissione antropologica e dalla crisi. Prima di affrontare la questione politica dell’esclusione delle donne dalla vita associata, Laclos esplora la possibilità di elaborare un’autentica educazione femminile, la quale viene definita, in qualche modo, come “naturalizzata”, perché fondata sul ritorno a valori originari femminili, come la sessualità, la bellezza e l’autonomia. Laclos ritiene che tali valori possano costituire la base per una rivoluzione che preceda e favorisca il perfezionamento sia del genere maschile che di quello femminile, prima della loro integrazione nello Stato e nella società civile.

¹¹ J. Kelly, *Early Feminist Theory and the “Querelle des Femmes”*, 1400–1789, in “Signs”, n. 8/1, 1982, pp. 4-28. Le traduzioni dei saggi e dei testi per i quali non è indicata un’edizione italiana sono mie.

a posizioni misogine di molti autori e scrittori uomini e si demolivano convinzioni condensate attorno all'idea che vi fosse un fattore biologico e fisiologico (e non culturale) alla base della differenza di genere. In questa direzione, le giustificazioni teoriche di una presunta natura immutabile del genere femminile, la quale si voleva indipendente da una definizione legata, invece, a condizioni materiali e sociali, così come pure l'identificazione di una ipotetica natura maschile con la ragione e di una eventuale essenza della donna connessa, invece, all'emozione e alle facoltà cognitive inferiori, sono solo alcuni dei motivi che dalla *Querelle* vennero ripresi e rielaborati nell'*Indagine rigorosa* di Erxleben in modo, come spiegheremo, molto originale.

Come contributo alla *Querelle*, l'*Indagine rigorosa* affronta alcune questioni preminenti già sollevate in precedenza, vale a dire se le donne possano definirsi esseri umani e in che modo debba essere considerata la loro natura, se differente, uguale o analoga a quella dell'uomo¹². In particolare, il peso dato al problema relativo all'attitudine femminile allo studio manifesta un'attenzione sia per la riflessione connessa a tematiche logico-metafisiche sia, soprattutto, per la ricerca di una concreta riforma dell'assetto pedagogico e scientifico femminile¹³ nel contesto tedesco del

¹² Nel diciassettesimo secolo l'argomento dell'uguaglianza sessuale era stato esplicitamente affermato da Marie Le Jars de Gournay, nel suo trattato *De l'égalité des hommes et des femmes* del 1622 (tr. it. di A. Maffioli Barsella, *Dell'uguaglianza degli uomini e delle donne*, ECIG, Genova 1996). Gournay insistette nel cambiare i termini dell'argomento per sottolineare l'uguaglianza naturale dei sessi, basata sul loro comune possesso della Ragione (con la R maiuscola). Criticò il concetto di "gerarchia sessuale", insistendo sul fatto che la mancanza di istruzione e conoscenza delle donne era la causa delle disuguaglianze che si potevano osservare nella loro condizione sociale e politica. Questo argomento "culturale" e non "naturale" della differenza tra uomo e donne era destinato ad avere ampia fortuna, così come mostrato dall'opera di Erxleben. Marie de Gournay si oppose fermamente all'idea che la soluzione migliore per le donne fosse sforzarsi di assomigliare agli uomini e, anzi, cercò i motivi profondi per avanzare una proposta rivoluzionaria. Secondo quanto espresso da Londa Schiebinger nel testo *The Mind Has No Sex? Women in the Origins of Modern Science*, Harvard University Press, Cambridge 1989, solo con lo sviluppo della filosofia cartesiana del XVII secolo, che mise in primo piano la preminenza della ragione e del cervello umano che la rendeva possibile, le rivendicazioni femministe poterono fondarsi su una base filosofica e scientifica più solida. Il chierico cartesiano François Poullain de La Barre affermò successivamente (1673) che "la mente non ha sesso" (*l'esprit n'a pas de sexe*), cioè che, fatta eccezione per le differenze genitali, non vi era alcuna differenza significativa tra i sessi; questo approccio, che integrava la critica culturale di Marie de Gournay, aprì la strada a spiegazioni culturali dell'apparente "inferiorità" delle donne, scatenando un'ondata di pubblicazioni su questo argomento. Il testo della Schiebinger, inoltre, affronta il tema della progressiva sparizione, in ambito iconografico, dell'immagine della filosofia e della scienza come rappresentazioni femminili, subito dopo l'imporsi del modello razionalista e maschile baconiano.

¹³ K.M. Offen, in *European Feminisms, 1700-1950: A Political History*, Stanford University Press, Stanford 2000, offre una sintesi ampia del femminismo politico europeo tra il XVIII secolo e l'età contemporanea. In particolare, l'autrice evidenzia come molti

tempo. In questo senso, l'opera di Erxleben, come si vedrà, sembra non avere come problema teorico cruciale quello della definizione dello *status ontologico* della natura femminile, che pare essere anzi un dato di fatto oramai acquisito e non ulteriormente indagabile. La base imprescindibile da cui parte Erxleben resta, infatti, una nozione di natura umana attinta dalla tradizione scientifica pietista e medica che ebbe origine nel peculiare contesto dell'università di Halle. Secondo questa prospettiva, come approfondiremo più avanti, le caratteristiche razionali e affettive che hanno differenziato pregiudizialmente l'uomo dalla donna devono essere smascherate a partire da un concetto *moderno* della medicina, in cui si sostanzia l'idea dell'unicità cerebrale e della base umorale degli individui di sesso maschile e femminile. A partire da questo sfondo comune, il discorso di Erxleben è un capitolo della storia del pensiero femminile che, facendo leva su tali acquisizioni epistemologiche, si qualifica come un approfondimento metodologico sul funzionamento dei pregiudizi, in particolare quelli legati alla differenziazione tra uomini e donne, che sembrano non tanto sorgere da un qualche difetto logico o argomentativo quanto da una serie di convinzioni culturalmente acquisite. Detto altrimenti, l'argomento dell'uguaglianza e della differenza tra l'uomo e la donna si gioca su un livello *ulteriore* rispetto al piano esclusivamente biologico, il quale resta comunque un momento dell'indagine imprescindibile, e che si spiega all'interno di una critica a quelle pratiche discorsive che sedimentano preconcetti di genere e principi di autorità.

La storia della *Querelle* in Germania, prima del testo di Erxleben, aveva visto alcune voci significative come, ad esempio, il *De Nobilitate et praeccellentia Foeminei Sexus* (*Sulla nobiltà e la preminenza del sesso femminile*, 1529) dell'umanista e pensatore ermetico Heinrich Cornelius Agrippa

scrittori del Settecento si confrontassero con questioni legate all'autorità maschile all'interno della famiglia e nei rapporti morali tra individui, famiglie e Stato, approfondendo in modo critico la costruzione – penalizzante per le donne – dei ruoli di genere. Alcuni si soffermarono sulla trasmissione ereditaria della proprietà, sull'amore, il lusso, la libertà sessuale e sul nesso tra schiavitù e libertà politica; altri, invece, sottolinearono il ruolo centrale dell'istruzione, tanto domestica quanto formale, nella formazione dei cittadini. Offen osserva come gran parte della produzione sette-ottocentesca fosse animata da un interesse concreto per la *critica sociopolitica*, più che da un razionalismo astratto o da riflessioni essenzialiste sulla "natura femminile" o sulla "virtù" di genere – temi, questi ultimi, più propri delle pensatrici illuministe. In tale contesto, l'opera di Jean-Jacques Rousseau viene letta come uno dei contributi più influenti, ma non isolati, alla resistenza antifemminista del periodo: la sua figura dell'individuo autonomo, esclusivamente maschile, e l'insistenza sull'esclusione delle donne dalla sfera pubblica in favore di ruoli privati e domestici, si rivelano fondamentali per lo sviluppo successivo della sua teoria politica. La realizzazione del contratto sociale, e più in generale della costruzione democratica fondata su norme condivise, appare così, in Rousseau, come una prerogativa esclusivamente maschile (pp. 27-30).

von Nettesheim (1486-1535)¹⁴, il quale sosteneva l'uguaglianza e persino la superiorità delle donne, in una varietà di contesti, tra cui quello religioso (in particolare rilevando il ruolo esclusivo della figura della Vergine nella salvezza), morale (nei termini di una virtù superiore della donna), e nei loro contributi alle arti e alle lettere¹⁵. Tuttavia, il più noto contributo misogino alla *Querelle* è senza dubbio la *Disputatio Nova contra Mulieres, qua probatur eas Homines non esse* (*Una nuova disputa contro le donne, con la quale si dimostra che non sono esseri umani*)¹⁶, che apparve all'inizio del 1595, attribuita a un poeta e critico tedesco, allievo di Giordano Bruno, e che pubblicò sotto il nome di Valens Acidalius. L'autore si riferisce al fatto che solo gli uomini sono immagine di Dio, mentre le donne non sono immagini ma la "gloria" dell'uomo (*1 Cor 11:7*), concependole così come semplici "aiutanti" (*Gen 2:18*) degli uomini, e non come esseri umani a pieno titolo, assegnando loro lo *status di strumento per la generazione degli uomini*, attraverso la metafora del fabbro che ha bisogno di un martello per forgiare una spada. Inoltre, il testo si sofferma sul fatto che le donne, come le bestie, manchino di anima, in quanto la loro salvezza non può realizzarsi per mezzo della fede, a differenza dell'uomo che è dotato di volontà, ma solo mediante la procreazione. In questo modo, attribuendo alle donne uno stato di *sub-umanità*, l'autore della *Disputatio* trova conferma delle sue affermazioni nella concezione religiosa per cui le donne non avrebbero un reale libero arbitrio o l'effettiva capacità di compiere il peccato. La donna, *un mas occasionatus* secondo la concezione tradizionale attinta dalla teoria aristotelico-tomista dell'*animal occasionatus*, si vorrebbe dunque non a immagine di Dio ma a immagine dell'uomo, potendo salvarsi, eventualmente, solo per grazia e non per natura. In questo senso, l'opera di Agrippa e quella di Valens Acidalius costituiscono nella Germania del Cinquecento e del Seicento due opere sì antitetiche, ma anche esemplificative del livello a cui il dibattito sullo *status* della donna era giunto e che teneva seriamente impegnati teologi, intellettuali e filosofi in tutta Europa. Altre due opere fondamentali della *Querelle* in Germania sono sicuramente la *Defensio sexus muliebris* scritta da Simon Gediccus (1551-1631), teologo luterano e professore di lingua ebraica a Lipsia, critico nei confronti della *Disputatio*, e il *Das Weib auch ein wahrer Mensch gegen die unmenschlichen Lästerer Weibl. Geschlechts* (1697)¹⁷

¹⁴ C. E. Agrippa, *Della nobiltà ed eccellenza delle donne*, a cura di M. Ricagno, Aragno, Torino 2007.

¹⁵ Per approfondire la questione del pensiero delle donne dal Rinascimento all'Illuminismo, suggerisco il bel lavoro di S. Plastina, *Filosofe della modernità. Il pensiero delle donne dal Rinascimento all'Illuminismo*, Carocci 2011, e in particolare i capitoli 2 e 3.

¹⁶ Valens Acidalius, *Disputatio Nova contra Mulieres, qua probatur eas Homines non esse*, a cura di R.G. Czapla e G. Burkard, Heidelberg 2006.

¹⁷ Il testo di Ruckteschel-Schilling è stato ristampato e si trova in E. Gössmann (a cura

di Rosina Dorothea Schilling-Ruckteschel (1670-1744)¹⁸. In particolare, l'autrice di questa seconda opera riflette sul tema scritturale dell'immagine [*Bild*], sostenendo che questa nozione è uguale negli uomini e nelle donne creati a immagine e somiglianza di Dio, e di come dopo la Caduta entrambi sono stati ridotti a uno stato bestiale [*viehisch*]. La medesima idea di “immagine”, intesa come nozione originaria che connette uomini e donne prima della Caduta, sarà uno dei punti teorici fondamentali attorno a cui Erxleben costruirà la prima parte della sua *Indagine rigorosa*.

La tradizione scritturale, tuttavia, non sembra essere l'unico presupposto teorico dell'*Indagine*. Al di là di molta letteratura pedagogica tradotta in tedesco e proveniente dalla Francia e dall'Inghilterra¹⁹, e della fortunata rilevanza del testo di Anna Maria van Schurman, *Dissertatio de Ingenii Mulieribus ad Doctrinam et meliores Litteras aptitudine* (1641)²⁰, anche il Pietismo, contribuì a promuovere l'interesse per la valorizzazione dell'istruzione e per l'istituzione di veri e propri programmi educativi femminili in Germania. In particolare, il movimento di riforma pietista ebbe un'influenza considerevole sull'autodeterminazione delle donne, in quanto le particolari pratiche religiose previste dal movimento riconfigurarono i tradizionali confini di genere, i quali divennero più permeabili, e vennero così alla luce nuove forme di agentività²¹, mediante un

di), *Archiv für philosophie- und theologiegeschichtliche Frauenforschung*, vol. 8, *Weisheit – eine schöne Rose auf dem Dornenstrauße*, iudicium Verlag, München 2004, pp. 321-440.

¹⁸ Per un'indagine sul contesto religioso del pietismo e la sua tendenza “radicale”, cfr. D. Blaufuß, *Rosina Dorothea Schilling Ruckteschel. Eine Separatistin im Pietismus?*, in W. Breul, M. Meier, L. Vogel (a cura di), *Der radikale Pietismus*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 2010, pp. 105-128.

¹⁹ Oltre alle traduzioni tedesche di libretti, riviste e saggi sulle principali questioni di genere elaborate nel resto d'Europa, furono anche i giornali tedeschi a diffondere idee innovative sul concetto di autodeterminazione femminile, anche all'interno di una precisa logica di mercato editoriale. Ad esempio, nel giornale amburghese *Der Menschenfreund* (1739) veniva scritto (fittiziamente) da una voce femminile: “Sind wir denn nicht so wohl vernünftige Creaturen, als die Mannspersonen? Und haben wir nicht das Recht, wie sie, unsern Verstand aufzuklären, die Schönheit der Tugend zu erkennen, und dasjenige aus den Wissenschaften zu lernen, was uns vernünftiger, angenehmer und leutseliger machen kann?”. In questo senso, veniva incoraggiata l'educazione attraverso la letteratura, che non significava tanto realizzare una formazione scientifica di tipo specialistico, quanto qualificare una formazione più generale che riguardasse quelle abilità sociali non immediatamente accademiche o religiose. Su questo aspetto, suggerisco il testo di B. Becker-Cantarino, *Der lange Weg zur Mündigkeit: Frau und Literatur (1500–1800)*, Metzler, Stuttgart 1987, e in particolare il capitolo terzo, pp. 149-200.

²⁰ A.M. van Schurman, *Dissertatio, de Ingenii Mulieribus ad Doctrinam, et melioris Litteras aptitudine*, Elsevier, Leiden 1641. Originariamente pubblicata in latino, la *Dissertatio* venne tradotta in francese nel 1646 e in inglese nel 1659. Punto centrale della tesi della Schurman, fortemente accusata dal ministro ugonotto André Rivet, era l'ipotesi di riconoscere un'attività intellettuale per le donne a tempo pieno, diventando così la principale protagonista del dibattito tra donne e educazione nella seconda metà del Seicento.

²¹ Rimando al ben informato articolo di U. Gleixner, *Pietism and Gender: Self-modelling*

ampliamento della classica considerazione del maschile e del femminile. In particolare, la cultura pietista, fondata sul concetto di introspezione spirituale, portò all'espressione orale e scritta di sentimenti religiosi e condusse a nuovi percorsi di costruzione delle nozioni di individualità e di pratiche collettive, mediante la realizzazione di inedite forme di comunicazione che consentivano alle donne di tutti i ceti sociali di trasgredire le tradizionali posizioni assegnate dal genere di appartenenza. La pratica religiosa pietista richiedeva, in questo senso, un'attenta *introspezione* come mezzo di auto-monitoraggio metodologico del proprio sé e delle pratiche personali di auto-soggettivazione²². Il risultato di questo nuovo modello gnoseologico e religioso fu la riconfigurazione sempre più individualistica del proprio sentire personale, il quale trovava piena espressione in diari, lettere e in forme letterarie autobiografiche. Per la prima volta, un numero significativo di donne al di fuori della nobiltà era in grado di scrivere della propria condizione personale e spirituale, rivendicando così il diritto di leggere la Bibbia e la letteratura devozionale in modo autonomo, comunicando tra pari ciò che avevano imparato da sole e in ambito privato. Affinando la pratica di fare introspezione quotidianamente, mediante la scrittura e l'oralità, venne progressivamente in luce un modo del tutto nuovo di concepire i generi sessuali all'interno di tutti gli strati sociali, intesi con maggiore fluidità e dinamismo. Questo rinnovato senso di autonomia e autoespressione non solo segnò una rottura con le tradizionali dinamiche di potere e sottomissione, ma gettò anche le basi per un concetto più inclusivo e pluralista dell'individualità femminile, che si rifletteva non solo nelle pratiche religiose, ma anche nelle prime aperture all'educazione e alla partecipazione intellettuale femminile, con implicazioni che risuonavano ben oltre il contesto pietista stesso.

L'innovativa e rivoluzionaria partecipazione delle donne alla comunità intellettuale viene ben rappresentata ne *Il sacerdozio spirituale* di Philipp Jakob Spener (1635-1705)²³, uno dei fondatori del movimento pietista, in

and Agency, in D.H. Shantz (a cura di), *A Companion to German Pietism, 1600-1800*, Brill, Boston-Leiden 2015, pp. 423-471.

²² A supporto di questa mia tesi relativa a un'agentività femminile nel Settecento tedesco, suggerisco l'idea di una filosofia femminile come *contrapposizione epistemica* alternativa allo sviluppo del modello razionale espresso da M. Foucault, *Le parole e le cose*, tr. it. di E. Panaïtescu, Rizzoli, Milano 2007, p. 31; cfr. E. Harth, *Cartesian Women: Version and Subversions of Rational Discourse in Old Regime*, Cornell University Press, London-Ithaca 1992.

²³ P.J. Spener, *Das Geistliche Priesterthum Auß Göttlichem Wort kürtzlich beschrieben, Und mit einstimmenden Zeugnissen Gottseliger Lehrer bekräftiget*, Zunner, Frankfurt 1687. Sulla questione dell'"inclusione" delle donne nella vita della comunità religiosa, rinvio al saggio di J. Strom, *How the Priesthood of All Believers Became American*, in "Lutheran Quarterly", 37, n. 4, 2023, pp. 424-458: "Spener used the common priesthood to justify the participation of laity in the life of the church, especially within the collegia

cui si promuoveva l'adesione delle donne alle pratiche religiose comunitarie. Alle donne fu così concesso di frequentare (anche se in silenzio) gli incontri dedicati alla lettura intensiva e alla discussione delle Scritture e il movimento conquistò presto un seguito notevole tra figure della bassa nobiltà, le quali subito apparvero particolarmente attratte da questi cenacoli religiosi, che venivano visti soprattutto come un'opportunità di impegno intellettualmente condiviso. Il movimento pietista, tuttavia, suscitò non poche polemiche per il suo atteggiamento (relativamente) progressista nei confronti delle donne, anche per via di una certa visione positiva di quelle pratiche ed esperienze mistiche e visionarie. Contro il portavoce riformista del Pietismo fornì una risposta molto violenta l'opera di Johann Heinrich Feustking (1672-1713), il quale scrisse il *Gynaeceum Haeretico Fanaticum* (1704)²⁴, un trattato misogino che fornì un catalogo di donne "entusiaste ed eretiche" (annoverando, tra le altre, Ildegarda di Bingen), responsabili della corruzione dei fedeli. Anche August Hermann Francke (1663-1723)²⁵, teologo pietista e riformatore pedagogista, richiamò l'attenzione sulla mancanza di un'adeguata programmazione educativa e scolastica per le giovani tedesche, cercando di rimediare alla carenza di istruzione femminile attraverso progetti formativi in parte rivoluzionari, come il *Waisenhaus* o "orfanotrofio", fondando anche una scuola per le figlie dei nobili e degli alti funzionari, il *Gynäceum*, nel 1697. Mentre nei "Waisenmädchen" venivano insegnate principalmente attività pratiche, oltre a essere offerta un'istruzione religiosa di base e lezioni di lettura e scrittura, le studentesse del *Gynäceum* ricevevano istruzioni in teologia, storia della Chiesa, geografia (in particolare della Terra Santa), lettura e scrittura, oltre ad avere accesso su richiesta (cioè nel caso vi fosse da parte delle famiglie la disponibilità a pagare le tasse) allo studio delle lingue (francese, greco ed ebraico), dell'aritmetica e della musica. Questo progetto educativo rappresentava una delle prime sperimentazioni significative di un'educazione femminile strutturata e potenzialmente democratica, che contribuiva a ridefinire il ruolo delle donne nella sfera

pietatis, but also more generally in devotional life and with regard to other members of the Christian community. The most controversial aspect proved to be Spener's full inclusion of women within the offices or Ämter of the spiritual priesthood, which he identified as the Word, prayer, and sacrifice".

²⁴ Titolo completo dell'opera è *Gynaeceum Haeretico Fanaticum, Oder Historie und Beschreibung der falschen Prophetinnen, Quäckerinnen, Schwärmerinnen, und andern sectirischen und begeisterten Weibes-Personen*, Zimmermann, Frankfurt-Leipzig 1704, ora ristampato in E. Gössmann (a cura di), *Archiv für philosophie- und theologischgeschichtliche Frauenforschung*, vol. 7, iudicium Verlag, München 1998.

²⁵ Su questo aspetto, cfr. U. Witt, *Bekehrung, Bildung und Biographie. Frauen im Umkreis des Halleschen Pietismus*, Niemeyer, Halle 1996, pp. 118-119 e W. Loch, *Pädagogik am Beispiel August Hermann Franckes*, in R. Albrecht, H. Lehmann (a cura di), *Geschichte des Pietismus*, vol. 4, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 2004, pp. 264-308.

pubblica e religiosa, ampliando le loro possibilità di accesso alla conoscenza e di partecipazione attiva alla vita intellettuale.

2. Costituzione fisica imperfetta, umoralità e umidità: dottrina dei temperamento e natura femminile nella concezione medica di Stahl ed Erxleben

Ma che peso ebbe la cultura pietista sullo sviluppo culturale di Dorothea Erxleben? E quanto influi sull'elaborazione della sua *Indagine rigorosa* il nuovo modo di interpretare i ruoli di genere nella religiosità tedesca del primo Settecento? Sebbene la scienziata non avesse mai frequentato le lezioni all'università di Halle e discusse la tesi una generazione dopo la morte di Thomasius e Francke, l'ambiente intellettuale della città fu comunque fondamentale per l'elaborazione del suo retroterra medico e filosofico²⁶. In particolare, nella sua opera e nella sua dissertazione dottoriale Erxleben sosteneva di essere stata influenzata direttamente dai teorici della facoltà di medicina di Halle, specialmente da Michael Alberti²⁷ e Georg Ernst Stahl, che con la sua *Theoria medica vera* (1708)²⁸ rappresentava una delle fonti principali dei contributi scientifici della pensatrice. Nella prima metà del XVIII secolo, il medico Alberti fu autore di centinaia di dissertazioni e opere mediche straordinariamente innovative sotto il profilo teorico. Pur legandosi a molti degli argomenti scientifici dominanti del suo tempo, Alberti sviluppò una vera e propria *cultura animi*, una trattazione originale sulla concezione dei sensi interni e dei loro effetti sulla salute e sulle malattie del corpo. In tal modo, offriva un quadro interpretativo più olistico e integrato rispetto alle posizioni medico-sperimentali prevalenti in Germania nello stesso periodo. Secondo Alberti, la corretta coltivazione dei sensi interni, come l'immaginazione e la memoria, avrebbe potuto determinare se la loro azione fosse da interpretare come un potente rimedio o come un fattore scatenante di malattie e disturbi. La sua prospettiva, quindi, suggeriva un'interessante

²⁶ Relativamente al contesto accademico di Halle e all'istituzione dell'Università, cfr. K. Deppermann, *Der hallesche Pietismus und der preußische Staat unter Friedrich III*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1961, pp. 70-75.

²⁷ A. Rydberg, *Michael Alberti and the Medical Therapy of the Internal Senses*, in "Journal of the History of Medicine and Allied Sciences", 74, n. 3, 2019, pp. 245-266.

²⁸ G.E. Stahl, *Theoria medica vera, physiologiam et pathologiam: tanquam doctrinae medicae partes vere contemplativas, e naturae et artis veris fundamentis, intaminata ratione, et inconcussa experientia sistens*, Orphanotropheum, Halle, 1708. Conosciuto soprattutto per la concettualizzazione del "flogisto", seppure ancora molto abbozzata, la tesi di Stahl rimase fondamentale fino al XVIII secolo, e cioè fino alle proposte scientifiche di Antoine-Laurent de Lavoisier.

interazione tra sistema nervoso e facoltà cognitive inferiori e superiori, e offriva così un paradigma alternativo per comprendere il funzionamento interno del corpo e delle facoltà mentali, collegando la cura delle malattie fisiche alla coltivazione delle capacità emotive e intellettuali. Inoltre, un modello simile, che metteva in comunicazione corpo e mente, capacità razionali ed emozioni, si prestava perfettamente a un'interpretazione fortemente unitaria dell'organismo femminile e di quello maschile, pur nelle rispettive e possibili differenze fisiologiche minime. Tale visione avrebbe permesso, dunque, di ridurre le distinzioni tra i sessi, enfatizzando invece un approccio globale e dinamico alla salute e al benessere, in cui l'equilibrio tra mente e corpo risultava cruciale per il mantenimento di uno stato di salute ottimale.

L'influenza maggiore sulla dottrina medica di Alberti proviene sicuramente dalla teoria organica e vitalistica di Stahl²⁹, che riprendeva sia la dottrina fisiatrica ippocratico-galenica sia l'approccio spirituale pietistico e platonico-aristotelico³⁰. Secondo Stahl, l'anima è principio vitale immateriale che infonde vita nella materia morta, elemento che spiega il movimento del corpo e il mantenimento equilibrato di tutte le funzioni dell'organismo. La materia, secondo Stahl, è incapace di diventare autonomamente organizzata, essendo capace di assicurarsi esclusivamente un bilanciamento chimico. Da qui, dunque, la necessità di garantire alla struttura meccanica del corpo (e, in tal modo, veniva mantenuto un collegamento con il modello meccanicistico cartesiano) un fondamento teleologico e immateriale, l'anima appunto, con la quale Stahl spiegava

²⁹ Quando Stahl lasciò Halle nel 1716 e andò a Berlino come medico personale del re, i suoi insegnamenti furono proseguiti da Alberti, Johann Juncker, Georg Daniel Coschwitz e altri. Hoffmann, suo "rivale" teorico nella facoltà, fu investito di numerosi incarichi fino alla sua morte, divenendo per 48 volte preside. Quando Dorothea Erxleben conseguì il dottorato, i suoi tutor furono Juncker e Alberti che seguivano ancora la tradizione di Stahl, mentre i professori Büchner e Böhmer subentrarono come successori intellettuali di Hoffmann. Le due tradizioni di Stahl e Hoffmann, che riprendevano il dettame di Leibniz e Boerhaave, trovano compimento nella dissertazione latina di Dorothea Erxleben, proprio attraverso l'attenzione data alla cura del malato con terapie, farmaci e soluzioni personalizzate per il singolo individuo, considerato come un connubio di spirito e corpo. Sul dibattito tra i principali intellettuali alla facoltà medica di Halle nei primi anni del Settecento, F.P. De Ceglia, *I fari di Halle: Georg Ernst Stahl, Friedrich Hoffmann e la medicina europea del primo Settecento*, Il Mulino, Bologna 2009.

³⁰ Su questi temi, cfr. J. Geyer-Kordesch, *Pietismus, Medizin und Aufklärung in Preußen im 18. Jahrhunderts. Das Leben und Werk Georg Ernst Stahls*, Niemeyer, Tübingen 2000. L'anima è identificata con l'intelligenza (o principio organizzativo) e quindi con l'integrazione olistica dei processi e dei cambiamenti del corpo. La coscienza sembra dunque coesistere con i processi vitali. Stahl, in tal modo, supera i confini stabiliti in ambito filosofico tra mente, volontà e movimenti del corpo, in quanto tutti i cambiamenti nel corpo partecipano al riconoscimento e alla percezione di quell'unico principio organizzativo dell'essere vivente.

il concetto di *organon*, una struttura vivente in grado di muoversi attraverso una *energheia* che la elevava al di sopra del semplice aggregato. L'anima veniva così concepita ancora nella forma aristotelica di una “naturalità” superiore, riservata a uomini e bestie, e da qui si rendeva necessaria una *medicina expectans*, cioè una pratica diagnostica e terapeutica in grado di osservare la natura dell'anima e del corpo intesi in armonia. Questo paradigma scientifico e medico tentava di contrastare un'altra concezione – peraltro assai diffusa, seppure bollata come atea e materialista nei circuiti intellettuali di Halle –, e cioè quella della *iatromeccanica*, secondo cui il corpo umano è, semplicemente, una sofisticatissima macchina. Contro tale visione del corpo-macchina, indagabile esclusivamente mediante principi fisico-matematici, Stahl riteneva ci fosse una relazione reciproca tra natura-corpo, spirito e anima, ritrovando questa equivalenza concettuale in una nuova e meno ortodossa comprensione della medicina e del rapporto uomo-natura. In particolare, sfidando i teorici della medicina cartesiana e scolastica, Stahl propose una *teoria alternativa*, incentrata sull'idea che la fisiologia umana e i movimenti interni del corpo (come la circolazione sanguigna) non potessero essere spiegati unicamente attraverso metodi quantitativi, ma che fossero invece elementi fondamentali per comprendere l'unità dell'essere umano, intesa come connessione tra affettività e conoscenza. Così, in contrasto con l'enfasi posta dall'Illuminismo sul fatto che la ragione potesse essere l'unica categoria atta a garantire l'oggettività nella ricerca della conoscenza e della verità, la filosofia medica di Stahl si fondeva su un'integrazione di ragione e teoria umorale, riprendendo gran parte della tradizione neoplatonica di Cambridge e schierandosi contro la scienza cartesiana e baconiana. Questa concezione filosofica del corpo guidato dall'anima rendeva così possibile riconoscere e comprendere i processi psicologici ed emotivi come fonte di verità e conoscenza, il che suggeriva (in chiave galenica) che l'autoconoscenza dei propri elementi naturali e mentali fosse anche la chiave per liberarsi, anche terapeuticamente, dall'ignoranza, dalle false opinioni e dalla malattia³¹. La caratteristica fortemente unitaria degli atti che regolano la vita organica, poiché alcuni di essi manifestano chiaramente il dominio dell'anima sui fenomeni fisiologici, spiegava la connessione strettissima tra il dominio delle funzioni inferiori e il principio di tipo animistico concepito da Stahl. Per rispondere a coloro i quali rilevavano il carattere non cosciente e non deliberato degli atti fisiologici, Stahl introdusse la differenziazione tra due diverse capacità gnoseologiche: il *logos*, cioè l'intellezione più im-

³¹ Sul rapporto tra logica, errore e medicina, rimando soprattutto all'impostazione offerta da C. Galeno, *Introduzione alla logica*, a cura di T.G. Carena, tr. it. di F. Ingravalle, Mimesis, Milano-Udine 2014.

mediata e più semplice, non discorsiva, e il *logismos*, ossia l'esecuzione superiore di molteplici confronti e inferenze che presupponeva la coscienza percettiva inferiore dei dati sensibili o immaginativi alla base del ragionamento. In tal modo, Stahl non solo offriva una nuova visione del corpo e della mente, ma sfidava anche le convenzioni epistemologiche del suo tempo, cercando di integrare la medicina con una comprensione più profonda della mente umana, delle sue emozioni e del loro impatto sulla salute fisica.

Sebbene non ci siano prove testualmente evidenti che colleghino direttamente l'*Indagine rigorosa* alla comunità pietistica di Quedlinburg³², è plausibile che i testi medici scritti in latino da Erxleben si basino sulla dottrina medica di Stahl, o che comunque abbiano un retroterra ermeneutico profondamente critico nei confronti della concezione cartesiana del dualismo tra mente e corpo. Oltre a questo sfondo teorico, la sfida di Erxleben appare anche di tipo metodologico, riguardante cioè un nuovo modo di interpretare il rapporto tra paziente e medico e la produzione della verità e della scienza. La scienziata tedesca critica i metodi medico-scientifici dell'Illuminismo tradizionale, concentrandosi sull'osservazione empirica e sull'esperienza vissuta, piuttosto che su quadri teorici astratti e sui metodi clinici tradizionali, anticipando così i dibattiti contemporanei su una scienza "priva di genere". A differenza dei metodi clinici di Herman Boerhaave e dell'attenzione data tra il XVII e il XVIII secolo all'osservazione e alla diagnosi basata esclusivamente sul metodo ipotetico-deduttivo e sulla ricostruzione delle cause dei sintomi visibili, l'approccio di Erxleben enfatizza la relazione dinamica tra medico e paziente, evidenziando l'individualità del malato e sostenendo un modello di cure palliative più olistico. In particolare, ripensando a un modello integrato che combina razionalità, emozione, corporeità e conoscenza in un sistema unificato, Erxleben contestava le credenze teologiche e filosofiche del tempo, che sostenevano l'idea che la posizione subordinata della donna nell'ordine gerarchico naturale fosse predeterminata, sottolineando così il valore attivo della sfera emozionale femminile e un'esperienza vissuta reale del corpo. Inoltre, una guarigione di successo, sostiene Erxleben nei suoi trattati scientifici, richiede sempre una predisposizione relazionale positiva del medico nei confronti del paziente, il quale dovrebbe cercare di curare la malattia in modo gentile e senza somministrare necessariamente un trattamento terapeutico radicale o immediato. Alla competenza pratica deve affiancarsi un'approfondita conoscenza del funzionamento interno del corpo

³² E. Poeter, *Gender, Religion, and Medicine in Enlightenment Germany: Dorothea Christiane Leporin's Treatise on the Education of Women*, in "NWSA Journal", n. 20 (1), 2008, pp. 99–119.

umano e delle cause sottostanti alla manifestazione visibile della malattia, resa possibile dalla teoria dei temperamenti (intesi come la base dell'affettività) e del rapporto tra intellezione e atti psichici inferiori. Ignorare la complessità di una malattia, e cioè trattare il corpo umano solo come se fosse un meccanismo basato su processi chimici o su segni morbosì visibili, compromette la conoscenza del problema organico e della sua risoluzione diagnostica, la quale deve essere, il più delle volte, realizzata mediante metodi piacevoli e cure palliative. La convinzione di Erxleben, che sia necessario bilanciare temperamenti e ragione, è del tutto coerente con la filosofia medica di Stahl, poiché questi movimenti umorali e naturali possono essere pericolosi se non correttamente misurati, portando una persona a vaneggiare e provocando un "disturbo" mentale ed emotivo. Per questo motivo la scienziata fa leva sulla responsabilità delle donne di essere in grado di comprendere discorsivamente le percezioni e di resistere alla tentazione di abbandonarsi a immagini ed emozioni "disordinate": è proprio questo argomento, relativo all'incapacità femminile di tener salda la sfera percettiva inferiore, ad essere uno dei presupposti che tradizionalmente ha legittimato l'esclusione delle donne dall'istruzione e dalla vita pubblica, giustificato in modo grossolanamente come assenza di raziocinio. In questo senso, lo studio della medicina permette alle donne di comprendere l'anima umana come un organismo vivente che dirige il funzionamento del corpo umano e fornisce loro la conoscenza del divino. La studiosa tedesca afferma, inoltre, che se le donne non sono in grado di conoscere il proprio corpo in relazione alla mente, non saranno mai capaci di riconsiderare il tradizionale pregiudizio legato all'esistenza di un "temperamento debole" e di una loro natura "instabile". Basandosi sulla teoria dell'impermanenza di Stahl e sulla concezione aristotelica della metafisica e del vivente, Erxleben rifiuta la convinzione che il calore corporeo, il temperamento e l'intelligenza siano interdipendenti, e spiega, invece, come i processi fisiologici non possano assolutamente essere la causa dei tratti caratteriali personali, i quali sono, piuttosto, l'effetto di condizionamenti sociali indipendenti dai dettami biologici. I suoi argomenti richiamano la nozione neoplatonica secondo cui la volontà umana è parte degli esseri viventi che animano il corpo, che è guidato mediante forze interne che hanno diversi gradi di autocoscienza. La giusta comprensione dell'interrelazione tra corpo e mente conduce le donne a riconoscere le loro reali capacità intellettuali, emotive e spirituali, rendendole adatte a compiere scelte consapevoli relativamente alla loro salute fisica e al loro agire pratico. A differenza dell'idea che la mente nelle donne e negli uomini sia identica (come suggerito dal pensiero cartesiano) e che, quindi, si costituisca come il principio dell'identità di genere, la comprensione della natura femminile da parte di Erxleben si fonda, invece, sull'esperienza.

rienza realmente vissuta del corpo, in relazione allo spirito e all'anima, e su una teoria scientifica in grado di superare le sedimentate convinzioni antropologiche, religiose e rituali che ancora legittimavano una qualche inferiorità e sudditanza.

L'*Indagine rigorosa*, dunque, si batte contro una lunga condanna biblica e biologica, la quale definiva le donne secondo le caratteristiche di frivolezza, lussuria, incostanza e irrazionalità, prendendo in considerazione una costitutiva natura imperfetta, spiegata mediante una dominanza umorale freddo-umida. Il pregiudizio basato su questo difetto termico³³ si fondava sulla convinzione che il corpo femminile fosse caratterizzato da un'anatomia imperfetta, da difficoltà strutturali e da tratti psichici meno razionali e dunque imprevedibili, mentre il corpo maschile veniva considerato come il modello positivo e sano di questa dicotomia. L'opera di Erxleben, come operazione critica nei confronti di tale tradizione, risponde al radicato pregiudizio sull'inferiorità femminile mediante la necessità di conoscere correttamente la natura del soggetto umano, senza però fermarsi a un approccio riduzionistico, e attraverso la comprensione di quei procedimenti logici costruiti attorno alla considerazione dei generi sessuali. In risposta a tale tradizione, l'*Indagine rigorosa* non solo sfida le convinzioni sedimentate nella cultura europea dell'epoca, ma promuove anche una visione della donna basata su una conoscenza più profonda e scientificamente fondata del corpo e della mente, in cui i ruoli di genere si costruiscono in senso "sovrastrutturale" e all'interno di una dinamica di potere perpetuata socialmente e istituzionalmente. In questo modo, le sue indagini teoriche non solo sfidavano le convinzioni mediche e filosofiche dell'epoca, ma proponevano una nuova visione della donna basata sulla conoscenza, sull'autoconsapevolezza e sull'abilità di compiere scelte consapevoli, sia in ambito medico che sociale.

3. Erudizione e apprendimento: l'approfondimento della dottrina dei pregiudizi di Thomasius nella *Gründliche Untersuchung*

Uno dei temi chiave della *Querelle* in Germania, come detto, riguardava l'attitudine e capacità delle donne ad essere istruite e scolarizzate. Che le donne fossero in grado di trarre beneficio dallo studio era un'idea tradizionalmente accettata, ad esempio, all'interno di un particolare genere letterario, cioè quello dei *cataloghi* delle donne

³³ Per una trattazione sulla natura della donna nel Rinascimento europeo, cfr. S. Plastina, *Mollezza della carne e sottigliezza dell'ingegno. La natura della donna nel Rinascimento europeo*, Carocci, Roma 2017.

illustri derivante da Boccaccio³⁴ e dai tanti elenchi femminili tratti principalmente dall'antichità e da Plutarco³⁵. Questi cataloghi variano in termini di stile ed espedienti retorici (potevano essere testi accademici in latino o delle presentazioni in volgare) ma, in generale, dimostravano attraverso l'esempio che le donne erano state in grado di raggiungere i più alti gradi dell'istruzione, evidenziando, mediante il contrasto con le pratiche antiche, che la limitazione del loro accesso alle istituzioni scolastiche fosse stata un'invenzione cristiana o, comunque, figlia della prima modernità. L'attenzione di Erxleben per il tema dell'educazione e dell'istruzione femminile passa però, soprattutto, attraverso il contesto filosofico di Halle, in particolare mediante le opere manualistiche di Christian Thomasius e di Christian Wolff. Entrambi pubblicarono testi influenti in volgare tedesco, l'*Introduzione alla dottrina della ragione* (1691) e la *Logica tedesca* (1713)³⁶. Questo ebbe l'effetto, naturalmente, di rendere le loro idee disponibili al più ampio pubblico alfabetizzato, comprese le donne, il che era del tutto in accordo con le intenzioni espresse da Thomasius e affermate in modo programmatico fin nel sottotitolo del testo: “in cui viene mostrata la via, attraverso un metodo semplice, a tutte le persone ragionevoli e di qualunque genere e classe siano, per decidere il vero, il falso e il probabile”. Thomasius enfatizzava l'educazione pratica e rifiutava le astrazioni metafisiche, sostenendo che le donne avevano una naturale costanza e attitudine allo studio e che non fosse necessario conoscere le lingue straniere³⁷ per usare la luce della ragione. Questo approccio “democratico” alla filosofia incoraggiava l'istruzione, al di

³⁴ Cfr. G. Boccaccio, *De mulieribus claris*, a cura di V. Zaccaria, in *Tutte le opere di Giovanni Boccaccio*, a cura di Vittore Branca, Milano, Mondadori 1970, vol. X; S. Gaylard, *De mulieribus claris and the Disappearance of Women from Illustrated Print Biographies*, in “I Tatti Studies in the Italian Renaissance”, n. 18 (2), 2015, pp. 287-318; V. Caputo, *Una galleria di donne illustri: il De mulieribus claris da Giovanni Boccaccio a Giuseppe Betussi*, in “Cahiers d'études italiennes”, n. 8, 2008, pp. 131-147.

³⁵ Sulla valorizzazione del “femminile” plutarcheo rispetto a una visione meramente tradizionale della donna nell’antichità classica, cfr. P. Walcot, *Greek Attitudes towards Women: the Mythological evidence*; (a cura di) I. McAuslan, P. Walcot, *Women in antiquity*, Oxford University Press on behalf of the Classical Association, Oxford – New York 1996, pp. 91-102; *Plutarch on women*, in “Symbolae Osloenses”, n. 74, 1999, pp. 163-183.

³⁶ C. Wolff, *Vernünftige Gedancken Von den Kräfftten des menschlichen Verstandes Und ihrem Richtigten Gebrauche in Erkäntnis der Wahrheit*, Renger, Halle 1713, in *Gesammelte Werke*, a cura di J. École, H.W. Arndt, C.A. Corr, J.E. Hofmann, M. Thomann, Olms, Hildesheim 1962., I. Deutsche Schriften, II. Lateinische Schriften, III. Materialien und Dokumente; tr. it. *Logica Tedesca*, a cura di R. Ciafarone, Milano, Bompiani 2011; C. Thomasius, *Einleitung zu der Vernunft-Lehre*, Salfeld, Halle 1691; ristampa anastatica: Olms, Hildesheim 1968.

³⁷ Ivi, § 19, p. 81.

là delle barriere di genere e scolastiche, proponendo un’educazione molto più aperta e comunitaria e ritenendo che “le persone di sesso femminile sono capaci di perseveranza quanto gli uomini”³⁸.

All’interno della ricezione tedesca del problema dell’educazione femminile, l’*Indagine rigorosa* è dedicata alla confutazione dei principali argomenti offerti contro la capacità delle donne di dedicarsi allo studio. Nella prima parte del suo testo³⁹, Erxleben esamina in dettaglio gli argomenti di coloro che affermano che le facoltà gnoseologiche femminili sono insufficienti per il raggiungimento dell’istruzione, sottolineando che è stato sostenuto o che le donne non abbiano determinate caratteristiche razionali o che, se le possiedono, le detengono in misura minore rispetto agli uomini. Contro la prima accusa, Erxleben riporta i tradizionali motivi metafisici e scritturistici, osservando che “chi non vuole affermare una differenza tra le anime in base al sesso, contrariamente a tutte le idee che possiamo formarci sulla natura dell’anima, deve attribuire anche all’anima femminile le capacità dell’anima maschile”⁴⁰. Inoltre, questo dato trova conferma proprio a partire dall’affermazione che si trova nelle Sacre Scritture, secondo cui “le capacità dell’anima umana fanno parte dell’immagine [Bild] di Dio, secondo la quale è stato creato l’uomo, sia come sesso femminile sia come maschile”⁴¹. Contro l’idea che le donne possiedano tali facoltà, ma in misura minore e insufficiente per poter trarre profitto dallo studio, Erxleben si appella ancora una volta a motivi teologici, rifiutando l’idea per cui le donne hanno una capacità razionale ridotta a causa della Caduta, vissuta in modo più drammatico rispetto agli uomini, in quanto “il Creatore onnisciente ha dato sia alla stirpe femminile che a quella maschile la capacità di riconoscere la verità e distinguere dalla menzogna”⁴².

Erxleben ritiene che molti degli argomenti utilizzati dai suoi oppositori servano solo a illustrare la naturale *conseguenza* della mancanza di accesso delle donne all’istruzione e non le cause reale di questo divieto. È stato obiettato, spiega la scienziata, che le donne siano troppo soggette all’influenza degli affetti (*Affekten*), o che siano troppo

³⁸ Ivi, § 41, p. 87.

³⁹ Cfr. D.C. Erxleben, *Gründliche Untersuchung der Ursachen, die das Weibliche Geschlecht vom Studiren abhalten*, Rüdiger, Berlin 1742; edizione digitalizzata consultabile presso la Bayerische Staatsbibliothek: <https://www.digitale-sammlungen.de/>. Si segnala, inoltre, l’edizione moderna a cura di Ebersbach, pubblicata presso eFeF-Verlag, Zürich-Dortmund, 1993, che non costituisce una riproduzione integrale dell’originale settecentesco, bensì una riscrittura parziale e adattata. Per una selezione tradotta in lingua inglese, si veda *Early Modern German Philosophy (1690-1750)*, a cura di C.W. Dyck, Oxford University Press, Oxford 2019, pp. 41-56.

⁴⁰ D.C. Erxleben, *Gründliche Untersuchung*, cit., § 27, p. 21.

⁴¹ Ivi, § 28, p. 21.

⁴² Ivi, § 39, p. 26.

incostanti nella volontà per potersi applicare allo studio. Erxleben risponde che anche gli uomini sono soggetti a forti emozioni che possono compromettere le facoltà razionali, soprattutto prima di intraprendere con costanza lo studio, che rappresenta il solo metodo che li abbia aiutati a tenere sotto controllo gli istinti⁴³. Più in generale, Erxleben sostiene che il raggiungimento dell'istruzione è estremamente utile anche per le donne, sebbene non sia richiesto per le loro responsabilità domestiche. Per quanto riguarda la conoscenza di Dio, Erxleben ritiene che la teologia rappresenti “la conoscenza più chiara [*der deutlicher Erkenntnis*]”⁴⁴, sebbene alle donne sia proibito di insegnare ufficialmente la religione. Lo studio è utile, inoltre, per acquisire la conoscenza piena di loro stesse [*Selbsterkäntniß*], in quanto fornisce la conoscenza delle capacità e del modo migliore per usarle nel perseguimento della perfezione, così come favorisce la conoscenza degli altri [*die Käntniß anderer Menschen*] in modo da evitare conflitti inutili o controproducenti⁴⁵. In generale, quindi, Erxleben afferma che la capacità delle donne di imparare sia di indispensabile utilità per raggiungere i fini propri della vita umana, soprattutto per distinguere correttamente il bene dal male e il vero dal falso e, quindi, per raggiungere il fine ultimo della felicità e della beatitudine.

Tuttavia, la novità e l'interesse filosofico dell'opera di Erxleben non è di certo data da questi spunti teorici, poiché molti di questi argomenti religiosi sono già espressi nella *Querelle*. Il suo sforzo argomentativo si definisce, in particolare, attraverso la re-interpretazione di due concetti fondamentali della dottrina logica di Thomasius, cioè la nozione di “apprendimento” [*Gelahrheit*] e l'analisi del pregiudizio [*Vorurtheil*]. Per quanto riguarda l'apprendimento, Thomasius si preoccupa di differenziare il significato teorico e pratico dell'erudizione:

L'apprendimento [Gelahrheit] è la conoscenza [Erkäntniß] attraverso la quale l'uomo viene reso capace di distinguere le cose vere dalle false, il bene e il male e, ove possibile, di fornire le cause probabili, per favorire così il benessere temporale ed eterno tanto negli affari della propria vita quanto in quella degli altri.⁴⁶

Thomasius oppone la sua concezione dell'apprendimento all'erudizione, che consiste nell'accumulazione della conoscenza teorica senza alcun riguardo per il suo uso pratico. L'apprendimento è, inve-

⁴³ Cfr. ivi, §§ 46-47, pp. 31-32.

⁴⁴ Ivi, § 188, p. 116.

⁴⁵ Cfr. Ivi, §§ 192-193, p. 118.

⁴⁶ C. Thomasius, *Einleitung*, cit., pp. 75-76.

ce, qualcosa che tutti dovrebbero e possono sforzarsi di raggiungere: “tutti gli esseri umani dovrebbero sforzarsi di diventare istruiti”⁴⁷. Per Thomasius, la dottrina della ragione serve come strumento per raggiungere questo scopo, non perché insegna, per esempio, la dottrina del sillogismo, ma perché istruisce sull’uso corretto dell’intelletto e, soprattutto, perché purifica la mente dai pregiudizi e offre i mezzi per riconoscere gli errori e le fallacie logiche⁴⁸ a cui siamo inclini implicitamente a causa della Caduta e della conseguente corruzione della natura umana. Per questo motivo, l’*Einleitung* di Thomasius dedica un capitolo alla discussione degli errori e della loro origine, tematica che include una considerazione dettagliata dei principali pregiudizi che affliggono l’intelletto umano. Secondo Thomasius, il primo è il pregiudizio dell’autorità (*praejudicium autoritatis*), che implica l’accettazione delle opinioni altrui sulla base di un amore (*Liebe*) irrazionale nei loro confronti; il secondo è il *pregiudizio precipitante* (*praejudicium praecipitantiae*), che si basa su un amore irrazionale per noi stessi, per la nostra indolenza e pigrizia nell’accettare quelle convinzioni senza sottoporle a vaglio critico⁴⁹.

Questi stessi temi sono presenti anche nell’opera di Erxleben, la quale si richiama esplicitamente al progetto di Thomasius, da cui riprende soprattutto la differenza terminologica tra apprendimento ed erudizione, intendendola come “quella conoscenza fondata su delle verità necessarie e utili, per mezzo delle quali l’intelletto e la volontà, e di conseguenza la vera felicità umana [*Glückseeligkeit*], sono migliorabili”⁵⁰. Allo stesso modo, Erxleben distingue tra due diversi scopi dell’apprendimento, il primo, in cui si cerca di fornire al proprio intelletto verità utili e di promuovere il miglioramento della volontà, e il secondo, in cui si cerca, invece, di servire gli altri professionalmente [*Arthen des Studiums*]⁵¹. Erxleben è disposta ad ammettere che quest’ultima accezione del termine potrebbe non essere adatta a coloro che hanno una comprensione ancora troppo debole della fondamentale analogia tra il maschile e il femminile, ma conclude che l’apprendimento, inteso come generale miglioramento dell’intelletto e della volontà, sia facilmente raggiungibile da tutti e, in particolare, dalle donne. Tale visione non solo sfida la tradizionale percezione del ruolo delle donne nella società, ma pone anche una solida base per un modello educativo più inclusivo e progressista, in cui l’accesso al sa-

⁴⁷ Ivi, §§ 12-13, p. 79.

⁴⁸ Cfr. ivi, § 30, p. 84.

⁴⁹ Cfr. ivi, §§ 43-44, p. 306.

⁵⁰ D.C. Erxleben, *Gründliche Untersuchung*, cit., §21, pp. 19.

⁵¹ Ivi, §§ 104 – 105, p. 66.

pere non è ostacolato da pregiudizi di genere, ma piuttosto promosso come diritto universale per tutti gli esseri umani.

4. Il fondamento logico e antropologico del pregiudizio sulle donne

Riprendendo il tema del pregiudizio di Thomasius, Erxleben raccomanda lo studio come mezzo per combattere l'errore, sostenendo che esso sia funzionale a rimuovere le imperfezioni come “l'ignoranza, il pregiudizio, la fretta, l'incostanza, il dubbio, insomma tutto ciò che scaturisce da una comprensione oscurata e da una volontà corrotta”⁵². Ancora più importante, Erxleben identifica la ragione principale per cui alle donne viene negato l'accesso all'istruzione con un pregiudizio che si declina in quattro forme specifiche: 1. l'inadeguatezza dell'educazione per le donne: si sostiene che le donne non possano realizzare nulla di valore attraverso l'educazione⁵³; 2. l'inutilità dell'educazione per le donne: si spiega che le donne non traggano alcun vantaggio dall'istruzione⁵⁴; 3. l'abuso dello studio da parte delle donne: la preoccupazione che le donne possano usare lo studio in modo dannoso (perché alcune utilizzano le conoscenze in modo errato)⁵⁵; 4. la preferibilità della mancanza di istruzione per le donne: si spiega l'opinione per cui le donne stiano meglio senza l'istruzione.

Erxleben confuta ciascuno di questi pregiudizi a turno ma, soprattutto, suggerisce che alla base di essi vi sia un singolo errore argomentativo che li comprende tutti, vale a dire l'inferenza erronea da ciò che potrebbe valere per alcune donne in certe circostanze storico-sociali a ciò che riguarda la natura del sesso femminile in quanto tale. In tal modo, Erxleben sostiene che le differenze che si riscontrano tra i sessi e che sono considerate come i motivi utili a negare loro l'accesso alle istituzioni scolastiche sono in realtà l'*effetto* della mancanza di istruzione e sono solo erroneamente concepiti come attribuiti legati alla natura delle donne. Più in generale, Erxleben identifica una “deduzione sbagliata [*verkehrter Schluss*]” alla base di questo pregiudizio, data dall'erronea inferenza dalla premessa che solo poche donne perseguono gli studi alla conclusione che tutte le donne non hanno i poteri necessari per persegui-rl. Tale “*verkehrter Schluss*” implica, inoltre, che le differenze tra i sessi non sono innate ma sono, piuttosto, la conseguenza della mancanza di istruzione: l'impos-

⁵² Ivi, §§ 185-186, pp. 115-116.

⁵³ Cfr. ivi, §§ 18-19, p. 18.

⁵⁴ Cfr. ivi, § 179, p. 113.

⁵⁵ Cfr. ivi, § 273, pp. 162-163.

sibilità di accedere all'educazione crea le condizioni che giustificano le limitazioni percepite delle donne, e non viceversa⁵⁶.

La diagnosi di Erxleben di una serie di pregiudizi che negano alle donne l'accesso allo studio, dal punto di vista della sua importanza all'interno della filosofia tedesca del Settecento, è chiaramente più di una semplice appropriazione della dottrina di Thomasius. In primo luogo, i pregiudizi discussi da Erxleben non sono esempi dei due tipi di pregiudizi (autorità e precipitazione) che Thomasius identifica e neppure Erxleben tenta di stabilire un nesso tra di loro, sebbene l'effetto dei pregiudizi che impongono alle donne di studiare sia esacerbato proprio da queste due forme di credenza, in particolare attraverso quella indebita deferenza verso l'autorità maschile, implicitamente assunta per pigrizia intellettuale. In secondo luogo, la trattazione dei pregiudizi analizzati da Erxleben dovrebbe essere vista soprattutto come un *approfondimento antropologico* del programma educativo di Thomasius, oltre che come una prima forma di riflessione teorica sul tema contemporaneo dello stereotipo di genere, anche in chiave psico-sociale⁵⁷. Mentre Erxleben accetta che l'obiettivo dell'educazione dovrebbe essere il raggiungimento dell'apprendimento nel senso previsto da Thomasius, e che di conseguenza questo processo pedagogico dovrebbe comportare (come risultato) la rimozione del pregiudizio, la pensatrice ha rilevato un preconcetto ben più stratificato, che riguarda strettamente le donne, rendendo loro impossibile il raggiungimento di certi standard intellettuali. In particolare, l'operazione teorica di Erxleben è rivolta alla definizione dell'accezione, diremmo usando un termine contemporaneo, genealogicamente e storicamente condizionata, di certi stereotipi su determinati gruppi sociali. Detto altrimenti, la critica di Erxleben, rispetto all'interpretazione esclusivamente logica della formazione del pregiudizio da parte della tradizione tedesca del primo

⁵⁶ Cfr. ivi, § 320, p. 190.

⁵⁷ In una prospettiva più contemporanea, le riflessioni di Erxleben si collegano a teorie più recenti relative al pregiudizio, come ad esempio quelle sviluppate sviluppate da Gordon Allport nel suo studio fondamentale *The Nature of Prejudice* (1954). Allport evidenziava come i pregiudizi non siano innati, ma il risultato di processi psicologici, sociali e culturali che determinano la percezione di differenze tra i gruppi. Le sue teorie suggeriscono che gli stereotipi, come quelli di genere, non sono semplici errori cognitivi, ma strutture sociali profondamente radicate. Più recentemente, la ricerca psicologica ha messo in luce come i pregiudizi possano essere automatici e inconsci, influenzando in modo impercettibile le decisioni e i comportamenti, anche in contesti educativi. In questo senso, il lavoro di Erxleben anticipa queste teorie, mettendo in luce come l'educazione e le istituzioni possano essere agenti di cambiamento o di perpetuazione dei pregiudizi, a seconda di come vengono strutturate. L'analisi di Erxleben, in linea con gli sviluppi più recenti nel campo della psicologia sociale, offre una chiara visione della necessità di deconstruire non solo gli stereotipi, ma anche le strutture che li rendono possibili e li rafforzano, per garantire una vera uguaglianza nell'accesso all'educazione e nella costruzione di un pensiero femminile realmente critico.

Settecento, si riferisce, più profondamente, al meccanismo di funzionamento gnoseologico all'origine di determinate credenze, connesse a un errore cognitivo volto a generalizzare e a semplificare delle caratteristiche costanti di un gruppo, trasformandole in rigidi schemi posti alla base della discriminazione. La deduzione errata alla base dei quattro pregiudizi che giustificano l'esclusione delle donne dallo studio non è altro che una riflessione sul passaggio indebito tra il concetto di *probabilità* e quello di *legame casuale necessario*: è possibile affermare che esista una maggiore probabilità che le donne facciano un utilizzo indebito dell'educazione o che alcune non abbiano raggiunto i più alti gradi dell'istruzione; così come è probabile che questo assetto resti stabile nel tempo. Tuttavia, non è logicamente corretto affermare che tratti specifici di alcune donne debbano essere automaticamente applicati a tutti gli individui femminili, generalizzando e riducendo la variabilità individuale a schemi fissi⁵⁸.

L'importanza della dottrina del pregiudizio nel pensiero tedesco del XVIII secolo, e la sua valenza anche antropologica e pragmatica, conferisce alla posizione di Erxleben una rilevanza che trascende la mera critica puntuale a Thomasius. La sua opera si inserisce in una più ampia sfida al pensiero illuminista, in particolare per quanto riguarda l'educazione femminile, in quanto Erxleben smaschera l'ipocrisia di coloro che, pur proclamando l'importanza di sradicare i pregiudizi, si dimostrano incapaci di riconoscerne il loro funzionamento logico e sociale quando questi colpiscono le donne. Tuttavia, Erxleben non cede al pessimismo, in quanto la sua analisi non considera il pregiudizio come un meccanismo ineluttabile, radicato nell'irrazionalità o nella natura umana. Al contrario, il suo approccio metodologico mira a decostruire i pregiudizi attraverso un'indagine rigorosa, svelandone la genesi sociale e pedagogica. Erxleben individua l'errore fondamentale attorno a cui si costruiscono le false credenze sul sesso femminile in una fallace correlazione che porta a generalizzazioni indebite: si attribuiscono caratteristiche negative a tutte le donne sulla base dell'esperienza di alcune. La sua critica si rivolge con forza a quegli uomini colti che, paradossalmente, si fanno portatori di un pregiudizio insidioso, negando alle donne l'opportunità di coltivare la propria intelligenza. Erxleben, inoltre, sottolinea come tale pregiudizio ostacoli il progresso dell'intera società, evidenziando la necessità di un cambiamento radicale nelle pratiche educative e discorsive. A questo proposito, la pensatrice riconosce che i sistemi del sapere e le istituzioni scolastiche esistenti potrebbero sia rafforzare sia eliminare.

⁵⁸ Cfr. J. F. Dovidio, M. Hewstone, P. Glick, V. M. Esses, *Prejudice, Stereotyping and Discrimination: Theoretical and Empirical Overview*; in *The SAGE Handbook of Prejudice, Stereotyping and Discrimination*, (a cura di) J. F. Dovidio, M. Hewstone, P. Glick, V. M. Esses, SAGE Publications Ltd, London 2010, pp. 3 – 28.

re i pregiudizi, proponendo un rivoluzionario cambiamento per migliorare i paradigmi educativi vigenti, inclusa la co-educazione maschile e femminile in assenza di accademie dedicate esclusivamente alle donne⁵⁹.

5. Dai pregiudizi contro le donne agli stereotipi di genere: alcune riflessioni conclusive

L'analisi dei pregiudizi logici del Settecento, in particolare attraverso l'opera di Erxleben e il pensiero di Thomasius, Georg Friedrich Meier (1718-1777) e Immanuel Kant (1724-1804), offre uno spaccato utile per riflettere sui pregiudizi e gli stereotipi di genere nel contesto contemporaneo. La critica avanzata da Erxleben mette in luce come le presunte limitazioni intellettuali attribuite alle donne non derivino da una reale inferiorità naturale, bensì da pregiudizi profondamente radicati. Nel contesto settecentesco, la teoria del pregiudizio femminile si fondava sull'analisi delle deduzioni erronee riguardanti la "natura" delle donne, sostenendo che le loro presunte incapacità fossero frutto di determinismi biologici, anziché il risultato di un'esclusione sistematica dall'istruzione e dalla formazione intellettuale. Erxleben smontava questi pregiudizi, suggerendo che le differenze attribuite alle donne derivassero dall'assenza di opportunità educative e non da difetti naturali. Questo approccio rifletteva la critica di Thomasius sui pregiudizi logici, come quelli basati sull'autorità e sulla precipitazione, che impedivano un'analisi obiettiva delle capacità umane. Ma non è tutto. L'approccio critico dei filosofi dell'Illuminismo, che mirava a smantellare i pregiudizi attraverso una riflessione rigorosa e un'analisi delle loro radici logiche, si rivela ancora oggi rilevante per affrontare le questioni moderne legate agli stereotipi di genere e di razza. Meier, nella sua trattazione, evidenziava come questi ostacoli cognitivi che impedivano la conoscenza oggettiva e razionale non fossero sempre erronei, ma spesso celavano alcune risposte scientificamente rilevanti⁶⁰, introducendo una differenziazione tra elemento materiale e contenutistico della conoscenza e quello formale nella valutazione del pregiudizio. Kant, da parte sua, ampliava questa discussione⁶¹, concentrandosi soprattutto sull'idea che i pregiudizi non solo limitano il pensiero critico ma sono anche il risultato di un pensiero irra-

⁵⁹ Cfr. D.C. Erxleben, *Gründliche Untersuchung*, cit., §§ 123 – 124, pp. 78-79; § 129, p. 82.

⁶⁰ G.F. Meier, *Beyträge zu der Lehre von den Vorurtheilen des menschlichen Geschlechts*, Hemmerde, Halle 1766; tr. it. cura di H.P. Delfosse, N. Hinske, P. Rumore, *Contributi alla dottrina dei pregiudizi*, Edizioni ETS, Pisa 2005.

⁶¹ Suggerisco, sul rapporto tra pregiudizio inteso negativamente e la riflessione di Lambert e Kant sui giudizi provvisori, il puntuale lavoro di C. La Rocca, *Soggetto e mondo. Studi su Kant*, Marsilio, Venezia 2003, in particolare il capitolo 3 "Giudizi provvisori. Sulla logica euristica del processo conoscitivo", pp. 79-119.

zionale radicato nelle strutture sociali e culturali di un'epoca storica e di determinate istituzioni politiche. Kant in particolare, con il suo concetto di "autonomia dell'intelletto" e l'esortazione a "uscire dallo stato di minorità" delle opinioni non critiche⁶², offriva una base per superare i pregiudizi, sottolineando la necessità di esercitare il pensiero critico per liberarsi dalle convinzioni infondate.

Nel contesto contemporaneo, i pregiudizi di genere e razza si manifestano attraverso stereotipi che continuano a limitare le opportunità e a plasmare le percezioni sociali. Studi recenti, come quelli condotti da Sandra Bem⁶³ e Carol Dweck⁶⁴, hanno mostrato come gli stereotipi di genere influenzino non solo le aspettative sociali, ma anche le percezioni di auto-efficacia e competenza. Gli stereotipi, quindi, funzionano come pregiudizi che non solo riflettono ma che, soprattutto, perpetuano diseguaglianze sociali e professionali. Inoltre, la teoria degli stereotipi di Claude Steele e Joshua Aronson⁶⁵, che si riferiscono a una "minaccia del pregiudizio", spiega come le aspettative negative su gruppi specifici possano influenzare le loro performance e opportunità. Questi modelli si allineano con la critica di Meier e Kant sul pregiudizio come ostacolo alla capacità umana di esercitare la propria ragione e di raggiungere la conoscenza oggettiva, ma anche con la strategia di Erxleben nella sua *Indagine rigorosa*, critica rispetto alle ragioni di un'esclusione inveterata delle donne dalla società civile.

Le attuali ricerche in ambito sociologico, psicologico e anche neuro-scientifico, spiegano come molti stereotipi di genere si manifestano attraverso meccanismi analoghi ai pregiudizi, in particolare tramite l'attribuzione di determinate caratteristiche a gruppi minoritari, laddove le differenze sono spiegate come preconcetti sociali e culturali, piuttosto che mediante un'analisi critica delle condizioni e delle opportunità disponibili. Stereotipi come l'idea che le donne siano meno capaci in determinati campi professionali e accademici (soprattutto scientifici) continuano a influenzare le percezioni e le opportunità di carriera. In questa direzione, l'analisi delle radici storiche e sociali di questi meccanismi

⁶² I. Kant, *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?* in *Kants Gesammelte Schriften*, a cura della Regia Accademia Prussiana delle Scienze, Berlin, 1902 ss., vol. VIII; tr. it. in *Scritti di storia, politica e diritto*, a cura di F. Gonnelli, Laterza, Roma-Bari 1995.

⁶³ Sui fondamenti del dibattito sulle differenze e le ineguaglianze sessuali, cfr. S.L. Bem, *The Lenses of gender: Transforming the debate on sexual inequality*. New Haven, CT, Yale University Press 1993.

⁶⁴ Per un'analisi contemporanea del fenomeno, cfr. C.S. Dweck, *Mindsets and Math/Science Achievement*, Carnegie Corporation of New York, Institute for Advanced Study, New York 2008.

⁶⁵ Sul tema generale dell'auto-efficacia, cfr. C.M. Steele, J. Aronson, *Stereotype threat and the intellectual test performance of African Americans*, in "Journal of Personality and Social Psychology", n. 69 (5), 1995, pp. 797-811.

logico-psicologici può offrire una chiave di lettura sulle concezioni errate e a promuovere una maggiore equità sociale. Le teorie del Settecento sul pregiudizio e sull'educazione femminile propongono, in tal senso, una base non banalmente antiquaria per comprendere e affrontare le sfide odierne, mostrando che il cambiamento richiede una revisione critica delle convinzioni prevalenti e l'implementazione di politiche e pratiche inclusive. La persistenza degli stereotipi di genere oggi, simili a quelli esaminati da Erxleben, impone di continuare a riflettere sulla necessità di un'educazione che promuova non solo l'accesso alla conoscenza, ma anche una consapevolezza critica delle strutture di potere e delle dinamiche sociali che influenzano la percezione di "normalità" e "capacità". L'eredità di questi pensatori (e pensatrici) dell'Illuminismo invita, dunque, a continuare un profondo lavoro di decostruzione degli stereotipi e di promozione di un'inclusività genuina, sia nei contesti educativi che professionali.

Bibliografia

- Acidalius V., *Disputatio nova contra mulieres, qua probatur eas homines non esse*, a cura di R.G. Czapla e G. Burkard, Manutius-Verlag, Heidelberg 2006.
- Agrippa C.E., *Della nobiltà ed eccellenza delle donne*, a cura di M. Ricagno, Aragno, Torino 2007.
- Becker-Cantarino B., *Der lange Weg zur Mündigkeit: Frau und Literatur (1500–1800)*, Metzler, Stuttgart 1987.
- Bem S.L., *The lenses of gender: Transforming the debate on sexual inequality*. New Haven, CT, Yale University Press 1993.
- Blaufuss D., *Rosina Dorothea Schilling Ruckteschel. Eine Separatistin im Pietismus?*; (a cura di) W. Breul, M. Meier, L. Vogel, *Der radikale Pietismus*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 2010, pp. 105-128.
- Boccaccio G., *De mulieribus claris*, a cura di V. Zaccaria, vol. X di *Tutte le opere di Giovanni Boccaccio*, a cura di Vittore Branca, Milano, Mondadori 1970.
- Bock G., Zimmermann M., *Die Querelle des Femmes in Europa. Eine begriffs- und forschungsgeschichtliche Einführung*; in (a cura di) G. Bock, M. Zimmermann, *Die europäische Querelle des Femmes: Geschlechterdebatten seit dem 15. Jahrhundert*, Metzler, Stuttgart; Weimar 1997, pp. 9-38.
- Caputo V., *Una galleria di donne illustri: il De mulieribus claris da Giovanni Boccaccio a Giuseppe Betussi*, in "Cahiers d'études italiennes", n. 8, 2008, pp. 131-147.
- Dawson R.P., "Catherine II, Polyxene Büsching, and Johanna Charlotte Unzer: A Literary "Community of Practice"; in (a cura di) E. Krimmer and L. Nossett, *Writing the Self, Creating Community: German Women Authors and the Literary Sphere, 1750-1850*; pp. 87-116, Camden House, Rochester, New York 2020.
- De Ceglia F.P., *I fari di Halle: Georg Ernst Stahl, Friedrich Hoffmann e la medicina europea del primo Settecento*, Il Mulino, Bologna 2009.

- De Gournay M., *De l'égalité des hommes et des femmes*, trad. it. di A. Maffioli Barsella, *Dell'uguaglianza degli uomini e delle donne*, ECIG, Genova 1996.
- Deppermann K., *Der hallesche Pietismus und der preußische Staat unter Friedrich III*, Göttingen 1961.
- Dovidio J.F., Hewstone M., Glick P., Esses V. M., *Prejudice, Stereotyping and Discrimination: Theoretical and Empirical Overview*; in *The SAGE Handbook of Prejudice, Stereotyping and Discrimination*, (a cura di) J. F. Dovidio, M. Hewstone, P. Glick, V. M. Esses, SAGE Publications Ltd, London 2010, pp. 3 – 28.
- Dyck C.W., *On Prejudice and the Limits to Learnedness: Dorothea Christiane Erxleben and the Querelle des Femmes*, in *Women and Philosophy in Eighteenth-Century Germany*; (a cura di) C. W. Dyck, Oxford University Press, Oxford 2021, pp. 51-71.
- Dweck C.S., *Mindsets and Math/Science Achievement*, Carnegie Corporation of New York, Institute for Advanced Study, New York 2008.
- Ebbersmeyer S., *From a "Memorable Place" to "Drops in the Ocean": On the Marginalization of Women Philosophers in German Historiography of Philosophy*, in "British Journal for the History of Philosophy", n. 28/3, 2020, pp. 442-462.
- Erxleben D.C., *Gründliche Untersuchung der Ursachen, die das weibliche Geschlecht vom Studieren abhalten*, Berlin, 1742; edition Ebersbach im eFef-Verlag, Zürich-Dortmund, 1993; parzialmente tradotto in inglese in *Early Modern German Philosophy (1690–1750)*; (a cura di) C.W. Dyck, Oxford University Press, Oxford 2019, pp. 41-56.
- Foucault M., *Le parole e le cose*, tr. it. di E. Panaitescu, Rizzoli, Milano 2007.
- Gaylard S., *De mulieribus claris and the Disappearance of Women from Illustrated Print Biographies*, in "I Tatti Studies in the Italian Renaissance", n. 18 (2), 2015, pp. 287-318.
- Galeno C., *Introduzione alla logica*, (a cura di) T.G. Carena, tr. it. F. Ingravalle, Mimesis, Milano 2014.
- Geyer-Kordes J., *Pietismus, Medizin und Aufklärung in Preußen im 18. Jahrhunderts. Das Leben und Werk Georg Ernst Stahls*, Niemeyer, Tübingen 2000.
- Gleixner U., *Pietism and Gender: Self-modelling and Agency*; (a cura di) H. Shantz, Douglas, *A Companion to German Pietism, 1600-1800*, Brill, Boston, Leiden 2015, pp. 423-471.
- Goodman R., *Amazons and Apprentices: Women and the German Parnassus in the Early Enlightenment*. Camden House, Rochester, New York 1999.
- Harth E., *Cartesian Women: Version and Subversions of Rational Discourse in Old Regime*, Cornell University Press, London-Ithaca 1992.
- Holst A., Über die Bestimmung des Weibes zur höhern Geistesbildung, Berlin 1802.
- Kant I., *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?* in *Kants Gesammelte Schriften*, Hg. von der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaft, Berlin, 1902 ss., Bd. VIII; tr. it. in *Scritti di storia, politica e diritto*, Laterza Roma-Bari 1995.
- Kelly J., *Early Feminist Theory and the "Querelle des Femmes"*, 1400–1789, in "Signs", n. 8/1, pp. 4-28, 1982.
- La Rocca C., *Soggetto e mondo. Studi su Kant*, Marsilio, Venezia 2003.

- Lange H., *Frauenbildung*, Oehmigke Verlag, Berlin 1889.
- Loch W., *Pädagogik am Beispiel August Hermann Franckes*; (a cura di) R. Albrecht, H. Lehmann, *Geschichte des Pietismus*, vol. 4, Göttingen 2004.
- Meier G.F., *Beyträge zu der Lehre von den Vorurtheilen des menschlichen Geschlechts*, Carl Hermann Hemmerde, Halle 1766; tr. it. *Contributi alla dottrina dei pregiudizi*, cura di H.P. Delfosse, N. Hinske, P. Rumore, Edizioni ETS, Pisa 2005.
- Markau K., *Dorothea Christiane Erxleben (1715–1762): Die erste promovierte Ärztin Deutschlands. Eine Analyse ihrer lateinischen Promotionsschrift sowie der ersten deutschen Übersetzung*, Halle 2006.
- Offen K.M., *European feminisms, 1700-1950: a political history*, Stanford University Press, Stanford 2000.
- Plastina S., *Filosofe della modernità. Il pensiero delle donne dal Rinascimento all'Illuminismo*, Carocci 2011.
- Id., *Mollezza della carne e sottigliezza dell'ingegno. La natura della donna nel Rinascimento europeo*, Carocci, Milano 2017.
- Poeter E., *Gender, Religion, and Medicine in Enlightenment Germany: Dorothea Christiane Leporin's Treatise on the Education of Women*, in "NWSA Journal", n. 20 (1), 2008, pp. 99–119.
- Rydberg A., *Michael Alberti and the Medical Therapy of the Internal Senses*, in "Journal of the History of Medicine and Allied Sciences", n.3 (74), 2019, pp. 245–266.
- Ruckteschel-Schilling R.D., *Das Weib auch ein wahrer Mensch gegen die unmenschlichen Lästerer Weibl. Geschlecht*; (a cura di) E. Gössmann, *Archiv für philosophie- und theologiegeschichtliche Frauenforschung*, vol. 8, *Weisheit – eine schöne Rose auf dem Dornenstrauche*, iudicium Verlag, Monaco 2004, pp. 321-440.
- Schiebinger L., *The mind has no sex? Women in the origins of modern science*, Harvard University Press, Cambridge 1989.
- Schurman A.M., *Dissertatio, de Ingenii Mulieribus ad Doctrinam, et melioris Literas aptitudine*, Elsevier, Leiden 1641.
- Spener P.J., *Das Geistliche Priestertum auß Göttlichem Wort Kürtzlich beschrieben, und mit einstimmenden Zeugnüssen Gottseliger Lehrer bekräftiget*, Frankfurt 1687.
- Stahl G.E., *Theoria medica vera, physiologiam et pathologiam: tanquam doctrinae medicae partes vere contemplativas, e naturae et artis veris fundamentis, intaminata ratione, et inconcussa experientia sistens*, Orphanotropheum, Halle, 1708.
- Steele C.M., Aronson J., *Stereotype threat and the intellectual test performance of African Americans*, in "Journal of Personality and Social Psychology", n. 69 (5), 1995, pp. 797-811.
- Steger F., *Ein Vorbild: Dorothea Christiane Erxleben (1715–1762)*, Universitätsverlag Halle-Wittenberg, Halle 2013.
- Strom J., *How the Priesthood of All Believers Became American*, in "Lutheran Quarterly", 37, n. 4, pp. 424-458, 2023.
- Thomasius C., *Einleitung zur Vernunftlehre*, Halle 1691; Hildesheim, Olms 1968.
- Walcot P., *Greek Attitudes towards Women: The Mythological evidence*; (a cura

- di) I. McAuslan, P. Walcot, *Women in antiquity*, Oxford University Press on behalf of the Classical Association, Oxford – New York 1996, pp. 91-102.
- Id., *Plutarch on women*, in “Symbolae Osloenses”, n. 74, 1999, pp. 163-183.
- Witt U., *Bekehrung, Bildung und Biographie. Frauen im Umkreis des Halleschen Pietismus*, Niemeyer, Halle 1996.
- C. Wolff, *Vernünfftige Gedancken Von den Kräften des menschlichen Verstandes Und ihrem Richtigen Gebrauche in Erkäntnis der Wahrheit*, Renger, Halle 1713, in *Gesammelte Werke*, a cura di J. École, H.W. Arndt, C.A. Corr, J.E. Hofmann, M. Thomann, Olms, Hildesheim 1962., I. *Deutsche Schriften*, II. *Lateinische Schriften*, III. *Materialen und Dokumente*; tr. it. *Logica Tedesca*, a cura di R. Ciafardone, Milano, Bompiani 2011.

*Paolo Quintili**

Lumières et laïcité dans la modernité. Des couples conceptuels en questions

1. La notion médiévale du *modernus* (des Latins) et le questionnement des Lumières.

Qu'est-ce que "Moderne"? La question est abrupte mais pas anodine. Elle est ancienne aussi. La réflexion philosophique se confronte à l'ainsi-dite Modernité, comme à quelque chose d'auto-évidente dans son sens, mais ce sens n'est l'est pas. Les Latins de l'Antiquité tardive avaient déjà inventé ce mot, *modernus*, *a*, *um*, pour indiquer le caractère de ce qui est-là, *hic et nunc*, dans une époque déterminée comme étant, par rapport à elle-même, "récent", "actuel"¹, pour le démarquer de ce qui appartient à l'époque préchrétienne, *l'antiquus* ou le *vetus*. En tant qu'historiens de la langue et de la culture, ces intellectuels latins concevaient le *modernus* comme le point de l'*hic-et-nunc* à partir duquel l'on pouvait mesurer les distances entre leur époque – marquée par l'avènement de la Révélation divine – et les époques révolues. Non tant comme le *novus*, mais plutôt comme le présent. Cependant, rien n'indiquait, chez les Latins, une intention de questionner ce même *hic et nunc* dans son sens propre et dans sa perspective lancée vers l'avenir. Ce qui les intéressait c'était plutôt le passé, conçu comme le *vetus*, l'antique sous la forme chrétienne d'un *trait*, d'un morceau fini de l'éternité, flèche du temps qui mènera à

* Université de Rome "Tor Vergata". Collège International de Philosophie, Paris, Conferenza pronunciata all'Università di Tunis El Manar il 18/11/2013.

¹ Cfr. F. Calonghi, *Dizionario Latino*, Rosenberg & Sellier, Torino 1950, p. 1719, du verbe *modero* et de *modus*, c'est-à-dire «mesure» ou encore «manière» «mode»; on trouve des occurrences de l'adjectif chez le grammairien du V^e-VI^e siècle apr. J.Ch, *Priscianus Caesariensis* (de Césarée), dans la Mauritanie, et chez Cassiodore, *Flavius Magnus Aurelius Cassiodorus Senator* (485-580), aristocrate romain, historien, écrivain de politique, de théologie et grammairien, fondateur du Monastère de Vivarium, en Calabre; Cfr. W. Freund, *Modernus und andere Zeitbegriffe des mittelalters*, Bohlau, Graz 1957.

un *tēlos*, l’Apocalypse. Mais cette flèche, pour les chrétiens, n’était pas infinie. Elle avait un terme: la fin des temps, le Jugement de dieu et des âmes. Les “modernes” de Cassiodore, au V^e siècle après J.-Ch., devaient bien imiter et se tenir fidèles à l’*auctoritas* des Anciens Pères et à la leçon de la tradition biblique et du droit romain².

Le *modernus* des médiévaux servait donc à confirmer une autorité reconnue, à consolider et à sanctionner le pouvoir temporel et spirituel de l’Eglise de dieu. Les modernes des médiévaux sont les nouveaux fidèles, subordonnés au pouvoir ancien.

Marie-Dominique Chenu a repéré quatre significations fondamentales à travers lesquelles se présente l’opposition *antiqui-moderni* entre XII^e et XIII^e siècles; *antiqui* peut indiquer: 1/ les auteurs de l’antiquité gréco-latine, par opposition aux écrivains de l’époque chrétienne, les *moderni*; 2/ les écrivains des premiers siècles de l’ère chrétienne, les *Sancti Patres* (qui sont différents des *Philosophi*, les Sages préchrétiens), tandis que les modernes sont les *Patres/Doctores* du Moyen-âge; 3/ les “fidèles de l’ancienne alliance» (l’Ancien Testament), par opposition au modernes, les “fidèles de la révolution chrétienne»; 4/ les représentants de la spéculation scholastique, pré-aristotélicienne, jusqu’à la génération de 1220-1230, vieillis par rapport à leurs successeurs, les lecteurs modernes des œuvres d’Aristote et des Arabes, tels que Albert Le Grand et Thomas d’Aquin³. Dans les quatre cas il s’agit d’une démarcation qui souligne la nécessité d’orthodoxie des “modernes” et la continuité qui doit s’établir avec l’ancien, en fonction de la suprématie du pouvoir catholique.

Le temps de l’histoire, suivant les «modernes» médiévaux, est alors toujours un *temps clos*.

² Cfr. M. Raiola, *Custodia legum civilitatis est indicium Scientia iuris e iurisdictio* nelle *Variae* di Cassiodoro, 2009: “Ai prisca e agli antiqua tempora si contrappongono i *tempora moderna*, devoluti a preservare il diritto ormai non ulteriormente perfettibile e a trasmetterlo a quanti non ne avessero nozione, primi fra tutti i sovrani gotici, cui i funzionari romani, completando e perfino surrogando, con la loro attività, l’azione di governo, avrebbero dovuto indicare le vie per ricondurre intendimenti e disposizioni nell’alveo del diritto supremo ed ultimativo. *Modernus* è un neoconio che fa registrare la sua apparizione verso la fine del V sec. d. C. (si trova in un’epistola di Papa Pelagio databile al 492), ma Cassiodoro ne viene comunemente ritenuto l’*inventor*, in quanto fu il primo a generalizzarne l’uso, adoperandolo in senso dinamico e funzionale, individuando, cioè, la missione dell’epoca moderna nel conseguimento tendenziale di una perequazione, in dignità e valore, di “invenzione” e “preservazione”» <https://studitardoantichi.org/2023/08/05/lettura-di-diritto-nelle-variae-di-cassiodoro/>.

³ Cfr. M.-D. Chenu, *Conscience de l’histoire et théologie au XII^e siècle*, in “Archives d’histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age», 29, 1954, pp. 107-133. Le développement ultime de la logique successive à l’introduction de la philosophie d’Aristote et des Arabes, mènera, au siècle XIV^e, à la distinction entre une *via antiqua* et une *via moderna* de la logique, celle d’Ockam et des “barbares» britanniques.

Ce n'est qu'aux XVI^e et XVII^e siècles que la connotation sémantique du *modernus* et des «modernes» commence à changer. Il est difficile de résumer ici les nombreux passages historiques qui mèneront, à travers la Renaissance, à la nouvelle modernité des «modernes» du XVII^e siècle. Deux notions anciennes, mais conçues de manière nouvelle, seront mises en jeu pour atteindre le *modernus* moderne: les notions de *Nature* et celle de *Raison* critique, sceptique. Ces notions se mettent en place à partir de Giordano Bruno (1548-1600), de son ouvrage *De l'Infinito, Universo e Mondi* (Venise, 1583), passant par Tommaso Campanella (1568-1639), Girolamo Cardano (1501-1576), Giulio Cesare Vanini (1585-1619, auteur brûlé sur le bûcher à Toulouse, par ses ouvrages parmi lesquelles je mentionne ici l'étonnante *De Admirandis Naturae Reginae Deaeque Mortalium Arcanis*, Paris, 1616), les naturalistes italiens tous poursuivis par l'Inquisition et condamnés; et ensuite à travers le scepticisme français du siècle des Guerres de religion, celui de Michel de Montaigne (1533-1592), de Pierre Charron (1541-1603), de François La Mothe Le Vayer (1588-1672) et tant d'autres. La philosophie occidentale bâtit une conception nouvelle de la nature et de la raison critique qui s'interroge et questionne tout à la fois la *vie* (de la nature elle-même) et le *présent* historique de l'homme, dans un seul geste spéculatif fondateur et constituant: le geste de la Modernité.

Le sens du «moderne» se transforme, donc, et le nouveau sujet «moderne» met en cause le présent, l'actuel, suivant le tracé de tous les aspects de l'expérience historique de l'homme, en se démarquant de façon inédite par rapport à l'«antique», suivant le tracé de la nature et de la raison critique. Ce sujet d'abord est nouvellement conscient d'appartenir à une «République» des Lettres et de la pensée qui est unifiée autour des valeurs qu'on peut ramener à ces deux champs théoriques et sémantiques, circonscrits par les notions de nature et de raison critique. Ensuite, il se rapporte de manière *autoreflexive* et interrogative au réel, questionnant son propre *ego* et son monde historique.

Pour entrer dans l'argument qui nous rapproche du sujet de notre conférence, la philosophie des Lumières, il suffira ici d'évoquer la célèbre métaphore (ou dispute) des Abeilles et des Araignées qui marque ce tournant décisif: c'est Montaigne qui l'invente. Les Abeilles seraient les Anciens, les Araignées les Modernes. Mais de quoi s'agit-il, avec cette métaphore, au juste? Sous le règne de Louis XIV («le Grand»), au terme de ce trajet d'affirmation des deux notions de nature et de raison critique, se déclenche un «tremblement de terre» culturel qui est connu sous le nom de *Querelle des Anciens et des Modernes*. Je tiens cet événement comme l'inauguration du «problème» historique des Lumières, avec ses enjeux actuels, qui précède l'affirmation du mouvement intellectuel du XVIII^e siècle qui porte ce nom. Montaigne est donc le grand initiateur. Dans les *Essais* (livre I, 26) il affirme:

Les abeilles pillotent deçà delà les fleurs, mais elles en font après le miel, qui est tout leur: ce n'est plus thym ni marjolaine; ainsi les pièces empruntées d'autrui, il les transformera et confondra, pour en faire un ouvrage tout sien, à savoir son jugement.

Devant la grande décadence de son époque, traversée par les guerres civiles religieuses, Montaigne se réclame de la saine «loi de Nature» mise en cause à partir de son «Je» puissant – voilà la notion nouvelle d'une Nature grande mère et maîtresse de toutes choses, y compris le Moi le plus authentique – c'est la Nature des Anciens, Latins et Grecs (les Abeilles), suivant Montaigne, celle de Lucrèce et de Cicéron, qui enseigna aux hommes à se servir des fruits de son sein, sans l'abandonner aux délires d'une imagination détournée par la superstition. D'un autre côté, les «Araignées» contemporains, les «Modernes» faiseurs d'interminables querelles religieuses et théologiques, tissent de leur propre ventre leurs fils intellectuels délirants – leurs productions culturelles y compris la religion (s'avance ici une autre dichotomie: entre nature et culture) – sans s'appuyer sur le soutien, sûr et solide, de l'expérience naturelle et de la considération rationnelle qui l'accompagne. Voilà ébauché le problème du présent, de l'actuel ramené à la «nature», qui est questionné dans son sens propre, dans une perspective critique et sceptique tout à fait nouvelle.

Après Montaigne, Francis Bacon va rejouer la même métaphore dans le *Novum Organum* (1620), pour souligner une opposition semblable, sur le plan de la doctrine de la connaissance, c'est la querelle entre les naturalistes critiques (les Abeilles), les empiristes (les Fourmis) et les dogmatiques rationalistes, les scholastiques (les Araignées), les spéculatifs stériles:

Ceux qui ont cultivé les sciences, affirme Bacon, furent ou bien empiristes ou bien dogmatistes. Les empiristes, à la façon des fourmis, se contentent d'accumuler et d'utiliser; les rationalistes, à la manière des araignées, extraient d'eux-mêmes des toiles; l'abeille tient une voie médiane; elle choisit et recueille sa matière sur les fleurs du jardin et du champ; et cependant elle la transforme et digère par sa propre faculté. Le vrai travail philosophique est assez analogue: il ne s'appuie pas uniquement et principalement sur les forces de l'esprit, il ne se contente pas non plus d'une matière donnée venant de l'histoire naturelle, ou des expériences mécaniques, et entreposée dans la mémoire: il transforme et travaille celle-ci dans l'intelligence. C'est pourquoi il faut mettre son espérance (ce qui jusqu'ici n'a pas été fait) dans ces facultés [l'expérimentale et la rationnelle] réunies par un pacte plus étroit et plus infrangible.⁴

⁴ Cfr. aussi J. Swift, *La bataille entre les livres anciens et modernes* (1697), in *La Querelle des Anciens et des Modernes*, précédé d'un essai de M. Fumaroli, a cura di A.-M. Lecoq, Gallimard, Paris 2001, pp. 409-431.

Le vœu de Bacon, comme celui de Montaigne, vise à une réforme du présent historique, en refaçonnant la matière et les connaissances du passé, le passant au crible de la critique philosophique, par les moyens de la raison et de la nature. La *Querelle* érudite entre les partisans des Anciens et ceux des Modernes, a vu impliqués, dans la seconde moitié du XVII^e siècle, les membres de l'Académie française divisés en deux partis, d'un côté Boileau et Longepierre (les Anciens) et de l'autre Perrault et Fontenelle (les Modernes). L'issue de ce débat est la *mise en question du sens de ce présent historique qu'on a sous les yeux*, dans son sens et ses caractères fondamentaux (culturel, artistiques, politiques, philosophiques etc.), sous la loupe de la raison critique qui enquête, de manière toujours renouvelée, la nature des choses.

Il y a une date climatérique qui marque le tournant entre la *Querelle des Anciens et des Modernes* et les Lumières et qui s'étend jusqu'à nous, aujourd'hui: 1687, je n'aime pas les dates, en soi elles ne sont que des conventions historiographiques. Cependant, celle-ci, 1687, est très marquante.

2. L'idéale Querelle des Anciens et des Modernes

En l'année 1687, I. Newton (1642-1727) publie ses *Principia mathematica*, étape capitale dans l'histoire des sciences, surtout pour ses effets dans la philosophie naturelle du XVIII^e siècle. N. Malebranche (1638-1715) écrit l'*Entretien sur la métaphysique*, où il définit l'ancienne *philosophia prima* comme la science des vérités principales de l'être en général, fondement inébranlable de la religion et de la morale. F. de Salignac de la Motte Fénelon (1651-1715), essayiste et écrivain catholique, esprit libre, qui sera bientôt exproprié des ses titres ecclésiastiques (Archevêque de Cambrai) par l'Église, à la suite de l'affaire des *Explication des maximes des saints* de 1697, en polémique avec Bossuet, est exilé par Louis XIV, à cause de son idéal d'une monarchie pacifiste, prôné dans son *Télémaque* (1693, publié en 1699). Fénelon rédige *De l'éducation des filles*, un traité de pédagogie d'inspiration progressiste, dirions-nous, où l'aspect de la formation intellectuelle de la femme est marquant. L'année précédente, en 1686, B. Le Bovier de Fontenelle (1657-1757), qui venait d'être refusé à l'Académie française (il le sera quatre fois et n'y entrera qu'en 1691), donnait au public son chef-d'œuvre, les *Entretiens sur la pluralité des mondes*, objet, tout de suite, de rumeurs et de scandales. Cet ouvrage de divulgation scientifique, l'un des premiers dans son genre, *best-seller* de la science fiction de l'âge classique, rend populaire parmi les Dames du grand monde, en mal des mathématiques, la cosmologie infinitiste de la révolution scientifique, celle de Descartes notamment, son modèle indé-

passable⁵. Tout cela arrive un an après la révocation de l'Édit de Nantes (1685), événement d'énormes conséquences, qui marque la fin de la tolérance religieuse officielle et le commencement de la diaspora, tragique, des Huguenots⁶.

Le Refuge, le Désert ou la Conversion forcée sont les trois issues pour la population française de religion reformée. La R.P.R., la Religion Prétendue Réformée, suivant la formule de l'Édit de Fontainebleau (1685), restera cachée jusqu'à la révolution de 1789. Ces mêmes années de bouleversement politique et intellectuel marquent la période d'activité la plus fébrile de Pierre Bayle (1647-1706). Le philosophe protestant vécut, dans le Refuge à l'époque, à Rotterdam, avec plus de sensibilité qu'aucun autre, la tragédie de la révocation. En 1686, Bayle publie *Ce que c'est que la France toute catholique sous le règne de Louis le Grand* (faux lieu et éditeur: J.P. L'Ami, Saint-Omer, en réalité Amsterdam, A. Wolfgang), un violent pamphlet qui dénonce les immenses dégâts de l'intolérance religieuse catholique, pas seulement en France. Fait suite un ensemble organique d'ouvrages, philosophiquement importants, de la même inspiration, que Bayle publie l'un après l'autre, en partant du *Commentaire philosophique sur ces paroles de Jésus-Christ: contrains-les d'entrer* (Amsterdam, A. Wolfgang, 1686-87)⁷. Il faut rappeler aussi que Bayle s'occupait de ce périodique littéraire qu'il fonda en 1684, et dont il sera l'unique rédacteur jusqu'en 1687, les *Nouvelles de la République des Lettres*. Ce journal mensuel de comptes-rendus littéraires devint bientôt fameux, comme l'une des publications les plus influentes de l'époque, dans l'Europe savante. Bayle y mène une activité intellectuelle intense, en faveur de la tolérance religieuse et pour la critique silencieuse, dissimulée, de la théologie catholique, de ses concepts fondamentaux, providence, transsubstantiation, toute-puissance divine; ce qui marque un point de départ important, comme un modèle critique, pour la philosophie des Lumières.

⁵ Mais sur la diffusion de ces thèmes dans les milieux clandestins: M. Benitez, *La tentation du gouffre: la pluralité des mondes dans la littérature clandestine*, dans O. Bloch (a cura di), *Le matérialisme du XVIII^e siècle et la littérature clandestine*, Vrin, Paris 1982, pp. 115-123.

⁶ Cfr. F. Bayrou, *Ils portaient l'écharpe blanche. L'aventure des premiers réformés, des Guerres de religion à l'Édit de Nantes, de la Révocation à la Révolution*, Librairie générale française, Paris 2000.

⁷ Bayle, *Réponse de l'auteur des Nouvelles de la République des lettres à l'avis qui lui a été donné sur ce qu'il avoit dit en faveur du P. Malebranche touchant les plaisirs des sens*, H. de Graef, Rotterdam 1686; *Epistola de scriptis adespotis*, in J. Deckherr, *De scriptis adespotis*, 3^e éd., Amsterdam 1686; *Réflexions sur la lettre de l'auteur des Doutes*, dans *Le Retour des pièces choisies, ou Bigarrures curieuses*, Emmerick, [Rotterdam?] 1687; *Préface*, dans I. Papin, *La Foy réduite à ses véritables principes*, R. Leers, Rotterdam 1687; *Supplément du Commentaire philosophique*, Hambourg, T. Litwel, [Amsterdam?] 1688; *Histoire du foetus humain, recueillie des extraits de M. Bayle et publiée par M. Du Rondel*, P. van der Aa, Leyde 1688 [recueil des NRL concernant l'embryologie]; *Réponse d'un nouveau converti à la lettre d'un réfugié*, E. Noël [Amsterdam], Paris 1689.

Cette activité s'accompagne de la correspondance de Bayle, dans le Refuge, avec les collègues de la République sur le sol français. Parmi eux, Fontenelle publia anonymement, dans les *Nouvelles de Bayle*, une *Relation de l'Île de Borneo*, en 1686, la même année des *Entretiens*. C'est une description anthropologique des événements d'une population exotique débouchant sur une satire farouche de l'intolérance et des guerres de religion en France. L'image satirique mettait en cause, indirectement, l'autorité du catholicisme romain. Les perspectives des deux philosophes convergent dans le but à la fois de la critique de l'autorité royale, avec sa politique intolérante, et du dévoilement des mystifications religieuses, au niveau haut de la théologie rationnelle et bas, des superstitions populaires. Cette alliance de haut et bas, de la critique antireligieuse, dans la pensée des deux, sera constitutive aussi de la philosophie des Lumières, pour ce qui regarde le côté matérialiste, de Meslier à Diderot et d'Holbach⁸.

1687 est l'année aussi de l'*Histoire des Oracles* de Fontenelle. Sa polémique cryptée, indirecte, des superstitions religieuses, se fait plus radicale. Toutes les superstitions, mais plus directement celles qui ont affaire à la religion dominante, sont tournées en ridicule. Le concept d'imposture politique des religions y est clairement esquissé⁹. L'*Histoire* de Fontenelle marque finalement son entrée dans la *Querelle des Anciens et des Modernes*, déclenchée par Ch. Perrault (1628-1703), la même année, avec *Le Siècle de Louis le Grand* (1687). Ce poème en vers, flatteur à l'égard du roi et de ses conquêtes, faites non seulement dans le dur métier de Mars, mais dans la culture universelle, avec la floraison des sciences surtout, par rapport aux époques passées, l'Antiquité classique notamment, avait été lu à l'Académie le 27 janvier 1687, puis publié, peu après, à Paris. Le poème déclencha, sur place, une protestation violente de la part des intellectuels guidés par N. Boileau (1636-1711), siégeant au fauteuil n°1, qui était depuis 1677, avec Racine, historiographe officiel de Louis XIV. Boileau devint le chef de file des Anciens. Le scandale fut provoqué par l'affirmation d'ouverture, la louange hyperbolique au Grand Siècle du Roi Soleil, en des vers célèbres:

La belle Antiquité fut toujours vénérable,
Mais je ne crus jamais qu'elle fût adorable.
Je vois les Anciens sans ployer les genoux,
Ils sont grands, il est vrai, mais hommes comme nous;
Et l'on peut comparer sans craindre d'être injuste

⁸ Sur les rapports entre Bayle et le matérialisme de Meslier Cfr. G. Mori, «Jean Meslier stratoniens redivivus», in M. Benitez, A. McKenna, G. Paganini, J. Salem (a cura di), *Materia actuosa. Antiquité, Âge classique, Lumières. Mélanges en l'honneur d'Olivier Bloch*, Honoré Champion, Paris 2000, pp. 381-407; et, du même: *Bayle philosophe*, Honoré Champion, Paris 1999, pp. 59-69 et p. 222.

⁹ Cfr. B. Le Bovier de Fontenelle, *Histoire des oracles*, M. Didier, Paris 1971.

Le siècle de Louis au beau siècle d'Auguste.
 En quel temps sut-on mieux le dur métier de Mars ?
 Quand d'un plus vif assaut força-t-on des remparts ?
 Et quand vit-on monter au sommet de la gloire
 D'un plus rapide cours le char de la Victoire ?
 Si nous voulions ôter le voile spécieux
 Que la prévention nous met devant les yeux,
 Et lassés d'applaudir à mille erreurs grossières,
 Nous servir quelquefois de nos propres lumières,
 Nous verrions clairement que sans témérité
 On peut n'adorer pas toute l'Antiquité,
 Et qu'enfin dans nos jours, sans trop de confiance,
 On lui peut disputer le prix de la science.
 Platon qui fut divin du temps de nos aïeux,
 Commence à devenir quelquefois ennuyeux:
 En vain son traducteur partisan de l'Antique
 En conserve la grâce et tout le sel attique,
 Du lecteur le plus âpre et le plus résolu
 Un dialogue entier ne saurait être lu....¹⁰

Flatterie trop manifeste de la part d'un avocat au Parlement de Paris qui avait été, comme ses frères, un membre du cercle de Colbert et qui prolongea la tradition des courtisans, les «fonctionnaires de la littérature» (M. Fumaroli), réunis autour du cardinal Richelieu. Ce véritable parti des Modernes, qui avait eu la fonction idéologique, pendant des décennies, de glorifier les vertus du gouvernement absolu¹¹, n'était pas nouveau et Louis XIV en avait considérablement réduit le pouvoir, s'il est vrai que les Anciens, Boileau, Racine, Longepierre et d'autres, au moment du déclenchement de la Querelle, occupaient les meilleures places dans la structure hiérarchique de la culture d'ancien régime, à la cour de France¹². Les Modernes possédaient, pour leur part, les charges adminis-

¹⁰ Cfr. A.-M. Lecoq (a cura di), *La Querelle des Anciens et des Modernes* cit., p. 257-258.

¹¹ Cfr. M. Fumaroli, *Les abeilles et les araignées*, in A.-M. Lecoq (a cura di.), *La Querelle des Anciens et des modernes* cit., p. 131: «Ils conçoivent l'État comme la raison moderne en action, une Idée parfaite qui déploie ses bienfaits au centre et à la pointe du temps chrétien. Il s'arrachent avec elle aux ténèbres du paganisme»; l'auteur montre bien l'ancienneté de la Querelle et ses racines lointaines, qui plongent dans le *Rinascimento* italien (Boccalini, Tassoni, Lancellotti etc.), Cfr. *Ibidem*, pp. 24-91.

¹² *Ibidem*, pp. 178-180: «On peut dire que [avant 1687] la “cabale sublime” de Boileau et de Racine avait gagné la partie auprès de Louis XIV [...]. Ce sont autant d'Anciens, des érudits dans la tradition de la Renaissance, qui prennent rang à la cour de Louis XIV [...]. Les Anciens avaient donc gagné beaucoup de terrain. Ils étaient même devenus, au vu et au su de tous, les “gens de Versailles”. Les Modernes de l'Académie française ont beau concourir à qui célébrera par de plus ardents panégyriques la personne et les exploits du roi, il est clair à partir de 1677 que les Anciens appelés par le roi auprès de lui détiennent le privilège, sinon le monopole, de sa gloire».

tratives plus importantes de l'État et ils furent, eux, et non les Anciens, les vrais *apparatchiks* de la littérature de régime. Le parti des Anciens perçut, de son côté, la référence injurieuse à ce «Platon ennuyeux»¹³ qui accompagnait le parallèle entre Auguste et Louis, comme un leurre, un piège insidieux tendu au roi et à eux-mêmes, à leur pouvoir culturel effectif sur la monarchie des Bourbons.

L'intervention de Fontenelle et, de biais, celle de Bayle, résitue la Querelle sur des bases différentes, idéales et philosophiques, qui bouleversent au sens critique les problèmes posés par les deux partis courtoisans, concernant la culture générale d'une époque et la philosophie de l'histoire. Le progrès et la perfection – réclamés, par les deux partis en lutte, du côté des Anciens ou des Modernes – deviendront, pour les Lumières, le perfectionnement possible de l'humanité dans l'histoire, mais jamais atteint une fois pour toutes, à savoir la *perfectibilité* de l'homme. Rousseau, Diderot, La Mettrie découvriront ainsi ce néologisme important. Perrault parlait de «nos propres lumières», pour les opposer aux arrêts de l'autorité des Anciens, mais il pensait, en même temps, à la perfection de son époque, prétendument atteinte par le règne de Louis le Grand. Fontenelle, membre lui-même du parti des Modernes, n'admet plus cette clôture du temps historique, ni la flatterie hyperbolique des Grands¹⁴. Il mêles les perspectives et utilise aussi les instruments rhétoriques des Anciens pour des buts modernes. Voilà le bouleversement critique. Les *Nouveaux dialogues des morts* (1683) sont placés sous l'invocation du poète grec Lucien et ils seront situés aux Enfers, chez Pluton. Les Anciens, tel Socrate, discuteront de l'actualité avec des Modernes, tel Montaigne, mais c'est l'Ancien qui aura le dernier mot. Le présent n'est pas glorifié mais plutôt mis en question. À la barre, indirectement, est la monarchie elle-même et la superstition, souvent égalée à la religion tout court. L'accumulation linéaire du progrès ne permet pas de conserver les erreurs des Anciens sans une mise en question de l'actualité. Dans l'année climatérique 1687, Fontenelle publie ensuite son *Traité sur la nature de l'églogue*, accompagné d'une *Digression sur les Anciens et les Modernes* (1688), couronné par l'Académie française. Sous prétexte de mettre un point final à une question débattue d'esthétique littéraire, contre les «modèles grecs indépassables» de la poésie pastorale, propo-

¹³ *Ibidem*.

¹⁴ M. Fumaroli, *Les abeilles et les araignées*, cit., p. 193: «Ce n'est donc ni du 'Siècle de Louis le Grand', ni d'un nouveau 'Siècle d'Auguste' que Fontenelle se réjouit d'être le contemporain, mais d'un Siècle de la Critique, supérieur à tous les autres par un art de penser calqué sur la méthode géométrique et qui gouverne maintenant le commerce des esprits dans l'ensemble de la République des Lettres. Avec Fontenelle, la Querelle des Anciens et des Modernes commence à se confondre avec ce que Paul Hazard a appelé 'la crise de la conscience européenne'».

sés par Longepierre dans sa traduction des *Idylles de Bion et de Moschus* (1686), le futur Secrétaire perpétuel de l'Académie des sciences expose, en quelques pages, les pivots conceptuels fondamentaux sur lesquels reposera la construction des Lumières philosophiques, au siècle suivant.

Fontenelle entend se débarrasser de la Querelle elle-même, en établissant un point de vue, celui de la *nature*¹⁵, à partir duquel Anciens et Modernes sont égaux¹⁶. Ce point de vue s'explique dans la théorie des climats qui déterminent les différences culturelles, toujours souples et modifiables grâce à la souplesse de l'esprit et du corps humains. Ce déterminisme géographique, qui se présente aussi sous la forme d'un déterminisme anthropologique de teneur matérialiste – «Les différences de climats qui se font sentir dans les plantes doivent s'étendre jusqu'aux cerveaux et y faire quelque effets»¹⁷ – avec des changements ponctuels, entrera dans la célèbre doctrine de l'influence des climats sur les législations, de l'*Esprit des lois* (1748) de Montesquieu. Fontenelle est exempt de la violence polémique qui caractérise les courtisans et les *apparatchiks* du régime. Il prétend s'appuyer sur la physique cartésienne plutôt que sur la rhétorique académique et scholastique. Le point de vue physique permettrait ainsi de voir clairement que

toutes les différences [entre Anciens et Modernes], quelles qu'elles soient, doivent être causées par des circonstances étrangères [à la nature], telles que sont le temps, le gouvernement, l'état des affaires générales.¹⁸

Une fois posé ce domaine étranger à la nature, la réflexion de Fontenelle procède à l'analyse des variables *historiques* qui se superposent aux invariantes naturelles. Or, s'il y a une supériorité paradoxale, ou plutôt morale, des Anciens, elle consiste dans la vertu de nous avoir débarrassé, nous les Modernes, d'une grande quantité d'erreurs qu'on n'aurait pas manqué de commettre sans leur aide. Fontenelle en vient ainsi au problème des sciences, sur lequel Perrault aussi va renchérir à partir de 1688, avec ses *Parallèles des Anciens et des Modernes* en quatre volumes (1688-1697), sur toute l'encyclopédie du savoir classée par disciplines. Les arts et les sciences, les points forts des thèses modernes, seront les

¹⁵ Cfr. *Digression sur les Anciens et les Modernes*, dans A.-M. Lecoq (éd.), *La Querelle des Anciens et des Modernes*, cit., p. 296: «La Nature a entre les mains une certaine pâte qui est toujours la même, qu'elle tourne et retourne sans cesse en mille façons, et dont elle forme les hommes, les animaux, les plantes; et certainement elle n'a point formé Platon, Démosthène ni Homère d'une argile plus fine ni mieux préparée que nos philosophes, nos orateurs et nos poètes d'aujourd'hui».

¹⁶ *Ibidem*, p. 298.

¹⁷ *Ibidem*, pp. 295-296.

¹⁸ *Ibidem*, p. 298.

premières. Sur la base du concept de perfectionnement de la raison, du côté de la méthode de raisonner, Descartes en était le maître, Fontenelle expose une théorie du progrès dans les sciences qui aura une grande importance pour D'Alembert, lorsqu'il écrira son *Discours préliminaire* de l'*Encyclopédie* (1751):

Ce qu'il y a de principal dans la philosophie et ce qui de là se répand sur tout, je veux dire la manière de raisonner, s'est extrêmement perfectionnée dans ce siècle [...]. Avant Monsieur Descartes, on raisonnait plus commodément; les siècles passés sont bien heureux de n'avoir pas eu cet homme-là. C'est lui, à ce qu'il me semble, qui a amené cette nouvelle méthode de raisonner, beaucoup plus estimable que sa philosophie même, dont une bonne partie se trouve fausse ou fort incertaine, selon les propres règles qu'il nous a apprises. Enfin, il règne non seulement dans nos bons ouvrages de physique et de métaphysique, mais dans ceux de religion, de morale, de critique, une précision et une justesse qui, jusqu'à présent, n'avaient été guère connues.¹⁹

La théorie du progrès de Fontenelle arrive à faire des concessions aux Anciens sur le plan de l'invention littéraire, de l'éloquence et de la poésie, où «ils ont pu atteindre la perfection, parce que, comme je l'ai dit, on la peut atteindre en peu de siècles», mais sur le terrain des sciences la complexité de la nature et la faiblesse de la raison humaine demandent un temps énorme pour atteindre non pas la perfection, mais un degré de perfectionnement proportionnel à la mesure des efforts collectifs, historiques, que l'esprit humain a accompli jusque là²⁰. Les hommes s'enrichissent au fur et à mesure des connaissances et des erreurs mêmes produits par leur prédécesseurs. C'est une vision accumulatrice du progrès qui concentre, métaphoriquement, le développement de l'humanité entière, reconquis par la mémoire des sciences et des arts, comme dans la tête d'un seul homme. Celui-ci pourrait représenter, en général, dans une sorte d'esprit des temps individualisé, toutes les étapes de l'histoire culturelle de l'humanité:

Un bon esprit cultivé est, pour ainsi dire, composé de tous les esprits des siècles précédents; ce n'est qu'un même esprit qui s'est cultivé pendant tous ces temps-là. Ainsi cet homme qui a vécu depuis le commencement du monde jusqu'à présent, a eu son enfance [...], sa jeunesse [...]. Il est maintenant dans l'âge de virilité, où il raisonne avec plus de force, et a plus de lumières que jamais [...] cet homme-là n'aura point de vieillesse; il sera toujours également

¹⁹ *Ibidem*, p. 302.

²⁰ Sur la distinction des sciences de la nature et des sciences du langage ou la poésie, Cfr. G. B. Vico, *De nostri temporis studiorum ratione* (1709), in A.-M. Lecoq (a cura di), *La Querelle*, cit., p. 432-449.

capable des choses auxquelles sa jeunesse était propre, et il le sera toujours de plus en plus de celles qui conviennent à l'âge de la virilité; c'est-à-dire, pour quitter l'allégorie, que les hommes ne dégénéreront jamais, et que les vues saines de tous les bons esprits qui se succéderont, s'ajouteront toujours les unes aux autres²¹

À la quantité des notions et des connaissances scientifiques qui s'acumulent dans les temps, et qui rendraient, à l'apparence, impossible une sagesse à la manière des Anciens, à cause de l'excès uni à la boulémie de savoir, fait face la multiplication, toujours renouvelée, des *méthodes d'appréhension*²². Le développement des questions philosophiques nouvelles s'appuie sur ce principe du perfectionnement indéfini de la raison, qui sera au cœur aussi de la philosophie de l'histoire d'un Voltaire. Au lieu d'une histoire humaine guidé par le *telos* transcendant du salut, but ultime de toute histoire, sacrée et profane, d'après Bossuet (*Discours sur l'histoire universelle*, 1681), il y a un processus infini de développement, sans *telos*, qui ne répond qu'à une économie du perfectionnement graduel de l'humanité toute entière. Voltaire l'exposera dans son *Essai sur les moeurs et l'esprit des nations* (1761-1763², «Introduction» et «Avant-propos»). Non pas un état, qu'il faut atteindre une fois pour toutes, le salut, mais un processus infini, le perfectionnement sans but ultime²³.

3. Kant, Foucault, Todorov, les invariantes conceptuelles et les variantes géo-historiques des Lumières. Enjeux actuels.

Les questions soulevées par Montaigne, Bacon, Fontenelle et Bayle débouchent directement sur la célèbre *Réponse à la question Qu'est-ce que les Lumières (Was ist Aufklärung)* ? d'Immanuel Kant. Publiée en 1784, dans la revue *Berlinische Monatschrift*, la réponse de Kant – et la question elle-même – sont l'aboutissement de tous les questionnements qui ont traversé deux siècles de *Querelle* sur le sens du «moderne» et de l'»antique», sous l'angle d'une philosophie de l'émancipation humaine qui trouve finalement son nom. «*Les Lumières (Aufklärung)*», affirme Kant,

²¹ *Ibidem*, pp. 307-308.

²² *Ibidem*, pp. 308-309.

²³ Sur la vision de l'histoire, de Descartes, Bayle jusqu'à Voltaire, Cfr. C. Borghero, *Cognoscenza e metodo della storia da Cartesio a Voltaire*, Loescher, Torino 1990; L. Bianchi, *Tradizione libertina e critica storica. Da Naudé a Bayle*, F. Angeli, Milano 1988; par rapport à l'*Encyclopédie*, Cfr. mon *Illuminismo ed Encyclopedia, Diderot, D'Alembert*, 2^e éd., Carocci, Roma 2005, chap. 6.3: "Voltaire, Rousseau e la scoperta del 'continente storia'".

se définissent comme la sortie de l'homme hors de l'état de minorité, où il se maintient par sa propre faute. La minorité est l'incapacité de se servir de son entendement sans être dirigé par un autre. *Elle est due à notre propre faute* quand elle résulte non pas d'un manque d'entendement, mais d'un manque de résolution et de courage pour s'en servir sans être dirigé par un autre. *Sapere aude!* Aie le courage de te servir de ton *propre* entendement! Telle est la devise des Lumières.

La paresse et la lâcheté sont les causes qui expliquent qu'un si grand nombre d'hommes, alors que la nature les a affranchis depuis longtemps de toute direction étrangère (*naturaliter maiorennes*), restent cependant volontiers, toute leur vie durant, mineurs; et qu'il soit si facile à d'autres de se poser comme leurs tuteurs. Il est si commode d'être mineur. Si j'ai un livre qui me tient lieu d'entendement, un directeur qui me tient lieu de conscience, un médecin qui juge de mon régime à ma place etc. je n'ai pas besoin de me fatiguer moi-même...²⁴

La réponse vise, après, à questionner son époque: vivons-nous, demande Kant, à une époque vraiment «éclairée», à l'époque des «Lumières»? Une époque qui ait atteint, finalement, cette «âge de raison» qui affranchit les hommes, tous les hommes, non seulement les philosophes et les savants de la Querelle, de toute sorte de tutelle et de minorité ? La réponse est *non*: nous ne vivons pas dans une époque *aufgeklärt*, «éclairée», mais dans une époque d'*Aufklärung*, d'«éclaircissement», d'«éclairage» c.-à-d. l'époque dans laquelle l'opération des Lumières et de l'affranchissement des hommes est en train de s'accomplir, elle est encore et toujours en route.

Il y a deux usages possibles de la raison, qui est l'instrument fondamental de l'opération d'*Aufklärung*, selon Kant: un usage *public* et un usage *privé*. Le premier doit être toujours libre, le second est limité et lié aux fonctions que chacun, en tant que particulier (en ce sens «privé»), doit exercer dans la société historique dans laquelle il vit. Par exemple, moi en tant que professeur des universités, je puis faire un *usage public* et libre de ma raison, en critiquant les lois que mon gouvernement et l'Etat dans lequel je vis émanent sur l'organisation des études universitaires. J'ai le droit de le faire et personne ne peut m'empêcher de prononcer mon jugement critique, même très négatif, en public; mais en tant que fonctionnaire d'état, «comme une pièce d'une machine», je dois obéir, *respecter* ces lois et les appliquer, dans un «usage privé» de ma raison.

Bien sûr, cette dichotomie qui renverse le sens courant, actuel, des adjectifs «public» et «privé», a été mis en cause par plusieurs philosophes qui se sont confrontés au même problème et réinterrogés sur les enjeux

²⁴ I. Kant, *Réponse à la question Qu'est-ce que les Lumières?*, in *Oeuvres philosophiques*, vol. II, éd. sous la direction de F. Alquié, Gallimard, Paris 1985, p. 209.

actuels de l'opération des Lumières. Une ré-interrogation récente est celle qu'a fait Michel Foucault en 1984, 200 ans après *Was ist Aufklärung?* Foucault relève d'abord que la distinction kantienne du public et du privé, dans l'usage de la raison, «est, terme à terme, le contraire de ce qu'on appelle d'ordinaire la liberté de conscience». Mais il faut nuancer: l'*Aufklärung* de Kant est conçue de façon essentiellement négative: c'est un «seuil» une «sortie», une ligne de fuite, et cela fait appel à un problème politique qui met en cause l'homme en tant que *Menscheit*, «humanité». Foucault observe, en effet:

La question, en tout cas, se pose de savoir comment l'usage de la raison peut prendre la forme publique qui lui est nécessaire, comment l'audace de savoir peut s'exercer en plein jour, tandis que les individus obéiront aussi exactement que possible. Et Kant, pour terminer, propose à Frédéric II, en termes à peine voilés, une sorte de contrat. Ce qu'on pourrait appeler le contrat du despotisme rationnel avec la libre raison: l'usage public et libre de la raison autonome sera la meilleure garantie de l'obéissance, à la condition toutefois que le principe politique auquel il faut obéir soit lui-même conforme à la raison universelle.

Pour Foucault le texte de Kant est important car il explicite quel est le «projet» de la philosophie critique allemande, et en particulier celui de la «philosophie moderne» en général, il en représente en quelque sorte le «livre de bord». Affirme Foucault:

Il décrit en effet *l'Aufklärung* comme le moment où l'humanité va faire usage de sa propre raison, sans se soumettre à aucune autorité; or c'est précisément à ce moment-là que la Critique est nécessaire, puisqu'elle a pour rôle de définir les conditions dans lesquelles l'usage de la raison est légitime pour déterminer ce qu'on peut connaître, ce qu'il faut faire et ce qu'il est permis d'espérer. C'est un usage illégitime de la raison qui fait naître, avec l'illusion, le dogmatisme et l'hétéronomie; c'est, en revanche, lorsque l'usage légitime de la raison a été clairement défini dans ses principes que son autonomie peut être assurée. La Critique, c'est en quelque sorte le livre de bord de la raison devenue majeure dans *l'Aufklärung*; et inversement, *l'Aufklärung*, c'est l'âge de la Critique.

Ce qui fait problème, pour Foucault, c'est précisément cet «âge de la Critique», avec une grande C²⁵. Dans la question que les «Lumières»

²⁵ “Or l'analyse de *l'Aufklärung*, en définissant celle-ci comme le passage de l'humanité à son état de majorité, situe l'actualité par rapport à ce mouvement d'ensemble et ses directions fondamentales. Mais, en même temps, elle montre comment, dans ce moment actuel, chacun se trouve responsable d'une certaine façon de ce processus d'ensemble”.

posent – à savoir l'affranchissement de l'humanité de son «état de minorité» –, se superposent les trois dimensions du projet critique, les trois Critiques kantiennes, la dimension de la connaissance, celle de la morale et la dimension historique et sensible, où chaque individu appartenant à la *Menscheit* est investi, à la première personne, dans ce processus de libération des dogmes et des tutelles.

La réflexion de Kant sur «l'aujourd'hui» se démarque ainsi de celles des trois autres approches possibles de la question du moderne, d'après Foucault: celles de Platon, d'Augustin et de Vico. Le premier, Platon, pose en fait le présent «comme appartenant à un certain âge du monde, distinct des autres par quelques caractères propres, ou séparé des autres par quelque événement dramatique»; le second, Augustin, conçoit «le présent pour essayer de déchiffrer en lui les signes annonciateurs d'un événement prochain. On a là le principe d'une sorte d'herméneutique historique»; le troisième, Vico, analyse le présent «comme un point de transition vers l'aurore d'un monde nouveau». Donc dans une perspective de philosophie de l'histoire ouverte vers l'avenir.

L'*Aufklärung* de Kant est autre chose. Elle inaugure une nouvelle «ontologie du présent», elle juge et évalue «qu'est-ce que ce présent» à l'aune de la raison critique qui impose aux hommes l'autonomie, à savoir le destin, la vocation, la destination de se conduire, de penser et de sentir par eux-mêmes, sans besoin de la guide extérieure de quelqu'un d'autre. La Réponse à la célèbre question «Qu'est-ce que les Lumières?» se traduit alors dans une nouvelle et ultime Question: qu'est-ce que ce présent historique que j'ai sous le yeux, tel que je l'agit, je le vis, je le sens, je le pense etc.?

Foucault conclut:

La réflexion sur “aujourd’hui” comme différence dans l’histoire et comme motif pour une tâche philosophique particulière me paraît être la nouveauté de ce texte. Et, en l’envisageant ainsi, il me semble qu’on peut y reconnaître un point de départ: l’esquisse de ce qu’on pourrait appeler l’attitude de modernité.

Et là nous repérons, d’après Foucault, ce qu’on pourrait appeler (comme «attitude de modernité»), un *ethos* qui consisterait dans «une volonté ‘d’héroïser’ le moment présent», comme il arrive, par exemple, chez Baudelaire: trouver une «attitude» spécifique devant ce qui est *hic-et-nunc* pour l’éterniser, ne se laisser pas vivre, pas se laisser prendre dans le flux fugitif et inconstant de la marche de l’histoire. Une attitude, en ce sens, *éthique*, mais aussi «ironique», attention: une ironie qui investi l’*ego* et toujours ouverte à des considérations critiques qui empêcheront

de sacrifier ce moment héroïque au delà de lui-même, pour essayer de le maintenir ou de le perpétuer. Baudelaire est un modèle, en ce sens:

Pour l'attitude de modernité, la haute valeur du présent est indissociable de l'acharnement à l'imaginer, à l'imaginer autrement qu'il n'est et à le transformer non pas en le détruisant, mais en le captant dans ce qu'il est. La modernité baudelairienne est un exercice où l'extrême attention au réel est confrontée à la pratique d'une liberté qui tout à la fois respecte ce réel et le viole.

Voilà que cette attitude moderne mène droit à l'*invention*, à la créativité et enfin à l'*art*, comme style de vie, façonnement inlassable du réel à travers l'imagination et la force de l'esprit. Foucault en conclut, d'après Baudelaire, lu à travers la loupe de Kant, que

Le fil qui peut nous rattacher de cette manière à l'*Aufklärung* n'est pas la fidélité à des éléments de doctrine, mais plutôt la réactivation permanente d'une attitude, c'est-à-dire d'un *éthos* philosophique qu'on pourrait caractériser comme critique permanente de notre être historique.

La question de l'*Aufklärung*, donc, reste ouverte. Pour Foucault il faut s'échapper au «chantage» intellectuel des Lumières: «être pour ou contre les Lumières»; ou bien l'on accepte de faire siens les principes de rationalité typiques du moderne, ou bien vous travaillez pour les dépasser, agissant pour y repérer les différentes «dialectiques», pour voir ce qui y est encore vivant, ou ce qui est mort en elles etc. *Rien de tout cela*. On ne peut pas décider si franchir ou pas ce seuil, cette sortie de l'état de minorité: l'*Aufklärung*, on l'a déjà franchie. Il faut plutôt voir quels sont les voies nécessaires et utiles pour cette «critique historique renouvelée permanente de nous-mêmes», en tant que sujets appartenant à la modernité de l'*Aufklärung* à un temps donnée de l'histoire²⁶.

Foucault conclut en voyant une contradiction ou une tension profonde entre l'humanisme – comme l'ensemble de doctrines tour à tour différentes sur ce que «doit être» ou devrait être «l'homme», suivant les exigences des valeurs dominantes à une époque donnée – et les Lumières, comme réactivation permanente de cette «attitude limite» à la

²⁶ “Il faut essayer de faire l'analyse de nous-mêmes en tant qu'êtres historiquement déterminés, pour une certaine part, par l'*Aufklärung*. Ce qui implique une série d'enquêtes historiques aussi précises que possible; et ces enquêtes ne seront pas orientées rétrospectivement vers le ‘noyau essentiel de rationalité’ qu'on peut trouver dans l'*Aufklärung* et qu'il faudrait sauver en tout état de cause; elles seront orientées vers ‘les limites actuelles du nécessaire’: c'est-à-dire vers ce qui n'est pas ou plus indispensable pour la constitution de nous-mêmes comme sujets autonomes”.

mise en question critique de nous même en tant que sujets présents, aux frontières du présent, «critique et création permanente de nous-mêmes», «à travers une ontologie historique de nous-mêmes».

Voilà les thèmes foucaldiens²⁷. Les limites de cette lecture et de ses enjeux actuels – lecture qui garde son charme et sa richesse analytique – sont à la fois historiques et conceptuels. Au point de vue historique, Foucault tombe dans le piège de l'universalisation involontaire du phénomène Lumières, comme étant *un bloc unitaire*. Foucault ne voit pas les déclinaisons, les variantes géo-historiques des Lumières, non seulement européennes, qui donnent un sens autre, un épaisseur concret à la notion d'*Aufklärung* kantienne. Les Lumières ne sont pas un phénomènes unitaire, ni centré uniquement sur Königsberg ou sur Paris. Nous connaissons aujourd’hui des tradition *nationales* des Lumières qui se différencient profondément et s’enrichissent l’une par rapport à l’autre; et cette mémoire différenciée des Lumières se transmet et s’est transmise jusqu’au présent. Les Lumières sont donc un phénomène avant tout *national*, géo-historique.

Prenons un exemple, les Lumières italiennes et Gianbattista Vico. Foucault ne mentionne génériquement que les *Principes de philosophie de l'histoire*, c'est-à-dire *La Scienza Nuova* (1742), pour ne voir, chez Vico, que le représentant d'une pensée du présent historique comme «point de transition vers l'aurore d'un monde nouveau». C'est une image factice, infidèle de la philosophie de l'histoire de Vico, des *fluxes et reflux historiques*, qui montre bien une toute autre sensibilité pour la vie historique concrète des différents peuples de la terre, dans leurs aspects économiques, techniques, juridiques surtout (Vico était un jurisconsulte aussi), qui constitue la spécificité des Lumières italiennes: la profondeur critique du *sens de l'histoire et de la vie*. La vie des hommes est, toujours et avant tout, *vie historique*, enracinée dans un territoire propre. Par «territoire», comme l'a bien relevé R. Esposito²⁸, il faut entendre «non pas un espace géographiquement déterminé, circonscrit à l'intérieur de frontières stables, mais plutôt un ensemble de caractéristiques de milieu, de langage, de tonalité qui renvoient à une modalité spécifique et irremplaçable par rapport à d'autres styles de pensée».

La modalité spécifique géo-historique des Lumières italiennes est le

²⁷ «Il me semble que la question critique, aujourd’hui, doit être retournée en question positive: dans ce qui nous est donné comme universel, nécessaire, obligatoire, quelle est la part de ce qui est singulier, contingent et dû à des contraintes arbitraires. Il s’agit en somme de transformer la critique exercée dans la forme de la limitation nécessaire en une critique pratique dans la forme du franchissement possible».

²⁸ Cfr. R. Esposito, *Pensiero vivente. Origine e attualità della filosofia italiana*, Einaudi, Torino 2010, cap.. 1, pp. 13-23: “Geofilosofia italiana” [ma traduction].

questionnement du présent dans sa dimension de devenir vivant des formes historiques, qui caractérisent l'esprit des peuples et des nations-territoires et qui marque leurs vies quotidiennes (là aussi c'est la question du «présent» de l'actuel). Les Lumières italiennes aboutissent, en somme, à travers la pensée de l'histoire, à une forme de critique de la *vie quotidienne*, absente tout à fait dans les Lumières allemandes. Modèle précieux. C'est la leçon non seulement de Vico, mais aussi d'Antonio Genovesi (1712-1769), de Ferdinando Galiani (1728-1787), de Cesare Beccaria (1738-1795), des frères Pietro (1728-1797) et Alessandro Verri (1741-1816), de Gaetano Filangieri (1752-1788), auteur d'une *Science de la législation* (7 voll. Naples, 1780-1785) qui constitue un véritable monument de la réflexion des Lumières italiennes sur les modes de production historique des lois et des systèmes de juridiction, avec annexe critique des injustices de l'ancien régime.

Les Lumières de Kant, l'*Aufklärung* donc, n'est que l'une des déclinaisons géo-historiques possibles des Lumières en général, celle de l'Allemagne orientale de la fin du XVIII^e siècle, dont on peut rejouer le sens aujourd'hui, comme l'as fait Foucault. On sait aujourd'hui qu'il existent des Lumières espagnoles, polonaises, autrichiennes, italiennes etc. chacune avec ses propres caractéristiques de milieu, de langage, de tonalité intellectuelle, qui s'universalisent de manière originale et variée. On sait aussi bien, grâce aux travaux de mon collègue Abdelaziz Labib, qu'il y a eu, et pour cause, des Lumières Arabes²⁹, dont Labib s'est bien occupé et, hélas, mon ignorance de la langue arabe m'empêche ici de les considérer dans leur valeur propre et dans leur envergure.

Pour conclure, je passe sous examen les thèses d'un autre philosophe, historien et sémiologue, qui s'est confronté à ce même problème des enjeux actuels des Lumières: Tzvetan Todorov. Pour Todorov aussi les Lumières «ne peuvent pas 'passer', car elles sont venues à désigner non plus une doctrine historiquement située, mais une attitude à l'égard du monde»³⁰. Todorov dénonce, tout comme Foucault, le «chantage des Lumières», l'alternative du pour ou contre, les «rejets et détournements». Il repère ensuite une série de caractéristiques constantes et communes à «l'esprit des Lumières», mais variables suivant la position géo-historique dans laquelle elles se déclinent.

1/l'Autonomie. Les Lumières sont caractérisées par «un double mouvement, négatif et positif, de libération par rapport aux normes imposées du dehors, et de construction de normes nouvelles, choisies par nous-

²⁹ Cfr. A. Labib, *Présence de Rousseau dans la Renaissance arabe*, in "Jean-Jacques Rousseau, Politique et Nation", Honoré Champion-Slatkine Reprints, Paris-Genève 2001.

³⁰ T. Todorov, *L'esprit des Lumières*, Robert Laffont, Paris 2006, p. 125.

mêmes»³¹. C'est le *Selbstdenken*, le «penser par soi-même» de Lessing et, après du même Kant, devise qui peut «migrer» et s'installer dans d'autres contextes géo-historiques. L'autonomie est le pivot central de l'opération des Lumières, dont parle Diderot aussi à l'article «Eclectique»: «un philosophe qui, foulant aux pieds le préjugé, la tradition, l'ancienneté, le consentement universel, l'autorité, en un mot tout ce qui subjugue la foule des esprits, ose penser de lui-même». Bien, ce geste libératoire est soumis, à son tour, au crible de la critique. Il faut tout examiner, tout juger et tout discuter avec sa propre tête. Les retombées politiques de ce double geste (individuel) de libération et de critique,..., mènent jusqu'à la refondation du pacte social. *Le Contrat social* (1762) de Rousseau en est l'issue la plus célèbre, mais pas la seule. Or, ce que Todorov ne considère pas du tout, come Foucault, c'est la dimension géo-historique que ce double geste prend dans les différentes milieux. La demande ultérieure que nous devons poser est donc la suivante: «comment cette autonomie se concrétise-t-elle dans tel ou tel milieu géo-historique, comment peut-elle 'migrer' dans tel ou tel peuple, dans telle ou telle tradition culturelle, même la plus éloignée du point d'origine, sans se dénaturer ?». Comment le peuple tunisien, par exemple, peut-il concevoir aujourd'hui ce double mouvement de prise de distance de ses traditions, de ses autorités, de ses préjugés, de ses cultures et religions mêmes etc. de façon *autonome*, tout en gardant sa particularité géo-historique ? Voilà reconstituée et remise sur sa juste assiette l'opération des Lumières, dans le contexte géo-historique concret présent. Le même discours doit être conçu pour les autres notions.

2/ la Laïcité. Sur ce terrain, le problème de la «migration» géo-historique du concept, doit se confronter à la *sensibilité* culturelle du peuple et des différentes couches sociales où elle s'installe, par rapport à l'opération de prise de distance des lois de la religion de celles de l'Etat. Comme Todorov le remarque, il y a toujours trois sphères de la liberté de conscience de l'individu, plutôt que les deux traditionnelles, la temporelle et la spirituelle. La troisième sphère est la «sphère privée et personnelle que l'individu est seul à gérer, sans que personne y trouve rien à redire». Comment cette troisième sphère, incontournable, peut-elle se constituer, sans être écrasée par les deux autres, dans un milieu géo-historique donné ? Et aussi quel espace laisser au *sacré* – comme la conscience et la sensibilité privée *individuelle* du divin –, hors de tout discours ou position ecclésiastique institutionnelle ? Le problème de la constitution de laïcité s'exprime en ces termes.

3/ la Vérité. Il y a un discours sur le monde qui est toujours à l'abri de tout jeu de pouvoir que les hommes développent sur leurs propres têtes.

³¹ Ivi, p. 37.

C'est le discours de la *science*. Voltaire disait: les religions sont multiples, ils existent multiples «sectes» qui se disputent la vérité à coups de dogmes. Dans le discours scientifique non, on ne peut pas tricher. Il n'existe pas une «sectes des algébristes», c'est ridicule. La vérité des sciences est une et indivisible. Le champ de la discussion scientifique est tenu à l'écart de cette dispute mortifère qui divise les hommes les uns des autres. Ce champs de la vérité est donc le plus pur et le plus précieux, les Lumières l'ont mis en valeur et ont essayé de le protéger à tout prix. Chaque contexte géo-historique de l'affirmation de cette vérité doit donc trouver ses propres moyens de garantir le libre épanouissement des forces intellectuelles qui visent à connaître le vrai. L'espace des discussions politiques et l'espace des raisons intellectuelles seront ainsi rigoureusement partagés. Ce principe de la sauvegarde de la vérité se résume en une devise: «la vérité ne relève pas d'un vote». Le bien (moral) et la vérité (scientifique) sont deux choses différentes. D'où la distinction condorcetienne entre l'«éducation nationale» – qui concerne les connaissances soumises à l'opinion, aux valeurs morales, reconnues ou non – et l'«instruction publique» qui enseigne «des vérités de faits et de calcul»: elle ouvre l'accès aux informations objectives et offre aux hommes les outils permettant de faire bon usage de leur raison, afin «qu'ils puissent se décider par eux-mêmes».

4/ l'**Humanité**. C'est le point qui démarque la position de Todorov par rapport à Foucault, et nous partageons son avis: la finalité de l'autonomie et de son opération c'est l'homme, voire la collectivité des hommes, l'humanité. Non pas un homme idéal, tel qu'il «devrait être» selon les prétentions des moralistes ou du pouvoir en régime, mais l'homme réel, sans faux-semblants, tel qu'il est historiquement donné, à un moment précis de l'histoire. Être autonomes et libres oui, mais pour quoi faire, pour aller où ? l'humanité est la finalisation de l'autonomie. La finalité la plus proche n'est plus dieu, mais le bien-être des hommes, leur bonheur. Voilà le mot magique: «bonheur», le mot de la philosophie des Lumières. «De ce fait, l'être humain devient l'horizon de notre activité, le point focal vers lequel tout converge»³². La finalisation humaine des efforts historiques et moraux de l'homme lui-même, pour atteindre son bonheur, pose de nombreux problèmes d'ordre pratique. Les *passions* sont les moteurs fondamentaux du bonheur, mais la dimension politique de cette finalité, une fois prise en charge par l'Etat, mène droit vers les totalitarismes, qui prétendent gérer en entier cette disposition anthropologique qui est toute individuelle: chacun a son bonheur. Cette *solitude* du bonheur connaît donc des détournements dangereux, au sens par exemple

³² Ivi, p. 84.

d'un «intensivisme» (la recherche d'un maximum de bonheur, toujours augmentable) qui se passe bien de la communauté et d'une moralité partagée (Sade). L'auto-finalisation du bonheur produit ensuite des effets néfastes sur le plan de la vie communautaire, par la recherche du pouvoir pour le pouvoir, hors de toute considération pour une finalité extérieure quelconque (par exemple: le bien commun). Le moyen devient une fin à elle-même, le seul but. Ces apories seront résolubles de manière variée dans les différents contextes géo-historiques envisagés, par le moyen d'une dernière caractéristique, propre des Lumières:

5/ l'Universalité. Ici les Lumières opposent au *Katholikòs* (l'Universel) de l'Eglise romaine, un universel concourant, de type différent, visant non pas au Salut de l'âme, mais au bonheur commun – en ce sens «universel»: en tant que commun – de l'humanité entière. Le processus de position de cet universel commun s'accompagne (ou bien se décline) avec des multiples formes d'universalisation, dans différents domaines de l'expérience historique de l'homme, tels que: a) l'affirmation de l'égalité *universelle* parmi les hommes, de n'importe quel religion, race, culture etc. égalité des droits; b) l'affirmation (chose nouvelle) de l'égalité entre homme et femme; c) la condamnation/abolition de l'esclavage en tant que contraire au principe de l'universalité commune du genre humain; d) le rejet de la peine de mort et de la torture, comme contraires à l'universalité des lois et des droits de l'homme (différents des droits du citoyens), le droit d'*existence*, notamment, inviolable et inaliénable et le droit à l'intégrité de son corps: c'est le plus grand titre de gloire des Lumières italiennes que d'avoir formulé ces principes, par Cesare Beccaria (*Des délits et des peines*, Milan, 1764)³³. Ces quatre processus de position d'universel commun sont propres des Lumières, cette fois-ci *sans déclinaisons géo-historiques strictement nécessaires*, comme Todorov le remarque («l'égalité des droits n'est pas négociable»): «Nos combats s'inspirent encore du programme des Lumières, ils prolongent ceux entamés deux ou trois siècles plus tôt. Daniel Defoe affirmait déjà que l'infériorité des femmes était due uniquement à l'impossibilité d'accéder à l'éducation. Helvétius était convaincu que les femmes étaient, de nature, égales aux hommes»³⁴. Cet universel *commun* n'est pas l'universel despotique ancien (celui de l'Eglise ou de l'Inquisition), qui anéantit les différences particulières et les individualités, au nom de l'Unité et de la Sécurité de la communauté, à détriment du particulier et de la tolérance, comme il arrive aujourd'hui

³³ Ivi, p. 100: «Loin de s'opposer à l'assassinat qu'elle est censée punir, la peine de mort l'imiter: "L'esprit féroce qui guidait la main du législateur, conduisait aussi celle du paricide et de l'assassin". Il [Beccaria] pense même que cette peine risque d'entraîner des imitations: "La peine de mort est nuisible par l'exemple de cruauté qu'elle donne".

³⁴ Ivi, p. 96.

dans nos démocraties autoritaires: au nom de la «lutte contre le terrorisme» (et d'autres «luttes sécuritaires») s'autorisent les pires violences et les violations des droits universels de l'homme³⁵.

Ensuite, une dernière caractéristique:

6/ la Rationalité et liberté d'expression. C'est le principe fondamental et fondateur que Todorov oublie de mentionner, mais qui me paraît essentiel. Dans *tous* les processus précédents d'affirmation des caractéristiques saillantes des Lumières (Autonomie, Laïcité, Vérité, Humanité, Universel commun), l'instrument conducteur pour diriger l'action est la *raison qui doit s'exprimer librement*. La définition de «raison» est importante, car c'est l'un de ces mots dont la signification semble évidente pour soi mais qui ne l'est pas. Partons de Kant: «Raison c'est la faculté d'unifier les règles de l'entendement (les catégories), sous des principes». Raisonner signifie donc: unifier, juger, rassembler, et la «raison», en ce sens, est la capacité d'organiser et d'unifier conceptuellement le réel historique et naturel où l'on vit, suivant des principes universels (les 5 caractéristiques qu'on a examiné), publiquement reconnus et partagés, en confiant aux *sciences* la tâche critique de réaliser, au concret, ce «programme» ou projet culturel de renouvellement de la société entière, en l'informant à ces nouvelles valeurs.

Les Lumières, ainsi, soumises au principe «non négociable» de l'universel de la liberté d'expression, peuvent sans doute «migrer», avec leurs trésors d'idées-guide et de notions caractéristiques, hors de leur contexte d'origine, l'Europe. Et elles ont déjà migré, depuis très longtemps, et ont décliné leurs caractéristiques selon plusieurs variantes géo-historiques que Todorov examine mais avec un œil qui ne me paraît pas le juste. Car il en vient à la conclusion suivante: «Ce sont les Lumières qui sont à l'origine de l'Europe, telle que nous la concevons aujourd'hui. De sorte que l'on peut dire sans exagération: sans l'Europe, pas de Lumières; mais aussi: sans les Lumières pas d'Europe». Je suis d'accord avec la dernière proposition, mais pas du tout avec la première. Les Lumières, telles qui se sont constituées dans les siècles passés, appartiennent *au monde* et non pas à l'Europe seulement. L'Europe n'est pas la condition *sine qua* les Lumières n'existeraient pas. La position méthodologique du problème des variantes géo-historique des Lumières, que je n'ai pu ici qu'ébaucher, nous permet de renverser les approches de Foucault et de Todo-

³⁵ Ivi, p. 107: "l'époque des Lumières se caractérise par la découverte des autres dans leur étrangeté, qu'ils aient vécu autrefois ou ailleurs: on cesse alors de voir en eux une incarnation de notre idéal ou une lointaine annonce de notre perfection présente, comme on le faisait dans les époques précédentes. Mais cette reconnaissance de la pluralité au sein de l'espèce ne reste fertile que si elle échappe au relativisme radical et ne nous fait pas renoncer à notre communauté humaine".

rov: c'est à partir de chaque position originelle géo-historique de ce que nous, européens, appelons «Lumières», même (et avant tout, ce qui est plus intéressant) hors de l'Europe – en Chine, au Japon, en Inde, dans le monde Arabe etc. – que l'on pourra mieux saisir le vrai, le concret, le vivant «esprit des Lumières» à l'œuvre, chaque jours – comme l'ont bien vu les philosophes italiens du XVIII^e siècle –, dans nos différentes vies quotidiennes, d'hommes et de femmes de la modernité.

Bibliographie

- Bayle P., *Réponse de l'auteur des Nouvelles de la République des lettres à l'avis qui lui a été donné sur ce qu'il avoit dit en faveur du P. Malebranche touchant les plaisirs des sens*, H. de Graef, Rotterdam 1686.
- Id., *Epistola de scriptis adespatis*, in J. Deckherr, *De scriptis adespatis*, 3^e éd., Amsterdam 1686.
- Id., *Réflexions sur la lettre de l'auteur des Doutes*, dans *Le Retour des pièces choisies, ou Bigarrures curieuses*, Emmerick, [Rotterdam?] 1687
- Id., *Préface*, in I. Papin, *La Foy réduite à ses véritables principes*, R. Leers, Rotterdam 1687.
- Id., *Supplément du Commentaire philosophique*, Hambourg, T. Litwel, [Amsterdam?] 1688.
- Id., *Histoire du fœtus humain, recueillie des extraits de M. Bayle et publiée par M. Du Rondel*, P. van der Aa, Leyde 1688.
- Id., *Réponse d'un nouveau converti à la lettre d'un réfugié*, E. Noël [Amsterdam], Paris 1689.
- Bayrou F., *Ils portaient l'écharpe blanche. L'aventure des premiers réformés, des Guerres de religion à l'Édit de Nantes, de la Révocation à la Révolution*, Librairie générale française, Paris 2000.
- Benitez M., *La tentation du gouffre: la pluralité des mondes dans la littérature clandestine*, dans O. Bloch (a cura di), *Le matérialisme du XVIII^e siècle et la littérature clandestine*, Vrin, Paris 1982
- Calonghi F., *Dizionario Latino*, Rosenberg & Sellier, Torino 1950.
- Bianchi L., *Tradizione libertina e critica storica. Da Naudé a Bayle*, F. Angeli, Milano 1988
- Borghero C., *Conoscenza e metodo della storia da Cartesio a Voltaire*, Loescher, Torino 1990.
- Chenu M.-D., *Conscience de l'histoire et théologie au XII^e siècle*, in «Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age», 29, 1954
- Esposito R., *Pensiero vivente. Origine e attualità della filosofia italiana*, Einaudi, Torino 2010.
- Freund W., *Modernus und andere Zeitbegriffe des mittelalters*, Bohlau, Graz 1957.
- Kant I., *Réponse à la question Qu'est-ce que les Lumières?*, in *Œuvres philosophiques*, vol. II, éd. sous la direction de F. Alquié, Gallimard, Paris 1985.
- Labib A., *Présence de Rousseau dans la Renaissance arabe*, in “Jean-Jacques Rousseau, Politique et Nation”, Honoré Champion-Slatkine Reprints, Paris-Genève 2001.

- Mori G., *Jean Meslier stratonicien redivivus*, in M. Benitez, A. McKenna, G. Paganini, J. Salem (a cura di), *Materia actuosa. Antiquité, Âge classique, Lumières. Mélanges en l'honneur d'Olivier Bloch*, Honoré Champion, Paris 2000.
- Id., *Bayle philosophe*, Honoré Champion, Paris 1999.
- Le Bovier de Fontenelle B., *Histoire des oracles*, M. Didier, Paris 1971.
- Raiola M., *Custodia legum civilitatis est indicium Scientia iuris e iurisdictio nelle Variae di Cassiodoro*, 2009, <https://studitaroantichi.org/2023/08/05/lettura-di-diritto-nelle-variae-di-cassiodoro/>.
- Swift J., *La bataille entre les livres anciens et modernes* (1697), in *La Querelle des Anciens et des Modernes*, précédé d'un essai de M. Fumaroli, a cura di A.-M. Lecoq, Gallimard, Paris 2001.
- Quintili P., *Illuminismo ed Enciclopedia*, Diderot, D'Alembert, 2^e éd., Carocci, Roma 2005.
- Todorov, T. *L'esprit des Lumières*, Robert Laffont, Paris 2006.

Miscellanea

Roberta Cordaro

Paarung: un’utile categoria di analisi fenomenologica sul genere. Leggendo Federica Giardini

La scienza manipola le cose e rinuncia ad abitarle.

Maurice Merleau-Ponty, 1960

*Io comincio dal principio perché non so cominciare da dove sono
perché non sono da nessuna parte.*

Luisa Muraro, 1991

*La donna come l’uomo è il suo corpo:
ma il suo corpo è altro da lei.*

Simone de Beauvoir, 1949

1. Introduzione. Fenomenologia e Studi delle donne e di genere

Sono passati vent’anni dalla pubblicazione di *Relazioni. Differenza sessuale e fenomenologia* (2004) di Federica Giardini¹, il libro in cui l’autrice rintraccia nella fenomenologia husseriana una chiave interpretativa originale per la questione di genere (*gender trouble*²). Il testo è forse la prima testimonianza in Italia della relazione tra gli Studi delle donne e di genere e la tradizione fenomenologica (in particolare la *Quinta Meditazione cartesiana* di Edmund Husserl del 1929). Diciamo quindi brevemente qualcosa in più circa questo rapporto interdisciplinare.

A livello internazionale, la storia tra fenomenologia e femminismi si fa risalire agli stessi anni della pubblicazione di *Relazioni* in Italia, precisamente al primo congresso del 2000 a Vienna intitolato proprio *Feminist Phenomenology*. Sebbene, come afferma retrospettivamente Silvia Stoller³,

¹ F. Giardini, *Relazioni. Differenza sessuale e fenomenologia*, Sossela Editore, Roma 2004.

² Il riferimento è alla questione posta dall’omonimo libro di Judith Butler (1990), in cui la filosofa argomenta perché il corpo sessuato non sia un dato biologico ma una costruzione culturale.

³ S. Stoller, *What is Feminist Phenomenology? Looking Backwards and Into the Future*,

le origini della fenomenologia femminista siano rintracciabili in alcuni testi precedenti – come *Il secondo sesso* di Simone de Beauvoir e *Throwing like a Girl: A Phenomenology of Feminine Body Comportment Motility and Spatiality*⁴ di Iris Marion Young –, questa occasione consentì di riflettere accademicamente sulle possibili relazioni tra filosofie femministe e tradizione accademica, fissando così il momento disciplinare della sua nascita.

La fenomenologia femminista si riconosce in due definizioni. Per un verso la si può intendere come teoria critica di genere sui testi e sulle figure della tradizione fenomenologica; in questo modo è la prospettiva di genere ad applicare la propria lente sugli studi fenomenologici dei diversi autori (soprattutto dei ‘canonici’).

Per un altro verso, più vicino all’approccio di Giardini, la fenomenologia femminista è una disciplina che intrattiene una relazione più intricata e profonda tra metodo fenomenologico e prospettiva di genere. Vi sono senza dubbio alcuni punti di incompatibilità tra studi femministi e fenomenologici tradizionali: l’androcentrismo implicito nelle descrizioni fenomenologiche, la loro pretesa di universalità, il contrasto tra la natura politica del femminismo e l’approccio puramente teoretico della fenomenologia⁵. Tuttavia, chi definisce la fenomenologia femminista come impegno “di descrivere l’appartenenza sociale e politica; [di] far[si] valere [...] su questioni di identità”⁶, lo fa a partire dall’individuazione di alcune possibilità di interazione che sono produttive di nuovi sistemi teorici e metodi di ricerca. Così scrive Giardini:

Partendo dal presupposto femminista che ‘il personale è politico’, si possono individuare alcuni punti di interazione: lo scopo della fenomenologia è quello di ampliare le descrizioni a tutte le loro possibilità, comprese le possibilità delle esperienze delle donne – come già fece I. M. Young. *Lo scetticismo fenomenologico richiama la mossa femminista di sospendere tutte le descrizioni maschili codificate della soggettività e dell’esperienza femminile*. Anche la riabilitazione della soggettività è un interesse comune, ma necessita di essere rielaborato in una dialettica di generale e particolare.⁷

in H. A. Fielding, D. E. Olkowski, *Feminist Phenomenology Futures*, Indiana University Press, Bloomington (Indiana, USA) 2017.

⁴ I. M. Young, *Throwing like a Girl: A Phenomenology of Feminine Body Comportment Motility and Spatiality*, Oxford University Press, New York 2005.

⁵ L. Fisher, *Phänomenologie und Feminismus*, in S. Stoller, H. Vetter (a cura), *Phänomenologie und Geschlechterdifferenz*, WUV-Universitätsverlag, Vienna 1997. Da questo testo nasce poi l’opera fondamentale *Feminist Phenomenology* (2000).

⁶ E. Ryman, K. Fulfer, *What is Feminist Phenomenology?*, in “Rotman Institute of Philosophy” (June 4th, 2013); <<https://www.rotman.uwo.ca/what-is-feminist-phenomenology>>. [traduzione e corsivo miei]

⁷ F. Giardini, *Book Review: Phenomenology and Sexual Difference*, in “European Journal of Women’s Studies”, 8, 1, 2001 (pp. 140 -142), pp. 140 – 141.

È a partire da questa sospensione di “tutte le descrizioni maschili codificate della soggettività e dell’esperienza femminile” che questo articolo vuole contribuire al vivo dibattito (politico, filosofico e femminista) su identità, genere e sesso. Il movente è, come sempre in questi casi, tanto l’interesse per il campo di ricerca quanto quello per l’attuazione di una strategia di (ri)costruzione sociale per una felice co-abitazione tra differenze. Prendendo in prestito una formula filosofica variamente tematizzata⁸: i filosofi hanno certamente interpretato e (forse anche) cambiato il mondo in modi diversi, ora (anche per le filosofe) si tratta di capire come conviverci.

2. La “mossa” di Federica Giardini: dal problema della natura umana alla relazione corporea

La questione di genere è una questione politica di natura filosofica, poiché interroga la nozione di identità (provando a individuare e distinguere ciò che è uno specifico genere da ciò che, secondo qualche aspetto, non è quello stesso genere) e lo fa nella prospettiva di una positiva coabitazione tra differenze. La domanda “che cos’è un genere?” nasce, in effetti, dalle ricerche della storica Joan W. Scott, la quale per prima rileva nella storia dell’umanità il carattere problematico dello studio dell’esperienza delle donne.

Già dal principio il concetto di genere serviva a riconoscere il processo di discriminazione dell’identità femminile. Un’identità che è quindi un segno ambiguo che porta con un sé una possibile distorsione logica: per un verso indica quella parte d’umanità discriminata perseguiendo l’intento di non reiterarne i meccanismi, per un altro in questa stessa definizione è fissato il significato della discriminazione del genere (femminile).

‘Genere’ come sostituto di ‘donne’ è usato anche per suggerire che l’informazione sulle donne è necessariamente anche informazione sugli uomini, che l’una implica lo studio dell’altra. [...] Benché usato in questo senso il termine ‘genere’ comporti l’asserzione che i rapporti tra i sessi sono un fenomeno sociale, non dice nulla però circa il perché tali rapporti sono così come sono, come funzionano e come mutano. [...] Il fulcro della [mia] definizione [di

⁸ Mi riferisco alla riformulazione della celeberrima affermazione di Marx, nelle *Tesi su Feuerbach* del 1845, “i filosofi hanno solo interpretato il mondo in modi diversi; si tratta però di cambiarlo” da parte di Odo Marquard: “I filosofi hanno certamente cambiato il mondo in modi differenti, si tratta però di risparmiarlo” (in tedesco: “Die Geschichtsphilosophen haben die Welt nur verschieden verändert; es kommt darauf an, sie zu versöhnen”) che si trova nel suo *Schwierigkeiten mit der Geschichtsphilosophie* (tr. it.: *La storia che giudica, la storia che assolve*) del 1982.

genere] si basa su una connessione integrale tra due proposizioni: il genere è un elemento costitutivo delle relazioni sociali fondate su una cosciente differenza tra i sessi, e il genere è un fattore primario del manifestarsi dei rapporti di potere.⁹

Dalla sua prima apparizione nella letteratura accademica il “genere” intende rompere con quell’unica storia rappresentata dallo sguardo – dalla scrittura, dal corpo, dalla storia – maschile, non solo descrivendo il suo rapporto con il passato ma anche riflettendo su quello con il futuro, perché (come in ogni visione non deterministica) il rapporto tra genere e potere non è definito una volta per tutte.

Se i significati di genere e di potere si determinano a vicenda, come mutano le cose? [...] È possibile che le sollevazioni politiche di massa, gettando i vecchi ordini nel caos e istaurandone di nuovi, rivedano, nell’ambito della loro ricerca di nuove forme di legittimazione, i termini della costruzione del genere. È però anche possibile che non lo facciano; vecchie nozioni di genere sono servite anche a consolidare nuovi regimi.¹⁰

La questione si sposta quindi sul piano filosofico e, più precisamente, su quello epistemologico, sulla possibilità di definirci come umane/i. Giardini ha in mente una specie di “secondo illuminismo” conseguente all’ingresso del femminismo, in un modo di fatto molto simile a quello che si evince dalle parole di Carla Lonzi:

Se l'uomo, la sua cultura, illude la donna guidandola verso una libertà a lui gradita è solo per condizionarla a una presa di coscienza del suo dominio riconfermato dall'interno. L'abita e rinforza la sua abitudine [...] a prendere la patente di essere umano dalle mani dell'uomo a cui dedica la porzione più assoluta dello scambio con gli altri. [...]

Il femminismo ha inizio quando la donna cerca la risonanza di sé nell'autenticità di un'altra donna perché capisce che il suo unico modo di ritrovare se stessa è nella sua specie. E non per escludere l'uomo, ma rendendosi conto che l'esclusione che l'uomo le ritorce contro esprime un problema dell'uomo, una frustrazione sua, una incapacità sua, una consuetudine sua a concepire la donna in vista del suo equilibrio patriarcale.

Il femminismo è la scoperta e l'attuazione della nascita a soggetto delle singole componenti di una specie soggiogata dal mito della realizzazione di sé nell'unione amorosa con la specie al potere.¹¹

⁹ J. W. Scott (1986), *Il ‘genere’: un’utile categoria di analisi storica*, in Ead., *Genere, politica, storia*, Viella, Roma 2013, pp. 36, 37, 52.

¹⁰ F. Giardini, *I nomi della crisi. Antropologia e politica*, Wolter Kluwer, Milano 2017, p. 61.

¹¹ C. Lonzi (1970), *Sputiamo su Hegel*, et al. Milano 2010, pp. 119 – 120 [corsivo mio].

Come questa risonanza sia a fondamento della nascita di una (ri)trovata soggettività è quanto ci apprestiamo a proporre in questa lettura di Giardini. Anzitutto, come afferma quest'ultima, una cifra caratterizzante la riflessione illuminista sull'essere umano è il rifiuto di una “impostazione che pone l'umano come un ente di cui si può parlare al di fuori degli enti, secondo un approccio metafisico, oltre la natura”¹². Come possiamo parlare della nostra “specie” e quindi distinguerci dall'ontologia dell'oggetto è allora una questione di primaria importanza.

Giardini rinviene le radici del problema delle filosofie femministe sulla soggettività – e quindi anche sul suo rapporto con l'(essere stata) oggetto – nell'operazione filosofica kantiana che aveva fatto coincidere l'umanità e i suoi strumenti con la conoscenza – non solo di sé (soggetto) ma anche – di ciò che regola l'umanità e il cosmo (l'oggetto). Azzerando ogni distanza gnoseologica tra soggetto e oggetto del conoscere¹³, si ri-proporrebbe quindi la questione relativa alla “natura umana”, (stavolta) in chiave politica.

La fenomenologa italiana rintraccia, in proposito, due posture principali in tensione tra loro: quella fenomenologica e antropologico-filosofica, da una parte, e quella post-strutturalista, dall'altra. Quest'ultima nega l'esistenza di una qualche natura che ecceda il linguaggio: non esiste nulla di eccedente la conoscenza (o la “microfisica del potere”) perché noi stesse/i (che conosciamo) siamo costrutti sociali, culturali e storici; perciò agiamo in uno spazio che è a noi (e per noi) identico (in una corrispondenza tra soggetto e oggetto). La possibilità di agire il cambiamento riposa pertanto nella cesura epistemologica con la matericità della natura, perché la possibilità stessa di una politica giusta – che non torni a giustificare alcuna atrocità, in nome di una supposta realtà primordinale – è proprio quella che non si appella ad alcuna ontologia *terza*.

Nell'altro caso, afferma ancora Giardini, fenomenologia e antropologia filosofica ammettono una non-sovrappponibilità tra chi conosce e la conoscenza umana, pur facendo a meno di un ritorno alla metafisica. Questo scarto tra soggetto e oggetto del conoscere, piuttosto, doterebbe chi conosce di *predisposizioni* quasi-naturali (fonti originali linguisticamente/esteticamente creative), generando residui fenomenologici che si manifestano – alla soggettività che vive e conosce – in alcuni ‘sentori’ dell'essere. Per esemplificare la controversia Giardini prende ad esempio il noto dibattito tra Chomsky e Foucault a proposito del linguaggio:

Caso esemplare di tale controversia è il dibattito che oppone Chomsky a Foucault nel 1971 (Chomsky, Foucault, 1994). Chomsky reintroduce infatti

¹² Ivi, pp. 15-16.

¹³ Cfr. F. Giardini, *I nomi della crisi*, cit., pp. 14 e ss.

l'idea che la natura umana non sia del tutto disponibile all'umano, cioè non coincida con le sue capacità conoscitive e produttive, ma che presenti alcuni tratti "invarianti", in particolare la predisposizione endogena e di specie alla creatività linguistica. [...] L'oggetto di polemica è l'impostazione di origine heideggeriana, che tende a trattare il discorso filosofico come genere letterario, volto a cogliere i 'baluginii' dell'essere nel linguaggio. [...] [È una] questione politica, cioè [ci si chiede] se si possano desumere da questa nozione [di natura umana] dei principi per l'azione e dei criteri per giudicare in merito al grado di giustizia di un ordinamento politico. Mentre per Chomsky l'ordine giusto è quello che articola e realizza la caratteristica umana fondamentale della creatività linguistica, Foucault ribadisce che, essendo la natura umana un prodotto storico e disciplinare, non può offrire alcun appoggio per la trasformazione radicale della società cui appartiene. È importante sottolineare come nessuno dei due autori discuta della natura umana al fine di confermare o istituire gerarchie nell'organizzazione sociale e politica, tutt'altro. Mentre Chomsky pensa alla natura umana come movente che, in nome della limitazione o repressione delle proprie capacità, porta alla contestazione dell'ordine costituito e alla disobbedienza civile, Foucault mette in guardia su quanto la rivendicazione di un fondamento biologico corra sempre il rischio di selezionare alcuni tratti invarianti per giustificare oppressione ed esclusioni, come è il caso delle ideologie razziste.¹⁴

È in questo quadro, della relazione tra natura e politica, che va intesa la prospettiva di Giardini sul legame tra *Speculum* di Irigaray e la *Quinta Meditazione cartesiana* di Husserl. Dando seguito alla postura chomskiana che teorizza una struttura invariante della specie umana, Giardini rimette ermeneuticamente in gioco la categoria della risonanza nell'esperienza critica e teorica delle filosofe e pensatrici femministe (le sue prassi, le sue posizioni): il sesso (e il genere) riguarda(no) la soggettività non in quanto identità compiuta e determinata una volta per tutte, ma in relazione (e contrasto) ai presupposti teorico-metodologici della tradizione neutra-maschile. Dalle categorie invarianti dell'identità a quelle di relazione: così Giardini rintraccia un possibile dialogo con la fenomenologia.

In particolare, nel concetto husseriano di *Paarung* (appaiamento, accoppiamento, copulazione) la fenomenologa trova un nesso con la decostruzione del sesso e della relazione tra sessi descritta nel pensiero della differenza sessuale. Secondo Giardini, il sesso e la relazione tra sessi non riguardano un'identità compiuta solipsisticamente ma originano in una forma di relazionalità (di risonanza) antecedente a quella storicamente attualizzata: nella formazione della soggettività come co-soggettività la relazione è sempre sessuata perché corporea ma la sua "natura" è data

¹⁴ F. Giardini, *I nomi della crisi*, cit., pp. 21 – 22.

dalla possibilità concessa (predisposta) dalla sua stessa struttura fenomenologica, appunto la *Paarung*.

C'è da dire, in primo luogo, che il discorso irigarayano sulla differenza sessuale (sviluppato compiutamente in *Speculum*) è retto da una precisa visione della relazione tra sessi nella storia (della filosofia). In particolare, nell'opera *Amo a te. Verso una felicità nella Storia*, la filosofa belga destruttura la forma di complementarietà tra maschile e femminile descritta nella "storia romanzata della coscienza" di Hegel (da cui, secondo Irigaray, discende globalmente tutto il nostro immaginario sul sesso e sulla relazione tra sessi). Partendo dalla forma relazionale dell'amore tra sessi opposti, che in Hegel rappresentava il rapporto tra singolare e universale nello svolgersi della coscienza verso la sua realizzazione assoluta, Irigaray scrive:

L'amore [...] non è possibile da parte della donna, come scrive Hegel, poiché l'amore è lavoro dell'universale, il che significa che la donna deve amare l'uomo e il bambino senza amare quest'uomo o questo bambino. [...] Deve amarli come coloro i quali sono in grado di realizzare l'infinito del genere umano, inconsciamente assimilato al maschile nello spregio del suo genere e del suo rapporto con l'infinito. [...] Di conseguenza, l'universale per la donna si riduce a un lavoro pratico incluso nell'orizzonte dell'universale delimitato dall'uomo. Privata del rapporto con la singolarità nell'amore, la donna è anche privata di un universale per se stessa. [...] L'uomo, da parte sua, si dedica alla singolarità dell'amore come regressione all'immediatezza naturale. L'amore con una donna nella sua casa rappresenta il riposo complementare al suo lavoro di cittadino. In quanto cittadino, egli dovrebbe rinunciare alla propria singolarità sessuata per adempire un compito universale al servizio della comunità. In nome di questa supposta universalità, avrebbe il diritto e il dovere di rappresentare l'intera specie umana nella città.¹⁵

In tal senso, come direbbe Irigaray, la relazione tra donna e uomo è intesa come lavoro etico (di un giusto ordinamento politico) solo e fintantoché la donna e l'uomo siano intesi come complementari – l'una in posizione di singolarità, l'altro nel rapporto diretto con l'universale – per la realizzazione della coscienza e della Storia dell'umanità. Irigaray descrive per la prima volta il nesso filosofico che giace nella cultura patriarcale ed eteronormativa tra la relazione di complementarietà tra maschile e femminile e l'assoluta singolarizzazione del femminile nella rappresentazione della sua soggettività. È così che il problema sulla natura del genere si sposta sul piano fenomenologico: come pensare il nesso tra singolarità e storia (dei sessi), soggettività e collettività (sessuate), dopo l'avvento del femminismo nella storia?

¹⁵ L. Irigaray (1992), *Amo a te*, Bollati Boringhieri, Torino 2008, pp. 29 – 30.

L'occasione colta da Giardini, come dicevamo, è quella fornita dal concetto di *Paarung*, introdotto tardivamente da Husserl nella *Quinta Meditazione cartesiana*, dedicata al problema dell'esperienza dell'*alter ego*. In quest'opera, Husserl – dopo aver verificato la validità delle descrizioni trascendentali come forma di sapere – propone una *riduzione primordiale*, cioè giunge ad una definizione della sfera personale in cui l'intimità (benché autoevidente) rimane inaccessibile agli altri. Questo isolamento è la base per comprendere l'esperienza dell'alterità: l'altro viene colto come un io con una propria sfera primordinale, diversa e inaccessibile ma (conoscitivamente) analoga alla mia. È in tal senso che entra in gioco l'empatia sul piano fenomenologico: definita come un'intenzionalità di grado superiore, l'empatia permette di percepire l'altro come *alter ego*, garantendo sia il riconoscimento della sua individualità sia la mia¹⁶.

In questa struttura reciproca e cooriginaria, detta *Paarung*, si osserva il legame con la presenza (corporea) dell'altro. Essendo tuttavia un processo non fondato su una deduzione logica, ma su una struttura motivazionale reciproca che rende possibile l'esperienza dell'altro come altro trascendentale, la motivazione e l'interesse diventano fondamentali alla conoscenza, alla formazione della soggettività nella dimensione dell'intersoggettività. La *Paarung* è quindi una relazione non complementare ma co-costitutiva ed empatica dei relati, nel senso “che ‘si ha solo quando l'altro viene nel mio campo di percezione’ con il suo corpo”¹⁷. Essa è “comunanza della natura [...] insieme alla comunanza del corpo estraneo che fa coppia con il mio io psicofisico”¹⁸.

Questo concetto ben si lega allo *speculum* di Irigaray. Contrariamente alla nozione di “specchio”, lo *speculum* è in Irigaray quello strumento (qui inteso simbolicamente o immaginificamente) capace di riconoscere la diversità senza servirsi di opposizioni. Sul piano filosofico, esso provoca uno spostamento epistemologico della soggettività femminile dalla posizione di complementarietà al maschile alla sua radicale diversità. Sia la *Paarung* che lo *speculum* infatti individuano una relazione tra la formazione del soggetto e la condizione dell'alterità quale condizione essenziale, non solo psichica ma anche teoretica, per l'esistenza, il pensiero e la conoscenza.

Ciò che è per noi di estrema rilevanza è che in entrambi i casi – della *Paarung* e dello *speculum* – questa relazione richiede la presenza corporea dell'altro, considerata imprescindibile per la costituzione e la conoscenza stessa del soggetto. In tal senso, in questione non è più solo l'*identità* ses-

¹⁶ Cfr. V. Venier, *L'individuo e la comunità intenzionale. Husserl e la fenomenologia personale*, in *Dialegesthai. Rivista telematica di filosofia*, 13 (2011). Qui il sito: <<https://mondodomani.org/dialegesthai/articoli/veniero-venier-02#fn:2>>.

¹⁷ E. Husserl, *Meditazioni cartesiane*, Bompiani, Milano 1997, p. 132.

¹⁸ Ivi, p. 140.

suata (essenziale) o di genere (astratta), ma la relazione tra sessi (empatia, risonanza) nella formazione del soggetto.

Questo il punto di partenza della riflessione di Giardini che integra all'esperienza storico-filosofica neutra-maschile l'esperienza delle relazioni tra donne, rimasta teoricamente fuori e messa a tacere nella complessità della relazione con la narrazione filosofica tradizionalmente maschile.

Lungi dal trasporre una teoria sull'altra, nel metterle in relazione sotto la lente della relazione tra sessi, Giardini dà voce e consistenza – più che ad una nuova teoria – ad un nuovo movimento, ad una pratica del pensiero che ricontatta l'esperienza umana, storicamente attraversata dall'evento femminista; squadernando così tutti gli ambiti del sapere e dell'esperienza umana (antropologico, sociale, teoretico, politico, ontologico).

Si pone così il problema di praticare una relazione che, in una congruenza parziale di interessi e temi, salvaguardi la differenza di impostazione e di intenti. Una differenza che, all'atto pratico, si rivela essere una vicenda di quella relazione che è la differenza tra i sessi. *Nella relazione la posizione non si dà compiutamente in modo preliminare ma si delinea nel procedere della ricerca. È questa una caratteristica dell'esperienza quando la si pensi secondo relazione: la sua forma non può darsi se non in corso d'opera, attraverso le vicende e i movimenti della relazione corporea.* Al profilarsi della posizione contribuiscono i legami e i tagli, i sì e i no, insomma le relazioni che costituiscono la posizione stessa. Questi legami e slegami si fanno anche e soprattutto rispetto alle posizioni assunte da altre donne, anche in ambito teorico, perché in effetti oggi, nel rapportarsi a un autore, la mediazione disponibile non è solo quella della letteratura critica maschile, ma è anche quella dell'ampia letteratura di donne e femminista, anche sulla fenomenologia, anche su quella husseriana. Questa constatazione ha non poche conseguenze, in primo luogo la conferma di un guadagno pratico, esperienziale e formale, quale è la possibilità di mettere all'opera, anche nel lavoro di ricerca, la funzione ricorrente e costituente della relazione con un'altra donna.¹⁹

3. Epochè come spazio di gioco della differenza sessuale

La struttura del libro di Giardini, *Relazioni*, cui facciamo prevalentemente riferimento in questo articolo, è intesa come quella del Gioco delle quindici tessere, in cui le tessere numerate vanno riordinate e poi nuovamente scomposte per poter giocare ancora. Le tessere sono i capitoli che sono legati l'uno all'altro non in contiguità logica ma in un sistema di relazioni variamente ricomponibile. La logica del Gioco delle quindici tessere tratta anzitutto il pensiero della differenza

¹⁹ Ivi, pp. 31 – 32. [corsivo mio]

sessuale come un processo teorico dinamico il quale, in ottica fenomenologica, si attiva attraverso la messa a distanza e la sospensione dell'ordine stabilito.

Nella teoria di Giardini, la differenza sessuale diviene *epochè*: una sospensione del giudizio sull'identità, una tessera mancante, uno spazio aperto per rimettere in gioco e ridefinire la propria posizione. Dell'*epochè* questa operazione ha tutta la carica pratica ed epistemologica: essa è intesa come liberazione “dai vincoli più forti e più universali e perciò più occulti, dai vincoli dell’essere-già-dato del mondo”²⁰; un dislocamento rispetto al sistema di relazioni dato.

Richiamata dalla “tabula rasa” di Carla Lonzi, dal “disorientamento” di Luce Irigaray e dall’“arte del disfieri” di Luisa Muraro, l'*epochè* non è un mero esercizio intellettuale o linguistico ma non è neppure l’atto individuale e riflessivo dell’*epochè* husseriana. Si tratta, invece, di un gesto pratico e relazionale, che spezza i nessi consolidati non per semplice adeguamento all’obiettivo della decostruzione, ma per inaugurare nuove possibilità di senso e azione.

La sospensione del giudizio che scombina l’ordine preesistente della cultura dominante è un intervallo teorico, pratico, politico ricombinabile solo dall’esperienza viva delle donne (e degli uomini, in senso sessuato), del proprio corpo fisico e significante, costituendo – in questa stessa operazione – una relazione o disposizione iniziale *nuova* (alle scienze e alla politica) che chiamiamo “differenza sessuale”.

*[L]a differenza sessuale ricombina la relazione tra il gioco e chi gioca: se non esiste a prescindere da chi la incarna effettivamente, [...] è anche vero che è proprio quel che permette di prendere le distanze da un ordine dato, funzione questa che in genere viene ascritta a ciò che trascende l'esistente. La rilevanza che viene data alla relazione e alla sua dimensione corporea mantiene infatti l'ambivalenza della parola "soggetto", quella del patire e dell'agire, e porta a una nuova disposizione. [...] Né piena autonomia delle filosofie del soggetto della modernità, né piena immanenza delle filosofie dell'effetto della postmodernità, il pensiero della differenza sessuale si è inizialmente nominato come un "trascendentale sensibile", in cui l'empirico e il trascendente non si distribuiscono secondo una relazione gerarchica ma di compresenza. [...] Il modo in cui si discosta dall'atto di sospensione dell'*epochè* di Husserl [...], trova il suo punto di massima distanza nel fatto che non si tratta del "cambio di atteggiamento" di una coscienza, per giunta solipsistica, ma di un vero e proprio atto politico che sospende il valore delle relazioni nella *polis*.*²¹

²⁰ E. Husserl (1936), *La Crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, Il Saggiatore, Milano 2008, p. 179.

²¹ Ivi, pp. 34 – 39.

Attraverso la postura fenomenologica che rintraccia il pensiero della differenza sessuale, la differenza tra sessi si ripara così da ogni deriva essenzialista: i sessi non sono due identità rappresentabili e, come al principio della teoria irigarayana, la differenza sessuale è una pratica di spaziatura in cui giocano tensioni e trasformazioni continue. Questo approccio riapre il campo all'indagine, alla scoperta e alla modificazione, recuperando lo spirito innovativo e aperto del primo femminismo. La differenza sessuale, così intesa, diventa un "campo di battaglia" dinamico, capace di interrogare e rinnovare il pensiero stesso.

Ciò che importa ad un pensiero (una teoria ed una pratica) femminista così delineato è quindi non il momento della ridefinizione delle posizioni (neanche del *queer* inteso come campo di definizione linguistica) ma la riapertura, l'intervallo significante il sorgere della domanda sul vissuto di genere. Mantenere una tessera mancante significa in effetti esercitare quella che Haraway definisce "response-ability", ovvero la capacità di scegliere e di discernere col proprio corpo ciò che *ci significa*. Questo processo che è quindi di riflessione su di sé e sul mondo si interpone tra antropologia e filosofia, tra essenzializzazione e individuazione dei *generi*²².

È importante, a questo punto, sottolineare la dimensione contestuale e storica di quest'intervallo, inteso non più e non solo come gesto di rottura ma, ancora una volta, come possibilità e pratica costituente di nuove combinazioni contestuali, storiche, teoriche, antropologiche. Ma come può una teoria critica e cioè una pratica di rottura con la storia da cui proveniamo mettere in gioco nuove soggettività? Secondo Giardini la chiave si trova nella relazione tra analisi storica e pensiero della differenza sessuale.

Per quanto autorevolmente introdotta la dimensione storica della differenza sessuale stenta a farsi una vera e propria pratica di relazione. Credo che ciò sia dovuto soprattutto al carattere del gesto che ha dato inizio a tale pensiero: un gesto di rottura con la tradizione e l'ordine che prescriveva. Se si sta alle analisi di Speculum, la differenza sessuale ha sempre agito ma in modo peculiare – quello dell'ordine simbolico maschile – che tra le sue caratteristiche aveva anche quella di non esplicitare il ruolo svolto dalla differenza tra i sessi. È negli anni Settanta, in particolare e di nuovo, che è stato messo in luce il ruolo svolto da questa, proprio attraverso un gesto di sospensione dell'ordine implicato da una certa collocazione della tessera mancante. Questo gesto ha avuto due esiti, da una parte, ha uniformato il passato sotto la costante della differenza tra i sessi pensata in un ordine univoco, dall'altra, ha portato alla

²² Perché scelgo di dire "genere" e non sesso? Perché sesso è connotato nel senso della biologia. Uso genere per la libertà che consegna di descriverne il vissuto; come nella differenza tra *Körper* e *Leib*.

ricerca di “genealogie femminili”, ovvero di relazioni con donne e con le loro opere che dal presente venivano individuate come precorritrici. La dimensione storica delle relazioni, tra i sessi e genealogiche, si ripartisce così come uno spazio rigidamente fissato attraverso i secoli e una relazione che struttura solo le posizioni tra presente e passato. Attraverso il gioco del quindici è invece percepibile quanto la dimensione storica della differenza sessuale strutturi anche le relazioni concretamente presenti e contemporanee.²³

Col suo metodo, Giardini evidenzia quindi la portata storica, politica, contestuale ed esperienziale della differenza sessuale, partendo dal riconoscimento di un “cortocircuito” tra pratica e teoria. La subordinazione di un sesso all’altro è stata una soluzione pratica al problema della dualità del soggetto umano; le teorie tradizionali non riescono a spiegare né a superare questa condizione; mentre è il gesto di rottura del pensiero della differenza sessuale che può avviare un doppio movimento. Se facciamo a meno della sua portata psicoanalitica, infatti, quest’ultimo, da un lato, permette la sospensione delle codificazioni culturali e sociali; dall’altro, stimola una rielaborazione pratica e teorica basata sull’esperienza storica e fenomenologica delle donne, capace di riformulare le relazioni soggettive e sociali.

Scombinare, in questo contesto, non è quindi un atto esclusivamente linguistico/teorico. Attraverso combinazioni sperimentali, si tratta di trovare un luogo per dire l’ordine e il senso delle cose come sono e come le immaginiamo, delle esperienze che ci toccano più da vicino e di quelle che desideriamo ancora fare. Stiamo quindi affermando che solo se riusciamo a resistere alla tentazione di sovrapporre linguaggio ed esperienza corporea, quest’ultima può aprire nuovi spazi per esplorare ciò che eccede il controllo del soggetto, lasciando emergere nuove possibilità di comprensione delle differenze e di trasformazione del modo in cui coabitano.

Abbiamo così la *pratica di epochè* come movimento essenziale al gioco fenomenologico della differenza sessuale: come afferma Giardini, lo stesso Husserl introduce “una ‘specie singolare di epochè’ (MC, 116), singolare proprio per il residuo che lascia”²⁴. La *Paarung* in Husserl è infatti la relazione (fondamentale e corporea) che viene *prima* dei relati (soggetti e oggetti), anche nel compito conoscitivo, e per cui l’io che pensa se stesso si rivela nella sua insufficiente autoevidenza.

D’altra parte, ripartire dal due della storia e dell’esperienza delle donne significa in Giardini considerare la “individualità” della *Paarung* e cioè andare oltre Husserl. Prosegue Giardini, Husserl tenta di

²³ Ivi, p. 35.

²⁴ *Ibidem*.

mantenere il punto di partenza [il solipsismo] che l'ha servito efficacemente nelle indagini precedenti – indagini sulle strutture dell'esperienza in generale e sull'esperienza di percezione delle cose nello spazio – ma, in queste circostanze conoscitive, il tentativo non riesce a farsi. L'io solipsistico e solitario, pura coscienza in relazione privilegiata con sé stessa, lascia il posto a una tensione, che è il 'tendere verso' proprio della coscienza come anche l'elemento eterologo e alterante introdotto dal corpo e dalla psiche.²⁵

È in questa seconda *chance* della *Paarung* che Giardini opera una sorta di ulteriore riduzione, la quale – in ultima battuta – coincide con la mossa femminista del *ripartire da sé*.

Con Carla Lonzi la sospensione dell'ordine culturale e sociale si è esercitata nel respingere ‘quelle autorità da cui si può essere tentati di trarre la propria identità’ (1977, pp. 104-105). Una rivolta contro l'autorità della tradizione e del presente, dunque, ma che, diversamente da Husserl e più in generale del progetto illuminista, non va verso un'idea di libertà come dominio della ragione e ambito dell'autonomia. Innanzitutto perché questa rivolta ha una consistenza pratica e fisica, non è mero atto di pensiero e chiama in gioco il corpo, e inoltre perché non conduce a una posizione individuale ma costitutivamente relazionale.²⁶

È un vero e proprio progetto politico, consistente nella visione di una matericità della storia che la femminista storica Daniela Pellegrini, nel suo libro più filosofico, definisce appunto «materia sapiente del relativo plurale»; è una questione *quasi-ontologica*: “la materia non è né puramente nel due della genitalità, né nell'uguaglianza, bensì nella difformità delle parzialità messe in gioco e chiamate all'incontro e al riconoscimento nelle plurali varianti della materia stessa”²⁷.

Sul piano filosofico questa sospensione è pertanto anche un metodo e una pratica²⁸ utile a quel *soggetto imprevisto* di cui nel 1970 parlava Carla Lonzi in contrapposizione alla teoria hegeliana della soggettività²⁹, capaci di dar luogo a *qualcosa che innanzitutto e per lo più non si manifesta*³⁰, di non attuare più *una esperienza del reale in un senso ingenuo e diretto*³¹.

²⁵ Ivi, p. 58.

²⁶ *Ibidem*.

²⁷ D. Pellegrini, *La materia sapiente del relativo plurale. Ovvero il luogo terzo delle parzialità*, Vanda Edizioni, Milano 2017, p. 161-162.

²⁸ Faccio riferimento alla pratica dei Gruppi di Autocoscienza femminista, nata negli anni Sessanta-Settanta tra Italia e USA e ancora in uso tra alcuni gruppi di donne in Italia.

²⁹ Cfr. C. Lonzi, *Sputiamo su Hegel*, Rivolta Femminile, Milano 1970.

³⁰ Cfr. M. Heidegger, *Essere e Tempo*, Utet, Torino 1969.

³¹ Cfr. E. Husserl, *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica*, Einaudi, Torino 1965.

Per le donne è in effetti non solo un atto di scienza ma in sé anche un atto politico, dato che così lei si *guadagna* una vera e propria *posizione di esperienza*, altrimenti negatale dall'*indifferenza sessuale* o, come lo si definisce, nell'universale maschile. Così afferma Giardini:

Ora, quanto al cambio di atteggiamento e a quel che resta, Lonzi, Irigaray e Muraro partono, diversamente da Husserl, dalla constatazione che per una donna una posizione nel mondo non è affatto ovvia. Nemmeno nel cosiddetto atteggiamento naturale una donna può sostenere di avere una posizione di esperienza, a meno di assumere quella non-posizione che è vincolata alla posizione neutra (maschile) oppure di fare propria quest'ultima. Non l'atteggiamento è dunque in gioco, ma l'esistenza stessa di una posizione da cui esplicare le proprie esperienze. Se il primo passo è stato la sospensione dei sa-peri già codificati della tradizione e del presente per un ritorno all'esperienza, l'autocoscienza e il partire da sé sono due delle pratiche che hanno inaugurato il processo in cui, per parte di una donna, viene guadagnata una posizione di esperienza.³²

In quanto categoria innata, struttura invariante della varianza, disposizione fenomenologica umana, la *Paarung* è quindi la possibilità di *esserci*, dell'*avtóç*, che – per suo stesso funzionamento – non è costretto a replicare, difendere, proteggere e quindi individuare l'identico. *Paarung* è una costituente dualità di esperienza, una relazione che precede i relati.

4. Sessuazione, esperienza, risonanza e genealogie: il genere in autocoscienza

Quando si tratta della differenza sessuale o di genere, tanto l'approccio fenomenologico (neutrale), quanto quello post-strutturalista ed infine anche quello del pensiero della differenza sessuale hanno spesso finito per perpetuare la dicotomia tra la naturalità del sesso e la culturalità del genere, non riuscendo a valorizzare pienamente l'intreccio tra corpo e relazione. Il problema si pone, mi pare, proprio all'origine della teoria: comunque lo si sviluppi concettualmente, posto davanti al pensiero come un oggetto di analisi (e non quale corpo vivente di esperienza), il sesso non ci appare (più) come corpo in relazione, fenomenologicamente ambiguo; viene ridotto a funzione simbolica o biologica e privato dell'esperienza vissuta nella propria complessità intrinseca. Dovendo scegliere tra le due opzioni (di sesso e di genere), è stata quindi la categoria (nelle teorie) di genere ad apparire più utile alla decostruzione della norma maschile, e su

³² F. Giardini, *Relazioni*, cit., pp. 58-59.

quel versante sviluppare le possibili configurazioni di relazione tra corpi. Fissata o esclusa come natura, invece, la differenza sessuale non verrebbe realmente integrata o valorizzata, ma rimarrebbe subordinata o dissolta nelle strutture culturali o linguistiche che riproducono l'ordine sociale.

Nella prospettiva di Giardini, d'altro canto, non è più in questione la "natura" del corpo (che invece è riammessa nella relazione del *Leib* col *Körper*), ma la disposizione proprio-corporea intrinseca e costituente, ovvero la relazione come "forma originaria" (*Paarung*) che rende possibile ogni esperienza, sia dell'altro che in senso generale, nella sfera passiva. Questa relazione corporea ha un valore fondamentale: è al contempo l'origine (*arché*) e il fine ultimo (*télos*) dell'esperienza.

Intesa come categoria di analisi fenomenologica sul genere, la *Paarung* co-costituisce il soggetto solo in relazione empatica e corporea/sessuata con l'altra/o; in questa relazione, pertanto, anche il sesso/genere (simile e dissimile) si configura in modi imprevedibili. Diversamente dal modello di co-costituzione della soggettività e del genere teorizzato dal post-strutturalismo nella formula corpo=linguaggio, l'elemento innovativo di questo modello fenomenologico è *lo spazio di esperienza* tra corpo fisico e corpo vissuto, che appartiene, sì, al *Leib* ma sempre in stretta relazione col *Körper*. Non solo le costruzioni sociali (incarnate nel genere), ma anche le disposizioni corporee (sessuate) comunicano in uno spazio intersoggettivo, il quale risignifica la relazione col mondo in modi originali e sessuati. E non si tratta di una eccedenza o essenza sessuata: questo spazio di relazione tra corpo concretamente sessuato e corpo vissuto e genderizzato è messo in pratica dalle soggettività-in-relazione nell'epochè intesa come pratica di spaziatura, accorgimento di un sentimento di agio o di disagio che ha come risorse il proprio movente e interesse sociale e politico.

Tuttavia, la *Paarung* non coincide mai pienamente con l'esperienza concreta e presente, rimanendo qualcosa di sfuggente, che si manifesta solo indirettamente, come una traccia. Essendo radicata nella sfera passiva della coscienza, la *Paarung* richiede un atto di "fede" piuttosto che di conoscenza diretta.

La relazionalità intrinseca del corpo sessuato e vissuto è l'intuizione di Giardini che permette un'analisi originale sul genere nella differenza sessuale, recuperando il rapporto tra natura, società e storia (del genere). Nella logica fenomenologica della differenza sessuale, insistere sul corpo relazionale significa, infatti, non solo restituire l'ambiguità del corpo sessuato nell'esperienza vissuta, ma anche ripensare al rapporto tra pensiero ed esperienza³³. È la sessualità stessa che è relazione, ovvero una

³³ Si pensi ad esempio al fatto che anche una fenomenologia come quella di Merleau-Ponty, permeata dall'ambiguità estesiologica del corpo, immortala e definisce quest'ultimo proprio davanti al pensiero. Scrive Merleau-Ponty: «essendo un oggetto, di fronte

dimensione pervasiva che regola ogni esperienza³⁴, restituendo al corpo il proprio valore sociale e culturale senza ridurlo all'ordine verbale³⁵.

Se intesa come *Paarung*, la differenza sessuale è una struttura di relazione corporea diversa da quella intersoggettiva che mette *secondariamente* in relazione due soggetti secondo istituzione, ‘estrinsecità’ o fusione: è un processo di sessuazione (non di naturalizzazione), una relazione che permette e riattiva, su tutti i livelli, la *possibilità* di esperienza concreta e corporea dell'altra/o, di sé e del mondo.

La sessuazione quale relazione corporea segna la soggettività per intero, è uno spazio corporeo differenziale che ridefinisce il processo conoscitivo in cui si dispone l'esperienza, che non connota soltanto l'umano quale essere da sempre preso in un mondo di interpretazioni culturali e sociali, ma che rimanda anche, attraverso la dimensione corporea, a ciò che non è immediatamente o restrittivamente definibile come propriamente umano e culturale. Cosa implica allora che il corpo in gioco nella relazione è corpo sessuato? Che tipo di relazione è quella che si genera a partire da un pensiero della differenza sessuale? Insomma, quali sono i nessi che si istituiscono a partire da una relazione non tanto o solo corporea bensì sessuata?³⁶

Tramite *epochè*: la differenza sessuale coincide con l'accezione della *Paarung* come risonanza fenomenologicamente originaria e intenzionale dell'esperienza ed è quindi, come ricordavamo con Butler, anche “strumento tramite il quale decostruire e denaturalizzare i termini maschile e femminile”. Se poi essa riproduca e naturalizzi le nozioni di maschile e di femminile è una questione secondaria all'esperienza, ha cioè a che fare con il modo della sessuazione della politica, ovvero con la configurazione storica, antropologica, esperienziale che di volta in volta si realizza.

Françoise Dolto offre in tal senso un contributo significativo al concetto di genere nella differenza sessuale e relazionale (della *Paarung*): nella sua prospettiva la figura della madre non è solo un'entità individuale, ma parte di una *coppia con il mondo sociale*. Il padre, in questo contesto, è un rappresentante *possibile* ma non necessario e il corpo relazionale è definito da somiglianza, inversione, opposizione e altri modi di interazione con un'altra soggettività sessuata.

Questa relazione che costituisce il corpo interviene anche sull'orientamento, inteso come senso di sé, come percezione e come posizione, anche in ciò

al pensiero il corpo non è ambiguo» (*Phénoménologie de la perception*, Gallimard, Parigi 1945, p. 195).

³⁴ Cfr. L. Irigaray (1987), *Sessi e genealogie*, La Tartaruga, Milano 1989.

³⁵ Cfr. A. Putino (1994), *Corpi disciplinati, corpi afflitti, corpi desideranti*, in “DWF”, 24.

³⁶ F. Giardini, *Relazioni*, cit., pp. 71-72.

che prescinde dalla coscienza. Il punto zero dell’orientamento diventa così lo spazio della relazione con l’altra, una relazione in cui il corpo in gioco è anche inconscio.³⁷

Giardini rifiuta l’idea di un corpo completamente manipolabile dagli agenti sociali. Il corpo mostra un’irriducibile opacità e autonomia, non essendo solo un effetto dell’ordine sociale e culturale.

[P]roprio perché si lega alla consistenza della posizione, che si dà per tagli, decisioni, discontinuità, non è puro effetto dell’ordine sociale e culturale. Da qui un nesso ulteriore con quel corpo naturale, impersonale, soggettivo ma non egologico, il corpo vivente.³⁸

Da qui anche la possibilità di rispondere alla domanda di Scott: “se i significati di genere e di potere si determinano a vicenda, come mutano le cose?”

Giardini (insieme a Pellegrini, Lonzi e non solo) critica(но) il riduzionismo teorico che separa ontologicamente il corpo fisico e quello relazionale (e relativo), proponendo invece un approccio fenomenologico che considera la differenza sessuale non come dualismo maschile-femminile, ma come esperienza di una pluralità generativa (il “relativo plurale” di Pellegrini). In ciò consiste l’originalità teoretica del pensiero di Giardini nel concetto della *Paarung*: attraverso il metodo (pratico) della riduzione fenomenologica si rende possibile esplorare la relazione (costante e costituente) tra corpo oggettivo e corpo vissuto, sottolineando il ruolo trasformativo della passività e delle esperienze condivise, come nelle pratiche femministe di autocoscienza.

La proposta di Giardini si presenta nella storia della filosofia come descrizione teorica della realizzazione dei gruppi spontanei di Autocoscienza nella storia delle donne: la messa in atto di una proposta *ricreativa* riassumibile in uno spazio di gioco pratico-metodologico in cui la circolarità ermeneutica, costituita com’è dalla risonanza tra parti e intero, scomponete e ricomponete in modi non prevedibili (ancorché desiderabili) l’ordine linguistico in cui ci muoviamo. Laddove la differenza sessuale sia intesa quale intervallo costituente, essa *buca*, per così dire, la dimensione culturale che ripropone la logica del medesimo come modello di pensiero, scomponendo ricorsivamente quella perfetta coincidenza della coscienza di sé come corpo linguistico ed effetto culturale, e recuperando il gesto di relazione empatica con l’alterità. Non solo nella coppia eteronormata ma nell’esperienza dell’altra, di sé e dei corpi sessuati si fa esperienza di questa possibile ricreazione: “posta a fon-

³⁷ F. Giardini, *Relazioni*, cit., p. 72.

³⁸ *Ibidem*.

damento della convivenza umana, in tutti i suoi gradi, dalla ‘comunità’ alle altre ‘formazioni intersoggettive’, e inoltre, quale passaggio dalla ‘coppia, al gruppo, alla moltitudine’ [la *Paarung*] è un fenomeno universale. *L'occasione. Relazione che coinvolge il corpo e la coscienza*”.³⁹

Corpo, storia, sessuazione ed esperienza irrompono così nella storia maschile concreta e quotidiana, alla ricerca della via d’uscita dalla posizione di soggetto sconfitto (quello femminile). Così posta, la questione di genere apre ad una lettura della storia “non per ripetere ciò che è già accaduto, ma proprio per non ripeterlo”⁴⁰, rinunciando alla cultura della presa di potere. Il pensiero femminista negli Studi delle donne e di genere è in questo senso una ricombinazione dei significati insieme corporea e relativa: in relazione genealogica con le altre donne e in relazione critica con il linguaggio del Medesimo maschile, ovvero con la logica che usa la norma maschile per definire la differenza tra sessi. La relazione tra donne (solitamente indicata col nome di “separatismo”) diventa fondamentale non nella quiescenza della loro similitudine, ma nella sessuazione di una politica non complementare, nella risonanza (e non nel rispecchiamento) di significati simili, diversi e non perfettamente reintegrabili in una (già) data struttura.

Il femminismo ha inizio quando la donna cerca la risonanza di sé nell’autenticità di un’altra donna perché capisce che il suo unico modo di ritrovare sé stessa è nella sua specie. E non per escludere l'uomo, ma rendendosi conto che l'esclusione che l'uomo le ritorce contro esprime [...] una consuetudine sua a concepire la donna in vista del suo equilibrio patriarcale.⁴¹

Risonanza è in effetti la parola con cui talvolta si traduce il concetto di *Paarung*⁴² e anche una parola ricorrente nella pratica e nei testi sull’Autocoscienza: la comprensione di sé e dell’altra appare nel sentirsi toccata e nel dischiudersi di un nuovo e parziale processo di riconoscimento che ricombina le posizioni del parlare di sé, dell’altra e del mondo.

La possibilità di afferrare insieme corpo, teoria e discorso politico è il vero portato dell’elaborazione del concetto di *Paarung* nella prospettiva della differenza sessuale operata da Giardini. In tal senso, anche “riconoscere [...] che ‘c’è del buono’ nel pensiero di un autore, non significa accettare le disposizioni che offre, si tratta solo del ritrovamento di brani di sapere che vanno restituiti alla vita di una donna. *Da padrone ... a ospite*”⁴³. Nella relazione col neutro-maschile si tratta di fare teoria “senza riconoscere debiti – [perché] in

³⁹ F. Giardini, *Relazioni*, cit., p. 79.

⁴⁰ C. Lonzi, *Armande sono io!*, Scritti di Rivolta Femminile, Milano 1992, p. 28.

⁴¹ Ead., *Significato dell'autocoscienza nei gruppi femministi* (1972), in *Sputiamo su Hegel*, et. al/Edizioni, Milano 2010, pp. 119-120.

⁴² Cfr. G. Stanghellini., *Psicopatologia del senso comune*, Raffaello Cortina, Milano 2008.

⁴³ F. Giardini, *Relazioni*, cit., p. 125.

fondo [il fare teoria delle donne] è la riappropriazione di ciò che la tradizione del pensiero maschile ha espropriato all'esperienza femminile – così che le autrici non possano essere neutralizzate e ricondotte nell'alveo di una tradizione di cui non sono state agenti”⁴⁴.

Più simile all'approccio del pluralismo ermeneutico e lontana dalla struttura della dialettica hegeliana, la risonanza si dà nella compresenza narrativa ma anche in quel tipo di genealogia che, a proposito del rapporto con i testi di Lonzi (ma il discorso è estendibile a tutta la letteratura femminista), Anna-rosa Buttarelli chiama “eredità senza testamento” o, non a caso, “percorsi di risonanza”. Si tratta di genealogie in senso storico e astorico:

Le eredità senza testamento si inscrivono in genealogie, in cui ci si può collocare come si sono collocate tutte quelle che ne fanno parte, a volte senza sapere l'una dell'altra, magari da un secolo all'altro [...]. Per questi motivi, a rigore [questi testi] non potrebbero essere commentati accademicamente, né argomentati con ascendenze e discendenze nella tradizione canonica, ma solo *letti*, cioè percorsi in risonanza rendendo testimonianza del come e del perché sono in grado di operare trasformazioni, prima di tutto in se stesse, se stessi. [...] [Si tratta di] una genealogia di pensiero che ancora ha da essere compresa e assunta come trasformatrice positiva della crisi finale della cultura occidentale. Le filosofe hanno insegnato e continuano a insegnare a vivere con la *contraddizione non escludente*, tra concetti, cose, persone, viventi.⁴⁵

Sostengo che l'elemento innovativo dell'approccio fenomenologico si trovi quindi soprattutto nella relazione che intrattiene tra teoria, esperienza e corpo. In questa prospettiva non si tratterebbe di scegliere quale categoria tra sesso e genere ci appaia politicamente più utile (e in effetti, sia il sesso nei confronti del genere che viceversa presentano dei debiti concettuali alla loro teorizzazione)⁴⁶. La questione si sposta piuttosto sulla relazione tra teoria e strategia politica, ovvero sul metodo, inteso come modo di intendere e praticare il rapporto tra la teoria e l'esperienza dei corpi.

In particolare, mi pare che laddove il “genere” sia utile a stimolare lin-

⁴⁴ Ivi, p. 27.

⁴⁵ A. Buttarelli, *Un'origine perenne. Carla Lonzi è tornata*, in A. Buttarelli (a cura di), *Ti darei un bacio*, Moretti e Vitali, Bergamo 2024, pp. 10-15.

⁴⁶ Così ad esempio scrive Butler sul “sesso” del pensiero della differenza sessuale: “A suo avviso [di Luce Irigaray] il “sesso” non è né una categoria biologica né una categoria sociale (e in ciò si distingue dal genere), ma una categoria linguistica che esiste, per così dire, su una linea di confine tra il sociale e il biologico. Con la formula “sesso che non è un sesso” Irigaray intendeva pertanto alludere alla femminilità, nei termini di qualcosa che non può essere catturato numericamente. Vi sono oggi approcci similari, che sostengono ad esempio che “transgender” non indichi esattamente un terzo sesso, ma una sorta di passaggio tra i generi, una figura di genere interstiziale e transitoria, che non è riducibile all’insistenza normativa né sull’Uno, né sul Due”: J. Butler (2004), *Fare e disfare il genere*, Mimesis, Milano 2014, p. 87. [corsivo mio]

guisticamente l'arricchimento dell'esperienza della sessualità, si perda – viceversa – l'occasione (teorica) dell'emergere della *fenomenalità* spontanea e ambigua del corpo proprio, sessuato e concreto. In tal senso, come scrive Butler: “[s]eparare la parola ‘genere’ dai concetti di femminilità e di mascolinità significa *difendere una prospettiva teorica* che sia in grado di spiegare come il binarismo maschile/femminile arrivi a impoverire il campo semantico del genere”⁴⁷. Così facendo il metodo si serve della teoria più di quanto quest’ultima si serva del metodo.

Al contrario, un approccio come quello di Giardini, consiste in una iniziale (e iniziativa) postura scettica nei confronti di ogni riduzione del corpo (una liberazione che è anche teorica), la quale garantirebbe non solo la costruzione di una teoria sull’esperienza corporea ma di un metodo pratico di ricerca (*l’epochè* come pratica di spaziatura). Qui il metodo *tenta* (e non *difende!*) una prospettiva teorica capace di descrivere il corpo-in-relazione in tutta la sua significativa (culturale e non socializzata) concretezza fisica (naturale e non naturalizzata). Né ideologica, né simbolica, né neutrale, la storia delle donne sulla propria soggettività è una ricerca che emerge da un movimento interno ad ogni donna che, potremmo dire, si accorge di sé e si avvede del *mutismo storico* di una collettività cui riconosce di appartenere.

Negli anni Sessanta/Settanta e ancora oggi ciò le ha condotte in modo spontaneo (e genealogico) a posizionarsi l’una con l’altra all’interno dei piccoli gruppi di Autocoscienza. La mia proposta è di partecipare, anche teoricamente, alla consistenza di questi percorsi di risonanza in tutti i luoghi di incontro e trasformazione dell’agire politico e sociale. Si tratta di accedere – non più come individualità solipsistiche ma – come gruppi (osservati e agiti nella differenza sessuale) a tutte le agenzie sociali (ed in particolare a quelle con inclinazione fenomenologica) che si interessano alla liberazione dei corpi e delle loro relazioni.

Bibliografia

- Butler J., *Undoing Gender*, Routledge, New York 2004; trad. it.: *Fare e disfare il genere*, Mimesis, Milano 2014.
- Buttarelli A., *Un’origine perenne. Carla Lonzi è tornata*, in A. Buttarelli (a cura di), *Ti darei un bacio*, Moretti e Vitali, Bergamo 2024.
- Giardini F., *Relazioni. Differenza sessuale e fenomenologia*, Sossela Editore, Roma 2004.
- Ead., *Book Review: Phenomenology and Sexual Difference*, in “European Journal of Women’s Studies”, 8, 1, 2001 (pp. 140 -142).

⁴⁷ *Ibidem*.

- Ead., *I nomi della crisi. Antropologia e politica*, Wolter Kluwer, Milano 2017.
- Husserl E. (1950), *Meditazioni cartesiane*, Bompiani, Milano 1997.
- Id., *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica*, Einaudi, Torino 1965.
- Irigaray L. (1992), *Amo a te*, Bollati Boringhieri, Torino 2008.
- Ead., *Speculum. De l'autre femme*, Les Éditions de Minuit, Paris, 1974; trad. it.: *Speculum. Dell'altro in quanto donna*, Feltrinelli, Milano, 2010.
- Lonzi C., *Armande sono io!*, Scritti di Rivolta Femminile, Milano 1992.
- Scott J. W., *Genere, politica, storia*, Viella, Roma 2013.
- Stoller S., Vetter H. (a cura), *Phänomenologie und Geschlechterdifferenz*, WUV-Universitätsverlag, Vienna 1997.

Maurizio Maione

Wittgenstein: la mente come estensione del linguaggio. Le *Ricerche filosofiche* nel dibattito in corso

Premessa

Il nome di Wittgenstein è normalmente associato al paradigma dell'antipsicologismo che opere come il *Tractatus logico-philosophicus* (1921) e le *Ricerche filosofiche* (1953) confermano e adattano a diversi contesti teorici (la nozione di raffigurazione, i giochi linguistici, il linguaggio privato)¹. Il dibattito storiografico continua ad interrogarsi sullo statuto teorico dell'antipsicologismo, anche nell'intento di stabilirne il confronto con l'attuale ricerca filosofica. L'antipsicologismo non implica però *tout court* l'eliminazione della mente o del mentale; sulle orme di Frege, Wittgenstein sostiene che attività come la comunicazione non possono essere ricondotte a stati o rappresentazioni o eventi mentali (psicologismo). Tuttavia, il suo antipsicologismo offre spunti di ulteriore riflessione: è funzionale alla confutazione del dualismo mente/corpo e al superamento di pregiudizi di matrice metafisica. Se lo psicologismo affonda le sue radici in Cartesio confermando peraltro lo status delle *due sostanze* (*res cogitans* e *res extensa*), l'antipsicologismo si propone di risolvere il dualismo cartesiano mediante la tesi dell'esercizio grammaticale dell'unione di mente e corpo.

Il famoso esempio della *scatola dei coleotteri*² non nega l'esistenza della mente nascosta in quanto ognuno può avere accesso alla propria scatola senza che gli altri possano vederne e verificarne il contenuto; nega però la possibilità di esercitare le funzioni del mentale *ab interno*, facendo cioè riferimento a stati interni e attribuendovi soprattutto un ruolo causale: la mente è praticabile soltanto all'interno del linguaggio.

La mente non è un'entità nascosta e non è neppure giustificabile in base a condizioni esclusivamente soggettive. Secondo Wittgenstein, l'e-

¹ L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, Routledge & Kegan Paul, London 1961; trad. it. *Tractatus logico-philosophicus*, Einaudi, Torino 1964; *Philosophische Untersuchungen*, Basil Blackwell, Oxford 1953; trad. it. *Ricerche filosofiche*, Einaudi, Torino 1983.

² Cfr. Paragrafo 293 delle *Ricerche Filosofiche*, cit., pp. 132-133.

sercizio della mente e del mentale si giustifica e si realizza nel linguaggio ed è associato al corpo che fornisce i criteri esterni che ne legittimano la funzione all'interno di una pratica linguistica, come accade, ad esempio, quando si descrive un dolore ricorrendo ad una determinata azione corporeo-motoria (questione del linguaggio privato).

Nel dibattito interno alla filosofia della mente e alle scienze cognitive (e non solo), normalmente il linguaggio viene inteso come una *estensione della mente*. In Wittgenstein, la situazione può essere capovolta: è la *mente che può essere intesa come un'estensione del linguaggio*.

Il mio obiettivo è quello di collocare a pieno titolo *concetti e rappresentazioni* nei *giochi linguistici* e relative *forme di vita*. Come gli stati qualitativi interiori, anche aspetti mentali come concetti e rappresentazioni si giustificano all'interno dei giochi linguistici, senza invocare ragioni o fondamenti di matrice psicologista.

Non sono pochi i paragrafi delle *Ricerche Filosofiche* che reintegrano il ruolo dei concetti e delle rappresentazioni mettendone peraltro in luce aspetti degni di nota anche dal punto di vista del dibattito in corso, malgrado il coinvolgimento di paradigmi teorici affini alle scienze cognitive, alle neuroscienze e, in genere, alla cosiddetta filosofia della mente; paradigmi del tutto estranei a qualsiasi forma di antipsicologismo. Il confronto con questi paradigmi consente di individuare affinità con alcuni modelli teorici tedeschi di primo Novecento non sempre adeguatamente esplorati o valorizzati.

Per poter mostrare come Wittgenstein non intenda affatto sacrificare la nozione di mente e sia propenso a configurarla come *estensione del linguaggio* ancorata a *forme di vita* non dualistiche, l'obiettivo della presente disamina è triplice: *in primis* quello di confermare l'impossibilità di ricondurre le nozioni di *concetto* e di *rappresentazione* a qualsiasi forma di *immagine* e di stabilire la necessità di esplorare i nessi che intercorrono tra i concetti/rappresentazioni e la volontà o volizione; *in secondo luogo*, quello di definire il rapporto tra l'attività percettiva e la genesi delle rappresentazioni/concetti configurando questi ultimi come modulazioni dell'attività percettiva, sebbene il legame con questa sia scandito dalla differenza di funzione: i concetti si applicano a contesti non sempre o non più fortemente connotati in senso percettivo. L'esperienza percettiva è però importante nella misura in cui si situa in quelle *forme di vita* senza le quali gli stessi concetti sarebbero parziali; *in ultimo*, quello di attribuire a Wittgenstein la tesi della *natura collettiva della mente* il cui nesso con le *forme di vita* ne stabilisce la capacità di fronteggiare e risolvere flessibilmente e pragmaticamente le eventuali situazioni di crescente entropia. Mi soffermerò quindi sulle analogie con le teorie della cognizione incarnata, con le neuroscienze; analogie che potrebbero accentuare le potenzialità della riflessione di

Wittgenstein nell’orizzonte teorico attuale senza rinunciare alla collocazione della stessa nel contesto austro-tedesco di primo Novecento, con riferimento alla “psicologia sociale” di Wilhelm Wundt.

1. Dalla raffigurazione alla rappresentazione

Il punto di partenza è dato dalla distinzione tra *Vorstellung* e *Bild*, tra *rappresentazione* e *raffigurazione*, che Wittgenstein delinea nei paragrafi 363-393 delle *Ricerche filosofiche*. In particolare, i paragrafi 370-371 racchiudono perfettamente l’iter argomentativo su cui si incentra questa mia disamina.

Paragrafo 370: Non già che cosa siano le rappresentazioni, ci si deve chiedere, o che cosa accada quando uno si rappresenta qualche cosa; bensì: *come si usi la parola “rappresentazione”*. Ma questo non significa che io voglia parlare solo di parole. Infatti, nella misura in cui, nella mia domanda, si parla della parola “rappresentazione”, viene anche messa in questione l’essenza della rappresentazione. E io dico soltanto che questa questione non può essere risolta – né per colui che ha la rappresentazione, né per un altro – indicando, e neppure dando la descrizione di qualche processo (corsivi miei).³

Paragrafo 371: L’essenza è espressa nella grammatica.⁴

Preliminarmente, Wittgenstein precisa che legittima può essere soltanto la domanda su *come si usi la parola ‘rappresentazione’* e non quella *su cosa accada quando uno si rappresenta qualche cosa*. La seconda domanda trova la sua ragion d’essere nell’anti-psicologismo, la prima segna invece un percorso nuovo che non cede ad alcuna istanza nominalistica in quanto è incentrata sull’essenza della rappresentazione senza ricorrere a tentativi di riduzione della stessa alle sole parole. Sebbene si parta dalla situazione in cui qualcuno ha (*internamente*) determinate rappresentazioni, la questione dell’essenza esula tuttavia sia da una qualsiasi indagine sul possessore “interno” delle rappresentazioni e sui processi mentali sottostanti sia da una mera riduzione nominalista. Illuminante è pertanto il paragrafo 371 in cui Wittgenstein afferma che l’essenza della rappresentazione è connessa alla grammatica che svincola così l’uso della *rappresentazione di qualcosa* dalla sola parola di riferimento. L’uso delle rappresentazioni rientra nella grammatica filosofica che supera di fatto il dominio delle raffigurazioni secondo i criteri stabiliti dal *Tractatus*. Da questo punto di

³ Ivi, p. 153.

⁴ Ivi, p. 154.

vista, le *Ricerche filosofiche* stabiliscono lo status delle rappresentazioni contrapponendolo a quello delle raffigurazioni. Nel *Tractatus*, le raffigurazioni sono funzionali al rapporto tra linguaggio e realtà esterna: nomi e proposizioni raffigurano, rispettivamente, oggetti e fatti (o stati di cose). Mentre le raffigurazioni entrano in gioco nella definizione dell'esperienza (*Erfahrung*) che è inerente esclusivamente al nostro rapporto con la realtà esterna, le rappresentazioni determinano, invece, secondo le regole della grammatica filosofica quella che è ritenuta l'esperienza interna e soggettiva (*Erlebniß*). In tal senso, le rappresentazioni sono omogenee e contestuali a pensieri, credenze, ricordi ed intenzioni che normalmente non si riferiscono ad oggetti e non presentano un margine ristretto quale quello del rapporto nome/oggetto o proposizione/stato di cose. Si potrebbe quindi interpretare il passaggio dal *Tractatus* alle *Ricerche* come un passaggio dal ruolo delle raffigurazioni a quello delle rappresentazioni che, diversamente dalle prime, non si espongono ai criteri di verità ma sono integrate nel sistema della grammatica filosofica⁵. La sfera d'azione delle rappresentazioni è ampia e, in sintonia con le premesse antipsicologiste, contribuisce a legittimare l'articolato e variegato spazio del mentale adottando il lessico corrispondente (pensieri, credenze, ricordi, intenzioni) ma ascrivendolo *in toto* al dominio della grammatica filosofica⁶. Comincia a delinearsi quello che abbiamo già definito *estensione della mente al linguaggio*.

Il termine *Erlebniß* sta per l'esperienza interna e soggettiva ma non in senso letterale: gli aggettivi “interno” e “soggettivo” non sono e non possono essere connessi ad alcun accesso diretto alla testa dei parlanti. La natura interna e soggettiva dell'*Erlebniß* dipende esclusivamente dai verbi in prima persona il cui uso rientra tra i dispositivi pubblici (collettivi e non privati) della grammatica filosofica. Come suggerisce Egidi⁷, le rappresentazioni sono *disposizioni* contestuali all'esercizio della prima persona di verbi come “credere”, “pensare” che, in quanto tali, non possono fornire affatto alcuna informazione, come, invece, accade con gli stessi verbi quando sono usati alla terza persona. Cosa s'intende precisamente per *disposizioni* (*Dispositionen*)? Sono abilità che i parlanti acquisiscono

⁵ Da questo punto di vista, le *Ricerche filosofiche* mettono a fuoco quella *svolta grammaticale* che segna indebolibilmente le opere dell'ultimo Wittgenstein ma che affonda le radici nella precedente *Philosophische Grammatik*. Cfr. L. Wittgenstein, *Philosophische Grammatik*, Suhrkamp, Frankfurt 1973; trad. it. Di M. Trinchero, *Grammatica filosofica*, La Nuova Italia, Firenze 1990. Sul peso della *svolta grammaticale*, utile e suggestiva è la lettura della bella monografia di Rosaria Egidi; cfr. R. Egidi, *Wittgenstein filosofo della mente*, Quodlibet, Macerata 2023.

⁶ Cfr. N. Ahmed, *Mind and Language. A Wittgensteinian View*, in “Journal of Positive School Psychology”, 2022, vol. 6, No 3, pp. 188-193.

⁷ R. Egidi, *Wittgenstein filosofo della mente*, cit., pp. 518-520.

mediante l'esercizio di quella tecnica singolarissima che è la grammatica. Malgrado il riferimento ad aspetti normalmente associati ai *processi interni* (*innere Prozesse*) e all'*Erlebnis* che li coordina, le rappresentazioni sono tuttavia delle *azioni* (*Handlungen*) il cui esercizio richiede criteri pragmatici attivati dalla grammatica⁸. In questa prospettiva, le rappresentazioni non sono assimilabili alle sensazioni che invece consentono ai parlanti di entrare in relazione con il mondo esterno per poi farne oggetto di conoscenza. Ciò non può accadere con le rappresentazioni/concetti che si configurano propriamente come *willkürliche Handlungen*, come *azioni volontarie* conformi alla grammatica. In tal senso, Wittgenstein mette di nuovo il suo lettore al riparo dal tentativo di concepire le rappresentazioni come intermediari *causal*i e come contenuti individuabili mediante *introspezione* (accesso diretto). I paragrafi 149 e 150 sono eloquenti:

Paragrafo 149: Se dico che il *sapere* l'alfabeto è uno stato psichico, si penserà allo stato di un apparato psichico (poniamo, del nostro cervello) mediante il quale spieghiamo le manifestazioni di questo sapere. *Un tale stato si chiama disposizione* (corsivi miei).⁹

Paragrafo 150: La *grammatica della parola* “sapere” è [...] strettamente imparentata alla *grammatica delle parole* “potere” ed “essere in grado”. Ma è anche strettamente imparentata a quella della parola “comprendere” (‘padroneggiare’ una tecnica) (corsivi miei).¹⁰

Sapere l'alfabeto, come *sapere* qualsiasi altra cosa, comporta una procedura o tecnica che, una volta adottata, stabilisce il raggio d'azione di quella determinata forma di sapere a cui corrispondono anche la qualità e le modalità del *comprendere* da parte dell'interlocutore. La tecnica in questione è intrinseca alla grammatica che stabilisce contesti e situazioni in cui i parlanti imparano e imparano a gestire flessibilmente concetti e rappresentazioni.

La rappresentazione è una forma di azione volontaria e intenzionale il cui criterio di soddisfazione è interno alla grammatica d'uso dei verbi di riferimento, come si desume dallo stesso valore semantico delle parole¹¹; essa è dunque dotata di un carattere *normativo* in quanto produce e pre-

⁸ Cfr. Ivi, p. 518.

⁹ Cfr. L Wittgenstein, *Ricerche filosofiche*, cit., p. 80.

¹⁰ Cfr. Ivi, p. 81.

¹¹ Cfr. E.G., *Unnsteinsson, Wittgenstein as a Gricean Intentionalist*, in “British Journal for the History of Philosophy”, 24, 1, 2016, pp. 155-172. Secondo lo studioso, il significato di una parola non può essere ricondotto al solo uso linguistico secondo la tesi normalmente attribuita a Wittgenstein: il significato va ricondotto invece alle intenzioni del parlante. In tal senso, Wittgenstein ammetterebbe una qualche forma di mentalismo senza inficiare il ruolo della grammatica.

scrive il suo *criterio di soddisfazione* all'interno della grammatica; il suo è un *ruolo normativo* giustificabile in base a criteri osservabili e controllabili dalla comunità di riferimento. In tal senso, Wittgenstein confuta il presunto *ruolo causale delle rappresentazioni* da associare alla natura interna delle stesse secondo le modalità dell'analisi psicologista degli stati mentali interni. Al contrario, non è possibile né postulare stati mentali interni né individuarvi la condizione dell'attività linguistica. L'unico ruolo giustificabile, anche secondo le istanze dell'antipsicologismo, è dunque quello normativo/pragmatico che è connesso al lato volizionale o intenzionale di qualsiasi tipo di rappresentazione; un ruolo esposto necessariamente al controllo condiviso da parte della comunità mediante l'attivazione della grammatica di riferimento¹².

2. Concetto e percezione. Le immagini e il metodo di proiezione

È utile ora approfondire il rapporto tra l'attività percettiva e le rappresentazioni intese, come si è visto, come processi "mentali" di competenza della grammatica. Ciò mi consentirà di stabilire il ruolo assegnato da Wittgenstein alle immagini e di definire la loro funzione nel processo di formazione dei concetti/rappresentazioni.

Wittgenstein mostra un interesse costante per la percezione confrontandosi, anche criticamente, con alcuni paradigmi teorici della psicologia del tempo. Le opere postume testimoniano questo interesse mostrando peraltro come Wittgenstein sia sempre più motivato a prendere parte al dibattito sulle relazioni tra filosofia della mente e psicologia della percezione.

La questione dell'immagine e quella del "vedere come" catturano l'interesse del filosofo viennese e anche quello del lettore. Molti sono i paragrafi e sezioni delle *Ricerche filosofiche* che stabiliscono il peso teorico delle stesse e molte sono le analogie con opere come *The Blue Book and the Brown Book* e le *Osservazioni sulla filosofia della psicologia*¹³.

È opportuno iniziare dalla questione del "vedere come" in quanto mi consente di marcire due aspetti ugualmente significativi: il confronto con la *Psicologia della Gestalt*, che possiamo collocare tra gli sviluppi più rag-

¹² Sul rapporto tra la rappresentazione e la volizione, cfr. R. Egidio, *Wittgenstein filosofo della mente*, cit., pp. 545-546.

¹³ Cfr. L. Wittgenstein, *The Blue Book and the Brown Book*, ed. By R. Rhees, Blackwell, Oxford, 1958; trad.it. di A.G. Conte, *Libro blu e libro marrone*, Einaudi, Torino 1983; L. Wittgenstein, *Bemerkungen über die Philosophie der Psychologie/Remarks on the Philosophy of Psychology*, a cura di G.E.M. Anscombe&G.H. von Wright, Blackwell, Oxford 1980; trad.it. di R. De Monticelli, *Osservazioni sulla filosofia della psicologia*, Adelphi, Milano 1990.

guardevoli della sperimentazione psicologica del tempo, e la singolarità della filosofia della mente all'interno del paradigma anti-psicologista.

Il “vedere come” o *mutamento dell'aspetto*, come quando, ad esempio, un oggetto o un volto assume per l'osservatore (colui che li guarda) più aspetti diversificati, è un fatto che si presta ad una duplice disamina, quella del fondatore della psicologia della *Gestalt*, Wolfgang Köhler¹⁴, e quella di Wittgenstein. Il primo invoca elementi visivi di base che possono sollecitare un'organizzazione diversificata nella struttura o nella forma, un'organizzazione che inerisce quindi soltanto ai *processi interni della visione*; il secondo invece ritiene che tali processi non siano affatto verificabili e controllabili e che la diversificazione degli aspetti, vale a dire, del “vedere come” sia imputabile soltanto all'esperienza semantica dei parlanti e, quindi, a rappresentazioni/concetti il cui statuto mentale, non ancorato a stati interni, rinvia esclusivamente alla grammatica filosofica. Da questo punto di vista, il “vedere come” si giustifica, come suggerisce Budd¹⁵, in base ad un *mutamento dell'interpretazione* da ricondurre alle istanze della volizione/intenzionalità e ai criteri di soddisfazione che le sottostanti rappresentazioni attivano all'interno della grammatica. Wittgenstein si esprime in termini efficacissimi e chiari: “Interpretare è un pensare, un'azione; vedere è uno stato”¹⁶. Pur presupponendo il vedere normale (stato), il “vedere come” si configura tuttavia come un'attività del pensiero e un'azione. Lo stato del vedere è ininfluente rispetto al “vedere come” che copre tutte le situazioni rilevanti dal punto di vista pragmatico e semantico. La questione è speculare con quella dell'immagine. Come dallo “stato” del vedere si passa al “vedere come”, così dallo status dell'immagine si passa a quello della rappresentazione/concetto mediante quello che Wittgenstein definisce “metodo di proiezione”.

Le rappresentazioni assorbono l'esperienza percettiva rimodulandola in termini di concetti; questa sorta di concettualizzazione della percezione si realizza nella grammatica filosofica incoraggiando peraltro il confronto con il recente paradigma della *cognizione incarnata*. Ciò diventa palese proprio nella disamina delle immagini che ritorna in molti paragrafi delle *Ricerche filosofiche*.

Il rapporto tra immagini e percezione è stretto e l'immagine è un aspetto della percezione: i percetti vengono immagazzinati e ricordati e in quanto tali sono immagini o ricordi. Come ho appena anticipato, Wittgenstein è interessato soprattutto all'uso concettuale dell'immagine e alle sue proiezioni grammaticali. Non a caso le osservazioni sull'im-

¹⁴ Cfr. W. Köhler, *Gestalt Psychology. An Introduction to New Concepts in Modern Psychology*, H. Liveright, New York 1929.

¹⁵ Cfr. M. Budd, *Wittgenstein's Philosophy of Psychology*, Routledge, London 1989.

¹⁶ Cfr. L. Wittgenstein, *Ricerche filosofiche*, cit., p. 279.

agine sono connesse a quelle sul significato delle parole e sull'uso che ne è certamente l'elemento chiave. Wittgenstein ripercorre – per alcuni tratti e inizialmente – il *processo interno* del parlante, soprattutto in relazione alla comprensione, come accade, d'altra parte, nelle situazioni di apprendimento linguistico e nella normale comunicazione. Si tratta quasi di una *strategia genetica* che consente a Wittgenstein di affrontare il momento in cui il parlante attiva quel metodo di proiezione a partire o da determinate immagini o situazioni oppure dall'esigenza di definire precisamente una determinata intenzione. In tal senso, è decisivo il paragrafo 141:

Ma se alla nostra mente non si presenta soltanto l'immagine del cubo, ma oltre a questa, anche un metodo di proiezione? Come devo immaginare una cosa del genere? – Forse così: vedo davanti a me uno schema del modo di proiezione [...] Supponi che io spieghi a qualcuno diversi metodi proiettivi, affinché egli poi li applichi; e chiediamoci in quale caso diremo ch'egli ha davanti alla mente il metodo proiettivo che intendo io [...] Possono immagine e applicazione entrare in collisione? Ebbene, lo possono nella misura in cui l'immagine ci fa prevedere un impiego diverso; giacché gli uomini in generale fanno questa applicazione di questa immagine (corsivi miei).¹⁷

Le due domande iniziali sono molto interessanti in quanto presuppongono il punto di vista interno di una mente, di un parlante. Ciò però non scalfisce la posizione di Wittgenstein; anzi, è un trampolino di lancio per confermare l'uso grammaticale delle rappresentazioni e la premessa dello stesso, vale a dire, quella che potrebbe essere definita la *giustificazione genetica del metodo di proiezione*, vale a dire, una sorta di grammaticalizzazione o attivazione della grammatica. Nell'atto di comprendere il significato di una parola, il parlante sembra passare attraverso una o più immagini che, pur non valendo come "spiegazioni interne", richiedono tuttavia – e immediatamente – un *metodo di proiezione* che non può che essere omogeneo ad un determinato uso e non ad un altro. In sintesi, l'eventuale ricorso all'immagine vale soltanto nella misura in cui essa sollecita la mente del parlante per poi "abdicare" alla sua funzione privata nella misura in cui attiva un determinato "metodo di proiezione". Immagine, metodo di proiezione, parola o proposizione si giustificano all'interno di un determinato *gioco linguistico* – come avviene con un campione di colore – ma hanno come prerequisito un'immagine o percetto interno che, non potendo, in quanto "interno", svolgere alcuna funzione, spinge il parlante ad *attivare il metodo di proiezione*. È questa la prova che l'esercizio del mentale non avviene *in foro interno* bensì nel territorio della

¹⁷ Cfr. Ivi, pp. 76-77.

grammatica che non solo lo garantisce nella sua funzione ma lo legittima anche come esclusiva *estensione del linguaggio*.

Forma e colore richiedono questo metodo di proiezione, come lo richiede il dolore, elemento chiave del linguaggio privato. Anche in casi di questo tipo, l'immagine o rappresentazione non sono conformi alla tradizione filosofica. Nel paragrafo 300:

La rappresentazione del dolore non è un'immagine, e questa rappresentazione, nel gioco linguistico, non è neppure sostituibile con qualcosa che chiameremmo un'immagine. In un certo senso la rappresentazione del dolore entra davvero nel gioco linguistico; *soltanto non vi entra come immagine*.¹⁸

Il paragrafo 301 è ancora più risolutivo: “Una rappresentazione non è un'immagine; ma un'immagine può corrispondere a una rappresentazione”¹⁹. Pur facendosi chiara l'esigenza di demitizzare le rappresentazioni o immagini intese come cause o ragioni interne, Wittgenstein valuta un criterio di giustificazione delle stesse alternativo al modello dominante. Il gioco linguistico inherente all'espressione “io ho dolori” comporta di certo il ricorso a qualche forma di rappresentazione ma ciò non implica necessariamente che la rappresentazione sia intesa come un'immagine precisa e sondabile. I giochi linguistici attivano la rappresentazione ma non la giustificano come una immagine di un determinato tipo. Parlare di dolori significa far ricorso a qualche forma di rappresentazione, ma non all'immagine che implicherebbe a sua volta un'operazione al di fuori del gioco linguistico stesso e, quindi, immotivatamente. Nei giochi linguistici l'uso di immagini, rappresentazioni e comportamenti ha luogo in termini fluidi e in sintonia con il gioco linguistico in questione ma senza mai confermarne un uso assoluto e predefinito oppure stabilirne la funzione di criterio assoluto. I paragrafi 300-310 sono particolarmente dirimenti non solo in relazione allo statuto delle rappresentazioni ma anche in relazione al paradigma teorico che Wittgenstein sta elaborando gradualmente. La confutazione del modello forte della rappresentazione, intesa come criterio interno assoluto, è connessa alla definizione di un metodo che liberi tanto dal mentalismo (psicologismo) quanto dal comportamentismo²⁰.

La soluzione è interessante: il linguaggio non funziona mai “in un unico modo” e non serve sempre gli stessi scopi come “tramettere pensieri”;

¹⁸ Cfr. Ivi, p. 134.

¹⁹ Cfr. Ivi, p. 135.

²⁰ Cfr. M. Vollino da Rosa, *Concepts, Perception, and Wittgenstein's Theory: a conversation with the sciences*, in “Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica”, 152, 2019, pp. 115-124.

non è nemmeno un tassello di una nuova forma di comportamentismo. Il paradigma da definire non deve né cedere al dominio della mente nascosta né a quello del comportamento fine a sé stesso. Nel paragrafo 308 delle *Ricerche filosofiche*²¹, Wittgenstein fa osservare che non abbiamo affatto gli strumenti per accedere ai processi interni e per conoscerli nella loro interezza. Questo non significa affatto che è sua intenzione negare i “processi spirituali”. I processi spirituali sono giustificabili soltanto in termini di *embodiment*, che, convertito nel lessico wittgensteiniano, significa che il *pensare* si realizza soltanto nel linguaggio e in quelle procedure o azioni che vedono il linguaggio stesso come una forma di corpo e/o in relazione con la corporeità in generale: il bambino che grida per il dolore improvviso adotta come comportamento eloquente quello di toccarsi il ginocchio e di comprimere il volto. Straordinario e pertinente il paragrafo 309:

Qual è il tuo scopo in filosofia? Indicare alla mosca la via d’uscita dalla trappola». Il rischio della trappola è evitato superando la *falsa idea del pensare inteso come un processo incorporeo*. Come per tutte le parole anche per “pensare” bisogna soltanto “stare a guardare l’impiego della parola” (corsivi miei).²²

È questo un elemento che incoraggia cautamente ad ipotizzare una forte affinità del pensiero di Wittgenstein con il paradigma della cognizione incarnata, a partire da osservazioni come quella presente nel paragrafo 25:

Talvolta si dice: gli animali non parlano perché mancano loro le facoltà spirituali. E questo vuol dire: “non pensano, e pertanto non parlano”. Ma appunto: non parlano. O meglio: non impiegano il linguaggio – se si eccettuano le forme linguistiche più primitive –. Il comandare, l’interrogare, il raccontare, il chiacchierare, fanno parte della nostra storia naturale come il camminare, il mangiare, il bere, il giocare. (corsivi miei).²³

Il paragrafo offre al lettore una prima, anche se implicita, definizione di “forma di vita”: azioni tipiche della “nostra storia naturale”, una sorta di insieme concatenato di attività corporee e linguistiche che non respinge affatto il tentativo – poco diffuso, lo ammetto – di vedere le *forme di vita* dotate di uno statuto quasi biologico; in tal senso, le *forme di vita*

²¹ Cfr. L. Wittgenstein, *Ricerche filosofiche*, cit., p. 136.

²² Cfr. Ivi, p. 145.

²³ Cfr. Ivi, p. 23.

azzerano il dualismo cartesiano stabilendo una singolare unione di mente e corpo in cui il linguaggio esercita un ruolo di ulteriore mediazione²⁴.

In effetti, il legame stretto che intercorre tra rappresentazione grammaticalizzata e immagine, intesa come incipit della rappresentazione stessa, rivela quello che potrebbe essere l'elemento chiave della *forma di vita* interpretata secondo il modello della cognizione incarnata. La rappresentazione grammaticalizzata assorbe e rimodula le immagini e gli esempi: elabora il materiale percettivo; in questa prospettiva, la percezione è la matrice della rappresentazione ma non può giocarvi alcun ruolo decisivo finché non viene concettualizzata, vale a dire, assorbita dalla rappresentazione grammaticalizzata.

Nel paragrafo 397, Wittgenstein precisa:

Qui invece di dire “immaginabilità” si può anche dire: rappresentabilità (*Darstellbarkeit*) in un determinato mezzo di rappresentazione (*Darstellung*). E da una rappresentazione siffatta può dipartirsi una strada sicura che conduce a un impiego ulteriore. D'altra parte, un'immagine può far presa su di noi e non essere di alcuna utilità.²⁵

L'immagine normalmente intesa è interna e in quanto tale *privata* e soprattutto “priva di utilità”; questo vale sia per l'immagine che io posso farmi del dolore mio e altrui, prescindendo dai comportamenti o azioni mie e altrui, sia per la mia e altrui percezione di gatto o tavolo, vale a dire, per la mia immagine di entrambi o di quella altrui. Al contrario, parlare di rappresentazioni significa coglierle nel loro impiego effettivo all'interno dei giochi linguistici e forme di vita sottostanti: non è affatto possibile interrogarsi oppure stabilire “l'essenza della rappresentazione” facendo eventuale riferimento all'immagine stessa o qualche altra ragione interna²⁶.

La rappresentazione è necessariamente connessa al “mezzo di rappresentazione”: parole, espressioni linguistiche o la compresenza di espressioni linguistiche, semiotiche, gestuali, sono precisamente i mezzi di rappresentazione a cui Wittgenstein allude. D'altra parte, come risulta dal

²⁴ In tal senso, è eloquente ed efficace il paragrafo 281: “Il risultato è che soltanto dell'uomo vivente, e di ciò che gli somiglia (che si comporta in modo simile) si può dire che abbia sensazioni; che veda, che sia cieco, che oda, che sia sordo; che sia in sé o che non sia cosciente”; cfr. L. Wittgenstein, *Ricerche filosofiche*, cit., pp. 128-129. Per una suggestiva e rigorosa ricostruzione dell'atteggiamento di Wittgenstein nei confronti del dualismo e del rapporto tra la sua prospettiva e il paradigma della “cognizione incarnata”, cfr. H. Sluga, *Wittgenstein*, Einaudi, Torino 2012; F. Cimatti, *Wittgenstein, Language and Embodied Cognition*, RIFL (2019) SFL, pp. 10-25.

²⁵ Cfr. L. Wittgenstein, *Ricerche filosofiche*, cit., p. 159.

²⁶ Cfr. Ivi, p.153.

paragrafo 71, “l’essenza è espressa nella grammatica”²⁷. L’identificazione del rosso o del dolore o di una categoria naturale (mela, gatto) non passa né attraverso la dimensione privata né geneticamente, vale a dire, attraverso il passaggio dal privato alla parola (comunicazione) in quanto questo passaggio funziona soltanto nella misura in cui giustifica l’attivazione del metodo di proiezione e le regole che lo accompagnano²⁸.

La rappresentazione grammaticalizzata è affine ai *prototipi*. Eleanor Rosch, la teorica dei *prototipi*, ritiene che alcune osservazioni di Wittgenstein, soprattutto quelle intorno alle “somiglianze di famiglia”²⁹, possano costituire la matrice del proprio modello teorico³⁰. Il paragrafo 389 delle *Ricerche* ne fornisce la prova:

La rappresentazione dev’essere più simile al suo oggetto di quanto non lo sia qualsiasi immagine: Infatti, per quanto simile io renda l’immagine a ciò che deve rappresentare, essa può sempre essere l’immagine anche di qualcos’altro. Invece la rappresentazione ha questo in sé: che è la rappresentazione di questo e di nient’altro.³¹

La rappresentazione o *prototipo* di gatto o tavolo fa riferimento a *liste di indizi* che, sebbene siano di origine percettiva, sono elaborate tuttavia grammaticalmente e, quindi, inserite in determinate giochi linguistici. Gli indizi o gli esempi sono controllati pubblicamente in quanto preliminarmente sottoposti alle diverse grammatiche d’uso. In buona sostanza, le rappresentazioni e i prototipi condividono i seguenti elementi: l’assenza di una rigida definizione dei tratti semantici, le *somiglianze di famiglia*, il buon grado di rappresentatività, una necessaria vaghezza funzionale alla flessibilità e la dipendenza da determinati contesti³². Malgrado gli evidenti tratti comuni, questa sintesi potrebbe però celare forti elementi di differenziazione che è utile esplicitare. Da un lato, il nesso che intercorre tra le rappresentazioni e le forme di vite è conforme alla teoria dei prototipi che accentua il *ruolo pragmatico dei prototipi* e, quindi, il carattere naturale della categorizzazione; dall’altro, la verifica soggettiva dell’efficacia di un esemplare o prototipo non può ritenersi conforme al modello di

²⁷ Cfr. Ivi, p. 154.

²⁸ Cfr. Ivi, p. 155.

²⁹ Cfr. Ivi, p. 47.

³⁰ Cfr. E. Rosch, *Wittgenstein and Categorization Research in Cognitive Psychology*, in Chapman, M., Dixon, R.A. (eds) *Meaning and the Growth of Understanding*, Springer, Berlin, Heidelberg 1987, pp. 151-166.

³¹ Cfr. L. Wittgenstein, *Ricerche filosofiche*, cit., p. 157.

³² Per un approfondimento delle analogie tra i due modelli, anche alla luce di quelli più recenti, si veda lo studio di M. Zeifert, *Rethinking Hart: From Open Texture to Prototype Theory—Analytic Philosophy Meets Cognitive Linguistics*. *Int J Semiot Law*, 35, 2022, pp. 409–430.

Wittgenstein che, confermando le premesse antipsicologiste, ritiene assolutamente impraticabile qualsiasi accesso al soggetto o alla sua testa³³.

Wittgenstein pone la “certezza primitiva percettiva” tra le condizioni interne della concettualizzazione e delle rappresentazioni ma ne riduce la funzione al solo elemento di stimolo per l’attivazione di un *metodo di proiezione* che consenta al singolo parlante di convertire i tratti modali – contestuali alle sottostanti immagini mentali o percetti – in tratti flessibilmente più orientati verso quella che di recente è stata definita *condizione dell’a-modalità*³⁴; in tal senso, Wittgenstein giustifica la “genesi” delle rappresentazioni, ricondotte, da un lato, all’azione intenzionale del parlante, dall’altro, alla grammatica filosofica che fornisce alla stessa i criteri di soddisfazione. Così intesa, la rappresentazione rientra in un modello teorico che rinuncia sia al mentalismo fondazionale sia al comportamentismo iper-semplificato; un modello più conforme al paradigma della *cognizione incarnata e collettiva* (intersoggettiva).

3. Wittgenstein e il dibattito in corso: suggestioni o forzature?

In base a quanto finora esposto, è evidente il carattere collettivo-sociale che Wittgenstein attribuisce alla mente che, ribadiamolo, esiste soltanto nella misura in cui è estesa al linguaggio e ai diversi sistemi semiotici di rappresentazione. La collocazione della mente collettiva nelle diverse forme di vita sollecita un confronto decisamente variegato con il dibattito in corso e con quello austro-tedesco di Primo Novecento.

La nozione di *propagazione* della mente a cui si richiama lo scienziato Stuart Kaufman³⁵ presenta elementi di interesse; un’ulteriore prova della possibilità di collocare la *mente estesa* di Wittgenstein in un contesto di natura biologica³⁶. La mente si propaga in forme di vita non rigide in quanto fronteggiano sempre situazioni di crescente entropia che esse riducono in virtù della loro struttura flessibile; una *struttura di senso* che gli uomini

³³ In merito, il saggio di Givon rimane un punto di riferimento irrinunciabile; cfr. T. Givon, *Prototypes: between Plato and Wittgenstein*, in *Noun Classes and Categorization*, ed. by C. Craig, John Benjamin, Amsterdam 1986, pp. 77-102.

³⁴ Cfr. G. Dove, *On the need for embodied and disembodied cognition*, *Frontiers in Cognition*, 1 (242), 2011, pp. 1-13; J.J. Prinz, *The Return of Concept Empiricism*, in *Handbook of Categorization in Cognitive Science*, ed. by Henri Cohen, and Claire Lefebvre, Elsevier, New York, 2017. Per una ricostruzione storica della nozione di concetto/rappresentazione, cfr. M. Maione, *Origine e funzioni del linguaggio in Thomas Reid. Atti mentali, linguistici e credenze*, Carocci Editore, Roma, 2024.

³⁵ S. Kauffman, *Investigations*, Oxford University Press, Oxford 2000; trad. it. *Esplorazioni evolutive*, Einaudi, Torino 2000.

³⁶ Cfr. E. La Licata, *La mente che si propaga. Kauffman legge Wittgenstein*, in “Reti, Saperi, Linguaggi”, anno 4, n. 1, 2012, pp. 65-71.

o agenti autonomi rendono funzionale alla riduzione del carattere ciclico dell'entropia, come accade per altri fenomeni biologici. In questa prospettiva, i giochi linguistici e le rappresentazioni/concetti sottostanti sono parte integrante di un esercizio creativo e cognitivo condiviso dagli altri e, quindi, costruito *collettivamente*. A questo punto, appare pienamente condivisibile la tesi di La Licata³⁷ della possibilità di un dialogo costruttivo tra le *Ricerche filosofiche* di Wittgenstein e le scienze cognitive, a partire dal modello della mente estesa di Andy Clark³⁸. Il modello di Wittgenstein potrebbe pertanto costituire *ante litteram* un interessante centro di mediazione tra riflessione filosofica, scienze cognitive e filosofia della biologia. A margine, anche le neuroscienze possono essere chiamate in causa: alcune sperimentazioni confermerebbero le "somiglianze di famiglia", le rappresentazioni esposte al controllo della grammatica filosofica³⁹.

Non si tratta affatto di forzature, anche se sperimentazioni *et similia* non godono certo di una benevola ricezione da parte di Wittgenstein e non vanno quindi esasperate. Le suggestioni che il confronto con le scienze cognitive incoraggiano sono senz'altro utili ma lo sono ancora di più quelle che potrebbero invece derivare dall'analisi del contesto filosofico-scientifico di primo Novecento.

Kevin Mulligan ha il merito di aver ricostruito le direttive della riflessione austro-tedesca a cui, più o meno implicitamente, Wittgenstein fa riferimento: le nozioni di regole, di uso linguistico e l'analisi delle frasi psicologiche in prima persona rinviano, con le dovute distinzioni, ad autori come Brentano, Husserl e Bühler⁴⁰. Quello che manca in questo tipo di ricostruzione storica è invece il riferimento a Wilhelm Wundt, il maggiore teorico dell'etnopsicologia o psicologia dei popoli. Senza compromettere i presupposti antipsicologisti, il carattere sociale e pubblico che Wittgenstein ascrive alla mente può avere una delle sue premesse proprio nel modello teorico di Wundt in cui il ruolo della volizione e dei processi

³⁷ Cfr. Ivi, p. 70.

³⁸ Cfr. A. Clark, *Supersizing the Mind: Embodiment, Action, and Cognitive Extension*, Oxford University Press, Oxford 2008.

³⁹ Illuminante è la possibilità di vedere visualizzata – tramite la fMRI Risonanza magnetica funzionale – una parte del cervello segnata dalla relazione di diversi punti, vale a dire, da rapporti di richiamo reciproco e di somiglianza, come si desume dalla corrispondenza tra diversi punti del cervello in relazione all'uso di un termine come "criniera" riferito alla criniera di un pony connessa più facilmente alla criniera di un cavallo che a quella di un leone. Cfr. M. Vollino da Rosa, *Concepts, Perception, and Wittgenstein's Theory: a conversation with the sciences*, cit., p. 122. Per ulteriori analisi dei fattori neuroscientifici della cognizione condivisa e collettiva, cfr. G. Rizzolatti, M. Arbib, *Language within our grasp*, in "Trends in Neuroscience", vol. 21, 1998, pp. 188-194; V. Gallese, *Motor abstraction: A neuroscientific account of how action goals and intentions are mapped and understood*, in "Psychological Research", vol. 73, 2009, pp. 486-498.

⁴⁰ Cfr. K. Mulligan, *Wittgenstein e la filosofia austro-tedesca*, Mimesis, Milano 2014.

selettivi dell'appercezione *estesi* a tutte le espressioni sensibili, dai gesti al linguaggio, è un primo passo verso la definizione e valorizzazione della *natura collettiva della mente*.

4. Conclusioni

In base alla disamina fin qui svolta, si può concludere che, nell'ultimo Wittgenstein, le rappresentazioni e i concetti, oscillanti tra modalità e a-modalità, si giustificano all'interno della grammatica filosofica che è la risorsa principale dei parlanti e l'elemento chiave della storia naturale dell'uomo. I parlanti accedono alla grammatica mediante il metodo di proiezione che presenta due fasi di realizzazione: una prima *fase interna*, in quanto connessa alle *certeze primitive percettive* (sensazione/percezione/immagine), una seconda *fase esterna* scandita dalle *condizioni di soddisfazione* della grammatica d'uso dei segni linguistici e di quelli corporei e delle sottostanti *forme di vita*. Si tratta di due fasi che possono essere ulteriormente articolate nelle diverse attività mentali che i singoli membri di una comunità esercitano in determinate *forme di vita*: le imprescindibili certezze primitive percettive (sensazione/percezione) attivano molteplici forme di intenzionalità semantica che, mediante un metodo di proiezione e mediante le condizioni di soddisfazione predisposte dalla grammatica, generano le rappresentazioni/concetti intese come funzioni mentali contestuali ai significati linguistici e/o segni corporei e, in generale, alle regole e relazioni grammaticali.

Wittgenstein sostiene così l'*estensione della mente al linguaggio* liberandosi completamente degli stati interni normalmente associati ai processi mentali e, elemento ancora più pregnante, sbarazzandosi del dualismo cartesiano che, più o meno esplicitamente, si annida in qualsiasi forma di mentalismo o psicologismo: la mente si attiva dunque mediante le *certeze primitive percettive* per poi realizzarsi compiutamente nella sua natura collettiva, vale a dire, nel linguaggio e nel corpo.

Bibliografia

- Ahmed N. *Mind and Language. A Wittgensteinian View*, in “Journal of Positive School Psychology”, 2022, vol. 6, No 3, pp. 188-193.
- Budd M., *Wittgenstein's Philosophy of Psychology*, Routledge, London 1989.
- Cimatti F., *Wittgenstein, Language and Embodied Cognition*, in “RIFL”, SFL, 2019, pp. 10-25.
- Clark A., *Supersizing the Mind: Embodiment, Action, and Cognitive Extension*, Oxford University Press, Oxford 2008.
- Dove G., *On the need for embodied and disembodied cognition*, in “Frontiers in Cognition”, 1 (242), 2011, pp. 1-13.

- Egidi R., *Wittgenstein filosofo della mente*, Quodlibet, Macerata 2023.
- Gallese V., *Motor abstraction: A neuroscientific account of how action goals and intentions are mapped and understood*, in “*Psychological Research*”, vol. 73, 2009, pp. 486-498.
- Gívon T., *Prototypes: between Plato and Wittgenstein*, in *Noun Classes and Categorization*, a cura di C. Craig, John Benjamin, Amsterdam 1986, pp. 77-102.
- Kauffman S., *Investigations*, Oxford University Press, Oxford 2000; trad.it. *Esplorazioni evolutive*, Einaudi, Torino 2000.
- Köhler W., *Gestalt Psychology. An Introduction to New Concepts in Modern Psychology*, H. Liveright, New York 1929.
- La Licata E., *La mente che si propaga. Kauffman legge Wittgenstein*, in “*Reti, Saperi, Linguaggi*”, anno 4, n. 1, 2012, pp. 65-71.
- Mulligan K., *Wittgenstein e la filosofia austro-tedesca*, Mimesis, Milano 2014.
- Prinz J.J., *The Return of Concept Empiricism*, in *Handbook of Categorization in Cognitive Science*, a cura di Henri Cohen, e Claire Lefebvre, Elsevier, New Jersey 2017.
- Rizzolatti G., Arbib M., *Language within our grasp*, in “*Trends in Neuroscience*”, vol. 21, 1998, pp. 188-194.
- Rosch E., *Wittgenstein and Categorization Research in Cognitive Psychology*, in Chapman, M., Dixon, R.A. (a cura di) *Meaning and the Growth of Understanding*, Springer, Berlin, Heidelberg 1987, pp. 151-166.
- Sluga H., *Wittgenstein*, Einaudi, Torino 2012.
- Unnsteinsson E.G., *Wittgenstein as a Gricean Intentionalist*, in “*British Journal for the History of Philosophy*”, 24, 2016, pp. 155-172.
- Vollino M. da Rosa, *Concepts, Perception, and Wittgenstein's Theory: a conversation with the sciences*, in “*Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica*”, 152, 2019, pp. 115-124.
- Wittgenstein L., *Bemerkungen über die Philosophie der Psychologie/Remarks on the Philosophy of Psychology*, a cura di G.E.M. Anscombe&G.H. von Wright, Blackwell, Oxford 1980; trad.it. *Osservazioni sulla filosofia della psicologia*, Adelphi, Milano 1990.
- Id., *Philosophische Untersuchungen*, Basil Blackwell, Oxford 1953; trad. it. *Ricerche filosofiche*, Einaudi, Torino 1983.
- Id., *The Blue Book and the Brown Book*, a cura di R. Rhees, Blackwell, Oxford, 1958; trad.it. di A.G. Conte, *Libro blu e libro marrone*, Einaudi, Torino 1983.
- Id., *Tractatus logico-philosophicus*, Routledge & Kegan Paul, London, 1961; trad. it. *Tractatus logico-philosophicus*, Einaudi, Torino 1964.
- Zeifert M., *Rethinking Hart: From Open Texture to Prototype Theory—Analytic Philosophy Meets Cognitive Linguistics*, in “*Int J Semiot Law*”, 35, 2022, pp. 409-430.

Massimiliano Mattiuzzo

Il dolore nella società contemporanea Una risposta filosofica alle tecniche di isolamento dal dolore e dalla sofferenza

Introduzione

A seguito della pandemia si è tornati a parlare insistentemente del tema del dolore e della sofferenza¹. Punto di vista privilegiato, inevitabilmente,

¹ Questo studio è dedicato a una coppia di concetti: “dolore” e “sofferenza”. La coscienza della loro impossibilità a essere intercambiati guida la nostra analisi (cfr. ad esempio: R. Bernet, *I limiti della libertà in relazione a dolore e sofferenza*, in “Discipline filosofiche”, XXXII, n. 1, 2022, pp. 11-25; F. Dastur, *Souffrance, douleur, deuil et condition humaine*, in “Discipline filosofiche”, cit., pp. 27-45; S. Geniusas, *On Pain, Its Stratification, and Its Alleged Indefinability*, in “Gestalt Theory”, XXXIX, n. 2-3, 2017, pp. 331-348); perciò, fin da ora, si vuole sottolineare il fatto che essi non siano sinonimi ma due diversi termini che vanno adeguatamente compresi e che utilizzeremo come una sorta di endiadi. A proposito del dolore, molte sono le posizioni che tentano di definirlo, dipendenti dall’angolazione tramite cui lo si voglia indagare. A tale riguardo, Valerie Gray Hardcastle propone alcune posizioni filosofiche possibili (cfr. V.G. Hardcastle, *A Brief and Potted Overview on the Philosophical Theories of Pain*, in J. Corns (a cura di), *The Routledge Handbook of Philosophy of Pain*, Routledge, Abingdon and New York 2017, pp. 19-28): a) “Representationalism”, le cui radici possono essere trovate nel pensiero di Franz Brentano e nel suo intendere il dolore come una percezione interna indubbiamente in quanto intenzionalmente diretta a un contenuto percepito. Questa posizione ha avuto una marcata evoluzione nel tempo, inscrivendo al suo interno personalità come David Malet Armstrong (cfr. D.M. Armstrong, *A Materialist Theory of Mind*, Humanities Press, New York, 1968) e George Pitcher (cfr. G. Pitcher, *Pain perception*, in “The Philosophical Review”, LXXIX, n. 2, 1970, pp. 368-393), che si sono allontanati dall’origine brentaniana, accostando il dolore a una percezione in una prospettiva fisicalista. Recentemente, esempi di derive contemporanee di questa posizione possono essere, tra gli altri, David Bain (cfr. D. Bain, *Intentionalism and pain*, in “The Philosophical Quarterly”, LIII, n. 213, 2003, pp. 502-523) e il lavoro di Brendan O’Sullivan e Robert Schroer (cfr. B. O’Sullivan, R. Schroer, *Painful reason. Representationalism as a theory of pain*, in “The Philosophical Quarterly”, LXII, n. 248, 2012, pp. 737-758). b) “The phenomenology of pain”, punto di vista che ha la sua origine dallo studio di Edmund Husserl dal quale emerge un’idea di dolore inteso come una “feeling-sensation” non attribuibile all’oggetto d’esperienza ma al soggetto d’esperienza. Su queste basi si sono poi innestati molte ricerche contemporanee (cfr. ad esempio: T. Dartnall, *The pain problem*, in “Philosophical Psychology”, XIV, n. 1, 2001, pp. 95-102; S. Geniusas, *op. cit.*). c) “Eliminativism”, da questo punto di vista, a partire dalla difficoltà filosofica di definire il dolore, alcuni ricercatori hanno sostenuto che il dolore, inteso filosoficamente, non abbia in realtà un contenuto concettuale possibile:

è stato quello clinico-scientifico: occorreva dare risposta a migliaia di casi, occorreva trovare una soluzione il più veloce ed efficace possibile, occorreva individuare una spiegazione per la totalità dell'umanità, asserragliata in casa in attesa di una buona novella. Ora che le acque sono tornate, sembra, a cullare la battiglia e non più ad abbattere le abitazioni umane, risulterà, forse, utile e necessario che anche l'analisi filosofica ponga al centro la questione del dolore e della sofferenza come uno dei temi imprescindibili del contemporaneo e, in generale, dell'essere umano. Questa riattualizzazione, però, sembra necessitare di un nuovo punto di vista: la pandemia, infatti, ha fatto crollare una certezza attorno la quale si edificava l'interpretazione del dolore caratteristica della società tecnico-manipolativa, ovvero che esso potesse essere inconfutabilmente *dominato*. La domanda filosofica che pongono dolore e sofferenza, oggi, emerge in maniera inedita e a gran voce: è possibile ricomprenderli, andando oltre l'istanza di alienazione ed eliminazione alla quale vengono, solitamente, immediatamente accostati?

“The diagnosis that some give for why philosophy has failed so spectacularly is that there is no such thing as pain as philosophers (or the common folk) conceive of it” (V.G. Hardcastle, *A Brief and Potted Overview on the Philosophical Theories of Pain*, cit., p. 23). Fanno parte di questa angolazione la stessa Hardcastle (cfr. V.G. Hardcastle, *The Myth of Pain*, MIT Press, Cambridge, 1999) e, per esempio, Jennifer Corns (cfr. J. Corns, *The inadequacy of unitary characterizations of pain*, in “Philosophical Studies”, CLXIX, n. 3, 2014, pp. 355-378). La proposta di Hardcastle è quella di interpretare il dolore come un processo neurobiologico (con tutte le sue complessità) e, dunque, “just as scientists use the word ‘vision’ to refer to the entire neurophysiological and neuropsychological processing system for visual stimuli, so too perhaps should philosophers use the word ‘pain’ to refer to the entire neurophysiological and neuropsychological system used to process nociceptive stimuli” (V.G. Hardcastle, *A Brief and Potted Overview on the Philosophical Theories of Pain*, cit., p. 24). Sicuramente la proposta neurobiologica (comprese alcune delle analogie riscontrabili con la visione psicofunzionalista) è affascinante e, per certi versi, sembra centrare il punto della questione; rimane però un dubbio in riferimento alla vuotezza che viene così attribuita alla concezione del dolore filosoficamente inteso (e al fatto che essa venga accostata al “common folk”), dubbio che la stessa Hardcastle sembra invocare, ammettendo che, in realtà, “there should remain a place at the table for philosophers after all” (*Ibidem*). Il motivo è presto detto: rimangono delle domande aperte in riferimento alle quali, oltre la ricerca di una definizione univoca del termine “dolore”, la filosofia sembra poter ricavare il suo legittimo spazio di parola. Inoltre, il solo punto di vista nocicettivo potrebbe non essere sufficiente a esaurire la complessità dell’indagine sul dolore: come afferma Saulius Geniusas, “the distinction drawn between sensory and emotional experiences suggests that the experience of pain cannot be limited to mere nociception. This distinction seems to open the door to nonphysiological analyses of pain, for arguably, physiological analyses focus on the sensory and not on the emotional components of pain experience. The door is thereby opened to address pain in the context of such emotions as anxiety, annoyance, or depression and, thus, to thematize pain from psychological, sociological, anthropological, and historical standpoints” (S. Geniusas, *op. cit.*, p. 333). Esattamente su queste questioni si concentra il nostro studio, il cui compito, in maniera manifesta, non è quello di dare una definizione del dolore; perciò, quando parleremo di “esperienza” in riferimento al dolore e alla sofferenza, non lo faremo in senso strettamente fisiologico.

A ben vedere, già negli ultimi decenni l'interesse filosofico si è iniziato a muovere in questa direzione: esempi molto validi possono essere l'analisi dedicata da Salvatore Natoli al dolore e alla felicità², l'interesse per la genesi immunologica della macrosfera onto-teo-logica espressa da Peter Sloterdijk³ e la recente riflessione a proposito della sofferenza nella società contemporanea di Byung-Chul Han⁴; inoltre, complessivamente, sono molto numerose le pubblicazioni degli ultimissimi tempi che riguardano dolore e sofferenza e che tentano di illuminarli da diversi punti di vista o di portarli a nuova luce⁵. All'interno di questo magma ribollente, perciò, scopo di questo studio sarà quello di concentrarsi sui caratteri socio-psico-antropologici al riparo dei quali si è soliti interpretare il dolore e la sofferenza nel vissuto contemporaneo⁶, così da poter successivamente indagare se esistano alternative filosofiche possibili, chiamate in causa dalla stessa natura del dolore e della sofferenza, dalla natura umana e dal momento storico attuale.

1. Una società *algofoibica* e *palliativa*

Se si vogliono esaminare il dolore e la sofferenza nella loro realtà sociale (ovvero nella dimensione riguardante il modo tramite il quale vengono vissuti dagli individui nella società) ciò significa ammettere preliminarmente che essi possano essere effettivo oggetto di studio da parte di questa prospettiva. Saulius Geniusas mostra chiaramente la doppia natura dell'esperienza dolorosa:

On the one hand, insofar as pain is a natural phenomenon, the capacity to experience pain is something that I share not only with all other human be-

² Cfr. S. Natoli, *L'esperienza del dolore. Le forme del patire nella cultura occidentale*, Feltrinelli, Milano 2016 e Id., *La felicità. Saggio di teoria degli affetti*, Feltrinelli, Milano 2017.

³ Cfr. tra gli altri: P. Sloterdijk *Weltfremdheit*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1993 e Id., *Sphären II. Globen, Makrosphärologie*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1999; trad. it. di G. Bonaiuti (a cura di), *Sfere II. Globi, Macrosferologia*, Raffaello Cortina, Milano 2014.

⁴ Cfr. B.C. Han, *Palliativgesellschaft. Schmerz heute*, Matthes & Seitz, Berlin 2020; trad. it. S. Aglan-Buttazzi, *La società senza dolore. Perché abbiamo bandito la sofferenza dalle nostre vite*, Einaudi, Torino 2021.

⁵ Non esaustivamente, esempi collettanei possono essere "Discipline filosofiche" XXXII, n. 1, 2022 e J. Corns (a cura di), *The Routledge Handbook of Philosophy of Pain*, cit.; esempi di studi singoli S. Zucal, *Il dolore. Una riflessione filosofica*, in "Divus Thomas, CXII, n. 3, pp. 171-204; S. Geniusas, op. cit.; J. Sytsma, K. Reuter, *Experimental Philosophy of Pain*, in "Journal of Indian Council of Philosophical Research", XXXIV, n. 3, 2017, pp. 611-628.

⁶ Studio che si concentrerà sugli aspetti propri della società occidentale contemporanea, per certi versi riscontrabili anche in altre caratterizzazioni sociali ma non indagate in questa sede.

ings, but also with other nonhuman animals. To make sense of the experience of pain as a natural phenomenon, I need to stay clear of everything cultural and historical. Insofar as the causes that give rise to the experience of pain are natural, they are independent of the sociocultural dimensions of human existence.

On the other hand, insofar as pain is a sociocultural phenomenon, the human being's experience of pain largely depends on nonnatural conditions, and this experience largely varies among cultures, times, and individuals. Historians, sociologists, and anthropologists teach us about the flexibility that characterizes the experience of pain, when this experience unfolds in different cultural and historical frameworks.⁷

Non è interesse di questo studio discriminare tra le due alternative, ciò che importa è che una visione non prettamente fisiologica dell'esperienza del dolore sia, perlomeno, possibile: ciò apre la strada alla nostra indagine.

Tra le ricerche filosofico-antropologiche più discusse degli ultimi decenni, spicca particolarmente la proposta genealogica di Peter Sloterdijk per la continuità di fascinazione sia nei confronti degli esperti della disciplina sia verso i semplici uditori⁸. Uno dei luoghi principali della sua riflessione riguarda la genesi delle prospettive metafisiche, prima su tutte quella che si è imposta a partire dall'ontologia di Parmenide e che ha vissuto in uno stretto legame con la prospettiva ebraico-cristiana, appunto la macrosfera onto-teo-logica. Nel testo *Weltfremdheit*, la convinzione sloterdijkiana è che il distanziamento dal mondo quotidiano in favore di quello metafisico – della *realità metafisica* – avvenga a partire dal riconoscimento di una carenza mondana in riferimento all'esistenza. A tal proposito, Antonio Lucci afferma: “Il valore *immunologico* di queste considerazioni appare evidente: è da una constatazione d'inadeguatezza esistenziale che nasce la necessità di elaborazione di metafisiche che sappiano spiegare la condizione umana, *immersa nel caso e nel dolore*”⁹. E ancora: “[...] l'uomo metafisico, è già, ontologicamente, condannato alla sofferenza, senza la quale non avrebbe mai cercato una spiegazione del mondo [...]. La metafisica si pone allora come *una modalità* [...]”

⁷ S. Geniusas, *op. cit.*, pp. 334-335. Al riparo di una dimensione fenomenologica e privilegiando la lettura sartriana, la proposta di Geniusas per risolvere l'*impasse* è quello di intendere come soggetto del dolore non il mero corpo ma il *Leib* husserliano.

⁸ Sufficiente prova ne sia l'enorme mole di articoli pubblicati in merito all'autore tedesco. Tra le monografie ricordiamo, in italiano: D. Consoli, *Introduzione a Peter Sloterdijk. Il mondo come coesistenza*, il melangolo, Genova 2017; A. Lucci, *Il limite delle sfere. Saggio su Peter Sloterdijk*, Bulzoni, Roma 2011; Id., *Un'acrobatica del pensiero. La filosofia dell'esercizio di Peter Sloterdijk*, Arkane, Roma 2014. In inglese: J.P. Coutre, *Sloterdijk*, Polity Press, Cambridge 2015.

⁹ A. Lucci, *Il limite delle sfere*, cit., p. 103, secondo corsivo mio.

di *fuga dalla sofferenza mondana*¹⁰. La necessità di questa *risposta immunologica*, dunque, prospetta un'esistenza, quella umana, caratterizzata dal dolore e dalla sofferenza come due sue componenti imprescindibili. L'ontolitica descritta da Sloterdijk configura esattamente un metodo di giustificazione del dolore e di distanziamento rispetto ad esso; ovvero, configura una *algodicea*: come poter sopravvivere al dolore e alla sofferenza senza una dimensione trascendentale?¹¹

La visione metafisica greco-cristiana, secondo Sloterdijk, si è imposta e ha regnato per millenni, concretizzandosi anche in un sistema geopolitico mosso da quella *Weltanschauung* e mirante all'inglobamento dell'esterno entro quelle coordinate. L'entità storica di questa macrosfera, però, ha raggiunto il suo termine¹² e ciò che è rimasto a disposizione dell'individuo contemporaneo non è più una visione condivisa grazie alla quale ripararsi, ma una solitudine condivisa all'interno della quale le microsfere singolari creano una multifocale schiuma¹³. Dando la parola a Lucci:

[...] la contemporaneità è il luogo in cui il pensiero macrosferico è morto, e in cui la costellazione delle catastrofi microsferiche che noi tutti siamo cerca ancora un modo post-metafisico (nel senso di una visione immunitaria del mondo successiva a quella dell'onto-teo-logia macrosferica parmenideo-cristiana) di rapportarsi alla vita, e alla sua condivisione con gli altri reduci da catastrofi microsferiche che prendono il nome di uomini.¹⁴

¹⁰ Ivi, p. 104, secondo corsivo mio.

¹¹ Cfr. P. Sloterdijk, *Weltfremdheit*, cit.

¹² E con essa, secondo Sloterdijk, ha fine anche la stessa storia: “[...] la prima forma di globalizzazione individuata da Sloterdijk è definita *globalizzazione cosmo-uranica* (o ontomorfologica): questa ha i caratteri simbolici della creazione di un'immagine del mondo unitaria, attraverso strumenti metafisico-unitari e immunologici classici [...]. Essa si compì definitivamente con la creazione di quel macro(-sferico-)sistema immunitario che era l'onto-teo-logia cristiana di derivazione greca. A essa fece seguito la *globalizzazione terrestre*: svoltasi nel periodo 1492-1945, interpretato come un sistema in sé compiuto di eventi, è l'unico periodo che, secondo Sloterdijk, può a diritto essere definito come *storico*. [...] La storia delle conquiste, dell'esportazione della sfera monologica cristiana, è *La Storia*. [...] È una storia dell'unilateralità, dell'*ovestizzazione* del mondo, del tentativo forzoso di inclusione dell'altro entro quegli schemi veteroeuropei che l'immunologia metafisica classica aveva lungamente elaborato. [...] Per Sloterdijk, dunque, è stata l'acquisizione fattuale del globo terrestre come totalità percorribile e analizzabile, il fattore che ha portato alla conclusione dell'orizzonte della storia propriamente detta. La terza fase della globalizzazione descritta da Sloterdijk è quella attuale, della *globalizzazione elettronica*. Questa è una globalizzazione che, anche se condotta sul globo, non è più *sferica*” (A. Lucci, *Il limite delle sfere*, cit., pp. 132-134).

¹³ Cfr. P. Sloterdijk, *Sphären III. Schäume, Plurale Sphärologie*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2004; trad. it. di G. Bonaiuti (a cura di), *Sfere III. Schiuma*, Raffaello Cortina, Milano 2015.

¹⁴ A. Lucci, *Il limite delle sfere*, cit., p 134.

Solitudine, quella dell'individuo contemporaneo, dolorosa e sofferente perché riporta alla luce l'inadeguatezza dell'esistenza che aveva dato vita alla risposta immunologica; solitudine non tanto (o non solo) del singolo solitario, quanto emersione e riconoscimento della mancanza di connessioni tra singoli che possano creare una visione del mondo condivisa.

Oltre Sloterdijk, che fare di fronte al dolore e alla sofferenza contemporanei? Una nuova risposta immunitaria sembra voler far valere la propria forza: il tentativo di una felicità palliativa frutto di una società algofobica. Esiste, infatti, un'implicita assunzione nella società contemporanea: essere infelici significa necessariamente e immediatamente che qualcosa nella propria vita sia difettoso; ecco, dunque, che la resilienza – l'allenamento alla sopportazione della sofferenza – è elevato a *valore sociale*¹⁵. Ciò significa porre un nesso causale immediato tra fallimento e dolore, certezza derivata dal carattere performativo che contraddistingue l'esistenza degli individui contemporanei. Risultato dell'imporsi di quella certezza è l'ideale di felicità imperante nel tempo attuale: l'equazione, che sembra quasi tautologica, tra felicità e assenza di dolore e di sofferenza. Ecco, dunque, perché la società contemporanea è stata definita "palliativa" e "algofobica"¹⁶. Si tratta di una società all'interno della quale il dolore e la sofferenza scandalizzano e atterriscono, creano separazioni e rendono passibili di giudizio, poiché rispecchiano automaticamente la *colpa* del fallimento personale e il *tradimento* del valore prestazionale posto al centro dell'esistenza. Afferma Byung-Chul Han:

La società palliativa coincide con la società della prestazione. Il dolore viene interpretato come un *segno di debolezza*, qualcosa da nascondere o da eliminare in nome dell'ottimizzazione. Esso non è compatibile con la performance. La *passività della sofferenza* non ha alcun posto nella società attiva dominata dal *poter fare*. Oggi il dolore viene privato di qualsiasi possibilità di espressione: viene condannato a *tacere*.¹⁷

Ecco, quindi, che nella società contemporanea si moltiplicano le negazioni e le rimozioni¹⁸, le prescrizioni di farmaci antidepressivi¹⁹, i gesti estremi di confinamento, autolesionismo e suicidio.

¹⁵ "L'allenamento della resilienza in quanto palestra dell'anima ha il compito di modellare l'essere umano nella forma di un soggetto di prestazione il più possibile estraneo al dolore, e sempre felice" (B.C. Han, *op. cit.*, p. 7).

¹⁶ Cfr. *ivi*.

¹⁷ *Ivi*, p. 7.

¹⁸ A tal proposito, uno studio molto dettagliato è S. Cohen, *States of Denial. Knowing about Atrocities and Suffering*, Polity Press, Cambridge 2000; trad. it. di D. Damiani, *Stati di negazione. La rimozione del dolore nella società contemporanea*, Carocci, Roma 2002.

¹⁹ Secondo i dati a disposizione in riferimento all'ultimo decennio – prendendo in riferimento i Paesi OCSE e, in particolare, quelli europei – il consumo di antidepressivi è au-

Da un lato – il carattere *algofobico* – fondare la felicità sul rifiuto del dolore significa inevitabilmente sancirne anche la debolezza: indicarlo come necessaria conseguenza dell’insuccesso e origine spaventosa dell’infelicità, infatti, porta gli individui a temerlo e volersene distanziare a tutti i costi. Perciò è determinante analizzare la portata filosofica del carattere *algofobico* della società. Non solo, però, si tenta di isolarsi dal dolore e dalla sofferenza, ma indicarli come contraltari necessari del fallimento porta a temere la stessa paura di soffrire. Terrorizzati dall’idea di soffrire, infatti, i soggetti contemporanei tentano di rintanarsi (credendosi) al sicuro²⁰, sovraffollando la propria esistenza di situazioni, relazioni e, soprattutto, oggetti²¹. Così, credendo di allontanare la sofferenza, se ne crea una nuova: la sofferenza derivata dalla paura di soffrire.

Dall’altro lato – il carattere *palliativo* – alla paura di soffrire si tenta di trovare un rimedio attraverso un farmaco che sembra uno slogan: eliminare il dolore per essere felici; farmaco, però, che si dimostra inefficace. Non solo perché questa narrazione non permette di isolarsi dalla sofferenza poiché le concede di replicarsi su di un piano ulteriore (la sofferenza derivata dalla paura di soffrire) ma anche, e soprattutto, perché essa non può che mostrarsi illusoria nello scontro inevitabile con la realtà *ineludibile del dolore*²². A quest’ultimo proposito, Salvatore Natoli

mentato in tutti gli Stati, a esclusione della sola Danimarca, complessivamente del 36,5% (cfr. DAT-OCSE22). Ovviamente le difficoltà a collezionare questi dati sono molteplici e una loro interpretazione univoca e indubbiamente non è possibile (seppur un’influenza dell’occorrenza pandemica, perlomeno per un certo periodo, sia sostanzialmente accettata). Per quanto riguarda la presente ricerca, non vogliamo sostenere che il motivo di crescita consista nei caratteri che attribuiamo alla società contemporanea in riferimento all’approccio al dolore e alla sofferenza (e alla loro rimozione), quanto suggerire che essi potrebbero costituire (una seppur minima) parte del problema o uno spunto tramite il quale interpretare il dato contemporaneo.

²⁰ Ecco, forse, il nuovo movimento immunitario di sloterdijkiana memoria. Mancante, però, di possibilità fondativa, come si vedrà.

²¹ Non bisogna, infatti, dimenticare uno dei caratteri dirimenti della società contemporanea, forse quello che più di tutti la identifica (e, forse, accomuna le più disparate concretizzazioni geografiche): il consumismo. Afferma Zygmunt Bauman: “I crescenti livelli di opulenza si traducono in crescenti livelli di consumismo; del resto, arricchirsi è un valore tanto desiderato solo in quanto aiuta a migliorare la qualità della vita, e ‘migliorare la vita’ (o almeno renderla un po’ meno insoddisfacente) significa, nel gergo degli adepti della chiesa della crescita economica, ormai diffusa su tutto il pianeta, ‘consumare di più’. I seguaci di questo credo fondamentalista sono convinti che tutte le strade della redenzione, della salvezza, della grazia divina e secolare e della felicità (sia immediata che eterna) passino per i negozi. E più si riempiono gli scaffali dei negozi che attendono di essere svuotati dai cercatori di felicità, più si svuota la Terra [...]” (Z. Bauman, *Liquid Modernity*, Polity Press & Blackwell Publishers, Cambridge & Oxford 2000; trad. it. di S. Minucci, *Modernità liquida*, Laterza, Bari-Roma 2011, pp. XVII-XVIII; corsivo mio).

²² Han lega strettamente il dolore con la realtà e con la verità: “Il dolore è realtà. Sortisce un

è esplicito nella sua indagine sull'esperienza del dolore: “Ad ogni vivente, e, nella specie, ad ogni uomo è assegnato, sia pure a diverso titolo e con *diverso peso*, il dolore. Dolore ed esistenza sono una cosa sola: in forza di questa radicale immedesimazione, già chiara nella cultura dei greci, non è consentita, a nessuno, neutralità alcuna rispetto al dolore”²³.

2. Ineludibilità del dolore ed esperenzialità mortale

Se il dolore è un’esperienza ineludibile, allora esso non può essere bandito dall’esistenza ma ne diventa il necessario compagno, obbligando gli individui a fare i conti, appunto, con la sua esperienza e con l’esperienza della sofferenza. Dal versante fenomenologico, l’impressione è quella espressa da Geniusas: “Pain stands out from other experiences in that it motivates the subject to transform his or her own body into an object of experience”²⁴. Illudersi di un’esistenza priva di dolore e sofferenza, allora, non rispecchia l’effettività umana: disagi, ferite, malattie, perdite, sconfitte, tradimenti, ingiustizie sono il *reale luogo personale umano*, all’interno del quale i soggetti sono chiamati a dirimere le proprie scelte e agire le proprie azioni. La dimensione privata del soffrire – l’eccezionalità limitante e delimitante²⁵ della singola e personale esperienza dolorosa – è legata al carattere generale di sofferenza propria dell’essere umano tramite la *possibilità di soffrire*. Come ricorda Natoli:

Il dolore è solo di chi soffre, ma di fronte ad una qualsiasi sofferenza irrompe, tremenda, la possibilità di soffrire [...]. Il dolore patito si universalizza nel dolore possibile, il dolore possibile trova il suo quotidiano riscontro nel

effetto di reale. Noi percepiamo la realtà soprattutto a partire dalla resistenza, che provoca dolore. L’anestesia permanente nella società palliativa derealizza il mondo” (B.C. Han, *op. cit.*, p. 44); inoltre, rifacendosi al saggio *Il dolore* di Viktor von Weizsäcker: “L’ordine naturale delle cose è un ‘ordine del dolore’. Il dolore è un affidabile criterio di verità, uno ‘strumento di discriminazione dell’autentico e dell’inautentico nella manifestazione del vivente’. Il dolore può apparire solo là dove è minacciata una reale appartenenza. Senza dolore siamo quindi ciechi, incapaci di riconoscere la verità e i fatti” (ivi, p. 42).

²³ S. Natoli, *L’esperienza del dolore*, cit., p. 38.

²⁴ S. Geniusas, *op. cit.*, pp. 338-339.

²⁵ Da un lato il dolore isola il sofferente poiché egli riconosce l’assoluta originalità e attualità della propria sofferenza, rendendolo per ciò stesso *diverso* e *distante* da chi ha intorno e attualmente non soffre; dall’altro lo pone di fronte alla propria determinatezza, mostrandogli il limite della propria esistenza, la propria fragilità e caducità. Limitazione e delimitazione che contribuiscono alla *solitudine* contemporanea, evidenziando l’intuizione di Sloterdijk e l’insostituibilità nel proprio dolore. In riferimento a quest’ultimo aspetto, afferma Natoli: “La via del dolore consente all’uomo di costituirsi integralmente come individuo per la semplice ragione che nessuno è sostituibile nel proprio dolore” (S. Natoli, *L’esperienza del dolore*, cit., p. 30).

dolore patito [...]. Il possibile è il termine medio tra l'individuale e il generale, tra l'atrocità dell'evento ed il suo possibile ed indeterminato accadere [...].²⁶

Ciò significa che la possibilità di essere felici pensando di potersi alienare dalla sofferenza mostra la propria illusorietà proprio in forza della possibilità – universale e, questa sì, reale – di soffrire.

L'ineludibilità del dolore e l'insostituibilità nel proprio dolore, la limitazione che l'esperienza dolorosa rende palese e la delimitazione della propria vita a causa della sofferenza, mostrano una possibile risposta al chiedersi perché la società palliativa voglia bandire il dolore e la sofferenza dall'esistenza, al chiedersi il motivo del terrore umano nei loro confronti. Emerge, infatti, quello che è il carattere più radicale del dolore, la sua qualità indistricabile dall'ineludibilità. Afferma Natoli:

Nel dolore non si è sostituibili perché il dolore è un'anticipazione di morte. La stretta implicazione di dolore e di morte rende i due eventi pressoché interscambiabili: più esattamente, l'esperienza possibile della morte si ha solo attraverso il dolore. [...] Quest'esperienza si svolge nel cuore stesso della vita come sottrazione di vita: l'estenuazione della vita non è data solo da ciò che il tempo toglie e consuma, ma dal ridursi delle possibilità espansive della vita che si restringono e ripiegano su se stesse: *la riduzione delle capacità vitali, siano esse sensibili, siano esse relative alle diverse prestazioni che all'uomo sono concesse, è appunto dolore.*²⁷

Con “anticipazione di morte” non si intende solo che questa caratteristica del dolore possa esprimersi in quelle esperienze patologiche degenerative nelle quali esso è compagno del sofferente sino al decesso. Il fatto che il dolore si determini come un'anticipazione di morte è determinato dal fatto che esso sia l'unica esperienza che si avvicina al massimo grado possibile alla morte stessa. Quest'ultima, infatti, non è direttamente esperibile (in quanto se c'è morte non c'è vita, e dunque nemmeno esperienza); il dolore e la sofferenza, però, in quanto *sottrazione di vita*, si costituiscono come esperienza anticipatoria dell'inesperibile: questa coppia “per il fatto stesso di restringere le possibilità di vita approssima quanto mai alla fine dando sentore di essa: poiché rode e consuma, apre le porte alla morte”²⁸.

L'esperienzialità mortale del dolore impone una riflessione ulteriore sull'algofobia e una sul negativo. Se, infatti, gli individui temono il dolore e

²⁶ Ivi, p. 11.

²⁷ Ivi, pp. 22-23, corsivo mio.

²⁸ Ivi, p. 23.

il dolore si configura come anticipazione di morte, allora essi, temendo il dolore, in realtà temono la morte. In questo modo, l'algofobia si mostra nella sua vera natura; al contrario di un Sileno che, oltre l'apparenza disprezzabile, nasconde meraviglie, essa cela una nuova paura: l'algofobia è in realtà tanatofobia. Quest'ultima primeggia sull'illusione palliativa in quanto, come afferma Natoli, “l'esperienza del dolore è, nella sua più immediata percezione, esperienza di una *perdita* [...]. L'esperienza della perdita mostra quanto precario sia quello che si ha e perciò stesso quello che si è”²⁹. La tanatofobia ha la meglio perché universalizza – *senza standardizzarle* – la condizione del singolo e le sue interrogazioni esistenziali e valoriali, ponendole in relazione con il tutto. Recuperando Sloterdijk, l'individuo contemporaneo si trova nella condizione di richiedere una giustificazione del dolore e della sofferenza³⁰: l'etica della sofferenza è esattamente l'orizzonte all'interno del quale si crea una domanda giustificatoria sul senso dell'esistenza e sul senso del dolore, alla quale né la società né l'individuo possono dar risposta. Oltre a ciò, in quanto esperienzialità mortale, la negatività del dolore si mostra nel suo carattere annichilente. Sorge, dunque, una nuova interrogazione che chiede una nuova giustificazione: un'interrogazione propriamente filosofica, un'interrogazione metafisica che fa da sfondo a *ogni* interrogazione possibile³¹: “Nell'esperienza singolare del dolore matura la domanda più radicale sull'essere, nel silenzio della sofferenza cresce la richiesta metafisica: perché vi è in generale l'essere piuttosto che il niente?”³²

3. La risposta immunologica alla tanatofobia

L'anestetizzazione del palliativo contemporaneo non rifiuta il dolore nel senso che tenta semplicemente o solamente di nasconderlo. Il pal-

²⁹ Ivi, p. 35.

³⁰ Natoli mostra il perché: “[...] il dolore mette alla prova perché [...] è una sfida alla vita. Fino a che punto si può reggere a una tale prova, fino a che punto essa non uccide? Da qui all'interrogazione sul senso del dolore il passaggio è breve: dalla prova della sofferenza alla sofferenza come *prova d'altro*. Perché c'è il dolore: *unde malum?* [...] Ne segue che la prova del dolore si rovescia in una richiesta di giustificazione del senso dell'esistenza e, tramite l'esplicazione di essa, del dolore stesso” (ivi, p. 31).

³¹ Perché metafisica? Oltre alla proposta già mostrata di Sloterdijk, anche Natoli dà risposta a questa domanda e, non per nulla, in certi punti le due visioni sembrano convergere. Egli configura “due grandi visioni del mondo” della tradizione occidentale, quella greca e quella ebraico-cristiana. Queste visioni fanno da sfondo metafisico alla riflessione sul dolore perché la sua esperienza è inscindibile dal *luogo* in cui si realizza: “L'esperienza del dolore risulta, allora, inseparabile dall'orizzonte interpretante in cui è posta ed entro cui necessariamente si svolge. Quest'orizzonte, in genere e per lo più, corrisponde ad una metafisica e coincide con una visione del mondo: in ogni caso ad essa è congruente” (cfr. ivi, pp. 45-46).

³² Ivi, 32.

liativo, cioè, *sembra* possedere efficacia proprio perché è assunto: la sovrapposizione al dolore, come pure la sua mercificazione, fanno parte della reazione immunologica contemporanea. Lo scopo, propriamente, non è solo quello di rimozione del dolore, quanto anche quello di rendere l'essere umano *insensibile* a esso. Solo in questo modo, in fondo, egli potrebbe affidarsi a una narrazione che intenda la felicità come assenza di dolore: un'assenza di *potenza*, non di presenza. Non per nulla, oggi, il dolore è un *bene consumabile*, a disposizione di chiunque e la sua rappresentazione³³, la sua “acquistabilità” e la sua fruizione (insomma, il suo controllo) possiedono un effetto d'allontanamento che illude gli individui. Sembra che, infatti, possibile scegliere di vedere soffrire solo gli altri o scegliere la propria personale modalità di fruizione del dolore, finanche la quantità di dolore esperibile.

Questa possibilità di controllo è garantita all'essere umano dalla fiducia nella tecnica e nello sviluppo tecnologico³⁴, infatti, “[...] una tra le più grandi realizzazioni della tecnica non è tanto il superamento del dolore quanto la possibilità di rimuoverlo. Si ha a che fare quindi con un neopaganismo manierato, con un lusso che l'uomo contemporaneo si consente solo perché riesce ad *isolare* il dolore e non farlo vedere. E così se ne dimentica”³⁵. Veri e propri idoli pagani contemporanei, nelle mani della tecnica e dello sviluppo tecnologico vengono riposte le più tracotanti speranze umane: l'attualità del sapere scientifico (frutto di evoluzioni passate) e quella che dovrebbe essere intesa come la possibilità futura che esso continuerà illimitatamente e indistintamente ad evolversi ed espandersi – ma che invece è certezza – permette agli individui contemporanei di distogliere lo sguardo dall'ineludibilità e dalla componen-

³³ In riferimento all'osservazione del dolore, Han è molto chiaro: “La disciplinizzazione del vedere non rientra tra le pratiche culturali della nostra epoca. I media digitali non sono media disciplinari. Oggi non viviamo nella società disciplinare, bensì in quella del consumo, che rende ogni cosa consumabile. Persino nei confronti delle immagini di violenza abbiamo una relazione pornografica. Coi film e i videogiochi ci dedichiamo letteralmente al *porno della violenza*, che rende addirittura l'atto di uccidere una circostanza priva di dolore. Le immagini di violenza pornografiche sortiscono l'effetto di un analgesico. Ci rendono insensibili nei confronti del dolore altrui. Anche l'eccesso di immagini di dolore e violenza nei mass media e in rete ci costringe alla passività e all'indifferenza tipiche dello spettatore che tace” (B.C. Han, *op. cit.*, p. 68).

³⁴ “L'esperienza del dolore ha oggi, nel suo complesso, un'oggettività clinico-scientifica ed i fantasmi corporei ed il plesso delle sofferenze ad essi connessi non sono scindibili dal sapere medico e dai suoi corollari immaginari. Lo scetticismo che talvolta si riscontra rispetto a questo sapere è l'indiretta conferma dei grandi risultati che da esso gli uomini si attendono e, soprattutto, desiderano. Nell'età della tecnica l'esperienza del dolore non può non passare per l'oggettività del corpo, e il *dolore vivo* non può non essere toccato dalla speranza tecnologica” (S. Natoli, *L'esperienza del dolore*, cit., p. 18).

³⁵ Ivi, p. 373.

te di esperienzialità mortale del dolore e della sofferenza. Appena questo passo è compiuto, l'uguaglianza algofobica tra felicità e assenza di dolore – e quella tanatofobica tra vita e assenza di morte – prendono il sopravvento e si stabiliscono come verità fisse e indubbiabili³⁶. L'opposizione necessaria con l'inevitabile e il peso che grava sulle spalle degli esseri umani dato dall'ineludibile, insomma, trascina come contraltare, da un lato, la *ὕβρις* e il sempre crescente desiderio di potenza e, dall'altro, il *φόβος* proprio del terrore tanatofobico. A differenza di quanto sostiene Natoli³⁷, crediamo che questo mostri come il contemporaneo sia caratterizzato da una soteriologia basata sulla fede pagana del nostro tempo: lo sviluppo, inteso sempre, comunque e a-criticamente come “positivo”, in quanto indirizzato verso il “meglio” e dunque, inevitabilmente, verso il “bene”.

Ma la tecnica fallisce. Esempio particolarmente significativo è stato il periodo pandemico, ove la certezza manipolativa della malattia da parte dell'apparato clinico-scientifico ha dovuto fare i conti con l'evento imprevisto di fronte al quale l'essere umano si è (ri)scoperto fragile, determinato, finito, mortale. Certo, le enormi risorse introdotte sono riuscite, col tempo, a permettere di affrontare la crisi, ma, appunto, è riemerso il carattere fondamentale della sofferenza privata e personale, nei confronti della quale anche un solo fallimento è significativo e determinante. Afferma Natoli:

La tecnica è l'unica dimensione in cui l'uomo contemporaneo pensa il suo successo, o quantomeno riesce a prospettarsi il suo movimento, ma la tecnica può fallire. Anzi si dà il caso che molto spesso fallisce. Fallisce localmente e non come disegno di civiltà ma fallisce. Ma la vita degli uomini è una sola e se essi sono uguali lo sono per l'irripetibilità della loro vita. L'individuo sa e dice: *se la tecnica fallisce per me, essa è per sempre e definitivamente fallita.*³⁸

Se la volontà di dominio della tecnica è, almeno, confrontabile con la sua fallibilità, allora la tecnica, in quanto pretesa oggettiva, ha già fallito per l'impossibilità di imporsi come oggettività³⁹. Questa possibilità

³⁶ Non solo, la tanatofobia è così forte da indicare la morte stessa come avversario della tecnica e dello sviluppo tecnologico: l'illusione palliativa crea un'arena di scontro all'interno della quale la morte viene a costituirsì come bersaglio e, dunque, come problema al quale potrebbe (o dovrebbe?) trovarsi una *soluzione*.

³⁷ “Nella società contemporanea abbiamo a che fare con un neopaganismo senza tragedia e con una soteriologia senza fede” (ivi, p. 374).

³⁸ Ivi, p. 379, corsivo mio.

³⁹ La tecnica, in prima battuta, sembra fallire per due motivi principali: anzitutto per il carattere inaggirabile del dolore e della sofferenza ma, a questa motivazione, le si può accostare anche una riflessione in merito al suo *darsi e farsi*. Se infatti essa, se non nasca, almeno veda un suo sviluppo proprio in forza del dare una soluzione al dolore e alla soff-

infrange la pretesa della tecnica proprio perché la pretesa è *della stessa* tecnica, non affidata a essa dall'esterno. Paradigmatico è che uno dei luoghi dove l'essere umano percepisce maggiormente la sua fallibilità è esattamente quello del dolore e della sofferenza: la loro ineludibilità e la loro esperienzialità mortale si confermano due inaggirabili questioni cui la riflessione filosofia deve dedicarsi, poiché, pur nel tentativo di negarle, esse confermano se stesse, quasi a produrre un processo elenctico.

4. Per un recupero del tragico

La neutralizzazione del dolore e della sofferenza non è, però, l'unica risposta possibile da parte dell'essere umano. Posti di fronte all'ineludibilità del dolore e alla sua esperienzialità mortale, gli individui potrebbero riconoscere la loro inaggirabilità e dedicarsi al recupero del concetto di *tragico greco* come valorizzazione di un destino comune che gli individui sociali hanno (consapevolmente?) dimenticato. Questo recupero, forse, potrebbe permettere di valutare da un nuovo punto di vista le sfide che riguardano il mondo contemporaneo, permettendo di affrontarle con l'*urgenza storica* che esse richiedono, a partire dalla formulazione di un nuovo ecologismo critico e di una ridefinizione dell'accordo democratico.

Anzitutto, perché proprio il tragico? La risposta preliminare e determinante è che esso permette di ricomprendere la questione del dolore e della sofferenza facendo di essa una parte costitutiva dell'esistenza e non un problema da risolvere e superare. Dinnanzi alla condizione umana, infatti, afferma Angelo Tonelli che “si aprono tre vie: la via del nichilismo, che i Greci non vollero percorrere, la via orfica della conoscenza iniziativa che conduce al distacco, affine al pensiero d'Oriente, propria di molti sapienti e filosofi, per esempio Empedocle e Platone”, e la via propria della tragedia attica, ovvero la via “della rappresentazione artistica di un tragitto di conoscenza che si salda con un senso di accettazione della vita e di commozione per la fragilità che accomuna tutti gli esseri viventi”⁴⁰. Il punto focale, insomma, sta proprio nella centra-

ferenza, ecco che emerge il suo carattere di mezzo nelle mani dell'essere umano. Col progredire dello sviluppo, però, pare che essa, da mezzo, diventi fine dello sviluppo stesso. Ovverosia il suo fine *iniziale* – superare o eliminare il dolore – sarà sostituito dal suo fine *proprio*: l'incremento. E questo non considerando la tecnica come se fosse indipendente dalle azioni umane, ma proprio in forza di esse. A tal proposito cfr. ad esempio: E. Severino, *Capitalismo senza futuro*, BUR, Milano 2013; Z. Bauman, *op. cit.*

⁴⁰ Cfr. A. Tonelli, *Introduzione a Sofocle*, in id. (a cura di), Sofocle, *Le tragedie*, Marsilio, Venezia 2020. Accettazione della vita che potrebbe trovare un sostegno filosofico nell'opera di Nietzsche. Infatti, come afferma Mazzino Montinari: “[...] crediamo anzi di poter

lità che la condizione determinata umana e il dolore – in una parola il *πάθος*⁴¹ – rivestono all’interno della visione tragica che emerge dalle tragedie. L’essenza del tragico, infatti, è data dall’opporsi di necessità; opposizione che si realizza perché ognuna di quelle necessità vuole imporsi e produrre senso. Esattamente qui sta l’insuperabilità del contrasto tragico, che è tragico proprio perché insuperabile. Dal momento in cui nasce, infatti, l’essere umano è inserito all’interno di una dinamica che si esaurisce inevitabilmente nella sua dipartita: esattamente questa è la nostra condizione e l’origine della tanatofobia. Dallo scontro tra l’inevitabile e le pretese umane emergono il dolore e la sofferenza (anzi, esso è *precisamente* il dolore e la sofferenza) e quello scontro costituisce l’essenza del tragico.

Il fine illusorio della felicità algofobica – e dunque il mancato riconoscimento dell’insuperabilità della condizione costitutiva umana – porta a una radicalizzazione del dolore derivato dalla nostra condizione e a un’amplificazione della sofferenza legata al fallimento, descritto come crimine dalla società tanatofobica: in una parola all’infelicità. La visione tragica, invece, a partire dal riconoscimento della condizione costituitiva umana non prospetta un fine salvifico ma permette di comprendere l’innocente crudeltà della sofferenza e, quindi, di fuoriuscire da una tavola valoriale di colpa e biasimo nell’indagine in merito alla felicità. Afferma Natoli:

Il timbro della tragedia è crudele e insieme felice: per questo la tonalità tragica si distacca dalle tonalità sentimentali ed affettive dell’ottimismo e del pessimismo per coincidere con un’esperienza metafisica, cioè a dire una dimensione onto-cosmologica non omologabile con ciò che è emotivo o semplicemente psichico. Casomai vale il contrario: sono i toni sentimentali che devono essere interpretati come riverbero ed acquisizione parziale della visione tragica del mondo [...]. Il tragico è un’esperienza totale e in questo senso metafisica. La tragedia attinge all’originarietà della φύσις come *grembo* e come *molteplicità*, e perciò come contrasto d’una potenza divergente in se stessa: in una parola come spazio inclusivo ed insieme asimmetrico, accogliente e frammentato.⁴²

osare questa affermazione: l’impulso filosofico originario di Nietzsche va cercato nella sua volontà di ‘dire di sì’ alla vita, comunque e in qualsiasi circostanza” (M. Montinari, *Che cosa ha detto Nietzsche*, Adelphi, Milano 1999, p. 85).

⁴¹ “Questa accezione del dolore è perfettamente espressa dalla parola greca *πάθος* che, nella sua forma originaria, denota semplicemente *l’esser colpito dall’esterno*” (S. Natoli, *L’esperienza del dolore*, cit., p. 24).

⁴² Ivi, pp. 59-60.

A partire dall'interpretazione tragica del dolore e della sofferenza umani, come anticipavamo, potrebbero essere riformulati gli approcci nei confronti, ad esempio, di ecologismo e accordo democratico.

Per ciò che riguarda il primo, anzitutto, si potrebbe prospettare un movimento ideale e politico che si alleggerisca dal racconto di *salvezza del pianeta*, alimentante sentieri di pensiero comuni a quelli che si criticano e che ripropone la tracotanza dominante della tecnica⁴³; in secondo luogo, un ecologismo critico che ponesse al centro la questione del dolore e della sofferenza de-antropocentrizzati e valorizzati, piuttosto che dominati, dalle tecniche umane, sulla scorta della destinalità tragica e della possibile neutralità della tecniche, con attenzione particolare al sottolineare la fondamentale questione della relazione; infine, un ecologismo critico che superasse la fede illusoria nella scoperta scientifica come unica e inalienabile soluzione alla questione.

Per ciò che riguarda l'accordo democratico, portare al centro del dibattito la questione del dolore – *tragicamente inteso* – potrebbe condurre a discutere in senso critico e non ideale o idealistico la questione della composizione di differenze. Se, infatti, la condizione tragica umana è l'universale esistenziale, allora la sua valorizzazione permetterebbe un'adeguata comprensione del processo compositivo. Inoltre, sviluppare filosoficamente il nesso tra potere e dolore (in senso tragico) potrebbe permettere di prendere criticamente partito per il potere se esso poggi i propri piedi⁴⁴ sull'universalità del dolore come condizione umana inaggirabile, alla luce della quale operare le proprie scelte legislative, amministrative e giudiziarie che rinvengano la propria integralità effettuale dalla relazionalità (della condizione individuale e collettiva⁴⁵). Non solo, la centralità del dolore e della sofferenza, potrebbero auto-

⁴³ In questo modo, infatti, non si fa altro che traslare il processo di neutralizzazione e manipolazione del dolore da parte della tecnica nei confronti della natura. Discorso analogo, con i dovuti aggiustamenti, si potrebbe proporre nei confronti dell'approccio alle questioni di genere.

⁴⁴ Ricordando i passi del primo viandante nietzscheano: non ipostatizzazioni ma tappe (cfr. F. Nietzsche, *Die Philosophie im tragischen Zeitalter der Griechen Nachgelassene Schriften 1870-1873*; trad. it. di G. Colli, M. Montinari (a cura di), *La filosofia nell'epoca tragica dei greci e scritti 1870-1873*, Adelphi, Milano 1973 e 1991, pp. 151-157).

⁴⁵ Pensiamo, ad esempio, alle lotte per i diritti (o alle più recenti conquiste) proprio in riferimento all'approccio al dolore e alla sofferenza e alle loro declinazioni: testamento biologico, eutanasia, libera scelta, aborto ecc. A ben vedere, per come sono stato finora affrontate tutte queste questioni, esse si distanziano irrimediabilmente dalla prospettiva tragica, reiterando l'assunzione e lo scopo del liberalismo di porre al primo posto la scelta individuale – primariamente sul corpo – riproducendo e implicando il dominio sia sul dolore stesso che sul sofferente.

rizzare a riflettere – in chiave tragica – anche in seno alla *policy*. Questa rinnovata centralità, infatti, potrebbe consistere anche nel mettere in gioco il nesso tragico in questioni che riguardano la sanità pubblica, la vita sociale, le difficoltà quotidiane e i grandi quesiti che attraversano e concernono la vita in società, insomma nel *welfare*. Ciò significa assumere come proposito inaggirabile per la *reale* concretizzazione democratica la rilevanza attuale della sofferenza: essa, invero, pone domande in triste attesa di una concreta risposta. Ovvero, e per concludere, il tragico – oltre a possedere la forza e la caparbietà di farsi promotore di istanze – crea lo stesso terreno per dare dignità d'esistenza e affrontare quelle stesse istanze.

Bibliografia

- Armstrong D.M., *A Materialist Theory of Mind*, Humanities Press, New York 1968.
- Bain D., *Intentionalism and pain*, in “The Philosophical Quarterly”, LIII, n. 213, 2003, pp. 502-523.
- Bauman Z., *Liquid Modernity*, Polity Press & Blackwell Publishers, Cambridge & Oxford 2000; trad. it. di S. Minucci, *Modernità liquida*, Laterza, Bari-Roma 2011.
- Bernet R., *I limiti della libertà in relazione a dolore e sofferenza*, in “Discipline filosofiche” XXXII, n. 1, 2022, pp. 11-25.
- Cohen S., *States of Denial. Knowing about Atrocities and Suffering*, Polity Press, Cambridge 2000; trad. it. di D. Damiani, *Stati di negazione. La rimozione del dolore nella società contemporanea*, Carocci, Roma 2002.
- Consoli D., *Introduzione a Peter Sloterdijk. Il mondo come coesistenza*, il melan-golo, Genova 2017.
- Corns J., *The inadequacy of unitary characterizations of pain*, in “Philosophical Studies”, CLXIX, n. 3, 2014, pp. 355-378.
- Id. (a cura di), *The Routledge Handbook of Philosophy of Pain*, Routledge, London and New York 2017.
- Cutre J.P., *Sloterdijk*, Polity Press, Cambridge 2015.
- Dartnall T., *The pain problem*, in “Philosophical Psychology”, XIV, n. 1, 2001, pp. 95-102.
- Dastur F., *Souffrance, douleur, deuil et condition humaine*, in “Discipline filosofiche”, XXXII, n. 1, 2022, pp. 27-45.
- “Discipline Filosofiche”, XXXII, n.1, 2022.
- Geniusas S., *On Pain, Its Stratification, and Its Alleged Indefinability*, in “Gestalt Theory”, XXXIX, n. 2-3, 2017, pp. 331-348.
- Han B.C., *Palliativgesellschaft. Schmerz heute*, Matthes & Seitz, Berlin 2020; trad. it. S. Aglan-Buttazzi, *La società senza dolore. Perché abbiamo bandito la sofferenza dalle nostre vite*, Einaudi, Torino 2021.
- Hardcastle V.G., *The Myth of Pain*, MIT Press, Cambridge 1999.

- Id. *A Brief and Potted Overview on the Philosophical Theories of Pain*, in J. Corns (a cura di), *The Routledge Handbook of Philosophy of Pain*, Routledge, London and New York 2017, pp. 19-28.
- Klein C., *An imperative theory of pain*, in "The Journal of Philosophy", CIV, n. 10, 2007, pp. 517-532.
- Lucci A., *Il limite delle sfere. Saggio su Peter Sloterdijk*, Bulzoni, Roma 2011.
- Id., *Un'acrobatica del pensiero. La filosofia dell'esercizio di Peter Sloterdijk*, Arkanne, Roma 2014.
- Montinari M., *Che cosa ha detto Nietzsche*, Adelphi, Milano 1999.
- Natoli S., *L'esperienza del dolore. Le forme del patire nella cultura occidentale*, Feltrinelli, Milano 2016; ed. or. 1986.
- Id., *La felicità. Saggio di teoria degli affetti*, Feltrinelli, Milano 2017; ed. or. 1994.
- Nietzsche F., *Die Philosophie im tragischen Zeitalter der Griechen Nachgelassene Schriften 1870-1873*; trad. it. di G. Colli, M. Montinari (a cura di), *La filosofia nell'epoca tragica dei greci e scritti 1870-1873*, Adelphi, Milano 1973 e 1991.
- O'Sullivan B., Schroer R., *Painful reason. Representationalism as a theory of pain*, in "The Philosophical Quarterly", LXII, n. 248, 2012, pp. 737-758.
- Pitcher G., *Pain perception*, in "The Philosophical Review", LXXIX, n. 2, 1970, pp. 368-393.
- Severino E., *Capitalismo senza futuro*, BUR, Milano 2013.
- Sloterdijk P., *Weltfremdheit*, Suhrkamp Frankfurt am Main 1993.
- Id., *Sphäeren II. Globen, Makrosphärologie*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1999; trad. it. di G. Bonaiuti (a cura di), *Sfere II. Globi, Macrosferologia*, Raffaello Cortina, Milano 2014.
- Id., *Sphäeren III. Schäume, Plurale Sphärologie*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2004; trad. it. di G. Bonaiuti (a cura di), *Sfere III. Schiuma*, Raffaello Cortina, Milano 2015.
- Sytsma J., Reuter K., *Experimental Philosophy of Pain*, in "Journal of Indian Council of Philosophical Research", XXXIV, n. 3, 2017, pp. 611-628.
- Tonelli A., *Introduzione a Sofocle*, in id. (a cura di) Sofocle, *Le tragedie*, Marsilio, Venezia 2020.
- Zucal S., *Il dolore. Una riflessione filosofica*, in "Divus Thomas", CXXII, n. 3, pp. 171-204.

Sitografia

DAT-OCSE22: https://stats.oecd.org/viewhtml.aspx?datasetcode=HEALTH_PHMC&lang=en#.

Dario Rinaldi

L’“Infinito negato”: per una confutazione della teoresi severiniana

Il pensiero di Emanuele Severino, espresso a partire dalla pubblicazione del celebre saggio *Ritornare a Parmenide* (1964) e consolidato attraverso altri importanti scritti, ha suscitato ampi dibattiti circa la natura del suo contenuto, soprattutto per l’apparente fondatezza degli asserti che lo costituiscono, che *more geometrico* hanno accompagnato ogni pagina di questo autore. Tuttavia, come non di rado accade per le mastodontiche costruzioni, esistono dei cunicoli che consentono di assediare la rocca che ci si era preposti di proteggere. L’autocontraddizione, topica che il pensatore bresciano ha sempre evocato contro ogni obiettante della sua tesi, è presente in verità nelle stesse pagine de *La struttura originaria*, quando si discorre sull’Intero¹, che per certi versi stupisce come, nella sua evidenza, sia passata inosservata alla maggioranza degli studiosi; pertanto dal suo esame seguirà l’immediata impossibilità della dottrina severiniana come proposta alternativa alla metafisica classica.

1. L’“Infinito” e il suo significato logico-teoretico

L’ “Infinito” è l’orizzonte entro il quale non si danno limiti, ovvero la sola realtà identica a sé, in ragione del suo non avere di contro una diversità limitante – l’apeiron rispetto ai *pèras*, il tutto come trascendente la parte, che pertanto vale come finito. Esiste un primo modo con cui il pensiero entra a contatto con questa realtà, arrivando a foggalarsi un concetto dell’infinito, quando il soggetto esamina lo spazio che circonda il suo e gli altri corpi. Trovandosi in una stanza, il soggetto subito avverte che non è infinito poiché urta (letteralmente) contro quello del pavimento, dei mobili e delle pareti, così da essere contenuto in un punto particolare dello spazio, dato proprio dalla corporeità che lo riempie. Ma a loro volta anche le pareti e il soffitto sono limitate da altri oggetti (l’abitazione di chi è sopra o le altre stanze della casa), che dunque importa immediatamente

¹ Cfr. E. Severino, *La struttura originaria*, La Scuola, Brescia 1958, cap. XII, pp. 270-323.

il loro non potersi estendere senza urtare contro altre realtà. E dunque la loro identità si lascia sempre accanto una diversità. Viceversa il cielo e il mare paiono superare i rigidi limiti degli oggetti ordinari, in quanto realtà certamente più vaste e grandi, sì da estendersi senza che qualcosa le limiti, se non al punto da contenere tutte le cose. Tuttavia, anche il mare trova contenimento da parte della terra, così come il cielo si arresta davanti agli spazi siderali. Ogni realtà che fenomenologicamente appare si mostra come identità avente di contro una diversità, che dunque fa sì da limitarla – impedendole di porsi come l'unica capace di inglobare tutto. Ciononostante il pensiero umano è capace di giungere a formarsi una nozione dell'infinito, per negazione di tutti i limiti che sperimenta fenomenologicamente nel quotidiano. Per *via remotionis* all'intelletto è in verità già consegnato il significato d'infinito, come semplicemente la realtà che non patisce limitazioni si da estendersi ovunque sino a riempire tutto – e si tratta, dunque, di un concetto positivo ottenuto a partire dalla negazione di un attributo di carattere empirico (la limitatezza). Ecco un primo concetto d'infinito, ottenuto per negazione dei limiti corporei dei vari oggetti. Questo è il concetto "fisico" dell'infinito. Ve n'è però un secondo e più pregnante, che è il concetto "logico" dell'infinito, cui il pensiero perviene innalzandosi nella speculazione teoretica, allorquando non considera più le cose quanto alla massa che occupano empiricamente, ma in quanto "enti", che appaiono al pensiero limitati sul fondamento del loro essere determinazioni, le une per questo diverse dalle altre. Prima ancora di comprendere l'essenza specifica del "fiore", appare chiaro che siffatto ente è tale poiché non è tutto ciò di diverso da esso ("il cielo", "la terra", "l'albero", "gli astri", "gli uomini", "le rondini", "il vento", et cetera). Si osserva dunque come il pensiero trovi questo significato per mezzo del *limite* che lo rende distinguibile dagli altri. Sì che il limite semantico è condizione della stessa significanza di questo come degli altri significati. Il fondamento della significanza è la limitatezza che si riscontra in ogni determinazione dell'universo, ma qual è il fondamento della limitatezza? Rispondere a questa domanda equivale a riconoscere che la posizione di ciascun ente importa come tolta la totalità del suo altro – il "fiore" rispetto a tutto quel che è non-fiore, ergo l'universo, e non soltanto rispetto a certi non-fiori –, e quindi porre come negata la totalità che oltrepassa quel dato significato. Ora, sia il significato oltrepassato (il "fiore") e l'orizzonte oltrepassante ("tutte le realtà che non sono il fiore") importano la presenza di un'area logica comune, che è l'Intero semantico. Avere posto il fiore come negazione di ciò che non è fiore equivale ad aver posto l'Intero come parzialmente negato, ed è proprio tale posizione ad esigere la posizione dell'Intero *simpliciter* quale significato che oltre di sé nulla lascia. Dunque il fondamento della limitatezza, che è condizione per cui si ha significanza, è dato dalla presenza dell'Intero semantico.

come orizzonte trascendentale e infinito – poiché oltrepassante originalmente le determinazioni (o, altrimenti, significazioni) – da cui trae il proprio significato ciascuna particolarità che è presente al pensiero. Questa è una verità immediatamente evidente sì che negarla conduce all'autocostradizione. Poiché infatti la posizione dell'Intero equivale a quella dell'assoluto oltrepassamento di un dato significato, ovvero la negazione di tale orizzonte oltrepassante, sì che il legame che unisce l'estremo con il medio è analitico. L'infinito qui è sorto dall'esigenza di ricondurre la significanza degli enti particolari a una realtà trascendentale i medesimi, come causa del loro limite semantico, senza quindi che si possa dire qualcosa di più su questa realtà se non appunto che è negazione di ogni limitatezza. ciò vuol dire che esso non sopraggiunge in un momento ulteriore alla posizione di un dato significato, ma è immanente con notizia che il pensiero ha di esso, al porsi di questo; anzi, è la condizione stessa del suo porsi, come è stato ricordato. La via negativa è la sola che al pensiero, muoventesi nella molteplicità ontica limitante, si offre quando si eleva a indagare la natura dell'infinito, che dunque si pone come l'orizzonte in cui non vi sono limiti, e dunque un orizzonte in cui l'identità (l'unità) sia circolare con sé medesima. L'infinità non è che l'attributo peculiare dell'Intero, a sua volta dedotto dall'Unità che il pensiero immediatamente riscontra come ciò che lega il molteplice ontico, e dunque la tematizzazione teoretica della figura dell'Intero deve ascriversi pertanto a Talete e Anassimandro, e cioè al prospetto “henologico”² che ha guidato l'età aurorale della filosofia, consegnandolo poi al ben più noto prospetto “ontologico”. L'Uno, l'Intero e l'Infinito pertanto coincidono, dovendosi concepire i secondi come i predicati che immediatamente convengono al primo. Ugualmente anche i concetti di Essere e Intero si convertono, posto che il secondo sta al primo in un rapporto immediato, costituendo il perimetro entro cui si dà la sua manifestazione³. Per cui nella presente disamina quando si tratterà dell'Infinito, tale vocabolo in verità si riferirà contemporaneamente all'Uno, all'Intero e all'Essere.

Con l'adagio scolastico, si denoterà l'Intero con le sue seguenti dizioni: “*id quod continet omnia*” e “*id in quo intellectus omnes conceptiones resolvit*”. Cosa esprimono queste sentenze? Che l'Essere (Intero) è identità – perché significato auto-identico a sé stesso e non commistione d'identico e diverso come lo sono le realtà esperienziali apprese dal pensiero

² Fu il tomista Eric Lionel Mascall a riscoprire la parola in questione nel volume *He Who Is: A Study in Traditional Theism*, che fu poi impiegata da Etienne Gilson per distinguerla dal paradigma ontologico dominante ne *L'être et l'essence*, Vrin, Parigi 1948.

³ Qualora si desideri affrontare sul piano teoretico la questione, si rimanda a D. Rinaldi, *Henologia: la struttura originaria dell'essere*, 2024. Per quanto concerne invece una teologia razionale improntata sull'henologia platonica, un riferimento è E. S. Lodovici, *Dio e mondo: relazione, causa, spazio in Agostino*, Edizioni Studium, Roma 1978.

– e infinità originaria – poiché non avendo di contro limite semantico, come tutte le determinazioni ontiche, allora è esso propriamente a riempire tutto – sono due verità logicamente immediate e soprattutto legate da un rimando sintetico a priori. Dunque l'Essere (Intero), o l'Infinito, è l'orizzonte in cui tutti i limiti svaniscono perché è necessario che in esso soltanto risieda la pura e circolare unità (che importa analiticamente anche la sua eternità), e in aggiunta a questo, proprio in quanto tale, l'Infinito “contiene” i finiti, ma vi sono diverse accezioni con cui prendere questo verbo. L'Infinito deve necessariamente contenere il finito, giacché in quanto l'identità è principio della diversità, ed essendo l'Infinito (l'Intero) al di sopra della parte, esso deve salvare i fenomeni – che nell'esperienza si presentano con i loro singolari attributi⁴, essendo poi ciò che li caratterizza non solo logicamente ma anche ontologicamente (si scorge infatti che “fiore” differisce dalle altre realtà anche per delle proprietà o caratteristiche assenti in queste). L'Infinito dunque non può pensarsi quale significato nella cui luce svaniscono i finiti (l'errore di Anassimandro) dell'unica vera realtà – posto che una simile affermazione si porrebbe immediatamente contro il dato fenomenologico, asseverante non solo il loro *esistere* ma altresì il loro *esistere in un certo modo*, come diversi appunto l'uno dall'altro. Tuttavia, se l'Infinito contenesse i finiti al modo di un otre o un campo in cui essi si troverebbero inseriti, ciò condurrebbe *ipso facto* alla negazione della sua infinità – poiché avrebbe un limite posto proprio da essi, che si porrebbero accanto a questo nuovamente come diversità intralciante l'identità. Quale cammino allora si profila all'intelligenza affinché, nell'indagare il legame tra Infinito e finito, siano al contempo rivendicate l'Identità circolare che compete ad esso e le molteplici diversità dei finiti, senza negarle? L'unica soluzione consiste nel pensare a un inglobamento da parte dell'Infinito in cui le determinazioni finite siano contenute *modo eminentiori* in questo, sì da pensarle quali partecipazioni dell'Identità suprema che è gravida delle perfezioni che esse poi, una volta create, riceveranno, divenendo gli enti esperienziali particolari. In tal modo vengono ‘salvate’ le differenze, senza tuttavia porle come “attuali”, ossia come diversità limitanti l'Identità. Infatti contenere qualcosa eminentemente significa possedere le sue perfezioni, di modo che l'identità dell'Infinito non sia vuota semplicità, ma piena complessità che, proprio perché tale, non è alcuna delle realtà (significati) presenti sul piano fenomenologico (e si tratta qui del prospetto tomistico e della celebre designazione di Dio quale *Ipsum Esse Subsistens*). L'Infinito, o Dio, è semplicità assoluta non perché sia privo di caratterizzazio-

⁴ A questo fondamentale tema della giustificazione dell'esperienza compiuta alla luce della trascendenza dell'Intero è fondamentale il contributo di G. Bontadini nel suo *Saggio di una metafisica dell'esperienza*, Vita e Pensiero, Milano 1938.

ni ontiche, ma in quanto Principio le contiene tutte; così come la luce bianca è incolore non perché in essa sia manchevole di sfumatura alcuna, bensì perché è l’unità germínale in cui tutte le possibili colorazioni si trovano. Dunque, il prospetto enunciato assolve alla duplice esigenza di salvaguardare rispettivamente i fenomeni e la stessa infinità dell’Infinito. Non ammettere la presenza di un orizzonte, o significato, infinito si è già detto che conduce all’autocontraddizione, poiché si avrebbe a che fare con una molteplicità irriducibile all’unità – andando contro l’immediatezza logica e fenomenologica, attestante che l’unità (identità) dev’essere il fondamento della molteplicità (diversità). E viceversa, porre il finito accanto all’Infinito equivale a negare la stessa realtà dell’Infinito. Quindi la prima via di risolvere la questione tra Infinito e finito, Intero e parti, si profila come la sola che non conduca alla contraddizione⁵.

2. L’“auto-contraddizione” severiniana

Anche Severino concorda con la dizione scolastica sopra ricordata, come mostra il seguente passo tratto dal celebre dodicesimo capitolo de *La struttura originaria*:

L’unico significato non limitato è lo stesso *intero semantico* come tale; o, che è il medesimo, è la stessa “*totalità dell’essere*”, come tale. L’intero semantico non lascia infatti oltre di sé alcuna positività semantica; e il nulla non può valere come limitante. L’intero semantico è il semantema infinito, e questo infinito semantema è l’essere, perché è appunto l’essere che da un lato è il significante e dall’altro non lascia oltre di sé nulla. Il significato “essere” e il significato “intero” si equivalgono, l’essere essendo appunto ciò per cui si costituisce l’intero. Di ciò si avvide ben presto il sapere filosofico, quando, andando alla ricerca del principio unificatore delle cose – del principio cioè per il quale le cose si realizzano come una totalità –, dopo aver tentato di qualificare il principio con determinazioni finite, scoprì che l’*essere* è questo principio, ossia che l’essere è ciò per cui si insatura l’intero. Che le singole determinazioni appartengano a tutte all’intero e che tutte convengano in questo appartenere all’intero, significa che tali determinazioni – che pur si differenziano tra loro, e in questo differenziarsi costituiscono una molteplicità – sono per altro il medesimo, e per questa medesimezza il loro realizzarsi è realizza-

⁵ Severino giustamente riconosce in questo scritto che proprio per questo è immediatamente impossibile refutare la metafisica, proprio in quanto l’orizzonte dell’Intero è fondamento dei significati parziali che l’intelletto apprende. Pertanto lo stesso concetto di una deduzione dell’impossibilità della metafisica si rivela immediatamente autocontraddittorio. In termini “henologici” si direbbe che è l’Uno il presupposto per cui si danno i Molti, onde l’Intero è tale in quanto Unità assoluta (Identità) non limitata, sì da occupare tutto il campo semantico.

zione dell'unità. Il principio unificatore è appunto quella loro medesimezza, e cioè il loro essere determinazioni *dell'essere*.⁶

Si è scelto questo passaggio, tra i vari in cui Severino illustra il concetto d'Intero, perché si ritiene significativo al fine di mostrare la sua concordanza con la nozione prima studiatane e al contempo la sua piena lontananza, trasparente dalle restanti pagine del volume suddetto nonché negli scritti posteriori (i cui luoghi più eclatanti sono le pagine de *Essenza del nichilismo*). Difatti già in altri luoghi di questo libro tale nozione d'Infinito (con i corollari che *de iure* gli appartengono) viene sconfessata a favore di un'altra. Si menziona un ulteriore passaggio de *La struttura originaria*:

La contraddizione [riguardante appunto l'affermazione della presenza dell'essere anche se non è ostensibile fenomenologicamente] è immediatamente tolta con il rilevare che l'essere, che non è F-immediato, è presente quanto alla sua forma, o al suo significato formale, ma non è immediatamente presente quanto al suo contenuto concreto; ed è appunto questa concretezza che è posta come altra dalla totalità del F-immediato [...] Se il significato "essere" non si manifesta immediatamente come assorbito o esaurito dalle determinazioni F-immediatezza dell'essere, ma si libera originariamente per una determinazione ulteriore, dal punto di vista della strutturazione concreta dell'immediatezza bisogna aggiungere che quella liberazione o disponibilità originaria è anche originariamente vincolata o sfruttata: nella misura in cui appunto L-immediatamente affermato che l'essere oltrepassa la totalità del F-immediato. Purtuttavia quella disponibilità o liberazione originaria permangono ugualmente nella misura in cui quell'affermazione L-immediata dell'oltrepassamento non è, come si vedrà, esclusione originaria del progetto che l'essere oltrepassi la stessa dimensione dell'essere affermata in F-L-immediatamente; e, per altro verso, nella misura in cui quell'affermazione L-immediata l'oltrepassamento non è presenza del contenuto concreto dell'essere oltrepassante, sì che il significato 'essere' resta disponibile per la presentazione di quel "contenuto concreto".⁷

Questo passaggio si rivela curioso perché è in oggetto la "concretezza" dell'Essere, che non si offre mai, posto che nello specchio dell'esperienza si danno solo le sue porzioni. Un tratto peculiare della dottrina severiniana è infatti la relazionalità trascendentale – che è poi il vero fondamento dell'attestazione dell'eternità degli enti, giacché ogni ente, concepito quale parte o momento dell'Essere, è identico all'Infinito, sì da essere un manifestarsi parziale e progressivo del Tutto eterno. Que-

⁶ Cfr. E. Severino, *La struttura originaria*, cit., cap. XII, p. 28.

⁷ Ivi, pp. 286-287.

sta identità originaria di Tutto e parte, enunciata con fermezza e vigore, in quasi tutti gli scritti di Severino, spinge così a veder relati non già gli enti fra di loro – tesi di per sé non sollevante alcuna problematica – ma all’Essere come parti la cui posizione importa il darsi “concreto” di questo, allorché non solo l’Infinito è detto essere costante persintattica di ogni essente (ciò senza di cui nessuna realtà finita possa manifestarsi), bensì viene riconosciuto che ogni essente, ergo ogni determinatezza, sia costante dell’Infinito, il quale è concreto *solo* se accompagnato dalle parti. La dottrina si fa più esplicita nel *Poscritto*:

L’essere nel tutto non è cioè una proprietà accidentale della parte, perché né la parte può cessare di essere, né il tutto può cessare di avvolgerla; se ciò avvenisse si realizzerebbe ciò che la verità dell’essere proibisce: che l’essere (in questo caso l’essere della parte o del tutto) non sia. La parte è ciò che è nel tutto, ossia al suo significato – fiore, casa, stella – appartiene necessariamente il trovarsi nel tutto.⁸

Sempre in questo scritto si ha modo di leggere che la totalità delle differenze dell’essere è la totalità di ciò che esiste e quindi include, come appunto sua parte, la totalità dell’essenze – giacché anche queste esistono, cioè non sono un nulla⁹. Verrebbe a questo punto da chiedersi quale sia per il filosofo bresciano il volto dell’Essere, puntualmente celebrato nei suoi scritti. La risposta proviene stavolta dalle pagine iniziali del saggio *Ritornare a Parmenide*:

L’essere, dunque, non è la totalità che è vuota delle determinazioni del molteplice (Parmenide), ma è la totalità delle differenze, l’area al di fuori della quale non resta nulla, ossia alcunché di cui si possa dire che non è nulla. L’essere è l’intero del positivo. E proprio in quanto c’è coscienza dell’intero (questo nostro discorso lo testimonia), tutte le determinazioni manifeste si presentano iscritte nel perimetro dell’intero: questo foglio, questa penna, questa stanza, questi alberi e monti che vedo fuori, le cose che in passato sono state percepite, le fantasie, le attese, i desideri e tutti gli oggetti che sono presenti. Ogni determinazione è una positività determinata, un determinato imporsi sul nulla: essere determinato (ente).¹⁰

Si formalizzi questo luogo teoretico, interpretando dunque l’Essere (l’Intero) al modo di un insieme, come quelli studiati nella matematica odierna:

$$E \leftrightarrow (e_1, e_2, e_3, \dots, e_n)$$

⁸ Cfr. E. Severino, *Essenza del nichilismo*, Adelphi, Milano 1972, p. 101.

⁹ Ivi, p. 68.

¹⁰ Ivi, p. 27.

La decisione di rendere questo prospetto, che Severino tematizza con vigore argomentativo in questo ma anche in quasi tutti gli altri scritti, adoperando la simbologia matematica degli insiemi non è data solo dall'esigenza di fornire un esempio sintetico di un passo piuttosto analitico, ma rivela una profonda concordanza tra severinismo e insiemistica proprio riguardo al modo di concepire l'Essere. Difatti sotto la penna del pensatore bresciano il piano ontologico viene concepito come una sorta di classe o campo in cui si trovano installate le diverse realtà: un perimetro. Onde la "concretezza dell'Essere" non consiste – come nel pensiero classico e scolastico – nel suo trascendere tutte la moltitudine delle realtà in quanto infinito ed eterno, ergo al di sopra delle parti, contenendole eminentemente, ma nel trovarsi relato ad esse. L'Essere è, in altre parole, un orizzonte, o campo, costituito da tutte le determinazioni effettuali e possibili, onde dapprincipio si tratta di una Totalità compiuta, che però si manifesta processualmente, impedendo così che tale vincolo originario tra gli enti possa apparire in concreto. Questo perché la "concretezza" è il darsi di E insieme a e_1 , così come insieme a e_2 , a e_3 , et cetera. Con questa mossa Severino supera Parmenide – rivendicando la positività non già soltanto per l'Intero, ma anche per le parti, e dunque vi è parimenti riconoscimento tanto della dimensione ontologica quanto di quella ontica – dando pietra di fondazione al suo edificio teoretico. Difatti la concezione dell'Essere in questione, nonché tratto fondamentale della dottrina severiniana, è una concezione sintetica, ove son posti in relazione l'essere formale – enunciante il vacuo essere – e la determinazione ontica, i quali son posti in congiunzione. Qui si comincia a delineare il punto in comune tra severinismo e insiemistica: una concezione *estensiva* dell'Essere, designando con il suddetto aggettivo un immenso mosaico i cui tasselli sono gli enti come parti (o, hegelianamente, momenti) del suddetto. Tale concezione comporta che l'Essere abbia soltanto la proprietà di riunire le diverse entità, senza ulteriori caratterizzazioni. La sua significanza si risolve in quella dei significati in esso raccolti. Difatti le classi di cui fanno uso i matematici, sulla scorta dell'insegnamento di Frege, sono per l'appunto concetti astratti – dette altrimenti proprietà formali scevre da ulteriori caratterizzazioni ontiche. In matematica, l'infinito non è l'Intero propriamente speculativo, posto che esso è, per così dire, una collezione di finiti. Considerando la cardinalità dell'insieme dei numeri naturali \aleph_0 , non si tratta qui di vera e propria infinità; non già perché è invocata la distinzione tra infinità potenziale e attuale, ma per una ragione più sottile: perché è il darsi stesso di una moltitudine di parti (quali sono i numeri) a negare un unico e unitario orizzonte. L'infinito matematico è dunque una somma di finiti, una molteplicità facente in modo vago un'unità, e non un'unità trascendente quella; un'unità formale, assurgente la funzione

di perimetro, più che di sorgente degli elementi. Certamente il prospetto severiniano riguardo all’Infinito differisce dal costruzionismo matematico, in ragione dell’assenza di una *somma* – che importerebbe un divenire, dunque un mutamento, poiché le parti non sono affatto *addendae* all’Intero, bensì consustanziali alla sua posizione. Solo questa è la differenza, restando pertanto inalterata la concezione dell’Essere severiniana: congiungimento di unità e molteplicità, Intero costituito da parti, e dunque necessità di una presenza “attuale” degli enti nell’Essere come tasselli di un mosaico – la cui essenza è lo stare congiunti di detti enti. Orbene, sulla scorta delle analisi prima condotte sulla natura dell’Infinito e su quel fondamentale predicato che gli compete di diritto (il darsi circolare dell’unità), affermare un vincolo originario tra Infinito e finito, ergo tra Essere ed enti – in modo da concepirlo come l’orizzonte in cui *attualmente* risiedono le parti, ergo quale identità che necessariamente contiene la diversità – non equivale a cadere in una grave autocontraddizione che spinge a negare la natura stessa dell’Infinito? L’aporetica fondamentale cui conduce questo scorretto modo di concepire l’Infinito (l’Essere) è data dall’assumerlo come termine di relazione, che è infatti possibile solo tra realtà (significati) finiti – poiché, oltre a doversi limitare reciprocamente, tra gli elementi posti in relazione deve sussistere anche una *omologia*. E proprio in tale maniera si tende a concepire l’Infinito come un che di limitato, reificandolo – sebbene il filosofo bresciano lo abbia celebrato con tanto ardore nei suoi scritti. E dunque le due aporetiche cui dà luogo l’autocontraddizione severiniana sono: concepire come relato un significato di per sé irriferibile, poiché illimitato nel suo campo semantico, e dunque occupante l’Intero con la sua circolare unità assoluta; e, di conseguenza, in nome dell’esigenza di concretezza, far dipendere dalla parte la posizione stessa dell’Intero infinito. Così, Severino oltre a contraddirsi nelle stesse pagine della sua opera sul concetto d’Intero, cade anche in un grave errore che immediatamente rende impossibile la sua proposta panteistica: finitizzare l’Infinito sì da negarlo. Sì che da un lato – nelle stesse pagine de *La struttura originaria* – egli afferma la necessaria presenza di un orizzonte semanticamente illimitato, l’Intero, in quanto scevro da ogni limitatezza; e dall’altro lato fa sussistere anche nei riguardi di detto orizzonte un vincolo che, legandolo ai significati finiti, lo limita. E dunque Severino tiene fermo e al contempo nega quello che vorrebbe porre come l’Infinito-Intero. Si potrebbe pertanto dire che, nello sguardo dell’eternità del Tutto, che si compone delle determinazioni fattuali e possibili, vi sia una zona ove abbia a porsi l’Infinità assoluta e circolare, evitando la contraddizione? La risposta è negativa, non consentendo la dottrina severiniana, una volta posto l’olismo semantico – di modo che, si è detto, non solo vi è una relazione trascendentale tra gli enti, ma

addirittura tra questi e l'Essere – alcun simile passaggio teoretico, neppure adoperando la topica dell'*apparire trascendentale*. Severino, difatti, introducendo siffatta figura, non vuol di certo sublimare il vincolo, bensì portarlo alla massima attuazione. Così la differenza verace tra “apparire empirico” e “apparire trascendentale”, anch’essa distinzione celebre negli scritti del pensatore bresciano, è in un’ultima istanza tra l’orizzonte ove il vincolo originario non appare nella sua necessità e l’orizzonte in cui essa si dà annullando con ciò ogni astratto guardare¹¹. Di conseguenza, ricorrere a questa distinzione per rispondere alla presente obiezione si rivela un passaggio immediatamente fallace e smentito dalla stessa tematizzazione severiniana dell’apparire trascendentale, ripetendo a più riprese che esso è invero l’orizzonte che da sempre ospita il vincolo eterno che lega ogni essente ad un altro essente. Dunque, l’*apparire trascendentale* severiniano è l’orizzonte ove l’autocontraddizione rilevata riceve la massima attuazione! L’unico modo per negare tale vincolo sarebbe rivendicare la tradizionale trascendenza dell’Essere quale orizzonte identico (e dunque unitario), cui subordina l’universo degli enti relati tra loro. Ma ciò condurrebbe Severino al teismo, ergo alla posizione che pone il contenimento del finito da parte dell’Infinito *modo eminentiori* (ricordato all’inizio). Così il tentativo di sublimare le differenze inglobandole nella posizione dell’Uno, che occuperebbe il piano semantico, è subito impossibile una volta avendo posto come termine da riferire ad altro l’Infinito stesso. Per cui, se è vero il severinismo allora sarà falso il teismo; ma poiché il severinismo approda a un’autocontraddizione insanabile, allorché nega l’orizzonte dell’Infinito, il teismo risulta la sola via che la teoresi ha da percorrere. Le due dottrine sono pertanto inconciliabili, così come lo sono due discorsi che si contraddicono: se l’uno è vero, l’altro è falso.

¹¹ “Che l’interpretazione sia volontà separante non significa che la volontà *riesca* a spezzare la relazione eterna tra gli eterni, ma che, appunto, non la considera; sì che la volontà interpretante-separante è quell’essere eterno che è costituito dal *sogno* (illusione, fede, follia, errare) nel quale si crede che si lasci vedere soltanto ciò che si crede di vedere. In quanto interpretato, ossia separato dagli altri essenti a cui è unito con necessità, l’essente *differisce* da ‘se’ in quanto unito a essi. Tale differenza è l’esito dell’interpretazione. L’interpretazione *originaria* è la separazione della ‘terra’ dal destino della verità: l’isolamento della ‘terra’, ossia degli eterni che sopravvengono nei cerchi eterni, dove il destino mostra la molteplicità dei propri tratti e innanzitutto la propria struttura originaria, la dimensione originaria dell’assolutamente incrollabile e innegabile” (Cfr. E. Severino, *Testimoniando il destino*, Adelphi, Milano 2018, p. 19). Come può risultare da questo passaggio dell’ultimo scritto del pensatore bresciano, la relazione tra i vari essenti (ossia tra i finiti) viene elevata come il contenuto stesso della struttura originaria, di modo che non solo l’Infinito è ciò che ‘necessariamente’ è tale solo rapportato al finito, ma viene altresì illustrato il carattere di necessità e per di più di originarietà di questa relazione, sì da risultare addirittura contraddittorio il negarla!

3. Le ragioni della contraddizione severiniana

A fondamento dell’autocontraddizione appena rilevata vi è la posizione dei finiti come “attualmente” contenuti nell’Infinito, a differenza della tradizionale dottrina dell’*Ipsum Esse Subsistens*, che li pone come contenuti “eminente mente”, sì da riuscire a salvare l’assolutezza (e dunque l’identità) di questo. Chiarito ciò, occorre appurare le ragioni che hanno condotto Severino a questo concetto impossibile d’Infinito, che nelle pagine prese in esame è dato dalla necessità che questo abbia a porsi come “concreto”. Per un metafisico classico questo bisogno è inesistente, posto che l’Infinito tradizionale non manca di nulla proprio perché esso è sitibondo di ogni perfezione, che poi sarà attuata negli enti. L’esigenza di porre come concreto l’Infinito è infatti motivata dalla tacita presupposizione ch’esso, di per sé considerato, sia semplicità astratta, originariamente separata dalle determinazioni empiriche, tale da “dover essere saturata” affinché il suo contenuto da astratto divenga concreto. Il concetto di Uno gode della “semplicità”, come è stato ricordato all’inizio, la quale sia nel linguaggio comune che in quello speculativo designa “l’assenza di complessità”. Nella storia del pensiero, un equivoco che sovente s’è manifestato ha fatto sì che molti pensatori intendessero la semplicità quale sinonimo di povertà, spinti anche dall’interscambiabilità quotidiana di entrambi i vocaboli. Così, trattando dell’Uno e di Dio, si profilano rispettivamente: il prospetto per cui è semplicità assoluta, assenza di determinazione, ergo esso è senza alcuna connotazione ontica: puro sussistere identico, assolente alcun ruolo fuorché quello di denotare codesta vuota identità¹²; e, viceversa, il prospetto per cui è semplicità assoluta, assenza di determinazione poiché esso è la sorgente di ogni determinazione, proprio come la luce non è nessun colore poiché tutti contenuti eminentemente dapprincipio in essa, di modo che ciascuno, nel suo apparire sulla terra, partecipa della luce, poiché senza questa, non potrebbe manifestarsi. Queste lasciano dipartire rispettivamente: una visione *estensiva* dell’essere – realtà priva di contenuto, rivestente funzione esclusivamente formale – e una visione *intensiva* dell’essere – realtà non puramente formale, ma già recante una connotazione ontica, ergo un contenuto, un’intensività. Conseguenza della prima è che l’essere sia indifferente alle sue modalità, ergo ai suoi attributi, assurgendo a semplice copula nell’atto del giudizio. Conseguenza della seconda è l’esigenza che l’essere sia inscindibile dalle sue differenze, sì che esso non afferma il formale esistere ma anzitutto l’essistere in una data modalità.

¹² Tale è appunto il prospetto dell’eleatismo. Per un’approfondita ricognizione storica del medesimo si rimanda a G. Reale, *Storia della filosofia greca e romana*, Libro I sez. VI, pp. 143-156, Bompiani, Milano 2018.

Ora, rimettendosi dinnanzi all'originario, il quale consta della duplice immediatezza logica e fenomenologica, l'esperienza che si ha dell'uno è forse esperienza d'una realtà scevra da ogni ulteriore caratteristica? Oppure l'intelletto incontra sempre “*un fiore*”, “*un albero*” e “*una casa*”? Sia che si guardi la questione partendo dall'Uno, sia che la si guardi partendo dall'Essere, la conclusione cui giunge la concezione estensiva è invariata: si isola la particella *un*, o la copula è, dalle determinazioni cui ineriscono, credendo che in quest'astratta semplicità si trovino i concetti germani rispettivamente di Uno e di Essere. Tommaso commenta minutamente l'errore logico soggiacente a questa concezione:

Poiché ciò che è comune a molti è specificato e individuato mediante l'aggiunta di altri concetti, come “animale” è specificato dall'aggiunta “razionale” o “vertebrato”, o “mammifero”), si pensò che il puro essere, l'essere divino, al quale non va aggiunto nulla (perché è la totalità dell'essere) fosse quell'essere che è comune a tutte le cose. E non si considerò che ciò che è comune o universale non può essere senz'altra aggiunta, ma è solo pensato senz'altra aggiunta [...] L’“essere divino”, invece, è senza altra aggiunta non solo nel pensiero, ma anche nella realtà.¹³

Nella prospettiva estensiva, pertanto, la trascendentalità dell'Infinito (Essere-Uno) si declina nell'accezione di un perimetro (come lo stesso Severino ricorda in quel passo di *Ritornare a Parmenide*). Nella prospettiva intensiva, al contrario, la trascendentalità dell'Infinito si declina anzitutto onticamente, come l'unità complicativa di tutte le differenze presenti nell'universo¹⁴. Nella prima situazione, dovendo assolvere l'Essere, o l'Unità, soltanto una funzione ‘copritrice’ degli enti, la sua area semantica è così pensata quale minimo ch'essi hanno in comune – onde è subito repudiata una differenza ontologica così come una differenza reale di essenza ed esistenza, posto che dalla presenza dell'è si deduce un'identità tra Infinito e finito. Così, non si pone la questione circa una possibile trascendenza del primo termine rispetto al secondo. Viceversa, nella seconda, che parte dalle connotazioni ontiche mostrantisi fenomenologicamente, per cui la domanda sul senso dell'Essere o dell'Uno deve necessariamente porsi come ricerca di quale sia il contenuto massivo in cui raccogliere i determinati contenuti empirici. E di qui si perviene alla decisiva trascendenza dell'Intero – in cui regna solo l'infinità identità circolare rispetto al suo contenuto altrettanto identico – sull'Unità d'Esperienza fenomenologica. Questo per-

¹³ T. D'Aquino, *Summa contra Gentiles*, Edizioni Studio Domenicano, Bologna 2001, I, cap. 26.

¹⁴ A riguardo è sufficiente studiare la Questione 3 della Prima parte della *Summa Theologiae*, ove Tommaso discute minuziosamente della semplicità di Dio proprio per fugare ogni dubbio circa questo attributo.

ché la semplicità dell’Uno-Infinito non è pensabile al modo di una povertà affine a quella della classe aritmetica che, per assolvere alla sua funzione di perimetrare una contenutezza, chiede di trovarsi congiunta a degli elementi, inseriti in essa come in un elenco – bensì la sua semplicità è da intendere in senso lato, come Identità che nulla può ospitare perché è il massimo contenuto che si possa avere (la luce bianca, al cui confronto il rosso o il blu sono nulla, perché la loro determinata sfumatura è già contenuta eminentemente nel bianco). La teoresi severiniana replicherebbe dicendo che anche nel prospetto dell’eternalismo vi sarebbe un ripudio dell’essere formale, giacché proprio ne *La struttura originaria* verrebbe detto che esso non ha alcuna sussistenza se non congiunto alle determinazioni. Sì da non aversi:

$$E + e = E(e)$$

bensì (come recita la nota formula severiniana):

$$E: e = e: E$$

Difatti, scorrendo sempre questo volume, risuona potentemente l’unità dell’essere con le differenze, asseverata in passi come il seguente:

L’“essere” può dunque essere assunto concretamente o astrattamente. Con ciò è chiaro che l’universale astratto non va confuso con l’essere formale, poiché il contenuto semantico di quest’ultimo non comprende come posta la relazione alla determinazione (sia, questa, astrattamente o concretamente concepita), ma comprende, o meglio, è costituito dal semplice significato *essere*. In quanto questo significato è posto in relazione al determinato, l’essere formale si struttura come universale concreto e come universale astratto. I quali, dunque, sono a loro volta significanti in quanto quel significato è posto. Tanto l’universale astratto come l’universale concreto valgono pertanto, ognuno, come sintesi di posizione formale e posizione materiale dell’essere, ossia posizione dell’essere formale e posizione della determinazione: il primo termine della sintesi è il medesimo per i due universali, e costituisce la posizione formale (poiché l’*essere* che si relaziona concretamente al determinato *non significa* nulla di diverso dall’*essere* che al determinato si relaziona astrattamente; e infatti non si tratta, propriamente di due relazioni, ma di due aspetti di un’unica relazione); il secondo termine della relazione è diverso, e la diversità costituisce l’aspetto formale e l’aspetto materiale della posizione materiale (ossia della posizione delle determinazioni dell’essere)¹⁵.

Non bisogna lasciarsi trarre in inganno, per così dire, da passaggi come questo. Poiché la professione di aderire a una concezione estensi-

¹⁵ Cfr. E. Severino, *La struttura originaria*, cit. p. 77.

va dell'Essere (che considera quelle stesse determinazioni che vorrebbe salvare come un nulla) è data dallo stesso rifiuto dell'essere formale tematizzato proprio nel suddetto volume: nell'atto in cui s'è decretata la sintesi originaria di "essere formale" e "determinatezza", onde vi è un congiungimento originario di ente ed Essere per il solo aver in comune la copula è – da cui discende la proclamazione del pan-ternalismo e la condanna del parmenidismo per non aver inglobato le differenze in tale perimetro –, la dottrina severiniana dimostra in tutta la sua chiarezza di muoversi ancora dietro lo spettro di un eleatismo che nega ogni sostrato alle differenze, costituendone soltanto l'altro volto. I momenti della speculazione severiniana sono così i seguenti: dapprima la presupposizione dell'eleatismo, ovvero la semantizzazione univoca (formale) dell'Essere, e poi – avvertendo le aporetiche di siffatta concezione – si avverte il bisogno d'introdurre le determinazioni, continuando tuttavia a muoversi nella stessa concezione estensiva! Si che ad un tempo Severino è eleatico e ad un tempo fa mostra di non esserlo, pur continuando *in actu exercitu* a imbattersi nelle stesse irrisolvibili problematiche della concezione estensiva. Quindi l'espeditivo severiniano, e il suo insistere nell'aver superato Parmenide introducendo le differenze dell'essere, è in verità da interpretare come la facciata alternativa di un errore che riguarda sia lui, Anassimandro, Parmenide, Spinoza ed Hegel, e di tutti coloro che concepiscono l'essere alla maniera estensiva¹⁶. Si che non solo Severino non dista da Hegel, come da Parmenide, ma è implicato in quella stessa concezione che *in actu signato* afferma di refutare: la concezione astratta dell'essere, quale presupposto tacito che lo conduce all'apparente volersi portare oltre Parmenide, imbattendosi tuttavia nell'autocontraddizione in questione. L'autocontraddizione di un Infinito da *relare*, ossia da *riferire ad altro* (limitandolo), volendolo porre tuttavia come tale.

Bibliografia

- Bacchin G. R., *Originarietà e mediazione del discorso metafisico*, Jandi Sapi, Roma 1963.
 Bontadini G., *Conversazioni di metafisica*, tomo I e II, Vita e Pensiero, Milano 1971.

¹⁶ Sul tema dell'essere formale rimane un punto di riferimento imprescindibile il saggio di C. Vigna, *Severino e l'ontologia neo-parmenidea*, contenuto ne *Il frammento e l'Intero*, Orthotes, Napoli-Salerno 2015, cui si andrebbero affiancate altresì le analisi di G. R. Bacchin in *Originarietà e mediazione del discorso metafisico*, Jandi Sapi, Roma 1963, di C. Fabro ne *L'alienazione dell'Occidente*, Quadrivium, Genova 1981, e in più, a titolo documentale, per una ricognizione delle tematiche speculative che riguardano la semantizzazione dell'essere e la discussione dell'eleatismo: G. Bontadini, *Conversazioni di metafisica*, tomo I e II, Vita e Pensiero, Milano 1971.

- Id., *Saggio di una metafisica dell’esperienza*, Vita e Pensiero, Milano 1938.
- D’Aquino T., *Summa contra gentiles*, Edizioni Studio Domenicano, Bologna 2001.
- Id., *Summa theologiae*, Edizioni Studio Domenicano, Bologna 2014.
- Fabro C., *L’alienazione dell’occidente*, Quadrivium, Genova 1981.
- Lodovici E. S., *Dio e mondo: relazione, causa, spazio in Agostino*, Edizioni Studio, Roma 1978.
- Reale G., *Storia della filosofia greca e romana*, Bompiani, Milano 2018.
- Rinaldi, D. *Henologia: la struttura originaria dell’essere*, 2024.
- Severino E., *La struttura originaria*, La Scuola, Brescia 1958.
- Id., *Essenza del nichilismo*, Adelphi, Milano 1972.
- Id., *Testimoniando il destino*, Adelphi, Milano 2018.
- Vigna C., *Il frammento e l’Intero*, tomo I e II, Orthotes, Napoli-Salerno 2015.

Recensioni

Clara Ramundo

**Recensione a Michel Foucault, *Che cos'è la critica?*, a cura di
A. Di Gesu e M. Polleri, introduzione di D. Lorenzini
e A. I. Davidson, DeriveApprodi, Bologna 2024**

Le vie politiche del sé. Tra critica e cura

Il volume *Che cos'è la critica?*, recentemente pubblicato da DeriveApprodi per la cura editoriale di Andrea Di Gesu e Matteo Polleri, è un affaccio stimolante sul laboratorio di pensiero foucaultiano che ferse tra la fine degli anni Settanta e i primi anni Ottanta.

Apparsi in francese nel 2015 per l'editore Vrin, gli scritti di Michel Foucault che compongono questo testo sono due, entrambi originariamente conferenze: l'una, *Che cos'è la critica?*, pronunciata nel maggio del 1978 alla Sorbona – già tradotta e curata, in Italia, da Paolo Napoli (M. Foucault 1997, *Illuminismo e critica*, Donzelli, Roma); l'altra, finora inedita in italiano, tenuta all'Università della California di Berkeley nell'aprile del 1983 e intitolata *La cultura di sé*.

La pubblicazione congiunta di questi materiali, senza dubbio favorita da una certa affinità tematica, ha il vantaggio di arricchire le parole di Foucault sia con l'aggiunta di alcuni passaggi tratti dal manoscritto relativo alla conferenza sulla critica sia, per quanto riguarda *La cultura di sé*, con gli approfondimenti contenuti nei tre dibattiti pubblici – anch'essi inediti – seguiti allo stesso intervento del 1983 e ora disponibili anche in italiano. Di qui l'impronta marcantemente ricostruttiva di questa edizione, evidente anche nel denso apparato di note che, puntualizzando il significato di alcuni dei principali termini chiave del discorso foucaultiano, svolge in parte anche una funzione di glossario.

Scorrendo lo sguardo da un titolo all'altro degli interventi, il percorso di lettura suggerito dal volume indica una via che procede dall'"attitudine critica" di matrice kantiana, definita da Foucault come "l'arte di non essere eccessivamente governati" (Foucault 2024, *Che cos'è la critica?*, DeriveApprodi, Bologna, p. 35), a quella che già nel corso al Collège de France *L'ermeneutica del soggetto* è chiamata "cultura di sé", ossia il quadro delle nozioni, delle pratiche, delle esperienze e delle attività sociali (cfr. ivi, p. 102) che individuano storicamente lo spazio dei rapporti

fra soggettività e verità. A voler seguire questo tracciato, risalta lo sfondo comune alle due conferenze: *Che cos'è l'Illuminismo*, il celebre articolo di Kant sull'*Aufklärung* da cui si dipana quell'“ontologia dell'attualità” foucaultiana che fa del presente un concetto filosofico. Si tratta di un riferimento condiviso che “attraversa da un capo all'altro i testi e gli interventi di Foucault tra il 1978 e il 1984” (ivi, p. 11), come ricordano Daniele Lorenzini e Arnold I. Davidson nell'introduzione.

Per Foucault, il senso di una ripresa della domanda kantiana sull'Illuminismo non sta nella pigra riproposizione di un ideale alternativo alla contemporaneità – neanche a dirlo, occidentale – o nel compito esclusivo di “conoscere la conoscenza” (ivi, p. 40) e i suoi limiti; riguarda, invece, la riattivazione di “*ethos*”, di un modo di essere in cui il sé, effetto e snodo di relazioni molteplici, “si pone la domanda: cosa sono io, che appartengo [...] a questo istante di umanità che è assoggettato al potere della verità in generale e delle verità in particolare?” (ivi, p. 47). Deliberata e contingente, l'attitudine critica così tratteggiata assume i contorni di una “politica della verità” in cui “il soggetto si dà il diritto di interrogare la verità sui suoi effetti di potere e il potere sui suoi discorsi di verità” e l'*Aufklärung*, più una pratica che un periodo storico, è l'istanza a partire da cui il sé – così recita un appunto redatto, ma non pronunciato da Foucault – “lavora e combatte [...] contro l'eccesso e per il risveglio” (ivi, pp. 37-38). Si capisce dunque la centralità del carattere antiauthoritario della critica, esplicito nel tentativo di resistere a determinati rapporti di potere rispetto ai quali un simile *ēthos* rischiarato, in quanto governo di sé, non deve e non può sottrarsi.

Ma la critica spinge il soggetto anche a un lavoro precipuo sulla propria vita. Si richiama certamente a una dimensione di indocilità, ma nella forma di un’“indocilità riflessiva” (ivi, p. 37) che, lungi dall'essere un ripiegamento occlusivo sull'io, torce la critica in autocritica – e viene allora in mente l'esortazione, sempre foucaultiana, a combattere senza sosta “the fascism in us all” (Foucault 1977²⁰, *Preface* in G. Deleuze, F. Guattari, *Anti-Œdipus: Capitalism and Schizophrenia*, Viking Press, New York, p. XII). È questo movimento riflessivo del sé su di sé a fare da ponte fra l'intervento del 1978 e la conferenza dei primi anni Ottanta, a fungere da viatico fra la critica e la cultura di sé “come questione filosofica e storica” (Foucault 2024, *Che cos'è la critica?*, cit., p. 73). E si potrebbe aggiungere che nel mezzo, a raccogliere il senso di un legame fra le due, vi sia l'esercizio di una cura di sé – nozione che ha occupato buona parte degli ultimi lavori dell'autore di *Sorvegliare e punire*.

Foucault è molto chiaro nell'affermare che l'interesse nei confronti di una cultura di sé muove, ancora una volta, dal saggio kantiano sull'Illuminismo. La domanda “chi siamo attualmente?” è infatti la leva che consente all'ontologia dell'attualità di farsi esplicitamente “ontologia

storica di noi stessi” (ivi, pp. 77-78) o, in altre parole, è la domanda che immette il discorso sulla critica in quello sulla cura di sé. Proprio l'*epimeleia heautou* viene posta al centro della conferenza di Berkeley, occasione, per Foucault, di riarticolare una panoramica storica del concetto in cui scorrono genealogicamente nomi e opere importanti del mondo antico occidentale – l'*Alcibiade* platonico, le *Diatribé* di Epitteto, il trattato sulla verginità di Gregorio di Nissa.

Nel contesto della cultura di sé, più ampio e strutturato rispetto alle pratiche della *cura sui*, critica e cura sono connesse a doppio filo e si alimentano a vicenda modellando volta per volta il sé. Nello sforzo teso a “immaginare come sarebbe possibile elaborare nuovi tipi, nuove forme di relazione con noi stessi” (ivi, p. 94), evidentemente sono all’opera l’istanza critica, quale pratica che rifiuta un certo stato di cose, e l’istanza della cura con cui coltivare quelle pratiche che si pensa possano invertire la rotta della propria situazione attuale. Che il sé viva la sua condizione come problema, meglio: come questione sempre aperta, lo conduce a occuparsene per trasformarla. Una trasformazione in cui l’esercizio di cura non è esente da (auto)conflittualità, da scontro, proprio in forza del legame intenso con l’attitudine critica.

Ciò che più di tutto colpisce Foucault, nella convergenza efficacemente imprevedibile di critica e cura, è l’esistenza autonoma del loro intrecciarsi, ossia il fatto che sin dall’antichità le tecniche o “pratiche del sé erano [...] indipendenti dalle istituzioni educative, religiose e sociali” e che, insomma, “questa cultura di sé aveva la sua letteratura, le sue idee [...], le sue ricette” (ivi, p. 119). Frutto di una scelta non reattiva, un innesto del genere non può che porre, prima o poi, “la questione della volontà” (ivi, p. 64). “Quella volontà di decisione, atteggiamento sia individuale che collettivo, di uscire, come diceva Kant, dalla propria minorità” (ivi, p. 57).

In coda al discorso di Foucault si potrebbe aggiungere che sono state soprattutto le femministe a prendere in carico, in epoca recente, il portato politico e personale di queste riflessioni, stanche di una “minorità” imposta e plurisecolare. Con molte differenze e slittamenti, hanno praticato la cura anzitutto come rapporto a sé centrato su un’autodeterminazione mutevole ma permanente, oltre ad aver praticato la critica come esercizio continuato nel tempo; come forma di vita ogni volta riprodotta nonostante le violenze, le detrazioni, il disinteresse. Basterebbe questo per focalizzare, oggi, la pertinenza storica e attuale delle riflessioni di Foucault, una pregnanza che egli non vede nella rivoluzione femminista ma scorge, e proprio negli stessi anni delle due conferenze qui discusse, in una rivoluzione diversa, quella iraniana (il riferimento è a Foucault 2023, *Dossier Iran*, Neri Pozza, Vicenza).

A considerare queste convergenze fra i discorsi di Foucault e le riflessioni, le pratiche dei movimenti femministi, stupisce constatare come egli ritenga che la “storia del legame tra verità e sesso debba essere raccontata dal punto di vista maschile” (Foucault 2024, *Che cos’è la critica?*, cit., p. 126), dato che, si legge ancora nel secondo dei dibattiti che seguono *La cultura di sé*, è questa prospettiva che ha determinato lo svolgimento della storia che abbiamo ereditato e che ancora oggi ci attraversa.

E tuttavia, con Foucault malgrado Foucault, forse non è un caso che nel 1977 – un anno prima di *Che cos’è la critica?* – la sociologa e femminista radicale Christine Delphy abbia posto all’ordine del giorno l’urgenza di “una buona volontà politica”, cioè la “preoccupazione [*souci*] di stabilire la *realità* [dell’]oppressione, rendendola visibile” (Delphy 2022, *Il nemico principale*, 1. *Economia politica del patriarcato*, VandA, Milano, p. 243). Una volontà da intendersi come lotta, dunque, che ricorda molto da vicino quella “certa volontà di decisione di non essere governati” (Foucault 2024, *Che cos’è la critica?*, cit., p. 57), dal sapore illuministico.

