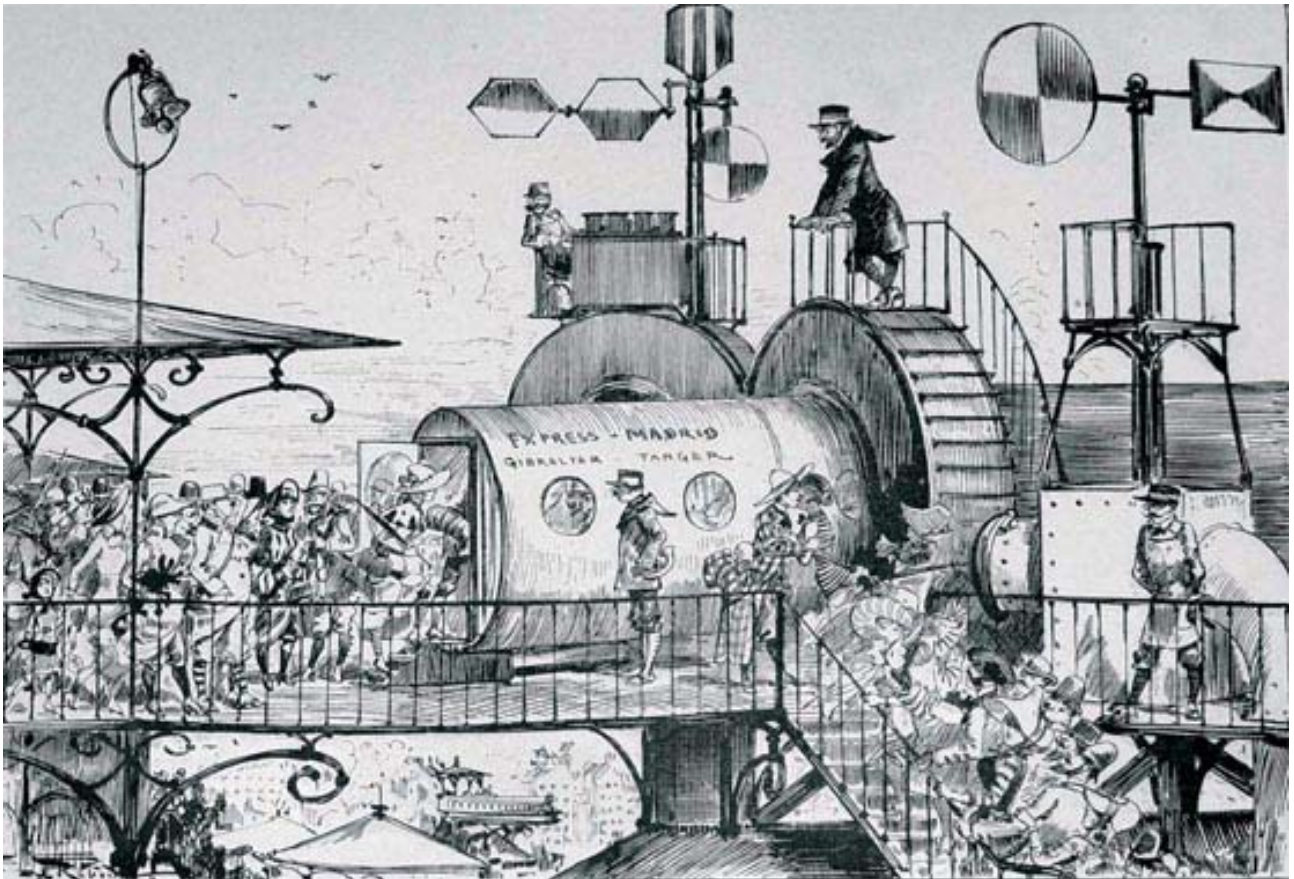
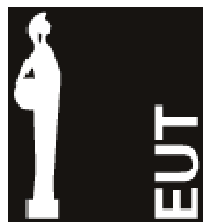


*Etica & Politica / Ethics & Politics*  
XIV, 2012, 1



*www.units.it/etica*



**Edizioni  
Università  
di Trieste**

ISSN 1825-5167

<b>MONOGRAPHICA</b>	<b><i>Tecnomanie/tecnofobie</i></b>	
Vallori Rasini	<i>Guest Editor's Preface</i>	p. 5
Paolo Amodio	<i>Antiquitates? Bios, Natura, Tecnica, Post-human tra manie, fobie e affanni</i>	p. 9
Agostino Cera	<i>Il metron della techne. Apologia della diserzione</i>	p. 27
Ubaldo Fadini	<i>Cartografie antropologiche. Sui "profughi del tempo"</i>	p. 46
Joachim Fischer	<i>Exzentrische Positionalität – Weltraumfahrt im Blick der modernen Philosophischen Anthropologie</i>	p. 55
Dario Giugliano	<i>Lo spettacolo universale: Marinetti e la politica futurista tra tecnomania e tecno fobia</i>	p. 71
Antonello La Vergata	<i>Organic vs. Mechanic. Notes on the History of an Antithesis</i>	p. 86
Giacomo Pezzano	<i>Oltre la tecno-fobia/mania: prospettive di "tecno-realismo" a partire dall'antropologia filosofica</i>	p. 125
Fabio Polidori	<i>Tecnica del disvelamento</i>	p. 174
Nicola Russo	<i>"La lira mi sia cara e l'arco ricurvo": una trama di tensioni opposte</i>	p. 186
Oreste Tolone	<i>Adolf Portmann: the expressive function of technique</i>	p. 230

## VARIA

Antonio Russo	<i>In ricordo di Stelio Zeppi</i>	p. 245
Paolo Bettineschi	<i>Note sulla pragmatica comunicativa e sulla relazione intersoggettiva</i>	p. 251
Guido Brivio	<i>De jure et de facto: linee per un metodo di pratica filosofica</i>	p. 269
Riccardo Fanciullacci	<i>Il circolo della fiducia e la struttura dell'affidarsi</i>	p. 277
Luciano Floridi	<i>Steps Forward in the Philosophy of Information</i>	p. 304
Luca Mori	<i>L'immaginazione politica tra la caverna platonica e il Paese di Cuccagna: la lezione di Max Weber sulla possibilità di critica delle azioni politiche</i>	p. 311
Irene Ottonello	<i>L'oggetto del desiderio conteso fra Darwall e Rawls</i>	p. 323
Giuliano Parodi	<i>Guido Calogero dal liberalsocialismo al riformismo</i>	p. 344
Igor Pelgreffi	<i>The Singular Side of Democracy in Jacques Derrida's Works: Engagement Politique and (Inter)Writing</i>	p. 465
Andrea Sangiacomo	<i>Sul naturalismo informatico: contro il paradigma indessicale della soggettività</i>	p. 488
Gottfried Schweiger	<i>Die progressive Besteuerung von Einkommen und Vermögen aus sozioethischer Perspektive</i>	p. 506
	<i>Informazioni sulla rivista/ Information on the Journal</i>	p. 524

**MONOGRAPHICA**

*Tecnomanie/tecnofobie*

## ***Guest Editor's Preface***

Vallori Rasini

Università di Modena e Reggio Emilia

Dipartimento di Scienze del Linguaggio e della Cultura

vallori.rasini@unimore.it

### **KEYWORDS**

Technomania, Technophobia, anthropology, nature

This collection of essays is a reaction to a provocation. Its title, may appear “extreme” or a contradiction in terms: technomania and technophobia . On another level, however, there are overtones of an idea, called “technocracy”, a new concept which has begun to surface a lot lately. This idea constitutes an immediate reference both for technomaniacs (or technobsessives) of different social ranks and for more or less declared technophobics. In our contemporary age a heated discussion seems to be taking place between fierce followers of the recent extraordinary technologic development and equal passionate critics of the several risks and disguised pitfalls coming from it. According to the Thought of Technique, the technological “imperium” is in the centre as a dream or a nightmare, goal to achieve or target to shoot. Defenders of opposite positions are obstinate, tenacious and in tension in this decisive heroic feat, the final struggle for human survival; the impression is that times are no more appropriate for restrained and moderate attitudes, and an intermediate, critical but possibilist or carefully favourable stance mustn't and cannot be taken anymore. The position from both sides is considered necessary; the present state of affairs makes a calm reflection impossible, forcing quickly to take sides for or against “the Technique”. This phrase is surely inadequate, both because talking about technique in singular form<sup>1</sup> (maybe using capital letter) could be inappropriate and probably because it isn't possible at all to go against technique *tout court*. To define technique as nearly as “artefact” and “not natural”, doesn't take into account both of the complex and wide range of technological

---

<sup>1</sup> Heidegger was not the only one.

phenomena<sup>2</sup> and of the same meaning that practical employment of the products of technique in the history of mankind and in different cultures had.

Moreover, the ticklish problem of the relationship between the technique and the human nature shouldn't be underestimated. Many supported the idea that the technique is absolutely linked to mankind, and actually, an integral part of the definition of "human being". All along, the skilfulness of making "artefact" is a specific characteristic of mankind; in fact the superiority to the other living beings or the distance between mankind and nature depends on it. The myth already establishes the necessity of this distance. Prometheus stole Gods' fire and gave it to human being in order to make him able of devising any useful instruments, as Gods did, to improve his own life. This improvement exactly consists in a transformation from an originally "beastly" into a more dignified condition<sup>3</sup>; it means the estrangement from animality (a natural situation) and a rise to a superior, "cultural status", possible thanks to the usage of technologies (represented by the fire). However, all the ambiguity of the Gods' gift appears in the symbology of the myth: its advantages have in any case their price<sup>4</sup>.

Mankind advanced thanks to technology; technology changes and adapts itself to the world, or better, adapts the world to itself, and seems so indispensable for its life; indeed humankind wouldn't be what it is without technology, or maybe, it wouldn't be at all. In our contemporary age, Arnold Gehlen, philosopher and sociologist, says that technique is ancient as humanity; it means that one can legitimately talk about "human beings" only when it is possible to discover traces of technical bustle<sup>5</sup>. From his point of view, mankind

---

<sup>2</sup> For example, M. Nacci, *Pensare la tecnica, Un secolo di incomprensioni*, Roma-Bari, Laterza, 2000.

<sup>3</sup> There are many versions of Prometheus' myth: in Eschilo's version, entitled *Prometheus Enchained*, mankind is particularly similar to a beast without the gift of technique.

<sup>4</sup> The reference to the ambiguity of the gift is continuous, from Prometheus's pains to the consequences of the opening of Pandora's box; the technological progress is as well ambivalent.

<sup>5</sup> See A. Gehlen, *Der Mensch. Seine Natur und seine Stellung in der Welt*, Wiesbaden, Akademische Verlagsgesellschaft Athenaion, 1978, and Id., *Die Seele im technischen Zeitalter*, Hamburg, Rowohlt, 1957.

without technology is inconceivable, because of the biologically lacking origin of human beings. This deficit distinguishes human beings from any other animals. An “intervention” on the surrounding nature is necessary, in order to modify and to correct the “purely natural” conditions of human beings and to give them sufficient chance to survive. Thanks to the contribution of technical instruments, mankind builds an artificial environment – the world of culture – like the thick and safety city walls.

But there is something more: in our contemporary age, technology shows an unexpected capacity of manufacturing and overproduction. Technology is planed and expanded by mankind. However technology seems to be able to make itself completely independent by its inventor. On the one hand technology has become always more indispensable: once technological instruments had been manufactured, one can't do without them and one can't be satisfied with them and stop at that level; it is necessary to update them and to transform them. On the other hand technology has the “intrinsic” and unexpected capacity of an independent development and goes in an uncontrollable direction. Human being is a feckless Prometheus, unable to govern his own products and absolutely inferior to the created instruments which may destroy him. Parallel to the difference between mankind and nature, Günther Anders defined “promethean gap”<sup>6</sup> the distance between mankind and its inventions, their effectiveness but also their dangerousness. Mankind is not capable of knowing the real dimensions and consequences of the actual extraordinary technological development (for example the ignorance of consequences caused by nuclear devices, by massive emissions of exhaust gas in the atmosphere or by genetically modified food); for at least two reasons. First of all, the process of technological invention increases in size and develops – as said before – in often unexpected or unthinkable directions. The answers to highly advanced products are generally due to not calculated or even not calculable coincidences (as Anders said, it is difficult to adapt human imagination to development of technique);

---

<sup>6</sup> See G. Anders at least the following texts: *Die Antiquiertheit des Menschen*, Bd. I: *Über die Seele im Zeitalter der zweiten industriellen Revolution*, München, C. H. Beck Verlag, 1956 and Bd. II: *Über die Zerstörung des Lebens im Zeitalter der dritten industriellen Revolution*, München, C. H. Beck Verlag, 1980.

secondly, the production of new instruments requires a “collateral production“ too, that is the means to demolish obsolete instruments and to dump useless remaining materials (for example radioactive waste)<sup>7</sup>.

The more technology is powerful, the more opinions are conflicting. In the general emphasis, an uncritical, justificatory and exciting support of all technological development is in contrast to a sceptical statement of mechanical obtrusiveness; mediation seems impossible between the positivistic view of a universe of technological wonders, media accelerations , virtual entertainments and the catastrophic view of a robbed and devastated world “without humanity”. As the results of a laboratory experiment, this proposed title may provokes reactions and to query radicalized positions and to contrast a certain ingenuous technocratic fanaticism and the pseudohumanistic anguish of a definitive metamorphosis of human being. A really deep reflection is still missing. As in any heated discussions, judgements abound but they are often consequences of emotional enthusiasm and not detached and critical maturity. The impression is that the question has a long way to go; now it is important that the state of affairs starts reacting with itself.

---

<sup>7</sup> G. Anders, *Gewalt. Ja oder nein. Eine notwendige Diskussion*, München, Knauer, 1987.



## ***Antiquitates? Bios, Natura, Tecnica, Post-human tra manie, fobie e affanni***

Paolo Amodio

Università degli Studi di Napoli Federico II

Dipartimento di Filosofia “A. Aliotta”

paolo.amodio@unina.it

### **ABSTRACT**

From an epistemological point of view, the dichotomy *Nature* vs. *Culture* is today totally obsolete, because of the new developments in the field of biology of complexity, and because of certain trends of contemporary philosophy that, accepting the invitation and the new challenge of the “complexity”, suggest an “anthropobiological” approach. The question of Technology – such as the 20<sup>th</sup> century Philosophy (in its humanistic rhythms and in its anti-humanistic fugues, as well as in its biopolitical outbursts) shaped and transmitted it – has its own sense only in this obsolete dichotomy, whether a great part of contemporary philosophy (which is hampered by its ontological-hermeneutic foundations) likes it or not. In fact, the question of Technology is often the hostage of Bioethics as a welfare service and not as a question of Knowledge. Well, Technology is really just a *medium* or an *inauthentic* form of Knowledge? In any case: is it a region inhabited only by the Human? What do we find before and out of Technology: maybe Nature and Being? Moreover, is Technology in the *bios* or is it against the *bios*? And what if Nature and Artefact, instead of being in opposition – and maybe synthesized later in the Consciousness or dissolved into the *Dasein* – “fitted together” through hybridisation and crossbreeding? Philosophy seems to be suspicious of Biology, it seems to avoid the question. Philosophy seems to prefer its old paradigms, it seems to refuse the question in order of its peaceful tradition. Post-human hypothesis is the contemporary proof. But if Post-Human, considered as a Theory of the Human and not as the “Latest Fashion” of the Being, as well as contemporary theoretical approach seems to suggest, was not just an overused slogan? Why Philosophy, in every time, seems to get out of breath when it meets Biology?

### **KEYWORDS**

Technology, bioethics, Heidegger, Anders, darwinism, biology of Complexity, post-human

Il Lingualeta parla su pattini da ghiaccio e sorpassa i pedoni. Le parole gli cadono di bocca come gusci vuoti. Sono leggere, essendo vuote, ma sono tante. Su mille vuote ne capita una col nocciolo, ma è un puro caso. Il Lingualeta non dice mai cose su cui abbia riflettuto, le dice prima. Non è il cuore che gli trabocca, è la punta della lingua. E poi non importa quel che dice, per lui l'importante è cominciare. Strizza l'occhio per segnalare che si va avanti, che non è mica finita, poi lo strizza di nuovo e continua a strizzarlo finché l'altro perde ogni speranza e gli presta orecchio.

Elias Canetti, *Il testimone auricolare*

## 1. *Prologo*

Probabilmente, non c'è molto da fare: ogni tentativo di discorso sulla Tecnica – obsoleto software piazzato sull'hardware della filosofia degli ultimi due secoli che se continua ad aggiornarsi in automatico per colmare *bugs* lo fa al mero scopo di salvare la faccia ed evitare l'interfaccia – rischia di rimanere inchiodato su una serie di già detti e di interdetti (già detti).

Lungi da me, dunque, l'idea di proporre innovative riflessioni e di percorrere inusitati sentieri. Tutt'al più, come da tempo mi appare sempre più spesso opportuno, provo a fare un po' di ordine nei miei pregiudizi.

L'ipotesi che personalmente mi scuote, pur senza necessariamente ispirarmi rivolte epistemiche, è che ogni nave tecnomane e ogni scialuppa tecnofoba rischi il naufragio qualora decida effettivamente di affacciarsi sul mare perennemente agitato delle biologie contemporanee. Il fatto è, detto in brutale sintesi, che il dominio delle biologie della complessità e la misura antropobiologica che certa filosofia (accettando l'invito e la sfida) ha scelto di adottare, hanno reso, dal punto di vista epistemologico, totalmente obsoleto il paradigma oppositivo *Natura vs. Cultura*. Ora, che ci piaccia o meno, che piaccia o meno a tanta della filosofia contemporanea avvitata ai suoi cardini ontologico-ermeneutici, la questione della Tecnica, così come è stata costruita e tramandata a partire dal Novecento filosofico, sia nei suoi ritmi umanistici e antropologico-filosofici sia nelle sue fughe antiumanistiche sia nei liberi sfoghi biopolitici, conserva un senso, mi pare, solo in quell'obsoleto paradigma. Ma la tecnica è davvero solo un *medium* o un modo inautentico di sapere? E in ogni caso: è regione abitata solo dall'umano? Cosa ci sarebbe prima e fuori della Tecnica, la Natura e l'Essere? La Tecnica è nel *bios* oppure lo attacca? E se Natura e Artefatto, piuttosto che opporsi – per essere poi sintetizzati magari nella coscienza o dissolti nell'esserci – “coincidessero” (*absit iniura verbis*) per ibridazione e meticciamiento? E se il post-umano come teoria dell'umano (e non quale novità dell'essere o effetto collaterale della fine della storia) non fosse uno slogan abusato? Perché la filosofia nei confronti della biologia va in ansia da prestazione?

## 2. *La Tecnica, la centrifuga bioetica e la nostalgia della Natura*

Non è certo un caso se la questione della Tecnica (nella sua pseudovariante “biotecnologie”) soggiorni oggi più agevolmente nelle città bioetiche piuttosto che lungo quei crinali teoretici da cui aveva tratto le origini. E qui, il paesaggio è desolante.

Preoccupata di istituzionalizzarsi come depositaria della coscienza etica del progresso scientifico, a quarant'anni dalla sua comparsa la bioetica sembra essere a un bivio: rinnovare il suo statuto o rischiare di smarrire definitivamente la sua *mission* di disciplina di incrocio tra sapere umanistico e sapere scientifico. È mia convinzione che la bioetica possa continuare a svolgere un ruolo solo se, piuttosto che salvaguardare principi assiologici di una realtà data, sia intenzionata a ripensare criticamente i valori alla luce dei cambiamenti, epistemologici prima ancora che ontologici, dettati dall'età della tecnica. Ma stenta a farlo, non ultimo perché stregata dalla disputa tecnomania-tecnofobia.

Sin dai suoi esordi, com'è noto, la bioetica ha faticato a proporre un suo proprio statuto epistemologico: il motivo (o la colpa, se si preferisce) in genere addotto è che essa interseca, per natura, troppe e diverse discipline che avrebbero, anch'esse per natura, la tendenza ad assimilarla o a espungerla. Disperatamente alla ricerca di un controcodice epistemico e assiologico, di una metodologia a prova di scienza, la bioetica – nei proclami dei suoi (chissà perché) sempre entusiasti sostenitori – avrebbe dovuto imporsi per specificità e capacità sintetica, tanto da individuarsi almeno come ultima frontiera dell'etica del secolo *biotech*. Si trova invece come inopinato e arrogante perimetro etico-scientifico di un'area evanescente perché omnicomprensiva. E non basta. Nei più recenti sviluppi mi sembra di notare un aggravamento delle sue ormai “classiche” aporie e cioè, di seguito e assai sinteticamente (non vale la pena di tornarvi più di tanto):

- essa continua a servirsi di modelli desunti da tradizioni classiche o più o meno recenti e per quanto si legga e rilegga, ci si trova sempre di fronte a variazioni più o meno intelligenti dell'aristotelismo-tomismo, del kantismo o dell'utilitarismo;

- sul piano teorico – ecco il segmento aureo – è ancora ferma da un lato a un'onnivora condanna/apologia della tecnica (può cambiare il segno ma non la sostanza), e dall'altro a una strenua difesa di una nozione di “natura” intesa in termini essenzialistici che fatalmente si scontra con quanto la scienza moderna può dirci in merito, e cioè che una “natura” così nostalgicamente intesa non è mai esistita se non nei paradigmi che storicamente gli uomini hanno costruito nelle diverse epoche;

- la disputa si è radicata perciò – nonostante eroici tentativi di trascinarla fuori pur senza sapere dove impiantarla – in una contesa catechistica utilitarismo/personalismo ontologico;

- la bioetica, intesa come nitido spazio scientifico-disciplinare e cioè al di là delle necessità contingenti di applicazioni pratiche in senso deontologico e giurisprudenziale, si è estremamente ridotta: il dibattito risulta quasi

arroccato nella manualistica di scuola o addirittura in una sorta di rinuncia alla teoria per una presunta necessità tecnico-applicativa del sapere bioetico.

Così come, sul piano pratico, per le nuove questioni che le tecnologie e la biomedicina pongono quotidianamente sembrano già esser disponibili dei protocolli universali con tanto di articolazione e risoluzione (ovvia). Basterebbe riflettere sull'abuso che si fa sia del "principio di precauzione" sia del "piano inclinato", bastioni di resistenza alle angherie dei demoni in camice bianco, e perciò agitati come vessilli e segnavia della nuova frontiera morale (ma che sul piano concettuale stanno all'etica come i tatuaggi e i *piercings* di mio nipote stanno all'antropologia culturale) per non avere esitazione alcuna a cambiare letture e ambito d'indagine.

A furia di ripetersi e di aggirare il fuoco epistemico, la centrifuga bioetica è esplosa. Col risultato che, con le dovute poche eccezioni da proteggere come specie in via d'estinzione, la bioetica è spesso diventata un vero e proprio *refugium peccatorum*: per filosofi indolenti, scienziati complessati, medici frustrati, giuristi trafelati, catechisti invasati e ideologi *tout court*. E, a voler perfidamente riutilizzare la più brutta metafora elaborata dai bioeticisti in tema di biodiritti, è la bioetica (e non la fecondazione artificiale) a esser diventata un *Far West*, terra da occupare per i pellegrini del pensiero e dell'operatività etico-sociale e sanitaria, sempre in nome di un servizio e mai di un sapere.

Ora, per quanto si tratti di aprire una porta in realtà già bell'e sfondata, a parlare di Tecnica (e Tecnologia e Biotecnologie) occorre pur sempre dire di Heidegger e per quanto ridondante, vi ritornerò tra un attimo. Ciò che però voglio subito dire è che personalmente mi risulta assolutamente indigeribile la pretesa possibilità di una "ricaduta bioetica" di Heidegger. Nei giochi di prestigio dei nuovi profeti dell'*ethos*, del *bios* e dello *zoe*, si finisce infatti per far incontrare su un curioso piano "naturale" istanze in apparenza opposte: da Hans Jonas (che – detto per inciso – *aristotelizzando* Heidegger, che non lo merita, fa appunto coincidere *physis* e essere) al personalismo ontologico; da un certo neoliberismo conservatore e globalizzatore (tra teorie alla Fukuyama e prassi alla G.W. Bush) a talune forme di neomaterialismo storico post-fordista noglobal con tanto di coda di *antiquità antropologiche andersiane* (che, a differenza di Marx, in nome della Natura associa la Tecnica al male assoluto)<sup>1</sup>. Heidegger c'entra sempre con il suo interdetto, ma questo è troppo.

---

<sup>1</sup> Colgo l'occasione per ricordare che ho già avuto occasione di esprimermi su come, curiosamente, due esperienze totalmente diverse, anche nelle prospettive finali, quali quelle di Francis Fukuyama e André Gorz che, nel dichiarare rispettivamente la *fine della storia* e la *fine del lavoro*, nella nascita dunque di una post-umanità seppur diversamente colorata, siano costruite a partire dal dato che la tecnologia che interviene sulla vita

### 3. Heidegger è antiquato?

E allora, a dire della Tecnica, qual è effettivamente l'interdetto che opprime? Per quanto noioso e pletorico, occorre ricostruire.

Per Heidegger, innanzi tutto, la questione della Tecnica, nella misura in cui chiama in causa un *instrumentum*, nelle more del principio di ragion sufficiente, è il tradimento antropologico dell'Essere. La tecnica è un modo del disvelamento, ma nella sua declinazione moderna essa informa quel disvelamento in una modalità al contempo pervasiva e perniciosa: *e-voca* e *pro-voca* esclusivamente una posizione e uno sfondo apocrifi, riducendo *verità* e *sensu* nell'*impiego* da parte dell'uomo. Nei *divertissements* linguistici heideggeriani, tra la tecnica e l'uomo si apre un gioco di sottrazione e rivelazione del *reale*, rispondenza e corrispondenza, neo-occultamento del disvelamento nel ritorno a sé della disvelatezza, *Unverborgenheit* come appello e destinalità ascoltante, tutto insieme pericolo e mistero, deiezione, "cattiva disposizione", redimibile tutt'al più dalla *techne* come arte. Ritradotto in termini meno concettosi dello stesso Heidegger (la citazione è lunga ma ne vale la pena): "Costruendo tecnicamente il mondo come un oggetto, l'uomo distrugge recisamente e integralmente ogni via verso l'Aperto, che gli è già di per se stessa sbarrata. L'uomo autoimponentesi – lo voglia e lo sappia o no, come singolo – è il funzionario della tecnica. Esso non solo sta fuori dell'Aperto e innanzi ad esso, ma, attraverso l'oggettivazione del mondo, si taglia fuori nettamente dal 'puro *Bezug*'. L'uomo si separa dal puro *Bezug*. L'uomo dell'epoca della tecnica, con questa separazione, si pone contro l'Aperto. Questa separazione non è una separazione da..., ma una separazione contro [...] La tecnica, quale frutto dell'autoimposizione dell'uomo, è l'attuazione integrale dell'esser-senza-

---

sarebbe l'orizzonte del male e dell'ingiustizia. Entrambi, più o meno consapevolmente, si rivolgono a una Natura per riproporre una sorta di neo-giusnaturalismo in grado di contrastare l'Apocalisse del secolo biotech. Scienza, tecnica, capitale e umanità, il tutto con il senno di *post-*, ma davvero poco spendibili sul piano epistemico: l'idea di Natura qui evocata, fantasma più o meno benigno, resta nella sua tradizionale opacità e può rilucere solo se ancora e sempre la si oppone "essenzialmente" a qualcosa, magari alla Storia o alla Cultura. Cfr. P. Amodio, *Umano troppo post-umano. L'agonia della bioetica tra luoghi comuni, nostalgie e fantasmi*, in *Etica, bioetica e diritto nell'età delle biotecnologie*, a cura di P. Amodio, Edizioni Partagées, Napoli 2005, pp. 9-22. Voglio però dire che – fermi restanti premessa, Fukuyama e Gorz (che qui ho riproposto quasi alla lettera) – di quell'intervento condivido solo in parte quanto io stesso ho scritto. Ebbene sì, ci ho ripensato: all'epoca non ero evidentemente ben documentato sulla questione del post-human (che trattavo con sufficienza e ironia): ho azzardato e sbagliato.

protezione incondizionato, in base alla separazione – dominante nell’oggettivazione – da quel puro *Bezug* secondo cui l’inaudito centro attrae a sé tutte le forze pure. La produzione tecnica è l’organizzazione della separazione... Non è la bomba atomica, di cui tanto si parla, a costituire, in quanto ordigno di morte, il mortifero. Ciò che da tempo minaccia l’uomo di morte – e di una morte che concerne la sua stessa essenza – è l’incondizionatezza del puro volere, nel senso dell’autoimposizione deliberata e globale. Ciò che minaccia l’uomo nella sua essenza è l’ingannevole convinzione che, attraverso la produzione, la trasformazione, l’accumulazione e il governo delle energie naturali, l’uomo possa rendere agevole a tutti e in genere felice la situazione umana. Ma la pace di questa pacifictà è null’altro che l’agitazione ininterrotta della più sfrenata autoimposizione, orientata ormai su se stessa. Ciò che minaccia l’uomo nella sua essenza è la convinzione che la realizzazione della produzione assoluta possa aver luogo senza pericolo alcuno, purché restino in vigore anche altri interessi, ad esempio quelli della fede; come se questo rapporto essenziale in cui l’uomo si è contrapposto al tutto dell’ente in conseguenza del volere tecnico permettesse un soggiorno a sé stante in un luogo adiacente, tale da costituire qualcosa di più della fuga nel mondo delle illusioni (di cui fa parte anche la fuga verso gli Dei della Grecia). Ciò che minaccia l’uomo nella sua essenza è la convinzione che la produzione tecnica metterà in ordine il mondo; mentre, al contrario, questo genere di ordine livella ogni *ordo*, cioè ogni rango, nella uniformità della produzione, dissolvendo così, sin dall’inizio, la possibile provenienza di ogni rango e di ogni riconoscimento dal fondamento dell’essere... è la tecnica a sbarrare prima di ogni altra cosa la comprensione della propria essenza. Difatti, man mano che prende piede, essa sviluppa in seno alle scienze un genere di sapere che è del tutto inidoneo alla comprensione dell’essenza della tecnica, e ancor più a risalire all’origine di questa essenza. L’essenza della tecnica viene a giorno con estrema lentezza. Questo giorno è la notte del mondo, mistificato in giorno tecnico. Si tratta del giorno più corto di tutti. Con esso si leva la minaccia di un unico interminabile inverno. Frattanto, non solo è tolta all’uomo ogni protezione, ma le tenebre avvolgono l’integrità del tutto dell’ente. Ogni salvezza [*Heile*] è tolta. Il mondo diviene allora empio [*heil-los*]. E così, non solo resta nascosto il Sacro [*das Heilige*] come traccia della divinità, ma la stessa traccia del Sacro, la salvezza, sembra dissolta. A meno che non ci siano mortali in grado di vedere la minaccia della mancanza di salvezza in quanto minaccia. Essi debbono poter vedere quale pericolo incombe sugli uomini. Il pericolo consiste nella minaccia che investe l’essenza dell’uomo nel suo rapporto all’essere e non in qualche pericolo momentaneo. Questo pericolo è il pericolo. Esso si nasconde nell’abisso che

investe ogni ente. Per vedere il pericolo e rivelarlo occorrono mortali che giungano più rapidamente nell'abisso"<sup>2</sup>.

Il tradimento ontologico del funzionario tecnico sta qui, nel disatteso *lasciar essere l'ascolto*, nell'apertura *al e del* pericolo del rapporto con l'essere, nel gettarsi nell'adulterio con l'*artificiale*, che seduce l'essenza per abbandonarla (corrotta e deturpata): "La betulla non oltrepassa mai la sua possibilità. Il popolo delle api abita dentro all'ambito della sua possibilità. Solo la volontà, che si organizza, con la tecnica, in ogni direzione, fa violenza alla terra e la trascina nell'esaustione, nell'usura e nelle trasformazioni dell'artificiale. Essa obbliga la terra ad andare oltre il cerchio della possibilità che questa ha naturalmente sviluppato, verso ciò che non è più il suo possibile, e quindi è l'impossibile"<sup>3</sup>.

E allora: "Ciò che è realmente inquietante non è che il mondo si trasformi in un completo dominio della tecnica. Di gran lunga più inquietante è che l'uomo non sia affatto preparato a questo radicale mutamento del mondo"<sup>4</sup>.

Se questa è la premessa, ogni volgarizzazione delle asserzioni heideggeriane circa la Tecnica è presto detta e presto fatta, con l'aggravante però che ciò che si voleva su un piano schiettamente ontologico, nella tecnofobia di maniera filo-heideggeriana va inopinatamente a condire ogni forma del sapere.

L'andersiano "dislivello prometeico" che inesorabilmente sfocia nella "vergogna prometeica" – dacché l'uomo (*antiquato* per definizione epocale e *carente* per statuto ontologico) vive con frustrazione la propria inadeguatezza alla macchina – è per l'appunto la trascrizione, per quanto fortunata, secondo me scontata e un po' povera, di quel fascicolo intellettuale<sup>5</sup>.

È sufficiente chiudere l'uomo del Novecento (e quello che è poi venuto) nella "gabbia d'acciaio" di Max Weber, esporlo alla luce heideggeriana, e l'avversione alla Tecnica diviene il sottotitolo di ogni incedere teoretico e pratico. Non è certo il caso di riprendere il discorso su Weber, basti dire che la spinosa dialettica weberiana è qui opportunamente distillata: se per Weber la razionalizzazione della vita operata dal Moderno è il processo inesorabile che trasfigura i mezzi in fini, e riscrive perciò la storia del capitale quale fine autonomo trasformando l'uomo nel funzionario di turno, nella versione

---

<sup>2</sup> M. Heidegger, *Perché i poeti?*, in *Sentieri interrotti* (1950), tr. it. La Nuova Italia, Firenze 1968, pp. 271-272.

<sup>3</sup> Id., *Oltrepassamento della metafisica* (1957), in *Saggi e discorsi*, tr. it. Mursia, Milano 1991, p. 64.

<sup>4</sup> Id., *L'abbandono* (1959), tr. it. il Melangolo, Genova 1998, p. 36.

<sup>5</sup> Mi riferisco ovviamente a G. Anders, *L'uomo è antiquato* (1956), tr. it. Il Saggiatore, Milano 1963.

tecnofoba ogni possibilità di evasione dell'uomo dalla gabbia tecnica si autoelimina per destino e naufragio (e detto ancora per inciso, tra Weber e Heidegger si esprime in gran parte anche la tecnofobia di certo marxismo contemporaneo). La Tecnica si fa totalità, forma compiuta e destinalità, dislivello e vergogna, «che noi si voglia partecipare o no, partecipiamo, perché siamo fatti partecipare»<sup>6</sup>: possibilità di concettualizzazione da sguardo esterno/autentico, semplicemente, non si dà. Destino antropologicamente segnato, dunque: l'uomo è *antiquato*, e cioè emarginato e ottuso dall'ottica stessa in cui si colloca e si esprime la “macchina”, un gigante contro un animale carente, ingranaggio debole di quella stessa macchina, inadeguato dall'inizio alla fine del processo, e cioè dal bisogno alla produzione, dalla fruizione allo stesso consumo. Con buona pace dell'*esser-ci*, della *Lichtung*, di ogni *Übermensch*, di ogni individualità, l'impenitente Prometeo “smisurato e diviso” si è definitivamente risolto in un *utilizzabile*.

Più che un paradigma, a me pare uno schema, facile da applicare e apparentemente sempre funzionante, dal momento che mai nessuno potrà dirne o protestare perché già preventivamente ingabbiato, tanto nel linguaggio quanto nella prassi.

#### 4. *Artefacta. L'appello del post-umano e gli affanni della filosofia*

Se per un momento sospendiamo la pena sopra inflittaci e guardiamo con maggiore benevolenza a ciò che accade nella biologia contemporanea, almeno riusciamo a respirare, e magari a suggerire che tra Natura e Artificio, tra Tecnica e vivente, i giochi non sono necessariamente fatti.

In un recente e intelligentissimo libro, dal provocatorio e perentorio titolo *Darwin teorico del postumano*<sup>7</sup>, è stato scrupolosamente ricostruito e dimostrato come in fondo la distinzione tra Natura e Artificio – che inesorabilmente richiama Natura *vs.* Cultura e di qui l'intera tradizione dell'umanesimo filosofico che si regge formalmente e categorialmente sulle “dicotomie” – sia questione che per la biologia, già a partire da Darwin, è obsoleta se non addirittura impensabile. Se è vero, come io credo sia vero, che da Weber a Heidegger ad Anders, con tutti i distinguo del caso, la domanda sulla Tecnica non abbia mai abbandonato quel territorio, si può provare quanto meno a osservare – senza paura di apparizioni di crudeli megamacchine o spettri filosofici – il panorama delle nuove biologie per accorgersi magari che lo scenario è profondamente mutato e può prospettare

---

<sup>6</sup> *Ibid.*, vol. 1, p. 11.

<sup>7</sup> C. Fuschetto, *Darwin teorico del postumano. Natura, artificio, biopolitica*, Mimesis, Milano 2010.



persino una nuova ontologia e una nuova epistemologia. Scrive Cristian Fuschetto commentando *ciò che resta della betulla di Heidegger*: “Non è il potere biotecnologico a trasfigurare la natura in un oggetto manipolabile, ma è una mutata idea di natura a mostrarne impensati margini di modificabilità. Adopero consapevolmente il termine «manipolabile» perché, come tutti coloro che invece ne fanno un uso infido e ambiguo fanno benissimo, dire manipolabile piuttosto che trasformabile o semplicemente modificabile, è uno dei modi più efficaci per dare un immediato quanto surrettizio giudizio dispregiativo all'idea stessa di trasformare, modificare, manipolare il dato naturale”<sup>8</sup>.

Personalizzo. Se la betulla di Heidegger, nel passo già citato, mi ammoniva circa l'integrità della terra (della Natura): “Solo la volontà, che si organizza, con la tecnica, in ogni direzione, fa violenza alla terra e la trascina nell'esaurizione, nell'usura e nelle trasformazioni dell'artificiale”; e Anders mi ridisegnava come mutante antropico impalato dall'artificio, la prospettiva biologica aperta da Darwin, piuttosto che farmi ingoiare un ulteriore boccone amaro, mi dispone a un certo buonumore esistenziale e intellettuale. Mi spiega Fuschetto sulla scorta di Darwin e di tanta letteratura spesso colpevolmente snobbata: “Ma veniamo a noi, al rapporto tra una certa idea del vivente e l'ambizione tecno-biologica di trasformarlo. Bene, come non riconoscere una cifra biotecnologica nell'idea che trasforma la natura da catalogo di tipi e prototipi a laboratorio di forme sperimentali? Abbiamo visto come attraverso il concetto tecnomorfo di selezione naturale Darwin artificializzi per via epistemologica il mondo dei viventi e, di qui, faccia esplodere ogni dicotomia tra natura e artificio. James Secord, in un documentato quanto divertente articolo sulla ‘matrice disciplinare’ che Darwin, nei suoi studi sulla natura *selvatica*, prenderebbe a prestito dalla natura *addomesticata* degli allevatori di piccioni, esprime tale esplosione attraverso il curioso concetto di ‘razza naturale’. Come nel caso della selezione naturale, anche in questo si ha infatti a che fare con un concetto di per sé contraddittorio, poiché è di razza proprio ciò che non è naturale, ovvero solo ciò che è accuratamente selezionato. Ma proprio questo è il punto. Con Darwin il consolidato gioco di antinomie tra natura e artificio, tra ciò che è naturale e ciò che è selezionato, perde ogni senso. Darwin inventa un *tertium datur* e per mezzo dell'attività naturale della selezione apre alla possibilità di introiettare nella natura il lavoro costruttivo, produttivo e interamente artificiale degli allevatori. Secondo Darwin, infatti, non può farsi valere alcuna discontinuità sostanziale tra le

---

<sup>8</sup> *Ibid.*, p. 41.

artificiali genealogie prodotte dagli allevatori e le naturali discendenze riscontrabili in natura: tra gli animali ‘artificiali’ e quelli ‘naturali’ sussiste una medesima ontologia. Un’ontologia che potremmo qui definire *arte fattuale*”<sup>9</sup>.

Un *tertium datur*, finalmente! Sacrosanta esplosione di invecchiate coppie concettuali che riapre i giochi nel vivente, una teoria della vita che riconnette ontologicamente uomo e animale, che opera senza superstizioni categoriche (tra natura e artificio, tra dato e prodotto) semmai contamina e ibrida.

Siamo dichiaratamente nella prospettiva del post-umanesimo, e, se posso aggiungere, non di maniera. Il che prevede, per farla breve e per dirla con Peter Sloterdijk, che sia addirittura possibile “leggere l’‘estatica posizione dell’uomo nel mondo’ di Heidegger, come una situazione tecnogena”<sup>10</sup>. L’esser-ci è sì nella *Lichtung*, ma *vi* è giunto; là dove era prevista un’apertura, un *in quanto tale* (detto e scritto volgarmente un “presupposto”: la situazione *ex-sistenziale* dell’esserci ovvero la sua fuoriuscita dallo stato di natura in direzione del mondo) qui occorre una genealogia. Non è il caso di affondare su Sloterdijk, sulla *domesticazione* dell’essere e sulle antropotecniche, ma al cospetto di un’antropologia conseguentemente post-darwiniana, che significa che l’uomo deve essere pensato a partire dal *bios* e non dall’Essere, e che silura l’opzione metafisica heideggeriana e filo-heideggeriana, ecco che la filosofia va in affanno, l’affanno di sempre, mi pare, quando il *bios* la incrocia.

Consapevole di essere un bruto e un barbaro, la mia ipotesi è, in definitiva, questa: quando la filosofia viene chiamata a misurarsi con il *bios* si comporta in maniera quanto meno curiosa: è riluttante, infastidita, quasi

---

<sup>9</sup> *Ibid.*, pp. 42-43.

<sup>10</sup> Cfr. P. Sloterdijk, *La domesticazione dell’essere. Lo spiegarsi della Lichtung*, in *Non siamo ancora stati salvati. Saggi dopo Heidegger* (2001), tr. it. Bompiani, Milano 2004, p. 122. Va da sé che c’è post-human e post-human, dalla scienza alla filosofia alla *fiction*, ma non intendo aprire qui un nuovo file (dirò qualcosa in conclusione), mi è sufficiente richiamare Sloterdijk e lanciare un altro sasso senza nascondere la mano. Dopo una prima accoglienza benevola, noto sempre più spesso una certa insofferenza nei confronti di Roberto Marchesini (colpevole di lesa maestà nei confronti dei filosofi di professione?). Ma, a rischio dell’apologia di reato, io continuo a pensare invece che il suo *Post-Human, Verso nuovi modelli di esistenza* (Bollati Boringhieri, Torino 2002) sia un libro non solo stimolante ma concettualmente forte, non fosse altro che per l’insistenza sull’inefficacia e obsolescenza dell’antropocentrismo e delle tradizionali categorie “dicotomico-filosofiche”; e – tra *bios* e *logos* – là dove certa filosofia storca il naso quando viene epistemologicamente contestata (per rifugiarsi in sentieri francamente oscuri), mette a giorno una teoria dell’umano, senza pressioni di presunte morti, compimenti e rifondazioni dell’umanesimo. In qualche modo, lo stesso destino di Peter Sloterdijk. Per carità, nessun vangelo in entrambi i casi, ma il minimo per un buon viatico.

sempre, più o meno consapevolmente, attacca frontalmente ma solo in apparenza perché rivela invece una sorta di catenaccio difensivo.

Questa parte conclusiva deve perciò seguire, per quanto sbrigativamente, due subordinate:

1) cosa la filosofia ha tradizionalmente fatto quando si è affacciata alla finestra e osservato dall'alto gli scienziati e qualche filosofo ambulante che le proponeva di acquisire il vivente;

2) se oggi, al cospetto della vertenza postumanistica che impone una revisione epistemologica, ci sia effettivamente la disponibilità dei filosofi.

Innanzitutto il nesso *filosofia/biologia*. Non si tratta di studiare una strategia unica che raggiunga un risultato finale come una *biologia filosofica* o una *filosofia biologica tout court*. E nemmeno è il caso di giungere (esitare) esausti all'interfaccia carraia della *biologia* su cui protocollare le mappe della *filosofia* (e viceversa). La storia del pensiero filosofico – molto più di quanto abbia fatto la riflessione degli scienziati (direi un po' per prudenza, un po' per apatia) – ha da sempre offerto una risposta, quasi *d'emblée*: natura e/o creazione (un po' più tardi Essere) *vs.* ragione e/o anima (un po' più tardi Spirito). L'*animal rationale* come precipitato del rapporto uomo-mondo, insomma, che fino a Heidegger, con la splendida eccezione di Nietzsche e di qualche intuizione della fenomenologia, ha retto le sorti teoretiche e pratiche della nostra più o meno mediata coscienza di esserci. Il punto è, probabilmente, che è lo stesso problema nei suoi dati immediati a risentire di un'aporia, di una sorta di peccato originale insieme concettuale e metodologico: nel momento in cui si mettono in rapporto i due termini, la frazione uomo/mondo tradisce una frattura originaria il cui risultato non potrà che essere una dicotomia, anche là dove il risultato sembra univoco. Dico "cultura", ma il termine sembra assumere evidenza quando contrapposto a "natura" (e viceversa); dico "spirito", ma il termine sembra assumere evidenza quando contrapposto a "corpo" (e viceversa); altri risultati o resti sono declinazioni e varianti più o meno acute, araldi della stessa dicotomia e della medesima fallacia metafisica. Più sofisticata, ma non meno gravida di un futuro parto plurimo, è la soluzione "coscienza": qui si fissa un Io, come psiche e soggettività, vero e proprio principio d'identità che rimanda realtà e oggettività al principio verace di non-contraddizione. In altre parole, se il quoziente del rapporto uomo-mondo è la coscienza, si finisce dritti in braccio a Cartesio, nella speranza che ci culli per farci riposare nella pace filosofica: si tratta infatti di "pensare" il pensiero, e di rivedere quindi la realtà data, natura o mondo che la si voglia chiamare, attraverso la lente moltiplicante della *res cogitans* che, per pensare la *res extensa* deve ritornare almeno un'altra volta al *cogito*, poi alla *materia* e di nuovo al *cogito*, finché un Dio ci viene a salvare.

Se ci si concentra sullo sforzo – che pure c'è stato e ha assunto tratti nobili e coraggiosi, e deve essere il punto di partenza per ogni rinnovato impegno epistemologico – compiuto dall'antropologia filosofica della prima metà del Novecento la questione appare nella sua luce più critica.

Scheler, Gehlen e Plessner (al di là delle differenze li si può in questo caso riunire paradigmaticamente) una volta posta la questione della forma vivente “uomo” appaiono assai coraggiosi nel pretendere la revisione di ogni antropocentrismo, ma risultano, se non pavidì, almeno timidi nelle risposte. Nel momento in cui la filosofia incontra e reclama il *bios*, essa stessa sembra poi infastidita dai postulati biologici che si vanno a delineare nel nuovo profilo uomo-mondo e si disperde nel goffo tentativo (innanzi tutto metodologico) di dover trovare un'armonia tra le generalità delle forme viventi e la storicità esclusiva dell'esperienza dell'individuo e della specie uomo, come se un'operazione di cicatrizzazione non prevedesse prima la ferita. E nella medesima rete finisce il tentativo husserliano di riscoprire il rapporto uomo-mondo attraverso una rigorosa fenomenologia, e che però nel momento in cui deve inverare il cuore delle cose stesse ha bisogno di un io purissimo e di un novello trascendentale. Per quanto bruscamente lo si possa dire, l'esito appare scontato: se pure l'uomo ha un'origine animale occorre comunque riscattare la sua “vera” identità: il che vuol dire che, per descrivere il posto dell'uomo nel cosmo, serve ritrovare una contrapposizione tra uomo e mondo, tra spirito e natura, tra uomo e animale, tra natura e cultura, tra corpo e mente, tra *bios* e *techne*. L'umano può farsi eccentrico e disorientato nel cosmo, può per questo dire di sì o di no al mondo, ma questo vuol pure sempre dire che la sua essenza si risolve in un *deficit* di mondo (l'*animale carente* di herderiana memoria che stabilisce una seconda natura) che l'uomo può sciogliere mediante e nella sua struttura pensante: l'essenza dell'uomo, l'esserci e la coscienza d'esserci, emergono dallo svincolarsi dai condizionamenti mondani, dall'esonero degli impulsi, dalla lacerazione del *bios*, dal *trascendimento* della vita. Il corpo resta l'elemento debole della struttura vivente uomo, luogo passivo di impulsi e percezioni insignificanti là dove non attivati dalla coscienza.

Il modello attraverso il quale si esprime l'antropologia filosofica novecentesca è chiaramente e inesorabilmente quello tipicamente e tradizionalmente “umanistico” che ha prospettato l'essenza dell'uomo come l'unica e sola natura (solitaria natura), in grado di costituire da sé e su di sé il mondo e le sue forme. L'attributo *rationale* che ha accompagnato l'*animal* “uomo” ha sempre avuto, ben poco curiosamente a questo punto, una funzione avversativa e mai esplicativa. Date queste premesse, si può dire che ha avuto buon gioco Heidegger a liquidare l'intera questione come tipica della ricerca ontica (e parallelamente, sia detto ancora e sempre per inciso, a

stroncare ogni impulso *antropologico-filosofico*): si tratta piuttosto di ricondurre la questione uomo-mondo nella dimensione ontologica. Prima Cartesio, poi Kant, poi Husserl (figurarsi poi le pretese di una presunta “antropologia” impegnata a mediare con la dimensione biologica e animale; l’antropologia filosofica – cito il sarcasmo di Heidegger – si occuperebbe «su per giù dell’essenza dell’uomo»<sup>11</sup>) qui non reggono; se la differenza è ontologica, là dove entra in gioco l’*essenziale* non vi è mai gerarchia o *deficit* ma solo abisso e voragine, non può mai esservi contatto tra un prima e un poi, tra un dentro e un fuori e così via – proprio come ogni “previsione” trascendentale è destinata alla ghigliottina della differenza ontologica. In questi termini la parola mondo è muta, invece che un luogo comune impone uno slegamento irriducibile al tatto. L’animale resta un fuori che non è mai stato dentro l’uomo, così come dal punto di vista ontologico la storia umana è chiacchiera in cui l’esserci è muto. Non si tratta nemmeno di povertà o di ricchezza di mondo di uomo e animale (Heidegger conosce bene Scheler e nelle *Vorlesungen* del ’29 e ‘30 si diverte a giocare con von Uexküll): l’essere si dà all’esserci come temporalità e il mondo può darsi solo nella possibilità dell’esserci. Non c’è *mondo* se non attraverso l’*abitare il mondo*, prerogativa esclusiva dell’ente uomo solo nel senso che l’emergere della *Lichtung* dispone il tempo nella parola e fa soggiornare l’esserci: l’uomo ha la sua dimora autentica nel linguaggio che si dà, davvero irriducibilmente, come evento originario.

E tuttavia, anche a partire da Heidegger, a me resta un problema: cosa vuol dire affidarsi alla *Lichtung*? Tra chi chiama, chi custodisce e chi soggiorna, l’essere non è pur sempre un appello alla soggettività? Questa stessa *Lichtung* non ripropone la solitudine ontologica dell’esserci che ricalca il solipsismo del cogito cartesiano, o la frattura kantiana per cui l’uomo è, ed è solo, quando rompe con la natura? L’esserci heideggeriano, pur con tutta la sua passività e immanenza, una volta disposto alla radura dell’essere non dà almeno l’impressione di piegare verticalmente l’orizzonte quasi a riproporre lo iato incolmabile tra la dimensione del pensare e le strutture percettive? E se anche fosse che per dire dell’esserci, per segnarne l’estraneità, non occorresse dire del non-umano, quest’ultimo non risulterebbe ancora appiattito su di un piano logico, formale e biologico sin troppo omogeneo per negatività, e non sarebbe ancora una volta perfettamente funzionale alla presunta ontogenesi identitaria dell’uomo o dell’esserci? Neanche Heidegger, ha ragione Sloterdijk, è venuto a salvarci: l’unica differenza pensabile in questo contesto è la differenza ontologica e giammai un’alterità quale etero-referenza.

---

<sup>11</sup> M. Heidegger, *Kant e il problema della metafisica* (1929), tr. it. Laterza, Roma-Bari 1989, p. 182.

La questione è insomma ancora tutta lì: un'epistemologia rinnovata deve essere in grado di accettare le contaminazioni che oggi le scienze impongono e che significano, innanzi tutto, fine di ogni antropocentrismo e di ogni ridondanza ontologica nel consesso dei viventi, erosione dei limiti separativi tra umano e non-umano, tra *nous* e *bios*, tra intelligenza e mondo. Il rifiuto o il ritardo della filosofia nei confronti del *fatto* biologico, sta nelle resistenze dei quadri concettuali che la tradizione umanistica ha plasmato. La filosofia non si è veramente misurata con il *bios*, non ha guardato *alla* vita, perché avrebbe vissuto come una resa una "scienza del vivente" (o, se si preferisce, una teoria dell'organizzazione "in sé" della natura organica). Quando ha mirato alla conoscenza delle forme viventi ha immediatamente tradotto quelle forme nella *forma* della ragione, secondo le *virtù* della facoltà conoscitiva che organizza, e non secondo le necessità dell'oggetto. Nel migliore dei casi, la "concretezza" materiale della natura organica è rimasta imbrigliata nella rete delle presupposizioni meccanicistiche, in altri è rimasta al livello di una scepse, altrove è stata la stessa scienza di quelle forme a risultare indifferente se non addirittura derisa e condannata senza appello quale sapere apocrifo. L'antropologia filosofica novecentesca, per quanto acuta e coraggiosa nel porre la questione della revisione di ogni antropocentrismo, nel momento in cui ha incontrato e reclamato il *bios*, è rimasta inchiodata ai medesimi interdetti: nel tentativo di preservare comunque le prerogative gnoseologiche del soggetto ha destinato lo sforzo originario di ragionare per etero-riferenze (di necessità, irriducibili) a una palese carenza epistemologica.

È precisamente qui che si apre la seconda questione, cioè a dire a che punto è oggi la filosofia su tale questione. Sarebbe ingiusto e scorretto dire che la questione non sia mai stata posta in termini rigorosi. Due esempi per tutti: quando Hannah Arendt, heideggeriana di formazione e kantiana per ispirazione etica, ha voluto interrogarsi, ne *La vita della mente*, sul rapporto io-mondo onde provare a ripensare l'equazione essere=bene dopo il male banale di Auschwitz, si è scontrata con la questione del pensare e qui, prima Kant e poi Heidegger sembrano segnare un fallimento irreversibile: impossibile coi loro mezzi e le loro categorie concettuali pensare effettivamente l'altro e l'alterità. La Arendt incontra piuttosto e fa interagire la biologia di Portmann e la filosofia di Merleau-Ponty, e al di là di quali saranno poi gli esiti specifici e di quanto lei stessa ne fosse consapevole, è evidente che almeno sul piano metodologico la Arendt si trovi ben oltre quella tradizione umanistica nella quale voleva disperatamente riconoscersi<sup>12</sup>.

---

<sup>12</sup> Mi sia consentito rinviare su tutto questo a P. Amodio, *Di profondità filosofiche e superficialità viventi tra Hannah Arendt e Adolf Portmann*, in P. Amodio, C. Fuschetto, F.

Ancora: in *Totalità e infinito*, Emmanuel Lévinas individua nell'«imperialismo ontologico» l'elemento caratterizzante l'intera tradizione filosofica occidentale, da sempre autistica e incapace di pensare e dar luogo alla differenza e all'alterità, e in un potente passo del suo “saggio sull'esteriorità” – senza alcun timore di proclamare l'equivalenza tra l'*orizzonte* della fenomenologia, l'*essere* di Heidegger e il *concetto* dell'idealismo classico – liquida la sua stessa vocazione fenomenologica e ci proietta nella necessità di ripensare l'umanesimo *tout court*: “La mediazione fenomenologica si serve di un'altra via nella quale l'«imperialismo ontologico» è ancora più evidente. Qui è l'essere dell'ente che è il *medium* della verità. La verità che concerne l'ente presuppone l'apertura preliminare dell'essere. Dire che la verità dell'ente dipende dall'apertura dell'essere significa dire, in ogni caso, che la sua intelligibilità non dipende dalla nostra coincidenza con esso ma dalla nostra non-coincidenza. L'ente si comprende nella misura in cui il pensiero lo trascende, per misurarlo all'orizzonte nel quale si profila. Tutta la fenomenologia, a partire da Husserl, è la promozione dell'idea dell'*orizzonte* che, per essa, svolge un ruolo equivalente a quello del *concetto* nell'idealismo classico; l'ente sorge su uno sfondo che lo supera come l'individuo a partire dal concetto. Ma ciò che comanda la non-coincidenza dell'ente e del pensiero – l'essere dell'ente che garantisce l'indipendenza e l'estraneità dell'ente – è una fosforescenza, una luminosità, un distendersi generoso. L'esistere dell'esistente si converte in intelligibilità, la sua indipendenza è una resa per irradiazione. Affrontare l'ente a partire dall'essere significa, ad un tempo, lasciarlo essere e comprenderlo. La ragione si impadronisce dell'esistente grazie al vuoto e al niente dell'esistere – tutto luce e fosforescenza. A partire dall'essere, a partire dall'orizzonte luminoso nel quale l'ente ha una figura, ma ha perso il suo volto, questo è proprio l'appello indirizzato all'intelligenza. In *Sein und Zeit* si è sostenuta forse una sola tesi: l'essere è inseparabile dalla comprensione dell'essere (che si sviluppa come tempo), l'essere è già appello alla soggettività. Il primato dell'ontologia heideggeriana non si fonda sul truismo: ‘per conoscere *l'ente* bisogna aver compreso l'essere dell'ente’. Affermare la priorità *dell'essere* rispetto all'*ente* significa già pronunciarsi sull'essenza della filosofia, subordinare la relazione con *qualcuno* che è un ente (la relazione etica) a una relazione con *l'essere dell'ente* che, impersonale, consente il possesso, il dominio dell'ente (a una relazione di sapere), subordina la giustizia alla libertà”<sup>13</sup>.

---

Gambardella, *Underscores. Darwin\_Nietzsche\_von Uexküll\_Heidegger\_Portmann\_Arendt*, Giannini Editore, Napoli 2012, pp. 81-122.

<sup>13</sup> E. Lévinas, *Totalità e infinito* (1971), tr. it. Jaca Book, Milano 1995, pp. 42-43.

Se c'è un elemento davvero significativo che qui risuona – e che le ipotesi postumanistiche rimettono oggi alla filosofia classica – è per l'appunto la necessità di ripensare, con temi nuovi, l'*alterità* e l'*etero-referenza*: ed è chiaro che in questo riposa, simultaneamente, un problema epistemologico e un dramma morale. In Lévinas la questione è tutta etica e giunge fino all'*umanesimo dell'altro uomo*, ma una nuova prospettiva antropologico-filosofica, è questa la mia finale considerazione, deve invece innanzi tutto presentarsi come vertenza epistemologica.

In questa direzione la filosofia del XX secolo che forse può venirci in aiuto è quella che in una sinusoide, e non in una linea, va da Bergson a Merleau-Ponty tra necessità del metodo genetico tra scienza, vivente, corpo e chiasma e di qui può giungere – suavia, un po' di fede percettiva nel c'è del mondo – alle sollecitazioni targate Derrida, Deleuze e “complessità” varie.

Eppure, qui si insinua, a mio parere, la questione più subdola che rivela l'affanno della filosofia (o forse sarebbe più giusto dire degli studiosi di filosofia).

Non c'è libro di avanguardia filosofica, in particolare in Italia, che non si esprima in larga misura in derridaese e in particolare in deleuzese, e tuttavia la mia impressione è che, dal punto di vista della *forma mentis* della filosofia, si tratti comunque di un doppio gioco collaborazionista.

Accanto agli storiografi del pensiero i primi a essere snobbati dalle acrobazie linguistiche dei neo-filosofi di professione sono infatti gli scienziati e i loro pseudosaperi, come se il darwinismo – e non si tratta di un esempio a caso – potesse restare fuori dai saperi contemporanei.

Giungo alla mia conclusione: l'appello del post-umano è, e lo dico con una parola che in genere non mi piace, “epocale” nel senso che le tecnoscienze obbligano a una visione dell'uomo come biologia e biotecnologia: e questo è il regno della differenza come contaminazione, dell'ibrido come etero-referenza, del *tertium* finalmente *datur*, del *feedback* come cadenza storico-antropologica. È qui, in questo luogo aperto pieno di spifferi e correnti, che occorre collocarsi se si vuole pensare con Bergson, con Merleau-Ponty, con la biologia, le tecnoscienze, la neurofenomenologia, e con Derrida e Deleuze. Ma i filosofi hanno spesso paura dei “luoghi” troppo “comuni” e si rifugiano nel loro personalissimo “centralismo democratico” dell'unico Sapere.

Il post-human è una vertenza epistemologica perché è una teoria dell'umano e su questo le parole più illuminanti le hanno dette la scienza e la biologia che poi (secondo me solo in un secondo momento) incontrano la filosofia. Là dove l'antropologia ha cercato l'uomo integrale, ha provato a trascinare il *logos* verso il *bios*, ad avvicinarsi al «regno della vita», per ritrovare, come dicevo, o la prudente suggestione herderiana dell'uomo come animale carente o arrendersi alla differenza ontologica, è la biologia che ha



scoperto la complessità del vivente e delle sue forme dentro e fuori le tecnoscienze. La biologia, pur non cercandola, penso ad esempio a Maturana e Varela, si è affidata alla filosofia capovolgendo salutarmente, in un colpo solo, la prospettiva teoretica dell'antropologia e la prospettiva positiva della scienza<sup>14</sup>.

Cosa accade invece nel dominio sempre classicheggiante della filosofia? Come si è espressa, ad esempio, sul versante etico? L'ho detto: troppo spesso in virtù di una bioetica come applicazione tecnica che, tra Natura, *Physis* ed Essere contra *chip* e *DNA*, finisce sempre con la riproposizione di un giusnaturalismo più o meno bene camuffato anche nelle ipotesi pre-post-trans-moderne.

Come reagisce invece la teoresi filosofica? Con la tipica avversione alla biologia quale sapere *tecnico* destinato a fallire miseramente sul piano teoretico nel momento in cui pone la questione del post-umano. Provo a spiegarmi.

In linea generale, la vertenza postumana viene intesa quale critica e crisi dei confini tra umanità, macchinicità e animalità. Indicherebbe dunque il crepuscolo della visione umanistica e antropocentrica, nonché la radicale messa in discussione della presunta categoricità del carattere della natura umana. Sicché, *post-umana* sarebbe quella condizione in cui si ritiene possibile (o si dà per avvenuta) la nascita di un nuovo essere, tanto umano quanto elettronico; essere che possiederebbe, oltre all'umanità, un'artificialità, dal momento che nella sua costituzione sono entrati oggetti non biologici, protesi metalliche e siliconiche, che ne amplificano e ne dilatano la sensibilità. Insomma, in prima battuta *post-umano* sarebbe un uomo fisicamente modificato, organicamente rifatto, fino e oltre il limite dell'utile cosalizzazione.

Ma ecco l'inghippo teoretico che spesso viene prospettato: dietro il prefisso *post* si celerebbe quanto meno uno slittamento, vero e proprio *lapsus* d'azione: dare per assunta e scontata l'esistenza di una persistente, univoca e speciale natura umana.

Le riflessioni sul post-umano, in altre parole, affermerebbero implicitamente la presenza di una più o meno declinante natura umana e, in questo senso, finirebbero poi col riproiettarla, riveduta e corretta, in una dimensione futura. Così, più che un *post*, si ribadirebbe un *pre* o un *super* là dove si tratta invece di riconoscere l'inesistenza dell'umano in quanto *prius* ontologico e di provare a descrivere, per converso, la sua esistenza solo in una dimensione di coniugazione mobile e centrifuga con l'alterità.

---

<sup>14</sup> Rinvio, per questo, al bel libro di F. Gambardella, *L'animale autopoietico. Antropologia e biologia alla luce del postumano*, Mimesis, Milano 2010.

In parole povere (forse a me più congeniali) il post-umanesimo sarebbe una falsa questione perché non c'è mai stata "natura umana": l'ibridazione è la modalità dell'umano e il post-umanesimo pone una questione che non c'è, equivoca la soluzione per il problema.

Ma così facendo non si confonde e si fa coincidere ancora una volta natura ed essenza? Se così fosse perché porre allora la questione della fine dell'umanesimo?

L'*umanesimo*, così credevo, è una teoria dell'umano e il *post-umanesimo*, così pensavo di poter procedere, è una teoria dell'umano.

E invece ecco l'affanno dei filosofi: c'è senz'altro un appello, quello del post-umano, ma non c'è vero e proprio sforzo epistemologico nuovo da compiere e sviluppare, perché c'è un predicato teoretico che lo contiene da tempo. La biologia avrebbe semplicemente chiarito il dato umano (un fatto di ibridazione), ma la filosofia se ne sarebbe riappropriata poiché possedeva già tutte le armi concettuali. Siamo al neo-imperialismo ontologico: per timore delle armi biologiche si procede con la concettualizzazione preventiva.

E così, neanche Heidegger ci ha salvato.

*That's all folks*: siamo in una sorta di *pastiche* di stampo gehleniano da condire qua e là con un po' di salsa Deleuze-Derrida e con una serie di prefissi come *bio*, *neuro*, *post*, *trans*, *cyber* per la libera decorazione estetica finale da parte di uno chef tecnomane o tecnofobo, a seconda del turno in cucina.

## ***Il μέτρον della τέχνη: apologia della diserzione***

Agostino Cera

Università di Napoli “Federico II”

Dipartimento di Filosofia

moonwatch1@libero.it

### **ABSTRACT**

Moving from Roberto Marchesini’s – one of the exponent of the so called *posthumanism* – criticism against the dialectics “technophobia *versus* technomania”, this paper claims to point out and discuss the unexpressed anthropological assumption lying at the basis of a supposed unbiased approach to technology. In the idea of overcoming the traditional image of human being (essentialist and anthropocentric), which may be considered restrictive as it does not fully express its “being able to be”, a more specific thought is hidden: that human being were, in fact, a basically creature of lack (an integral *Mängelwesen*), needing healing and salvation. Technology was invested with such a soteriological aim, so that it is its *thaumaturgical* virtue which has to redeem man. It realizes its purpose through a process called *neoambientalità* (neoenvironment), according with the following stages: *pauperizzazione* (pauperization) and *ferinizzazione* (feralization). Deprived of his own peculiar *mondanità* (wordliness), its having-world (*Welt*), human being becomes poorer from an ontological point of view and therefore placed into a mere environment (*Umwelt*) as an animal among the others. Such an environment that is not a physical or natural one, but a technological environment, which is why it is a neoenvironment. Behind the supposed technoequanimity claimed by posthumanism hides a pure *technolatry*. This argument lead us to affirm that discriminant and *metron* which has to be used in inquiring into the *Frage nach der Technik* (the question concerning technology) is a fideistic one. In order to face it, philosophy must always answer to this question in one way: confirming its *atheistic calling* in referring to its own *skeptical ethos*. When technology, as shape of the contemporary world, claims its epochal injunction, philosophy has to make an act of supreme *desertion*.

### **KEYWORDS**

Anthropology, technolatry, post-humanism

Ecco la terra in permanente rivoluzione/  
Ridotta imbelle sterile igienica/  
Una unità di produzione.

Giovanni Lindo Ferretti

“Tecnofilia e tecnofobia sono così di fatto espressioni dello stesso empito antropocentrico incapace di leggere il processo coniugativo dell’agire

tecnologico [...] Lo sviluppo tecnologico è pertanto legato a doppio filo alla salvaguardia del bacino del non-umano, perché di fatto è lì che è situato l'altro polo che consente lo scoccare della scintilla culturale". Con queste parole, Roberto Marchesini chiude il suo *Post-human, verso nuovi modelli di esistenza*<sup>1</sup>, un testo di riferimento, almeno in ambito italiano, per quella costellazione di istanze che si raccoglie sotto l'instabile etichetta di postumano. La critica di Marchesini all'antitesi tecnofilia-tecnofobia muove dall'assunzione di un punto di vista caratterizzato dalla pretesa di poter inquadrare diversamente la questione della tecnica, sottraendola alle secche di una faziosità tutta interna e tutta irretita da una logica irrimediabilmente umanistica, ovvero antropocentrica.

Ho scelto di partire dalle osservazioni di Marchesini per sviluppare alcune brevi riflessioni intorno al tema del rapporto tra uomo e tecnica – più precisamente: intorno al *nesso patico tra uomo e tecnica*, al significato ultimo della *Stimmung* umana nei confronti della tecnica –, data la loro esemplarità quanto all'illustrazione di un curioso e significativo paradosso: *la matrice occultamente dogmatica di quelle posizioni che proprio nell'adogmaticità, nell'impregiudicatezza rivendicano lo specifico nella loro trattazione della tecnica*. Ostentando, in modo particolare, l'emancipazione da qualsiasi aggogante presupposto antropologico di stampo essenzialista e con ciò, di nuovo, antropocentrico. È mia convinzione – e di questa convinzione, le pagine che seguono intendono proporsi quale testimonianza – che l'illustrazione di un tale paradosso possa valere come utile contributo alla focalizzazione in tempo reale, in *medias res* di alcuni dei risvolti più recenti e più problematici della *Frage nach der Technik*.

Se da una parte Marchesini censura condivisibilmente la declinazione più consueta e più scontata assunta dallo aut-aut a cui la tecnica avoca l'umanità attuale, dall'altra appare eccessivo e pretestuoso il suo tentativo di accantonare la questione *tout court*, che è e resta, al contrario, questione epocale. Letteralmente epocale. In quanto combinazione sinergica, sintetica di *Rationalisierung* ed *Entzauberung* sotto il suggello della *Machbarkeit* (*Machenschaft*), la tecnica ha oramai assunto lo statuto di fenomeno storico – o post-storico – eminente<sup>2</sup> e come tale esige nei propri riguardi una decisa

---

<sup>1</sup> Roberto Marchesini, *Post-human. Verso nuovi modelli di esistenza*, Bollati Boringhieri, Torino 2002. Per la citazione, p. 550.

<sup>2</sup> Per la caratterizzazione della tecnica come fenomeno e sistema, mi rifaccio a Jacques Ellul. Il fenomeno tecnico consiste per lui nell'avvenuta introduzione della *ratio operandi* tecnica in qualsiasi ambito umano, ossia nella "preoccupazione dell'immensa maggioranza degli uomini del nostro tempo, di ricercare dappertutto il metodo assolutamente più efficace" (Jacques Ellul, *La tecnica, rischio del secolo*, tr. it. di C. Pesce, Giuffrè, Milano 1959, p. 22). La sintesi di "fenomeno tecnico" e "progresso tecnico" conduce poi al "sistema tecnico", laddove "la tecnica diventa un ambiente e trascende le tecniche", le

presa di posizione, un fondamentale pronunciamento, sottrarsi al quale diventa più che velleitario, impossibile. Con le parole di Günther Anders: “che noi si voglia partecipare o no, partecipiamo, perché siamo fatti partecipare”<sup>3</sup>. Di più: il nostro stesso esserci sta e cade con questa partecipazione. Fuori di essa, semplicemente non ci si è. A dire, che l’esito di un tale pronunciamento equivale a nulla meno che all’essere-nel-mondo dell’uomo contemporaneo.

Che la modalità φόβος *versus* φιλία possa rappresentare la forma addomesticata entro il rassicurante orizzonte della chiacchiera (della *Öffentlichkeit*) di detto pronunciamento, non ne inficia dunque la consistenza. Anzi, nella stessa misura in cui Marchesini – assecondando, peraltro, una tendenza piuttosto diffusa in anni recenti – avanza la pretesa di potersi liberare da una simile logica in nome di una prospettiva neutrale ed equanime, esterna alle partigianerie antropocentriche, non fa che tradire il suo proprio presupposto implicito, l’assunto ideologico alla base della sua specifica presa di posizione<sup>4</sup>. Cercando di esplicitare un tale assunto, le pagine seguenti mireranno a far emergere ciò di cui essenzialmente ne va nell’ambito dei vari atteggiamenti esternati nei confronti della tecnica, cosa c’è davvero in gioco nella provocazione patica, nel coinvolgimento affettivo cui essa, avvicinando, costringe.

Per cominciare, è bene porsi la questione più elementare, quella circa la possibilità stessa di qualcosa come tecnofobia e tecnofilia/tecnomania<sup>5</sup>.

---

quali, a loro volta, sono ormai soltanto al servizio di essa (*ivi*, p. VI). Relativamente a questo tema (e più in generale per un tentativo tassonomico ragionato delle varie declinazioni e possibilità di filosofia della tecnica), sia consentito il rinvio a: Agostino Cera, *Sulla questione di una filosofia della tecnica*, in: Nicola Russo (a cura di), *L’uomo e le macchine. Per un’antropologia della tecnica*, Guida, Napoli 2007, pp. 41-115. Questo scritto, unitamente ad uno più recente (*Antropologia liminare: il fenomeno della neoambientalità. I. Il perimetro antropico*, in corso di pubblicazione), rappresenta l’esito di un percorso di riflessione che dura ormai da qualche anno. Al di là dei rinvii specifici, rimando perciò ad entrambi questi lavori per la chiarificazione e l’approfondimento di alcuni passaggi determinanti (in particolare quelli relativi a: *neoambientalità, ferinizzazione, pauperismo ontologico, potenziale ek-statico, perimetro antropico*) sui quali poggia anche la presente trattazione, ma che in questa sede sarà possibile soltanto accennare.

<sup>3</sup> G. Anders, *L’uomo è antiquato, vol. I: Considerazioni sull’anima nell’era della seconda rivoluzione industriale*, tr. it. di L. Dallapiccola, Milano 1963, p. 11.

<sup>4</sup> Lo stesso Marchesini ammette la presenza e l’incidenza di tali assunti. Tuttavia li stempera, quanto alla loro portata teoretica, collocandoli entro il calderone indistinto, e in fin dei conti innocuo, dell’“immaginario” (*Post-human*, cit., pp. 544 ss.).

<sup>5</sup> Intenderò alla stregua di sinonimi le espressioni “tecnofilia” e “tecnomania”. Un uguagliamento, le cui legittime ragioni dovranno palesarsi a conclusione di questo discorso, una volta emersa l’effettiva radicalità del discrimine autentico a partire dal quale va misurata, oggi, la tecnica in quanto fenomeno e sistema.

Prendere posizione rispetto alla tecnica, atteggiarsi verso di essa, significa anzitutto riconoscerla e *in quanto tale* giudicarla. Riconoscerla, ossia assumerne i tratti di: entità reale, compiuta totalità, fenomeno storico-epocale<sup>6</sup>. Si tratta, prescindendo da qualunque considerazione di merito, di due atteggiamenti valutativi che, al pari di qualsiasi *valutazione*, risultano l'esito di una comparazione, possibile a sua volta a partire da un *parametro*. Parametro che funge da unità di misura (metro), ovvero da *discrimine*. Come opera, nel caso di specie, un *discrimine*? Esso, si direbbe, valuta, ovvero *misura la tecnica*. Ma in che modo, su che cosa si può misurare qualcosa come la tecnica? In quanto cifra epocale, essa è: *regno dei mezzi*, razionalizzazione e disincanto elevati al rango di totalità, di forma del mondo. Esiti perseguiti e raggiunti proprio per il tramite dell'universale applicazione dello strumento della misurazione, del calcolo, inteso in primo luogo e fundamentalmente quale filtro ontologico: la calcolabilità, la misurabilità come certificazione d'essere per gli enti. Si tratterà, quindi, di *misurare la misurazione* e a partire da qui chiedersi: a che cosa è possibile commisurarla per poterla poi misurare? Quale è, formulando la domanda più precisamente, la *condizione non misurabile* (e tuttavia: discernibile, discriminabile, valutabile) *della misurabilità* e dunque della misurazione quale *habitus* del mondo contemporaneo?

In quanto  $\pi\rho\acute{\alpha}\xi\iota\varsigma$ , operatività, effettualità, la tecnica può essere valutata e giudicata sulla base del suo operare, di ciò che fa dei propri "oggetti". Se tuttavia essa, come accade oggi, si mostra in grado di agire su tutto – e addirittura pretende di farlo –, giudicarla, atteggiarsi nei suoi riguardi equivarrà ad una presa di posizione rispetto alla totalità, ad una vera e propria visione del mondo. Dal che, la domanda diventa: cosa accade quando la misura è misura del mondo, allorché il mondo – una volta informato dalla tecnica – assume la forma dell'"insieme dei misurabili"? La misura (la misurabilità) come forma del mondo ha luogo allorché il μέτρον compie il salto, insieme assiologico ed ontologico, che lo conduce dallo statuto di μορφή a quello di εἶδος. In quel momento la forma cessa di essere mero rivestimento, semplice involucro per assumere un carattere essenziale, sostanziale. La forma del mondo come mondo-forma, mondo-immagine: il

---

<sup>6</sup> Proprio a livello del riconoscimento di qualcosa come *la tecnica* si situa la possibilità stessa di una "applicazione" filosofica a questo "tema". A tale riguardo, cfr. A. Cera, *Sulla questione di una filosofia della tecnica*, cit., in particolare pp. 61 ss. Un tentativo di mettere in discussione il costrutto teorico *la tecnica*, quale oggetto di una riflessione peculiarmente filosofica (una prospettiva senza dubbio critica, ma che tuttavia pone, *extra moenia*, questioni ineludibili per una filosofia della tecnica degna di questo nome), è quello condotto in: Michela Nacci, *Pensare la tecnica. Un secolo di incomprensioni*, Laterza, Roma-Bari 2000.

*Weltbild* heideggeriano<sup>7</sup>. La misurabilità degli enti, riduzione degli stessi al carattere fondamentale della misura – condizione preliminare per il loro farsi *agibilia*, per il loro divenire dei fattibili, dei (ri)producibili – diviene criterio (discrimine, parametro) della loro stabilizzazione, ovvero del loro stesso esserci in quanto consistenza ed essenza. Un'essenza misurabile e misurata, cioè commisurata e ri(con)dotta ad un paradigma metrologico, svolge (al pari di ogni essenza) una funzione di stabilizzazione ed assicurazione, declinata e garantita nel caso di specie dal paradossale sigillo di un dinamismo perpetuo: quello autotelico perché atelico, s-finito della mobilitazione totale. La *totale Mobilmachung* come compiuta implementazione, come ἐντελέχεια della *Machbarkeit*<sup>8</sup>. Guardare alla tecnica, atteggiarsi verso di essa sottende così una presa di posizione sul mondo e nel mondo. Essa intona ed orienta il nostro stare al mondo.

Ancorché stimabile esso stesso alla stregua di un ente nella disponibilità dell'agire tecnico, l'uomo mantiene tuttavia una peculiarità irriducibile entro lo spettro orizzontale dell'orizzonte ontico<sup>9</sup> dischiuso dalla tecnica in quanto forma del mondo: quella di essere pur sempre uno “strumento agente”, un “medium attivo”. Se la tecnica è la forma dell'attuale totalità mondana, se il *Weltbild* incarna lo εἶδος del mondo contemporaneo, l'attuatore di questa idealità, il meccanismo principale (non più il timoniere, ma perlomeno il timone) della megamacchina resta l'essere umano, quell'ente che, ancora Heidegger, caratterizza nella sua irriducibile peculiarità in termini di *weltbildend*: formatore-di-mondo, formante-il-mondo<sup>10</sup>. Ciò significa che

---

<sup>7</sup> Cfr. M. Heidegger, *L'epoca dell'immagine del mondo*, in: Id., *Sentieri interrotti*, a cura di P. Chiodi, La Nuova Italia, Firenze 1968, pp. 71-101. Assumo consapevolmente il portato problematico implicato dal riferimento, nell'ambito di una riflessione di stampo antropologico-filosofico qual è quella qui proposta, ad un lavoro heideggeriano contenente uno dei suoi attacchi più diretti e meno equivocabili alla possibilità stessa di una antropologia filosofica (cfr. *ivi*, p. 98, nota 10).

<sup>8</sup> Relativamente all'imperativo della *Machbarkeit* (della fattibilità: termine divenuto filosoficamente pregnante con Hans Freyer e abbondantemente ripreso da Arnold Gehlen), uno dei fondamentali presupposti del *technischer Zeitalter*, cfr. A. Cera, *Sulla questione di una filosofia della tecnica*, cit., pp. 100-101.

<sup>9</sup> Di *orizzontalità del bios* parla Roberto Marchesini (cfr. *Il tramonto dell'uomo. La prospettiva post-umanista*, Dedalo, Bari 2009, pp. 16-18). Questa formula suona come una sorta di preludio all'avvento di un'orizzontalità più radicale, assoluta: quella dello ὄν, della totalità degli ὄντα. Ovvero, come si mostrerà di qui a poco, della *in-differenza ontologica* (a sua volta, lato speculare della misurabilità elevata a filtro ontologico).

<sup>10</sup> Cfr. M. Heidegger, *Concetti fondamentali della metafisica. Mondo – finitezza – solitudine*, tr. it. di P. Coriando, il melangolo, Genova 1999. In particolare § 42 (p. 232). Com'è noto, la caratterizzazione peculiare dell'essere umano viene sviluppata da Heidegger in stretta correlazione con quelle dell'animale-*weltarm* e della pietra-*weltlos*. Si tenga presente che il “*bildend*” (qui tradotto con “formante”, “formatore”), è identico al “Bild” del “Weltbild”

qualsiasi πάθος della τέχνη comporterà, che ne sia consapevole oppure no, accanto ad una visione del mondo, una contemporanea presa di posizione rispetto al medium attuatore di quella forma e di quella visione. *Dietro, dentro qualsiasi valutazione della tecnica alligna perciò un necessario presupposto insieme cosmologico ed antropologico.* È questo il senso più immediato e più profondo di quell'assunto fungente ormai da esergo per ogni approccio alla questione della tecnica che, con ostinata consapevolezza, si proponga di essere nient'altro, ma soprattutto nulla meno, che filosofico: "l'essenza della tecnica non è affatto qualcosa di tecnico"<sup>11</sup>. Pensare alla tecnica è dunque pensare al mondo cui essa intende dar forma e nel contempo a colui che, realizzandola, all'interno di quella forma dovrà condurre la propria esistenza, non potendone a sua volta non restare influenzato. Pensare la tecnica è pensare il mondo (la forma del mondo come mondo-forma), pensare il mondo-forma è pensare l'uomo in quanto formato da quello stesso mondo di cui è formatore/attuatore, pensarlo cioè come con-formato, adattato ad esso. La tecnica è un'entità formatrice, che dà forma producendo e che produce misurando, calcolando, prevedendo. Nella sua manifestazione più compiuta, l'orizzonte della mobilitazione totale (già indicata come ἐντελέχεια della *Machbarkeit*) si fonde con quello della misurazione, della pre-visione totale.

Sulla scorta delle considerazioni preliminari appena svolte, si perviene già ad uno snodo teoretico determinante. Ammessa la necessaria presenza di un tale presupposto antropologico alla base di qualsiasi visione della tecnica, varrà la pena di chiedersi quale sia la modalità peculiare da esso assunta dietro quell'atteggiamento imparziale caldeggiato da Marchesini in opposizione ai vietati estremismi tradizionali; atteggiamento in grado di cogliere il carattere coniugativo di essa, la sua portata alteristica, antropodecentrativa<sup>12</sup>. L'esplicitazione di questo presupposto inespresso gioverà all'emergenza del discrimine reale, del crinale effettivo lungo il quale, oggi, si gioca e si pone la questione della tecnica. Un discrimine destinato a rivelarsi sorprendentemente ben più radicale dei tanto stigmatizzati, proprio in forza del loro presunto massimalismo, φόβος e φιλία.

---

di cui si tratta nel saggio sull'epoca dell'immagine del mondo (tradotto, in quella circostanza, appunto con "immagine").

<sup>11</sup> Martin Heidegger, *La questione della tecnica*, in: Id., *Saggi e discorsi*, a cura di G. Vattimo, Mursia, Milano 1976, pp. 5-27. La citazione è a p. 5.

<sup>12</sup> Ancora Marchesini propone la formula *antropo-poiesi*, quale culmine di un processo di *antropodecentrismo* (cfr., *Post-human*, cit. e Id., *Il tramonto dell'uomo. La prospettiva post-umanista*, Dedalo, Bari 2009, in particolare pp. 80-86). Di qui a breve, si cercherà di porre in rilievo gli effetti imprevisti e indesiderati implicati da questo processo.



Una prima, necessaria constatazione è la seguente. Risulta ben altrimenti che un caso il fatto che l'istanza della *tecnoequanimità* si associ a quella della *postumanità*. Tra le due vige infatti un nesso organico che va colto nella sua intera pregnanza. I “sodali non fanatici” della tecnica, coloro che appaiono in grado di apprezzarne il “carattere coniugativo”, sono invero coloro che nel contempo auspicano, in maniera più o meno velata, la messa in mora e l'accantonamento in via definitiva della tradizionale *Menschanschauung*, una presunta immagine mortificante – ossia: limitante perché limitata, speciosa perché specifica, specista – di ciò che siamo, o almeno di ciò che pensiamo di essere. La mortificazione fondamentale consterebbe del giogo essenzialista, del vincolare ad un presunto essere (essere-qualcosa, esser-così) il nostro irriducibile poter essere.

“*Noi siamo ciò che possiamo essere*”, affermano con stentorea sobrietà i nuovi amici della tecnica, ma nel frattempo del suo pronunciamento quell'auspicio ha già inesorabilmente assunto i connotati e il tenore di un imperativo: “noi non possiamo non essere, noi *dobbiamo essere ciò che possiamo, ciò che potremo essere*”. E ciò che potremo essere equivale in ultima istanza a ciò che non siamo né siamo stati. *Il poter essere si fa dover essere nella forma del dovrà essere*. La possibilità scivola in tal modo nella cogenza, cogenza interfacciata temporalmente alla dimensione futurativa, futuribile, che si fa del tutto preminente su qualunque altra: una presenza più presente e più ingombrante di qualsiasi presente. Ciò che potrà essere, per il solo fatto di non essere ancora mai stato, è sempre più (vale sempre più) di ciò che è stato e di ciò che è. D'altra parte, affinché possa essere compiutamente inverata, ossia naturalizzata, questa temporalità, insieme a tutto ciò che essa implica, deve passare per il setaccio assiologico, deve venir moralmente valorizzata: il suo agognato primato d'essere suffragato, legittimato da un preliminare primato di valore, il suo “essere di più” fondato su un “valere di più”. Presente e passato sono perciò sempre da meno, ossia sempre peggio di ciò che sarà. E in quanto abitatrice dell'ora, dell'è, “l'umanità in corso” si scopre sempre in torto, sempre in difetto: compito e dovere di questa “umanità da meno”, sua sola opportunità di giustificazione e riscatto, diventa quella di adoperarsi affinché quel “poter essere che dovrà essere” sia senz'altro. Il poter essere dovrà essere, il poter essere è un dovrà essere: l'a venire come scopo ed obbligo per il presente. Come sua unica ragion d'essere<sup>13</sup>.

---

<sup>13</sup> È evidente che questa ricostruzione potrebbe valere anche come breve *excursus* genealogico intorno al mito del progresso, a sua volta diretta filiazione (secolarizzata) di quello escatologico. Analogia, questa, tutt'altro che casuale. Le ragioni della tecnica nella sua veste attuale di forma-del-mondo affondano nella genesi della *Neuzeit*, della quale rappresentano il pieno compimento. *Neuzeit*, a sua volta da intendersi essenzialmente

Allorché una aspettativa del genere si fa cogente, allorché questa legittima aspirazione si fa ideologia (e per il fatto stesso di poter subire una simile metamorfosi), essa tradisce un presupposto più profondo rispetto a quello esibito ufficialmente. Vale a dire, che quella pecca, quella tara di cui il presente e i presenti sarebbero portatori assume i caratteri di una insufficienza endemica ed intollerabile. Un male. La carenza, la difettività viene, come detto, moralizzata. Per renderla intollerabile, per fare cioè della pulsione a superarla un imperativo, se ne fa un male. E una volta collocato su di un versante etico, morale, il pungolo dell'azione affrancatrice si rafforza fino a farsi obbligazione e comandamento. Operare in vista del bene è in effetti qualcosa che non ammette né repliche né obiezioni, che non abbisogna di stimoli ulteriori: perché, semplicemente, ha da essere. Il *Sollen* che si fa *Müssen*. Il male non può non essere estirpato. Deve esserlo. In quanto tale, esso è intollerabile. Non rimuoverlo diventa colpa.

Dunque, la difettività paradigmatica, quale portato fondamentale e fondativo di un'immagine dell'uomo fuoriuscita dal presunto stato di minorità dell'essentialismo, annaspa nel guado della moralizzazione in cerca di una legittimazione definitiva. Di una naturalizzazione. Ne consegue che, in una logica tutta speculare a quella da cui ci si vorrebbe emancipare, la rinuncia alla certezza rassicurante garantita dal modello essentialista venga capovolta in una pari, paradossale assicurazione pretesa dal nostro presunto inessentialismo. Per poter svolgere la sua funzione stabilizzatrice, il nostro non-essere-qualcosa (una cosa una volta per tutte) esige dal canto suo di essere certo di sé, di inverarsi e rassicurarsi in quanto ipotesi ed ipostasi. Può farlo, tuttavia, al solo prezzo di mutarsi in un *dover-essere-tutto*. Tutto ciò che possiamo essere. Dover essere questo tutto è la sola modalità entro la quale il comandamento del poter essere può inverarsi rimanendo perennemente uguale a se stesso: senza alterarsi, ovvero senza attuarsi. Un imperituro potenziale, eternato nel suo carattere di possibilità. Il poter essere (*Seinkönnen*) ipostatizzato nella forma di un dover essere (*Sollen* prima e *Müssen* poi) si rivela così sempre altro, non solo dal passato e dal presente – dall'esser stato e dall'è –, ma anche da qualsiasi futuro reale, da ogni sarà. Se il bene – che di per sé è già forma eminente d'essere, *ens realissimus* –

---

come secolarizzazione – e in ciò come inveramento e prosecuzione, piuttosto che sovversione o tradimento – della *Weltanschauung* partorita dal Cristianesimo. Per una esposizione di questo peculiare paradigma della modernità, si vedano i classici löwithiani: *Significato e fine della storia. I presupposti teologici della filosofia della storia* (tr. it. F. Tedeschi Negri, Il Saggiatore, Milano 1989) e soprattutto: *Dio, uomo e mondo nella metafisica da Cartesio a Nietzsche* (tr. it. O. Franceschelli, Donzelli, Roma 2000). Limitatamente alla questione del progresso quale fondamento ideologico-mitologico del moderno, cfr. Id., *La fatalità del progresso*, in: Id., *Storia e fede*, a cura di A. M. Pozzan et alii, Laterza, Roma-Bari 1985, pp. 143-170.

equivale interamente al non ora, al dopo, il “per sempre bene” (“per sempre essere”) sarà il “per sempre dopo”, ciò che mai è né mai (ovvero sempre) sarà. Da ultimo, quindi, *per farsi dover-essere, il poter-essere dovrà non-poter-essere*; per mantenersi eternamente possibile, la possibilità dovrà rimanere inattuabile e dunque, di fatto, impossibile.

Una tale cogente indeterminatezza, una tale obbligante indefinitezza rappresenta l’obolo quantomai oneroso corrisposto dall’“uomo del dopo” in vista di una liberazione peraltro ingannevole: quella dal giogo oppressivo della οὐσία, del *Wesen*, ma non dal meccanismo di cui esso costituirebbe la concrezione. Praticamente, operativamente, la coazione al permanere nell’informità, nella malaessenza della non essenza (lo *anwesen* nello *Unwesen*), significa mantenersi costantemente informi, corrisponde ad un perenne stare nell’instabile, assicurati nel perpetuo – ed infinito perché s-finito – dinamismo dell’informità, quell’informità assoluta e imperitura garantita dal pungolo di un avvenire sempre a venire. Mai avvenuto. È necessario, è doveroso che il nostro non vincolo ontologico si ritrovi confermato ad ogni passo, ad ogni momento: *una volta moralizzato*, naturalizzato cioè previo assurgimento al rango di cogenza, *il nostro essere privi di essenza si fa essenziale*. Al mito dell’antropocentrismo (l’uomo al centro, l’uomo-centro) si sostituisce così il contromito dell’uomo inessenziato e, alla lunga, *inessenziale*: sempre sacrificabile in nome e per conto del futuro progetto di sé, di una umanità (non più “meramente umana”) eternamente a venire, di quell’uomo che sempre “dovrà essere” ma che mai “sarà”. L’utopia antropica, certamente problematica e tuttavia ancora perseguibile, dell’oltre-uomo si stempera in quella del post-uomo, dell’uomo del (sempre) dopo. Dell’uomo postumo a se stesso<sup>14</sup>. L’ulteriorità si sviscerisce, irretita in una ucronica posterità.

A questo punto, v’è da chiedersi: quand’è che la non essenza si fa malaessenza, inessenzialità? Quand’è che quell’ente che non ha essenza, o meglio che pretende di non averne – che del suo non volerla avere fa il valore dei valori, il proprio inedito correlato identitario, il proprio tratto essenziale – , fa di se stesso qualcosa di inessenziale: accidentale, strumentale, superfluo? È lo stesso carattere di necessità preteso (al pari di qualsiasi corredo identitario) anche dal suo nuovo corredo identitario, quello non essenzialistico, ad innescare il cortocircuito che rende l’essere umano (*in primis*: gli uomini qui e adesso, i presenti, l’umanità in corso), un inessenziale. Doversi assicurare di non essere mai finito, mai compiuto, mai

---

<sup>14</sup> Traggio l’immagine dell’uomo postumo da una suggestione di Nicola Russo. Allo stimolo della sua riflessione il mio lavoro deve, fortunatamente, molto più di quanto qualsiasi citazione o nota a piè di pagina possano certificare.

limitato, di avere innanzi a sé sempre ulteriori possibilità di sé, diventa il grimaldello per esporsi senza difese, fino a consegnarsi con gioiosa stolidità, alla mobilitazione totale a cui lo chiama, provocandolo, la tecnica: il solo dispositivo, la sola forma del mondo in grado di garantirgli una tale incessante, rassicurante instabilità. Quanto poco disti, a qualsiasi livello – da quello “alto” (sarebbe meglio dire “distante”) delle speculazioni filosofiche a quello “basso” (sarebbe meglio dire “prossimo”) delle situazioni più quotidiane e concrete –, l’instabilità dell’indeterminatezza dalla precarietà, dall’indigenza dell’inessenziale è cosa fin troppo lampante. Quanto l’eccedenza, la celebrata esuberanza dell’indeterminato rischi gradatamente ma fatalmente di risolversi nella sua fattispecie più inquietante: quella del superfluo, dell’esubero, è un’evidenza alla quale nessun occhio avveduto può, oggi, sottrarsi<sup>15</sup>.

Invero, le considerazioni qui esposte poggiano su una variante addirittura estremizzata di tale implicazione, ritenendo che l’esito inevitabile di questa malintesa liberazione dell’uomo dai legacci di una presunta cattività essenzialistica – liberazione perseguita per il tramite necessario della ragione tecnica elevata a totalità – sia quello di un *pauperismo ontologico*<sup>16</sup>, di un processo di *ferinizzazione* che rischia di aggiungere l’essere umano al capestro dell’inessenzialità strumentale, dell’accidentalità, stornandolo

---

<sup>15</sup> È certamente curioso constatare come un concetto quale quello di *dépense*, lo sperpero come estrema manifestazione di una irriducibile esuberanza, eccedenza d’essere – concetto nel quale Bataille poteva ancora rinvenire una sorta di *enclave* antropologica, una via di fuga per l’uomo dal cappio della gabbia d’acciaio di una società in via di irregimentazione totale – debba oggi venir letto ed interpretato come un veicolo di omologazione, come la “prestazione universale minima” pretesa dalla megamacchina. Megamacchina che nel frattempo ha completato la sua evoluzione, estenuando, s-finendo qualsiasi finalità che non sia la sua propria: l’agire strumentale. La definitiva finalizzazione della strumentalità (la tecnica assurta a regno dei mezzi) coincide con il moto perpetuo di un apparato che non riconosce più altra ragione ed altro senso se non quello di perpetuare se stesso, ovvero la propria motilità. In questa logica, lo sperpero diventa il contributo necessario di ciascun ingranaggio al perpetuarsi del moto perpetuo: il lasciarsi consumare come risorsa (il lasciarsi mobilitare, provocare indefinitamente) equivale all’integrazione al ritmo della tecnosfera, è la peculiare forma di adattamento richiesta dal neoambiente. Una consunzione, quindi, del tutto insensata ma del tutto razionalizzata ed in quanto tale perfettamente omologata e conforme al tšloj della tšcnh. Non soltanto tollerata, perciò, bensì: promossa, caldeggiata, imposta.

<sup>16</sup> Per il concetto di pauperismo (*Pauperismus*), ho fatto riferimento a *Die Perfektion der Technik* di Friedrich Georg Jünger, laddove si afferma: “ogni forma di razionalizzazione è la conseguenza di una carenza. La costruzione e la strutturazione dell’apparato tecnico non sono solo il risultato di un anelito di potenza della tecnica, ma anche la conseguenza di una condizione di bisogno. Perciò la condizione umana correlata alla nostra tecnica è il pauperismo che non si vince con sforzi tecnici” (*La perfezione della tecnica*, tr. it. di M. de Pasquale, Settimo Sigillo, Roma 2000, p. 29).

subdolamente dal suo “luogo naturale” (la sua costituiva *mondanità*, il suo avere *Welt*, mondo) per collocarlo a forza all’interno di uno sfondo ad esso strutturalmente inadeguato, innaturale qual è quello ferino-ambientale della *Umwelt*. Nel massimo sviluppo della sua culturalità, vale a dire del suo distanziamento dalle proprie condizioni di vita biologico-naturali, egli si ritrova, paradossalmente, in una situazione per lui del tutto inedita, perché del tutto simile a quella dell’animale nei confronti del proprio *Lebensraum*. A questo complesso movimento – certificazione ulteriore del fatto che alla tecnica deve spettare il rango di cifra eminente del nostro tempo – do il nome di *neoambientalità*<sup>17</sup>.

Tornando al discorso generale, va ora chiarita la questione relativa al modo in cui la tecnica viene a legarsi, fino all’inestricabilità, al movimento

---

<sup>17</sup> Ribadendo il rinvio ai già citati lavori nei quali se ne è tentata una compiuta esposizione, fornisco qui un brevissimo sunto dell’ipotesi della neoambientalità. Essa prende le mosse dalla classica formulazione della *Umweltslehre* di Jakob von Uexküll (*l’uomo è quell’essere che ha mondo, laddove all’animale spetta in sorte di vivere in un ambiente*), arricchita dai contributi dell’antropologia filosofica (in particolare quella gehleniana) e della riflessione heideggeriana. Sulla base di una sua caratterizzazione integrale (non solo di ordine fisico-biologico, quindi), la *Besonderheit* dell’essere umano viene rinvenuta nella sua capacità di erigere in maniera del tutto peculiare l’in cui del proprio esserci, rispetto al quale egli può dis-chiudersi (*Weltoffenheit*) solo perché vi si trova posto in una iniziale distanza (*Weltfremdheit*). Il segno di questa peculiarità, che fa anche il carattere singolarmente arrischiato del suo essere, viene rinvenuto da ultimo in una marca patica, nel suo *potenziale ek-statico* che gli consente di percepire la propria posizionalità autentica: quella entro un mondo (*Welt*) che si staglia sullo s-fondo (*Abgrund*), sull’aperto di una terra (*Erde*). Questa ekstaticità trova la sua espressione eminente nella *Grundstimmung*, nel πάθος ctonio del θαῦμα / θαυμάζειν.

Ciò premesso, la tecnica in quanto forma del mondo incarna la connaturata ambiguità propria dell’essere umano: il suo desiderio di sottrarsi al proprio peso ontologico, alla visione perturbante di quell’aperto che gli fa da s-fondo; il bisogno di occultarlo, impedendosene l’accesso. Essendo patica la modalità di questo accesso, patico sarà anche il contromovimento che mira ad inibirlo: il tentativo (per altro sempre ingannevole) di sottrarsi alla sua propria autenticità (quella mondana) passa per l’erosione del suo potenziale ek-statico, sostituito con l’ottundimento, lo stordimento (la heideggeriana *Benommenheit*), a sua volta esito di un adattamento integrale al proprio *Lebensraum*, di una approssimazione coatta e senza residui, di una (con)fusione totale con esso. Una tale (con)fusione ed un tale stordimento è appunto quanto accadrebbe all’animale nei confronti della sua peculiare nicchia ecologica, del suo ambiente. Sulla scorta di questa analogia patica rinvenibile tra l’uomo posto entro la tecnosfera e l’animale entro il suo ambiente (entrambi storditi, (con)fusi), l’idea di indicare questa mutazione antropologica in termini di *ferinizzazione* e, più in generale, la metamorfosi subita dal mondo ad opera della tecnica (il suo diventare simile allo spazio vitale ferino, quindi ad un ambiente) come *neoambientalità*.

che conduce *dall'antropocentrismo (essenzialismo) all'antropodecentrismo (non essenzialismo)* e, in maniera inaspettata ma del tutto coerente, *dall'antropodecentrismo all'antropoaccidentalismo (inessenzialità)*. Una dinamica insieme complessa e tuttavia perspicua, palese.

Laddove l'a venire in quanto compito si declina entro un cosmo interamente secolarizzato, entro lo spazio di una *Menschenwelt* totalizzata e totale che ha usurato in via definitiva il suo propellente retromondano, quel compito diverrà giocoforza tutto nostro, in mano nostra. *L'a venire si muterà in un da fare* e laddove l'orizzonte del fare (*Machen*), dell'agire si comprime interamente su quello dell'operatività tecnica – che nelle mirabilie della scienza applicata raggiunge il proprio momento apicale –, va da sé che al piano del poter fare, del potere di fare (la *Macht* della *Machbarkeit*) verrà appaltata in via esclusiva l'esecuzione di quel compito. La fascinazione promanante da questo *amnios* pancinetico di cui la tecnica si erge a garante e a timoniere (κυβερνήτης, governatore) e a cui l'uomo “sceglie” di consegnarsi, il suo irresistibile potere di rassicurazione si radica nella capacità di produrre in noi l'incantamento disincantato del poter-esser-tutto. L'onnipotenza nella veste dell'onniesenza e l'onniesenza nella veste dell'onnimorfismo; un proteiformismo che infine si svela però amorfismo ed onnipotenza: il poter-essere-tutto come diventare tutto, il diventare tutto come lasciar(si) fare tutto, il lasciar(si) fare tutto come certificazione del proprio non essere qualcosa, ossia, da ultimo, del proprio essere niente. Un simile precipitato rinviene le proprie condizioni di realizzazione nell'alambicco della tecnocosfera, dal momento che in essa soltanto può prodursi l'incantesimo del non pensarci limitati se non dalla nostra incapacità di fare, di operare. Incapacità che, in ultima istanza, si misura su quella di fare e operare intorno a quell'ente che noi stessi siamo (su ciò che possiamo fare di noi stessi, operando su noi stessi). L'uomo si percepisce illimitato, in quanto limitato e limitabile esclusivamente dalla sua propria eventuale incapacità di essere all'altezza di ciò che potrebbe fare, del suo “potenziale effettivo”. Limitato, perciò, dalle sue proprie carenze e dunque pur sempre e solo da se stesso.

Sennonché, l'uomo paga questa seducente persuasione narcisistica, questo autoinganno di sentirsi limitato da sé soltanto al prezzo esoso di rinunciare a se stesso, ovvero di lasciarsi indefinitamente ri-formare (ripensare e rifare) da quello stesso apparato mercé il quale pretenderebbe invece di ridurre tutto alla misura di sé come misura del proprio volere e potere di fare. L'uomo inessenziato ed inessenziale è l'uomo uguagliato integralmente ai τέχνη ὄντα<sup>18</sup>: una risorsa, un ente nella completa

<sup>18</sup> L'essere dell'ente di enti equiparati, esemplati a forza sull'archetipo di quelli tecnici è ἀεικίνητον. A fronte dei φύσει ὄντα, caratterizzati nella *Fisica* aristotelica come

disponibilità dell'operatività tecnica, dalla quale si attende, trepidante, di ricevere conto e ragione di sé. Il sogno del μέτρον ἄνθρωπος si infrange inverandosi nella sua modalità più sinistra: l'uomo è sì misura di tutte le cose, ma al costo di lasciarsi previamente trasformare in una cosa a sua volta: in un misurato, in un misurabile. L'essere umano può ascendere al rango di *omnium rerum mensura* soltanto abdicando al proprio cospetto, accettando di farsi διεσπαρμένον, lasciandosi disperdere (e non più "semplicemente" gettare) come cosa tra le cose. Identico a tutto: a tutto in-differente.

Proprio in quanto *medium* esclusivo ed insurrogabile per la realizzazione di questa colossale μηχανή perpetrata dall'uomo ai danni di se stesso, la tecnica diventa autotelica<sup>19</sup> e alle sue ragioni ha da piegarsi, da conformarsi qualsiasi proposito di dare forma al mondo e, tramite essa, di elargire all'uomo il tanto agognato balsamo dell'infermità, della potenzialità imperitura.

Persuasosi di dover essere costantemente riformato in quanto costantemente insufficiente, perennemente inadeguato e carente – qualunque cosa egli sia qui ed ora non corrisponderà mai alla totalità del suo poter essere, che nel frattempo si è elevato al rango di dover essere –, l'uomo si consegna alle mani sempre prodighe della tecnica. A ben vedere, tutto ciò implica un passaggio decisivo, che consente la chiarificazione di un fondamentale quanto umbratile presupposto. Ovvero, che l'autentica premessa antropologica del postumano, vale a dire della tecnoequanimità di cui esso si fa fiero latore, sia quella di una difettività strutturale. La sua pretesa inessenza si regge sul presupposto occulto di una essenziale inadeguatezza, carenza. Si tratta, altrimenti detto, della paradossale ed inconsapevole adesione da parte dei postumanisti, dei nuovi amici della tecnica, ad un paradigma antropologico tradizionale: quello herderiano-gehleniano del *Mängelwesen*, contro il quale costoro scagliano apertamente i loro strali critici<sup>20</sup>. Sommamente paradossale, poi, è che questa già involontaria adesione passi per un fondamentale fraintendimento. La

---

κινούμενα (dei "mossi" verso un τέλος ed entro i limiti di un πέρας), ci si trova ora al cospetto di ἀεικίνητα: i perpetuamente mossi, i perennemente mobilitati, provocati ad oltranza, s-finiti entro la cornice di un *perpetuum* mobile: senza limite, senza forma, senza scopo.

<sup>19</sup> "...se il mezzo tecnico è la condizione necessaria per realizzare qualsiasi fine, che non può essere raggiunto prescindendo dal mezzo tecnico, il conseguimento del mezzo diventa il vero fine che tutto subordina a sé" (Umberto Galimberti, *Psiche e techne. L'uomo nell'età della tecnica*, Feltrinelli, Milano 2002, p. 37).

<sup>20</sup> A mio avviso, la formulazione standard di questa lettura critica (ed equivoca) dell'approccio gehleniano, che ricorre come una sorta di *topos* in molteplici occasioni nei lavori dei postumanisti, è quella presentata da Heinrich Popitz nel suo: *Verso una società artificiale*, tr. it. di G. Auletta, Editori Riuniti, Roma 1996, in particolare pp. 35-40.

declinazione dell'essere carente di cui la tecnoequanimità postumana si trova inconsapevole sostenitrice equivale in realtà ad una sostanziale equivocazione della posizione gehleniana, che nel concetto del *Mängel* rinviene invece qualcosa di simile alla *στέρησις* aristotelica: una carenza che è la veste temporanea e in fin dei conti la stessa condizione di possibilità della *δύναμις*. Dunque, tutt'altro che carenza nel senso di una povertà o mancanza inemendabili, di una condanna – come appunto traspare dall'interpretazione integralmente pauperistica proposta dai postumanisti –, ma piuttosto un vero e proprio sfarzo ontologico, una indeterminatezza determinata (anzitutto in chiave strettamente biologica) che rende l'essere umano abile alla dischiusura di quegli orizzonti mondani, ek-statici preclusi costitutivamente agli altri viventi, ancorati, nella migliore delle ipotesi, ad un'interfaccia ambientale. Il tutto, senza che ciò implichi *ipso facto* alcuna primazia specista, ma soltanto la rivendicazione e la tutela della propria legittima peculiarità.

Piuttosto, per dire una peraltro indispensabile ovvietà, qui si tratta di capire che il primo passo da compiere per incamminarsi lungo l'arduo sentiero del riconoscimento dell'alterità dell'altro consta del riconoscimento dell'alterità che si è, ovvero della propria peculiare identità: della propria forma, del proprio limite. Medesimezza e alterità, identità e differenza costituiscono gli elementi di una inestricabile *συμπλοκή*, le componenti di una inaggirabile *κοινωνία*. Seppure animata dalle migliori intenzioni, la velleitaria e infine tracotante aspirazione ad una ibridazione orgiastica, ad un'immedesimazione ad oltranza nelle altrui alterità – immedesimazione approntata dalla svestizione integrale della propria zavorra identitaria, ossia dal disconoscimento di sé, dal proprio farsi niente – non può che condurre all'esito infausto e paradossale dell'in-differenza. Come detto: identico a tutto, ovvero: a tutto indifferente.

Dunque, il riscatto di quest'essere difettoso e manchevole passa per una correzione effettiva (effettuale) ed imperitura, affidata al sedicente filantropismo della tecnica. Ciò stante, ad essa in quanto medium esclusivo di un a venire che mai verrà e che nel frattempo si è risolto in un da fare, spetta nulla meno che la salvaguardia dell'uomo. E del mondo. Vistasi affidato l'onere sommo di integrare sempre di nuovo un ente così radicalmente carente, la tecnica deve proporsi, imporsi non soltanto di correggerlo, ripararlo, ma di fatto di guarirlo. Tradotto in gergo non secolarizzato: di salvarlo. Il radicamento ultimo del postulato antropologico dell'inessenzialità essenziale sta dunque in un *vulnus*: l'unico attributo da predicarsi essenzialmente per quest'ente indefinibile, il suo *καθ'αυτό*, corrisponde alla sua strutturale difettività, alla sua tara inemendabile. Al suo connaturato portato patologico, al suo essere: da guarire, da salvare. Alla sua



colpevolezza. L'essere carente è l'essere malato; l'essere malato è, da ultimo, l'essere colpevole. Il peccatore. Ancora di nuovo, la traduzione secolarizzata, l'aggiornamento di un paradigma classicamente, rigorosamente retromondano. Il malato (il paziente) è la riedizione attualizzata ("updated"), secolarizzata (senza essere affatto laicizzata) dell'archetipo del peccatore; la *guarigione* (la cura), la versione positivizzata (ricondata a misura tecnoscientifica) della *salvezza*. Tuttavia, ora come allora si tratta di realtà entrambe sempre auspicabili e per questo entrambe sempre irrealizzabili.

Confidando nelle lusinghe salvifiche di essa, l'uomo istituisce e legittima una vera e propria *potestà tecnica*, alla quale si affida senza riserve, certificando in tal modo il proprio stato di minorità, la sua incapacità di badare a se stesso. La tecnica lo salva e lo guarisce, ovvero lo mobilita, lo manipola totalmente e perpetuamente, anzitutto riformando l'in cui del suo esserci, ridando costantemente forma al mondo. Non una forma qualsiasi, beninteso, ma una del tutto peculiare: quella integralmente razionalizzata, disincantata di una "*Umwelt* a misura di un uomo non più meramente umano"<sup>21</sup>: il *neoambiente*. È all'interno di questa cornice che l'ente uomo viene provocato in vista di un adattamento necessario perché salvifico, ma previamente indotto a porre da sé le basi per potersi poi percepire effettivamente bisognoso di guarigione e salvezza, ossia: manchevole, colpevole secondo le peculiari modalità sin qui illustrate. Volendolo esprimere in una formula, si può affermare che queste basi consistono di una sistematica erosione del suo *potenziale ek-statico*, di un impoverimento, di una pauperizzazione ontologica, culminante nel rifiuto e nell'accantonamento volontari di tutto quanto lo "ingombra". Va da sé, che in una logica pienamente autoreferenziale, autistica qual è quella vigente nel cosmo tecnico, sarà ritenuto ingombro tutto quanto osterà all'adattamento neoambientale. *Nel dogma difettivo, motivante l'imperativo del doversi-mettere-a-disposizione* (del consegnarsi alla propria colpevolezza, al proprio bisogno di salvazione), *si radica il pauperismo ontologico, che è la chiave di volta del processo di ferinizzazione alla base del fenomeno della neoambientalità*.

Della dinamica di introiezione di questa nuova colpevolezza – culminante nella codifica del peccato mortale di antiquatezza e nel conseguente riscatto escatologico riposto in un'umanità perennemente a

---

<sup>21</sup> Al cospetto di questo scenario valutato complessivamente, costituisce davvero un dettaglio la specificità di una tale, agognata inumanità. Rappresenta davvero un'inezia il fatto che si tratti di un post- di un ultra-, di un super- o di un sub- uomo. La sola cosa importante, l'anelito fondamentale è la sottrazione a ciò che si è, lo spostare in un altrove perennemente a venire il proprio essere, il procrastinare la condanna, il peso insostenibile del dover essere qualcosa.

venire –, Günther Anders ha prodotto un resoconto diagnostico a tutt'oggi insuperato con la sua descrizione del meccanismo che conduce dal dislivello prometeico alla vergogna prometeica<sup>22</sup>.

In quanto veicolo di guarigione e di salvezza, la tecnica si propone come φάρμακον per quell'essere che pur di sfuggire all'intollerabile oppressione dell'esser-così si impone di riconoscersi perennemente malato e colpevole. Nella misura in cui quella "farmacologica" si svela come la sua propria vocazione fondamentale, l'anima della tecnica è *thaumaturgica*. A questa sua ispirazione ad ambizione – dietro la quale si cela l'eterna tentazione umana della stabilizzazione assoluta dell'ente (βεβαιότης τῆς οὐσίας)<sup>23</sup>, l'ossessione di potersi sottrarre alla legge del divenire ponendola sotto il proprio controllo –, corrisponde interamente l'ansia postumana per il *brand new man*: il perfetto precipitato, il secreto ideale di una tecnica elevata a spirito del tempo e forma del mondo. La tecnoequanimità dei postumani sta e cade con la fiducia nella vocazione *thaumaturgica* della tecnica. L'atarassia ostentata al cospetto delle sue mirabilie è la faccia pubblicamente presentabile di una inconfessabile, perversa fascinazione: la tensione escatologica (tutt'altro che imparziale, perciò) verso una salvezza che è nel contempo per noi stessi e da noi stessi, dalla gabbia della limitazione di qualsiasi essere qualcosa. Il volto autentico di questa sedicente atarassia è perciò un volto fideistico. La pretesa tecnoequanimità, che stigmatizza con condiscendenza le consuete partigianerie, rappresenta la maschera esibita a celare una sottostante *tecnolatria*. Rimanere così sereni, così imperturbati (in verità: così indifferenti) al cospetto dello spettacolo della tecnica che come pilota automatico siede al timone del divenire, vuol dire essere già irrimediabilmente conformati, già adattati al mondo non più mondo, al neoambiente cui essa ha dato forma. Vuol dire essersi interamente affidati ad essa. Vuol dire crederle<sup>24</sup>.

Eccoci pervenuti a ciò di cui ci siamo messi in cerca intraprendendo questo breve cammino. *Il discrimine patico sul quale oggi va misurato e*

---

<sup>22</sup> Cfr. Günther Anders, *L'uomo è antiquato*, vol. I, cit., p. 24. Ciò che descrivo nei termini di neoambiente, è in ultima istanza consonante con ciò che Anders definisce *mondo overmanned*, un mondo a "dismisura d'uomo".

<sup>23</sup> Cfr. Platone, *Cratilo* 386a 4.

<sup>24</sup> In tal senso, si ha l'impressione che le posizioni parossistiche espresse dai transumanisti abbiano tuttavia il merito di assumersi a pieno (stante pure una certa sprovvedutezza teorica) questi presupposti escatologici, soteriologici nei confronti della tecnica che i postumanisti, pur condividendo di fatto, cercano di occultare. Per un inquadramento generale su questi temi, si possono vedere: David F. Noble, *La religione della tecnologia. Divinità dell'uomo e spirito d'invenzione*, tr. it. S. Volterrani, Edizioni di Comunità, Torino 2000 e Erik Davis, *Techgnosis. Miti, magia e misticismo nell'era dell'informazione*, tr. it. di M. Buonomo, Ipermedium, Napoli 2001.

*commisurato il fenomeno della tecnica*, la tecnica in quanto fenomeno, è di ordine fideistico, è la tecnolatria. Chi con animo trepidante ma nel contempo sereno ripone interamente nella mani della tecnica le proprie ansie e aspettative, si muove già nella cornice messianica di una tecnodicea, è a tutti gli effetti il praticante di un culto. Esito inevitabile, quest'ultimo, dal momento che in quanto φάρμακον *thaumaturgico*, essa non può accontentarsi dell'adesione parziale garantita dalla φιλία o dell'entusiasmo epidermico, incostante fornito dalla μανία: esigendo un affidamento incondizionato in funzione di un τέλος escatologico, essa pretende di essere creduta. Chiede per sé dei fedeli.

Se il discrimine attuale della tecnica è soteriologico e dunque fideistico, in presenza di esso la filosofia si trova al cospetto di un interlocutore sì inedito, l'appello del quale la pone tuttavia in una situazione ad essa non ignota. Ancorché ostica, per certi versi addirittura familiare. A fronte di una ingiunzione fideistica, non avrebbe alcun senso manifestare generiche apprensioni, esternare una sterile litania di vaghi timori, di indistinte paure. Se la provocazione tecnica parla il linguaggio radicale della fede, di pari rango dovrà essere la matrice per un degno contromovimento. Altrimenti detto: occorre ben altro che una tecnofobia. La misura della propria replica degna, la risposta adeguata alla sfida della tecnolatria, passa per la filosofia giocoforza dal ricordo e dalla intransigente rivendicazione della propria natura, del suo specifico esser-così: ossia, "atea in linea di principio". In nome di questa natura, nel rispetto della sua peculiare identità, le compete e le spetta di replicare a quella ingiunzione facendo un passo indietro, disertando per potersi ancora concedere il lusso indispensabile della libertà di sguardo, condizione necessaria per continuare a fare ciò che da sempre fa: vedere ciò che è per come esso è e testimoniare per come lo ha veduto. Questo ennesimo disimpegno della filosofia dal fronte fideistico, la ratifica ulteriore di questa orgogliosa professione di ateismo – che nel caso di specie assume la veste di una *tecnoapostasia* – ha da sempre una sola traduzione possibile: la scepsi militante della pratica e dell'esercizio, la σκέψις come ἄσκησις e come ἦθος. *L'esercizio della scepsi come diserzione attiva al cospetto della coscrizione epocale ingiunta dalla tecnica*<sup>25</sup>. Una filosofia degna di questo nome (una *filosofia della tecnica al nominativo*)<sup>26</sup> è tenuta, oggi più che mai, a

---

<sup>25</sup> A proposito del nesso consustanziale tra filosofia e scepsi, sia consentito il rinvio a: A. Cera, *Esistenza teoretica e virtù della scepsi. L'ethos filosofico di Karl Löwith*, in: P. Amato, M. T. Catena, N. Russo (a cura di), *L'ethos teoretico. Scritti per Eugenio Mazzarella*, Guida, Napoli 2011, pp. 213-231.

<sup>26</sup> È appunto nella direzione indicata da questa sfida lanciata da Franco Volpi ("il rischio delle numerose filosofie al genitivo che sorgono in quantità [...] è di ridurre la riflessione filosofica a una nobile anabasi, a una ritirata strategica dalle grandi questioni per

fare di questa pratica di diserzione il proprio vessillo, nella difesa di questa sua prerogativa a spendere interamente il proprio impegno. La sua prima parola deve restare un diniego, il suo primo gesto un rifiuto. È dalla solennità di questa apostasia, di questa diserzione che dipende, per contrasto, il definitivo palesarsi della gravità di quella ingiunzione, la manifestazione compiuta del carattere destinale del fenomeno della tecnica.

Il disvelarsi del portato *thaumaturgico* della tecnica coincide, però, anche con l'inizio del suo smascheramento, con la rivelazione del suo volto più autentico. Essa può salvare l'uomo, guarirlo solo a patto di emendare se stessa dalla propria condizione originaria: l'ancillarità. Deve fare della propria strumentalità servile un fine in se stesso, deve ergersi a *regno dei mezzi*. Ciò accade se e solo se essa si fa mondo, ovvero se il mondo si fa ambiente.

D'altra parte, come sapeva già Platone, *thaumaturgia* è alla lettera illusione ed inganno. Il *thaumaturgo*, in quanto si prefigge di produrre quel pathos fondamentale e improducibile che è il *qaàma*, è un illusionista, un prestigiatore<sup>27</sup>. L'ambizione salvifica della tecnica si identifica così con la sua veste illusoria e ingannevole. L'inganno fondamentale di cui questo *φάρμακον* ha bisogno per dispensare le proprie virtù lenitive – per instillare la seduzione del proprio potere di sedazione – è lo strabismo di considerare come infinite possibilità le indefinite opzioni contemplate e messe a disposizione (pre-viste) dalla tecnosfera. Esso necessita della nostra illusione di pensarci liberi in quanto indefiniti, di persuaderci onnipotenti proprio mentre ci consegniamo all'impotenza dell'infermità, al cappio della limitazione più asfissiante: quella dell'adattamento strumentale, della rinuncia all'esercizio del nostro potenziale ek-statico: dischiudere, decidere (*ent-schließen*) possibilità autentiche; perseguire, ponendole, autentiche finalità. Nella praticabilità di questo esercizio sta intero il senso di quel carattere irriducibilmente mondano e non meramente ambientale che fa la peculiare materia vivente che noi stessi siamo, che fonda e sostiene ogni possibile qualcosa del nostro esserci.

---

rifugiarsi in problemi di dettaglio [...] Vien fatto allora di chiedersi: è possibile una filosofia della tecnica al nominativo?”. Franco Volpi, *Il nichilismo*, Laterza, Roma-Bari 2004, pp. 146-147), che ho cercato di sviluppare il mio personale tentativo di riflessione intorno alla questione della tecnica.

<sup>27</sup> Platone ascrive il sofista, tecnico per eccellenza in quanto tecnico del *λόγος*, al *γένος τῶν θαυματοποιῶν*, al “genere dei prestigiatori” (*Sofista*, 235b 5). Nell'antica Grecia, *θαυματουργοί* erano i costruttori di *θαύματα*, le particolari macchine deputate ad intrattenere durante gli spettacoli, “producendo meraviglia”. Su questi temi, si veda: Giuseppe Cambiano, *Automaton*, in: *Figure, macchine, sogni. Saggi sulla scienza antica*, Edizioni di storia e letteratura, Roma 2006, pp. 175-196.

Nella salvaguardia di questa soglia, di questo *perimetro antropico*<sup>28</sup> trova voce e corpo il gesto sovrano di diserzione a cui, oggi come sempre, la filosofia è chiamata e tenuta.

---

<sup>28</sup> Delimitato dai marcatori: *ekstaticità, mondanità e terrestrità*, il perimetro antropico corrisponde al tentativo di pensare una costanza antropologica che si sottragga agli estremismi di una essenzialità monolitica (l'uomo è una e una cosa soltanto) e di una indefinitezza assoluta (l'uomo è non meno che qualsiasi cosa). Ho provato ad offrirne una prima caratterizzazione approfondita nel già menzionato: *Antropologia liminare: il fenomeno della neoambientalità. I. Il perimetro antropico*.

## ***Cartografie antropologiche: sui “profughi del tempo”***

Ubaldo Fadini

Università di Firenze

Dipartimento di Filosofia

ubaldo.fadini@unifi.it

### **ABSTRACT**

Focusing on the figure of cyborg, being an important concentration of fantasy and reality, could represent a good starting point when trying to think more deeply on the relationship between man and machine, which is an essential theme of the 20th century philosophy. The article suggest how cartographies of the overall reality of contemporary subjectivities can be developed and how the latest can hope with the transformation of their modalities based upon the introduction of the machine within 'living bodies'.

### **KEYWORDS**

Machine, body, cyborg, subject, fantasy

La tonalità emotiva che è espressa da queste mie considerazioni è avvicicabile, come dice esplicitamente il titolo del contributo, ad alcuni aspetti della sensibilità di un grande scrittore/sismografo della nostra contemporaneità: James G. Ballard, autore di romanzi straordinari, come *Crash*, *Cocaine Nights*, *Millennium People*, per citarne alcuni. I “profughi del tempo” sono i tele-visionari di un presente dilatato fino all’inverosimile, sono le possibili prede della ragnatela internetiana, dei network “sociali”, una sorta di “razza aliena” che appartiene ad un “pianeta oscuro”, sempre meno conoscibile, anche se paradossalmente sovra-esposto, super-illuminato, portato quindi ai limiti dell’accecamento. Questi “profughi” vivono una condizione straordinariamente difficile che è quella di una esistenza nel “tempo della fine del tempo”, della presentificazione a tutti i costi, che ha come sua premessa la diffidenza nei confronti dell’apertura al futuro (ad un tempo differente) e del recupero del passato, comunque irrimediabilmente diverso nel suo mancare all’oggi.

L’idea è allora di individuare i caratteri di tale “razza aliena” – che siamo ovviamente noi, come soggetti di una contemporaneità che trasforma/consuma sempre di più il nostro assetto specifico, il nostro dispositivo corporeo e mentale, anche per via del nostro fonderci/con-fonderci con le articolazioni plurime delle nuovissime tecnologie della comunicazione e dell’informazione: per fare ciò, per indicare almeno qualche carattere, mi pare opportuno rivisitare una delle grandi figure dell’immaginario socio-

tecnologico novecentesco, che appunto giganteggia sulla scena disegnata dalle convulsioni economiche, militari, culturali in senso complessivo, degli ultimi decenni.

Tale figura è quella del cyborg, che ci appare – riprendendo ciò che hanno scritto interpreti attenti, tra gli altri, come Antonio Caronia e Giuseppe O. Longo – come “l’ultima frontiera” di un rapporto tra l’uomo e la tecnica, la “macchina”, che non ha mai smesso di complicarsi, soprattutto a partire dall’età moderna. Quello che è certo è che l’immaginario tecnologico novecentesco ha ben avvertito una possibile radicalizzazione di tale rapporto, che poi si sta concretizzando nel nostro presente, allorché la figura del cyborg si dispiega come l’immagine da “favola” che meglio restituisce una relazione stretta – qualcuno potrebbe dire: terribilmente stretta – tra noi e le “macchine”.

A me sembra che il cyborg, come singolare “figurale” dell’immaginario contemporaneo, abbia, nel corso degli ultimi anni, subito una sorta di mutazione tecno-antropologica, capace di raffigurarlo in una veste più “domestica”, particolarmente prossima alla vita reale. Tornerò su questa sensazione, ma per il momento vale la pena ribadire come tale figura si ricolleggi ad altre proiezioni oniriche della modernità: si pensi all’automa settecentesco oppure, ritornando al secolo che ci siamo da poco lasciati alle spalle, al robot o all’androide. Se c’è però un elemento di distacco, questo è in effetti da rinvenire in una caratterizzazione sotto veste ibrida del cyborg, particolarmente importante nel momento in cui le nuove tecnologie della comunicazione e dell’informazione non si limitano a costellare il corpo con offerte di articolazioni/protesi appunto artificiali, più o meno sorprendenti, originali ed efficaci.

Le tecnologie di punta, di cui oggi disponiamo, non si depositano semplicemente sulla nostra superficie corporea, ma la “bucano”, per così dire, sprofondando al suo “interno”, provenendo comunque sempre dall’“esterno”, da un qualche “fuori”. Siamo letteralmente “invasi”, nel fisico e nella psiche, e ciò anche in un senso “immateriale”, da tecnologie estremamente sofisticate che realizzano una sorta di inserzione dell’artificiale in grado di poter pesare notevolmente – così si immagina (sia chiaro, per il momento...)! – sul nostro stesso dispositivo di informazione biologica, sul codice genetico.

Ciò è stato sottolineato da molti studiosi che sono andati letteralmente a caccia di quelle espressioni dell’immaginario novecentesco – a livello letterario, cinematografico ecc. – che hanno fiutato, avvertito concretamente, la possibilità di una ibridazione di uomo e macchina, capace di assumere forme diverse: quella elettro-meccanica, quella chimica, quella genetica, proprio a proposito del cyborg come figura-chiave di tale ibridazione.

È quasi scontato ormai il rinvio alla letteratura di “fantascienza” (a partire da P. Dick, Ballard, il “cyberpunk” nella declinazione di W. Gibson, con il suo romanzo di visionaria anticipazione: *Neuromante*, per citare alcuni autori etichettabili come “classici”) per indicare una sensibilità diffusa, all’interno delle società contemporanee, nei riguardi del concretizzarsi prossimo di una “simbiosi” tra l’uomo e la tecnica, soprattutto nel momento in cui si sviluppano tecnologie più “precise”, “sottili”, “molecolari” rispetto a quelle elettro-meccaniche, vale a dire appunto quelle informatiche e digitali.

È comunque sempre l’amalgamarsi del biologico con la tecnologia a dar corpo a quella figura da “favola” del cyborg che ha la caratteristica di inquietarci per il fatto che allude, da un lato, ad un nostro futuro prossimo, ad un futuro della nostra soggettività quasi schiacciato/identificato su/con il presente, e di aprirci, dall’altro lato, alla speranza, proprio in quanto rappresenta un motivo di cambiamento forse in grado di restituirci nella giusta condizione/posizione nei confronti di una realtà fondamentale instabile, complicata, inevitabilmente contraddittoria. Insomma, si potrebbe affermare che il cyborg si presenta come una figura di crisi e anche di potenziale critica, dotata cioè di criticità come espressione di una risorsa immaginativa alimentata dalle trasformazioni del nostro rapporto con la pluralità di ambienti artificiali all’interno dei quali trascorriamo la nostra vita.

È stata soprattutto la biologa statunitense Donna J. Haraway – in un libro “epocale”, che ha un titolo fortemente evocativo: *Manifesto cyborg. Donne, tecnologie e biopolitiche del corpo* – a presentare il cyborg come una “finzione cartografica” della realtà corporea e sociale di quel soggetto contemporaneo che risulta sempre più *alterato*, rispetto ai suoi equilibri, alle sue convinzioni di fondo e alle istituzioni che le veicolano: è possibile sostenere, in riferimento alle odierne progressioni tecno-scientifiche, che si stanno realizzando degli “accoppiamenti”, degli accordi “natural-culturali” che sembrano portare all’implosione della tradizionale dicotomia natura-cultura; tali accordi hanno un valore intersoggettivo, sono il risultato dei molteplici tentativi di delineare in modo fecondo il “campo aperto” del cyborg, addirittura recuperando al meglio i legami emotivi, passionali e non soltanto cognitivi, tra gli esseri umani. Ma questi ultimi, così disposti, sono anche sospinti a cercare appunto quelle “alterità non umane” (quasi sempre in forma artificiale) dalle quali risulta assolutamente improduttivo voler mantenere una separazione netta. In fondo, è possibile ritrovare nel cyborg, come entità ibrida e “impura”, quella sensibilità propria dell’umano a riaffermare sempre e comunque il valore della relazione, anche in declinazioni che possono inquietare allorquando si arriva a provare piacere, a “godere” (Haraway) della fusione con la tecnica, con l’applicazione concreta, materiale,



di sapere sociale. Come si legge nel *Manifesto cyborg*, bisogna cercare di vedere diversamente i cyborg, di riuscire a trarre alimento, per una differente concezione della vita, della materia e dell'informazione, dalle risorse preziose di *alternanza*, di alterità, che la loro “favola” mette alla luce: “Molto consegue dal riuscire a pensare le immagini dei cyborg come altri dai nostri nemici. I nostri corpi, noi stessi: i corpi sono mappe del potere e dell'identità. I cyborg non fanno eccezioni; un corpo cyborg non è innocente, non è nato in un giardino, non cerca un'identità unitaria e quindi non genera antagonistici dualismi senza fine (o fino alla fine del mondo). Il cyborg presume l'ironia; uno è troppo poco, e due è solo una possibilità. L'intenso piacere della tecnica, la tecnica delle macchine, non è più un peccato, ma un aspetto dello stare nel corpo” (*Manifesto cyborg*, Feltrinelli, Milano, 1995, p.82).

E in tutto questo si deve particolarmente insistere su tale elemento significativo, sul fatto cioè che la tecnica delle “macchine”, soprattutto quelle che si elevano al piano “micro”, si delinea oggi come un aspetto della corporeità, uno stare cioè nel corpo: ciò vuol dire che dobbiamo smetterla di considerare la “macchina” sempre come qualcosa da “animare”, visto che si presenta tradizionalmente fuori da noi, intendendola, al contrario, laddove si dà il caso, come ciò che noi siamo, sia pure provvisoriamente/revocabilmente, un aspetto, quindi, “della nostra incarnazione”, come suggerisce ancora con ironia la Haraway.

La figura del cyborg si mostra infine come un orizzonte oggi ineludibile dell'umanità, della sua storia, al punto che essa può valere come un disegno verosimile di ciò che sta accadendo alla soggettività contemporanea, che vede una caratterizzazione delle tecnologie più sofisticate come protesi poietiche, produttive, in grado di dare un contributo formidabile ai processi di mutazione antropologica degli individui e alle pratiche di trasformazione profonda della vita sociale. Quando si parla di “favola” cyborg, non si deve allora liquidare il tema con una semplice alzata di spalle, ritenendolo come l'ennesimo parto di una fantasia sovra-eccitata dal protagonismo ingombrante dell'artificio, in qualsiasi sua forma, in quanto tale “favola”, sviluppata ai margini dell'umano e del tecnologico, del vivente in generale, allude in maniera importante, assolutamente da non sottovalutare, ad un piano di cambiamento possibile che concerne la normatività/normalità degli elementi in questione, cioè appunto dell'umano e del tecnologico, della loro inquieta relazione. È chiaro che la “natura” di ibrido artificiale del cyborg ce lo restituisce in prima battuta in una veste quasi “mostruosa”, ma ciò che veramente conta è prendere atto che la “favola” (in prima approssimazione “nera”) rappresenta il venire a galla di potenziali di metamorfosi, di mutamento radicale, che sono poi realmente radicati nelle dinamiche produttive delle società di capitalismo post-fordista, nelle concentrazioni

odierne di lavoro (anche e in particolar modo cognitivo, affettivo ecc.) su quella dimensione della corporeità rielaborata incessantemente dalle nuove tecnologie elettromeccaniche, comunicative, “biologiche”.

È in questo senso che si può riprendere l’osservazione sulla resa “domestica” del cyborg, come potente espressione di una sorta di “mitologia del futuro” (per citare ancora Ballard) che sta però depositando le sue costruzioni su piani di articolazione della nostra realtà (“quotidiana”), comprensiva cioè di aspetti ritenuti in passato assai differenti tra di loro, per non dire divergenti. Se si dovesse trovare una formula capace di riassumere ciò che noi siamo, nel nostro quotidiano, quando quest’ultimo è comunque definito da quell’attività di lavoro che spinge ancor di più a rapportare corpo e “macchina”, forse andrebbe ripresa la recente osservazione del sociologo R. Sennett, il noto studioso del “capitalismo flessibile”, allorquando sostiene, contro coloro che affermano che quando si lavora non si pensa, che nelle società odierne si pensa soltanto quando si lavora: dato che ormai non si smette più di lavorare, venendo meno la netta separazione tra tempo di lavoro e tempo di non-lavoro (il cosiddetto “tempo libero”), ecco che si rischia di andare in una sorta di overdose cognitiva alimentata dalle nuove tecnologie della comunicazione e dell’informazione.

Riaffiora qui il motivo “classico” dell’alienazione, che non deve comunque portarci a considerare soltanto in negativo quell’alterazione del soggetto contemporaneo (di fatto “alterato” nel suo rapporto di lavoro – ma anche di “non-lavoro” sempre relativo, come manifestazione di una transizione di civiltà di cui ancora non si possono minimamente prevedere gli esiti – con la dimensione in particolare del digitale) che proprio la figura del cyborg può aiutare ad afferrare nella sua costitutiva ambivalenza, vale a dire nella sua “felice” (ironicamente “felice”) irriducibilità a qualsiasi “casa-prigione”, alle innumerevoli “gabbie” che mortificano/depotenziano la plasticità/fluidità di un “mostro” che può però essere desiderato, come figura di soggettività all’altezza dei tempi.

L’attualità stringente di questa dinamica di compenetrazione di tecnica e corpo, meglio: delle nuove tecnologie con l’umano, è d’altra parte riscontrabile su terreni anche di informazione “spicciola”, rispetto a ciò che studiosi e ricercatori avveduti osservano a proposito di “tecnologie impiantabili”, di micro-chip invasivi e sempre più funzionali a disegni di trasformazione netta dell’*homo sapiens*. Si può qui ricordare lo studioso messicano M. Yehya, quando afferma ad esempio che proprio l’*homo sapiens* si trova ormai situato lungo un sentiero che lo sta conducendo addirittura all’estinzione, in quanto sta incorporando massicciamente gli “strumenti dell’evoluzione” nel momento stesso in cui una rete di connessioni sempre più fitta e ramificata gli sta entrando in testa. Immagini “forti”, queste ultime,

che però hanno il merito di indicare un processo di “rimpiazzo”, che vede l’homo cyborg prendere appunto il posto dell’homo sapiens, in un senso – evolutivo – determinato soprattutto dalla consapevolezza dell’accelerazione del processo “naturale” di evoluzione per via dell’affermazione piena dell’“artificiale”, di ciò in cui si incarnano le tecnologie “sottili”, “molecolari”.

È certo che l’attualità offre ormai esempi di come si sia disposti ad accettare come realistica, quasi scontata, la possibilità di una sorta di traduzione del mondo da “favola”, rappresentato tecnologicamente, in un mondo appunto “reale”, dimostrando così la “verità” dei suoi contenuti, anche quelli a prima vista più fantasiosi. Ciò vale anche “in negativo”: si pensi al resoconto dell’ “esperimento” – che ricorda vagamente alcune opere della filmografia del regista canadese D. Cronenberg – del ricercatore inglese M. Gasson, che recentemente ha fatto passare (grazie all’aiuto inconsapevole dei media) l’idea che sia possibile infettare l’essere umano con un virus informatico. Gasson aveva infatti affermato di essersi impiantato un microchip dentro il corpo, del tipo comunemente utilizzato per l’identificazione degli animali domestici. Su tale chip aveva scritto, al posto dei dati identificativi abituali, il codice di un particolare virus informatico: si trattava quindi, in effetti, di un normale chip sottocutaneo RFID, quelli che di fatto stanno sotto la pelle, senza avere nessuna interazione con il corpo, rispondendo soltanto all’“interrogazione” eventuale di uno scanner, a cui appunto reagiscono con la trasmissione dei propri dati. Non si può cioè infettare l’organismo ospitante o, per dire meglio, allo stato dei fatti non è ancora realizzabile la possibilità che un tale microchip, impiantato sotto pelle, provochi la contrazione di un virus di natura “informatica”. Che si abbia abboccato a tale fantasia spacciata per realtà è comunque significativo, anche al di là della dimostrazione del livello di disinformazione scientifica che è stato ormai evidentemente raggiunto: la credulità del lettore medio è infatti sostenuta da un immaginario socio-tecnologico che si traduce spesso in narrazioni/immagini che rafforzano la convinzione che nel rapporto stretto tra l’uomo e la “macchina” tutto sia possibile. Occorre ripeterlo: non è così, forse solo per il momento... ma qualsiasi impresa scientifica e tecnologica (“tecno-scientifica”) non può che portare con sé una consapevolezza del limite, dei limiti, una chiarezza sul disegno dei propri confini. È peraltro vero che proprio la figura del cyborg si presenta come l’espressione di “cedimenti di confine”, che riguardano appunto, tra l’altro, la distinzione tra l’organismo umano e la tecnica (e anche la quella distinzione tra fisico e non-fisico che appare particolarmente intaccata con l’avvento dell’immateriale digitale – che ha comunque un supporto, vale anche qui la pena ricordarlo, materiale, anche semplicemente in termini della complessa cooperazione produttiva che lo realizza).

Il cyborg si presenta dunque “narrativamente” come un soggetto vivente e come tale all’interno di un processo di evoluzione certamente “accelerato”, rispetto a quello semplicemente “naturale”: ciò implica una tensione al miglioramento o alla “normalizzazione” del funzionalmente ottimo, ma presenta anche dei rischi che derivano essenzialmente dalla possibilità di intervenire sempre più incisamente (anche in modo decisamente “strumentale”) sulla componente “artificiale” del processo di ibridazione. Se si prende in considerazione con serietà, come ovviamente merita, la tecnologia impiantabile, i benefici che se ne potranno trarre appaiono indiscutibili (e, sia pure lentamente, tali benefici stanno scivolando da un piano puramente ipotetico ad un livello di concretizzazione sufficiente, nell’orizzonte governato – per noi – dal cosiddetto “principio di prestazione”), ma si deve anche prendere atto che la vulnerabilità di un “sistema” così sofisticato come quello preannunciato dalla figura del cyborg non può che diventare molto elevata e che i rischi saranno sempre più numerosi. Non ci sono ormai a disposizione soltanto gli scenari delineati dall’immaginario-cyber (rappresentati in una qualche modalità espressivo-artistica), ma si affacciano – anche ripresi mediaticamente: da televisioni, radio, giornali ... per non parlare della rete – spazi di laboratorio, contraddistinti dallo sviluppo di ricerche avanzatissime, che riguardano proprio le tecnologie di impianto, capaci di investire l’organismo non semplicemente sotto forma di protesi sensoriali e motorie: infatti si affermano come sempre più rilevanti, ovviamente mediante una proiezione in un futuro però non troppo lontano, quelle protesi cognitive – studiate ad esempio da T. W. Berger presso la University of Southern California – da applicare a parti del nostro cervello (nel caso in questione, l’ippocampo) per aumentare/rafforzare la memoria.

Non è che il nostro organismo sia tecnologicamente “sotto attacco”, nel senso banale proprio della formula: lo è, caso mai, nella direzione di una maggiore “presa” della “macchina” sull’uomo, laddove tale “presa” può ben esprimere una dinamica di ri-soluzione di quest’ultimo in un ambito tecnologico, vale a dire in ciò che fa intravedere una differente, futura, “ibridazione” dell’essere umano e dell’“essere-macchina”. È senz’altro quest’ultimo a fare presa, ad “attaccarsi”, con i suoi terminali “micro”-(chip) sul corpo antropologicamente metamorfico dell’uomo, portandoci, con ciò, alla consapevolezza del fatto inquietante che quest’ultimo è costitutivamente privo di un principio “primo”, certo, fisso, di organizzazione della sua realtà e che tutti i suoi ordini, appunto: le sue forme di organizzazione, non sono altro che revocabili, provvisorie (riprendiamo, apparentemente fuori luogo comunque ironicamente, la formula “classica”: storicamente determinate).

Per concludere. C’è un testo breve di G. Deleuze e F. Guattari, autori di una ontologia macchinica (si pensi a *L’anti-Edipo*): quella che può valere

anche in riferimento alla fenomenologia dei processi di ibridazione riassunti nella figura del cyborg, intitolato *Bilancio-programma per macchine desideranti*, nel quale si ripropone una differenza significativa tra l’utensile e ciò che si intende appunto come “macchina”: il primo è essenzialmente “proiettivo”, dato che risulta operativo all’interno di un “tutto”, sinteticamente funzionale; la seconda è invece “ricorrente”, risulta cioè operativa attraverso il suo effettivo distinguere (differenziare) “in un insieme”. Sottolineare tale diversità significa voler evitare di scambiare il fare concatenamento (con qualcosa) con la dinamica del prolungarsi/proiettarsi o del farsi rimpiazzare. Lo scopo è quindi quello di riuscire a fare criticamente i conti con uno schema di ragionamento, assai diffuso, che a partire da un’analisi dei caratteri dell’utensile riesce ad assorbire la macchina all’interno di un quadro evolutivo che si può così raffigurare: si pone l’utensile come “prolungamento e proiezione del vivente”, modalità di scarico/sgravio (esonero) progressivo (dello sforzo) del soggetto umano, prendendo atto di una complessificazione del processo che appunto evolve fino alla macchina, via via sempre più sofisticata e apparentemente in grado di ridimensionare (per non dire azzerare) il protagonismo/primato dell’uomo stesso rispetto agli altri gradi dell’organico e alla dimensione dell’inorganico. Deleuze e Guattari osservano come tale schema presenti degli inconvenienti dovuti alla sua qualificazione in senso biologico ed evolutivo, che indica nella macchina un qualcosa che si concretizza in una “linea meccanica”, che si origina con l’utensile. Ciò rende lo schema “umanista e astratto” (per non dire più crudamente “immaginario, fantasmatico e solipsistico”), nel momento in cui lo si applica su oggetti tecnici “reali”, in quanto “isola le forze produttive dalle condizioni sociali del loro esercizio, invocando una dimensione uomo-natura comune a tutte le forme sociali alle quali vengono attribuite dei rapporti di evoluzione. Nel testo sul *Bilancio-programma* si legge ancora: “(...) la macchina deve essere immediatamente pensata in rapporto a un corpo sociale e non all’organismo biologico umano. In tale ottica, la macchina non può essere considerata come un nuovo segmento che succede a quello dell’utensile, lungo una linea che troverebbe il suo punto di partenza nell’uomo astratto. L’uomo e l’utensile, infatti, sono già pezzi di una macchina sul corpo pieno di una data società. La macchina è in primo luogo una macchina sociale costituita da un corpo pieno come istanza macchinizzante e dagli uomini e dagli utensili che sono macchine in quanto distribuite su questo corpo. Per esempio, si ha il corpo pieno della steppa che ‘macchina’ gli uomini e le macchine (...)” (*Macchine desideranti. Su capitalismo e schizofrenia*, Ombre corte, Verona, 2004, pp.116-117).

Abstract: La riflessione sulla figura del “cyborg”, un condensato importante di “fantasia e realtà”, può essere ancora oggi un buon punto di partenza per tornare a pensare con più attenzione il tema della relazione tra l’uomo e la macchina, tema essenziale per buona parte della filosofia del Novecento, in molte delle sue articolazioni. Oltre a questo motivo, il contributo suggerisce come sia possibile sviluppare cartografie della realtà complessiva della soggettività contemporanea in grado di affrontare le modalità della sua trasformazione sulla base dell’introduzione di “macchine” all’interno dei “corpi viventi”.

## *Exzentrische Positionalität – Weltraumfahrt im Blick der modernen Philosophischen Anthropologie*

Joachim Fischer

Technische Universität Dresden

Institut für Soziologie

joachim.fischer@tu-dresden.de

### **ABSTRACT**

Spaceflight is one of the most original and important phenomena of modern society, but it's not in the centre of modern intellectual reflection. Neither the technical and natural sciences (which offer of course the real condition of the ballistic flight into and through outer space) nor the cultural and social sciences can explain this human event as a human phenomenon by their means: Naturalism (or Darwinism) on the one hand cannot explain why some sort of life leaves the environment of living, and Culturalism – always occupied with the symbolic mediated life-world of human beings – develops no systematic sense for vertical leaving the earth. The paper introduces modern Philosophical Anthropology as an adequate theory to understand spaceflight as a possible result of the *conditio humana*. The thought of Max Scheler, Helmuth Plessner and Arnold Gehlen since the twenties of the twenty century developed a theory of man co-variant to the breakthrough of spaceflight in Germany (and other countries) and mirrors in its concepts of human being – for instance ‘excentric positionality’ – the human possibility of this epoch-making event. “Excentric positionality” (Plessner) exposes man as a special living being characterized by the power of imagination (rather than rationality), by overflowing driving forces (“Antriebsüberschüssigkeit” (Gehlen)) and by “worldopenness” (Scheler) to the cosmos. So this living being is able to anticipate the attainment of places beyond the earth and its biosphere (by imagination), it is willing and able to invent rocket launches, which provides the initial thrust to overcome the force of gravity (by overflowing drive power), and it is ready to encounter unfamiliar kinds of extraterrestrial life and intelligence (by its worldopenness). Having explained spaceflight in this way as a serious human enterprise it is expectable that in former centuries the invention of spaceflight with and without humans on board will be remembered as the key event in the 20<sup>th</sup> century.

### **KEYWORDS**

Spaceflight, Philosophical anthropology, Plessner, Gehlen, Scheler

Der Beitrag beschäftigt sich in einem ganz präzisen Sinn mit der Weltraumfahrt, mit dem Phänomen der Weltraumfahrt seit Mitte des 20. Jahrhunderts: als *Theoriephänomen*. Die Weltraumfahrt funktioniert technisch insgesamt gut – dank der Naturwissenschaftler, der Ingenieure und der Weltraumfahrer, also der Experten der Kosmonautik oder Astronautik. Dieses Funktionieren setzt der Beitrag voraus, damit braucht er sich nicht zu

beschäftigen. Die Herausforderung ist vielmehr: Wenn auch die Weltraumfahrt gut funktioniert, so ist sie doch nicht gut verstanden – das meint, sie ist nicht gut verstanden als ein genuin *menschliches* Phänomen. Anders gesagt: Die Sache der Weltraumfahrt funktioniert, aber ihr Verständnis als ein genuin *menschliches* Phänomen funktioniert nicht gut, und weil sie nicht gut verstanden ist, deshalb beschäftigt sich der Beitrag mit den *Theorie*-Möglichkeiten, das *Technik*-Phänomen Weltraumfahrt zu begreifen.

### 1. *Das Phänomen Kosmonautik – Minimalbestimmung*

Für diese Theorieanstrengung soll zunächst das Phänomen Weltraumfahrt minimal bestimmt werden, das Weltraumfahrtzeitalter, das in charakteristischer Weise bereits Ende des 19. Jahrhunderts einsetzt, dann im 20. Jahrhundert sich konkretisiert und schließlich zu Beginn des 21. Jahrhunderts sich geradezu veralltäglicht. Elementar handelt es sich um die Umsetzung der Kosmologie in Kosmoteknik. Man kann verschiedene Phasen unterscheiden: Ende des 19. Jahrhundert tauchen literarische Visionen der Phantasie eines Ausgriffs in den Weltraum auf, der Ausfahrten in das Weltall von der Erde aus – zu nennen wären z.B. Jules Verne und Kurt Lasswitz. In der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts verarbeiteten Ingenieure diese Phantasien in technisch realisierbare Möglichkeiten – vor allem durch die Erfindung des Raketenantriebs: zu nennen sind Konstantin Ziolkowskij, Hermann Oberth in den 20er Jahren. Vielleicht sagt man präziser: die literarisch ausgearbeiteten, kollektiv rezipierten Phantasien der Raumfahrt arbeiten in den Ingenieuren, die bei ihrer naturwissenschaftlich-technischen Forschung und Erfindung alle infiziert waren von diesen literarischen Phantasien und Diskursen einer Raumfahrt; in den Naturwissenschaftlern und Technikern arbeitete das Kind im Manne, die Knabenblütenmorgenträume, die durch die spezifischen literarischen Phantasien evoziert waren.<sup>1</sup> In der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts, seit der Jahrhundertmitte kommt es zu erstmals realisierten Umsetzungen von Weltraumvorstößen, zum Verlassen der Erdatmosphäre in und mittels von Artefakten, der Biosphäre in Gestalt von Raketen, Satelliten, schließlich bemannten Raumflügen unter medialer Resonanz und Aufmerksamkeit; zu nennen sind hier Sergej Koroljow und Werner von Braun. Zu Beginn des 21.

---

<sup>1</sup> Der Schlüsselaufsatz dazu: D. Spreen, *Menschliche Cyborgs und reflexive Moderne. Vom Jupiter zum Mars zur Erde – bis ins Innere des Körpers*, in: U. Bröckling u.a. (Hrsg.), *Vernunft – Entwicklung – Leben. Schlüsselbegriffe der Moderne. Festschrift für Wolfgang Eßbach*, Fink, München 2004, S. 317-346



Jahrhunderts ist Weltraumfahrt institutionalisiert, sie ist ein Teil der Weltvergesellschaftung, von einer Dauerberichterstattung begleitet, bei einer teilweisen Verschiebung von einer rein öffentlichen Aufgabe und Möglichkeit zu privaten Anwendungen (Weltraumtourismus).<sup>2</sup>

Zunächst gilt es, drei Schlüsselaspekte am Phänomen Weltraumfahrt zu unterscheiden – und damit zu präparieren, was für eine adäquate Theorie dieses sozio-technischen Phänomens herausfordernd ist: Erstens kommt es zu einer Beobachtung der Erde und zu einer Vermittlung der sozio-kulturellen Lebenswelt auf der Erde durch im Weltraum ausgesetzte Kommunikationssatelliten; das betrifft die Telekommunikation, die Klimaforschung, die Navigationssysteme auf der Erde, beobachtende Raumstationen: man kann sagen, das die sozio-kulturelle Lebenswelt auf Erden inzwischen durch fliegende Augen, Ohren und Hände vermittelt ist. Davon unterschieden zweitens das nach wie vor spektakuläre Teilphänomen der bemannten Raumfahrt: Menschen verlassen vorübergehend die Erde, verlassen das starke Schwerkraftfeld und bewegen sich im luftleeren Weltraum, auf einem anderen Planeten in einem abgeschwächten Gravitationsfeld – in der Perspektive von möglichen Mondstationen und Marsmissionen. Und davon noch einmal unterschieden ist drittens die etablierte Daueraufmerksamkeit für extraterrestrisches Leben und außerirdische Intelligenz im Rahmen der satellitengestützten Kosmosbeobachtung. Hier ist der Aufmerksamkeitsstrahl umgedreht: Nicht die Etablierung fliegender Augen und Hände, um die erdgebundene sozio-kulturelle Lebenswelt zu beobachten und zu vermitteln, sondern fliegende Augen und Ohren sind umgekehrt ins Weltall ausgerichtet – sie sind auf Empfang, auf Resonanz aus dem Weltraum eingestellt.

## *2. Wie lässt sich das Phänomen Weltraumfahrt als menschliches Phänomen begreifen?*

### *2.1 Desiderat einer adäquaten Theorie der Weltraumfahrt. Kritik der kulturalistischen und naturalistischen Theorieoptionen*

Es fehlt in den Kultur- und Sozialwissenschaften, es fehlt in den Naturwissenschaften, es fehlt in der Philosophie an einem adäquaten Begriff für das Phänomen der Weltraumfahrt. Es fehlt an den grundbegrifflichen Möglichkeiten, das epochale Strukturereignis der Weltraumfahrt zu

---

<sup>2</sup> H. A. Marsiske, *Heimat Weltall. Wohin soll die Raumfahrt führen?*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 2005

begreifen. Es gibt natürlich bereits Reflexionen seit Kant<sup>3</sup> bei Philosophen des 20. Jahrhunderts wie Günter Anders<sup>4</sup> oder Hans Blumenberg<sup>5</sup>. Aber die Theoriekandidaten aus den beiden großen Wissenschaftsgruppen im 20. Jahrhundert, der Kultur- und Sozialwissenschaften einerseits, der Naturwissenschaften andererseits, haben *nicht* die begrifflichen Voraussetzungen, um die sich von der Erde ablösende Weltraumfahrt zu begreifen. Diese Theorieblockade in beiden Wissenschaftsgruppen sei kurz erläutert, denn sie hat zur Folge, dass Kosmonautik oder Astronautik nicht ins intellektuelle Zentrum der Moderne-Reflexion gerät.

Alle kultur- und sozialtheoretischen Ansätze, die auch die gegenwärtige philosophische Theorielage prägen, sind nach dem linguistic turn und in ihrer postmetaphysischen Attitüde viel zu sehr in den symbolischen Netzen der Lebenswelt, der sinnhaft operierenden Kultur- und Sozialsysteme versponnen, um den *vertikalen* Ausgriff des Menschen ernst zu nehmen. Man denke an die hermeneutische Philosophie, an die Existenzphilosophie, die sprachanalytischen, die strukturalistischen, systemtheoretischen Ansätze oder z.B. an den feministischen Ansatz. (die die symbolische Lebenswelt auf Genderfragen untersuchen). Der Ansatz, das Ansetzen *in* der sozio-kulturellen Symbol- und Medien- und Macht-Welt lässt diese Denkrichtungen das Phänomen eines erdablösenden Projektes gar nicht bemerken bzw. nur als ein Sekundärphänomen mitlaufen – vielleicht eben als “Kulturindustrie”, als ein Technikeffekt unter anderen, als eine erweiterte militärische Dominanzlogik, als Medieneffekt, als (eventuell männliches) Diskursphänomen. Alle diese Denkansätze bewegen sich in der horizontalen Ebene der allenfalls 2,50 m hohen Schicht der symbolisch vermittelten Lebenswelt ab, und Raumfahrt spielt sich dann bloß an der Peripherie dieser kommunikativen Lebenswelt, an deren Rande. Das Apollo-Projekt und die Mondlandung doch noch als bloße Mediensimulation aufklären zu können, wäre vielleicht der geheimste Wunsch sozio-kulturalistischer Ansätze und wäre ihr wahrer Erkenntnistriumf.

Nun zur anderen Wissenschaftsgruppe und ihren Denkansätzen, den Natur- und Technikwissenschaften: Zwar sind die Naturwissenschaften zutiefst familiär mit der Weltraumfahrt, weil sie kognitiv hinter der Weltraumfahrt als *ihrem* ausgetüftelten Technologieprojekt stecken – aber gerade aus ihren *naturalistischen* Denkvorsetzungen können sie die Weltraumfahrt in ihrer sozio-kulturellen, in ihrer “anthropologischen” Dimension nicht begreifen. Reflexionskandidat in dieser

---

<sup>3</sup> I. Kant, *Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels* (1797), Harri Deutsch, Frankfurt a.M. 2011.

<sup>4</sup> G. Anders, *Der Blick vom Mond. Reflexionen über Weltraumflüge*, Beck, München 1970.

<sup>5</sup> H. Blumenberg, *Die Vollzähligkeit der Sterne*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1997.

Wissenschaftsgruppe wäre die evolutionsbiologische Theorie, also die von Darwin herkommende Theorie alles Lebens einschließlich des Menschen - die von Naturwissenschaftlern bevorzugte Hintergrundtheorie, wenn es um Fragen der menschlichen Lebenswelt geht. Sie kann sehr gut die immanente Lebensdynamik unter Bedingungen der speziellen Erdatmosphäre begreifen, einschließlich auch des Auftretens des Naturwesens Mensch. Aus ihrem Ansatzpunkt der immanenten Lebensreproduktion unter Bedingungen der Anpassbarkeit an die Natur kann die Evolutionsbiologie aber *nicht* erklären, warum das "Leben" mutwillig die Atmosphäre von elementaren Lebensbedingungen verlässt, warum Leben in für das Leben nicht geeignete luftleere Räume aufbricht.

Um also Weltraumfahrt zu begreifen, braucht man – anders als die kulturalistischen Ansätze – einen Begriff vom Menschen, der ihn genuin als Naturwesen, in seiner Körperlichkeit konzipiert (denn Weltraumfahrt ist ein durch und durch materielles, körpergebundenes Projekt), und zugleich – anders als die naturalistischen, darwinistischen Ansätze – einen Begriff, der ihn als das von Natur aus "künstliche" Lebewesen, als ein Lebewesen mit einer "Sonderstellung" im Leben ansetzt. Erst mit einem nicht-naturalistischen und nicht-kulturalistischen Begriff des Menschen – so ein Vorgriff – könnte man verstehen, was hier in der Weltraumfahrt vor sich geht: dass spezifische Lebewesen die Geosphäre und ihre Erdanziehungskraft und die Biosphäre und ihre Elementarbedingungen nicht nur in der Phantasie, sondern unter Mitnahme und Zuhilfenahme ihrer Körperlichkeit verlassen – zumindest exemplarisch, zumindest vorübergehend.

## *2.2. Philosophische Anthropologie – adäquate Theorie der Weltraumfahrt?*

Damit ist die Möglichkeit eröffnet, die Philosophische Anthropologie einzuschleusen, gleichsam einen dritten Theoriekandidaten, der möglicherweise der Weltraumfahrt theorieadäquat sein könnte. Mit Philosophischer Anthropologie meine ich hier nicht die Disziplin in der Philosophie (neben Erkenntnistheorie, Ethik und Metaphysik), sondern ein bestimmtes Paradigma des 20. Jahrhunderts, einen Denkansatz, der mit den Namen und Werken von Max Scheler, Helmuth Plessner und Arnold Gehlen seit den Zwanziger Jahren des 20. Jahrhunderts verbunden ist.<sup>6</sup> Diese

---

<sup>6</sup> Zur Unterscheidung von *philosophischer Anthropologie* als Subdisziplin der Philosophie und der *Philosophischen Anthropologie* als ein eigenes Paradigma vgl. J. Fischer, *Philosophische Anthropologie. Eine Denkrichtung des 20. Jahrhunderts*, Alber, Freiburg/München 2008.

modernen Philosophen und Soziologen haben in diesem Jahrzehnt einen eigenartigen Begriff des Menschen ausgetüftelt, also just in der Formationsphase im Deutschland der zwanziger Jahre, in der komologisches Wissen in kosmonautisches Können umschlug. Es ist aber nicht so, dass sie sich bei ihrer philosophisch-anthropologischen Begriffsarbeit direkt und thematisch auf die Option der Weltraumfahrt beziehen<sup>7</sup> – das ist hier also nicht die These; sondern in einer Art Parallelaktion formulieren sie eine solche Theorie des Menschen, die es erlaubt, auch das Phänomen der Weltraumfahrt als ein neuartiges, gravierendes, genuin menschliches Phänomen zu erschließen.<sup>8</sup> Die moderne Philosophische Anthropologie ist in Theorieanlage gleichsam ein indirektes Resonanzphänomen der modernen Kosmonautik.

Zunächst die Titel der Schriften, in denen das Charakteristische des Denkansatzes sich schon andeutet: Scheler spricht von der “Sonderstellung” des Menschen, dann von der *Stellung des Menschen im Kosmos* (1928)<sup>9</sup>, und Plessner entwickelt gleichzeitig seine Theorie unter dem Titel *Die Stufen des Organischen und der Mensch* (1928)<sup>10</sup>, Gehlen später unter dem Titel *Der Mensch. Seine Natur und seine Stellung in der Welt* (1940/1950).<sup>11</sup>

Interessant bei allen drei Autoren ist die Art der Kategorienbildung bezogen auf den Menschen. Sie schlagen alle eine Art Umwegverfahren ein, um einen adäquaten Begriff des Menschen zu erreichen; adäquat heißt: einen Begriff, der seine Sonderstellung in der Welt, im Kosmos fasst, ohne auf theologische und ohne auf teleologisch-metaphysische Prämissen zurückzugreifen.

Sie fangen also nicht direkt bei der Sprachfähigkeit des Menschen, seiner Vernunft, seinem Leben in symbolischen Formen an, also gleichsam beim menschlichen Subjekt oder der menschlichen Intersubjektivität, sondern

---

<sup>7</sup> Indirekte Bezüge in der Technikreflexion lassen sich aber entdecken: H. Plessner, *Die Utopie in der Maschine* (1924), in, Ders., *Gesammelte Schriften*, Bd. X, Suhrkamp, Frankfurt a.M., S. 31-40. In den 50er Jahren Plessner regte Plessner die Arbeit von M. Schwonke an: *Vom Staatsroman zur Science Fiction. Eine Untersuchung über Geschichte und Funktion der naturwissenschaftlich-technischen Utopie*, Enke, Stuttgart 1957.

<sup>8</sup> Zu ersten Versuchen in dieser Richtung: J. Fischer, *Androiden – Menschen – Primaten. Philosophische Anthropologie als Platzhalterin des Humanismus*, in, R. Faber/E. Rudolph (Hrsg.), *Humanismus in Geschichte und Gegenwart*, Siebeck, Tübingen 2002, S. 229-240. Ders., *Der Ort des Menschen im Kosmos. Zur Philosophie der Weltraumfahrt*, in, der blaue reiter. *Journal für Philosophie*, 23 (1/2007), S. 54-60.

<sup>9</sup> M. Scheler, *Die Stellung des Menschen im Kosmos*, Reichl, Darmstadt 1928.

<sup>10</sup> H. Plessner, *Die Stufen des Organischen und der Mensch. Einführung in die philosophische Anthropologie* (1928), de Gruyter, Berlin 1975.

<sup>11</sup> A. Gehlen, *Der Mensch. Seine Natur und seine Stellung in der Welt*, Athenäum, Bonn 1950.

indirekt. Die Theoriebildung beginnt dementsprechend nicht beim Subjektpol (oder beim Intersubjektivitätsphänomen), sondern richtet ihren Blick auf den Objektpol im Kosmos, auf "etwas" im Kosmos, auf körperlich-materielle Dinge. Wie von einem auf die Erde gerichteten Fernrohr ist ihr Theorieblick auf das Organische gerichtet, die philosophisch-anthropologischen Denker versuchen begrifflich, lebendige Dinge von nicht-lebendigen Dingen zu unterscheiden: Scheler spricht bezogen auf Organismen überhaupt von Dingen mit "Gefühlsdrang", also Dingen, die anders als anorganische Dinge offensichtlich phänomenal über ihren Rand hinausdrängen, in Kontakt mit ihrer Umgebung sind. Er hat damit im Begriff des "Dranges", von Beginn an das Moment von Lebensenergie eingeholt, um es bis zum Begriff des Menschen durchzuhalten. Plessner bezeichnet lebendige Dinge schärfer als "grenzrealisierende Dinge". Plessners „Stufen des Organischen und der Mensch“ unterstellen im Begriffsaufbau, dass es "grenzrealisierende Dinge" im Kosmos gibt, also Dinge, die an ihrem harten oder unscharfen Rand nicht einfach nur aufhören oder anfangen – wie Steine oder Wolken, – sondern diesen Rand *als* eine "Grenze" haben, die sie im Verhältnis zu ihrer Umwelt "selbst" regulieren – wie Pflanzen, Tiere und auch Menschen. Er nennt solche grenzrealisierenden Dinge auch "Positionalitäten". "Positionalität" ist also so etwas wie "Autopoiesis" (Maturana, Luhmann), aber mit der entscheidenden Nuance, dass hier lebende Systeme nicht als "selbst"erzeugend und "selbst"organisierend vorgestellt werden, sondern als *in* ihre "Grenze" "gesetzt", die sie zu regulieren haben. Das drückt offensichtlich besser das gewisse anonyme Widerfahrnismoment aus, das *allen* lebendigen Dingen anhaftet: sie sind zur Selbstbehauptung und Selbsttranszendenz im Kosmos ausgesetzt – "positioniert" –, aber sie haben als Lebewesen nicht *selbst* oder autonom diese "Grenze" gesetzt oder sie sich ausgesucht. Bezogen auf ihre nicht selbst gewählte Geburt kommt das Moment der Selbsterzeugung, der "Autopoiesis" aller Lebewesen immer schon zu spät. So wie Scheler, der bezogen auf die vitalen Dinge im Kosmos bestimmte bekannte Merkmale wie Stoffwechsel, Wachstum, aber auch das einer originären Ausdruckshaftigkeit an ihrer Körperhülle beobachtet und dann bestimmte Stufen der Vitalorganisation unterscheidet (Pflanzen, dann instinktgesteuerte, dann solche mit Gedächtnisbildung, dann solche mit praktischer Intelligenz wie die nichtmenschlichen Primaten), so verfolgt Plessner im Begriff der "Positionalität" Merkmale des Organischen, also Stoffwechsel, Entwicklung, Fortpflanzung, Altern, Tod. Und er verfolgt "Stufen des Organischen", also Organisationsniveaus von Organismen im Verhältnis zu ihren Umwelten, ohne eine Teleologie zu höheren Lebensformen zu postulieren: Pflanzen werden als offene Positionalitätsform gekennzeichnet, Tiere als geschlossene

Positionalitäten; innerhalb der letzten emergieren Lebensformen mit der Charakteristik “zentrischer Positionalität”: diese bilden innerhalb ihrer neuronal instinkthaften Koordination assoziative Gedächtnisse aus, Lernverhalten; es gibt auch bereits situationsgebundene Einsichten, Aha-Erlebnisse, wie bei den Menschenaffen.

Der in der Theorie Plessners für den Menschen reservierte Begriff “exzentrische Positionalität” soll ausdrücken, dass in dieser Lebensform die Lebenskategorien *innerhalb* des Lebens (der “Positionalität”) selbst umgebrochen, ver-rückt, exzentriert sind. Scheler spricht vom Menschen als Lebewesen mit “Weltoffenheit”, als ‚weltgeöffneten Vitalwesen‘ – während noch tierische Organismen umweltgebundene Vitalwesen sind; menschliche Lebewesen, obwohl nach wie vor auf eine natürliche Umwelt verwiesen, durchbrechen kognitiv, emotional diese Umwelt zur Welt hin, sie sind zum Kosmos hin geöffnet. Man muss noch einmal an das Verfahren der Kategorienbildung in dieser philosophisch-anthropologischen Denkrichtung erinnern. Dass Scheler, Plessner und später Gehlen, bevor sie vom Menschen sprechen, zunächst von lebendigen Dingen, Pflanzen, Tieren sprechen, ist eine tiefe Konzession an das naturalistische Paradigma (unter dem Eindruck der Naturwissenschaftler) seit dem 19. Jahrhundert, also den Darwinismus, der die unauflösliche evolutionäre Verbundenheit des Menschen als Lebewesen mit allem Organischen aufgezeigt hatte. Damit haben sie als moderne Philosophische Anthropologen immer schon die Perspektive der Naturwissenschaftler mit im Theorieansatz eingeholt und legitimiert. Dennoch wollen die Philosophischen Anthropologen zugleich den Kultur- und Sozialwissenschaften gerecht werden, denen eine radikale Unterschiedenheit des Menschen von den Naturprozessen als selbstverständlich gilt. Das spezifisch Menschliche wird von Scheler, Plessner und anderen also nicht *jenseits* der Lebenskategorien formuliert (also als Vernunft, Sprache, Kultur, symbolische Form), sondern in diesen Vitalkategorien, durch sie hindurch. Die Sonderstellung des Menschen ist eine Sonderstellung im Leben selbst. Modern ist die Philosophische Anthropologie darin, dass es einer theologischen oder teleologischen Hypothese für diese anthropologische Lage nicht bedarf. “Exzentrische Positionalität” heißt, dass der Mensch durch und durch ein Natur-, ein Lebewesen ist, bis in die Poren seines Erlebens und Verhaltens am biopsychischen Aufbau von Pflanze und Tieren im Kosmos teilhat, also “positional” ist, und dass zugleich alle Kategorien des Lebens in ihm aufgebrochen und transformiert sind: “exzentrisch”. Eine “konstitutive Heimatlosigkeit” ist für ein solches Lebewesen charakteristisch.<sup>12</sup>

---

<sup>12</sup> Plessner, *Stufen*, S. 309.

So gesehen, ist der Mensch ein Umbruch des Lebens im Leben selbst, ein “Umschwung im Leben”, wie Scheler sagt. Das hat Folgen für seine Existenzweise als Lebewesen: es überlebt und existiert in der Natur zu sich und seinesgleichen nur in den Modi der “natürlichen Künstlichkeit”, der “vermittelten Unmittelbarkeit”, es lebt in seinem Körper in einem “utopischen Standort”.

Wenn das menschliche Lebewesen konstitutionell “exzentrisch positioniert” ist, dann lebt es aus der Vorstellung, die es über sich entwickeln muss, aus einem Entwurf seiner selbst einschließlich seiner Körperlichkeit. Alle Lebewesen haben einen “natürlichen Ort” im Kosmos, auf Grund ihrer befristeten Körperlichkeit, aber das menschliche Lebewesen steht am “natürlichen Ort” seiner Körperlichkeit immer zugleich im “utopischen Standort”, es steht in der Phantasie, in der es exzentrisch aus der eigenen Position herauspaziert und sich das Nicht-Wahrnehmbare jenseits des Horizontes vorstellt, immer zugleich an einem Ort, von dem aus es erwartet wird, zu dem hin es sich wünscht. Der Mensch ist philosophisch-anthropologisch begriffen in erster Linie ein Phantasie-Lebewesen, noch bevor es ein Vernunftlebewesen ist.

Und ein im Leben zum Leben distanzierendes Lebewesen ist im Ungleichgewicht, es kann nur mit neu vermittelten, künstlichen Einrichtungen im Kosmos überleben und mehr als überleben. Die Sonderstellung hat Folgen für die Art der Lebensführung. “Existentiell bedürftig, hälftenhaft, nackt ist dem Menschen die Künstlichkeit wesensentsprechender Ausdruck seiner Natur. Sie ist der mit der Exzentrizität gesetzte Umweg zu einem zweiten Vaterland, in dem er Heimat und absolute Verwurzelung findet. Ortlos, zeitlos ins Nichts gestellt schafft sich die exzentrische Lebensform ihren Boden.”<sup>13</sup> Ein solches Lebewesen lebt also von Natur aus “künstlich” – *in* der Natur. Es schiebt Werkzeug, Technik, Artefakte, Kleider und Wände, Zelte und Bauten zwischen den eigenen instinktentsicherten Körper und die Umwelt, die sich zur Welt öffnet, es schiebt zwischen sich und die anderen Artgenossen “Institutionen”, um sich selbst bzw. die beiderseitige Ungleichgewichtslage und Unsicherheit (doppelte Kontingenz) zu stabilisieren. Exzentrisch positioniert heißt auch: Anders als zentrische Lebewesen, in denen die Lebensenergie in Instinktkreisläufen sich aufbaut und eingebunden ist, sind die menschliche Lebewesen einer “Antriebsüberschüssigkeit” ausgesetzt (Gehlen) – die Lebensenergie vagabundiert in ihnen, schießt über das Lebensnotwendige hinaus in Verausgabung, Verschwendungen,

---

<sup>13</sup> Plessner, *Stufen*, S. 316.

Leidenschaften. Diese Lebewesen müssen diese überschüssige Lebensenergie, der sie unmittelbar ausgesetzt sind, in sozio-kulturelle Projekte vermitteln, ihnen eine symbolische Form geben. Alles, was sie erreichen und berühren, gleich ob die Natur, die eigene Seele, die Anderen, sie erreichen und touchieren es nur "vermittelt", über Symbolsysteme, Sinnsysteme, in denen ein Zeichen auf ein anderes verweist. Menschen erreichen tatsächlich das Unmittelbare, aber nur selektiv über die jeweilige Vermittlung, über einen Filter, ein "Stattdessen", also nicht endgültig.

Und schließlich gehört zum philosophisch-anthropologischen Begriff des Menschen eine Art Gestaltoffenheit seiner eigenen Körperlichkeit: man hört es schon an den Begriffen der "Weltoffenheit" der menschlichen Gestalt (Scheler), der "Mängelhaftigkeit" und unzureichenden körperlichen Ausstattung dieses Lebewesens (Gehlen), am Begriff der "exzentrischen Positionalität" (Plessner), dass bei allem Körperbezug die Gestalt, in der Menschen das Menschliche begegnen kann, relativ offen ist, offen ist für das Fremde, das in anderer Gestalt ebenfalls eine exzentrische Positionalität aufweisen könnte.

### 3. *Kosmonautik/Astronautik im Blick der Philosophischen Anthropologie*

Was lässt sich – so vorbereitet - philosophisch-anthropologisch nun an der Weltraumfahrt erschließen und verstehen? Nun, zunächst erfüllt das Phänomen der "Weltraumfahrtschiffahrt"<sup>14</sup> anschaulich die Kategorie "exzentrische Positionalität", oder umgekehrt: die Plessnersche Kategorie erweist sich als "raumflugtauglich" (Dierk Spreen). Bereits das kopernikanische Weltsystem folgt, wenn es in der Erforschung der Himmelskörper und ihrer Bewegungsbahnen die positionale Erde zugunsten der Sonne dezentrierte und dann noch einmal das Sonnensystem als eines unter vielen relativierte, dem Exzentrizitätspotential des Menschen. "In dieser Wendung vom sinnlich-übersinnlichen Kosmos zum Universum ohne natürliche Mitte vollzog sich die Entheiligung des Raumes [...] zu einem in allen seinen Richtungen gleichwertigen und grenzenlosen Bewegungsfelde."<sup>15</sup> Philosophisch-anthropologisch beobachtet ließ aber die kopernikanische Wende den unhintergehbaren ptolemäischen Anschauungsraum für die menschliche Lebensführung gerade nicht obsolet werden. Auch die exzentrische Positionalität bleibt "positional", kennt aus der unaufhebbaren Leibperspektive ein Oben und Unten, ein Vorne und Hinten, erfindet und

---

<sup>14</sup> H. Plessner, *Gedanken zur Zeit – Gedanken eines Philosophen zur Weltraum-Rakete*, Sendetyposkript 13. Oktober 1949 (7 Seiten; Plessner-Nachlass Groningen), S. 2.

<sup>15</sup> Ebd., S. 4.



entdeckt sich eine Vertrautheitszone, eine “Heimat”, um deren Positionalität sie sich sorgt. In der Kosmonautik nun wird die Raumflugtauglichkeit der “exzentrischen Positionalität” praktisch. Der Mensch löst sich in der Vertikale buchstäblich vom natürlichen Positionsfeld, durch Raketen von der Erdanziehungskraft. Er baut künstliche Lebensinseln im luftleeren Kosmos, artifiziell baut er ein Lebenserhaltungssystem, das Luft- und Wasserzufuhr wie Abfallentsorgung reguliert – ein Positionsfeld als Bedingung der “Positionalität”. “Der interplanetarische und interstellare Raum beginnt sich ihm als praktisches Aktionsfeld zu erschließen und gewissermaßen das Versprechen einzulösen, das ihm die Astronomen zu Beginn der Neuzeit mit den ersten Entwürfen einer Himmelsmechanik abgenötigt haben.”<sup>16</sup>

### 3.1. *Weltraumfahrt – eine reale Möglichkeit der Conditio humana*

Die These, der Theorievorschlag ist, dass sich das Weltraumphänomen in seinen Strukturzügen von einem philosophisch-anthropologisch konturierten Begriff des Menschen her erläutern, aufklären lassen, also von einem Umbruch des Lebens im Leben, wie der Begriff “exzentrische Positionalität” das menschliche Lebewesen es auf den Begriff bringen will. Damit sind vier Aufklärungen möglich, vier Präzisierungen, die das Phänomen der Weltraumfahrt als ein genuin menschliches Phänomen verdeutlichen:

1. Kosmonautik ist genuin kein Rationalitätsphänomen, sondern ein *Projekt der Phantasie*, also eines nur dem menschlichen Lebewesen möglichen Vermögens. Zweifellos ist die Kosmoteknik faktisch nur möglich auf Grund von (instrumenteller) Rationalität, von Berechnung, aber Rationalität ist selbst nicht der Grund für das Projekt der Weltraumfahrt. Raumfahrt ereignet sich nicht als Anpassungsrationalität des Lebens, also nicht in Analogie des Überganges des Organischen vom Meer zum Land, weil es sich bei diesen Vorgängen um eine Anpassung an eine bereits vorhandene Lebensbedingungsatmosphäre handelt. Und Raumfahrt ist kein Vernunftprojekt der modernen Gesellschaft, kein “unvollendetes Projekt” der Moderne (Habermas), in dem sich der Mensch, die Menschheit vollenden, optimieren würde. Nur eine Theorie, die den Menschen konstitutiv als ein Phantasielebewesen begreift, das exzentrisch in seinem Körper zu seinem Körper gestellt ist und damit über den Horizont der Wahrnehmung hinaus in einer Vorstellung jenseits des jeweiligen Horizontes spazieren geht, gleichsam motorisch mit seinem Körper in fernen Räumen sich bewegt, nur ein solches

---

<sup>16</sup> Plessner, a.a.O., S. 6.

Phantasielebewesen kann auf die Weltraumfahrt kommen im Sinne eines Verlassens der erdhaften Raumzeitstelle, an die es körperlich gebunden ist, unter Mitnahme des eigenen Körpers. Weltraumfahrt ist gleichsam die durchgeführte Phantasie als solche – ganz gleich, ob diese Ablösung von der Raumzeitstelle der Erde irgendwie vernünftig ist.

2. Kosmonautik ist zwar ein Geschehen in der Natur, eine Ausgriff in die Natur, in den Kosmos, aber es ist selbst *kein naturgeschichtliches Faktum*, nicht selbst naturgeschichtlich oder naturwissenschaftlich aufklärbar. Das heißt eine evolutionsbiologische Erklärung, die den Menschen selbst – verkettet mit allen anderen Lebensformen – als Fortsetzung eines naturgeschichtlichen Mechanismus begreift, kommt an das Phänomen der Weltraumfahrt nicht heran. Im Phänomen der Weltraumfahrt kommt der Darwinismus an seine Erklärungsschranke. Nur ein Lebewesen, das als von Beginn an in sich gebrochenes Leben rekonstruiert wird, nur ein Lebewesen, das von Natur aus “künstlich” lebt, also – als Mängelwesen – von Beginn seiner Lebensexistenz in der Natur als Körper auf Organentlastung, Organersatz und Organüberbietung (Gehlen) angewiesen ist, nur eine solches Prothesen-Lebewesen kann – im Sinne von Können – auf Kosmonautik, also auf den Umstieg des Lebens selbst in eine nicht lebenstaugliche Sphäre kommen; nur ein Natur aus nicht an die Natur natürlich angepasstes Lebewesen, das sich eine Lebenswelt in der Natur künstlich baut, kann auf eine kosmotechnische Existenz im Weltraum unter künstlich selbst hergestellten Bedingungen – in Raumstationen – kommen.

3. Kosmonautik oder Astronautik ist nicht möglich bei gebundener Energie von Lebewesen, die gleichsam zur Selbsterhaltung und Generhaltung ausgegeben wird und dann abstirbt – so wie es evolutionsbiologisch auch für den Menschen behauptet wird. Nur ein Lebewesen mit einem *konstitutionellen Antriebsüberschuss*, einer Triebüberschüssigkeit über die Lebensnotwendigkeiten hinaus kann überhaupt die manische Motorik, die Technomanie entwickeln, um eine solche künstliche Antriebsenergie, wie sie für die Kosmonautik erforderlich ist, zu konstruieren, eine Antriebsenergie, die sich vertikal aus dem Schwerkraftfeld der Positionalität löst und exzentrisch wird, in größtmöglich faktisch Entfernung zu aller Zentriertheit gerät. Man sieht in dem Raketenstart und der Abhebung von Raumflugkörpern selbst anschaulich diese Antriebsüberschüssigkeit, oder – anders gesagt: in den vertikalen Raketenstarts macht die angeschaute Antriebsüberschüssigkeit in den zuschauenden Menschen selbst Resonanz.

4. Kosmonautik ist kein Projekt allein menschlicher Lebewesen, das meint, es bewegt sich von Beginn an nicht allein im Zirkel von Seinesgleichen, im Zirkel menschlicher Lebewesen; es ist ein “weltoffenes”, auf die *Begegnung mit nicht-menschlichen Lebewesen* angelegtes Projekt, für

wie realistisch in welchen Zeiträumen man auch diese Chance einschätzen mag: Nur ein konstitutionell auf Weltoffenheit angelegtes Lebewesen, das für die Begegnung mit prinzipiell fremden Lebewesen disponiert ist, kann so etwas wie Kosmonautik aushecken und durchführen, es kann fliegende Augen und Ohren ausschicken, um Resonanz von anderen, nicht-menschlichen Subjekten erfahren zu wollen. Die Gestaltoffenheit der philosophisch-anthropologischen Grundbegriffe (Weltoffenheit, exzentrische Positionalität, Mängelwesen) hält im Begriff des Menschen die Möglichkeit, dass ihm eine exzentrisch positionierte Struktur in ganz anderer Gestalt begegnen könnte, prinzipiell im Begriff offen und ist insofern raumflugtauglich.

Philosophische Anthropologie – so war zunächst zu demonstrieren, ist also die Theorie des 20. Jahrhunderts, die auch mit der Weltraumfahrt des 21. Jahrhunderts kompatibel ist, die diesem Phänomen als einem zentralen Phänomen der Menschengattung standhält.

### *3.2 Weltraumfahrt als Teil der sozio-kulturellen Lebenswelt: Anschlussbeobachtungen*

Durch diese ganze Theoriearbeit wird die Weltraumfahrt aus ihrer Marginalität innerhalb der Kultur- und Sozialwissenschaften überhaupt erst ins Zentrum der Aufmerksamkeit gerückt, zugleich wird den Naturwissenschaftlern und Technikern eine zu ihrem technischen Tun geeignete immanente sozio-kulturelle Interpretation angeboten. Damit sind Anschlussbeobachtungen möglich, die die Weltraumfahrt in der sozio-kulturellen Lebenswelt der Moderne situieren. Vier solche Beobachtungen seien abschließend skizziert.

A) In den vom Erdkörper aus in Distanz gebrachten unbemannten Satelliten stationiert dieses Lebewesen exzentrische Beobachtungs- und Vermittlungs-Posten, über die das (menschliche und ökologische) Leben auf der Erde neu vermittelt wird. Im Exodus von der Erde stellt sich der Blick zurück ein auf die Erde, auf das natürliche Positionsfeld. Der Aufbruch in die Ferne macht die Erde als Heimat insgesamt kenntlich. Kein Raumfahrer hat es versäumt, diesen beeindruckten Blick auf den Erdball zu beschwören, und medial vermittelt über das Weltraum-Fernsehen gehört er – zumindest als Silberstreifen am Horizont – zum Alltagswissen aller Zeitgenossen seit der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts. Menschen sehen zum ersten Mal den Planeten aus der Weltraumperspektive vor der Schwärze des Kosmos. Die Ganzheit, die wechselseitige menschliche Abhängigkeit, die Verletzlichkeit der Erde wird erfahrbar. Die zeitliche Kopplung durchgeführter

Kosmonautik (v.a. der Mondlandung) und durchbrechender Ökologiebewegung (v.a. mit Blick auf den Klimawandel) ist oft bemerkt, aber vielleicht noch nicht durchschlagend begriffen worden. “Die Apollo-Missionen erschlossen den Menschen eine grundlegend neue Perspektive auf die Erde und die Menschheit. Kurz nach diesen ersten und bis heute einzigen Flügen zu einem anderen Himmelskörper legte der Club of Rome seinen Bericht über die Grenzen des Wachstums vor, gründeten sich Organisationen wie Greenpeace, formulierte James Lovelock die Gaia-Hypothese.”<sup>17</sup> Die erstmalige, riskante Ausfahrt in die Ferne des Kosmos rückt umgekehrt die Erde in das Aufmerksamkeitsfeld der Sorge und löst eine Heimatschutzbewegung größten Stils, eine Nostalgie globaler Reichweite aus. Die philosophisch-anthropologische Beobachtung kann hier vor einem Missverständnis schützen. Es handelt sich tatsächlich um ein strukturelles Doppelereignis. Die Ausfahrt in die Unheimlichkeit des Alls führt zwar umgekehrt zur “absoluten Verwurzelung” in die Erde, zu ihrer erstmaligen Entdeckung als heimatlicher Lebenskreis der Gattung, als atmosphärengbettete Lebenskugel, die alle – auch über die Satellitenbeobachtung gesteigerte – kollektiven Schutzinitiativen verdient. Doch deshalb reduziert sich die Weltraumfahrt nicht auf eine *„Raumfahrt für die Erde“*. Weltraumfahrt ist zugleich auch die Anthropotechnik des tatsächlichen Verlassens der Erde, in ganz kleinen Riesenschritten (vom Mond zum Mars), aber in einer unaufgebbaren Richtung und Konsequenz der vorausfahrenden Avantgarde. Die reale Weltraumfahrt wird erst dort beginnen, wo – vielleicht in “interstellaren Generationenschiffen” (Marsiske) – der Blick zurück sinnlos geworden sein wird, weil keine Rückkehr innerhalb der Lebenszeit mehr planbar ist. Jeder Medienteilnehmer ist an diesem *Abschied von der Erde* anteilig mit einem kleinen Stück beteiligt – als wär’s ein Stück von ihm. Es handelt sich um den äußersten Spannungsbogen zwischen “Positionalität” und “Exzentrizität”.

B) Erst wenn man die beiden Komponenten der Weltraumfahrt zusammensieht, die im Blick aus dem Kosmos (praktisch und kulturell) erstmals verankerte Sorge um den Gesamtplaneten *und* den ersten Schritt von ihm fort, die einkalkulierte Konfrontation mit extraterrestischen Zivilisationen inklusive, sieht man nachträglich den *epochalen Gesellschaftsrank der Kosmonautik für das 20. Jahrhundert*. Man kann ohne Übertreibung vermuten, dass eine generationenferne Geschichtskultur (sei es mit intraterrestischen oder extraterrestischen Standorten), wenn sie sich an das 20. Jahrhundert erinnert, zu einer völligen Umakzentuierung und Umwertung dieser Epoche gelangen wird. Durch alle damaligen

---

<sup>17</sup> Marsiske, Heimat Weltall, a.a.O., S. 183.

Katastrophenerfahrungen hindurch wird das alles überragende Strukturereignis im Nachhinein, weil Voraussetzung der eigenen partialen extraterrestischen Existenzformen zukünftiger Gegenwarten, die erstmalige Kosmonautik gewesen sein, in der Menschen zum ersten Mal in der Geschichte der Natur und des Lebens den Fuß auf einen anderen Himmelskörper setzten.

C) Hat man einmal diese Perspektive vorweggenommen, ordnen sich schon jetzt Phänomene innerhalb der sozio-kulturellen Sphäre des 20. Jahrhunderts wie Späne um den Magneten. Das sind nicht nur die allenthalben bekannten, überhaupt nicht zu unterschätzenden Science-Fiction-Filme und -Romane (2001 – A Space Odyssey; Die unheimliche Begegnung der dritten Art; Limit), die eben *nicht nur* im verfremdenden Umweg über extraterrestrische plots bereits bekannte sozio-kulturelle Motive abhandeln und spiegeln. Sie haben vielmehr immer auch präparierenden Charakter. Das Phänomen der Computer-Spiele, mit dem Spektrum von Ego-Shooter bis hin zu den Siedlungssimulationen, ist immer auch die permanente Einübung in kosmonautische Projekte, ein Vertrautwerden mit der extraterrestischen Ausfahrt und Ansiedlung. Und auch in der funktionalistischen wie in der dekonstruktivistischen Architektur in den großen Städten treten die vorahmenden *“Raumfahrteffekte in der Architektur des 20. Jahrhunderts”*<sup>18</sup> deutlicher hervor, die Architekturen nehmen vielerorts den Ausdruck von Weltraumbahnhöfen an und bilden ein *“Schwebesyndrom”* (A. M. Vogt) der Baukörper aus. Und die ganze moderne bildende Kunst, die jede Vertrautheit des Abgebildeten meidet und jedes ästhetische Heimatgefühl durchkreuzt, stellt mit ihren kommentarbedürftigen Rätselbildern eine Dauergewöhnung in das Ungewöhnliche ein.

D) Und innerhalb der Theoriebildung selbst ist die *dekonstruktivistische* Verstehenslehre nicht nur eine Mode unter mehreren, sondern immer auch bereits ein Vorgriff, ein Präparieren auf kosmonautische Aufbrüche oder ein *“Entdecktwerden”* durch extraterrestische Zivilisationen. Zu einem Zeitpunkt, wo im Zuge der Globalisierung die Mitglieder der Weltgesellschaft vertraut miteinander geworden sind wie nie zuvor und untereinander eigentlich nur noch die bekannten (schmerzhaften oder angenehmen)

---

<sup>18</sup> H. Delitz, *„Rundkino“ und „Kristallpalast“ in Dresdens Prager Straße. Architektursoziologie zweier extraterrestrischer Architekturen*, in, Th. Bohn (Hg.), *Von der »sozialistischen Stadt« zur »europäischen Stadt« und zurück? Urbane Transformationen im östlichen Europa des 20. Jahrhunderts*, Oldenbourg, München 2007. – Dies., *A house from outer space. Raumfahrteffekte in der Architektur des 20. Jahrhunderts*, in, I. Polianski/M. Schwartz (Hg.), *Die Spur des Sputnik. Kulturhistorische Expeditionen ins kosmische Zeitalter*, Campus, Frankfurt a.M. 2009, 133-155.

Überraschungen bieten, entwickelt diese dekonstruktivistische Theorie sozio-kultureller Welt Techniken einer Fremdheits-Hermeneutik, die sich auf die Begegnung mit dem “maximal Fremden” einstellt.<sup>19</sup> Diese Fremdheits-Hermeneutik entdeckt das Unheimliche in jeder sozio-kulturellen Vertrautheit, die Alterität in jeder irdischen Identitätsbehauptung, aber sie ist eben auch kovariant zum Projekt “Search for Extraterrestrial Intelligence (SETI).

An der Persistenz unwürdiger, ungerechter, unliebenswürdiger, teilweise vernunftloser Verhältnisse menschlicher Lebenswelten auf der Erde im 21. Jahrhundert ändert das alles zunächst nichts. Die Weltraumfahrt ist nicht per se “vernünftig” und ist deshalb auch von keiner rationalistischen Theorie zu begreifen. Philosophisch-anthropologisch ist sie als *eine* Real-Möglichkeit des menschlichen Lebewesens aufklärbar, sie ist sein Monopol, es ist ein weltraumfliegendes Lebewesen – ein Faktum, an das sich verschiedene Effekte (Entdeckung der ganzen Erde als Heimat, Vorbereitung der Um- und Aussiedlung) und verschiedene Aufträge heften. Bereits Hans Jonas hatte den kategorischen Imperativ Kants, der die jeweiligen Zeitgenossen in ihrem Handeln bindet, in einen kategorischen Lebensimperativ über Generationen verwandelt: in allen Handlungen auf die “Permanenz” (menschlichen) Lebens zu achten.<sup>20</sup> Daran lässt sich der Auftrag anschließen, für die Permanenz des Lebens im Kosmos selbst zu sorgen. Max Scheler, der die “Stellung des Menschen” auf dessen einmalige “Weltoffenheit” hin auslegte, hätte es zugesagt, dass in der Kosmonautik die Menschen kosmo-noetisch gesehen dem “Weltgrund” entgegenfliegen – dessen unabgeschlossener Werdeprozess die “Mitwirkung des Menschen” fordere.<sup>21</sup> Für Plessner enthält die “exzentrische Positionalität” der menschlichen Lebewesen notwendig den Doppelaspekt der “absoluten Verwurzelung und Heimat” (“Positionalität”) wie den der “seligen Fremde”<sup>22</sup> (“Exzentrizität”), in die sie aufbrechen. Die Philosophische Anthropologie insgesamt ist wie wenige Theorien modernitätskompatibel, weil sie ein gedankliches Scharnier zwischen Natur- und Geisteswissenschaften, einen unikaten Begriff des Menschen zur Verfügung stellt, der die zeitgenössische Raumfahrt als ein epochales naturgeschichtliches und zugleich sozio-kulturelles Strukturereignis verstehen lässt, das Heimatstiftung wie Ausfahrt *im* Kosmos einschließt.

---

<sup>19</sup> M. Schetsche (Hrsg.), *Der maximal Fremde. Begegnungen mit dem Nichtmenschlichen und die Grenzen des Verstehens*, Ergon, Würzburg 2004.

<sup>20</sup> H. Jonas, *Das Prinzip Verantwortung. Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1979.

<sup>21</sup> Scheler, *Die Stellung des Menschen im Kosmos*, S. 111.

<sup>22</sup> Plessner, *Die Stufen des Organischen und der Mensch*, S. 346.

## ***Lo spettacolo universale: Marinetti e la politica futurista tra tecnomania e tecnofobia***

Dario Giugliano

Accademia di Belle Arti di Napoli

Dipartimento di Comunicazione e Didattica dell'Arte

dario.giugliano@accademiadinapoli.it

### **ABSTRACT**

Aim of this essay is to try, against the background of a reading of the F. T. Marinetti novel “Mafarka il futurista” and of the pamphlet “Democrazia futurista”, a deconstruction of so-called aestheticization of politics (Benjamin) proposed by Marinetti and Futurism, and in particular of the idea of a technocratic government at the helm of the society. All the Marinetti’s deeds confront themselves with an ethic/aesthetic double bind, that cannot be considered as a denial of the techniques, but it is rather an essential reduction of the techniques in the light of their primordial and constitutive genealogical energy.

### **KEYWORDS**

Marinetti, futurismo, politics, naturalism, tecnicism

Questi futuristi, V. E. lo sa, nemici delle arti  
[...].

Il prefetto di Milano<sup>1</sup>

Il Futurismo era l’ottimismo artificiale  
opposto a tutti i pessimismi cronici, il  
dynamismo continuo, il divenire perpetuo e  
la volontà instancabile.

F. T. Marinetti<sup>2</sup>

1. C’è qualcosa di decisamente più solido dalla deriva di pensiero del senso comune, che ritiene l’arte essere un’attività separabile da tutte le altre, al punto da costituire strutturalmente un’inevitabile accessorio esistenziale. E

---

<sup>1</sup> Così il prefetto di Milano al ministro dell’Interno, in un telegramma del 17 settembre 1914, in occasione delle giornate della campagna interventista, cit. in E. Gentile, “*La nostra sfida alle stelle*”. *Futuristi in politica*, Laterza, Roma-Bari 2009, p. 8.

<sup>2</sup> F. T. Marinetti, “Un movimento artistico crea un Partito Politico”, in Id., *Democrazia Futurista* (1919), ora in Id. *Teoria e invenzione futurista*, a cura di L. De Maria, Mondadori, Milano 1998<sup>4</sup>, p. 346.

fosse pure solo un'idea alla deriva del senso comune, perciò stesso andrebbe considerata con il massimo rispetto, quasi zattera di fortuna nel flusso ingovernabile dell'esistenza a cui comunque il pensiero critico non può non rivolgersi, come a una base più o meno solida alla quale affidare la propria stabilità analitica. Questo ostinato concettuale del *primum vivere*, che pretende di basarsi sull'autoevidenza del senso, attraversa l'intero pensiero occidentale, come storia delle sue lingue, delle sue forme espressive. Potremmo, arbitrariamente, coglierne uno spunto, uno tra i tanti possibili, in uno dei testi fondativi della coscienza teorica occidentale, la *Sophia Salomonos*. Il capitolo 13, sul peccato di idolatria, inizia, come è noto, con una condanna di quanti, saziatisi a godere della affascinante bellezza del creato, non sono riusciti a mantenere quell'essenziale atteggiamento critico, che gli avrebbe consentito di non scambiare gli elementi di quello per divinità, confondendo le creature col creatore. Per questa ragione – la banale confusione dell'effetto per la causa –, gli idolatri vengono definiti, ad apertura del capitolo, “*mataioi*”, stupidi. Incapaci e inefficaci nel cogliere le necessarie e, perciò stesso, evidenti connessioni, i naturalisti vengono inchiodati allo loro stessa vacuità (“*vani*” è l'appellativo con cui sono indicati gli idolatri nella versione latina geronimiana) dal testo della *Sapienza*, che si allinea in questo modo a un giudizio comune a tanta filosofia greca e latina: essi hanno deliberatamente scelto la strada sbagliata, facendo un cattivo uso di uno strumento, la ragione, di cui si sono serviti per giustificare l'ingiustificabile, per dimostrare l'indimostrabile, portando avanti un ragionamento che si demolisce da sé. Quello che in realtà questi falsi (falsi perché, ritenendo di individuare il principio primo della realtà, lo mancano miseramente) scienziati, che si affidano alla *theou agnosia*, all'ignoranza di dio (13, 1), non riescono a cogliere è l'autoevidenza di un principio analogico. “Difatti (*gar*) – recita il testo sapienziale (13, 5) – dalla grandezza (*ek megethous*) e bellezza (*kai kallones*) delle creature (*ktismaton*) si riconosce (*theoretai*) per analogia (*analogos*) il loro creatore (*o genesiourgos auton*)”. “Per analogia”, qui, è un'espressione su cui occorrerà insistere, in quanto testimonia del corretto andamento di un incedere della ragione, che non potrà che procedere altrimenti che attraverso passaggi logici, volti a rintracciare le naturali connessioni tra antecedenze e conseguenze, le quali, a loro volta, non potranno che risultare altrimenti che per autoevidenza. L'analogia è la logica del colpo d'occhio, del dispiegarsi dello sguardo, della *theoria* come spettacolo o visione panoramica, che, per quanto possa sembrare strano a concepirsi, resterebbe sempre interdetta agli idolatri, che, in quanto adoratori di immagini, sarebbero sì “cultori” della visione, ma sempre di una forma parziale, distorta e inessenziale della stessa. Solo attraverso una visione d'insieme, infatti, sarebbe possibile rintracciare quelle



evidenti connessioni, che costituiscono le maglie strutturali della realtà. In mancanza d'essa, il meglio che potrà accaderci sarà di perderci nell'inessenziale, lasciandoci sedurre dal dettaglio trascurabile, accessorio, irrilevante ai fini di un'economia costruttiva generale. È sempre il dettaglio accessorio che affascina e corrompe la vista (l'uso corretto della vista), che invece, come si sa, deve mirare sempre all'essenziale. E l'essenziale è la vita. Essa farà il suo ingresso pochi righe più sotto, al verso dieci, attraverso il segno del suo contrario. *Talaiporoi*, miseri, infelici, come contrapposto ai *makarioi*, ai soggetti di beatitudine, sono quegli stolti che ripongono le proprie speranze (l'investimento fiducioso delle proprie energie trascendenti il qui e ora e proiettate verso il futuro) *en nekrois*, in cose morte. Da qui in poi, quella che si dispiega alla nostra lettura è, né più né meno, l'esposizione di una teoria estetica, la teoria dell'origine dell'opera d'arte. Né più né meno, se si potesse dire. Perché quella che possiamo leggere – e nemmeno tanto tra le righe – dal verso dieci in poi del capitolo 13 del libro della *Sapienza* è molto di più di una tra le tante teorie estetiche possibili. Descrizione genealogica dell'opera d'arte (scultorea), quest'analisi della genesi del fatto artistico di fatto ci restituisce, consapevolmente o meno, il rilievo delle dinamiche istitutive del modo in cui si recepisce e considera, in Occidente, tutto ciò che comunemente viene vissuto come arte. Dai graffiti paleolitici alle opere d'arte contemporanea cosiddetta digitale, in Occidente si è portati a riconoscere tutta questa particolare tipologia di fenomeni, che il senso comune vive come artistici, sotto una medesima condizione: l'inutilità.

Questa condizione sembrerebbe essere ciò che accumuna i due tipi di idolatria: quella derivante da un difetto nell'esercizio della vista (della visione come contemplazione), che si lascia affascinare dalla bellezza degli elementi del creato, confondendo il derivato (le creature) con la sua origine; quella (forse ancor più grave) derivante dall'adorazione di *erga cheiron anthropon* (13, 10), opere delle mani degli uomini. In entrambi i casi, l'investimento è nell'inutilità. L'opposizione, quindi, che si agita tra le righe di tutto il capitolo, è tra la *chresis* e l'*achrestia*. Essa affiora visibile dall'osservazione di un'unica figura, la cui funzione consiste in quella di essere un fulcro, una sorta di termine medio dell'opposizione, che esplica (inconsapevolmente) attraverso le sue azioni. Un *ylotomos tehton* (13, 11), un artigiano spaccalegna, si procura un legno lavorabile, lo scorteccia e lo lavora, come sa fare, così da ricavarne un vaso utile nella vita quotidiana. Poi, userà gli scarti di lavorazione per bruciarli e cuocersi il cibo, con cui si sazierà. Ma qualcosa resta ancora. Si tratta di un ultimo scarto. Un pezzo di legno *eis outhen euchreston* (13, 13), proprio buono a nulla. Cosa farà con questo scarto l'artigiano, una volta che ha lavorato, creando un utensile utile nella vita quotidiana, e si è nutrito? Un'opera d'arte, ecco cosa farà. Con

quella cura tipica che (ci) concediamo nei momenti d'ozio, *en epimeleia argias* (*ibid.*), il nostro artigiano crea una statua, modellandola (*etyposen*) *empeiria syneseos*,<sup>3</sup> con l'abilità del senso artistico, gli dà una forma umana o di un vile animale, poi lo dipinge, infine lo assicura alla parete con un chiodo e l'opera è terminata.

Lasciando in sospeso l'analisi approfondita, che richiede ben altri luoghi e tempi, di questo capitolo biblico, cerchiamo di accogliere quest'exkursus genetico sul fatto artistico per quella suggestione epidermica che potrà comunicarci, tale da farci circoscrivere, tematizzandola con maggiore consapevolezza, quell'idea che considera, appunto, il momento artistico o, più genericamente, estetico, come un dato (o momento) accessorio nella necessaria gravità dell'esistenza. Secondo questo principio, agli artisti in genere sarebbe sempre interdetta una reale e seria elaborazione di tipo etico-politico, che, nella migliore delle ipotesi, quelli potrebbero limitarsi esclusivamente a mimare, mettendone in bella forma i concetti, altrimenti (in altro luogo, ma anche, anzi soprattutto da altri) elaborati;<sup>4</sup> fermo restando che finalità e cause dell'arte sarebbero da cercare in una sorta di inutilità (aneconomica) essenziale.

Secondo questo antico, ma sempre attivo e valido, principio, sono state spesso interpretate le dichiarazioni programmatiche e le opere di movimenti estetici d'avanguardia, il cui studio, viceversa, e proprio anche per quella medesima copiosa produzione teorica di cui si sono fatti portavoce quei medesimi movimenti, bene si presta per gettare le basi di una lettura più complessa e articolata, in ultima istanza più problematica, dei rapporti tra estetico e politico. In particolare, in questo mio scritto, vorrei concentrarmi sul movimento futurista e sulla imprescindibilità della considerazione della sua concezione politica, nell'economia generale degli studi sulla teorizzazione programmatica e dell'azione poetica soprattutto del suo fondatore.

---

<sup>3</sup> Secondo la lezione del cod. S (Rahlfs); altrove, codd. BS\* A (Ziegler), si riporta *aneseos* in luogo di *syneseos*, come a significare: “con la perizia (*empeiria*) del tempo libero (*aneseos*)”, quasi a rimarcare quanto già affermato immediatamente prima.

<sup>4</sup> Risulta altresì evidente come, a partire da questa concezione, il fatto artistico si risolverebbe sempre in un dato contenutistico, tale che pure una valutazione di un suo possibile *engagement* si misurerebbe sempre rispetto a quanto l'opera d'arte in oggetto “vorrebbe dire”, per cui, in assenza di un contenuto specificamente politico, ogni opera d'arte sarebbe necessariamente da considerare disimpegnata – e questo perché, come abbiamo visto, il disimpegno figurerebbe come condizione essenzialmente genetica dell'arte. Da questa prospettiva, che considera l'arte (l'estetico in generale) come un qualcosa di essenzialmente accidentale, la possibilità stessa di un suo impegno politico dovrebbe considerarsi come un mero accidente.

2. Secondo un antico precetto, che, nella scia di un'ermeneutica platonica letterale (troppo letterale), rinviene nella “*palaiā men tis diaphora philosophia te kai poietike*” (*Resp.* 607 b 5-6) la traccia di un cammino da seguire, al termine del quale la rassicurante conferma che affiorerà assumerà inequivocabilmente l'aspetto di una ricompensa per il corretto andamento logico che si è scelto di percorrere, pur differenziandosi dalla scienza, l'arte, anche la migliore, finirebbe sempre per assumere le vesti della peggiore scienza, quella che fallisce nel suo compito essenziale di essere visione pura, assoluta e universale del (proprio) oggetto di indagine. È così che la *theoria*, da contemplazione dell'essenza si corromperebbe in spettacolo deformante e a investire di rilevanza etico-politica le azioni e le opere degli artisti si rischierebbe di assumere le caricature della realtà per corrette manifestazioni della stessa: scambiare illusioni oniriche (incubi, in ultima istanza) e travestimenti per verità nude. L'artista come (l')idolatra mancherà sempre l'essenziale ovvero quella corretta connessione analogica che gli permetterebbe di rintracciare le relazioni di base tra le cose, così da risalire dagli effetti alle cause, perché, insomma, ciò che realmente mancherebbe agli artisti è la capacità di affrancarsi dall'immanente gioco dell'esistenza, all'interno delle cui pieghe rischierebbero sempre di rimanere impigliati, fallendo perciò ogni possibilità di elevazione trascendente: la loro capacità di vedere, misurando la portata di questa stessa capacità sul piano dell'immanenza, risulterebbe sempre irrimediabilmente povera dell'attributo essenziale, per potersi riconoscere come vera *theoresi*: la panoramicità.

Pure ai futuristi, in quanto artisti – artisti *sui generis*, certo, artisti addirittura “nemici delle arti”, come delle più alte manifestazioni dello spirito: “dei musei, delle accademie, degli istituti di cultura, della musica classica”,<sup>5</sup> ma pur sempre artisti –, non sarà concessa alcuna deroga, anche laddove manifesteranno una dichiarata e programmatica propensione (alla) politica, come a quell'attività di cui la dimensione non mistica di una trascendenza, di una trascendenza immanente, che parte dalle cose per farvi ritorno, più avanti, più in là, con una visione d'insieme, totalizzante, volta a un riassetto, a una riorganizzazione della realtà sociale, economica, culturale, costituisce l'essenza più intima. Pure in questo caso, dunque, come sarà per tutti gli altri movimenti di avanguardia, spesso, troppo spesso liquidati come sintomi di un'insofferenza tardo-modernista ai vincoli di un'etica borghese, che si vorrebbe a tutti i costi *épater*, nel senso proprio di sollecitare per metterla in crisi, scartarla e smarcarsi da essa, la cifra di un impegno politico viene di volta in volta interpretata come un equivoco, una contraddizione,

---

<sup>5</sup> Ancora dalla medesima dichiarazione, citata in esergo, del prefetto di Milano al ministro dell'Interno, cit. in E. Gentile, “*La nostra sfida alle stelle*”. *Futuristi in politica*, cit., p. 8

una deviazione dalla giusta via dell'estetico, che, grazie a una scelta scellerata, verrebbe abbandonata in favore di una vocazione perversa in quanto non consona al naturale esito di una pratica artistica. Così sarà per il Futurismo, così per il Surrealismo e il Dadaismo, così, ancora, per il Situazionismo, nella ripresa del fenomeno avanguardistico nel secondo dopoguerra europeo. Quello che, in fondo, non si perdona a simili scelte riguarda quanto potrebbe essere, senza eccessive forzature, definito come un vero e proprio peccato di *ybris*, quello stesso eccesso tracotante che, se viene concesso all'arte nell'ambito dei contenuti e delle forme di espressione poetica, non potrà mai essere tollerato come diritto autoriconosciuto e possibilità di autodeterminazione sul piano essenziale della pratica artistica, che dovrà necessariamente restare tale, cioè una pratica, un fare e mai un agire. Si determina, così, da Aristotele in poi, una legittimità di separazione tra pratiche: quelle che si riconoscono a partire da una finalità esterna – di cui la politica certamente rappresenterebbe uno dei vertici più alti, se non il più alto, incarnando quel proprio dell'uomo come *zoon politikon*, nel perseguimento del bene comune – ai propri stessi modi, da quelle che, invece, vedono una propria finalità coincidere con la modalità stessa del proprio esercizio: il gioco e l'arte, appunto (da qui all'arte come gioco il passo è immediatamente compiuto). Se è vero questo, è altrettanto vero che la testualità che fa capo a questa tradizione non si manifesta in maniera dissimile a quella con cui si manifesta qualsiasi altra testualità.

Come ci ha insegnato Derrida, il processo di decostruzione, lungi dal rappresentare l'iniziativa di un soggetto analitico, muove da un'istanza presente all'interno degli stessi testi, di quella medesima testualità. In Aristotele, per esempio, accanto a questa rigorosa differenziazione troviamo una prima sistematizzazione teorica come identificazione del poetico col filosofico e di quello con una tensione universalizzante e trascendente. La *poiesis*, per l'Aristotele della *Poetica*, è cosa più seria e filosofia della storia perché guarda all'universale nella forma del poter (e dover) essere. Così la figura del *poietes* potrà cominciare a profilarsi come quella di un edificatore di mondi possibili. Da qui nasce e si afferma l'idea di una contiguità tra etica ed estetica, l'idea che l'atto poetico sia la manifestazione più evidente di una *techne*, nel senso proprio di un'azione che *technaomai*, porto a compimento, non solo, quindi, quasi esplicitando quella *mechane* insita nelle cose, nella relazione tra le cose, che si tengono strutturalmente l'un l'altra in un'architettura universale, ma anche nel senso di un prendersi cura, attivo, di questo medesimo ordine architettonico, il cui funzionamento si vorrebbe indirizzare verso la sua finalità essenziale.

Mettere ordine, curare, sistemare, ricostruire, rimettere in sesto, costituiscono la precettistica che ogni poetica fa propria come prontuario da

applicare nei confronti della realtà in quanto tale. Il Futurismo, da questo punto di vista, non costituirà un'eccezione, anzi, come avanguardia, vale a dire come momento più avanzato dell'impegno nella causa estetica, forzerà questi concetti portandoli al loro punto massimo di tenuta. È per questo che gli artisti Giacomo Balla e Fortunato Depero, a complemento dell'idea marinettiana di una filiazione partenogenetica assolutamente artificiale, così come sarà esposta, per esempio, nel romanzo *Mafarka il futurista*, firmeranno, nel 1915, il manifesto per una "Ricostruzione futurista dell'universo".<sup>6</sup>

"Noi futuristi, Balla e Depero – scrivono gli autori –, vogliamo realizzare questa fusione totale per ricostruire l'universo rallegrandolo, cioè ricreandolo integralmente. Daremo scheletro e carne all'invisibile, all'impalpabile, all'imponderabile, all'impercettibile. Troveremo degli equivalenti astratti di tutte le forme e di tutti gli elementi dell'universo, poi li combineremo insieme, secondo i capricci della nostra ispirazione, per formare dei complessi plastici che metteremo in moto".<sup>7</sup> L'assoluto prometeismo proprio della poetica futurista, tale come si manifesterà fin dalle prime sortite del movimento, attraverso le dichiarazioni programmatiche dei suoi esponenti e, massimamente, del suo fondatore, così come attraverso le opere prodotte, sarà necessariamente inscindibile da una tecnolatria, il cui andamento oscillerà tra un votarsi totale, completo all'estetica (in senso etimologico) della macchina, intesa come artificio e una fuga verso l'elemento primordiale dell'animale, del naturale, del primitivo. Primitivismo e naturalismo saranno, dunque, l'altro volto di questa mostruosità poetica macchinica e tecnolatra, il cui obiettivo dichiarato sarà, come abbiamo letto, quello di ricostruire l'universo a partire da una ricreazione di elementi astratti delle sue forme costitutive. A dare coerenza (se si potesse dire, così, semplicemente) a tutto il discorso, troveremo una tensione trascendente lo spazio di immanenza immediato su cui il movimento dichiara di voler agire, nel suo momento *destruens*, dischiudendo un orizzonte di attesa messianico in cui l'invisibile, l'impalpabile, l'imponderabile, l'impercettibile del non ancora presente viene convocato innanzi allo slancio del soggetto estetico, come soggetto desiderante. E sarà un investimento nelle riserve di questo a poter conferire un corpo (artificiale) all'istanza astratta del futuro – incarnazione, l'abbiamo visto, che non potrà avvenire altrimenti che a partire da un piano tecno e macchinolatra.

L'aspetto propriamente propulsivo di questa poetica, il suo giustificarsi a partire da una necessità spirituale costitutiva (e costitutivamente anatomica) dell'umano, quella di guardare unicamente in avanti, spiega l'ossessiva

---

<sup>6</sup> In V. Birolli (a cura di), *Manifesti del Futurismo*, Abscondita, Milano 2008, pp. 161-164.

<sup>7</sup> Ivi, p. 161.

manifestazione di avversione verso tutto ciò che è rievocazione, ricordo, passato, in favore, invece, di un’“arte-azione, cioè volontà, aggressione, possesso, penetrazione, gioia, realtà brutale nell’arte (...), splendore geometrico delle forze, proiezione in avanti. Dunque l’arte diventa Presenza, nuovo Oggetto, nuova realtà creata cogli elementi astratti dell’universo”.<sup>8</sup> Sono parole queste che gli estensori del manifesto attribuiscono a Marinetti, a commento di una serie dei loro “primi complessi plastici”,<sup>9</sup> che gli erano stati mostrati.

Esattamente come il sapere di tipo tecnico, la tecnologia, questa poetica (ma si tratta di un discorso che, *mutatis mutandis*, potrebbe essere applicato a qualsiasi tipo di produzione poetica occidentale) si riconosce il presupposto di una vera conoscenza essenziale della realtà su cui va a operare, con conseguente possibilità di un’applicazione, su un piano performativo, degli stessi enunciati e delle stesse leggi che ha prodotto: “la scoperta-invenzione sistematica infinita”.<sup>10</sup> Da qui, il passaggio che conduce a sviluppare la condizione predittiva di una visione teorica, in possibilità di intervento concreto sulla realtà oggetto della visione e quest’ultima in azione creativa di quella stessa (?) realtà, è un passaggio di tipo logico, appunto. L’asettica applicazione di una meccanica logica di tipo causale, spostata su un piano etico, darà notevoli e inquietanti frutti. Il manifesto, come accade con molta produzione letteraria programmatica futurista, si chiude, prima della finale rivendicazione nazionalista, su uno scenario profetico, il cui carattere ludico non mancherà, alla luce delle acquisizioni più recenti in materia polemologica, di manifestare tutto il suo carattere involontariamente e angosciosamente distopico: “Siamo scesi nell’essenza profonda dell’universo, e padroneggiamo gli elementi. Giungeremo così, a costruire

### **l’animale metallico**

Fusione di arte + scienza. Chimica fisica pirotecnica continua improvvisa, dell’essere nuovo automaticamente parlante, gridante, danzante. Noi futuristi Balla e Depero, costruiremo milioni di animali metallici, per la più grande guerra (conflagrazione di tutte le forze creatrici dell’Europa, dell’Asia, dell’Africa e dell’America, che seguirà indubbiamente l’attuale meravigliosa piccola conflagrazione umana).<sup>11</sup>

---

<sup>8</sup> Ivi, p. 162.

<sup>9</sup> *Ibidem*.

<sup>10</sup> Ivi, p. 163.

<sup>11</sup> Ivi, p. 164.

3. Il testo per tanti aspetti inaugurale di questa nuova sensibilità estetica, le cui pagine brulicano di descrizioni di orde di animali selvatici, le cui schiere polverose e fameliche si lanciano in combattimenti furiosi con e contro uomini che non hanno più nulla di umano, quasi a preconizzare quella che sarà l'acme narrativa del romanzo, la costruzione-parto di Gazurmah, un gigantesco umanoide alato, "figlio" del protagonista, è il già citato *Mafarka il futurista*.

Già da una dichiarazione del suo autore, mentre il libro era in fieri, il romanzo verrà definito con l'aggettivo "africano"<sup>12</sup> e "Roman Africain", sarà il sottotitolo della prima edizione, scritta e pubblicata da Marinetti in lingua francese, per i tipi di Sansot, a Parigi nel 1909. Il libro conoscerà poi altre edizioni. La prima italiana, in traduzione di Decio Cinti, per le Edizioni futuriste di "Poesia", che vide la luce a Milano nel 1910. Poi, quella uscita ancora a Milano per i tipi della Sonzogno, senza data, ma, presumibilmente, successiva al 1920, reca in copertina la dicitura, come sottotitolo, di "Romanzo processato", a memoria del processo per oltraggio al pudore e pornografia che il libro subì<sup>13</sup> (con assoluzione in primo grado e condanna in appello, confermata in Cassazione). Nel frontespizio si legge ancora, però, il sottotitolo originario "Romanzo africano". L'Africa, per Marinetti, come per ogni scrittore "colonialista", rappresenta un dato fantasticamente e nostalgicamente morboso.<sup>14</sup> I colori e gli odori, intensi ai limiti dello stordimento, percepiti da un europeo durante un soggiorno africano si trasformano, trasfigurati dalla sua sensibilità, in "cose pazzesche ed immagini poderose su quelle terre dove tutto ha il colore della fiamma e dove tutto brilla come l'oro".<sup>15</sup> Che Marinetti si sia ispirato, ai limiti del plagio, per taluni, a *Salammbô* di Flaubert<sup>16</sup> o ai romanzi d'avventura di Salgari,<sup>17</sup> non ha alcuna rilevanza per il discorso che qui si intende condurre. Ciò che ci

---

<sup>12</sup> Cfr. T. Pànteo, *Il poeta Marinetti*, Società Editrice Milanese, Milano 1908, p. 24.

<sup>13</sup> Un resoconto documentale del processo di primo grado (culminante con l'assoluzione del romanzo), contenente l'interrogatorio a Marinetti e le arringhe difensive, nell'ordine, degli avvocati Innocenzo Cappa, Salvatore Barzilai e Cesare Sarfatti, nonché la perizia di Luigi Capuana, pubblicato originariamente in F. T. Marinetti, *Distruzione: poema futurista col processo e l'assoluzione di "Mafarka il futurista"*, Edizioni futuriste di "Poesia", Milano 1911, ora è disponibile in appendice a Id., *Mafarka il futurista*, tr. di D. Cinti, a cura di L. Ballerini, Mondadori, Milano 2009.

<sup>14</sup> Cfr. T. Pànteo, *Il poeta Marinetti*, cit., p. 24: "La fantasia e la nostalgia morbosa che mi dà tanta tristezza, mi hanno trasportato nel paese dove sono nato, [...]".

<sup>15</sup> Ivi, pp. 24-25.

<sup>16</sup> Cfr. M. De Micheli, *La matrice ideologico-letteraria dell'eversione fascista*, Feltrinelli, Milano 1976, pp. 29 sgg.

<sup>17</sup> Cfr. R. Rinaldi, "Le plagiat de l'avant-garde: *Mafarka le futuriste* de Marinetti", in S. Briosi e H. Hillenaar (a cura di), *Vitalité et contradictions de l'avant-garde: Italie-France 1909-1924*, Librairie José Corti, Paris 1988, pp. 117-124.

interessa, invece, è far affiorare i limiti destrutturanti di una contraddizione, che emerge stridente dalle pagine del romanzo di questo immaginario re arabo, Mafarka-el-Bar, come dalla teorizzazione programmatica futurista in generale e marinettiana in particolare, e che fa deflagrare i poli di una commistione esplosiva, tra uno slancio tecnolatra e una tensione nostalgica verso un primitivismo e un naturalismo tecnofobico (ma forse sarebbe meglio definirlo come una tecnolatria primitivistica). Questa strana sintesi, per esempio, prende corpo nella figura di singolari animali artificiali. Lo stesso protagonista Mafarka, si autodefinisce “costruttore di uccelli meccanici”,<sup>18</sup> per non parlare della comparsa, nel corso del terzo capitolo, dal titolo “I Cani del Sole”,<sup>19</sup> di surreali catapulte, chiamate “Giraffe da guerra”,<sup>20</sup> una sorta di macchine dalla forma animalesca e mosse, “mediante un sistema d’argani e di molle”,<sup>21</sup> da una trazione animale, di bufali e zebù, che “scendevano pel declivio tirando le corde.

A un comando, queste venivano tagliate e si riavvolgevano violentemente, facendo girare velocissimo il collo della Giraffa. La testa roteava come una fronda finché il muso scattava, lanciando infine il proiettile”.<sup>22</sup>

L’economia singolare di questa commistione tra l’elemento animale e quello meccanico, culminerà nella capitalizzazione di una costruzione-parto da parte di Mafarka del suo figlio artificiale: “Io costruisco e partorisco mio figlio, uccello invincibile e gigantesco, che ha grandi ali flessibili fatte per abbracciare le stelle!...

Nulla avrà potere contro di lui... né i calci della tempesta, né le scudisciate dei lampi!... Egli è laggiù, in fondo al golfo e potete vederlo... Da trenta giorni, dacché dura il mio lavoro, non ho mai dubitato di farne il figlio veramente degno della mia anima... L’infinito è suo!... Non credete possibile questo miracolo? È perché non avete fiducia nelle vostre forze di maschi!... Bisogna avere la gioia e la volontà di darsi interi al prodigio, come un suicida si dà al mare!... Con le mie proprie mani, io l’ho scolpito, mio figlio, nel legno di una giovane quercia!... e ho trovato una mistura che trasforma le fibre vegetali in carne viva e in muscoli robusti!... Il volto di mio figlio è armonico e possente, ma nessuno l’ha ancora ammirato... io vi lavoro col mio scalpello durante la notte, al chiarore delle stelle!...

Di giorno, lo copro di pelli di tigre, perché gli operai non lo insozzino coi loro sguardi brutali... I fabbri di Milmillah costruiscono, diretti da me, una

---

<sup>18</sup> F. T. Marinetti, *Mafarka il futurista*, cit., p. 160.

<sup>19</sup> Ivi, pp. 70-87.

<sup>20</sup> Ivi, pp. 73-74.

<sup>21</sup> Ivi, p. 74.

<sup>22</sup> Ivi, p. 75.



grande gabbia di ferro e di quercia che deve difendere mio figlio contro la rapacità del vento. Sono duemila, spazzati a frustate fuori dai villaggi, e soggiogati dalla mia voce... I tessitori di Lagahourso preparano intanto la stoffa robusta e leggera che rivestirà le grandi ali palmate di mio figlio. È una tela indistruttibile, tessuta con fibre di palmizio, e che si colora, al sole, delle tinte diverse dell'oro, della ruggine, e del sangue...

Egli camminava a grandi passi volanti, sulle punte delle rupi. Il suo corpo sembrava tanto sciolto dalla goffaggine e dalla pesantezza umana, che a quando a quando lo si vedeva librarsi, alato e libero, sulla palpitazione delle vele e il gridìo dei marinai come un'aquila colossale che difendesse la sua nidia".<sup>23</sup>

Potremmo rintracciare un'antica ascendenza di questa folle visionarietà partenogenetica in quella sorta di sogno autarchico (autarchia dei sensi in un rapporto-scambio di questi con la volontà), su cui, operati i dovuti distinguo, già Agostino d'Ipbona aveva teorizzato, quando considerava "beatissimè matribus sine libidinosa voluptate concipientibus" (*De nuptiis et concupiscentia*, II, 14, 29). Dal versante maschile, Marinetti echeggerà: "E sappiate che io ho generato mio figlio senza il concorso della vulva!... Non mi capite?... Ascoltatemi, dunque... Una sera, subitamente, mi domandai: 'V'è forse bisogno di gnomi che corrano sul mio petto, come marinai su una tolda, per sollevare le mie braccia?... E c'è forse un capitano, sul cassero della mia fronte, per aprire i mie occhi come due bussole?' A queste due domande, il mio spirito infallibile ha risposto: 'No!'. Ed io ne ho concluso che è possibile procreare dalla propria carne senza il concorso e la [puzzolente] complicità [della matrice] della donna, un gigante immortale dalle ali infallibili!

Voi dovete credere nella potenza assoluta e definitiva della volontà, che bisogna coltivare, intensificare, seguendo una disciplina crudele, fino al momento in cui essa sprizzi dai nostri centri nervosi e si lanci oltre i limiti dei nostri muscoli con una forza e una velocità inconcepibili.

La nostra volontà deve uscire da noi, per impossessarsi della materia e modificarla a nostro capriccio. Così noi possiamo plasmare tutto ciò che ci circonda e rinnovare senza fine la faccia del mondo... Presto, se pregherete la vostra volontà, farete figli, anche voi, senza ricorrere alla vulva della donna".<sup>24</sup>

---

<sup>23</sup> Ivi, pp. 160-161.

<sup>24</sup> Ivi, p. 163. Le parole tra parentesi quadre furono omesse dall'edizione Sonzogno citata, successiva alla conferma della condanna in appello del romanzo da parte della Corte di Cassazione.

Autarchia, superomismo, misoginia, fanno corpo unico con un'economia politica del dispendio.<sup>25</sup> Questa emerge chiaramente fin dalle prime pagine del romanzo, per esempio dal confronto tra Mafarka e “Kaim-Friza, il gran capo degli agricoltori”,<sup>26</sup> rispetto al quale il primo “non aveva mai potuto vincere il sentimento di repulsione che gl'ispirava quell'essere meschino e scaltro, quantunque fossero grandissimi i servigi che egli aveva reso alla città con una saggia legislazione agraria”.<sup>27</sup> Continuando nella lettura si comprenderà che la differenza tra i due interlocutori si misurerà a partire dall'ancestrale dissidio tra la cosiddetta classe dei guerrieri nomadi e quella stanziale degli agricoltori: “— Mafarka! Mafarka! Mio sovrano!... — dice Kaim-Friza — pensa quanto sarebbe vantaggiosa la pace, per la costruzione dei canali d'irrigazione che io cominciai l'anno scorso!”

— Oh! Via!... Me ne infischio, dei tuoi canali!... Amo la guerra, io!... Capisci? E il mio popolo l'ama altrettanto!... Gli uomini delle campagne possono nutrirsi di sterco! Ne sono degni!...”.<sup>28</sup>

C'è qualcosa in questa polemologia (come polemofilia) che si sposa con l'intimità essenziale di un atteggiamento scientifico, sì che altrove Marinetti apertamente dichiarerà che il Futurismo è “un nuovo modo di vedere il mondo; una nuova ragione di amare la vita; una entusiastica glorificazione delle scoperte scientifiche e del meccanismo moderno; [...]”,<sup>29</sup> dove questa entusiastica glorificazione per l'atteggiamento scientifico va visto nella prospettiva di una *theoria* universale come spettacolo cosmico, in cui la parte che vi giocherà la soggettività sarà sempre più ridotta<sup>30</sup> in luogo di una potenza dell'immaginazione che si dispiegherà, oggettivamente, di per sé. È il

---

<sup>25</sup> Una lettura del romanzo come fusione di un mix di elementi “that might be called fascist: a rhetoric of virility, imperial fantasies tied to the colonization of Africa, misogyny, a reproductive project, and an obsession with self-sufficiency”, si trova mirabilmente esposta nel capitolo 3, “Mafarka and son: Marinetti's homophobic economics” del volume di B. Spackman, *Fascist virilities. Rhetoric, ideology, and social fantasy in Italy*, University of Minnesota Press, Minneapolis 1996, pp. 49-76. La citazione è a p. 53.

<sup>26</sup> F. T. Marinetti, *Mafarka il futurista*, cit., p. 14.

<sup>27</sup> *Ibidem*.

<sup>28</sup> *Ivi*, p. 15.

<sup>29</sup> F. T. Marinetti, “Un movimento artistico crea un Partito Politico”, cit. p. 346.

<sup>30</sup> Sulla dialettica tra l'irriducibilità del superomismo e la riduzione assoluta di una soggettività idealistica, ben sintetizzata dalle parole che Marinetti fa pronunciare a Kaim-Friza, nel suo dialogo con Mafarka (“— Ricordati, Mafarka, che ad onta delle tue conquiste, girerai sempre intorno all'implacabile Io che irrorà il tuo corpo di un po' di volontà sanguigna e nervosa...”: F. T. Marinetti, *Mafarka il futurista*, cit., p. 16), mi permetto di rinviare al mio “FTM e il nome della letteratura”, in S. Petrosino (a cura di), *Il potere delle parole. Sulla compagnia tra filosofia e letteratura*, Bulzoni, Roma 2000, pp. 93-121.

socius disincarnato come soggetto trascendentale, responsabile della visione panoramica propria della scienza, che può farsi carico di questa nuova modalità di visione del mondo e a cui i mezzi tecnici dei voli aeronautici, prima, aerospaziali e, quindi, satellitari, fino a oggi, forniranno quell'opportunità di accesso concreto a quel punto di vista esterno al mondo, in grado proprio di stabilizzare, mantenendola, quella posizione epistemica, che in origine poteva solo darsi per presupposta. La creazione partenogenetica come ricostruzione dell'universo ha come logico punto di inizio e naturale esito la dissoluzione dell'iniziativa individuale nel senso di un idealismo soggettivistico di tipo forte. Su un piano politico concreto, tutto questo si tramuterà necessariamente in una dissoluzione dello stato come società degli individui, migrando sempre più decisamente verso forme di gestione economica e amministrativa. "Lo stato – teorizzerà il fondatore del Futurismo – deve essere l'amministrazione di una grande azienda che si chiama patria appartenente a una grande associazione che si chiama nazione.

Il patriottismo è per noi semplicemente la sublimazione di quell'attaccamento rispettoso che le buone e forti aziende ispirano ai loro partecipanti".<sup>31</sup> Un certo economicismo, in un connubio con la tecnocrazia che era già stata prevista come sbocco necessario nella gestione della cosa pubblica in Saint-Simon e Comte, si affaccia prepotentemente nelle pagine della concezione marinettiana dello Stato, che fa dell'aziendalismo la forma di governo della modernità avanzata. Quello Stato-azienda che prevederà in prima battuta la "trasformazione del parlamento mediante un'equa partecipazione di industriali, di agricoltori, di ingegneri e di commercianti al Governo del paese",<sup>32</sup> avrà come fine gestionale quello di "un Governo tecnico senza parlamento, un Governo composto di 20 tecnici eletti mediante suffragio universale".<sup>33</sup> Il senato sarà a sua volta rimpiazzato da "una Assemblea di controllo composta da 20 giovani non ancora trentenni, eletti mediante suffragio universale. Invece di un parlamento di oratori incompetenti e di dotti invalidi, *moderato* da un senato di moribondi, avremo un governo di 20 tecnici *eccitato* da una assemblea di giovani non ancora trentenni".<sup>34</sup>

Possiamo rintracciare un'eco speculare di questa teorizzazione dell'organizzazione degli apparati di governo all'interno del discorso futurista di Mafarka. Qui, quegli stessi luoghi comuni volti a separare l'estetico dal politico, su cui abbiamo insistito lungo il corso di questo scritto, vengono

---

<sup>31</sup> F. T. Marinetti, "Governo tecnico senza parlamento, senza senato e con un Eccitatorio", in Id. *Democrazia futurista*, cit. p. 413.

<sup>32</sup> *Ibidem.*

<sup>33</sup> *Ibidem.*

<sup>34</sup> *Ibidem.*

assunti per dare corpo a un ribaltamento di ordini gerarchici, in un primato riconosciuto al dispendio di tipo estetico sul modo di esistenza di tipo amministrativo-politico.

“In verità, io sono fuggito perché ho avuto paura di invecchiare con un misero scettro fra le mani!... Ho avuto paura degli adattamenti dell’età e della viltà future... [...]”

Ed è per questo che ho abbandonato i frutti della vittoria a coloro che hanno l’anima usuraia, lenta, e che amano agonizzare!... [...]”

Io non ho la cauta saggezza dei contabili... Potrei impugnare il potere, ma per cederlo, subito dopo a mani meticolose... Le mie dita di lottatore sgretolerebbero la vostra corona... E io non voglio consumare il mio tempo a sventare delle congiure e a smascherare dei traditori!...”.<sup>35</sup>

La formula della “mistica dell’azione”, secondo la nota definizione che dell’attività futurista daranno i teosofi e accettata con entusiasmo da Marinetti, più che evidenziare una tensione irrazionalistica, comunque presente nel movimento, ci sembra che testimoni di questa irriducibile tensione dialettica, tutta interna al momento tecnico, tra il versante tecnolatra e quello tecnofobico, per cui, se governo dovrà esserci dell’esistente in quanto stato (tanto più in autentico in quanto consegnato alla dimensione del passato), esso dovrà fare corpo con una mera amministrazione di tipo contabile.

4. Ormai, sono molte le pubblicazioni sulla politica futurista, alcune delle quali costituiscono senza dubbio degli studi pregevoli.<sup>36</sup> Il limite che però si riscontra nella quasi totalità di questa pubblicistica ha a che fare con una sua impostazione teoretica implicita, volta paradossalmente a sminuire la rilevanza del proprio oggetto di indagine nell’ambito dell’economia strutturale del movimento. Nella maggior parte dei casi, addirittura si muove dalla considerazione che quello dell’impegno politico sia stato un equivoco, una sorta di errore in cui il movimento futurista sia caduto. Al riguardo, possiamo considerare sintomatiche le seguenti considerazioni di

<sup>35</sup> F. T. Marinetti, *Mafarka il futurista*, cit., pp. 160-161.

<sup>36</sup> In particolare, per una ricostruzione storica della multiformità di aspetti che, sul piano politico, caratterizzarono il movimento futurista, è utile la lettura di G. Berghaus, *Futurism and politics: between anarchist rebellion and fascist reaction, 1909-1944*, Berghahn Books, Providence (RI) e Oxford (UK) 1996, nel quale con il supporto di una documentazione ricavata da una ricerca dell’autore presso gli Archivi centrali dello Stato (soprattutto numerosi rapporti della polizia, che andarono a costituire un vero e proprio dossier all’attenzione dello stesso Mussolini, nel quale il fondatore del Futurismo veniva chiaramente dichiarato essere un “soggetto antifascista”), a Roma, viene mostrato come i rapporti tra Futurismo e Fascismo furono complessi e non sempre favorevoli al primo.

Emilio Gentile. “Si può ritenere un errore considerare la politica un aspetto importante del futurismo, ma è certo che i primi a commettere questo errore furono i futuristi stessi, e sarebbe comunque interessante capire perché e come errarono, impegnandosi appassionatamente nel tentativo di realizzare un loro mito dello Stato nuovo. La politica del futurismo è una piccola tessera nella storia italiana del primo ventennio del Novecento. Anche se la sua capacità di conseguire risultati concreti fu molto scarsa, l’esperienza politica del futurismo merita attenzione per conoscere meglio il ruolo del radicalismo nazionale nella crisi del sistema liberale e nell’origine del fascismo. Se adottiamo come criterio per valutare il significato storico della politica futurista la sua effettiva efficacia nella vita italiana, si possono avere dubbi plausibili sulla serietà e persino sull’esistenza di una politica futurista, con una parte importante nella natura e nella storia del movimento. Illusione, errore, propaganda, opportunismo possono essere accettati, da questo punto di vista, come moventi delle gesta politiche futuriste. Un simile criterio, tuttavia, non è adeguato a definire, da un punto di vista storico, la logica di un atteggiamento e di un impegno concreto nella politica, che caratterizzarono dal 1914 al 1920 un’esperienza singolare nella storia delle avanguardie. Rimane infatti il problema di comprendere i motivi delle scelte politiche del futurismo, che influirono notevolmente sulla vita del movimento”.<sup>37</sup> Dove viene di rilevare la canonica separazione tra l’estetico e il politico e, visti alla luce l’uno dell’altro, dalla prospettiva del primo il secondo non potrà essere considerato altrimenti che un aspetto (marginale, trascurabile o pure rilevante quanto a influenze sul carattere generale del movimento, che però continuerà ad avere altre vocazioni e interessi prioritari), uno dei tanti, che caratterizzano la vita di un movimento artistico o genericamente estetico. Non resta, quindi, in margine a questo breve scritto, che auspicare la nascita di studi che, partendo da e sviluppando l’intuizione benjaminiana (anche e soprattutto cercando di forzare le contraddizioni presenti in essa), cerchino di approfondire la questione del rapporto indissolubile tra estetico e politico alla luce di un paradigma costitutivo occidentale come quello della visione.

---

<sup>37</sup> E. Gentile, “*La nostra sfida alle stelle*”. *Futuristi in politica*, cit., pp. 8-9.

## *Organic vs. Mechanic. Notes on the History of an Antithesis*<sup>\*</sup>

Antonello La Vergata

Università di Modena e Reggio Emilia

Dipartimento di Scienze del Linguaggio e della Cultura

antonello.lavergata@unimore.it

### ABSTRACT

The contrast between organic and mechanic arose as part of the reactions against the French Revolution and the Industrial Revolution. It ran throughout the 19<sup>th</sup>, it fuelled “Romantic” reactions to Newtonian science and the antithesis between *Kultur* and *Zivilisation*. This contrast is still evident, to a greater or lesser extent, in many of the present criticisms of industrial society and technology. There is an interesting continuity between the arguments used by the early critics of what Carlyle would call the «age of machines» and some of the arguments and ways of thinking that are current today. The paper is devoted to stress this continuity by considering some representative authors, including Burke, Blake, Coleridge, Wordsworth, Carlyle, Ruskin, Sombart, Spengler, Scheler, T. Mann. Their interactions with political and social thought are also discussed.

### KEYWORDS

Technology, Industrial Revolution, nature, science, organicism

### 1. *Introduction*

Technology is perhaps the most evident aspect of present-day life. However, or because of this, it is under concentric attack from many sides: philosophers denouncing its de-humanizing effects, economists urging that we should rethink our notion of development and take a step back, ‘green’ scientists searching for ‘clean’ energy sources, critics of the Western way of life (and defenders of native cultures of America, Africa or Asia), opponents of capitalist industrialism, environmentalists fighting against pollution and unrestrained exploitation of nature, humanists wishing a return to more humane values, utopian thinkers, nostalgic admirers of rural life, Arcadists, catastrophists... These diverse, and differently motivated, criticisms, irrespective of whether they are right or wrong (this does not concern us

---

\* This essay is dedicated to Paolo Rossi, *in memoriam*, who taught that intellectuals should pay attention to the works of the hands as well as those of the head, to machines as well as philosophies; for technology *is* thinking, and as ambiguous, fascinating and challenging as the world of ideas.

here), may reveal, on closer scrutiny, an underlying tendency to involve a large part of Western modernity as it emerged during the Industrial Revolution of the late 18<sup>th</sup> and early 19<sup>th</sup> centuries. Nothing new under the sun: technology-based industry and its consequences on human life, have provoked opposition from the beginning. To be sure, the language in which criticisms have been raised since then has varied, and new arguments have been added, especially since sensitivity to environmental issues has become a major concern for many educated people. However, a historian of ideas cannot but be impressed by continuities as well as by discontinuities. This is all the more true if discourses on technology are examined in connection with political attitudes. Early reactions to the Industrial Revolution and the coming of ‘machinery’ on a large scale were often all of a piece with reactions to another epoch-making event, the French Revolution. Modern science, too, has usually been included among the defendants: as Paolo Rossi (1989) remarked, Galileo has been repeatedly brought to court during the 19<sup>th</sup> century.

Words, the images they convey and the unconscious suggestions they drag along with them, can be revealing. Early critics of the two revolutions frequently used words such as ‘mechanism’ and ‘mechanical’ in a depreciatory sense, to refer to the new order of things, to which they opposed views of society they portrayed as ‘living’, ‘vital’ or ‘organic’. It is worth inquiring whether and, if so, to what extent this imagery has left traces in subsequent intellectual life in Europe. There are hints it has. After all, one of the most eloquent critics of industrialism and technology in today’s globalized world, Serge Latouche, describes this world as the “Megamachine”.

This paper does not dare to narrate the whole story. Nor does it claim to be particularly original. It merely aims to highlight some of the uses that were made of ‘organic’, ‘mechanical’ and related words and concepts by critics of modernity in the 19<sup>th</sup> and early 20<sup>th</sup> centuries. It also brings together useful materials for a broader study of the intersections between attitudes towards nature, values, society, politics, science and technology (all of them taken in a large sense), which I hope to pursue in the future. This paper is therefore a step towards a discussion of issues that are still topical today. I am convinced that history—indeed, dear old history of ideas—has much to contribute to present debates. By showing continuities as well as discontinuities, recurrences as well as transformations, this paper puts these debates in perspective, unmasking undeclared assumptions lying behind competing opinions, as well as their unnoticed implications.

## 2. *Against Newton*

As is well known, a general reaction against the Enlightenment took place towards the end of the 18<sup>th</sup> century, and was a major component of the Romantic<sup>1</sup> atmosphere, especially in Germany. German *Naturphilosophie* was characterised by a revival of anti-empiricism, anti-mechanism, anti-utilitarianism, and, above all, anti-materialism. ‘Living’, ‘organic’, ‘animated’ became flags signalling good philosophy and science. Such an influential philosopher as Schelling not only gave the ‘organism’ methodological and metaphysical priority over ‘mechanism’, but he also interpreted the universe as an integrated and functional living whole, ‘animated’ by conflicting polar forces and *Potenzen* (Poggi 2000, Pinkard 2008).

Anti-Newtonianism was a major component of much of *Naturphilosophie*. It was shared even by authors that could hardly be labelled as romantic. Hegel rejected not only Newton’s idea of absolute space, his theory of light and (partly) his astronomical system, but also what he considered Newton’s tendency to reduce thinking to calculation and to confuse mathematical abstractions with physical forces and philosophical concepts. Hegel used the word ‘organism’ to refer to geological as well as biological wholes, and he did not refrain from drawing daring, Renaissance-style rather than Romantic, analogies between them.<sup>2</sup>

Goethe did not content himself with attacking Newton’s theory of light on the grounds that it ignored the active role played by the percipient subject. He went so far as to say that “attempting to get to know nature merely through artifices and instruments” was “the greatest disaster in modern physics”. He called Newton’s physics “the pathology of experimental physics”, and he hoped “to liberate the phenomena once and for all from the gloom of the empirico-mechanico-dogmatic torture chamber”.<sup>3</sup>

---

<sup>1</sup> I will use this term throughout in an avowedly generic way, for want of a better one.

<sup>2</sup> For instance: “Just as springs are the lungs and secretory glands for the Earth’s process of evaporation, so are volcanoes the Earth’s liver, in that they represent the Earth’s spontaneous generation of heat within itself” (*Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*, § 341, *Zusatz*. In 1851, Gustav Theodor Fechner counted some fifty analogies between the organic body and the Earth (Fechner 1851, p. 1). As late as 1922 the historian Ernst Troeltsch discussed the doctrines on history and society of Schelling, Savigny, Adam Müller, Otto von Guericke and other philosophers, historians, jurists and political thinkers under the heading ‘The Organologie der deutschen Schule’ (Troeltsch 1922, pp. 277-313).

<sup>3</sup> Quoted by Heller 1961, p. 20. According to Heller, Goethe showed “the potential *hubris*” inherent in the pursuits of modern science (p. 7). This may not be entirely accurate as



### 3. "Dark Satanic mills"

Newton was criticised in Britain, too. To William Blake's mind he formed with Bacon and Locke a sort of counter-Trinity responsible for mortifying imagination and ossifying the spiritual in man. Philosophy had been delivered into the hands of Locke and Newton by Urizen, Blake's Satan-like "Lord of the intellect" and abstract reason, the spirit of negation and separation.<sup>4</sup> A "lame philosophy"<sup>5</sup> restricted man to his ratiocinating self, as in a prison, depriving him of full vision, as in sleep: "May God us keep/ From single vision & Newton's sleep".<sup>6</sup> Rescue would come from imagination and poetry: the eye, as opposed to the intellect, is the organ through which man can see his organic connection with the universe ("We are led to Believe a Lie/ When we see not through the Eye").<sup>7</sup> Newtonianism "petrifies all the Human Imagination into rock & sand", and "mathematical proportion" is the negation of "living proportion".

"... Cruel Works

Of many Wheels I view, Wheel without Wheel with cogs tyrannic  
Moving by compulsion each other: not as those in Eden: which  
Wheel after Wheel in freedom revolve in harmony & peace."<sup>8</sup>

"Satanic wheels" in the heavens, "dark Satanic mills" on the earth. For the mechanical philosophy of Locke and Newton has materialized in industry, which is transforming soul and life into furnaces and machines, as Urizen's sons transformed the "arts of life" into the "arts of death".<sup>9</sup> And man, with his reason, is severed from the source of his and all living energy, and is now an "unorganised" particle in a mechanical universe.

---

regards Goethe's own attitude, but it captures the spirit of many 20<sup>th</sup> century opponents of 'quantitative' (Galilean, Newtonian) science, then and in more recent times.

<sup>4</sup> "Till a philosophy of Five Senses was complete/ Urizen wept & gave it into the hand of Newton & Locke" (*Africa*, lines 16-17, in Blake 1965, p. 66). Urizen is opposed by Los, spirit of poetry, prophecy and creation: "... I will not reason/ nor compare: my duty is to create", he says in *Jerusalem*.

<sup>5</sup> *Auguries of Innocence*, line 106, *ibid.*, p. 483.

<sup>6</sup> Letter of November 22, 1802, in Blake 1980, p. 46. Cf. "But Urizen laid in a stony sleep/ Unorganiz'ed, rent from Eternity" (*The Book of Urizen* (1794), Chapter III, in Blake 1965, p. 73).

<sup>7</sup> *Ibid.*, lines 485-486.

<sup>8</sup> *Europe*, in Blake 1965, p. 314; *Jerusalem*, Chapter I, lines 17-20, *ibid.*, p. 157.

<sup>9</sup> *Jerusalem*, Chapter I, line 37; Chapter III, line 16; *Milton*, Preface (*ibid.*, pp. 156, 214).

4. “*Communion with the spirit of nature*”

Samuel Coleridge, a disciple of Schelling’s, is a blatant instance of the fact that hostility to Newtonian science could be all of a piece with the rejection of materialism, atheism, hedonism, natural rights and the new commercial spirit: in a word, of the world issued from the Enlightenment and the French Revolution. He pleaded for a “metaphysics of quality” that would dispel the “philosophy of death”, that is the “mechanic philosophy” which had “infected the modern mind”<sup>10</sup> and reduced everything to “a mere juxtaposition of corpuscles”.<sup>11</sup> Nature is not “an immense heap of little things”;<sup>12</sup> it is a living being, and man’s spirit “has the same ground with nature”.<sup>13</sup> But modern man is out of tune with nature: “we have purchased a few brilliant inventions at the loss of all communion with the spirit of nature”. The good old world, instead, was living and organic, as it was pervaded by spiritual value and sanctioned by God. It was also hierarchical: everything and everyone had their place in it. And now? We are witnessing the “neutralization of nature”, “the translation of a living world into a dead language” by abstract thinking. The faculty of the understanding, “which concerns itself exclusively with the quantities, qualities, and relations of particulars in time and space”, subsumes phenomena under “distinct kinds and sorts”, analyses and classifies them into abstract forms. As a consequence, “we think of ourselves as separated beings, and place nature in antithesis to the mind, as objects to subject, thing to thought, death to life”.<sup>14</sup> The understanding is raised above the faculty of reason, which is “the science of the universal, having the ideas of oneness and allness as its two elements or primary factors”, “the power by which we become possessed of principles”, “the knowledge of the laws as a whole considered as one”. Imagination is expelled from poetry; God has been expelled from creation by Descartes and Locke; religion and the sense of mystery are marginalised; workers are “mechanized into engines for the manufactory of new rich men” who treat “the remainder of population” as “lifeless engines”;<sup>15</sup> “social and hereditary privileges” are replaced by “a system of natural rights””, and “the wealth of nations [is] substituted for the well-being of nations and of man”.<sup>16</sup> In addition to that: “The mechanico-corpuscular theory raised to the

---

<sup>10</sup> *The Statesman’s Manual*, quoted in Willey 1980, p.28.

<sup>11</sup> *The Friend*, also quoted in Willey 1980, p. 20.

<sup>12</sup> Letter of 14 Oct. 1797, *Collected Letters*, I, 349.

<sup>13</sup> Coleridge 1907, II, p. 258.

<sup>14</sup> *The Friend*, Essay XI, in *Complete Works*, II, p. 469.

<sup>15</sup> *Regrets and Apprehensions*, in *Complete Works*, VI, p. 64; cf. *Notebooks*, II, 2557.

<sup>16</sup> *The Friend*, quoted in Willey 1980, p. 28.

title of the mechanical philosophy, and espoused as a revolution in philosophy by the actors and partisans of the (so-called) Revolution in the State [...] A state of nature, or the Ourang Outang theology of the origin of the human race, substituted for the first ten chapters of the Book of Genesis; rights of nature for the duties and privileges of citizens; idealess facts, misnamed proofs from history, grounds of experience, and thelike, for principles and the insight derived from them [...] The true historical feeling, the immortal life of the nation, generation linked to generation by faith, freedom, heraldry, and ancestral fame, languishing and giving place to the superstition of wealth and newspaper reputation”.<sup>17</sup>

### 5. *Work in the “Mechanical Age”*

In a famous essay on *Signs of the Times* (1829), another critic of early industrialism, Thomas Carlyle, contrasted the old way of life with what he called “the Age of Machinery” or “Mechanical Age”. Society had been separated from life. Factory work removed man from the all-important contact with nature. “It is the Age of Machinery, in every outward and inward sense of that word; the age which, with its whole individual might, forwards, teaches and practices the great art of adapting means to ends. Nothing is done directly, or by hand; all is by rule and calculated contrivance”. To be sure, “we war with rude Nature; and, by our resistless engines, come off always victorious, and loaded with spoils”,<sup>18</sup> but “the mechanical genius of our time” pervades all aspects of our lives: “Men are grown mechanical in head and heart, as well as in hand. They have lost faith in individual endeavour, and in natural force, of any kind. Not for internal perfection, but for external combinations and arrangements, for institutions, constitution - for mechanism of one sort or another, do they hope and struggle. Their whole efforts, attachments, opinions, turn in mechanism, and are of a mechanical character.”<sup>19</sup>

As a result, “the mysterious springs of Love, and Fear, and Wonder, of Enthusiasm, Poetry, Religion, all which have a truly vital and *infinite* character” have been removed to the background. The arts and sciences are now pursued in institutions, laboratories and schools, but they were formed “by spontaneous growth, in the free soil and sunshine of Nature”, by the inner dynamics of man’s spirit, not mechanics.<sup>20</sup> “This faith in Mechanism, in

---

<sup>17</sup> *The Constitution of Church and State* (1829), in *Complete Works*, VI, pp. 64-65.

<sup>18</sup> *Signs of the Times*, ed. by Shilling (in Carlyle 1888), p. 233.

<sup>19</sup> *Ibid.*, p. 236.

<sup>20</sup> *Ibid.*, p. 241.

the all-importance of physical things, is in every age the common refuge of Weakness and blind Discontent; of all who believe, as many will ever do, that man's true good lies without him, not within [...] This deep paralysed subjection to physical objects come not from Nature, but from our own unwise mode of viewing Nature."<sup>21</sup>

"Motive-grinders, and Mechanical Profit-and-loss Philosophers" have brought on "sick ophthalmia and hallucination".<sup>22</sup> We construe society as "a machine", in which "cash-payment" is "the sole nexus of man with man". *Laissez faire* is the social and economic expression of the mechanical philosophy. It generates chaos, by destroying the "vital essence" of society and atomizing social relations, i.e. by insulating the individuals from each other and from themselves. It is a "social gangrene" and a "gospel of despair".<sup>23</sup> However, true society is necessarily organic; it is a tissue of "organic filaments" linking men, and generations, with one another.<sup>24</sup> The present system cannot last, for it is against nature. We can therefore "glance timidly into the immense Industrial Ages", which are "as yet all inorganic, and in a quite pulpy condition, requiring desperately to harden themselves into some organism",<sup>25</sup> and be confident that an industrial *and* "organic" society will come out of the chaos of competition. Safety lies in work: for him that will continue to work, and thereby learn "Laws, Obligations sacred as Man's life itself" and "far deeper than Supply-and-demand", "behold, Nature is on his side", and he shall "prosper with noble rewards".<sup>26</sup> There is room for optimism: "Gradually, assaulted from beneath and from above, the Stygian mud-deluge of Laissez-faire, Supply-and-demand, Cash-payment the one Duty, will abate on all hands; and the everlasting mountain-tops, and secure rock-foundations that reach to the centre of the world, and rest on nature's self, will again emerge, to found on, and to build on. When mammon-worshippers hare and there begin to be God-worshippers, and bipeds-of-prey become men, and there is a Soul felt once more in the huge-pulsing elephantine mechanic Animalism of this Earth, it will be again a blessed Earth."<sup>27</sup>

---

<sup>21</sup> *Ibid.*, pp. 250-251.

<sup>22</sup> *Sartor Resartus* (1831), ed. by Shilling (in Carlyle 1888), Book II, Chapter VII, p. 113.

<sup>23</sup> *Past and Present* (1843), ed. Shilling (in Carlyle 1888), Book III, Chapt. II, p. 126; X, pp. 161, 167.

<sup>24</sup> *Sartor Resartus*, cit., Book III, Chapt. VII, pp. 170, 193-197.

<sup>25</sup> *Past and Present*, cit., Book IV, Chapt. I, p. 214.

<sup>26</sup> *Ibid.*, Book III, Chapt. IX, p. 160.

<sup>27</sup> *Ibid.*, Book IV, Chapt. VIII, p. 252.

Work plays a paramount role in Carlyle's rethinking of modernity and hopes for the future. He waxes lyrical in his celebration of it. Work is a spiritual energy that pervades the universe. Through it, the heart of man is intimately connected with the heart of the whole, and can be reintegrated in the life of nature. Work is "the voice of God", which has not remained silent even in the last two "atheistic centuries". It is the hard way to salvation, a duty and a sacrifice to universal order. Only he who works can see light and radiate it. But this exacts the re-awakening of the self by a descent into the "inner man", in search of the soul: "Thou must descend to the Mothers, to the Manes, and Hercules-like long suffer and labour there, wouldst thou emerge with victory into the sunlight". In short, "work is worship".<sup>28</sup> A gigantic struggle waged by each individual will enable mankind to go beyond mundane limitations and to ascend to the sky, triumphing over the apocalypse of chaos, division, decay and conflict.

By making work the pivot of a heroic, Promethean perspective, Carlyle reconciles himself with the industrial age: it is impossible to return to the organic world of heretofore, where men did not act out of their interest but on the spur of unconscious drives, artistic intuitions and internalised duties. Carlyle, too, regrets the Middle Ages, when everything and everyone had their assigned place in a spiritual cosmos. However, he believes it possible to redeem the industrial society from its evils (individualism, greed, the law of the strongest, *laissez faire*, disorganisation) through a moral transfiguration of capitalism. He then feels entitled to teach workers to listen to nature's and God's command, and to submit to it, by forming a sort of militant organisation of labour forces towards an ideal mission. The reward for such subordination will be individual and social salvation. For men are not saved by laws, elections, reforms or, worse, social agitations, unless the social order is pervaded by a religious spirit. It is through work that the sacred order will be instated on the earth, and that man will reach the Promised Land. Carlyle prophesies a spiritual, not a material regeneration. Its alternative is simply death: "There will a radical universal alteration of your regimen and life take place; there will a most agonising divorce between you and your chimeras, luxuries and falsities take place; a most toilsome, all-but impossible 'return to nature', and her veracities and her integrities, take place; that so the inner fountains of life may again begin, like eternal Light-fountains, to irradiate and purify your bloated, swollen, foul existence, drawing nigh, as at present to nameless death! Either death, or else all this will take place."<sup>29</sup>

---

<sup>28</sup> *Ibid.*, pp. 22, 172, 176, 200).

<sup>29</sup> *Ibid.*, pp. 20-21.

6. *The workman as “a component of a mechanical system”*

Carlyle’s fight to re-spiritualise the world of machines was, in his eyes, all the more necessary because others were attempting to do quite the opposite. Josiah Wedgwood, of pottery fame, attempted to organise his factory so as to “make such machines of the men as cannot err”.<sup>30</sup> And the British chemist and industrialist Andrew Ure (1778-1857) wrote in his *Philosophy of manufactures* (1835) that it is the workers that must adapt themselves to the machine, and become “organs of a vast automaton”: “The term *Factory*, in technology, designates the combined operation of many orders of work-people, adult and young, in tending with assiduous skill a system of productive machines continuously impelled by a central power [...] I conceive that this title, in its strictest sense, involves the idea of a vast automaton, composed of various mechanical and intellectual organs, acting in uninterrupted concert for the production of a common object, all of them being subordinated to a self-regulated moving force.”

The mill-owner should therefore “organize his moral machinery on equally sound principles with his mechanical”. These principles boil down to one: regularity. It must replace muscular work, “which is by its nature fitful and capricious”, and generates “desultory habits of work” (Ure 1835, pp. 13-15). This cannot even be achieved by a “mechanical genius” alone: “It required, in fact, a man of a Napoleon nerve and ambition, to subdue the refractory tempers of work-people accustomed to irregular paroxysms of diligence” (*ibid.*, p. 16). Personal craftsmanship can be dangerous. The solution is a mechanical, self-regulating system: “[...] whenever a process requires peculiar dexterity and steadiness of hand, it is withdrawn as soon as possible from the *cunning* workman, who is prone to irregularities of many kinds, and it is placed in charge of a peculiar mechanism, so self-regulating, that a child may superintend it [...]. The principle of the factory system then is, to substitute mechanical science for hand skill, and the partition of a process into its essential constituents, for the division or graduation of labour among artisans” (*ibid.*, pp. 19-20).

It is almost impossible to “convert” people that have passed the age of puberty “into useful factory hands”, for they have contracted peasants’ or craftsmen’ habits, and human nature is, unfortunately, what it is. This is why the mill-owner is strongly recommended to replace, whenever possible, specialized and costly human components with more ordinary, pliable and reliable ones. “By the infirmity of human nature it happens, that the more

---

<sup>30</sup> Quoted in Thompson 1964, p. 351.

skilful the workman, the more self-willed and intractable he is apt to become, and, of course, the less fit a component of a mechanical system, in which, by occasional irregularities, he may do great damages to the whole. The grand object therefore of the modern manufacturer is, through the union of capital and science, to reduce the task of his work-people to the exercise of vigilance and dexterity,--faculties, when concentrated to one process, speedily brought to perfection in the young [...] It is, in fact, the constant aim and tendency of every improvement in machinery to supersede human labour altogether, or to diminish its cost, by substituting the industry of women and children for that of men; or that of ordinary labourers, for trained artisans.” (*ibid.*, pp. 20-21, 23)

## 6. *Polluting machinery*

John Ruskin did not share Carlyle’s worship of work as such. According to Ruskin, work, must not be a struggle against misery or for the subjugation of nature, nor a compulsive activity spurred by an acquisitive spirit; it must be a free creation, a joyful expression of the whole personality in a suitable natural and social environment. Ruskin put art far higher than labour, and his opposition to the industrial world was based on aesthetic as well as ethical reasons. But he, too, was inspired by the romantic belief in a fundamental affinity between nature and spirit. The same harmony that reigns in nature must reign in man, and its human manifestation is in art. Art must imitate nature, Ruskin says, but what he means by nature is a far cry from any “Newtonian machine” ruled by mathematical laws. It is, instead, an all-pervasive vital energy producing a mysterious harmony, which can be captured by the imagination, for the intellect is able to grasp logical and mechanical relations only. Nature is a web of infinite and indeterminate correspondences, a vivid representation of which is conveyed by the “mist effect” in Turner’s pictures.

Creative energies can produce art only in fully developed beings living in a healthy environment. Bad social conditions pervert the divinity of man,<sup>31</sup> and no art is possible where nature is destroyed, waste produced, social injustice legalised and the lowest passions encouraged. Unfortunately, such is the case in modern society, which is not a community of cooperating and interdependent individuals bound to each other by the “law of help”, but a state of anarchy where men are driven only by “the great mechanical

---

<sup>31</sup> During the 1850s, man replaced nature in Ruskin’s thought as the highest manifestation of the divine. This change was probably due to his progressive dislike for the mortification of man he found in the Gospels.

impulses of the age”.<sup>32</sup> “A pure and holy state of anything [...] is that in which all its parts are helpful or consistent. They may or may not be homogeneous. The highest or organic purities are composed of many elements in an entirely helpful state. The highest and first law of the universe – and the other name of life is [...] ‘help’. The other name of death is ‘separation’. Government and cooperation are in all things and eternally the laws of life. Anarchy and competition, eternally, and in all things, the laws of death.”<sup>33</sup>

*Laissez faire* is the social and economic manifestation of the mechanical impulses that atomize social relations, spoil beauty, and pervert vitality by nourishing the foolish desire to “kill space and time”, to do ever more and more hastily. Machines make automata of workmen.<sup>34</sup> Cities have become places “in which the object of men is not life, but labour; [...] in which existence becomes mere transition, and every creature is only one atom in a drift of human dust, and current of interchangeable particles circulating here by tunnels, and here by tubes in the air”.<sup>35</sup> “Mechanism” (which in Ruskin’s mind embraces modern science<sup>36</sup> and the belief in progress, rationalism and utilitarianism in philosophy and associationism in psychology, as well as industrialism, urbanization, overcrowding and pollution) is the result of a metaphysical perversion: man’s arrogant severance of himself from the rest of the world, both animate and inanimate, and from the vital energy of love that pervades all things and makes it possible for them to communicate with one another. “Gambling and stealing” are the main activities of the Mammon-worshipping merchant.<sup>37</sup> Ruskin traces the origin of the “acquisitive spirit” and the ethics of “getting on” back to Protestantism (significantly, an enemy of art); he does not shrink from describing the “honest but not liberally minded Protestant” as more hypocritical than the

---

<sup>32</sup> *Modern Painters*, vol. 3, in *Works*, V, p. 380.

<sup>33</sup> *Ibid.*, vol. 4, in *Works*, VII, p. 207.

<sup>34</sup> According to Ruskin, machines can be useful only in rural life. He does not believe that mechanization is irreversible.

<sup>35</sup> *The Study of Architecture* (1865) *Works*, 19, p. 24. Carlyle defined London as “that monstrous tuberosity of civilized life” (*Sartor Resartus*, cit., Book III, Chapter VI, p. 167).

<sup>36</sup> Science tends to stifle man’s natural desire for contemplation, to chill and subdue sentiments, and to reduce all things to “atoms and numbers”. It is to be doubted whether an optician, however religious, enjoys the view of the rainbow more than an ignorant peasant does (*Modern Painters*, vol. III, in *Works*, 5, pp. 386-387). To Ruskin the true science of economy is something quite different from “the bastard science” that goes under this name: it is the science that teaches to work for the things “that lead to life”, not for those that lead to destruction (*Unto This Last*, 1860, in *Works*, 17, p. 85). It will be remembered that Carlyle called economics “the dismal science”.

<sup>37</sup> *A Joy Forever (The Political Economy of Art)*, 1857, in *Works*, 16, p. 138)



Roman Catholic, nor from defining the Protestant capitalist “a little porker”.<sup>38</sup>

One of the most visible consequences of the mechanical mentality is pollution, moral and physical, which Ruskin denounces indignantly, with plenty of details, and with his anger at injured innocence often taking on apocalyptic tones (Fitch 1982). Industry does not produce wealth, but “illth” (Ruskin’s coinage). It has destroyed the landscape, poisoned air, water and earth, and turned every river of England into a sewage: English babies are now being christened with “filth”.<sup>39</sup> According to Ruskin, polluting means, literally, desecrating and profaning.

Ruskin’s ideal is the “organic” society consisting of small rural communities based on the family and on parental relations, like in Ancient Greece and the Middle Ages. Like Coleridge and Carlyle, Ruskin would welcome the intervention of the State to restore organic society. This appears to be a strange contradiction in authors who rejected Enlightenment rationalism and ‘utilitarianism’ on the grounds that they favoured “artificial” planning and social engineering disruptive of traditional ‘organic’ society. There is also a contradiction between these authors’ celebration of spontaneous growth, creative freedom and unrestrained vitality on the one hand, and their rejection of *laissez faire* and so much of modernity as “unnatural” on the other hand; it almost seems as if what they described as the present social chaos were not as spontaneously generated as the organic order of the Middle Ages! It has been pointed out that there is an “unresolved conflict within [Ruskin’s] thought and within the Romantic movement between a dynamic organicism of free energy and a static organicism of surface form and order”.<sup>40</sup>

---

<sup>38</sup> *Protestantism: the Pleasure of Truth* (1884) in *Works*, 33, p. 509.

<sup>39</sup> *Fors Clavigera. Letters to the Workmen and Labourers of Great Britain* (1871-1884), in *Works*, 27, p. 92.

<sup>40</sup> Sherburne 1972, p. 84. A similar point was made by Basil Willey (1986, esp. Chapt. XI) with respect to the uses of ‘nature’ by some representative thinkers of the 18<sup>th</sup> and early 19<sup>th</sup> centuries. Both reformers and conservatives appealed to nature; the former, however, took nature in the dynamic sense of “what things might become” (*natura naturans*), whereas the latter stood on the side of nature as “things as they now are or have become” (*natura naturata*). However, as Willey rightly remarked, it was possible to be “progressive” and yet to be also a “primitivist”, if the true reform one contemplated was one leading back to a lost paradise. Confusion would arise when reformers appealing to nature (whether they looked back to a blessed past or forward to a desirable future) regarded existing institutions as “unnatural”. The question they did not answer (nor ask) was: how comes nature, the very model of goodness and teacher of mankind, became so inefficient as to produce unnatural things? Analogously, conservatives and reactionaries like Burke (see below) did not answer (nor ask) the question: if nature is so generous as to

### 7. *The living partnership between generations*

From Menenius Agrippa's times, organic metaphors and analogies have played an important role in social and political thinking. In general, it can be said that they were instrumental in stressing the importance of the whole over its parts and of central government over local political bodies and particular interests (Coker 1910; Becker and Barnes 1961; Cohen 1993). As such, they seem hardly compatible with a liberal view of social life, let alone *laissez faire* ideologies.<sup>41</sup> After the French Revolution, organismic views of society and the State were opposed to the contract theories which were thought to have inspired reformers and revolutionaries and to nourish the belief in universal rights. Juridical systems, class relationships and administrative apparatuses were said to be integral parts of the organic whole represented by the body of the nation living through the generations. Being such, they could not be manipulated at will. Any attempts to impose an artificial order on the organism would be arbitrary and violent; they were the product of intellectualistic and abstract, in a word, 'mechanical', thinking.

The Irish politician Edmund Burke gave these ideas an 'organic' and influential form in his eloquent and highly influential attack on the Enlightenment and the French Revolution. He warned his readers lest they got "entangled in the mazes of metaphysic sophistry which urges for a decomposition of the whole civil and political mass for the purpose of originating a new civil order out of the first elements of society". Change is indeed necessary for the conservation of society, but it must be achieved without losing "the bond of union" in "the ancient edifice"; it must not "dissolve the whole fabric", but "regenerate the deficient part of the old constitution through the parts which were not impaired". The English—God bless them—held on to these commonsensical principles even during their Revolution. "They kept these old parts exactly as they were, that the part recovered might be suited to them. They acted by the ancient organized states in the shape of their old organization, and not by the organic *moleculae* of a disbanded people. At no time, perhaps, did the sovereign legislature manifest a more tender regard to that fundamental principle of than at the time of the Revolution, when it [British constitutional policy]

---

have produced the existing institutions **over time**, through conflicts and revolutions, why not leave her free to go on bettering them indefinitely by the same means?

<sup>41</sup> One major exception is represented by Herbert Spencer. On him, see Peel 1971 and La Vergata 1995.

deviated from the direct line of hereditary succession. The crown was carried somewhat out of the line in which it had before moved, but the new line was derived from the same stock. It was still a line of hereditary descent, still an hereditary descent in the same blood, though an hereditary descent qualified with Protestantism. When the legislature altered the direction, but kept the principle, they showed that they held it inviolable.” Burke appealed to common sense, empiricism, practical sense and the force of history and history. “The science of constructing a commonwealth, or renovating it, or reforming it – he said – is, like every other experimental science, not to be taught *a priori*”. “The science of government being therefore so practical in itself and intended for such practical purposes—a matter which requires experience, and even more experience than any person can gain in his whole life, however sagacious and observing he may be—it is with infinite caution that any man ought to venture upon pulling down an edifice which has answered in any tolerable degree for ages the common purposes of society, or on building it up again without having models and patterns of approved utility before his eyes.”

By what folly, then, alter “the mechanism of civil institutions” all of a sudden? And why talking abstractly of universal rights? “What is the use of discussing a man's abstract right to food or medicine? The question is upon the method of procuring and administering them. In that deliberation I shall always advise to call in the aid of the farmer and the physician rather than the professor of metaphysics”. Furthermore, “these metaphysic rights”, when they are applied to “common life”, are inevitably far from producing their intended effects: “the nature of man is intricate”, and “the objects of society are of the greatest possible complexity”. These principles, “like rays of light which pierce into a dense medium, are by the laws of nature refracted from their straight line”; they “undergo such a variety of refractions and reflections that it becomes absurd to talk of them as if they continued in the simplicity of their original direction”.<sup>42</sup> Rights are not a matter of either

---

<sup>42</sup> Here is the full passage: “These metaphysic rights entering into common life, like rays of light which pierce into a dense medium, are by the laws of nature refracted from their straight line. Indeed, in the gross and complicated mass of human passions and concerns the primitive rights of men undergo such a variety of refractions and reflections that it becomes absurd to talk of them as if they continued in the simplicity of their original direction. The nature of man is intricate; the objects of society are of the greatest possible complexity; and, therefore, no simple disposition or direction of power can be suitable either to man's nature or to the quality of his affairs. When I hear the simplicity of contrivance aimed at and boasted of in any new political constitutions, I am at no loss to decide that the artificers are grossly ignorant of their trade or totally negligent of their duty. The simple governments are fundamentally defective, to say no worse of them. If you were to contemplate society in but one point of view, all these simple modes of polity

black or white. “The pretended rights of these theorists are all extremes; and in proportion as they are metaphysically true, they are morally and politically false. The rights of men are in a sort of middle, incapable of definition, but not impossible to be discerned. The rights of men in governments are their advantages; and these are often in balances between differences of good, in compromises sometimes between good and evil, and sometimes between evil and evil. Political reason is a computing principle: adding, subtracting, multiplying, and dividing, morally and not metaphysically or mathematically, true moral denominations.”

Finally, abstract theorizing cannot be translated into practice unless by violence: “this barbarous philosophy, which is the offspring of coldhearts and muddy understandings, and which is as void of solid wisdom as it is destitute of all taste and elegance, laws are to be supported only by their own terrors and by the concern which each individual may find in them from his own private speculations or can spare to them from his own private interests. In the groves of their academy, at the end of every vista, you see nothing but the gallows. Nothing is left which engages the affections on the part of the commonwealth. On the principles of this mechanic philosophy, our institutions can never be embodied, if I may use the expression, in persons, so as to create in us love, veneration, admiration, or attachment”.<sup>43</sup>

To the mechanical way of thinking and view of society, Burke opposes his own view of society as a permanent body composed of transient parts. “But one of the first and most leading principles on which the commonwealth and the laws are consecrated is, lest the temporary possessors and life-renters in it, unmindful of what they have received from their ancestors or of what is due to their posterity, should act as if they were the entire masters, that they should not think it among their rights to cut off the entail or commit waste on the inheritance by destroying at their pleasure the whole original fabric of their society, hazarding to leave to those who come after them a ruin instead of an habitation — and teaching these successors as little to respect their contrivances as they had themselves respected the institutions of their forefathers. By this unprincipled facility of changing the state as often, and as much, and in as many ways as there are floating fancies or fashions, the whole chain and continuity of the commonwealth would be broken. No one generation could link with the other. Men would become

---

are infinitely captivating. In effect each would answer its single end much more perfectly than the more complex is able to attain all its complex purposes. But it is better that the whole should be imperfectly and anomalously answered than that, while some parts are provided for with great exactness, others might be totally neglected or perhaps materially injured by the over-care of a favorite member.”

<sup>43</sup> Burke 1826, p. 152.

little better than the flies of a summer [...] And thus the commonwealth itself would, in a few generations, crumble away, be disconnected into the dust and powder of individuality, and at length dispersed to all the winds of heaven”.<sup>44</sup>

Changes must therefore be very slow. They cannot be the work of “an assembly which glories in performing in a few months the work of ages”. Only when “time is among the assistants” in political operations can the “long succession of generations” constituting the nation “be admitted into some share in the councils which are so deeply to affect them”. For “if justice requires this, the work itself requires the aid of more minds than one age can furnish”.<sup>45</sup>

Burke does admit that a contract lies at the origin of society, but he reinterprets it in such a way as to empty it of any significance for political change inspired by the theory of universal rights. What derives from the contract, he argues, is not a “partnership” that can be altered at will by the contractors, but one that has a transgenerational, spiritual value, and should therefore be inviolable. “Society is indeed a contract. Subordinate contracts for objects of mere occasional interest may be dissolved at pleasure — but the state ought not to be considered as nothing better than a partnership agreement in a trade of pepper and coffee, calico, ortobacco, or some other such low concern, to be taken up for a little temporary interest, and to be dissolved by the fancy of the parties. It is to be looked on with other reverence, because it is not a partnership in things subservient only to the gross animal existence of a temporary and perishable nature. It is a partnership in all science; a partnership in all art; a partnership in every virtue and in all perfection. As the ends of such a partnership cannot be obtained in many generations, it becomes a partnership not only between those who are living, but between those who are living, those who are dead, and those who are to be born. Each contract of each particular state is but a

---

<sup>44</sup> *Ibid.*, p. 183.

<sup>45</sup> Here is the full passage: “A process of this kind is slow. It is not fit for an assembly which glories in performing in a few months the work of ages. Such a mode of reforming, possibly, might take up many years. Without question it might; and it ought. It is one of the excellences of a method in which time is amongst the assistants, that its operation is slow and in some cases almost imperceptible. Where the great interests of mankind are concerned through a long succession of generations, that succession ought to be admitted into some share in the councils which are so deeply to affect them. If justice requires this, the work itself requires the aid of more minds than one age can furnish. It is from this view of things that the best legislators have been often satisfied with the establishment of some sure, solid, and ruling principle in government — a power like that which some of the philosophers have called a plastic nature; and having fixed the principle, they have left it afterwards to its own operation.”

clause in the great primeval contract of eternal society, linking the lower with the higher natures, connecting the visible and invisible world, according to a fixed compact sanctioned by the inviolable oath which holds all physical and all moral natures, each in their appointed place. This law is not subject to the will of those who by an obligation above them, and infinitely superior, are bound to submit their will to that law. The municipal corporations of that universal kingdom are not morally at liberty at their pleasure, and on their speculations of a contingent improvement, wholly to separate and tear asunder the bands of their subordinate community and to dissolve it into an unsocial, uncivil, unconnected chaos of elementary principles. It is the first and supreme necessity only, a necessity that is not chosen but chooses, a necessity paramount to deliberation, that admits no discussion and demands no evidence, which alone can justify a resort to anarchy. This necessity is no exception to the rule, because this necessity itself is a part, too, of that moral and physical disposition of things to which man must be obedient by consent or force; but if that which is only submission to necessity should be made the object of choice, the law is broken, nature is disobeyed, and the rebellious are outlawed, cast forth, and exiled from this world of reason, and order, and peace, and virtue, and fruitful penitence, into the antagonist world of madness, discord, vice, confusion, and unavailing sorrow.”<sup>46</sup>

It is interesting to note that Burke’s “partnership” was translated as *Gemeinschaft* by Friedrich von Gentz, another unremitting critic of the French Revolution, and a source for subsequent anti-Enlightenment German writers (Losurdo, 1991, p. 191). Burke’s influence on German contemporary and later conservative thinkers cannot be underestimated.<sup>47</sup> And yet, his language was going to be spoken in France too.<sup>48</sup>

### 8. *Positivistic organicism*

Like his one-time mentor Saint-Simon, Auguste Comte wanted to “re-organise” French (and European) society, which to his mind had been torn

---

<sup>46</sup> *Ibid.*, pp. 184-185.

<sup>47</sup> Some of them went so far as to praise him for being “more German than British” (Losurdo 1991, p. 191).

<sup>48</sup> As is well known, in 1887 the sociologist Ferdinand Tönnies introduced a famous distinction between *Gemeinschaft* and *Gesellschaft*: the former “is a living organism, whereas the latter should be understood as a mechanical aggregate and artifact” (Tönnies 1935, p. 5).

to pieces by the Revolution and the anarchy that followed.<sup>49</sup> A society, he said, is “organic” only when its components were bound into a “spontaneous harmony” by moral unity and a shared, coherent system of beliefs. The *old régime* was organic, but it was based on intrinsically weak, unscientific, beliefs. The new industrial society would combine sound, positive beliefs with the moral unity typical of medieval society, which Comte admired. He derived his concept of organic society from anti-revolutionary thinkers, and fellow admirers of the Middle Ages, such as de Maistre and de Bonald (Rossi 1982, pp. 20-21). The use the latter made of the idea of organic society bears many analogies with the doctrines of many German jurists and political philosophers (see below). But Comte looked at the future more than at the past. He prophesized, and campaigned for, a “positive society” where industrialists and workers would cooperate under the guidance of scientists; conflicts would be solved by the common moral worship of the collective being, Humanity (Manuel 1962). Throughout his life He was convinced that in a scientifically organised society democracy was, more than dangerous, illusory: scientific truth, he said, is never established by casting ballots. As time went by, his political ideas took on an increasingly authoritarian turn . It is no wonder, then, that his followers, even those who criticised him on many points, often resorted to “organism” and the “living body” in their attack on the heritage of the Revolution and in their critique of democracy. However, as Zeev Sternhell (2006) has shown, authors such as Ernest Renan or Hippolyte Taine were influenced by Burke as well. Renan, for instance, used the same imagery when he stated that inequality is sanctioned by both nature and tradition. “Society is a hierarchy. All individuals are noble and sacred, and all beings (even animals) have rights; but all of them are not equal, all are limbs of a great body, an immense organism that realizes a divine work. Denying this divine work is the fault which French democracy so easily incurs [...] You abolish humanity if you do not grant that whole classes must live for the glory and pleasure of other classes [...] It is unjust that a man should be sacrificed for another man, but it is not unjust that all should be submitted to the higher work that realizes humanity”.<sup>50</sup>

So did Taine: society is a “living body” shaped by countless generations over the course of the centuries. It is a product of history, not will. Their members are far from being independent from one another, and from “facing one another for the first time to make a contract”, for it is with their ancestors that they form a nation. An individual is like “a cell in an

---

<sup>49</sup> According to Comte, the destructive forces had been first unleashed by the Protestant Reform, which disrupted the unity of the feudal and theocratic system. On the relations between Comte’s social theory and biology see Greene 1962.

<sup>50</sup> Renan 1869, pp. 242, 246, 248.

organism”, and “a cell is born, survives, develops and achieves its ends only by means of the health of the whole body”. Then there followed a metaphor that was to be caught up with, as Sternhell remarks, by Maurice Barrès and other French nationalists: society is a tree “whose trunk, thickened by age, stores in its overlapping layers, in the folds of its knots, in the tangle of its branches, the immemorial sediments of the pith that has nourished it, and the stamp of the countless seasons it has lived through”.<sup>51</sup>

### 9. *Neither metaphors nor models*

It was particularly in Germany that organismic language and analogies carried an anti-liberal message.<sup>52</sup> To people such as the philosopher Johann Jacob Wagner and the jurists Adam Müller and Friedrich Karl von Savigny, phrases like ‘the living tradition of national customs’, or, to quote Coleridge again, “the immortal life of the nation, generation linked to generation by faith, freedom, heraldry, and ancestral fame”, were no mere metaphors. Customs and institutions *were* organs of a body living through history. The history of a nation was the life of a nation. And it was unique, as Herder had eloquently argued in his criticism of the abstract, rationalistic universalism of the Enlightenment: like all living things, cultures undergo an organic development. It was only too natural for other voices to adopt his views after the Revolution and Napoleon had shown the Germans the consequences of imposing alien principles upon a people in the name of universal Man. To mention only one of them, the physician, philosopher, religious and political thinker Franz von Baader advocated “dynamical” as opposed to “mechanical” philosophy (1809), and contrasted artificial, disruptive and regressive movement (*Revolution*) with the peaceful, orderly, steady, forward movement of society, which he called “Evolution” (*Evolution*). The latter was based on an inner drive, as in plants and animals developing from a seed or germ. The former was not a sudden acceleration of growth but a merely negative process. *Revolutionismus* was a negation of the

---

<sup>51</sup> Quoted by Sternhell 2007, p. 300 (Italian translation of Sterhell 2006).

<sup>52</sup> Although this message was not necessarily a reactionary one. While stressing that “a neo-conservative reinterpretation of the concept of organism is characteristic of Late Romanticism”, Sturma (2008, p. 232) rightly points out that even the “retrospective view” of authors (like Müller, Friedrich Schlegel and Baader) idealizing the Christian Middle Ages “was still directed forward”. He concludes: “When the politics of Late Romanticism follows revisionary goals it can be described as revolutionary conservatism”.



laws of life, including social life, whereas *Evolutionismus* pointed out the right approach to politics (1834).<sup>53</sup>

Before going on, it is important to make some points:

1) Even when we are not in presence of fully articulated social or political theories, we must pay attention to general assumptions and images conditioning and channeling reflections on society and politics.

2) The recurrent appeal to tradition makes it evident that “organic” shaded into “historical” (and *vice versa*). No wonder that Coleridge and other advocates of the “German-Coleridgean doctrine” (J.S. Mill’s definition) lamented modern man’s loss of “the true historical feeling” and the consequent replacement of historical privileges with universal rights.

3) “Organic” did not mean “biological” in today’s sense, but “living” because “spiritually (or culturally) coherent” and “hierarchically organised”. With this in mind, it can be said that “organic” and “living” were used in a literal, *and metaphysical*, rather than metaphorical sense.<sup>54</sup>

4) In an organic society, spiritual values predominate over material and economic ones. Tensions between labourers and employers are solved

---

<sup>53</sup> Baader 1831, 1834. It should be remembered that throughout the 18<sup>th</sup> and until well into the 19<sup>th</sup> century the term ‘evolution’ meant what would later (after the early 1860s) be called ‘ontogeny’ or ‘embryological development’. It had been used by supporters of preformationist against epigenetic theories of generation. Therefore it inevitably conveyed the idea of an orderly and progressive process leading through gradual differentiation to the full maturity of a living thing. Significantly, Spencer used the word ‘progress’ to refer to both biological and social development in his early writings on these matters, although he rejected preformation: in his jargon, “the development of every organism is a passage from the homogeneous to the heterogeneous”. He later used, and popularized, ‘evolution’ in the same meaning in which he had used ‘progress’. His 1857 statement “Progress is the law of all development” was translated into “there are not several kinds of Evolution, but one Evolution going on everywhere after the same manner” (see La Vergata 1995).

<sup>54</sup> Such organicism must therefore not be confused with the use of social metaphors in biological theorizing by scientists like Claude Bernard, Rudolf Virchow, Oskar Hertwig, Charles Otis Whitman and William Morton Wheeler: see Schiller 1978, Mazzolini 1983, Weindling 1981, 1982, Mitman 1992, and the essays in Maasen *et al.* eds. 1995 (especially Mitman 1995 and Mitchell 1995). *A fortiori* it would be wrong to say that the authors we are dealing with here were borrowing *models* from the biological sciences. A model is an intellectual construct that is consciously articulated and employed for a heuristic purpose. Our authors were a far cry from this: their language was suggestive, not scientific in the modern sense; nor did they want it to be scientific. It must not be forgotten, however, that many German scientists set themselves a sort of duty of writing on bio-social matters in the spirit of their country’s typical *Staatsbiologie* tradition. The zoologist and holistic philosopher of biology Jacob von Uexküll’s *Staatsbiologie* (1920) represents one of the latest contribution to this tradition (Harrington 1996, Merker 2011).

through cooperation, subordination of individual interests to those of the whole, respect for hierarchy, sense of duty.

5) The State was not to be construed as an association based on utility, but as having a higher (often divine) purpose, embodied in an idea or unifying principle.

### 10. *Organicism and the Volk*

Since the wars against Napoleon, in Germany there had been forming a notion that was later to play a crucial (and sinister) role. For the present purposes, we may consider it enough to define the *Volk* as an organic communion of people, tradition and nature. In the German tradition, which was extolled by the *Volk* ideologists, the craftsman and the peasant were intimately bound to nature; it was however not nature in general, but nature as ‘native soil’ and ‘landscape’”, that is nature transformed by the local community, i.e. the *Gemeinde*. The *Gemeinde*’s interaction with nature was an essential part of its life through time, that is its tradition. It was, to be sure, an economic community too, but above all it embodied aesthetic, moral and spiritual values, which took on specific forms in different conditions. The members of the community delighted in nature because they were imbued with a sense of belonging to, and the pride of being part of, a natural *and* social whole. Both the community and its landscape were pervaded by the same vital energy, a spiritual force that could not be understood in mechanical and utilitarian terms. Nature was enjoyed and used by the community in a respectful and creative way. The problem of putting limits to its exploitation—a problem raised dramatically by the new urban and industrial centres—simply did not exist. No wonder *Volk* ideology was intrinsically anti-urban and anti-industrial. In big cities economic relationships dominated over, and tended to replace, spiritual relationships; industry destroyed the material and moral landscape shaped by generations. The big city was anti-nature and anti-soul. The passage from agricultural to industrial society was also disruptive of the race: not only did it worsen the quality of air and food, and favoured bad moral behaviours and habits, it also entailed a loss of the sense of national identity. Cosmopolitanism was non-natural and immoral: real values were rooted in “blood and soil”.<sup>55</sup>

---

<sup>55</sup> The typical representative of cosmopolitanism was the Jew. Being a *déraciné*, the Jew was the opposite of the German peasant and craftsman. Scattered all over the world, the Jewish nation was kept together by an artificial consensus that was quite different from the organic bond of the *Gemeinde*. In many ways, the Jews were the embodiment of all that went against natural and spiritual values. No wonder that Hitler referred to them as

Needless to say, terms like ‘blood’ and ‘soil’ were used to describe historical, spiritual and moral bonds because they were deprived of any specifically biological meaning. They were de-materialized, shrouded in a mythical fog and transformed into shibboleths.<sup>56</sup> The same happened with ‘destiny’ and ‘soul’. As Fritz Stern (1960) and George Mosse (1964) have documented, in the writings of Julius Langbehn, Lagarde, Guido von List, Alfred Schöler and self-styled “neo-Romantics” such as Eugen Diederichs, *völkisch* ideology often shaded into sheer mysticism, even occultism. Seeing ‘through one’s soul’ was said to be superior to knowing through science. Science was rejected as superficial, in that it did not put man in contact with the stream of non-material cosmic forces that were the essence of nature. Only intuitive insight into the life forces enabled man to recover spiritual health and energy in the midst of corrupt modernity. Hearing the voice of nature and feeling at one with its mystery and eternal flow was easier for those who lived closest to nature: the Aryans as a race, and the peasants as a class. The laboratory and the town were not nature. The *Volk* would never degenerate if it kept true to its blood and soil. People should either return to land or re-create an environment where a natural way of life, according to sound traditions, would alleviate social tensions and reinvigorate the race both physically and morally.<sup>57</sup>

---

“the typical people that needs no vital space” (the Germans being, on the contrary, the people that needed an expanding *Lebensraum*), and an anti-nature force. On the relations of *Volk* ideologies and German political thinking see Merker 2001.

<sup>56</sup> Mythological racism must not be conflated with biological racism, although the two often merged into one another, and in the same person. By pretending to be ‘scientific’, that is based on purportedly biological ‘data’ and concepts, the first took side within what was thought to be modern science (whatever its social implications or consequences), something irrationalist thinkers and enemies of science could not accept, nor took pain to understand. Most German doctors and biologists did eventually collaborate actively with the Nazi regime, but it is misleading to subsume Nazi racism under the category of social Darwinism, as it is commonly done. Mythologists and *völkisch* ideologists were *against* science as such, especially if it seemed imbued with the English utilitarian and mechanistic spirit. The specifically Darwinian explanation of evolution did not fare well in Germany between the two wars: see La Vergata 1996.

<sup>57</sup> Movements flourished which encouraged life according to nature, that is “blood and soil”. Plans were also devised for establishing utopian Germanic settlements in virgin environments (in Germany and abroad): naturalist communities, garden-cities, associations which practised the cult of the body (gymnastics in the open air and excursions would bring out real man out of the artificial creature of modern materialist civilization), country boarding schools where character could be formed not through bookish education but by full immersion into the regenerating forces of agricultural and rural life. As the founder of the country boarding schools (*Landerziehungsheime*) movement, Hermann Lietz, said in 1934, “an organic education was that which was in tune with nature”. Theodor Fritsch, author of *Stadt der Zukunft* (1896), proposed the

Through their inner eye, individuals would also see themselves as living elements of an intergenerational community, that is of a spiritual whole requiring them to fulfil their duty towards the tradition that gave him his very life. Patriotism took on an inevitably racist tone (not to mention that there were more chances of dangerous miscegenation with non-German elements in hectic, effete and corrupted big towns). This was racism dressed in idealist clothing. The obsessive appeal to ideal values was a key feature of German anti-modernism.<sup>58</sup> And idealism,<sup>59</sup> for which the Germans – the people of *Innerlichkeit* – thought they had a special bent, was the distinctive trait of their *Kultur*, as opposed to foreign *Zivilisation*.

### 11. *Kultur* vs *Zivilisation*

*Kultur* consisted of spiritual values embodied in the living organism of tradition and lying beyond the reach of rational understanding. That was why ‘life’, ‘blood’, ‘soul’, ‘race’, ‘will’, ‘duty’ were not concepts that could be explained rationally, but active forces operating through nature and time. In his *Gedanken im Krieg* (1914), Thomas Mann wrote that *Kultur*, is the result of “the taming and transfiguration of a deep, dark, warm world”, the sublimation of the “demonic” which manifests itself in the “fundamental forces of life” such as art and war. By *Zivilisation* Mann meant “reason, softness, respectability, scepticism, decomposition — *Geist* (Spirit, here opposed to *Seele*, ‘soul’)”. *Geist* meant “civil, bourgeois: it is the sworn enemy of instinct, of passions, it is anti-demonic, anti-heroic”...<sup>60</sup> A host of other authors added to the blacklist terms like utilitarianism, hedonism, materialism, optimism, the superficial belief in progress, intellectualism, the quantitative spirit pervading science, individualism, democracy,

---

creation of garden-cities, where life could be closer to nature, as remedies to urbanism and industrialisation. Willibald Hentschel promoted the countryside *Mittgart* settlement, where the race would be brought back to its roots in the landscape of the fatherland, preserved from the deleterious influence of modernity, and liberated from the danger of mixing with inferior elements; the latter were to be left in, or sent back to, the towns, where the harmful environment would dispose of them. While purification was to be achieved through country life, the town was a place of punishment for the misfit.

<sup>58</sup> It was also a key feature of Nazi literature: suffice it to skim through Hitler’s *Mein Kampf*.

<sup>59</sup> Stern (1960) coined the term *Vurgäridealismus* to describe the abuse of the word in writings that claimed to be politically neutral but in fact valued obedience and authority above anything else.

<sup>60</sup> Mann 1986, *passim*. Mann expanded on this at unbelievable length in his infamous, and wearisome, *Betrachtungen eines Unpolitischen* (1918).

industrialism, commercialism, mass consumerism, urbanism, pacifism, antipatriotism, antimilitarism, parliamentarism, political tinkering (as opposed to grand statesmanship), moral indifference, the bourgeois desire for security, and the predominance of the prosaic. In a word, these authors added everything that originated in the West (i.e. France and Britain, and later the USA), was alien to the German spirit and could only be imposed on Germans ‘mechanically’, for it could never be assimilated ‘organically’.

Inevitably, the contrast between *Kultur* and *Zivilisation* reached its acme with the outbreak of the Great War. German intellectuals poured down an immense quantity of books, articles, pamphlets and appeals defending the right of their country to fight in defense of its *Kultur* against what they unanimously described as an aggression on it. Mann stated with pride that German militarism went hand in hand with German idealism. References to ‘organic community’ and attacks on the ‘mechanical worldview’ abounded in wartime publications. Replacing France as the arch-enemy and the representative of *Zivilisation*, Britain was pointed out as the main responsible for the conflict, and was charged with embodying everything that was alien and opposed to German ideals and values.<sup>61</sup> The war was generally presented as an ‘either you or me’ fight to death between two incommensurable *Weltanschauungen*. Britain had been rotted away by parliamentarism and had become a commercial nation ruled by a culture-hating plutocracy. Its politics was aggressive, hypocritical and crassly cunning. The “renegade” Houston Stewart Chamberlain wrote that the way of life of the Briton, was typical of a “nation of sheep”, all conforming to the fad of the moment, and showing in all its aspects “the same pattern everywhere”, as was to be expected in a country degenerated into a mechanical and materialist civilisation.<sup>62</sup> Britons were all “men of commerce” (*Geschäftsmänner*) in spirit, when not in deeds.<sup>63</sup> They still relied on the old Anglo-Saxon ideal of the strong “individual personality” (*Einzelmann*), thus representing a type of humanity unable to adapt to the modern development of the human *Geist*; the Germans, conversely, represented a higher form of culture, based on the “organised community, which [...] combines both the freedom of its individual parts and the unity of the whole” in every aspect of life, in the army as well as in industry. That was why the Germans were “able to achieve a humane restructuring of the world (*eine liebevolle Weltgestaltung*) by way of the organised community and

---

<sup>61</sup> The word “Anglophobia” has been used by Stibbe (2001) to describe the attitude of almost all German intellectuals.

<sup>62</sup> Chamberlain, *Ravings...*, 1916, pp. 53, 113-115.

<sup>63</sup> The historian Hans Delbrück in 1914, quoted by Stibbe 2001, p. 60.

in line with the historical development of the eternal ideal”.<sup>64</sup> According to the historian Friedrich Meinecke, the Germans “had a mission from God to organise the divine essence of man in a separate, unique, irreplaceable form. [...] Through its achievements for the spirit of mankind a nation justifies all its selfish aspirations and thereby its power struggles and wars”. The unique spiritual character of the Germans consisted of a combination of *Innerlichkeit*, individual freedom and willingness to sacrifice one’s own interests to the benefit of the whole. Western countries, by contrast, were characterised by a “uniform, mechanical” type of humanity, degenerate individualism and unbridled selfishness.<sup>65</sup>

The philosopher Max Scheler joined the fray with his massive *Genius des Krieges und der deutsche Krieg* (1915). He saw evidence of “cant”, by which he meant a hypocritical language of self-interest, in all that was British. The British said “thinking” but what they really meant was “calculating” (*rechnen*). They confused civilization and culture with mere “comfort”. They could not understand the true function of war in the life of the State. Scheler also attacked Darwinism as an expression of the British materialist and mechanistic mentality and competitive ethos, which prevented even as honest and good-natured scientist as Darwin from going beyond a merely superficial understanding of life and evolution. Opposition to Darwinism in the name of some form of vitalism or idealism or teleology was not quite rare among German biologists and philosophers at the time, and was to become stronger later on.<sup>66</sup>

The antithesis between ‘mechanical’ Britain and ‘organic’ Germany was perhaps nowhere more radical than in the sociologist Werner Sombart’s infamous *Händler und Helden* (1915). In an article that appeared in the *Berliner Tageblatt* on November, 2<sup>nd</sup> 1914, Sombart candidly but proudly avowed that “the spontaneous and elementary hatred against England is anchored in the deepest core of our being, there where ‘rational considerations’ no longer exist, where the ‘irrational’, the instinctive, has sole jurisdiction. We hate in the English a principle which is alien to our innermost and highest being”.<sup>67</sup> Not realizing that such a statement preempted any attempts at motivating in writing his, and his fellow countrymen’s, struggle with Britain, Sombart launched out into a repetitious, obsessive contrast between two worldviews, indeed between two spiritual categories. Long quotations would spare us any comment, but to

---

<sup>64</sup> The economist and Reichstag deputy Gerhard von Schulze-Gaevernitz, quoted by Stibbe 2001, pp. 62-63.

<sup>65</sup> Meinecke 1915, p. 51.

<sup>66</sup> See Harrington 1996.

<sup>67</sup> Quoted by Stibbe 2001, p. 12.

prevent the reader from getting bored I have confined them to an Appendix. Here it will suffice to say that Sombart made it clear that ‘organic’ had by then virtually severed any links with biology, and had come to mean ‘spiritually harmonious’ or ‘imbued with idealism’. Needless to say, Sombart characterised the “British worldwide Empire” as a “commercial firm” devoid of, and inimical to, any moral value.

Finally, it was during the war that Oswald Spengler’s enormously successful *Untergang des Abendlandes* (1918-1922) cultures were described as incommensurable and mutually exclusive wholes, as organisms mysteriously born of nature’s unfathomable womb and returning to it as mysteriously after growing, reaching maturity, flourishing, decaying and dying. As it became clearer after the war, Spengler opposed both liberalism and Marxist socialism, which he charged with the usual list of faults, including the obvious one: being “mechanical”. His hopes for an organic society lay in “Prussian socialism”, by which he meant a confused mixture of aristocracy, hierarchy, medieval chivalry, German *Kultur*, *Innerlichkeit*, order and authoritarianism (he admired Mussolini more than Hitler).<sup>68</sup>

The opposition to modernity was a *Leitmotiv* in what has come to be known as the “conservative revolution” of the Weimar years. Its exponents described themselves as basically “against”: against liberalism, parliamentarism, capitalism (but also communism), individualism (but also collectivism). They enjoyed antitheses, which are a boon for historians. Below is a list of some of those contained in the writings of one of the most representative authors of the movement, Moeller van den Bruck, especially in his *Das dritte Reich* (1923). The good things are, needless to say, on the right:

industrial society	[authority of the] <i>totaler Staat</i>
particularism	the Whole
individual	community
progress	growth
modernity	timeless values
	rationalism
	inner bond of a living and indestructible order

“Growth”, it will be noted, is more ‘organic’ than progress.

---

<sup>68</sup> O. Spengler, *Preußentum und Sozialismus*, Munich, 1920. Sternhell (2006; It. transl., pp. 511-512) pointed out interesting similarities between Spengler’s view of cultures and that of the panslavic Russian philosopher and social writer N.J. Danilevski (1822-1885).

And here is a second list, based on ‘Deutschland und die konservative Revolution’ (1932),<sup>69</sup> written by Edgar Jung, who was a member of Moeller’s circle and Reichkanzler von Papen’s counsellor and ghost writer:

temporality	eternity
party politics	ideals of Western man
equality	inner worth
social and political principles ( <i>Gesinnung</i> )	organic growth of the leader ( <i>Führer</i> )
bureaucratic obligation	personal responsibility
mass happiness	<i>Volk</i> identity ( <i>Volkspersönlichkeit</i> )
“logocentric” frame of mind ( <i>Einstellung</i> )	biocentric frame of mind

As Peter Gay (1992, p. 80) shrewdly remarked, the Nazi were to show what a keen sense they had of “the kind of wholeness most Germans were looking for” by preferring to call themselves not a party but a “movement” (*Bewegung*): “It sounded more organic”, he commented.

## 12. *Machines get a soul*

Conservative revolutionists did not like science and technology more than *völkisch* ideologists did. Being the most visible aspect of modernity, technology remained under concentric fire from the neo-Romantics, expressionists (like Toller and Kaiser), *Lebensphilosophen* (like Klages and Scheler), irrationalist opponents of positivism and scientism, and left-wing critics of reification (including members of the Frankfurt school). The debate on technology reached its apex in the *Streit um die Technik* in the 1920s. On the one hand, (neo)positivists and theorists of industrial society believed that

---

<sup>69</sup> Jung (1932, p. 380) defined the conservative revolution as “the putting again in the foreground (*Wiederinachtsetzung*) of all those elementary laws and values without which man loses his bond with Nature and God, and no real order can be built”. In *Die Herrschaft der Minderwertigen. Ihr Zerfall und ihre Ablösung* (1927) Jung, who was later a collaborator of Goebbels’, championed a corporate elite State modelled after the Medieval *Reich* (Leipzig, 1927). Note the use of the word ‘*minderwertige*’ (the inferior), of sinister fame. On Jung see Jones 1988. In his essay on Freud (1929), Thomas Mann, who did sympathise with the conservative revolution until the assassination of Walter Rathenau in 1922, defined it retrospectively (and from the vantage point of the repentant) as “an attempt to politicise the irrational leanings of the recent thinking on life (*Lebensforschung*), to translate it into a crude reaction in a revolutionary light.”



technology was a positive force in the rationalization of society because it helped create a neutral ground in which conflict and struggle would be attenuated. On the other hand, there were those who equated technological advance with the domination of the spiritless over the spiritual, or of means over ends.<sup>70</sup> Technology was also seen as a symbol, or a cause, of capitalism, Fordism, mass production and consumption, *Amerikanismus*. It conquered the world by dehumanizing it. It was the enemy of life. In the words of the self-styled “national bolshevik” journalist Ernst Niekisch, technology was “men-eating”. The words he used to describe the “anti-life, demonic character” of technology are self-explanatory: “Technology is the rape of nature. It brushes nature aside [...] When technology triumphs, nature is violated and desolated. Technology murders life by striking down, step by step, the limits established by nature. It devours men and all that is human.”<sup>71</sup>

### 13. Conclusion

The Great War put paid to many of the aberrations sponsored by the intellectuals who rushed enthusiastically to it through the most decisive of arguments, i.e. mass death. It did not put an end to the German mistrust towards *Zivilisation*. Far from this, it fuelled resentment and further strengthened the myth of German uniqueness. The war had been lost, and Spengler voiced a widespread complaint when he said that the persisting hostility of ‘Romantics’ to modern technology had prevented the country from fully deploying its military potential. This was one of many variations on the “stab in the back” theme. Now the spirit of *revanche* obliged *Kultur* to come to terms with technology, if Germany was to claim the leading position it was entitled to in the world. Re-armament, after all, could not be left to

---

<sup>70</sup> For instance, as early as 1900 the philosopher and sociologist Georg Simmel had expressed his fear that technical development “might turn the apparatus into a self-sufficing being”; “a slave revolt of the means against the ends” would ensue, “the slave (the means) becoming the master of its master (man)” (Simmel 1900, pp. 521-522). Herman Hesse would translate this fear into a vivid vision of a struggle between men and machines in his *The Steppenwolf* (1927). We are all familiar with many later artistic representations of analogous scenes, including the famous revolt of the computer in Stanley Kubrick’s *2001: a Space Odyssey* (1968), inspired by Arthur C. Clarke’s *The Sentinel* (1948). Clarke collaborated to the script, and later wrote the novel *2001* to clear the doubts left by the film.

<sup>71</sup> ‘Menschefresser Technik’, *Widerstand*, 6, 1931, p. 110; quoted in Herf 1987, p. 39.

industrialists and politicians only. Patriotic intellectuals had to roll up their sleeves and adjust themselves to a new task. Fortunately, many of them have always shown a remarkable ability to change their minds according to the circumstances. And many of them answered the *Volk's* summons. During the extraordinary and tragic years of the Weimar Republic, they set themselves to work in order to redeem technology by conferring the dignity of *Kultur* upon it. As a result, in the 1920s and 1930s many German intellectuals were able to reconcile their hostility to industrial society with a fascination for technological achievements. In what Jeffrey Herf aptly called “reactionary modernism”, technology was made compatible with the German revolt against Western capitalism, liberalism and scientific positivism. In other words, technology could be legitimised without the German soul succumbing to Enlightenment rationality; it could be rescued from *Zivilisation* and made a part of *Kultur*. The new view of technology was couched in the very language of instinct, blood, organism, nation, soil, will, duty, life (and ‘idealism’, for that matter) that had been used by *Volk* ideologists to oppose it.<sup>72</sup> Among those who endeavoured to reconcile technology with *Kultur* were some of the authors that had presented the war as one against *Zivilisation*. The most comprehensive attempt was made by Ernst Jünger, and it would deserve a discussion of its own. Spengler, too, played his part, especially in his famous Munich paper *Der Mensch und die Technik* (published in 1931). There he argued that technology was a product of the very “Faustian” spirit which manifested itself in the highest achievements of *Kultur*.<sup>73</sup> The jurist Carl Schmitt went even so far as to poke fun at the Romantic opposition of organic and mechanical.<sup>74</sup>

---

<sup>72</sup> Herf 1987 examines not only intellectuals such as Spengler, Sombart, Niekisch, Jünger, Schmitt, but also the writings of engineers and other ‘mechanics’. See also Losurdo 1991, pp. 112-118.

<sup>73</sup> La Vergata 2002. It was a somewhat different Spengler from the one who, in a letter dated 25<sup>th</sup> October 1914 (quoted in Stibbe 2001, p. 71), had expressed his fears that “in the Germany which made its world position secure through technical skill, money and an eye for facts, a completely soulless Americanism will rule, and will dissolve art, the nobility, the Church, and world outlook in a materialism such as only once has been seen – in Rome at the time of the First Empire.” It should not be forgotten that by *Zivilisation* Spengler meant, in the *Untergang* and afterwards, not something alien and opposed to *Kultur*, but the last and declining phase of *Kultur*: *Zivilisation* was, to be sure, increasingly mechanical and dead-oriented for Spengler, too, but it was so because it was the dying echo of a former flourishing life.

<sup>74</sup> Schmitt, *Politische Romantik* (1919), quoted by Losurdo 1991, p. 113. Like Spengler, Schmitt had spoken differently at the beginning of the war: in 1914, he had declared it was time to reckon with the “spirit of the time”, that is “the age of the machine and organization, the mechanistic age”, the age “of the most generalized calculability (*der*

The alliance between bombers and philosophers, between Krupp and *Kultur*, eventually led Germany to an even greater disaster. This is another story, and historians are still debating whether that of Germany was a *Sonderweg* doomed from the beginning or something the Germans shared, although in uniquely tragic proportions, with the Western world that so many of them despised. Whatever the case, the lesson taught by reactionary modernism should be kept before us whenever we discuss technology. For it teaches that the same intellectual tools and strategies can be used now to accuse, now to excuse technology. To make things more complicated, most of us are today in a situation not unlike that of ‘neo-Romantic’ German intellectuals. We enjoy, we actually strive for, technological commodities and gadgets, while at the same time nourishing, in some hidden part of our souls, a dislike for the way of thinking technology implies. We pay lip-service to appeals to protect nature from industrial greed, and we go back to playing with our new-model mobile cell phone. We, humanists, feel superior to mere ‘technicians’, but we resort to them to take care of our air-conditioning devices. We are swinging, as it were, between two soft forms of opposed fundamentalisms. This state of mind may be deemed ‘romantic’, hypocritical or schizophrenic, but it deserves to be analyzed in depth. History, as I said at the beginning, has more than a word to say with respect to this task.

According to Zeev Sternhell, “organicism, a supreme form of subordination of the individual to collectivity, is one of the major ‘mother-ideas’ in the thought of anti-Enlightenment thinkers”.<sup>75</sup> It can reasonably be added that not only right-wing thinking, but communist totalitarianism, too, is liable to this charge. Now, the Soviet Union was far from an anti-technological country; it spoiled the environment and destroyed nature as much as rugged capitalism did. There seems to be no necessary connection between subordination of the individual to collectivity and the rejection of technology. Likewise, not all forms of campaigning for the protection of nature from technology are ‘conservative’ and ‘reactionary’ *per se*, although they imply some form of limitation ‘from above’ of the individuals’ freedom to carry their happiness their way. In such matters, virtue hardly boils down to having a look at the bad and then do the opposite. It is possible to be in the right *and* in a bad company. Nobody, I hope, would rush for a cigarette on his/her learning that Hitler declared war on smoking, nor would one hold pollution sacred because the Nazis launched a programme of nature protection. However, a sober attitude towards ‘nature *vs.* technology’ issues requires acknowledging that traces of organicism still live on in, or rather

---

*allgemeinste Berechenbarkeit*) (*Der Wert des Staates und die Bedeutung des Einzelnen*, quoted *ibid.*, p. 212).

<sup>75</sup> Sternhell 2006; I am quoting from p. 299 of the Italian translation (2007).

behind, some strands of present-day environmentalism, which is so large and supra-national a movement that it can host people of the most diverse political leanings. Whenever such issues are discussed, it would be good practice to ask if the arguments that are being used—regardless of whether for or against—carry with them unconscious assumptions and emotional implications characteristic of the context in which they originated; in other words, we should ask if these arguments, as it were, bear the indelible stamp of the womb which generated them. And here is where history, or, better, historical sense and sensitivity come in. The only firm conclusion I have come to is that we should give up discussing vital issues in universal terms, or, as 17<sup>th</sup>-century natural theologians used to say, “from a higher point of view”.

### *Bibliography*

Baader, Franz von (1831), *Beiträge zur dynamischen Philosophie im Gegensatze zur mechanischen* (Berlin, in der Realschulbuchhandlung, 1809), in Id., *Philosophische Schriften und Aufsätze*, Münster, vol. 1, pp. 86-91.

– (1834), *Ueber den Evolutionismus und Revolutionismus oder über die positive und negative Evolution des Lebens überhaupt und des socialen Lebens insbesondere*, in Id., *Gesellschaftslehre*, ausgewählt, eingeleitet und mit Texthinweise von Hans Grassl, München, Kösel, 1957, pp. 192-222.

Barnes, Harry Elmer (1925), ‘Representative Biological Theories of Society’, *Sociological Review*, 17, pp. 120-130, 182-194, 294-300.

Becker, Howard and Barnes, Harry Elmer (1961), *Social Thought from Lore to Science*, third edition (expanded and revised version of the second edition, 1952), New York, Dover (orig. 1938).

Blake, William (1965), *The Poetry and Prose of William Blake*, ed. by D.V. Erdman, commentary by H. Bloom, Garden City, N. Y., Doubleday.

– (1980), *Letters of William Blake*, ed. by G. Keynes, Oxford, Oxford University Press.

Bramwell, Anna (1985), *Blood and Soil. Walter Darré and Hitler’s Green Party*, Abbotsbrook, The Kensal Press.

Burke, Edmund (1826), *Reflections on the Revolution in France* (1790), in *Works. A New Edition*, London.

Carlyle, Thomas (1888), *Works*, ed. by T.C. Shilling, London, Chapman & Hall.

Cohen, I. Bernard (1993), *The Natural Sciences and the Social Sciences: Some Historical and Critical Perspectives*, Boston Studies in the Philosophy of Science, Dordrecht-Boston, Kluwer.

Coker, Francis W. (1910), *Organismic Theories of the State. Nineteenth Century Interpretations of the State as an Organism or a Person*, New York, Columbia University.

Coleridge, Samuel Taylor (1857), *Complete Works*, ed. by W.G.T. Shedd, New York, Harper & Brothers.

Coleridge, Samuel Taylor (1907), *Biographia Literaria*, ed. by J. Shawcross, Oxford, Clarendon Press.

Coleridge, Samuel Taylor (1956-1971), *Collected Letters*, ed. by L. Griggs, Oxford, Clarendon Press.

Fechner, Gustav Theodor (1851), *Zend-Avesta, oder über die Dinge des Himmels und des Jenseits*, Leipzig.

Fitch, Raymond E. (1982), *The Poison Sky. Myth and Apocalypse in Ruskin*, Athens-London, Ohio University Press.

Gay, Peter (1992), *Weimar Culture. The Outsider as Insider*, Harmondsworth, Penguin Books (orig. 1969).

Goodrick Clarke, Nicholas (1985), *The Occult Roots of Nazism*, Wellingborough (Northamptonshire), The Aquarian Press.

Greene, John C. (1962), 'Biology and Social Theory in the Nineteenth Century: Auguste Comte and Herbert Spencer', in Marshall Clagett (ed.), *Critical problems in the History of Science*, Madison, University of Wisconsin Press, pp. 419-446.

Harrington, Anne (1996), *Reenchanted Science. Holism in German Culture from Wilhelm II to Hitler*, Princeton, Princeton University Press.

Heller, Erich (1961), *The Disinherited Mind*, Harmondsworth, Penguin Books (orig. 1952).

Herf, Jeffrey (1987), *Reactionary Modernism. Technology, Culture and Politics in Weimar and the Third Reich*, Cambridge, Cambridge University Press (orig. 1984).

Jones, L.E. (1988), 'The Conservative Revolution in Theory and Practice', *Central European History*, 21, pp. 142-174.

Jung, Edgar (1932), 'Deutschland und die konservative Revolution', in Id., *Deutsche und Deutschland. Die Stimme des unbekanntenen Politikers*,

LaValley, Albert J. (1968), *Carlyle and the Idea of the Modern. Studies in Carlyle's Prophetic Literature and its Relation to Blake, Nietzsche, Marx, and Others*, New Haven, Yale University Press.

La Vergata, Antonello (1995), 'Herbert Spencer: Biology, Sociology, and Cosmic Evolution', in Maasen et al. eds., 1995, pp. 193-229.

– (2002), 'Oswald Spengler: Science, Technology and the Fate of Civilization', in *Proceedings of the XXth International Congress of History of Science (Liège, 20-26 July 1977)*, Vol. XX: *Science, Philosophy and Music*,

ed. by Erwin Neuenschwander and Laurence Bouquiaux, Turnhout, Brepols, pp. 97-103.

– (2009), ‘Darwinism and the Social Sciences, 1859-1914’, *Rend. Fis. Accademia dei Lincei*, 20, pp. 333-343.

Losurdo, Domenico (1991), *La comunità, la morte, l’Occidente. Heidegger e l’“ideologia della guerra”*, Turin, Bollati Boringhieri.

Maasen, Sabine - Mendelsohn, Everett - Weingart, Peter eds. (1995), *Biology as Society, Society as Biology: Metaphors*, Dordrecht, Kluwer (*Sociology of Sciences Yearbook*, vol. XVIII).

Maldonado, Tomás ed. (1979), *Tecnica e cultura. Il dibattito tedesco fra Bismarck e Weimar*, Milan, Feltrinelli.

Mann, Thomas (1960), ‘Die Stellung Freuds in der modernen Geistesgeschichte’ (1929), in Id., *Gesammelte Werke in dreizehn Bänden*, ed. by Hans Bürgin, vol. IX: *Reden und Aufsätze. I*, Jena, Fischer.

– (1986), ‘Gedanken im Kriege’ (1914), in Id., *Essays*, ed. by H. Kurzke, Frankfurt a.M., Suhrkamp.

Manuel, Frank (1962), *The Prophets of Paris*, Cambridge, Mass., Harvard University Press.

Martens, G. (1971), *Vitalismus und Expressionismus. Ein Beitrag zur Genese und Deutung expressionistischer Stilstrukturen und Motive*, Stuttgart-Berlin-Köln-Mainz, Verlag V. Kohlhammer.

Mazzolini, Renato (1983), ‘Stato e organismo, individui e cellule nell’opera di Rudolf Virchow negli anni 1845-1860’, *Annali dell’Istituto storico italo-germanico in Trento*, 9, pp. 153-293. German transl. by Klaus-Peter Tieck, *Politisch-biologische Analogie im Frühwerk Rudolf Virchows*, Marburg, Basiliken-Press, 1988.

Meinecke, Friedrich (1915), *Die deutsche Erhebung von 1914. Vorträge und Aufsätze*, Stuttgart-Berlin.

Merker, Nicolao (2001), *Il sangue e la terra. Due secoli di idee sulla nazione*, Rome: Editori Riuniti.

– (2011), ‘Il singolare caso della Staatsbiologie’, in ‘Dossier – Jakob von Uexküll: Biologia, politica, semiotica’, *Paradigmi*, 29 (n. s.), pp. 135-152.

Mitchell, Sandra (1995), ‘The Superorganism Metaphor: Then and Now’, in Maasen et al., pp. 231-247.

Mitman, Gregg (1992), *The State of Nature. Ecology, Community, and American Social Thought, 1900-1950*, Chicago, Chicago University Press.

– (1995), ‘Defining the Organism in the Welfare State: the Politics of Individuality in American Culture, 1890-1950’, in Maasen et al., pp. 249-278.

Mohler, Armin (1950), *Die konservative Revolution in Deutschland, 1918 bis 1932: Grundriss ihrer Weltanschauung*, Stuttgart, F. Vorwerk.

Moeller van den Bruck, Arthur (1923), *Das dritte Reich*, Berlin.

Mosse, George L. (1961), 'The Mystical Origins of national Socialism', *Journal of the History of Ideas*, 22, pp. 81-96.

– (1964), *The Crisis of German Ideology. Intellectual Origins of the Third Reich*, New York, Schocken Books.

Peel, J.D.Y. (1971), *Herbert Spencer: the Evolution of a Sociologist*, Londn, Heineman.

Pinkard, Terry (2008), *German Philosophy, 1760-1860. The Legacy of Idealism*, Cambridge, Cambridge University Press (orig. 2002).

Poggi, Stefano (2000), *Il genio e l'unità della natura. La scienza della Germania romantica (1790-1830)*, Bologna, il Mulino.

Renan, Ernest (1869), 'La monarchie constitutionnelle en France', in Id., *La réforme intellectuelle et morale*, Paris, Michel Lévy, 1874 (orig. in *Revue des Deux Mondes*, 1 novembre 1869).

Rossi, Paolo (1989), 'Il processo a Galilei nel secolo XX', in Id., *La scienza e la filosofia dei moderni*, Turin, Bollati Boringhieri, pp. 13-24.

Rossi, Pietro (1982), 'La sociologia positivista', in Antonio Santucci ed., *Scienza e filosofia nella cultura positivista*, Milan, Feltrinelli, pp. 15-37.

Ruskin, John (1903-1912), *Works*, ed. by E.T. Cook and A. Wedderton, London, George Allen.

Sherburne, James Clark (1972), *John Ruskin and the Ambiguities of Abundance. A Study in Social and Economic Criticism*, Cambridge, Mass., Harvard University Press.

Shiller, Joseph (1978), *La notion d'organisation dans l'histoire de la biologie*, préface de Pierre-Paul Grassé, Paris, Maloine.

Schlanger, Judith (2010), *Les métaphores de l'organisme*, Paris, L'Harmattan (orig. Paris, Vrin, 1971).

Schwabe, Klaus (1961), 'Zur politischen Haltung der deutschen Professoren im Ersten Weltkrieg', *Historische Zeitschrift*, 192, pp. 601-634.

– (1969), *Wissenschaft und Kriegsmoral. Die deutschen Hoschschullehrer und die politischen Grundfragen des Ersten Weltkriegs*, Göttingen, Musterschmidt-Verlag.

– (1976), 'Anti-Americanism within the German Right', *Jahrbuch für Amerikastudien*, 21, pp. 89-107.

Simmel, Georg (1900), *Philosophie des Geldes*, Leipzig.

Sombart, Werner (1915), *Händler und Helden. Patriotische Besinnungen*, München, Duncker & Humblot.

Stern, Fritz (1960), 'The Political Consequences of the Unpolitical German', *History*, 3, pp. 104-134.

Stern, Fritz (1961), *The Politics of Cultural Despair. A Study in the Rise of the Germanic Ideology*, Berkeley, University of California Press.

Sternhell, Zeev (2006), *Les anti-Lumières*, Paris, Fayard; Italian transl. *Contro l'Illuminismo. Dal XVIII secolo alla guerra fredda*, Milan, Baldini Castoldi Dalai, 2007.

Stibbe, Matthew (2001), *German Anglophobia and the Great War, 1914-1918*, Cambridge, Cambridge University Press.

Sturma, Dieter (2008), 'Politics and the New Mythology: the Turn to Late Romanticism', in *The Cambridge Companion to German Idealism*, ed. by Karl Ameriks, Cambridge, Cambridge University Press (orig. 2000), pp. 219-238.

Tönnies, Ferdinand (1935), *Gemeinschaft und Gesellschaft*, eight edition, Leipzig (orig. 1887).

Thompson, E.P. (1964), *The Making of the English Working Class*, London, Gollancz.

Towne, E.T. (1903), *Die Auffassung der Gesellschaft als Organismus, ihre Entwicklung und ihre Modifikationen*, Halle a. S., Kaemmerer.

Troeltsch, Ernst (1922), *Der Historismus und seine Probleme. Erstes Buch: Das logische Problem der Geschichtsphilosophie*, in *Gesammelte Schriften*, vol. 3, Tübingen, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck).

Uexküll, Jacob von (1933), *Staatsbiologie. Anatomie-Physiologie-Pathologie des Staates*, Hamburg, Hanseatische Verlagsanstalt (orig. as a separate Heft of the *Deutsche Rundschau*, 1920).

Ure, Andrew (1835), *The Philosophy of Manufactures, or An Exposition of the Scientific, Moral, and Commercial Economy of the Factory System of Great Britain*, London, Charles Knight; rept. London, Frank Cass, 1967.

Verhey, Jeffrey (2000), *The Spirit of 1914. Militarism, Myth and Mobilization in Germany*, Cambridge, Cambridge University Press.

Weindling, Paul Julian (1981), 'Theories of the Cell State in Imperial Germany', in Charles Webster ed., *Biology, Medicine and Society, 1840-1860*, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 99-145.

– (1989), *Health, Race and German Politics between National Unification and Nazism, 1870-1945*, Cambridge, Cambridge University Press.

Wiley, Basil (1980), *Nineteenth Century Studies. Coleridge to Matthew Arnold*, Cambridge, Cambridge University Press (orig. 1949).

– (1986), *The Eighteenth Century Background, Studies in the Idea of Nature in the Thought of the Period*, London and New York, Ark Paperbacks (orig. 1940).



## *Appendix*

Selected passages from Werner Sombart, *Händler und Helden. Patriotische Besinnungen*, München, Duncker & Humblot, 1915. Translation is mine.

There is nothing in history that can be compared to the English State, except, perhaps, the ancient merchant States of the Phoenicians and Carthaginians. However, a “worldwide empire” born of a purely commercial spirit has never been seen before. The uniqueness of the English State lies in that it embodies none of the right ideas about the State that have been worked out so far, namely that it is an organically articulated human community, unitary from the point of view of both cultural and civil life, to which colonies, as far as I see it, belong in full right, as its external realizations.

Everything we have learned so far from great States has been generated organically from vital impulses. But the universal English empire has grown mechanically, piece by piece, like an invested capital: its individual components are ‘accumulated’ and joined to the mother country by a very tenuous link. [...] In what sense does India, a country of 300 million inhabitants, ‘belong’ to Great Britain? This ‘belonging’ has a meaning only if the whole worldwide English empire is understood in a commercial sense, that is if it is conceived not as a State but as a vast mercantile firm, with the mother country as its headquarters, where the money and the administration are kept, and the colonies as its local agencies.

That England, as a country, was formed in a completely inorganic way is shown by a look at statistics. A State whose citizens are not, for the most part, employed in agriculture is manifestly, as it were, a malformation. Now, in England those active in agriculture (and, interestingly, in fishing) have decreased to a mere 8% (!), i.e. one twelfth of the population. Against this background, one fourth of the population is represented by traders and people employed in communications, and nearly one half (45%) by those working in industry. Such a State is a caricature, it is no longer a living unit, but a commercial business. (pp. 35-37)

[...]

The mercantile spirit is essentially destructive: it is a purely mechanical idea of all that pertains to the State. It purports to maintain the balance of ‘forces’. But only dead things can be ‘weighed’, not living beings, which is what States really are. Adam Müller poured his contempt on the ‘miserable

image of the balancing scales’, as if ‘the right of the peoples were nothing but the result of a political arithmetic’. (pp. 39-40)

[...]

The statement that ‘all power comes from God’ is not the historical reason behind the bourgeois constitution, but an idea [in Kant’s sense], a practical principle of reason, and something more. Its spirit has nothing to do with the mechanistic, materialistic and individualistic theories of the State of Western Europe.

[...]

The essence of the German idea of the State must be defined as objective and organic, as it is clearly rooted in the fundamental view that the State is not based on, or constituted by, individuals, it is not an assemblage of individuals, and it does not have the purpose of promoting the particular interests of the individuals.

If anything, the State is the community of the people (*Volksgemeinschaft*) forming a unity. It is the conscious organisation of a supra-individual entity, to which the individuals belong as its parts. Having come to recognise the supra-individual existence and the power of the community of the people, the heroic worldview must inevitably attain to this idea of the State. For only in the unity of the State could the living whole made up of people come to an awareness of itself and make its own essence concrete.

Opponents of this German idea of the State often attempt to diminish its value by branding it ‘reactionary’ and by contrasting it to the ‘progressive’ theory of the State, which is peculiar to the English shopkeeper’s spirit. Let me recall once again the words used by [the socialist] Ferdinand Lassalle to explain his view of the essence of the State, which was based on the theory of his teacher Fichte: “The State is the unity of individuals in an ethical whole, a unity that increases by millions of times the forces of all individuals included in it [...]. The purpose of the State is, therefore, to bring the essence of man to its full unfolding; in other words, to shape the destiny of man—that is, the civilization of which mankind is capable—to real existence. The final goal is the education of mankind, and its development towards freedom. This is the proper ethical nature of the State, its true and supreme duty”.

‘Development towards freedom’: this is what Fichte meant when he spoke of the individual’s freedom to give himself a form by which to reach his ethical perfection, a perfection he, as an ideal being, possesses *a priori*. It means to become, by approximating to the idea, what one really is in the ideal.

“Sirs, however great are the differences that can separate us [socialists] from you—so Lassalle addresses his judges when concluding his famous speech before the King’s Supreme Court—we [socialists] both oppose, side by

side, the disintegration of all that is moral! I defend, like you, the ancient Vesta's fire burning in every civilizations, the State, against modern barbarians (the Manchestertum)!".

The view according to which individuals have first of all duties towards the whole, and that rights can be granted to them only to the extent that they perform their duties, is inseparable from this idea of the State. This idea rejects the abstract, the merely quantitative levelling of individuals, and it sets itself the ideal of enabling each of them, according to their abilities and performances, to reach the full development of their essence in a way that is profitable for the success of the whole.

This view is called 'organic' not because—as most people think—it compares the State to an organism in a biological sense. (This comparison should be abandoned, or used with great caution. It easily leads to mistakes, as whenever it is used in a theory of the State, it is associated with the objective and organic, and specifically German, idea of the State, which cannot be admitted. So was Hobbes' theory of the State born of the English, not the German, spirit). This view is defined 'organic', and rightly so, because it is opposed to the English mechanistic concept, and because the individual's relation to the whole is seen as organic in the sense that individuals must integrate 'organically', that is spiritually, into the spiritual whole.

If you like, we have here, too, an analogy with the biological organism, but in an altogether different sense. Naturally, also the State is a living being, but a meta-biological, a spiritual living being, in which the individuals participate by their spiritual life. (pp. 73-78)

[...]

Now, nature is incessantly urging every State to affirm itself as a living being, to confront and measure against other States. It is proper to any living being to extend its activity: in every State there lives 'an inner drive the present generation is unaware of, but which derives from that of past generations, to its vital growth', as Adam Müller, once again, put it most aptly.

There is a 'vital growth' in the organic State only: no expansive tendency dominates over it that is non-vital, founded on merely commercial reasons—as it was the case with the mechanically assembled English Empire. All forces, all organs, all limbs of the State must keep together in a harmonious relation: this view represents a constitutive element of what we have learned here to recognise as an objective, organic, in a word German, idea of the State.

The idea of the autonomous organic life of every State has replaced the shopkeeper's view of a mutual, non-vital balance between individual States.

It is an idea that contains all guiding principles for a healthy State politics.  
[...]

The struggle between States, that is the war between peoples, is a phenomenon that necessarily accompanies the life of a State. For it is an aspect of life itself. The justification of war lies, therefore, in the natural condition of the whole living world, to which the States necessary belong: ‘quella guerra è giusta, che è necessaria’<sup>76</sup>, said the man who should teach history to a world of merchants. The opposition between merchants and heroes amounts to the opposition between shopkeepers and warriors, between whom we are called upon to choose. (pp. 79-81)

---

<sup>76</sup> Original text in Italian: “That war is just which is necessary”.

## ***Oltre la tecno-fobia/mania: prospettive di “tecno-realismo” a partire dall’antropologia filosofica***

Giacomo Pezzano

giacomomarked@fastwebnet.it

### **ABSTRACT**

The paper proposes a rethinking of the “Technikfrage” and the “post-humanism” focused on the discussion of the human nature and the man’s place in the world. 0) “Philosophy of technology” went in search of an Universal Essence of The Technology, ending with the construction of the opposition “techno-phobics/techno-maniacs”: it forgot the plurality of the technologies, and represented the technology as an unsurpassable destiny (Evil or Good). 1) Indeed, a “philosophical anthropology of the technology” makes it possible to think the *relationship* man/technology in a “soberly realistic” way: if man is *naturally* un-natural, the technological animal because of his relational openness to the world, then *technai* express the *modes through* which he relates to the world and “declines” his generic nature. 2) Therefore, we cannot oppose a “subject” (human/natural) to an “object” (artificial/unnatural): we have to understand the *faktum* of the *relation* which constitutes both them as always opened (*subjectile* and *objectile*). 3) According to this, the post-human could be thought as a overcoming-uplifting (*post*) of the evolutionary and existential logic that characterizes the human nature (*human*): a over-humanistic horizon could not be *realistically* conceived without the *body*, ec-centric center of human action – of the possible domination of the domination of nature.

### **KEYWORDS**

Anthropology, body, nature, post-human, technology

### ***0. Tra fobia e mania, da “destra” a “sinistra”: la tecnica come impensato***

La riflessione filosofica sulla tecnica, a partire da fine Ottocento-inizio Novecento, periodo in cui – soprattutto in Germania – sorse una prima “sistematica” filosofia della tecnica<sup>1</sup> (se non dalla nascita della stessa filosofia nel suo tentativo di distinguersi dalla *techne* retorica sofisticata), si è troppo spesso tradotta in una (sterile) opposizione tra apocalittici e integrati<sup>2</sup>, tra

---

<sup>1</sup> Cfr. p. e. la raccolta di saggi in T. Maldonado (a cura di), *Tecnica e cultura. Il dibattito tedesco fra Bismarck e Weimar*, Feltrinelli, Milano 1979, e la rassegna di opere presentate e commentate in C. Hubig, A. Huning, G. Ropohl (Hrsg.), *Nachdenken über Technik. Die Klassiker der Technikphilosophie*, Edition Sigma, Berlin 2000.

<sup>2</sup> Cfr. U. Eco, *Apocalittici e integrati : comunicazioni di massa e teorie della cultura di massa*, Bompiani, Milano 1964.

*tecnofobi* e *tecnomaniaci*<sup>3</sup>. Tali visioni, solo a prima vista opposte, oggi si ripropongono con ancora più forza, e sono in realtà profondamente intrecciate se non complementari: non solo entrambe sembrano convenire nel dichiarare (certo con umori opposti) l'avvento prossimo del "post-umano", ma soprattutto rivelano di trarre origine da un fondo concettuale comune, nel senso che l'"unproblematised positioning of technology as ontologically and materially distinct from the human is a common and highly problematic feature of many technophilic and apocalyptic understandings of the post-human"<sup>4</sup>. È per questo che, per esempio, nell'ambito della controcultura giovanile si sarebbe potuti facilmente passare "dalla controcultura tecnofoba degli *hippies* degli anni sessanta alla controcultura tecnofila dei *cyberhippies* degli anni ottanta e novanta"<sup>5</sup>.

Nel secolo scorso, in particolare, la filosofia ha tentato di pensare un'unitaria essenza della tecnica, di com-prendere tutte le diverse tecniche in un concetto onni-inclusivo, *La Tecnica*<sup>6</sup>: si è però spesso creata una *mitologia* della tecnica piuttosto che una vera e propria "filosofia", precludendo così in partenza la comprensione adeguata della molteplice pluralità di modi e di forme in cui l'ipotizzata e ipotetica Essenza della Tecnica si traduce e si esprime. Si è tentato cioè di fare della tecnica una "maiuscola", finendo quasi con il cancellarne la dimensione "minuscola", che la rende plurale e proteiforme: si tratta, allora, di dar vita a una sorta di "riorientamento gestaltico", a un "mutamento di paradigma", a un riassetamento metodologico che permetta il passaggio "foucaultiano" da una *macrofisica* della Tecnica a una *microfisica* delle tecniche. Per prendere questa direzione, occorre riconoscere lucidamente che si può essere apocalittici *solo se* integrati e si può essere integrati *solo se* apocalittici<sup>7</sup>: è proprio quando, entusiasti, ci si affida completamente a qualcuno o a qualcosa che ci si può sentire in seguito traditi, abbandonati e infine minacciati; così come è solo quando, spaventati, si dispera in maniera estrema e fatalistica che si è conservato un *quantum* di speranza inespresa che finirà presto o tardi con il trovare espressione in una speranza di redenzione finale e nella conseguente attesa messianica (tanto la *fobia* quanto la *mania* sono forme di devianza psichica e di semplificazione

<sup>3</sup> Cfr. p. e. il paragrafo conclusivo dell'ultimo capitolo di R. Marchesini, *Post-human. Verso nuovi modelli di esistenza*, Bollati Boringhieri, Torino 2002, 539-550, dal significativo titolo "*tecnofili vs tecnofobi*".

<sup>4</sup> J. Seltin, *Production of the post-human: political economies of bodies and technology*, in "Parrhesia", 8, 2009, 43-59: 47.

<sup>5</sup> T. Maldonado, *Memoria e conoscenza. Sulle sorti del sapere nella prospettiva digitale*, Feltrinelli, Milano 2005, 210.

<sup>6</sup> Cfr. M. Nacci, *Pensare la tecnica. Un secolo di incomprensioni*, prefazione di G. Vattimo, Laterza, Roma-Bari 2000.

<sup>7</sup> Cfr. anche P. Rossi, *Speranze*, il Mulino 2008.

del reale, che impediscono di coglierne la mutevole complessità). Questo atteggiamento di fondo inficia profondamente la possibilità di dar vita alle sempre più imprescindibili cultura e mentalità tecniche<sup>8</sup>: la realtà della tecnica, delle tecniche, sta infatti *nel mezzo*, e prima di tutto perché – come cercherò di indicare – essa/e occupa/no la dimensione mediale dell’esistenza umana, la apre/ono, costituisce/ono e compone/gono, rendendo possibile l’esistenza umana nel suo necessario svolgersi in una tale maniera ambigua, oscillante, contraddittoria e paradossale. Per pensare adeguatamente la tecnica è cioè necessario prima di tutto aprire gli occhi sul fatto della *naturale tecnicità* dell’uomo, della *immediata mediatezza* dell’esistenza umana: l’uomo è per natura un essere artificiale, la tecnica non solo non è la negazione dell’umanità, ma è anzi l’espressione della sua più profonda essenza, l’esplicazione dei fondamenti della sua costituzione materiale. Ciò significa anche che non ha alcun senso l’opposizione tra due culture<sup>9</sup>, quella umanistica e quella tecno-scientifica, proprio perché esse prima di essere due sono entrambe forme di cultura e dunque manifestazioni dell’innaturale natura umana.

Questo non vuole dire che ogni manifestazione culturale vada concepita allo stesso modo, mettendo sullo stesso livello tutte le diverse creazioni e invenzioni umane (dall’istituzione politica al martello, dalla pittura all’automobile, dalla scrittura alla “banda larga”, etc.): anzi, proprio per evitare le secche della prospettiva “essenzialista”, vorrei evidenziare, in particolare valendomi del paradigma dell’antropologia filosofica contemporanea, da un lato, l’unità sottesa alla diversità di *ogni* “oggetto” culturale-artificiale, nonché, dall’altro lato, le ragioni della varietà e – soprattutto – della mutevolezza di tali oggetti, che fanno della tecnica qualcosa di molteplice e dinamico, qualcosa di sfaccettato che al contempo apre alla possibilità ed è a essa consegnato, che dunque non può essere semplicemente “destino annichilente” (intrinsecamente cattivo) o “messia salvifico” (intrinsecamente buono), ma che nemmeno, dall’altra sponda, può essere banalmente concepito come “a disposizione nelle mani dell’uomo”

---

<sup>8</sup> Cfr. p. e. G. Hottois, *Gilbert Simondon et la philosophie de la “culture technique”*, De Boeck-Wesmael, Bruxelles 1993; A. Mattozzi (a cura di), *Il senso degli oggetti tecnici*, Meltemi, Roma 2006; J. Petitot, *Per un nuovo illuminismo. La conoscenza scientifica come valore culturale e civile*, trad. it. a cura di F. Minazzi, Bompiani, Milano 2009; G. Simondon, *Du mode d’existence des objets techniques*, Aubier, Paris 1969; Id., *Mentalité technique*, J.-H. Barthélémy, V. Bontems (par), in “Revue philosophique de la France et de l’étranger”, 131, 2006, 3, 343-357.

<sup>9</sup> Cfr. C. P. Snow, *The Two Cultures* (1959), trad. it. di A. Carugo, *Le due culture*, Feltrinelli, Milano 1964; I. Prigogine, I. Stengers, *La Nouvelle Alliance. Métamorphose de la science* (1981), trad. it. a cura di P. D. Napolitani, *La nuova alleanza. Metamorfosi della scienza*, Einaudi, Torino 1999, 27-105 e particolarmente 82-105.

(intrinsecamente neutro). In tutti questi casi, infatti, la tecnica viene sempre vista come essenza a sé, as-soluta perché separata già in partenza dall'umano, che poi si può così rivelare incapace di fronteggiarla, abile nell'approfittarne o capace di dominarla: è a causa del persistere di una tale visione che ancora oggi si può affermare che “la tecnica resta ancora integralmente da pensare”<sup>10</sup> in quanto l'insufficienza e la carenza rispetto alla natura e a sé che la caratterizzerebbero rappresentano “tutta la questione occidentale”<sup>11</sup>, o che – addirittura – “à son origine même et jusqu'à maintenant, la philosophie a *refoulé* la technique comme objet de pensée. La technique est *l'impensé*”<sup>12</sup>.

“Anche là dove non viene impiegata essa esige che la si tenga comunque nel massimo riguardo, nel senso che è a essa che si rinuncia, è essa che viene evitata. Tale rapporto si ripete ovunque e costantemente in tutte le relazioni fra l'uomo moderno e la tecnica. La tecnica è nella nostra storia”<sup>13</sup>: Heidegger ha notoriamente interpretato la nostra epoca come epoca del *Gestell*, apparato impersonale/dispositivo/impianto che si impone portando a concepire il mondo intero non più soltanto come *Gegenstand* aperto dinnanzi al *Subjekt* ma addirittura come *Bestand* pronto all'impiego (in cui persino il *Subjekt* diventa impiegato, nel migliore dei casi, come impiegante)<sup>14</sup>. Il pensatore tedesco ha fatto della tecnica, ancora più radicalmente, non tanto solo uno dei più importanti eventi del nostro tempo, quanto soprattutto l'*Ereignis* a partire dal quale nel nostro tempo le cose possono e-venire e avvenire, a partire dal quale nel nostro tempo ogni accadimento e ogni atto diventano possibili e pensabili. Saremmo di fronte alla Tecnica maiuscola per eccellenza, al modo in cui il *Sein* si dà in questa epoca, al modo il cui l'Essere per noi si “epocalizza” in quanto modo dell'*aletheuein*, al modo in cui la temporalità per noi si temporalizza, al modo in cui lo stesso “noi” si dà, e

<sup>10</sup> J.-L. Nancy, *Être singulier pluriel* (1996), trad. it. di D. Tarizzo, *Essere singolare plurale*, introduzione di R. Esposito in dialogo con J.-L. Nancy, Einaudi, Torino, 2001, XXV.

<sup>11</sup> Id., *Les Muses* (1994), trad. it. di C. Tartarini, *Le Muse*, Diabasis, Reggio Emilia 2006, 46.

<sup>12</sup> B. Stiegler, *La technique et le temps. 1. La faute d'Épiméthée*, Galilée, Paris, 1994, 11.

<sup>13</sup> M. Heidegger, *Parmenides* (1982), trad. it. di G. Gurisatti, *Parmenide*, a cura di M. S. Frings e F. Volpi, Adelphi, Milano 1999, 165.

<sup>14</sup> Cfr. p. e. il noto Id., *Die Frage nach der Technik* (1953), trad. it. di G. Vattimo, *La questione della tecnica*, in Id., *Vorträge und Aufsätze* (1957), trad. it. a cura di G. Vattimo, *Saggi e discorsi*, Mursia, Milano 1976, 5-27, nonché Id., *Bremer und Freiburger Vorträge* (1949-1957), trad. it. di G. Gurisatti, *Conferenze di Brema e Friburgo*, a cura di P. Jaeger e F. Volpi, Adelphi, Milano 2002; Id., *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)* (1936-38), trad. it. di A. Iadicicco, *Contributi alla filosofia. Dall'Evento*, a cura di F. Volpi, con nota del Curatore all'edizione tedesca F.-W. von Herrman, Adelphi, Milano 2007, particolarmente 127-178, incentrate sulla *Machenschaft* come essenza della contemporaneità.



così via. A partire da Heidegger, si possono tracciare le coordinate di una “destra” e una “sinistra” heideggeriane: per la prima, vicina a un certo pessimismo conservatore se non reazionario<sup>15</sup>, il *Gestell* è un destino soverchiante che annichilisce nell’uomo lo spirito e i valori più elevati, quasi uccidendone l’anima<sup>16</sup>, è la verità ultima e intrascendibile che annienta l’uomo velandone una volta per tutte l’essenza più profonda e intaccando il principio stesso dell’etica (“non tutto ciò che si può fare si deve fare”)<sup>17</sup>, alla quale si può cercare di opporre solo il tentativo di conservare intatto un nucleo di autentica spiritualità (ecco allora che, forse, “*nur noch ein Gott kann uns retten*”)<sup>18</sup>; per la seconda, espressa in maniera eclatante dal marxismo utopistico novecentesco<sup>19</sup>, il *Gestell* è un destino emancipante che amplifica le

---

<sup>15</sup> In cui mi sembra possibile far rientrare, pur in alcune evidenti differenze di fondo, anche posizioni contemporanee come quelle di G. Anders, *Die Antiquiertheit des Menschen. I: Über die Seele im Zeitalter der zweiten industriellen Revolution* (1956), trad. it. di L. Dallapiccola, *L’uomo è antiquato. I: Considerazioni sull’anima nell’epoca della seconda rivoluzione industriale*, saggio introduttivo di C. Preve, Bollati Boringhieri, Torino 2003; Id., *Die Antiquiertheit des Menschen. II: Über die Zerstörung des Lebens im Zeitalter der dritten industriellen Revolution* (1980), trad. it. di M. A. Mori, *L’uomo è antiquato. II: Sulla distruzione della vita nell’epoca della terza rivoluzione industriale*, Bollati Boringhieri, Torino 2007; J. Ellul, *Le système technicien* (1977), trad. it. di G. Carbonelli, *Il sistema tecnico. La gabbia delle società contemporanee*, prefazione di J.-L. Porquet, Jaca Book, Milano 2009; U. Galimberti, *Psiche e techne. L’uomo nell’età della tecnica*, Feltrinelli, Milano 1999; S. Latouche, *La Mégamachine. Raison technoscientifique, raison économique et mythe du progrès* (1995), trad. it. di A. Salsano, *La megamacchina. Ragione tecnoscientifica, ragione economica e mito del progresso*, Bollati Boringhieri, Torino 1995; E. Severino, *Il destino della tecnica*, BUR, Milano 1998.

<sup>16</sup> Cfr. W. Barrett, *Death of the Soul: From Descartes to the Computer* (1986), trad. it. di R. Rini, *La morte dell’anima. Da Cartesio al computer*, Laterza, Roma-Bari 1987.

<sup>17</sup> Cfr. p. e. D. Mieth, *Was wollen wir können? Ethik im Zeitalter der Biotechnik* (2002), trad. it. di C. Danna, *Che cosa vogliamo potere? L’etica nel tempo della biotecnica*, Queriniana, Brescia 2003.

<sup>18</sup> Cfr. M. Heidegger, *Nur noch ein Gott kann uns retten* (1976), trad. it. a cura di A. Marini, *Ormai solo un Dio ci può salvare. Intervista con lo “Spiegel”*, Guanda, Parma 2011.

<sup>19</sup> Cfr. p. e. E. Bloch, *Tagträume vom aufrechten Gang. Sechs Interviews mit Ernst Bloch* (1977), trad. it a cura di V. Marzocchi, *Marxismo e utopia*, prefazione di A. Münster, Editori Riuniti, Roma 1984; Id., *Geist der Utopie* (1918), trad. it. di V. Bertolino e F. Coppellotti, *Spirito dell’utopia*, Sansoni, Milano 2004; Id., *Das Prinzip Hoffnung* (1959), trad. it. di F. De Angelis e T. Cavallo, *Il principio speranza*, introduzione di R. Bodei, Garzanti, Milano 2005; H. Marcuse, *Eros and Civilization: a Philosophical Inquiry into Freud* (1955), trad. it. di L. Bassi, *Eros e civiltà. Una ricerca filosofica su Freud*, a cura di G. Jervis, Einaudi, Torino 2001; ma si vedano anche p.e., per le declinazioni contemporanee, C. Formenti, *Cybersoviet. Utopie postdemocratiche e nuovi media*, Raffaello Cortina, Milano 2008; C. Shirky, *Cognitive Surplus: Creativity and Generosity in a Connected Age* (2010), trad. it. di S. Bourlot, *Surplus cognitivo. Creatività e generosità nell’era digitale*, Codice Edizioni, Torino 2010; N. Kompridis, *Technology’s challenge to*

possibilità umane di liberazione spirituale e soprattutto materiale, è la verità che svela e rivela nuove possibilità di azione e di pensiero, da cogliere e anzi da seguire assecondandone il movimento e persino lasciandosi trasportare da esso per portarle a compimento (ecco allora che “*nur noch die Technik kann uns retten*”). La tecnica, come *Blitzen* dell’*Ereignis* del *Seyn* nel suo *aletheuein*<sup>20</sup>, condanna a morte o salva l’uomo: entrambe le prospettive, pur nella loro diversa angolatura di messa a fuoco, paiono accomunate dalla convinzione che la tecnica è oggi il nostro ambiente, un “quanto” diventato “quale”<sup>21</sup>, un sistema di mezzi ormai diventato non solo fine ultimo dell’agire umano ma ben più radicalmente auto-telico<sup>22</sup>.

La veridicità di questa convinzione può certo essere in prima battuta riconosciuta (lo straordinario sviluppo dell’informatica e delle bio-tecniche ci porta a vivere in un mondo qualitativamente diverso da quello dei secoli passati), a patto però di essere interpretata all’interno di una visione per la quale l’ambiente nel quale l’uomo conduce la sua esistenza è l’ambiente mondano (ed è proprio l’esistenza della tecnica a rivelarci questo). La tecnica dunque può anche essere considerata il nostro ambiente, ma se viene pensata – come deve essere – a partire dalla *Sonderstellung* umana nel mondo<sup>23</sup> non si può non coglierla come ambiente aperto, dunque non tanto come *Umwelt* rinchiudente, come *Eisener Käfig*<sup>24</sup>, quanto piuttosto come *Welt*, come spazio in cui ci muoviamo e che dunque ci accoglie e contiene, delineando sempre

---

*democracy: what of the human?*, in “Parrhesia”, 8, 2009, 20-33; P. Lèvy, *L’intelligence collective. Pour une anthropologie du cyberspace* (1996), trad. it. di D. Feroldi e M. Colò, *L’intelligenza collettiva. Per un’antropologia del cyberspazio*, Feltrinelli, Milano 2002.

<sup>20</sup> Cfr. M. Heidegger, *Identität und Differenz* (1957), trad. it. a cura di G. Gurisatti, *Identità e differenza*, Adelphi, Milano 2009.

<sup>21</sup> Cfr. G. W. F. Hegel, *Wissenschaft der Logik* (1831), trad. it. di A. Moni, *Scienza della logica*, a cura di C. Cesa e L. Lugarini, Laterza, Roma-Bari 2004, 372-375 e 410-415.

<sup>22</sup> È significativo notare che già Aristotele era “sobriamente” consapevole di quella che potremmo definire *eterogenesi del mezzo*: cfr. p. e. Aristotele, *Etica Eudemia*, II, 10, 1226a 14 e 1226b 8-14; Id., *Grande etica*, I, 16-17, 1188b 25-1189a 32 [cfr. trad. it. di M. Gigante, G. Colli, A. Russo, O. Longo, R. Laurenti, M. Vegetti, D. Lanza, A. Plebe, M. Valgimigli, P. Donini e G. Giannantoni, in Id., *Opere*, 11 voll., Laterza, Roma-Bari 1994-2007]. Analoghe considerazioni ricorreranno peraltro in J. G. Fichte, *System der Sittenlehre* (1798), trad. it. a cura di E. Peroli, *Sistema di etica*, Bompiani, Milano 2008.

<sup>23</sup> Cfr. M. Scheler, *Die Stellung des Menschen im Kosmos* (1928), trad. it. a cura di G. Cusinato, *La posizione dell’uomo nel cosmo*, Franco Angeli, Milano 2004. Si potrebbe persino dire che l’ambigua paradossalità della *conditio humana* e del rapporto dell’uomo con la vita, con il mondo e con la natura è tutta condensata nel valore al contempo avversativo e congiuntivo del *sonder*.

<sup>24</sup> Cfr. M. Weber, *Religionssoziologie* (1904-1921). *I: Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus* (1904-1905), trad. it. di E. Donaggio, G. Giordano e H. Grunhoff, *Sociologia della religione. Vol. I: Protestantismo e spirito del capitalismo*, a cura di P. Rossi, Edizioni di Comunità, Torino 2002, 185.

però dinnanzi a noi l'orizzonte che, sempre aperto (in apertura), si e ci sospinge in avanti. Non è solo importante comprendere che rispetto alla tecnica non bisogna avere né disperata paura né smodata fiducia per il fatto che in fondo tecnica e uomo sarebbero la "stessa cosa", giacché tale affermazione – seppur pienamente sottoscrivibile, come spiegherò – risulta ancora troppo generale e di per sé vaga, in ultima istanza inservibile: ancora più importante da tenere presente è il fatto che l'uomo è *in relazione* con il mondo, con l'ambiente circostante e modificato (cosa evidentemente legata a quella della naturale tecnicità dell'uomo, specificandone ed esplicitandone però un aspetto fondamentale). Né a "destra" né a "sinistra", dunque, bensì al "centro", *nel mezzo*, ossia *nella realtà (immediatamente) mediale dell'innaturale natura umana*: un modo per dire, ancora una volta, né "bestie" né "dèi", bensì umani, troppo umani.

1. *"L'animale sa di cosa ha bisogno e di quanto ne ha bisogno; l'uomo, che è indigente per davvero, non sa di che cosa e di quanto ha bisogno"*<sup>25</sup>

La tesi fondamentale che propongo e da cui prendo le mosse, dovendola in questa sede necessariamente sintetizzare riprendendo alcuni assunti e risultati ormai acquisiti dell'antropologia filosofica (o perlomeno da considerare tali per ragioni di spazio) per intrecciarli con considerazioni e orizzonti nuovi e ancora in larga parte da esplorare (anch'essi qui chiamabili in causa solo per accenni), è che l'uomo è quella parte della natura che ha la tendenza a trascenderla, che l'uomo è naturalmente più che naturale, per natura meta-fisico. L'uomo è biologicamente l'essere aperto alla *Welt* per l'assenza di un'*Umwelt* specifica, e mancando così di istinti guida, programmi comportamentali predefiniti e specifiche armi di difesa, è chiamato ad agire e a prendere attivamente posizione rispetto a quanto lo circonda, sfruttando la complessità aspecifica del suo cervello e del suo corpo. Se l'animale è chiuso nella perfezione ambientale, immediatamente naturale, se la divinità è chiusa nella perfezione assoluta di se stessa, immediatamente positiva, l'uomo, *das riskierte Wesen*<sup>26</sup>, è una realtà intermedia tra le due, conduce un'*esistenza mediata*, è imperfetto ma proprio per questo *può* perfezionarsi, agire e determinarsi rapportandosi a quanto incontra. L'uomo è così animale storico-potenziale perché chiamato all'azione e all'attiva determinazione e

---

<sup>25</sup> Democrito, DK 68, B198 [trad. it. di G. Reale, M. Migliori, M. Timpanaro Cardini, I. Ramelli, A. Tonelli, D. Fusaro e S. Obinu., in G. Reale (a cura di), *I presocratici*, Bompiani, Milano 2006].

<sup>26</sup> Cfr. I. Eibl-Eibesfeldt, *Der Mensch – das riskierte Wesen* (1988), trad. it. Di G. Panini, *L'uomo a rischio*, Bollati Boringhieri, Torino 1992.

configurazione del mo(n)do in cui vivere, senza poter far riferimento ad alcuna necessità, modello ideale naturale o essenza predefinita. Un'idea centrale per gli autori dell'antropologia filosofica è che proprio per questo l'uomo è l'animale per natura artificiale, l'animale naturalmente culturale, meta-naturale (in-naturale/oltre-naturale) per natura. Di questo assunto spesso non viene adeguatamente colto che implica prima di tutto che l'artificialità dell'umano è espressione del movimento naturale in quanto tale, è cioè la forma assunta dal movimento di de-naturazione e di s-naturamento a opera della natura stessa. È la natura stessa che si eleva quasi raccogliendosi in se stessa per potenziarsi e farsi tecnica (umana): la cultura deve essere pensata come “natura differita – differente [*différente*]”, e “tutto ciò che è altro dalla *physis* – *techne*, *nomos*, *thesis*, società, libertà, storia, spirito, ecc. – come *physis* differita o come *physis* differente [*différente*]”, insomma come “*physis in différence*” – come “uscita fuori di sé della natura”, natura che “*si inverte da sé*”<sup>27</sup>.

Rispetto ai temi qui affrontati, il punto da valorizzare è l'affermazione di una profonda corrispondenza tra natura e umanità, tra natura e tecnica: la seconda è quasi l'esito dello sbocco del movimento traboccante della prima, mentre la prima è la radice e il teatro – lo spazio di possibilità e di esplicazione – della seconda. In altri termini, non si tratta solo di capire quale sia la “natura umana”, bensì di cogliere quel *determinato modo di essere della natura* che si configura come “umano”<sup>28</sup>, per accorgersi che tale maniera ha la paradossale forma dell'oltre-naturalità, della meta-fisicità<sup>29</sup>. Come il meta-

---

<sup>27</sup> J. Derrida, *Marges – de la philosophie* (1972), trad. it. a cura di M. Iofrida, *Margini – della filosofia*, Einaudi, Torino 1997, 46 e 199. “Ciò che nella natura è più naturale comporta in se stesso di che uscir da sé; esso fa lega con [...] [l']artificiale” (*ivi*, 325). Se “lo ‘stato di natura’ ha già in sé le stimate dell’artificio” (G. Preterossi, *La politica negata*, Laterza, Roma-Bari 2011, 10), allora “la natura che chiama all’artificio è artificiale essa stessa, cioè contiene in sé la ‘differenza’ che la rende problematica” (*ivi*, 11). Tali tematiche hanno trovato un più ampio respiro speculativo in J. Derrida, *De la grammatologie* (1967), trad. it. di R. Balzarotti, F. Bonicalzi, G. Contri, G. Dalmasso, A. C. Loaldi, *Della grammatologia*, a cura G. Dalmasso, aggiornamento bibliografico di S. Facioni, Jaca Book, Milano 2006, ma si veda anche lo studio di G. Chiurazzi, *Scrittura e tecnica. Derrida e la metafisica*, Rosenberg & Sellier, Torino 1992.

<sup>28</sup> Pertanto, secondo quanto avremo modo di approfondire in sede conclusiva, “si tratta di vedere l'umanità innanzi tutto come un altro modo di essere corpo” (M. Merleau-Ponty, *La nature* (1995), trad. it. a cura di M. Carbone, *La natura. Lezioni al Collège de France 1956-1960*, Raffaello Cortina, Milano 1996, 303), dunque di “analizzare l'uomo innanzi tutto nel suo corpo, nel suo modo di essere corpo” (*ivi*, 312), nel suo “altro modo di essere corpo” (*ibidem*) rispetto all'animale: in tal senso, “prima di essere ragione l'umanità è un'altra corporeità” (*ivi*, 303).

<sup>29</sup> Acutamente Natoli nota che l'uomo è *evento naturale*, è l'e-venire fuori di sé della natura: “lo schema d'opposizione tra natura e arte si fonda sul presupposto di una natura

teatro è il teatro nel teatro, così meta-fisica è *la natura nella natura*: la *techne* è una *physis* alla seconda potenza, è ciò che nella natura tenta di sostituirsi a essa, e lo fa cercando di presentarsi essa stessa come natura, imitandola proprio nel momento in cui se ne separa. La sfera culturale è stata considerata sin dall'antichità come *seconda natura* (si pensi alla caratterizzazione dell'*ethos/habitus*), ma ciò va inteso nel senso di natura seconda, di *natura alla seconda*. *Techne* = (*physis*)<sup>2</sup>: questa la radice di ogni metafisica, il potenziamento oltrepassante della natura interno a essa che al contempo la eleva a un livello superiore. E allo stesso tempo *physis* =  $\sqrt{\textit{techne}}$ , perché alla radice della tecnica ritroviamo sempre proprio quella natura che essa intende superare e lasciarsi alle spalle, perché la tecnica è sempre e comunque radicata nella natura, rappresenta il pieno sviluppo di radici naturali, della natura stessa<sup>30</sup>. L'uomo è pura es-posizione in quanto ek-sistenza, è pelle nuda esposta al mondo (*peau exposée: expeausition*)<sup>31</sup> e cervello plastico consegnato al contatto esperienziale con l'alterità: l'uomo è letteralmente l'*esponente* della natura ("natura alla seconda", appunto)<sup>32</sup>, il suo *Aufheber* – il *Dasein* è l'*esponente* del *Sein*: "*Dasein* (l'uomo come esponente dell'essere) espone l'essere *in quanto essere*"<sup>33</sup>. Ecco perché archetekton è a sua volta un "ente da *physis*"<sup>34</sup>. L'uomo e-siste, conduce la

---

intemerata e inviolabile e quindi decade in un naturalismo ingenuo. L'uomo è un caso della natura, il cui tratto peculiare è dato dal fatto che ha la capacità e il potere di trasformarla. In questa prospettiva natura e arte tendono a collidere, perché, nell'uomo, si dà la circostanza che tanto naturale è l'arte quanto artificiale è la natura" (S. Natoli, *L'esperienza del dolore: le forme del patire nella cultura occidentale*, Feltrinelli, Milano 1986, 85). In tal senso, "arte e natura segnalano modi diversi del produrre, ma sono nella loro più profonda radice modelli speculari della stessa realtà poetica, della *physis*" (Id., *Soggetto e fondamento. Il sapere dell'origine e la scientificità della filosofia*, Feltrinelli, Milano 2010, 139).

<sup>30</sup> Doppio movimento sintetizzabile come "divenire natura dell'uomo che è il divenire uomo della natura" (M. Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible* (1964), trad. it. di A. Bonomi, *Il visibile e l'invisibile*, a cura di M. Carbone, Bompiani, Milano 1999, 202).

<sup>31</sup> Cfr. J.-L. Nancy, *Corpus* (1992), trad. it. a cura di A. Moscati, *Corpus*, Cronopio, Napoli 1995.

<sup>32</sup> Commentando un passo di Bovillus che dipinge – pur operando un'opposizione troppo radicale tra natura e tecnica – la *techne* come elevazione al quadrato, Hardt e Negri affermano: "con la potenza delle arti e delle sue pratiche, l'umanità si arricchisce e si sdoppia, e cioè si eleva a una potenza superiore: *homohomo*, l'umanità al quadrato" (M. Hardt, A. Negri, *Empire* (2000), trad. it. a cura di A. Pandolfi e D. Didero, *Impero*, BUR, Milano 2010, 81). Il passo in questione è il seguente: "colui che per natura era soltanto *homo*, a causa del fecondissimo contributo dell'*ars*, si dice uomo raddoppiato e cioè *homohomo*" (C. de Bouvelle, *De Sapiente* (1510), trad. it. a cura di E. Garin, *Il libro del sapiente*, Einaudi, Torino 1987, 73).

<sup>33</sup> J.-L. Nancy, *Être singulier pluriel*, trad. it. *Essere singolare plurale*, cit., 129.

<sup>34</sup> Cfr. M. Heidegger, *Vorträge und Aufsätze*, trad. it. *Saggi e discorsi*, cit., 25.

sua vita s-porgendosi verso il fuori e l'alterità, s-lanciandosi verso il futuro, è l'animale letteralmente pro-meteico e pro-gettante, è un architetto<sup>35</sup>: la direzione in cui procede la sua esistenza non è teleologicamente orientata, piuttosto lo è *teleoclinamente*, nel senso che la meta è sempre immanente al processo dell'esistenza stessa ed è dunque a sua volta sempre provvisoria e aperta, mai completamente e perfettamente compiuta<sup>36</sup> – “una teleologia si costruisce solo dopo che il fatto è accaduto, *post festum*”<sup>37</sup>.

Pertanto, l'uomo oltrepassa (per natura) la natura, trascende (seguendo il proprio “innato”) il semplice dettato dell'innato, trascende la natura nella forma dell'*Aufhebung*: “trascendere non significa fare a meno dell'innato, bensì portarlo in una dimensione altra attraverso una congerie complessa di processi”<sup>38</sup> che sono resi possibili proprio dall'innato stesso. La *techne* possiede per l'uomo un carattere a pieno titolo *biomorfo*, perché è qualcosa “die im evolutionären Prozess die Herausbildung neuer Fertigkeiten zur

---

<sup>35</sup> Immagine che ritroviamo in diversi momenti della cultura occidentale: cfr. p. e. Aristotele, *Parti degli animali*, I, 1, 640a 32-34; Id., *Metafisica*, VII, 7, 1032a 27-28, 1032a 35-1032b 2, 1032b 10 e 15-17 [trad. it. cit.]; A. Clark, *Being There. Putting Brain, Body, and World Together Again*, MIT Press, Cambridge 1998, 198; F. M. Dostoevskij, *Зануцку из подполья* (1864), trad. it. di A. Polledro, *Memorie del sottosuolo*, Einaudi, Torino 1988, 34; N. Goodman, *Ways of Worldmaking* (1978), trad. it. di C. Marletti, *Vedere e costruire il mondo*, introduzione di A. C. Varzi, Laterza, Roma-Bari 2008; M. Heidegger, *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt – Endlichkeit – Einsamkeit* (1929-1930), trad. it. di P. Coriando, *Concetti fondamentali della metafisica. Mondo, finitezza, solitudine*, a cura di C. Angelino, il Melangolo, Genova 1992; H. Jonas, *Philosophische Untersuchungen und metaphysische Vermutungen* (1992), trad. it. a cura di A. Campo, *Ricerche filosofiche e ipotesi metafisiche*, prefazione di F. S. Trincia, Mimesis, Milano-Udine 2011; Id., *Organismus und Freiheit*, trad. it. *Organismo e libertà*, cit., 204-247; I. Kant, *Kritik der Urteilskraft* (1790), trad. it. di A. Gargiulo riveduta da V. Verra, *Critica del Giudizio*, a cura di V. Verra, introduzione di P. D'Angelo, Laterza, Roma-Bari 1997, *passim*; K. Kelly, *What Technology Wants* (2010), trad. it. di G. Olivero, *Quello che vuole la tecnologia*, Codice Edizioni, Torino 2011, 48; K. Marx, *Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie* (1873), trad. it. di R. Meyer, *Il capitale. Critica dell'economia politica*, a cura di E. Sbardella, Newton&Compton, Roma 2008, 146-150.

<sup>36</sup> Cfr. A. Cavarero, *Tu che mi guardi, tu che mi racconti. Filosofia della narrazione*, Feltrinelli, Milano 1997, 8 s., 113, 181 e 186 s.; M. Scheler, *Die Stellung des Menschen im Kosmos* (1928), trad. it. *La posizione dell'uomo nel cosmo*, cit., 161 s. e 189. Nell'uomo la tensione finalisticamente aperta della vita è come portata alla sua massima esuberanza: “il y a de la finalité parce que la vie n'opère pas sans directions; mais il n'y a pas de “but”, parce que ces directions ne préexistent pas toutes faites, et son elles-mêmes créés “au fur et à mesure” de l'acte qui les parcourt” (G. Deleuze, *Le bergsonisme*, PUF, Paris 1966, 111).

<sup>37</sup> M. Hardt, A. Negri, *Empire*, trad. it. *Impero*, cit., 63; “il telos non è qualcosa di predeterminato, ma è costruito attraverso il processo storico. [...] Il telos appare solo in seguito, come risultato delle azioni nella storia” (*ivi*, 436).

<sup>38</sup> R. Marchesini, *Post-human*, cit., 255.

Sicherung unserer Existenz gewährleiste”<sup>39</sup> e soprattutto perché esprime la *natura* dell’uomo e nell’uomo, il fatto che l’uomo è per natura l’”höchster Experimentator”<sup>40</sup>, cioè sempre al di là (*ek*) del semplice limite (*peira*) immediato imposto dalla natura stessa – il fatto che l’uomo è il *medium* tramite cui la natura si spinge al di là dei propri limiti. La tecnica così appartiene all’essenza umana nella sua “verbalità” come esser-ci<sup>41</sup>, vale a dire che essa va inserita nel tutto del mondo, come disvelamento pro-vocante che pro-cede da *physis*, dal disvelamento produttore del tutto del mondo che tocca l’uomo come natura che si fa storia<sup>42</sup>: se la *techne* è un modo dell’*aletheuein* dell’essere, è perché essa è la pro-vocazione della natura nei confronti dell’uomo, è – meglio – quel movimento di fuoriuscita da sé con cui la *physis* chiama a sé nella forma del superamento di sé aprendo lo spazio dell’umanità, costituendo l’uomo in quanto storico-culturale, in quanto colui che deve corrispondere al movimento sottrattivo di una natura che si dà nascondendosi e venendo meno nella sua immediatezza<sup>43</sup>. L’uomo è così per sua natura un essere (un animale) non-centrico, ec-centrico rispetto a qualsivoglia forma di centricità, di chiusura autoreferenziale e autosufficiente in se stessa<sup>44</sup>: è sempre s-centrato e de-centrato rispetto a se stesso, perché

---

<sup>39</sup> C. Hubig, *Die Kunst des Möglichen. I: Grundlinien einer dialektischen Philosophie der Technik. Technikphilosophie als Reflexion der Medialität*, Transcript, Bielefeld 2006, 90.

<sup>40</sup> *Ivi*, 91.

<sup>41</sup> Cfr. E. Mazzarella, *Tecnica e metafisica. Saggio su Heidegger*, Guida, Napoli 2002, 265-305.

<sup>42</sup> Si può così parlare della “contrarietà a sé della *physis* tramite l’uomo” (*ivi*, 278), dell’”ambiguo del ‘contro se stessa” (*ibidem*) della *physis*, ossia della *techne* come modo della *physis* stessa, la cui *kinesis* “dà a frutto” e “si fruttifica” nella *techne*, la tecnica come – in ultima istanza – “complicazione” e “duplicamento” (cfr. *ivi*, 303) del movimento disvelante della natura (dunque come “un modo del disvelamento, né egemone né tanto meno unico [...]. Da *physis* distinta, ma *non contrapposta*”: *ivi*, 284 s.); per questo, con Heidegger, *l’uomo non può mai incontrare soltanto se stesso* quando si rapporta a sé ed è sé (cfr. *ivi*, 279 e 289-291).

<sup>43</sup> Ho in mente il celebre frammento di Eraclito, “la natura ama nascondersi [*physis kryptesthai philei*]” (Eraclito, DK 22, B113 [trad. it. in G. Reale (a cura di), *I presocratici*, cit.]). Sul movimento di corrispondenza tra *physis* (*Seyn*) e *techne* (*Dasein*) si veda anche M. Heidegger, *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*, trad. it. *Contributi alla filosofia*, cit.

<sup>44</sup> Cfr. soprattutto H. Plessner, *Die Stufen des Organischen und der Mensch. Einleitung in die philosophische Anthropologie* (1928), trad. it. di U. Fadini, E. Lombardi Vallauri e V. Rasini, revisione generale di V. Rasini, *I gradi dell’organico e l’uomo. Introduzione all’antropologia filosofica*, a cura di V. Rasini, postfazione di U. Fadini, Bollati Boringhieri, Torino 2006; nonché l’ancora importante articolo di J. Fischer, *Exzentrische Positionalität. Plessners Grundkategorie der Philosophischen Anthropologie* (2000), trad. it. di M. Russo, in A. Borsari, M. Russo (a cura di), *Helmuth Plessner. Corporeità, natura e storia nell’antropologia filosofica*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2005, 21-32; dello stesso autore si veda anche lo studio organico e decisivo per l’”autoconsapevolezza”

originariamente centrato nella natura – è l’ec-centro nella natura, della natura nel senso soggettivo del genitivo.

L’uomo è così *biologicamente* caratterizzato dall’affrancamento dalle catene della biologia: tra tutte le nostre azioni importanti, assai poche sono preprogrammate e preordinate nei nostri geni: per esempio, siamo capaci “di plasmare il nostro cervello in un numero di *modi* pressoché infinito [...] in mille *maniere*”, ma “sempre entro determinati limiti biologici”<sup>45</sup>. “L’espressione di molti geni è soltanto possibile dato il giusto tipo d’esperienza”<sup>46</sup>: se certo “i nostri geni pongono dei limiti a quello che il cervello può e non può fare”, è però vero che “invece di *specificare* tutti i nostri *possibili comportamenti*, i geni hanno trasmesso al cervello una sensibilità alle impronte dell’esperienza”<sup>47</sup>. Il cervello si arricchisce “di elementi nuovi, non previsti dal codice genetico: in questo vediamo come la specie trascende il proprio patrimonio genetico per scolpire il cervello usando i mezzi della cultura”<sup>48</sup>. La “predisposizione biologica” genetica, anche quando interviene più direttamente, fornisce “basi [...] che ci comunicano [...] capacità” che “necessitano poi del nutrimento dell’esperienza per esprimere al meglio le potenzialità dei geni”<sup>49</sup>. Il cervello umano, in tutta la sua complessità, è quel paradossale meccanismo attraverso cui l’*élan vital* oltrepassa il meccanismo in quanto tale in favore del dispiegarsi della libertà<sup>50</sup>, siamo così *programmati per essere potenzialmente aperti al mondo*: non tanto geneticamente quanto genericamente programmati<sup>51</sup>. La natura umana

---

dell’antropologia filosofica Id., *Philosophische Anthropologie. Eine Denkrichtung des 20. Jahrhunderts*, Verlag Karl Alber, Freiburg/München 2008.

<sup>45</sup> I. H. Robertson, *Mind Sculpture* (1999), trad. it. A. M. Binello, *Il cervello plastico*, Rizzoli, Milano 1999, 299 s. – corsivi miei.

<sup>46</sup> *Ibidem*.

<sup>47</sup> *Ivi*, 186 – corsivi miei.

<sup>48</sup> *Ivi*, 178.

<sup>49</sup> *Ivi*, 179.

<sup>50</sup> Cfr. G. Deleuze, *Cours sur le chapitre III de L’évolution créatrice de Bergson* (1060), trad. it. di G. Bianco, in G. Canguilhem, G. Deleuze, *Il significato della vita*, a cura di G. Bianco, Mimesis, Milano-Udine 2006, 97-115; K. Ansell Pearson, *Beyond the Human Condition: An Introduction to Deleuze’s Lecture Course*, in “SubStance #114”, XXXVI, 3, 2007, 1-15.

<sup>51</sup> “L’uomo è programmato geneticamente, ma è programmato per apprendere. [...] Anche se i geni e gli ormoni orientano lo sviluppo cerebrale, i circuiti neurali sono essenzialmente costruiti grazie alla nostra storia personale. [...] L’essere umano è l’unico a poter sfuggire alle leggi dettate dai geni e dagli ormoni [...]. Perché noi non siamo vincolati dai limiti del determinismo biologico” (C. Flamini, *Casanova e l’invidia del grembo*, Baldini Castoldi Dalai, Milano 2008, 223 s.). Tra i tanti testi che offrono il retroterra scientifico di simili affermazioni possiamo qui ricordare almeno L. Bossi, *Histoire naturelle de l’âme* (2003), trad. it. di C. Pastore, *Storia naturale dell’anima*, Baldini Castoldi Dalai, Milano 2005; J. Kagan, *The temperamental thread. How genes, culture, time,*



non è dunque né genetica (“piena”, “in atto”: nessun “modulo” o “istinto” innato codificato geneticamente può spiegarne il comportamento; la natura umana non è già pre-determinata, teleologica e necessaria)<sup>52</sup>, né *degenere* (“vuota”, “impotente”: non è semplice povertà o mancanza, assenza di qualsivoglia complessità o persino di un dato biologico-organico di fondo; la natura umana non è in-determinata perché in-determinabile, a-telica e

---

*and luck make us who we are* (2010), trad. it. di D. Restani, *La trama della vita. Come geni, cultura e destino determinano il nostro temperamento*, prefazione di R. J. Davidson, Bollati Boringhieri, Torino 2011; J.-J. Kupiec, P. Sonigo, *Ni Dieu ni gène, pour une autre théorie de l'hérédité* (2000), trad. it. di C. Milani, *Né Dio né genoma. Per una nuova teoria dell'ereditarietà*, prefazione di G. Giorello, Elèuthera, Milano 2009; R. C. Lewontin, *Biology as Ideology: The Doctrine of DNA* (1991), trad. it. di B. Continenza, *Biologia come ideologia. La dottrina del DNA*, Bollati Boringhieri, Torino 1993; Id., *Lifelines* (1997), trad. it. di L. Comoglio, *Linee di vita: la biologia oltre il determinismo*, Garzanti, Milano 2001; Id., *The Triple Helix. Gene, Organism and Environment* (1995), trad. it. di B. Tortorella, *Gene, organismo e ambiente*, Laterza, Roma-Bari 2002; Id., *It Ain't Necessarily So: The Dream of the Human Genome and Other Illusions* (2000), trad. it. di M. Sampaolo, *Il sogno del genoma umano e altre illusioni della scienza*, Laterza, Roma-Bari 2004; L. Maffei, *La libertà di essere diversi. Natura e cultura alla prova delle neuroscienze*, il Mulino, Bologna 2011; G. Marcus, *The Birth of The Mind: How a Tiny Number of Genes Creates the Complexities of Human Thought* (2004), trad. it. di L. Tancredi Barone, *La nascita della mente. Come un piccolo numero di geni crea la complessità del pensiero umano*, Codice Edizioni, Torino 2008; A. Prochiantz, *La construction du cerveau* (1989), trad. it. di G. Tamburini, *La costruzione del cervello*, Edizioni Theoria, Roma-Napoli 1992; Id., *La philosophie dans le boudoir*, Odile Jacob, Paris 1995; Id., *Les anatomies de la pensée* (1997), trad. it. di P. Ferrero, *A cosa pensano i calamari? Anatomie del pensiero*, Einaudi, Torino 1999; Id., *Instinct et intelligence* (1998), trad. it. di A. Gualandi, *Istinto e intelligenza*, in “Discipline filosofiche”, XIX, I, 2009, pp. 111-116; P. J. Richerson, R. Boyd, *Not by Genes Alone. How Culture Transformed Human Evolution* (2005), trad. it. di S. Frediani, *Non di soli geni. Come la cultura ha trasformato l'evoluzione umana*, Codice Edizioni, Torino 2008; M. Ridley, *The Agile Gene: How Nature Turns on Nurture* (2004), trad. it. di I. C. Blum, *Il gene agile. La nuova alleanza fra eredità e ambiente*, Adelphi, Milano 2005.

<sup>52</sup> Cfr. F. Ceccarelli, *L'“istinto” linguistico. Prolegomeni a una teoria sulle determinanti biologiche e l'origine filogenetica del linguaggio umano*, Sansoni, Firenze 1982; N. Chomsky, *Syntactic Structures* (1957), trad. it. a cura di F. Antinucci, *Le strutture della sintassi*, Laterza, Roma-Bari 1970; Id., *Knowledge of Language: Its Nature, Origin, and Use* (1986), trad. it. di E. Salomone, *La conoscenza del linguaggio*, a cura di G. Longobardi e M. Piattelli Palmarini, il Saggiatore, Milano 1989; J. A. Fodor, *The Modularity of Mind: An Essay on Faculty Psychology* (1983), trad. it. di R. Luccio, *La mente modulare. Saggio di psicologia delle facoltà*, il Mulino, Bologna 1999; S. Pinker, *The Language Instinct* (1994), trad. it. di G. Origgi, *L'istinto del linguaggio. Come la mente crea il linguaggio*, Mondadori, Milano 1997; Id., *How the Mind Works* (1997), trad. it. di M. Parizzi, *Come funziona la mente*, Mondadori, Milano 2002; Id., *The Blank Slate: The Modern Denial of Human Nature* (2002), trad. it. di M. Parizzi, *Tabula rasa. Perché non è vero che gli uomini nascono tutti uguali*, Mondadori, Milano 2006.

casuale)<sup>53</sup>, bensì generica (“vuoto invitante”, “promettente” e “provocante”, “*dynamis*”: è specializzazione per l’a-specificità, potenza che nessun atto potrà mai esaurire, determinazione all’apertura, all’esperienza e all’apprendimento; la natura umana è non-(ancora)-determinata perché radicalmente determinabile, teleocline e contingente)<sup>54</sup>. L’esistenza di una base genetica e in generale biologica è innegabile, ma essa si presenta come pre-disposizione a, facoltà e capacità di e per, come ciò che permette, consente, mette in condizione e rende in grado di “assorbire”, come punto di partenza e di appoggio per la costruzione dell’edificio dell’esperienza (epigenetico), non come edificio già costruito o come modello e progetto specifico per costruirlo (è al più una ricetta)<sup>55</sup>. Il punto non è dunque tanto dire “c’è” una natura umana (il genotipo, interno e universale) così come “c’è” una cultura umana (il fenotipo, esterno e variabile) – quasi un’animalità e un’oltre-animalità separate l’una dall’altra se non in opposizione<sup>56</sup>, o un’essenza separata dall’apparenza (*nature versus nurture*) – quanto riconoscere che l’esserci potenziale della prima è la condizione di possibilità dell’esserci sempre aperto della seconda (*nurture via nature*), così come questa permette la determinazione e la realizzazione della prima, sviluppandola (*nature via*

---

<sup>53</sup> Posizione spesso attribuita (in realtà a torto) a pensatori come Sartre e Foucault, ma anche allo stesso Gehlen.

<sup>54</sup> È *mè on* e non *ouk on* e *dynamei on* e non *katà to dynaton* (tantomeno interamente sottoposta a *tyche* o *ananke*).

<sup>55</sup> È a partire da questa fondamentale considerazione che bisogna re-interrogare anche la più celebre e discussa definizione della natura umana, quella secondo cui l’uomo è *zoon politikon* in quanto *logon echon*, concentrandosi proprio su quell’*echein* che mi pare sia stata sinora la dimensione meno esplorata e discussa di una tale definizione. Un primo importante tentativo, a sfondo peculiarmente filosofico, è presente in alcuni degli scritti di Giorgio Agamben: cfr. p. e. G. Agamben, *Mezzi senza fine. Note sulla politica*, Bollati Boringhieri, Torino 1996, 13-19; Id., *La comunità che viene*, Bollati Boringhieri, Torino 2001, 33-35; Id., *L’opera dell’uomo (Etica Nicomachea, I, 6, 1097b 22-1098a 18)*, in “Forme di vita”, 1, 2004, 117-123; Id., *La potenza del pensiero. Saggi e conferenze*, Neri Pozza, Vicenza 2005, 273-287, 358-363 e 392-404. Per lo sfondo heideggeriano in cui si muovono le considerazioni di Agamben su questo punto cfr. M. Heidegger, *Aristoteles, Metaphysik J 1-3. Von Wesen und Wirklichkeit der Kraft* (1931), trad. it. di U. M. Ugazio, *Aristotele, Metafisica Θ 1-3. Sull’essenza e la realtà della forza*, Mursia, Milano 1992; R. Giusti, *La potenza all’origine. Heidegger interprete di Aristotele*, La Città del Sole, Napoli 2000.

<sup>56</sup> Una critica di questa posizione, con particolare riferimento alla riflessione heideggeriana, la troviamo anche in H. Jonas, *Organismus und Freiheit. Ansätze zu einer philosophischen Biologie* (1973), trad. it. a cura di A. Patrucco Becchi, *Organismo e libertà. Verso una biologia filosofica*, Einaudi, Torino 1999, 278 s. Cfr. anche E. W. Straus, *Philosophische Grundfragen der Psychiatrie II. Psychiatrie und Philosophie* (1963), trad. it. a cura di A. Gualandi, *Il vivente umano e la follia. Studio sui fondamenti della psichiatria*, Quodlibet, Macerata 2010, 8-21.

nurture): l'uomo è *Gattungswesen*, “essenza generica” o “ente naturale generico”<sup>57</sup>, apertura potenziale del/al mondo che si determina modalizzandosi temporalmente, specificandosi storicamente e declinandosi relazionalmente. L'uomo è quell'essere che per natura è chiamato ad agire, ad avere un rapporto mediato con quanto lo circonda, all'esposizione con il fuori e con l'altro da sé per cercare di trovare e determinare attivamente se stesso, è in rapporto-a e in relazione-con (*zoon politikon* in senso ontologico e radicale): la sua natura non rigidamente inflessibile e statica, dunque agile e dinamicamente articolabile ma non per questo completamente duttile e malleabile<sup>58</sup>, lo in-clina verso il mondo per essere a sua volta de-clinata nel rapporto con esso. Che l'uomo abbia un *Verhältnis* (tanto “relazione” quanto “comportamento” e “azione”: “(rel)azione”), significa che la condotta della sua vita è una questione di “modi di essere”, perché comportarsi riguarda il *come* agire in una *determinata* situazione.

Stando a quanto detto, l'uomo è caratterizzato da una sorta di imperfezione e inadeguatezza biologica che lo chiama a prendere una via diversa, obliqua e traversa, rispetto a quella seguita dagli altri viventi: la via della mediazione, della cultura – della tecnica: “le prestazioni di cui è capace l'uomo [...] hanno qualcosa di ‘non naturale’ poiché non si tratta di dotazioni ‘originarie’ [...]”. Gli strumenti di cui l'uomo deve servirsi, nella

---

<sup>57</sup> Si veda soprattutto K. Marx, *Ökonomisch-philosophischen Manuskripte aus dem Jahre 1844* (1844), trad. it. a cura di N. Bobbio, *Manoscritti economici-filosofici del 1844*, Einaudi, Torino 2004, 69-75 e 109-115; F. Engels, K. Marx, *Die deutsche Ideologie. Kritik der neuesten deutschen Philosophie in ihren Repräsentanten Feuerbach, B. Bauer und Stirner und des deutschen Sozialismus in seinen verschiedenen Propheten* (1845), trad. it. a cura di D. Fusaro, *L'ideologia tedesca. Critica della più recente filosofia tedesca nei suoi rappresentanti Feuerbach, B. Bauer e Stirner, e del socialismo tedesco nei suoi vari profeti*, Bompiani, Milano 2011, 352 s. e 1578 s.; C. Preve *Marxismo e filosofia. Note, riflessioni e alcune novità*, C.R.T., Pistoia 2002, 105 s.; Id., *Marx inattuale. Eredità e prospettiva*, Bollati Boringhieri, Torino 2004; Id., *Storia della dialettica*, Petite Plaisance, Pistoia 2006, 11-17, 68-70 e 124-126; nonché G. Agamben, *Mezzi senza fine*, cit., 92; Id., *La comunità che viene*, cit., 104-109 e 127; M. Vadee, *Marx penseur du possible*, Klincksieck, Paris 1992; P. Virno, *Quando il verbo si fa carne. Linguaggio e natura umana*, postfazione di D. Gambarara, Bollati Boringhieri, Torino 2003.

<sup>58</sup> Che qualcosa sia plastico non significa che sia piegabile all'infinito: esiste pur sempre un qualche im-piego che lo spezza e dunque ne compromette ogni possibile futura piegatura (che l'uomo sia paragonabile a una spugna in grado di assorbire non significa certo che tale capacità sia infinita o che la materia di cui è costituita la spugna, a prima vista di per sé informe, sia priva di qualsiasi consistenza). Sulla rilevanza filosofica di questo concetto di piega si veda su tutti G. Deleuze, *Le pli. Leibniz et le Baroque* (1988), trad. it. a cura di D. Tarizzo, *La piega. Leibniz e il barocco*, Einaudi, Torino 2004, nonché – in più stretta connessione con il tema del rapporto tra plasticità e natura umana qui accennato – S. Allovio, A. Favole, *Plasticità e incompletezza tra etnografie e neuroscienze*, in F. Remotti (a cura di), *Forme di umanità*, Mondadori, Milano 2002, 167-205.

condizione di totale apertura al mondo, sono appresi, esercitati e trasformati all'occorrenza: insomma sono sue creazioni. [...] In una dimensione 'ultranaturale' l'uomo si colloca sin dalla nascita. La cultura, il mondo a cui di fatto appartiene, è un campo aperto di possibilità, che si definisce gradualmente attraverso la sua attività creativa"<sup>59</sup>.

Pertanto "non esiste "uomo allo stato di natura" in senso stretto"<sup>60</sup> e "la cultura "innaturale" è il prodotto di un essere [...] lui stesso "innaturale"<sup>61</sup>: "la tecnica è antica quanto l'uomo"<sup>62</sup>, è un vero e proprio specchio dell'umanità, tecnica e uomo sono le due facce della stessa *nature artificielle*<sup>63</sup>. La tecnica, in questo senso ampio, è dunque espressione della paradossale natura umana, tanto che il potenziamento tecnologico per l'uomo è caratterizzato – in maniera nuovamente paradossale, stante l'assenza di istinti-guida nel comportamento umano – da un vero e proprio "aspetto

---

<sup>59</sup> V. Rasini, *L'essere umano. Percorsi dell'antropologia filosofica contemporanea*, Carocci, Roma 2008, 112.

<sup>60</sup> A. Gehlen, *Der Mensch, seine Natur und seine Stellung in der Welt* (1940), trad. it. di C. Mainoldi, *L'uomo. La sua natura e il suo posto nel mondo*, introduzione di K.-S. Rehberg, a cura di V. Rasini, Mimesis, Milano-Udine 2010, 75.

<sup>61</sup> *Ibidem*. Analogamente, Malinowski scriveva che "l'uomo di natura, il *Naturmensch*, non esiste. [...] In tutti i punti di contatto con il mondo esterno egli crea un ambiente artificiale, secondario: costruisce case o fabbrica rifugi, prepara il cibo in maniera più o meno elaborata procurandoselo *per mezzo* di armi e di attrezzi, costruisce strade e si serve di *mezzi* di trasporto. Se l'uomo dovesse contare solo sui suoi strumenti fisici sarebbe in breve tempo distrutto o soccomberebbe per la fame e per l'esposizione alle intemperie. La difesa, la nutrizione, il movimento nello spazio tutti i bisogni fisiologici e spirituali vengono soddisfatti *indirettamente per mezzo* di artefatti perfino nelle forme più primitive della vita umana. [...] Gli artefatti, le imbarcazioni, gli attrezzi e le armi, gli accessori liturgici della magia e della religione – in una parola: il corredo materiale dell'uomo – costituiscono nel loro complesso gli aspetti più evidenti e più tangibili della cultura" (B. Malinowski, *Culture – Encyclopaedia of Social Sciences* (1931), trad. it. di D. Pianciola, *Voce: Cultura dell'Enciclopedia delle Scienze Sociali*, in P. Rossi (a cura di), *Il concetto di cultura. I fondamenti teorici della scienza antropologica*, Einaudi, Torino 1970, 134-192: 136 – corsivi miei).

<sup>62</sup> A. Gehlen, *Anthropologische Forschung* (1961), trad. it. di S. Cremaschi, *Prospettive antropologiche. L'uomo alla scoperta di sé*, a cura di V. Rasini, il Mulino, Bologna 2005, 135.

<sup>63</sup> Cfr. A. Gehlen, *Die Seele im technischen Zeitalter. Sozialpsychologische Probleme in den industriellen Gesellschaft* (1957), trad. it. a cura di M. T. Pansera, *L'uomo nell'era della tecnica*, Armando, Roma 2003, 33. "Gli esseri umani sono animali, su questo non c'è alcun dubbio. Ma sono anche non-animali, e pure su questo non c'è alcun dubbio. Questa natura contraddittoria costituisce l'essenza della nostra identità. Analogamente la tecnologia è, per definizione, innaturale; ma è naturale se considerata in una sua più ampia accezione. E anche questa contraddizione costituisce l'essenza dell'identità umana" (K. Kelly, *What Technology Wants* trad. it. *Quello che vuole la tecnologia*, cit., 24).

istintivo”<sup>64</sup>: è l’affermazione della “dimensione aperta, storica, evolutiva e infine *ibrida* dell’essere umano”, ibridazione con l’alterità che “nasce da una incompletezza che non è un difetto da colmare bensì una possibilità da vivere” – che è per l’uomo *la* possibilità *di* vivere – dando vita a una dinamica “*insieme* biologica e culturale, innata e appresa, ontogenetica e filogenetica”<sup>65</sup>. Ciò significa che “la fisicità umana è in realtà intrinsecamente *protesica*”, che la *physis* umana è *immediatamente meta-fisica*, che l’uomo da sempre ha avuto bisogno “per sopravvivere come genotipo di contaminarsi con elementi posti al di fuori del suo corpo naturale”<sup>66</sup>: “l’essere umano è protesico per essenza, anche perché non ci siamo mai accontentati del nostro bagaglio organico naturale – chiaramente insufficiente ai fini della sopravvivenza – e la specie ha incessantemente modificato se stessa e gli ambienti in cui vive, al punto da non saperci più nemmeno immaginare privi dell’insieme variegato e pervasivo delle nostre protesi tecnologiche”<sup>67</sup>.

L’animale “manchevole” e insieme “eccedente” e per questo sempre *noch nicht Festgestellt*<sup>68</sup> è l’animale potenziale, r(el)azionale e storico – è l’animale tecnico: siamo “animali che assumono su di sé il rischio di quella contaminazione artificiale che inietta nell’umano una perseveranza incurabile” e “l’azione è tecnicità che germina dalla natura, l’essere umano trova nell’artificio, [...] nello iato fra impulso e azione, la sua stessa identità di animale”<sup>69</sup>. Tecnica e umanità, mediato e immediato, artificiale e naturale, sono inseparabili e profondamente co-dipendenti<sup>70</sup>: una delle leggi antropologiche fondamentali è proprio quella dell’“immediatezza mediata”, strutturalmente connessa a quella dell’“artificialità naturale” (nonché, infine, a quella del “luogo utopico”)<sup>71</sup>.

---

<sup>64</sup> A. Gehlen, *Die Seele im technischen Zeitalter*, trad. it. *L’uomo nell’era della tecnica*, cit., 41.

<sup>65</sup> A. G. Biuso, *La mente temporale. Corpo Mondo Artificio*, prefazione di E. Mazzarella, Carocci, Roma 2009, 226 s.

<sup>66</sup> *Ivi*, 247 s.

<sup>67</sup> *Ivi*, 248.

<sup>68</sup> Cfr. G. Cusinato, *L’uomo come eccedenza. Nietzsche e l’antropologia filosofica di Max Scheler* in F. Totaro (a cura di), *Nietzsche fra eccesso e misura*, Carocci, Roma 2002, 237-251; G. Cusinato, *La Totalità Incompiuta. Antropologia filosofica e ontologia della persona*, Franco Angeli, Milano 2008, 17-31; F. W. Nietzsche, *Jenseits von Gut und Böse* (1886), trad. it. di S. Bortoli Cappelletto, *Al di là del bene e del male*, introduzione di F. Masini, Newton&Compton, Roma 2002, 91 e la ripresa in A. Gehlen, *Der Mensch*, trad. it. *L’uomo*, cit., 46.

<sup>69</sup> *Ivi*, A. G. Biuso, *La mente temporale*, cit., 202 e 264.

<sup>70</sup> Cfr. B. Stiegler, *La technique et le temps. 1. La faute d’Épiméthée*, cit.; Id., *La technique et le temps. 2. La désorientation*, Galilée, Paris 1996.

<sup>71</sup> Cfr. H. Plessner, *Die Stufen des Organischen und der Mensch*, trad. it. *I gradi dell’organico e l’uomo*, cit., 332-366.

1.6. Pertanto, se “espandiamo la tecnologia”, è solo “per scoprire chi siamo e chi possiamo essere”<sup>72</sup>: “la tecnica, i suoi apparati, non sono una deviazione rispetto alla norma o alla natura umana, ma piuttosto ne sono una amplificazione, una stilizzazione e una manifestazione eminente. [...] Ciò che avviene attraverso la tecnica è una vera e propria rivelazione: ciò che si oggettiva nelle protesi è la natura umana, noi possiamo sempre specchiarci negli attrezzi che abbiamo fabbricato [...] e dirci: ‘Questo sei tu’. [...] La tecnica non è aberrazione, è rivelazione, ci mostra chi siamo davvero, e funziona non come uno specchio deformante, ma casomai come un microscopio o un telescopio”<sup>73</sup>.

La tecnica, prima ancora che come “disvelamento” dell’essere, come *epifania* dell’essenza umana, dell’uomo, della sua natura, senza che questo cancelli minimamente il fatto che quanto l’uomo fa non riesce a penetrarlo sino in fondo da subito, e che pertanto deve interpretarlo<sup>74</sup>, anzi rivelando che la sua natura risiede proprio in questo “passare attraverso” per vivere in una “realtà aumentata”, quasi fosse una “scimmia aggiunta”<sup>75</sup>. In altre parole, se è vero che l’uomo – “scimmia nuda”<sup>76</sup> – viene al mondo *gymnos*<sup>77</sup>, egli è l’essere che *deve fare ginnastica* per sopravvivere e bene-vivere, è l’*übendes Wesen*<sup>78</sup> che deve modulare e articolare sé e il proprio mondo per esistere, misurandosi con gli ostacoli incontrati per com-misurarsi a esso: la

<sup>72</sup> K. Kelly, *What Technology Wants*, trad. it. *Quello che vuole la tecnologia*, cit., 243.

<sup>73</sup> M. Ferraris, *Anima e iPad. Rivelazioni filosofiche*, Guanda, Parma 2011, 11, 68 e 148. Ancora troppo poco radicali risultano dunque affermazioni come quella per cui “la tecnologia è non umana senza per questo essere disumana, come troppo spesso si pensa, poiché, grazie al portato di soggettività e intenzionalità che la caratterizza, è da essa e solo da essa che esiste qualcosa come la scienza e la politica, la società e la cultura” (G. Marrone, *Addio alla Natura*, Einaudi, Torino 2011, 131).

<sup>74</sup> Cfr. L. Pareyson, *Estetica. Teoria della formatività*, Bompiani, Milano 1998, 278-281.

<sup>75</sup> Cfr. G. Righetto, *La scimmia aggiunta. Una specie dotata di oggetti*, Paravia, Torino 2000.

<sup>76</sup> Cfr. p. e. P. Flores d’Arcais, *La natura dell’esistenza (1). Appunti per una filosofia del finito*, in “Micromega”, 4, 2005, 239-262; Id., *La natura dell’esistenza (2). Appunti per una filosofia del finito*, in “Micromega”, 1, 2006, 165-189; M. Mazzeo, *Tatto e linguaggio. Il corpo delle parole*, Editori Riuniti, Roma 2003; D. Morris, *The Naked Ape: A Zoologist’s Study of the Human Animal* (1967), trad. it. di M. Bergami, *La scimmia nuda. Studio zoologico sull’animale umano*, Bompiani, Milano 2007; A. Montagu, *Touching: The Human Significance of The Skin* (1971), trad. it. di A. Becarelli, *Il linguaggio della pelle*, A. Vallardi, Milano 1981.

<sup>77</sup> Platone, *Protagora*, 320d-323c [trad. it. a cura di G. Reale in *Tutti gli scritti*, Bompiani, Milano 2000].

<sup>78</sup> Cfr. P. Sloterdijk, *Du mußt dein Leben ändern: Über Anthropotechnik* (2009), trad. it. di S. Franchini, *Devi cambiare la tua vita. Sull’antropotecnica*, introduzione di P. Peticari, Raffaello Cortina, Milano 2010.

*techne* è proprio espressione di questo misurarsi, è l'*articolazione* e la *modulazione* dell'esistenza – sono gli esercizi di ginnastica compiuti dall'uomo. L'uomo ha “chiarissima la percezione del *dover* morire, inseparabile però dal desiderio di *poter* in qualche modo sopravvivere”<sup>79</sup>, *deve* pure *in qualche modo* condurre la propria esistenza<sup>80</sup>: proprio in questo senso la sua “*natura si modifica* in base alle *modalità* in cui si *declina tecnicamente*”<sup>81</sup> e “dal coltello di selce all'informatica, *attraverso* la *tecnica* insomma, l'uomo ha *definito* i *modi* e le *forme* della sua sopravvivenza”<sup>82</sup>. Più in generale e più radicalmente, la tecnologia “è un *modo* di pensare” ed esplora “*nuovi modi* di essere umani”, ossia “costituisce il *modo* in cui la mente umana esplora lo spazio delle possibilità e cambia i metodi di ricerca delle soluzioni”, in quanto “evoluzione dell'evoluzione [...] cambiamento elevato al quadrato”<sup>83</sup>. Se dunque, detto altrimenti, “in quanto umani siamo esseri che si sono fatti da sé”, tanto che “siamo la nostra migliore invenzione”, di conseguenza “rifiutare la tecnologia significa di fatto *autoavversione*”<sup>84</sup>: non allora è casuale che anche quando continuiamo a dire che ci fidiamo nella natura, nel suo corso e nella sua “saggezza”, speriamo sempre, in modo più o meno esplicito, nella tecnologia<sup>85</sup>.

Data l'esposta *Weltoffenheit* costitutiva della sua esistenza, il proprio dell'uomo non è solo quello di trasformare il mondo che incontra per sopravvivere e bene-vivere, ma è quello di trasformare se stesso trasformando il mondo, di trasformare i prodotti della sua trasformazione

---

<sup>79</sup> A. G. Biuso, *La mente temporale*, cit., 220.

<sup>80</sup> Sull'umano *dover führen seine Leben* cfr. A. Gehlen, *Der Mensch*, trad. it. *L'uomo*, cit., 53 e 215; H. Plessner, *Die Stufen des Organischen und der Mensch*, trad. it. *I gradi dell'organico e l'uomo*, cit., 333.

<sup>81</sup> U. Galimberti, *Psiche e techne*, cit., 521 s. – corsivi miei.

<sup>82</sup> S. Natoli, *Tecnica e rischio*, in P. D'Alessandro, A. Potestio (a cura di), *Filosofia della tecnica*, LED, Milano 2006, 69-79: 70 – corsivi miei.

<sup>83</sup> K. Kelly, *What Technology Wants*, trad. it. *Quello che vuole la tecnologia*, cit., 243, 272 e 353.

<sup>84</sup> *Ivi*, 194. Va però sottolineato che – è emblema della paradossalità della *conditio humana* – il farsi da sé proprio dell'uomo è un peculiare *farsi da sé attraverso l'alterità, dipendendo* anzi da essa in tutte le sue forme: la *techne* è cifra eminente dell'es-posizione e dell'etero-referenzialità costitutive dell'es-sistenza umana – come argomentano peraltro, seppur da prospettive e con sensibilità e linguaggi diversi, autori come Marchesini e Nancy.

<sup>85</sup> Cfr. B. Arthur, *The Nature of Technology. What It Is and How It Evolves* (2009), trad. it. di D. Fassio, *La natura della tecnologia. Che cos'è e come evolve*, prefazione di C. Antonelli, Codice Edizioni, Torino 2011, 191, e questo perché “nella sua essenza la tecnologia è naturale, profondamente naturale” (*ibidem*), anzi “la tecnologia è in larga parte ciò che ci rende umani” (*ivi*, 192), per questo “laddove ci separa da sfide, significati, scopi e armonia con la natura, ci dona una sorta di morte, laddove invece migliora la nostra relazione con tutto ciò, afferma la vita. Afferma la nostra umanità” (*ivi*, 193).

trasformando sé, di venire trasformato dal mondo che trasforma, e – in ultima istanza – di trasformare il proprio stesso trasformare e venire trasformato da esso essendo preso dentro il movimento di trans-formazione che governa la sua esistenza: l'uomo, relazionandosi al mondo, crea tramite l'interazione delle forme, delle strutture di relazione, sempre aperte e sempre in divenire, per le quali e nelle quali soggetto e mondo si co-originano e co-sviluppano. Ciò significa che le tecniche sono frutto e oggetto di evoluzione, che la loro esistenza avviene secondo *modi aperti e dinamici, storici*: che la storia dell'uomo possa essere vista come coincidente con la storia delle tecniche<sup>86</sup> significa così che, essendo la storia evoluzione e mutamento (regno del divenire)<sup>87</sup>, tanto l'uomo quanto le tecniche sono *relazionali ed eteroriferiti*. La tecnica è stata colta sin dalle origini della filosofia come qualcosa di taumaturgico<sup>88</sup> proprio in quanto manifestazione dell'umanità dell'uomo, della sua naturale meta-fisicità: *thauma* significa “stupore”, insieme “angoscia” e “meraviglia”, significa cioè al contempo percezione da parte dell'uomo tanto dell'instabilità di sé e del mondo, con il conseguente sentimento di paura e di disperazione, quanto dell'apertura al possibile e del/al mondo, con il conseguente sentimento di fiducia e di speranza. Non c'è uomo senza tecnica ma non c'è nemmeno tecnica senza uomo, uomo e tecnica sono un *prodotto relazionale e in divenire*, non due essenze statiche che si incontrano e, nel migliore dei casi, si influenzano a vicenda: soggetto e mondo si co-evolvono andando a costruire una coerenza specifica e un'equivalenza determinata sempre però aperte e dinamiche, che cancellano la possibilità di qualsivoglia direzionalità unica della causalità. La co-esistenza tra uomo e tecnica non è mono-lineare, né in fondo semplicemente pluri-lineare, bensì dinamicamente protei-forme, fatta di co-movimento, di azione reciproca (di reciprocità che precede ogni agire aprendone la possibilità), di incontro e di co-appartenenza: avviene dando vita a un'identità sempre aperta e *in fieri*, sempre ricercata e mai pienamente stabilizzata (in cui tanto lo strumento quanto la capacità umana di conoscere e di agire attraverso esso si co-formano con-formandosi l'uno all'altra).

---

<sup>86</sup> Cfr. p. e. J. Diamond, *Guns, Germs and Steel: A short history of everybody for the last 13,000 years* (2005), trad. it. di, *Armi, acciaio e malattie. Breve storia del mondo negli ultimi diecimila anni*, Einaudi, Torino 2006, 189, ma è anche quanto afferma la prospettiva marxiana parlando di *modalità* di produzione: cfr. p.e. K. Marx, *Zur Kritik der politischen Oekonomie* (1859), trad. it. di E. Cantimori Mezzomonti, *Per la critica dell'economia politica*, Edizioni Lotta Comunista, Milano 2009, 16 s.

<sup>87</sup> Su questo concetto si veda l'utile V. Rasini, *Divenire*, La Nuova Italia, Firenze 2001.

<sup>88</sup> Cfr. Aristotele, *Metafisica*, I, 1, 981a 29-981b 15 e 2, 982b 10-983a 20; Id., *Questioni di meccanica*, 1 [trad. it. *Opere*, cit.]; Id., *Della giustizia*, B2 [trad. it. a cura di M. Zanatta, *I dialoghi*, BUR, Milano 2008]; E. Severino, *Il giogo. Alle origini della ragione: Eschilo*, Adelphi, Milano 1989, 349-355.



## 2. Si può essere tecnici in molti modi: i quasi-oggetti tecnici

Che un organismo in generale e l'uomo in particolare sia in rapporto con ciò che lo circonda significa che “non ha solo a che fare con determinate forze dell'*Umwelt* ma che esso stesso partecipa allo sviluppo di queste forze dell'*Umwelt*”<sup>89</sup>, significa, meglio, che l'interdipendenza tra organismo e “ambiente” è quella dell'*Identität von Formen*, di forme e di movimenti: “il mio cavallo si muove anche nel modo in cui io lo conduco, la mia auto così come io la guido; o più immediatamente: il mio martello colpisce con la forza che io gli imprimo e da questa forza dipende quella del suo contraccolpo sulla mia mano; una palla torna a me con la velocità che io le ho impresso” (*ibidem*). Questi esempi, tutti significativamente legati a diversi tipi di oggetti tecnici, mostrano che l'interazione è creatrice di forme, non solo e non tanto nel senso della forma concreta dell'“oggetto” o anche del “soggetto”<sup>90</sup>, quanto di una sorta di “forma di movimento”, di una coordinazione che crea corrispondenza, che plasma organismo e ambiente rendendoli reciproci e conformati l'uno all'altro: ciò, evidentemente, non significa – per esempio – che “l'acqua nel vaso ha la stessa forma del vaso”, ma che “l'organismo si comporta per un certo tempo attraverso i suoi movimenti in modo tale che una certa coerenza con un determinato ambiente venga conservata”<sup>91</sup>. Detto in termini più chiarificatori rispetto alla questione qui in gioco, il punto di partenza nel valutare il rapporto tra uomo e tecnica non può essere né la forma-uomo, soggetto individuale isolato, né la forma-tecnica, oggetto individuale isolato, quanto piuttosto il fatto del loro incontro, un incontro

---

<sup>89</sup> V. von Weizsäcker, *Der Gestaltkreis. Theorie der Einheit von Wahrnehmen und Bewegen* (1940), trad. it. a cura di P. A. Masullo, *La struttura ciclomorfa. Teoria dell'unità di percezione e movimento*, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli 1995, 187.

<sup>90</sup> Per esempio, il martello possiede quella determinata forma perché deve essere maneggiabile, così come la posizione che il fantino assume sul cavallo per esercitare la *techne* di cavalcare è dovuta alla struttura e all'incedere di quest'ultimo: “non deve sorprendere che la semantizzazione dell'artefatto sia inscindibile dalla ritualizzazione del corpo. Lo dimostra il fatto che l'abilità operativa dell'utente, la sua destrezza nell'uso dell'artefatto dipendano, in gran parte, dall'adozione di una serie di accorgimenti corporali altamente formalizzati e codificati. In breve: l'utente assume una postura, una “tecnica del corpo”” (T. Maldonado, *Memoria e conoscenza*, cit., 61). Più in generale, non bisogna dimenticare che ogni oggetto fisico possiede una propria “inemendabilità” (cfr. M. Ferrarsi, *Il mondo esterno*, Bompiani, Milano 2001; Id., *Inemendabilità, ontologia, realtà sociale*, in “Rivista di Estetica”, n.s., XLII, 19, 1/2002, 160-199) e che esiste una certa “affordance” (cfr. J. J. Gibson, *An Ecological Approach to Visual Perception*, (1979), trad. it. di R. Luccio, *Un approccio ecologico alla percezione visiva*, il Mulino, Bologna 1999) che fanno sì che un oggetto conceda all'incontro-corrispondenza con un qualche soggetto delle possibilità e non altre.

<sup>91</sup> V. von Weizsäcker, *Der Gestaltkreis*, trad. it. *La struttura ciclomorfa*, cit., 192.

formatore che porta a un coappartenere (un co-ac-cadere, *Zusammen fallen*) e che apre a innumerevoli retro-azioni (ormai note come *feedbacks*), ad azioni reciproche e circolari che rendono impossibile l'esatta localizzazione di un *prius* e di un *posterius*<sup>92</sup>: “la forma è più una forma di relazione o meglio di incontro tra organismo e *Umwelt*, che non qualcosa di determinato in modo separato per l'uno e per l'altro”<sup>93</sup>. O, meglio, deve essere l'atto (anzi: l'evenire) di un incontrarsi dinamico che costituisce tanto il “soggetto-uomo” (sempre aperto) quanto l'“oggetto-tecnica” (sempre aperto): siamo di fronte, cioè, a una relazione “non con cose date”<sup>94</sup>, ma a una relazione “creatrice”. Heinrich Popitz sembra notare qualcosa di simile laddove connette l'evoluzione fisico-psichica con l'esperienza tecnologica segnata cognitivamente dall'uso degli utensili, esperienza in grado di lanciare l'uomo oltre i confini che gli erano naturalmente dati, facendo riferimento in particolare al circuito di regolazione tecnico-organica che investe mano, cervello e occhio: “la mano fa il lavoro (plasma l'argilla creando una figura oppure utilizza uno strumento) e con ciò produce una trasformazione all'esterno del sistema costituito dall'organismo umano. L'occhio – in quanto ‘sensore’ del sistema – percepisce questa trasformazione e la comunica al cervello. Il cervello – in quanto ‘regolatore’ – confronta i dati trasmessigli in funzione di determinati valori finali che ha prodotto – si tratta di una ontologia con una deontologia – e, nel caso di deviazioni, corregge la mano, che si regola di conseguenza (il modello è fortemente riduttivo: non si prende in considerazione il fatto che anche la mano funge da sensore: anche senza l'aiuto dell'occhio può registrare i risultati del suo lavoro con il tatto e perciò restituire informazioni al cervello; e non si fa nemmeno menzione del fatto che l'occhio guida la mano; perciò si dovrebbe piuttosto parlare di diversi circuiti di regolazione intrecciati tra loro. [...] *Quanti più* utensili l'uomo produceva [...] *tanti più* modelli di forme doveva ricordare [...]. *Quanto più* difficili sono diventate le forme degli utensili, *tanto più* gli occhi dovevano imparare a vedere anche piccole differenze e a guidare corrispondentemente il movimento della mano. [...] Quanto più complesso diventava il movimento della mano nell'utilizzare arnesi, tanto più bisognava dominare le capacità motorie della mano e collegare l'uno con l'altro i singoli movimenti arbitrari. [...] Le facoltà psichiche che guidano l'azione vengono prodotte e sfidate proprio dalle esperienze nell'agire tecnologico. Così, dal collegamento delle facoltà motorie della mano con le facoltà psichiche nella direzione dell'azione – come per esempio dalla sempre più precisa coordinazione tra mano, occhi e cervello, facoltà di immaginazione e di esplorazione – sorge una nuova e

---

<sup>92</sup> Cfr. *ivi*, 194 s.

<sup>93</sup> *Ivi*, 204.

<sup>94</sup> *Ivi*, 235.

assolutamente unica ‘dimensione della relazione dell’uomo con il mondo’: la dimensione della *intelligenza produttiva*”<sup>95</sup>.

La tecnica risulta allora comprensibile solamente in relazione al *milieu*, è anzi in quanto tale espressione della relazione a esso, è “costruita” da esso oltre che “costruttrice” di esso, all’interno di un *milieu* “tecono-geografico” che umanizza la natura mentre al contempo naturalizza l’uomo, un ambiente associato (allo stesso tempo naturale e artificiale), in cui occupa in particolare il ruolo di *enveloppe*, “pellicola interposta” tramite cui “assorbire” il *milieu* stesso, per però lasciarsi anche quasi assorbire da esso (è una pellicola assolutamente permeabile)<sup>96</sup>. Si tratta in ultima istanza di dar vita a una vera e propria “rivoluzione copernicana” nella filosofia della tecnica: non c’è una mancanza originaria intesa semplicemente come l’idea che l’uomo da solo “non ce la fa a fare X” e che dunque si rende necessaria una qualche forma di mediazione “Y” a cui appoggiarsi; esiste piuttosto da una *tendenza* “X” che spinge *per esprimersi* e lo riesce a fare solo *attraverso* “Y”, ossia *in maniera mediata e relazionale*<sup>97</sup>. Senza però dimenticare che questa stessa “X” emerge e cerca di farsi spazio solo in ragione della relazione con il mondo, con l’alterità in generale, di un rapporto dialettico che è sempre situato storicamente e dunque intrinsecamente contingente e non predeterminato rispetto a qualsivoglia disegno iniziale. Questo significa che tanto gli “oggetti utilizzati” tecnici quanto i “soggetti utilizzatori” umani sono sottoposti a dei veri e propri processi generativi, sono dei punti di arrivo e non di partenza: sono “attori passivi” di *processi di individuazione*, un divenire aperto all’interno di cui trovano spazio insieme tanto dissimmetria quanto complementarietà. Questi processi “ontogenetici” non vanno certo visti alla stregua dei processi biologici, perché ritmi e modalità di sviluppo sono strutturalmente diversi<sup>98</sup>, e i primi sono esposti a componenti sociali, economiche, politiche, oltreché naturali e del tutto casuali (è anzi per certi versi proprio questo elevato tasso di esposizione relazionale a rendere

---

<sup>95</sup> H. Popitz, *Der Aufbruch zur artifiziellen Gesellschaft. Zur Anthropologie der Technik* (1995), trad. it. di G. Auletta, *Verso una società artificiale*, prefazione di F. Ferrarotti, Editori Riuniti, Roma 1996, 53 e 55.

<sup>96</sup> Cfr. A. Leroi-Gourhan *Milieu et techniques* (1945), trad. it. di L. Girola, *Evoluzione e tecniche II. Ambiente e tecniche*, a cura di M. Fiorini, JacaBook, Milano 1994, 232; ma anche A. Bardin, *Epistemologia e politica in Gilbert Simondon. Individuazione, tecnica e sistemi sociali*, Edizioni Fuoriregistro, Valdagno 2010, 175-184.

<sup>97</sup> Traggo lo sfondo concettuale di queste affermazioni soprattutto da G. Deleuze, *Empirisme et subjectivité. Essai sur la nature humaine selon Hume* (1953), trad. it. di M. Cavazza, *Empirismo e soggettività. Saggio sulla natura umana secondo Hume*, Cronopio, Napoli 2000; Id., (a cura di), *Instincts et institutions* (1955), trad. it. a cura di U. Fadini e K. Rossi, *Istinti e istituzioni*, Mimesis, Milano 2002.

<sup>98</sup> Cfr. T. Maldonado, *Memoria e conoscenza*, cit., 210-212.

qualcosa un oggetto tecnico e non un ente biologico): sono processi in cui vi è un passaggio dall'astratto al concreto, in cui vi è un'organizzazione dell'inorganico all'insegna della creazione/emersione di funzione, in cui è all'opera quella relazione trasduttiva che dinamicamente costituisce gli stessi termini messi in relazione (“soggetto” e “oggetto”, per quanto qui ci interessa), che dunque non pre-esistono al di fuori di essa né possono precedersi l'un l'altro (la trasduzione è cioè la propagazione di un'operazione tra due termini che sono costituiti come tali proprio dall'operazione stessa)<sup>99</sup>.

Gli oggetti tecnici sono allora dei veri e propri “individui tecnici”<sup>100</sup>, ripropongono (rielevandola al quadrato) la stessa logica anti-entropica e al contempo perennemente auto-trascedente della vita, o meglio – ancora più radicalmente – sono uno dei *modi* fondamentali in cui si estrinseca ciò che negli uomini, in ogni singolo, non è passibile di individuazione: sono – cioè – espressione di quel fondo pre-individuale e potenziale la cui presenza caratterizza la realtà umana nella sua provvisoria individuazione, quella carica di natura conservata in tale individuazione e che contiene potenziali e virtualità. Proprio per questo vi è della natura umana nell'essere tecnico, vi è nell'oggetto tecnico, in ogni oggetto tecnico, natura umana, quella dimensione originaria che consente all'uomo di estrinsecarsi e di porsi in relazione con quanto lo circonda, quel supporto naturale che permane come un *apeiron*, serbatoio infinito di potenzialità. L'artificialità degli oggetti tecnici non è dunque in alcun modo opposta alla spontaneità produttiva della natura, è anzi consustanziale all'artificialità che contraddistingue la natura dell'azione umana, che rappresenta la natura umana in quanto tale. Come visto, la tecnica rende visibile *al di fuori* non tanto semplicemente ciò che l'uomo sarebbe o vorrebbe *dal di dentro*, quanto ciò che costituisce l'umanità nell'uomo, la natura nell'uomo stesso, ciò che rende possibile l'uomo e l'umanità dell'uomo – la più propria essenza dell'uomo, che altro non è che questo stesso paradossalmente naturale rivolgersi-innaturalmente. Il che significa che la tecnica altro non è se non l'esplicitazione di una natura che nell'uomo ha la forma del non-ancora, del non-già-realizzato, come un *datum* che ha la forma del *dandum* – è reificazione e incarnazione

---

<sup>99</sup> Cfr. anche B. Stiegler, *Temps et individuation technique, psychique, et collective dans l'oeuvre de Simondon*, in “Intellectica”, 26-27, 1998, 241-56.

<sup>100</sup> In questo paragrafo farò riferimento soprattutto a G. Simondon, *Du mode d'existence des objets techniques*, cit., in particolare 9-80, 159-178 e 241-265; cfr. anche gli interventi raccolti in Aa. Vv., *Gilbert Simondon. Une pensée de l'individuation et de la technique*, Albin Michel, Paris 1994. Per una prima bibliografia critica di un pensatore davvero unico ma ancora poco conosciuto in Italia si può vedere l'indirizzo World Wide Web [http://fr.wikipedia.org/wiki/Gilbert\\_Simondon](http://fr.wikipedia.org/wiki/Gilbert_Simondon).

dell'uomo, del suo *logos*, è Verbo umano che si fa Carne<sup>101</sup>, un farsi che ha necessariamente la forma della relazione, del riferirsi-a, dell'entrare in rapporto-con: per questo diventa possibile fare dell'oggetto tecnico il tramite della creazione di una relazione interumana che è modello della relazione collettiva, di ogni transindividualità, della transindividualità in quanto tale<sup>102</sup>. L'individualità dell'oggetto tecnico, ed è il punto che ora intendo mettere in luce, non può dunque essere quella di una "cosa", di qualcosa dato *hic et nunc*, ma quella di qualcosa che ha una genesi, che è genesi individuante: l'unità e la specificità della sua individualità sono quelle delle caratteristiche che risultano essere consistenti e convergenti con il processo genetico, non anteriori a tale divenire ma comunque presenti a ogni passaggio di esso – l'oggetto tecnico è un'unità di divenire, fatta né di semplice continuità né di semplice discontinuità ma di integrazione "ritmica" di sistemi di coerenza, di mutamenti e di modificazioni. Ogni oggetto tecnico passa attraverso un processo di concretizzazione che, da un lato, gli fa acquistare una sorta di autonomia e una forma di individualità (assume cioè una forma che emerge gradualmente a partire da un fondo che però, lungi dallo scomparire, permane come sfondo di ogni possibile ulteriore individuazione)<sup>103</sup>, ma che allo stesso tempo, dall'altro lato, manifesta una presenza e una realtà umane, rivelandosi come *de l'humain cristallisé*, concrezione dell'umano (è dunque un vero e proprio processo di concretizzazione dell'umano). Il mondo degli oggetti tecnici si mostra come il dominio dei mediatori tra uomo e natura, una realtà ricca di sforzi umani e insieme di forze naturali<sup>104</sup>, ed è per questo che è possibile una co-presenza e una co-evoluzione uomo/tecnica, senza alcun rapporto di dominazione, in

---

<sup>101</sup> Su ciò cfr. P. Virno *Quando il verbo si fa carne*, cit., autore che è stato peraltro uno dei primi a dedicare spazio al pensiero di Simondon, come testimonia anche la curatela di G. Simondon, *L'individuation psychique et collective* (1989), trad. it. a cura di P. Virno, *L'individuazione psichica e collettiva*, prefazione di M. Combes, DeriveApprodi, Roma 2001.

<sup>102</sup> Secondo un motivo presente anche in J. G. Fichte, *System der Sittenlehre*, trad. it. *Sistema di etica*, cit.; M. Heidegger, *Sein und Zeit* (1927), trad. it. di P. Chiodi rivista da F. Volpi, *Essere e tempo*, a cura di F. Volpi, Longanesi, Milano 2005; J.-P. Sartre, *L'Être et le Néant. Essai d'ontologie phénoménologique* (1943), trad. it. di G. del Bo, *L'essere e il nulla*, revisione a cura di F. Fergnani e M. Lazzari, il Saggiatore, Milano 2002.

<sup>103</sup> "C'est le fond qui recèle les virtualités, les potentiels, les forces qui cheminent, c'est lui le réservoir qui fait exister, dans l'actualité, le système des formes", il che per Simondon vuol anche dire che l'oggetto tecnico troppo specializzato, ipertelico (*hypertélie*) rischia di diventare inadatto e dunque inservibile.

<sup>104</sup> In tal senso, per Simondon "l'opération technique est une opération pure qui met en jeu les lois véritables de la réalité naturelle, l'artificiel est du naturel suscité": l'artificiale è dunque il naturale "suscitato", pro-vocato a venire fuori di sé, a e-venire per es-primersi e manifestarsi.

quel *milieu associé* che, lungi dall'essere semplicemente *exogène*, si evolve anch'esso, co-evolve.

Affermare che l'invenzione è madre della necessità o che invece è la necessità a essere madre dell'invenzione significa allora non comprendere che tanto invenzione quanto necessità emergono all'interno di una relazione che le costituisce in quanto tali: soggetto e mondo non sono identità contrapposta a oggettività, ma prodotti instabili e sempre incompiuti dell'incontro e del rapporto formativo in quanto con-formativo. Pertanto, la tecnica certamente non è neutra, possiede forme e strutture peculiari, ma questo non significa che essa determini mono-direzionalmente le possibilità, trasformandole in necessità, così come che l'uomo non sia neutro perché sia essere agente e valutatore non significa che egli possa determinare in maniera superficialmente volontaristica le direzioni di sviluppo della tecnica, trasformandole nuovamente in necessità: se la tecnica è condizione di possibilità, essa ha pur sempre bisogno di essere determinata, ed è una condizione condizionata; se l'uomo è aperto al mondo, tale mondo ha pur sempre bisogno di essere ritagliato, ed è un'apertura indirizzata. Esistono, d'altronde, diversi strumenti tecnici (apparecchiature industriali, congegni casalinghi, sistemi di produzione energetici, etc.) che non hanno "avuto successo" non tanto in quanto non funzionali all'apparato nell'auto-sviluppo indefinito della propria capacità di produrre sempre nuovi mezzi, o in quanto non sarebbero stati in grado di creare bisogni indotti nell'uomo, o in quanto l'uomo avrebbe deciso che fossero inutili, o in quanto – ancora – non avrebbero soddisfatto dei determinati e pregressi bisogni umani: piuttosto, è la relazione tra essi e la *società* umana a non essere riuscita a dare vita a qualcosa come un produttivo e promettente concatenamento macchinino. Questo testimonia già solo la considerazione minimale che lo strumento tecnico è occasione di libertà che ha bisogno di un gesto liberante, che liberi le sue potenzialità, che la lasci libera *nei* suoi "vantaggi" e *dai* suoi "svantaggi"<sup>105</sup>. Per questo, "la *techne* interpone fra la natura e l'umanità una sorta di mediazione creativa il cui statuto di intercessione è fonte di perpetua ambiguità"<sup>106</sup>, rintracciabile già nel solo fatto che ogni strumento tecnico da

---

<sup>105</sup> Doppio simultaneo movimento che il concetto di *Gelassenheit*, su cui tornerò in fase conclusiva, mi sembra ben condensare.

<sup>106</sup> F. Guattari, *Chaosmose* (1992), trad. it. di M. Guareschi, *Caosmosi*, presentazione di F. Berardi Bifo e M. Guareschi, Costa & Nolan, Genova 1996, 39. La struttura del *medium* d'altronde è quella di quell'ambiguo qualcosa che *interpone distanza* al fine di *ridurla* (allontana per avvicinare) proprio mentre *riduce la distanza* al fine di *interporla* (avvicina per allontanare): cfr. p. e. G. Simmel, *Philosophie des Geldes* (1900), trad. it. di A. Cavalli e L. Perucchi, *La filosofia del denaro*, UTET, Torino 1984, 304-309; C. Sini, *L'uomo, la macchina, l'automa. Lavoro e conoscenza tra futuro prossimo e passato remoto*, Bollati Boringhieri, Torino 2009.

un lato sembra avere una funzione esonerante rispetto a una qualche attività teorico-pratica umana (da Aristotele a Gehlen, passando per Cartesio e l'empirismo inglese), ma dall'altro lato sembra esigere una prestazione nuova e richiedere nuovi sforzi di comprensione e di azione, se non un vero e proprio *supplément d'âme*<sup>107</sup>. Tale ambiguità è espressa, inoltre, dal fatto che quando si cerca di fare dell'uomo il padrone volontario del progresso tecnico si scopre che la storia mostra diversi esempi di sviluppo "condotto" dalla tecnica (anche solo dall'usura, dalla precarietà, dai guasti, dalla mera materialità di quanto essa consente e di come lo consente), mentre quando si cerca di fare dell'evoluzione tecnica una sorta di movimento autotelico si scopre che l'innovazione tecnologica ha conosciuto diversi periodi di stagnazione o persino di regressione, in relazione a "blocchi mentali", a bisogni, a gusti e a scelte sociali politiche ed economiche, persino a istituzioni e investimenti di immaginario sociale, insomma a un qualche gesto o atto di intelligenza (o, più spesso, di controllo sociale, politico ed economico, *di potere*) umano troppo umano<sup>108</sup>.

---

<sup>107</sup> Cfr. H. Bergson, *Les Deux Sources de la morale et de la religion* (1932), trad. it. di M. Vinciguerra, *Le due fonti della morale e della religione*, con uno scritto di G. Deleuze, SE, Milano 2006, 205-243: 238.

<sup>108</sup> Cfr. p. e. A. Broers, *The triumph of technology*, Cambridge University Press, New York, 2005; D. S. L. Cardwell, *Technology, Science and History* (1972), trad. it. di A. Ca' Rossa, *Tecnologia, scienza e storia*, il Mulino, Bologna 1976; J. Diamond, *Guns, Germs and Steel*, trad. it. *Armi, acciaio e malattie*, cit.; L. Dolza, *Storia della tecnologia*, il Mulino, Bologna 2008; A. Gara, *Tecnica e tecnologia nelle società antiche*, La Nuova Italia Scientifica, Roma 1994; S. Johnson, *Where Good Ideas Come From: the Natural History of Innovation* (2010), trad. it. di E. Cantoni, *Dove nascono le grandi idee. Storia naturale dell'innovazione*, BUR, Milano 2011; E. L. Jones, *The European miracle: Environments, Economies and Geopolitics in the History of Europe and Asia* (2003), trad. it. di G. Vigo, *Il miracolo europeo. Ambiente, economia e geopolitica nella storia europea e asiatica*, il Mulino, Bologna 2005; F. Klemm, *Technik, eine Geschichte ihrer Probleme* (1954), trad. it. di U. Zangrande, *Storia della tecnica*, Feltrinelli, Milano 1959; A. Koyré, *Du monde de l'a-peu-pres a l'univers de la precision* (1948), trad. it. a cura di P. Zambelli, *Dal mondo del pressappoco all'universo della precisione*, con un saggio di P.-M. Schuhl, Einaudi, Torino 2000; D. S. Landes, *The Unbound Prometheus: Technological Change and Industrial Development in Western Europe from 1750 to the Present* (1969), trad. it. di V. Grisoli e F. Salvatorelli, *Prometeo liberato. Trasformazioni tecnologiche e sviluppo industriale nell'Europa Occidentale dal 1750 ai giorni nostri*, Einaudi, Torino 1978; P. Malanima, *Economia preindustriale. Mille anni: dal IX al XVIII secolo*, Mondadori, Milano 1995; T. Maldonado, *Memoria e conoscenza*, cit., 213-238; V. Marchis, *Storia delle macchine. Tre millenni di cultura tecnologica*, Laterza, Roma-Bari 2005; V. Marchis, F. Nieddu, *Materiali per una storia delle tecniche. Scritture e documenti*, Celid, Torino 2004; L. Mumford, *The Myth of the Machine* (1967), trad. it. di E. Capriolo, *Il mito della macchina*, il Saggiatore, Milano 2011; D. F. Noble, *La questione tecnologica* (1983-1987), trad. it. di D. Panziera, introduzione di E. Fano, Bollati Boringhieri, Torino 1993; N. Rosenberg, *Perspectives on Technology* (1976), trad. it. di G.

In tal senso, che l'uomo faccia (possa fare) qualcosa grazie alla tecnica, non significa né che questa sia inerme strumento nelle sue mani, né tantomeno che questo qualcosa avvenga da essa, *sua sponte*. Da solo l'agire umano non spiega nulla, ma da sole anche "le macchine non spiegano nulla, bisogna invece analizzare i concatenamenti collettivi di cui le macchine non sono che un aspetto"<sup>109</sup> e in questo senso per esempio "è facile far corrispondere a ogni società specifici tipi di macchine, e non perché le macchine siano determinanti, ma perché esprimono le forme sociali in grado di generarle e di servirsene"<sup>110</sup>: "la tecnologia sbaglia nel considerare gli utensili per se stessi: essi esistono solo *in rapporto* agli incroci di corpi che

---

Ferrara degli Uberti, *Le vie della tecnologia*, a cura di S. Brusco e M. Russo, Rosenberg & Sellier, Torino 1987; Id., *Inside the Black Box: Technology and Economics* (1986), trad. it. di A. F. Bianchi, P. Leech e P. Pini, *Dentro la scatola nera. Tecnologia ed economia*, il Mulino, Bologna 2001; L. Russo, *La rivoluzione dimenticata. Il pensiero scientifico greco e la scienza moderna*, prefazione di M. Cini, Feltrinelli, Milano 1997; P.-M. Schuhl, *Machinisme et philosophie*, Alcan, Paris 1938; G. Traina, *La tecnica in Grecia e a Roma*, Laterza, Roma-Bari 2000. Proprio per questo anche la spesso celebrata rete (il *web*) non solo non può da sola in quanto tale "scatenare le scintille creatrici in grado di generare i nuclei di presa di coscienza atti a dispiegare delle prospettive costruttive" (F. Guattari, *Chaosmose*, trad. it. *Caosmosi*, cit., 118, passaggio che fa oltretutto emergere come i nuovi strumenti informatici, anche una volta "rettamente" attivati e indirizzati, possono comunque al più portare a una presa di coscienza che è solo preliminare a degli effettivi cambiamenti sociali, politici, economici e culturali), ma può essere anche tratteggiata come segue: "nessuno sembra accorgersene ma se c'è un dispositivo nuovo del nostro tempo, straordinariamente più flessibile di qualsiasi dispositivo carceriale o manicomiale del passato, questo è proprio la rete" (F. Di Stefano, *Il corpo senza qualità. Arcipelago queer*, Cronopio, Napoli 2010, 66). Per un primo approfondimento della possibile portata democratica e comunitaria delle nuove tecnologie informatiche mi permetto di rinviare a G. Pezzano, *Dall'agorà al forum: la filosofia e la sua origine nello spazio pubblico*, in "Quaderni di pratica filosofica", VI, 2012 (in pubblicazione).

<sup>109</sup> G. Deleuze, *Pourparlers 1972 – 1990* (1990), trad. it. di S. Verdicchio, *Pourparler*, bibliografia di G. Deleuze a cura di F. Polidori, Quodlibet, Macerata 2000, 231.

<sup>110</sup> *Ivi*, 238; cfr. anche G. Deleuze, C. Parnet, *Dialogues* (1977), trad. it. di G. Comolli e R. Kirchmayr, *Conversazioni*, postfazione di A. Negri, Ombre Corte, Verona 2011, 68 s.; F. Guattari, *Chaosmose*, trad. it. *Caosmosi*, cit., 45. Posizione analoga, da un punto di vista più strettamente storico, la si può trovare anche in F. Braudel, *Civilisation matérielle, économie et capitalisme (XV-XVIII siècle)* (1979), trad. it. di C. Vivanti, *Civiltà materiale, economia, capitalismo. Le strutture del quotidiano, secoli XV-XVIII*, Einaudi, Torino 1982; i saggi raccolti in M. Bloch, *Lavoro e tecnica nel Medioevo*, trad. it. di G. Procacci, Laterza, Roma-Bari 1959; L. Febvre, *Réflexions sur l'Histoire des techniques*, PUF, Paris 1962; B. Gille, *Histoire des techniques* (1978), trad. it. di *Storia delle tecniche*, Editori Riuniti, Roma 1985; A.-G. Haudricourt, *La Technologie science humaine*, Éditions de la Maison des sciences de l'homme, Paris 1987. Si veda però anche più in generale il monumentale lavoro P. Singer (ed. by), *A History of Technology* (1954-1958), trad. it. di *Storia della tecnologia*, 7 voll., Bollati Boringhieri, Torino 1992-1996.



rendono possibili o da cui sono resi possibili. La staffa determina una nuova *simbiosi* uomo-cavallo, che simultaneamente stabilisce nuove armi e nuovi strumenti. Gli utensili sono inseparabili dalle *simbiosi* o *leghe* che definiscono un *concatenamento* macchinico Natura-Società. Essi presuppongono una *macchina sociale* che li seleziona”<sup>111</sup>.

L’espressione “macchina sociale” mi sembra qui particolarmente significativa perché mette già da subito in relazione l’elemento macchinico più facilmente associato alla tecnica e l’elemento sociale che invece contraddistinguerebbe l’uomo: non c’è una Società (L’Uomo) che controlla e dirige la tecnica, così come non c’è una Macchina che esiste assoluta e costringe l’uomo, quanto un *rapporto* che crea connessioni e spazi di possibilità. Stando a quanto sin qui affermato, mai “siamo stati semplicemente “umani”“ e “le nostre capacità soltanto naturali”<sup>112</sup>: che “gli uomini non sono mai stati “naturali”“ e che “siamo andati potenziando le nostre capacità mediante tecniche”<sup>113</sup> significa che “le capacità che consideriamo naturali non nascono dalla natura umana, bensì da una *serie di rapporti* fra esseri umani, cose e artefatti”<sup>114</sup>. Se si dà centralità alla relazione diventa possibile dipingere la tecnologia come “un assemblaggio di relazioni umane e sociali al cui interno attrezzature e tecniche rappresentano solo un elemento”<sup>115</sup>. Tale “assemblaggio” può essere connotato tramite il concetto deleuziano-guattariano di *agencement*, qui traducibile con “processo aperto di concatenamento”, per evidenziarne la dimensione *in fieri* e non referente a un insieme predeterminato di parti da mettere assieme in un ordine già concepito precedentemente, ma anche la presenza di un ordine e di una “territorialità” (la loro creazione emergente). Esso è tra le altre cose un “preciso stato d’incrocio di corpi in una società, comprendente le attrazioni e repulsioni, le simpatie e le antipatie, le alterazioni, le mescolanze, le penetrazioni ed espansioni che affettano i corpi di tutte le specie, gli uni in rapporto agli altri”<sup>116</sup>: quando si parla di *agencement* si parla non tanto di qualcosa che è, quanto di qualcosa – per così dire – “che *e*”, del passaggio

---

<sup>111</sup> G. Deleuze, F. Guattari, *Mille plateaux. Capitalisme et schizophrénie II* (1980), trad. it. di G. Passerone, *Mille piani, Capitalismo e schizofrenia II*, prefazione di M. Carboni, introduzione di M. Guareschi, Castelvecchi, Roma 2010, 137 – corsivi miei.

<sup>112</sup> N. Rose, *The Politics of Life Itself. Biomedicine, Power, and Subjectivity in the Twenty-First Century* (2008), trad. it. di M. Marchetti e G. Pipitone, *La politica della vita*, Einaudi, Torino 2008, 129.

<sup>113</sup> *Ibidem*. Tra tali tecniche si possono così anche includere elementi come la scuola, l’apprendimento di poesie a memoria, la lettura di romanzi, la cura dell’alimentazione etc. (cfr. *ivi*, 161).

<sup>114</sup> *Ibidem*, corsivo mio.

<sup>115</sup> *Ivi*, 25.

<sup>116</sup> G. Deleuze, F. Guattari, *Mille plateaux*, trad. it. *Mille piani*, cit., 137.

dall'*est* all'*et* – di un per certi versi ancora enigmatico *e(s)t* per il quale non conta *quali* elementi sono *presenti*, bensì il *modo* in cui entrano *in rapporto*<sup>117</sup>, il *tra*<sup>118</sup>.

L'*agencement* è dunque un divenire che costantemente ri-connette selettivamente elementi, una sorta di costellazione di singolarità estratte dal flusso e organizzate in uno strato che le fa convertire senza mai far venir meno la possibilità della loro divergenza, è una vera e propria invenzione/emersione di forme e rapporti<sup>119</sup>. Un tale concetto permette così di fare luce sulla *relazione tra* umano e tecnologico, opponendosi a visioni come quelle per cui uomo e tecnica sarebbero cose specifiche completamente differenti, dunque esseri eterogenei che solo successivamente si rapportano l'un l'altra (*the received view*), o sarebbero costitutivamente connessi a un contesto e da esso inseparabili, ma in ultima istanza contesti diversi e nuovamente eterogenei (*the contextual view*), o – ancora – sarebbero un insieme di elementi (cose e pratiche) che possono essere connessi o disconnessi per dar vita a una qualche unità e identità, ma pur sempre qualcosa di

---

<sup>117</sup> In tal senso ha ragione Godani nell'affermare “il concatenamento, in quanto operatore delle molteplicità, si esplica linguisticamente e logicamente nella congiunzione *e*: “questo *e* quello”” (P. Godani, *Deleuze*, Carocci, Roma 2009, 164), di una “*e*” che Deleuze non esitava a definire “creatrice” (cfr. p.e. G. Deleuze, F. Guattari, *Mille plateaux*, trad. it. *Mille piani*, cit., 69 s. e 146-161; G. Deleuze, C. Parnet, *Dialogues*, trad. it. *Conversazioni*, cit., 57-64 e 100).

<sup>118</sup> Spazio di apertura mediale e relazionale proprio dell'esistenza come co-esistenza che corrisponde al nanciano *cum* e all'arendtiano *infra/in-between*: cfr. per il primo soprattutto J.-L. Nancy, *La Communauté désœuvrée* (1990), trad. it. di A. Moscati, *La comunità inoperosa*, Cronopio, Napoli 2003; mentre per il secondo particolarmente H. Arendt, *The Human Condition* (1958), trad. it. di S. Finzi, *Vita activa. La condizione umana*, introduzione di A. Dal Lago, Bompiani, Milano 2006; ma anche molti delle annotazioni raccolte in Id., *Denktagebuch 1950 – 1973* (2002), trad. it. a cura di C. Marazia, *Quaderni e diari. 1950-1973*, ed. ted. a cura di U. Ludz e I. Nordmann, Neri Pozza, Vicenza 2007.

<sup>119</sup> “Che cos'è un concatenamento [*agencement*]? È una molteplicità che comporta parecchi termini eterogenei, e che stabilisce dei legami, delle relazioni fra di essi, attraverso [...] nature differenti. In questo modo la sola unità del concatenamento è un'unità di co-funzionamento: è una simbiosi, una “simpatia”. Importanti non sono mai le filiazioni, ma le alleanze e le leghe; non sono le eredità, le discendenze, ma i contagi, le epidemie, il vento. [...] Un concatenamento non è mai solo tecnologico, è anche il contrario” (G. Deleuze, C. Parnet, *Dialogues*, trad. it. *Conversazioni*, cit., 68 s.); tale concetto è centrale e trova un particolare sviluppo, venendo a coincidere con il *désir* in quanto tale nella sua intrinseca relazionale creatività, in G. Deleuze, F. Guattari, *L'Anti-OEdipe – Capitalisme et schizophrénie I* (1972), trad. it. a cura di A. Fontana, *L'Anti-Edipo. Capitalismo e schizofrenia I*, Einaudi, Torino 1975.

ancora troppo rigidamente definito (*the articulation view*)<sup>120</sup>. Infatti, l'*agencement* riguarda non solo e non tanto “cose” e “pratiche”, che sembrano comunque presupporre un “soggetto” e un “oggetto” che invece sono anch’essi risultanti e sempre provvisori, ma dei divenire fatti di soglie e di intensità, di gradi e di sfumature: al centro non è tanto la “complessità” del rapporto tra uomo e tecnica o di pratiche e saperi, quanto l’“evento” che è espressione e tramite di questo, la *modalità* in cui tale rapporto si articola e si determina<sup>121</sup>.

Rispetto al tema di queste pagine, ciò significa certo che non c’è oggetto tecnico al di fuori di un complesso a cui esso appartiene<sup>122</sup>, ma tale complesso non è solo da intendere come un concatenamento di macchine diverse (il che è pur sempre vero, basti pensare che come una penna non funziona senza un supporto su cui scrivere, così un PC non funziona senza una fonte di energia elettrica e così via – senza dimenticare che ogni elemento a sua volta ne chiama in causa altri)<sup>123</sup>, bensì come un concatenamento di uomo e macchina, di uomini e macchine: una “macchina, per esistere come tale, dipende sempre da elementi esteriori”<sup>124</sup>, nel senso prima di tutto che “presuppone una complementarità con l’uomo che la fabbrica, la mette in funzione, la distrugge”<sup>125</sup>. Vale però anche il discorso inverso, ed è proprio per

---

<sup>120</sup> A tal proposito cfr. J. M. Wise, *Assemblage*, in C. J. Stivale (ed. by), *Gilles Deleuze. Key Concepts*, Acumen, Durham 2011, 91-102: 95-101. Cfr. anche F. Zourabichvili (par), *Le vocabulaire de Deleuze*, Ellipses, Paris 2003.

<sup>121</sup> È per questo che, in maniera a prima vista sorprendente, persino un appassionato sostenitore dello sviluppo del *technium* come organismo complesso e sistema di creazioni autorafforzantesi dotato così di un ormai notevole livello di autonomia può annoverare gli Amish come esempio addirittura di una comunità da cui *prendere lezioni di tecnologia* (cfr. K. Kelly, *What Technology Wants*, trad. it. *Quello che vuole la tecnologia*, cit., 223-245; ma vedi anche A. Borella, *Amish*, Xenia, Milano 2009; E. Brende, *Better Off Flipping the Switch on Technology* (2004), trad. it. di E. Banfi, *Meglio senza. Staccare la spina della tecnologia*, Ponte alle Grazie, Milano 2005; D. B. Kraybill, *The Riddle of Amish Culture*, The Johns Hopkins University Press, Baltimore 2001).

<sup>122</sup> Cfr. F. Guattari, *Chaosmose*, trad. it. *Caosmosi*, cit., 41.

<sup>123</sup> Sull’idea che nella tecnologia la *combinazione* tra strumenti, macchinari, apparati e così via sia la norma si insiste molto in B. Arthur, *The Nature of Technology*, trad. it. *La natura della tecnologia*, cit., soprattutto 19-35.

<sup>124</sup> F. Guattari, *Chaosmose*, trad. it. *Caosmosi*, cit., 42 s.

<sup>125</sup> *Ivi*, 42. Ciò vale sino anche nella considerazione estrema per cui la macchina abbisognerebbe dell’uomo anche per tenerlo sotto totale controllo: “le macchine hanno la tendenza ad assorbire, eliminare influenzare. Tuttora però la persona che sa far funzionare la macchina è qualcuno che ha un movente, che prova empatia. Se anche tutti gli individui fossero sottoposti all’efficienza della macchina nell’adempimento dei loro doveri ci sarebbe almeno una persona a dover essere slegata dalla macchina per darle gli ordini necessari. Se la macchina assorbisse o eliminasse tutti quelli che le stanno sopra, la macchina rallenterebbe e si fermerebbe per sempre” (W. Burroughs, *WSB Interview 1961*

questo che non si può parlare di un uomo che utilizza la tecnica e di una tecnica utilizzata prima di e prescindendo da quell'incontro che, mettendo "uomo" e "tecnica" in relazione, li apre l'uno all'altro e li costituisce in quanto tali. In questo senso, il connubio *physis-techne* che si esprime *attraverso* l'uomo è innanzitutto ogni volta indice di un *modo di relazione all'alterità*, dell'apertura di svariati e imprevedibili modi di rapporti di alterità. È a questo proposito significativo che Nancy, cercando di mettere in discussione la netta polarizzazione tra *physis* auto-produttrice e *techne* esternamente mimetica rispetto a essa e facendo del *nexus* che connette le diverse tecniche l'espressione del tratto es-posto dell'e-sistenza in quanto tale<sup>126</sup>, nella convinzione che "non solo non esiste alcuna "natura umana", ma l'"uomo" (di un ordine autonomo e auto finalizzato) offre solamente i caratteri di un soggetto che manca di "natura" o è in eccesso su ogni specie di "naturale"; il soggetto, in un certo senso, di una *denaturazione*"<sup>127</sup>, riconosce che "il n'y a pas "la technique", mais une multiplicité de techniques" e che la "tecnicizzazione", lo sviluppo delle tecniche, la loro crescita, la loro moltiplicazione "fino alla follia", è "legge iscritta" nell'"essenza" della tecnica, appartiene "di diritto" a questa<sup>128</sup>. Nancy infatti si domanda "pourquoi y-a-t-il plusieurs arts, et non pas un seul?"<sup>129</sup>, e afferma paradossalmente che, lungi dal portare a termine un qualche fine specifico, per la *techne* l'"opera compiuta sta sempre nell'incompiutezza [*inachèvement*] di ciò che rinvia più oltre la presentazione del suo fine, della sua essenza o del suo soggetto"<sup>130</sup>, ossia che la tecnica è *sempre al plurale* (è il vero e proprio *singulier-plurel* e luogo del *partage*)<sup>131</sup>: in tal senso "l'opera tecnica si riallaccia, senza fine, ad altre tecniche, e richiede, senza fine, come suo fine più autentico, ancora una tecnica e di conseguenza il suo fine, che si affaccia

---

(1961), trad. it. di M. Miotti, *WSB Interview 1961. Intervista con William S. Burroughs condotta da Gregory Corso e Allen Ginsberg*, in "Millepiani", 19, 2001, 7-13: 11).

<sup>126</sup> Cfr. p.e. J.-L. Nancy, *Corpus*, trad. it. *Corpus*, cit.; Id., *L'Intrus* (2000), a cura di V. Piazza, *L'intruso*, Cronopio, Napoli 2000; Id., *L'Expérience de la liberté* (1988), trad. it. di D. Tarizzo, *L'esperienza della libertà*, introduzione di R. Esposito, Einaudi, Torino 2000; Id., *La Création du monde ou la Mondialisation* (2002), trad. it. di D. Tarizzo e M. Bruzese, *La creazione del mondo o la mondializzazione*, Einaudi, Torino 2003.

<sup>127</sup> G. Agamben, A. Badiou, D. Bensaid, W. Brown, J.-L. Nancy, J. Rancière, K. Ross, S. Žižek, *Démocratie, dans quel état?* (2009), trad. it. di A. Aureli e C. Milani, *In che stato è la democrazia?*, Nottetempo, Roma 2010, 105 s.

<sup>128</sup> Cfr. J.-L. Nancy, *Une pensée finie* (1990), trad. it. a cura di L. Bonesio, *Un pensiero finito*, Marcos y Marcos, Milano 1992, 49-54.

<sup>129</sup> Cfr. Id., *Les Muses*, trad. it. *Le Muse*, cit., 19-62.

<sup>130</sup> *Ivi*, 46.

<sup>131</sup> Termini chiave nella riflessione del pensatore francese: cfr. soprattutto i già ricordati Id., *Être singulier pluriel*, trad. it. *Essere singolare plurale*, cit.; Id., *La Création du monde*, trad. it. *La creazione del mondo*, cit.

a sé come “mezzo” perpetuo, per un fine senza fine [*perpétuel “moyen”, pour une fin sans fin*]<sup>132</sup>. Parlare di *techne* è parlare di *technai*, di una rete di relazioni sempre esposta e sempre dislocante rispetto a ogni risultato o fine ultimo e compiuto<sup>133</sup>; *techne* è richiamo all’ancora da farsi, a un’operazione e a una relazione supplementari, a un differenziare, articolare e incessante riaprire (al mantenere aperta la potenzialità): “dopo tutto, il significato primo della parola *ars*, di questa parola latina che traduce il *techne* greco, è quello di “articolazione” (dal greco *arthron*), e ogni articolazione si struttura come un singolare plurale, come un gioco e una condivisione. Non frattura, ma [...] “frattale”<sup>134</sup>. Questi passaggi mettono ben in luce che il “proliferare” delle *technai*, che sia accolto con timore o entusiasmo, è consustanziale non solo alla struttura della *techne* in quanto tale ma soprattutto alla dimensione esposta e relazionale propria dell’*existentia* (in quanto d’altronde la prima coincide con la seconda) – della natura umana<sup>135</sup>. Ma potremmo anche dire: se la risposta alla domanda “perché più arti piuttosto che una sola?” è la conformazione della natura generica umana, allo stesso tempo quella alla domanda “perché più uomini piuttosto che uno solo?” (che rimanda all’ancora più radicale “perché l’essere (umano) piuttosto che il nulla?”) è la presenza della tecnica, delle tecniche.

L’oggetto tecnico concepito a partire dallo sfondo qui tratteggiato in maniera ancora incoativa può essere connotato come *objectile*, non qualcosa dotato di “forma essenziale” bensì una “funzionalità pura”, la cui norma fluttuante e non sottosta a una legge permanente lo apre a una “modulazione temporale, che implica una variazione continua della materia e uno sviluppo continuo della forma”<sup>136</sup>: esistendo “soltanto attraverso le sue metamorfosi o

---

<sup>132</sup> Id., *Les Muses*, trad. it. *Le Muse*, cit., 47. Il passo prosegue affermando che la tecnica (le tecniche) “è lo stato d’abbandono e della fine: l’esporsi a una mancanza di terreno e di fondamento [*est la déshérence de l’origine et de la fin: l’exposition à un manque de sol et de fondement*], o ciò che finisce per presentarsi come sua unica “ragione sufficiente”, dimostrandosi, in realtà, come radicalmente insufficiente e come una devastazione del terreno, del “naturale” e dell’origine. La tecnica mostra un ritirarsi del “fondo”, e questo mostrare costituisce il più visibile della nostra storia” (*ibidem*).

<sup>133</sup> In tal senso, come nota acutamente Stiegler, la spesso paventata “autofinalizzazione” della tecnica – che, come notato, può trovare concordi dagli opposti versanti sia “fanatici” che “maniaci” della tecnica – non nasconde altro che l’inefficacia di un’opposizione tra “fini” e “mezzi” ormai inadeguata perché priva della necessaria problematizzazione: cfr. B. Stiegler, *La technique et le temps. 1. La faute d’Épiméthée*, cit., 107.

<sup>134</sup> J.-L. Nancy, *Les Muses*, trad. it. *Le Muse*, cit., 47.

<sup>135</sup> Motivo per cui Nancy giunge esplicitamente a fare dell’articolarsi e disarticolarsi delle arti l’apertura singolare-plurale dell’esistenza e la transimmanenza dell’essere-al-mondo: il “manierismo” e l’“esercizio di stile” appartengono così all’apertura al mondo in quanto tale: cfr. *ivi*, 51-60.

<sup>136</sup> G. Deleuze, *Le pli*, trad. it. *La piega*, cit., 30 s.

nella declinazione dei suoi profili”<sup>137</sup>, è un oggetto “manierista, e non più essenzialista: l’oggetto diventa evento”<sup>138</sup>, correlato a un soggetto che perde anch’esso i connotati statici della sostanza in sé e per sé per farsi “luogo, posizione, sito, “fuoco lineare””<sup>139</sup> che non preesiste all’atto di focalizzazione stesso (è un *divenire* luogo, posizione, sito, etc.)<sup>140</sup> – correlato a un *super-iectum*, a un *subjectile*<sup>141</sup>. L’oggetto risulta essere dunque, con altra formulazione, un quasi-oggetto, correlato a un quasi-soggetto, è anzi esso stesso al contempo un quasi-soggetto perché “marca” e “(si) connette a” un soggetto che senza di esso non sarebbe affatto tale. Prendiamo come esempio una semplice palla da basket<sup>142</sup>: essa è tale solo perché un soggetto la impugna e inizia a giocare (come soggetto-di), abbandonata sul terreno di gioco non è nulla se non una mera “cosa” priva di funzione e utilità, ma al contempo il soggetto è oggetto della palla nel momento in cui questa viene utilizzata (come soggetto-a), perché rende possibile il gioco e lo costituisce in quanto soggetto giocatore (imparare a giocare significa entrare in relazione con la forma della palla, con il suo peso, con la sua elasticità e così via, significa – parafrasando Bacone e Comenio<sup>143</sup> – obbedirle e darle voce per catturarne i segreti, vincerla e controllarla). Inoltre, il gioco può avvenire solo tra diversi (quasi-)soggetti (così come al contempo tramite diversi quasi-oggetti, il campo, il canestro, le righe tracciate, etc.), e anche per questo il

---

<sup>137</sup> *Ivi*, 35.

<sup>138</sup> *Ivi*, 31.

<sup>139</sup> *Ibidem*.

<sup>140</sup> Cfr. *ivi*, 62.

<sup>141</sup> Cfr. *ivi*, 32. Importante la formulazione deleuziana di un tale soggetto inteso come “punto di vista”: “prospettivismo non significa dipendenza da un soggetto definito già da prima: al contrario, sarà soggetto solo ciò che viene al punto di vista, o, piuttosto, ciò che permane nel punto di vista. [...] Non è il punto di vista che varia col soggetto, almeno in prima battuta; il punto di vista è al contrario la condizione nella quale un eventuale soggetto coglie una variazione (metamorfosi), o qualche cosa = x (anamorfosi). Il prospettivismo [...] è anche un relativismo, ma non quel tipo di relativismo che crediamo. Non è una variazione della verità a seconda del soggetto, ma la condizione in cui appare al soggetto la verità di una variazione. [...] Il prospettivismo è una forma di pluralismo” (*ivi*, 32 s.). Nel tentativo di “decostruire” il soggetto inteso come stasi e “-stanza”, presenza a sé stabile e definita una volta per tutte, sottomesso all’autorità dell’ente-presente, anche Derrida è giunto a parlare di *subjectile*, senza stabilità (*fermeté*) o chiusura (*fermeture*): cfr. p. e. J. Derrida, J.-L. Nancy, *Il faut bien manger ou le calcul du sujet* (1989), trad. it a cura di S. Maruzzella e F. Viri, “*Il faut bien manger*” o *il calcolo del soggetto*, Mimesis, Milano-Udine 2011.

<sup>142</sup> Traggo l’esempio e la formulazione del “quasi-oggetto” da M. Serres, *Le parasite*, Hachette, Paris 1980, che guida le considerazioni del presente paragrafo.

<sup>143</sup> Cfr. F. Bacone, *Novum Organum* (1620), trad. it. a cura di M. Marchetto, *Nuovo Organo*, Bompiani, Milano 2002, 79 e 237; J. A. Comenio, *Der Weg des Lichtes. Via lucis* (1642-1668), hrsg. v. U. Voigt, Meiner, Hamburg 1997, 110.

quasi-oggetto è produttore e prodotto di inter-soggettività, di relazione e di incontro (di *agencement*). Si può giungere ad affermare che l'atto del giocare (il "giocando") è il farsi (il rendere se stessi attivamente) attributi fondamentali della palla come sostanza, come "oggetto", il che sta proprio a indicare che senza incontro non ci sono né "giocatore" (soggetto), né "giocato" (oggetto), né tantomeno però "gioco" (interrelazione); ossia: senza *agencement* non ci sono né umano, né tecnica, né tantomeno possibilità aperta per (tanto *pour* quanto *par*) entrambi<sup>144</sup>.

### 3. Conclusioni. Per un "sobriamente inquieto" post-umano: Leib e Gelanssenheit

Il discorso sin qui condotto porta alla conclusione – a prima vista paradossale se non contraddittoria – che il post-umano non solo non è "negazione" dell'"umano", nemmeno è solo un suo semplice "superamento": è insieme entrambe le cose, essendone la più compiuta realizzazione. È, cioè, una vera e propria sua *Aufhebung*: ecco che allora "non siamo mai stati umani"<sup>145</sup> e che "the posthuman precedes and subtends the human, both ontologically and epistemologically"<sup>146</sup>. Una delle letture più lucide e feconde dell'avvento del post-umano mi sembra essere quella di Deleuze<sup>147</sup> che, commentando le note

---

<sup>144</sup> Sulla centralità della dimensione verbale (azione inteso come *dinamico agire*) rispetto a quella sostantivale-aggettivale (soggetto-oggetto) cfr. anche G. Deleuze, *Logique du sens* (1969), trad. it. di M. De Stefanis, *Logica del senso*, Feltrinelli, Milano 1975, particolarmente 12-18.

<sup>145</sup> Cfr. J. Fischer, *Androiden – Menschen – Primaten. Philosophische Anthropologie als Platzhalterin des Humanismus* (2002), trad. it. di M. Brentari, *Androidi – uomini – antropoidi. L'antropologia filosofica come detentrica dell'umanesimo*, in "Discipline filosofiche", XIII, 1, 2003, 263-273; N. Gane, *When We Have Never Been Human, What Is to Be Done? Interview with Donna Haraway*, in "Theory, Culture & Society", 23, 7-8, 2006, 135-158; D. Haraway, *A Cyborg Manifesto: Science, Technology, and Socialist-Feminism in the Late Twentieth Century* (1985), trad. it. a cura di R. Braidotti, *Manifesto Cyborg. Donne, tecnologie e biopolitiche del corpo*, Feltrinelli, Milano 1995; E. Morin, *Le paradigme perdu: la nature humaine* (1973), trad. it. di E. Bongioanni, *Il paradigma perduto. Che cos'è la natura umana?*, Bompiani, Milano 1974; Id., *La Méthode. 5. L'Humanité de l'humanité. I: L'identité humaine* (2001), trad. it. di S. Lazzari, *Il metodo. 5. L'umanità dell'umanità. I: L'identità umana*, Raffaello Cortina, Milano 2002; H. Plessner, *Über einige Motive der philosophischen Anthropologie* (1956), trad. it. di M. Boccignone, *Circa alcuni motivi dell'Antropologia Filosofica*, in Id., *L'uomo. Una questione aperta*, a cura di M. Boccignone, introduzione di H.-P. Krüger, Armando, Roma 2007, pp. 63-88: 87 s.

<sup>146</sup> C. Wolfe, *Bring the Noise: The Parasite and the Multiple Genealogies of Posthumanism*, introduzione all'ed. inglese del già citato *Le Parasite*, ed. by L. R. Schehr, *The Parasite*, University of Minneapolis Press, Minneapolis 2007, xi-xxviii: xii.

<sup>147</sup> Il cui intero pensiero sembra d'altronde proteso come sbocco ultimo a un ripensamento non-decostruttivo della metafisica incentrato sul superamento della

– ma proprio per questo troppo spesso poco adeguatamente comprese e discusse – affermazioni foucaultiane sulla “morte dell’uomo”<sup>148</sup>, ha colto che a caratterizzare l’uomo è un paradossale rapporto tra innato (supposto interno) e acquisito (supposto esterno)<sup>149</sup>, che rivela l’impossibilità di distinguere dicotomicamente tra i due e che lo rende in quanto tale in rapporto con forze “non-umane”, aperto al futuro e “metamorfico”<sup>150</sup>: il problema diventa così non quello di *chi* o *cosa* sia l’uomo, bensì “quello delle forze che compongono l’uomo: con quali altre si combinano, quale composto ne scaturisce?”<sup>151</sup>. Il “composto” umano è così “rapporto delle forze componenti con il fuori” che “continua a far variare, in base a nuovi rapporti, la forma composta a vantaggio di altre composizioni”<sup>152</sup>: per questo “non è il caso né di compiacersi né di lamentarsi”<sup>153</sup>, quanto semplicemente di constatare che “le forze dell’uomo sono già entrate in rapporto con altre forze, quelle dell’informazione che vengono a comporre qualcosa di diverso dall’uomo, dei sistemi indivisibili “uomo-macchina”, e cioè sono entrare in rapporto con le macchine della terza generazione” in “un’unione con il silicio più che con il carbonio”<sup>154</sup>. Questo *qualcosa di diverso dall’uomo* è però paradossalmente proprio l’uomo stesso, non concepito più come essere assoluto, chiuso e privo della sua costitutiva etero-referenzialità, tanto che “il significato del superuomo non è altro che questo: la vita deve essere liberata *nell’uomo stesso*, perché l’uomo è stato un modo di imprigionarla”<sup>155</sup>: dunque “è proprio nell’uomo che [...] bisogna cercare l’insieme delle forze e delle

---

distinzione/opposizione tra natura e artificio: cfr. p. e. G. Deleuze, *Spinoza. Philosophie pratique* (1981), trad. it. di M. Senaldi, *Spinoza. Filosofia pratica*, Guerini e Associati, Milano 1991, 151-161; Id., *Spinoza et le problème de l’expression* (1968), trad. it. di S. Ansaldi, *Spinoza e il problema dell’espressione*, Quodlibet, Macerata 1999, 204-210 e 214-226; Id., *Pourparlers*, trad. it. *Pourparler*, cit., 120 e 180-206; G. Deleuze, C. Parnet, *Dialogues*, trad. it. *Conversazioni*, cit., 86-94.

<sup>148</sup> Cfr. M. Foucault, *Les Mots et les Choses. Une archéologie des sciences humaines* (1966), trad. it. di E. Panaitescu, *Le parole e le cose. Un’archeologia delle scienze umane*, con un saggio di G. Canguilhem, BUR, Milano 2007, 368. Sulla concezione della natura umana di Foucault si veda anche il dialogo (in alcuni momenti decisamente “tra sordi” se non *tra muti*) con Chomsky e i saggi in N. Chomsky, M. Foucault, *Debate: On Human Nature* (1971), trad. it. di I. Bussoni e M. Mazzeo, *Della natura umana. Invariante biologico e potere politico*, con saggi di P. Virno e D. Marconi, DeriveApprodi, Roma 2005.

<sup>149</sup> Cfr. G. Deleuze, *Foucault* (1986), trad. it. di P. A. Rovatti e F. Sossi, *Foucault*, Cronopio, Napoli 2002, 117 e 155.

<sup>150</sup> *Ivi*, 120.

<sup>151</sup> *Ivi*, 118.

<sup>152</sup> *Ivi*, 119.

<sup>153</sup> *Ibidem*.

<sup>154</sup> *Ibidem*.

<sup>155</sup> *Ivi*, 123.



funzioni che resistono... alla morte dell'uomo"<sup>156</sup>, perché "non sappiamo cosa può un corpo umano quando si libera dalle discipline dell'uomo" e "non sappiamo cosa può l'uomo "in quanto vivente"<sup>157</sup>. Che l'idea di una sorta di ibridazione con forze non-umane che giungono a prendere persino la forma di paradossali protesi intra-organiche inizi, pur tra tante perplessità, a essere oggetto di diversi dibattiti, se non quasi a far parte del "senso comune", è in fondo l'ennesima manifestazione del fatto che l'uomo è connotato da quell'*indirektes Selbstbewußtsein*<sup>158</sup> che rende l'identificazione umana in

---

<sup>156</sup> *Ivi*, 124. Poco oltre Deleuze afferma che le forze dell'uomo non presuppongono l'uomo (l'Uomo) in quanto forma, e per questo "anche considerando un breve periodo, l'Uomo non esiste da sempre, e non esisterà sempre" (*ivi*, 163): ecco che si può allora riproporre la domanda "se le forze dell'uomo compongono una forma solo entrando in rapporto con le forze del fuori, quali sono le nuove forze con cui ora rischiano di entrare in rapporto, e quale nuova forma, né Dio né Uomo, può derivarne?" (*ivi*, 173). La risposta è appunto il *superuomo*, che chiama in causa un finito-illimitato, ossia "ogni situazione di forza in cui un numero finito di componenti offre una varietà di combinazioni praticamente illimitata" (*ivi*, 174), come quelle delle catene del codice genetico (la biogenetica, le biotecniche) o delle potenzialità del silicio nelle nuove macchine informatiche, ma anche quelle delle sperimentazioni linguistiche letterarie: "le forze dell'uomo entrano in rapporto con forze del fuori, quelle del silicio che si prende la propria rivincita sul carbonio, quelle delle componenti genetiche che si prendono la loro rivincita sull'organismo, quelle degli agrammaticali che si prendono la loro rivincita sul significante. [...] Il superuomo è il composto formale tra le forze dell'uomo e queste nuove forze. È la forma che discende da un nuovo rapporto di forze. L'uomo tende a liberare *in se stesso* la vita, il lavoro e il linguaggio. [...] Il superuomo è l'uomo che si è fatto carico degli animali stessi (un codice che può catturare frammenti di altri codici, come nei nuovi schemi di evoluzione laterale o retrograda). È l'uomo che si è fatto carico delle rocce stesse o dell'inorganico (là dove regna il silicio). È l'uomo che si è fatto carico dell'essere del linguaggio [...]. Il superuomo è molto meno della scomparsa degli uomini esistenti, e molto più di un cambiamento di concetto: è l'evento di una nuova forma, né Dio né uomo, una forma che possiamo sperare che non sia peggiore delle due precedenti" (*ivi*, 175). Di passaggio dall'*Homo sapiens* all'*Homo silicon* si parla in A. G. Biuso, *La mente temporale*, cit., 254.

<sup>157</sup> G. Deleuze, *Foucault*, trad. it. *Foucault*, cit., 124; considerazioni analoghe in Id., *Pourparlers*, trad. it. *Pourparler*, cit., 122-136. Vale la pena di sottolineare almeno che la vita umana (l'uomo in quanto vivente) è caratterizzata da Foucault, cui Deleuze fa qui esplicito riferimento, come né integralmente naturalizzabile né integralmente storicizzabile, in quanto si situa "contemporaneamente all'esterno della storia, come suo limite biologico, e all'interno della storicità umana, penetrata dalle sue tecniche di sapere e di potere" (M. Foucault, *Histoire de la sexualité, vol. 1: La volonté de savoir* (1976), trad. it. a cura di P. Pasquino e G. Procacci, *La volontà di sapere. Storia della sessualità 1*, Feltrinelli, Milano 1991, 127).

<sup>158</sup> Cfr. A. Gehlen, *Über die Geburt der Freiheit aus der Entfremdung* (1960), trad. it. di G. Auletta, *Sulla nascita della libertà dall'estraneazione*, in Id., *Philosophische Anthropologie und Handlungslehre* (1983), trad. it. di G. Auletta, *Antropologia filosofica e teoria dell'azione*, a cura di E. Mazzarella, prefazione di K.-S. Rehberg, Guida, Napoli 1990, 425-438. Sull'importanza e le declinazioni del concetto di estraneazione all'interno del

quanto tale estraniata, dunque metaforica e comunicativa rispetto all'alterità: "l'uomo non può affermare nulla di sé in modo diretto, ma si concepisce solo a partire dal non-umano, nel confronto e nella contemporanea distinzione di sé da quello. [...] Confrontarsi con un non-io, con un altro-dall'umano e, nel compiere questo confronto, distinguersi nuovamente da esso, fa parte dei tratti caratteristici essenziali dell'uomo, probabilmente perché l'uomo deve includersi nella realtà effettiva del mondo se vuole consolidare e comprovare la propria concezione di sé nell'azione"<sup>159</sup>.

In tal senso "l'uomo è un essere che non può comprendere se stesso senza trascendersi metaforicamente, senza "trans-ferire" (*meta-pherein*) sé nell'Altro"<sup>160</sup>, ossia "il rapporto dell'uomo con la realtà è indiretto, circostanziato, differito, selettivo e soprattutto "metaforico"<sup>161</sup>, la "natura umana" [...] non è mai stata "naturale" e mai lo sarà"<sup>162</sup> perché si presenta sempre "in travestimenti metaforici"<sup>163</sup>. Dunque, ed essendo l'uomo l'animale temporeggiatore e l'artista dell'esitazione<sup>164</sup>, la linea di

dibattito dell'antropologia filosofica cfr. B. Accarino, *Dalla metacritica dell'estraneazione all'antropologia retorica. A partire da Helmuth Plessner*, in A. Borsari, M. Russo (a cura di), *Helmuth Plessner. Corporeità, natura e storia nell'antropologia filosofica*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2005, 177-192; P. Sloterdijk, *Weltfremdheit*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1993.

<sup>159</sup> A. Gehlen, *Urmensch und Spätkultur. Philosophische Ergebnisse und Aussagen* (1956), trad. it. di E. Tetamo, *L'origine dell'uomo e la tarda cultura*, prefazione di R. Madera, il Saggiatore, Milano 1994, 113 e 277.

<sup>160</sup> A. Gualandi, *La logica antropobiologica della storia: una rilettura di 'Urmensch und Spätkultur'*, in "Etica & Politica", XII, 2, 2010, 178-223: 180. Senza dimenticare che vale anche l'inverso, ossia "l'esperienza di ogni cosa situata al di fuori dell'uomo si associa sempre a una sua propria esperienza ed egli non sperimenta mai qualcosa al di fuori di sé senza in qualche modo sperimentare anche se stesso" (K. Wojtyła, *Osoba i czyn* (1969), trad. it. a cura di G. Girgenti e P. Mikulska, *Persona e atto*, saggio introduttivo di G. Reale, saggio integrativo di T. Styczeń, Bompiani, Milano 2001, 35).

<sup>161</sup> H. Blumenberg, *Anthropologische Annäherung an die Aktualität der Rhetorik* (1971), trad. it. di M. Cometa, *Approccio antropologico all'attualità della retorica*, in Id., *Wircklichkeiten in denen wir leben* (1981), trad. it. a cura di M. Cometa, *Le realtà in cui viviamo* Feltrinelli, Milano 1987, 85-112: 95.

<sup>162</sup> *Ivi*, 112.

<sup>163</sup> *Ibidem*.

<sup>164</sup> Cfr. B. Accarino, *Daedalus. Le digressioni del male da Kant a Blumenberg*, con un saggio inedito di H. Blumenberg, Mimesis, Milano 2002, 75 s.; G. Anders, *On the Pseudo-Concreteness of Heidegger's Philosophy* (1948), trad. fr. de L. Mercier, *Sur la pseudo-concrétude de la philosophie de Heidegger*, Sens&Tonka, Paris 2006; H. Blumenberg, *Nachdenklichkeit* (1980), trad. it. di L. Ritter, *Pensosità*, Elitropia, Reggio Emilia 1981; P. Valéry, *Cahiers* (1894-1914), vol. I, trad. it. a cura di R. Guardini, *Quaderni*, vol. I, Adelphi, Milano 1985; X. Zubiri, *Estructura dinámica de la realidad* (1989), trad. it. a cura di A. Savignano, *Struttura dinamica della realtà. Il problema dell'evoluzione*, presentazione di D. Gracia, Marietti 1820, Genova 2008, 289-295.

congiunzione più breve tra due punti non è mai quella umana: “l’uomo comprende se stesso solo al di là di ciò che non è” e “non solo la sua situazione, ma già la sua costituzione è potenzialmente metaforica”<sup>165</sup>, in quanto “proiettata verso quanto non è – aperta al mondo – dietro la cui traslazione metaforica può cercare quanto si dà solo in via secondaria come sintesi”<sup>166</sup>. L’esperienza umana è così strutturata in maniera intrinsecamente comunicativa<sup>167</sup>, e proprio perciò, “angustiato dall’enigma della sua esistenza e della sua stessa essenza, l’uomo non ha altra risorsa che cercare di interpretarsi passando attraverso un non io, attraverso qualcosa di diverso dall’umano”<sup>168</sup>, vale a dire che “il suo tentativo di trovare una formula propria si svolge sempre nello stesso modo: egli si equipara a qualcosa di non umano, e nell’equiparazione se ne differenzia”<sup>169</sup>. L’uomo, *aporos*, deve rivolgersi all’esterno per cercare di raggiungersi, è angustiato e paradossalmente occluso da un’esistenza che gli chiede di essere *pantoporos*<sup>170</sup>, che lo chiama a cercare “sbocchi” e “vie d’uscita”, ossia all’apertura e al “fuori”, alla relazione con ciò che appare come non(oltre)-umano e non(oltre)-naturale.

Specificamente umana è così l’”ability to enter into deep and complex relationships with nonbiological constructs, props, and aids”<sup>171</sup> e la supposta “mutazione post-umana” non è altro che “l’elevamento a potenza di una

---

<sup>165</sup> H. Blumenberg, *Anthropologische Annäherung an die Aktualität der Rethorik*, trad. it. *Approccio antropologico all’attualità della retorica*, cit., 101

<sup>166</sup> R. Bonito Oliva, *Esitazione rischiosa e dispendio di prestazioni. Una riflessione su Hans Blumenberg*, in “Discipline filosofiche”, XI, 1, 2001, 137-152: 150.

<sup>167</sup> Secondo un’affermazione gehleniana spesso troppo trascurata dai critici dell’antropologia filosofica e di Gehlen in particolare, ossia “la tesi fondamentale, senza la quale l’esperienza umana in generale rimane incomprensibile, è la tesi del *carattere comunicativo* di questa esperienza” (A. Gehlen, *Der Mensch*, trad. it. *L’uomo*, cit., 215; cfr. anche *ivi*, 77-95, 178 s. e 216). “Ogni comportamento comunicativo è tale solo in quanto sia di là da sé e si indirizzi su qualcos’altro, in quanto si determini in base ad altro” (*ivi*, 293): tale tesi fondamentale nell’impianto gehleniano per descrivere la posizione dell’uomo nella natura si può in fondo riassumere a mio giudizio in una parola: *Mitweltoffenheit*.

<sup>168</sup> A. Gehlen, *Die Seele im technischen Zeitalter*, trad. it. *L’uomo nell’era della tecnica*, cit., 40.

<sup>169</sup> *Ibidem*.

<sup>170</sup> Mi riferisco ai noti vv. 332-375 dell’*Antigone*: cfr. Sofocle, *ANTIGONH*, trad. it. a cura di F. Ferrari, *Antigone*, in Id., *Antigone, Edipo Re, Edipo a Colono*, BUR, Milano 2007, 83-87.

<sup>171</sup> A. Clark, *Natural-Born Cyborgs: Minds, Technologies and the Future of Human Intelligence*, Oxford University Press 2003, 5. Dello stesso autore si veda anche il testo molto significativo rispetto alla prospettiva qui avanzata Id., *Being There. Putting Brain, Body, and World Together Again*, MIT Press, Cambridge 1997.

logica che appartiene alla nostra “ontologia”<sup>172</sup>, nel senso che “il corpo umano appare compromesso in una relazione simbiotica con gli oggetti tecnici fin dalle origini”<sup>173</sup>. Per questo, “l’oltre dell’umano sarà, perché l’umano è da sempre questo andare”<sup>174</sup>, ma di un andare né tecno-maniaco né tecno-fobico: semplicemente tecno-realistico, laddove il realismo è dato innanzitutto dal non perdere di vista che quella corporeità in cui si radica fisicamente la meta-fisicità umana è e non può che essere protagonista irrinunciabile e inoltrepassabile della “cyborgizzazione” dell’umano<sup>175</sup>. Se dunque il principio fondamentale dell’evoluzione, della realizzazione e insieme della trasformazione dell’uomo sembra essere quello del disimpegno organico (*Körperausschaltung*)<sup>176</sup>, se – cioè – la logica evolutiva dell’uomo (tanto filogeneticamente quanto ontogeneticamente) sembra essere extra-organica o super-organica (in tal senso dunque anche extra-mentale)<sup>177</sup> e dunque sembra seguire un principio di liberazione dai limiti organici, di vero e proprio “killeraggio” del corpo, non per questo dobbiamo pensare al post-umano come a una distorta (o radicale, a seconda delle prospettive) realizzazione dell’idealismo platonizzante che vede nel corpo (*soma*) null’altro che un segno (*sema*) della tomba (*sema*), di un cadavere (*soma*)<sup>178</sup>, qualcosa di cui liberarsi per iniziare a vivere davvero – un inutile *hardware* che non solo non ha un ruolo importante ma rischia anzi di compromettere il funzionamento e lo sviluppo del *software*. “Fin dall’inizio la corporeità umana è un insieme inseparabile di *natura, cultura e tecnica*”<sup>179</sup>, tanto che si può parlare di “*arcaicità* filogenetica e insieme storica delle protesi, della loro

---

<sup>172</sup> C. Formenti, *Incantati dalla rete. Immaginari, utopie e conflitti nell’epoca di Internet*, Raffaello Cortina, Milano 2000, 110.

<sup>173</sup> *Ibidem*.

<sup>174</sup> A. G. Biuso, *La mente temporale*, cit., 255.

<sup>175</sup> Di *somato-landscape*, quasi dipingendo un vero e proprio paesaggio corporeo per il post-umano, si parla in R. Marchesini, *Post-human*, cit., 207-244; ma cfr. anche Id., *Il tramonto dell’uomo. La prospettiva post-umanista*, Dedalo, Bari 2009.

<sup>176</sup> Cfr. P. Alsberg, *Der Ausbruch aus dem Gefängnis – Zu dem Entstehungsbedingungen des Menschen* [tit. orig. *Das Menschheitsrätsel. Versuch einer prinzipiellen Lösung* (1922)], hrsg. u. kommentiert v. D. Claessens, Gießen, Schlot, 1975.

<sup>177</sup> Cfr. rispettivamente A. L. Kroeber, *The Superorganic* (1917), trad. it. di P. G. Donini, *Il superorganico*, in Id., *The Nature of Culture*, trad. it. di P. G. Donini, *La natura della cultura* (1952), il Mulino, Bologna 1974, 39-92; T. W. Deacon, *The Symbolic Species: The Co-evolution of Language and the Brain* (1997), trad. it. di S. Ferraresi, *La specie simbolica. Coevoluzione di cervello e capacità linguistiche*, Fioriti, Roma 2001; M. Donald, *Origin of the modern mind* (1991), trad. it. di L. Montixi Comoglio, *L’evoluzione della mente. Per una teoria darwiniana della coscienza*, Bollati Boringhieri, Torino 2011.

<sup>178</sup> Cfr. p.e. Platone, *Cratilo*, 400b-c, Id., *Fedone*, 62b e 66b-67a; Id., *Fedro*, 250c; Id., *Gorgia*, 493a [trad. it. cit.].

<sup>179</sup> A. G. Biuso, *La mente temporale*, cit., 255.

natura consustanziale rispetto a quella del corpo”<sup>180</sup>: se certo non è mai esistito un corpo “in-genuo”, “originario” e semplicemente naturale – e se dunque per questo la *techne* non è una semplice addizione esterna che interviene dal di fuori successivamente, quasi come un corpo esterno e straniero –, non per questo il corpo non esiste, non è mai esistito o non dovrà più esistere. È così che “non saranno le macchine a diventare intelligenti ma sarà il nostro corpo ad assumere al proprio interno la potenza percettiva e computazionale delle macchine, giungendo a una possibile confluenza evolutiva”<sup>181</sup>: se mai un computer diventerà anche solo potenzialmente in grado di pensare, sarà necessario “dargli un corpo”, ma “questo è possibile solo in una prospettiva epistemologica e antropologica che porti *in noi* quanto la tecnicità costitutiva dell’umano ha fatto scaturire *da noi e per noi*”<sup>182</sup>. Non tanto un’“antropomorfizzazione delle macchine”, quanto piuttosto una “simbiosi – a un più alto livello e in una dimensione evolutiva – di struttura naturale e struttura artificiale *dentro* il corpo stesso dell’*Homo sapiens*”<sup>183</sup>: dunque manifestazione ancora più eminente e lampante di due elementi che esprimono la paradossale natura umana, ossia “la natura protesica, metamorfica, estendibile del corpo, che è da sempre pronto a trasformarsi, adattarsi, evolvere, potenziarsi; il legame profondo e articolato dell’umano con le macchine intelligenti da esso prodotte”<sup>184</sup>. Il corpo “come natura, cultura, tecnica è *cybercorpo*”, e se “l’ibridazione della specie con gli artefatti da essa prodotti è antica quanto l’umanità e se siamo ancora qui [...] lo si deve in gran parte all’intrinseca tecnicità dell’*Homo sapiens*”, allora non devono trovare spazio né “incubo” né “speranza mistica”: “l’ibridazione è un processo che dura da sempre poiché l’esistenza umana è contaminazione con l’alterità, scambio continuo con il diverso da noi”, ed è “il corpo *tecnico e ibridato*” a presentarsi e proporsi come orizzonte praticabile del post-umano, andando quasi a ri-assorbire quell’“*ibridabilità naturale*” rimasta finora per lo più esterna e dunque anche “nascosta”<sup>185</sup>. Portare nell’umano il non-umano “per trasformarlo e trasformarci in una corporeità più sensibile, più attenta, più rammemorante, più ricca, più – e non sembri un paradosso – *umana*”: “non c’è quindi da aver paura e non c’è neppure da esultare”, il post-umano

---

<sup>180</sup> *Ibidem.*

<sup>181</sup> *Ivi*, 13.

<sup>182</sup> *Ivi*, 14.

<sup>183</sup> *Ivi*, 14 s.

<sup>184</sup> *Ivi*, 253.

<sup>185</sup> *Ivi*, 257-259. D’altronde, “il rafforzamento delle capacità fisiche e logiche tramite l’artificializzazione dell’ambiente e del corpo non può distruggere e neppure soltanto negare o ridimensionare il corpo ma può invece costruire ulteriori strumenti da aggiungere alla serie ininterrotta di protesi con cui la specie affronta da millenni l’ambiente terrestre e vince le sfide per la sopravvivenza” (*ivi*, 102).

“si potrà realizzare non *contro* o *senza* ma *dentro* il corpo, non nello svuotarlo ma nell’abitarlo”, un corpo però che non sia semplicemente “solo intessuto di tecnologia, ma anche pervaso dei significati che esso stesso trae dalla propria struttura agente nel mondo”<sup>186</sup>. Proprio “la corporeità è il *modo umano* di stare al mondo”<sup>187</sup>, è il luogo (singolare-plurale, nuovamente) di articolazione delle molteplici possibilità umane, dei *modi plurali* e in cui si *declina* e *determina* la *natura umana generica*, l’“apertura sempre incompiuta che è l’umano”<sup>188</sup>: “il corpo ibridato [...] costituisce la vera identità della mente umana. Un’identità sempre cangiante e costantemente molteplice come cangiante e molteplice è il corpo. Privarsi di tale molteplicità significa rinunciare al senso. Accoglierla vuol dire comprendere e vivere la differenza fra noi e il tutto e nello stesso tempo la nostra identità con l’intero – naturale e artificiale – del quale siamo parte, vuol dire trasformare il labirinto in cui ci muoviamo nella ragnatela dei significati che il nostro corpo intesse e con i quali cattura la gioia”<sup>189</sup>.

Il corpo, “immersione nel mondo intrinseca all’umano”<sup>190</sup>, “centro isotropo da cui si dipartono tutti i possibili significati”<sup>191</sup> e “involucro vivente delle nostre azioni”<sup>192</sup>, è il *Da* del *Da-sein*, è la situazione, è (ec)centro situato di ogni possibile de-situazione: il *Leib*, con il suo *Ausstellungwert*<sup>193</sup>, è luogo di

---

<sup>186</sup> *Ivi*, 259 s.

<sup>187</sup> *Ivi*, 257 – corsivo mio.

<sup>188</sup> *Ivi*, 114.

<sup>189</sup> *Ivi*, 266 s.

<sup>190</sup> *Ivi*, 101.

<sup>191</sup> *Ibidem*.

<sup>192</sup> M. Merleau-Ponty, *La structure du comportement* (1942), trad. it. a cura di M. Ghilardi e L. Taddio, *La struttura del comportamento*, Mimesis, Milano-Udine 2010, 206. Cfr. anche tra i tanti V. Costa, *I modi del sentire. Un percorso nella tradizione fenomenologica*, Quodlibet, Macerata 2009, 73-95; U. Galimberti, *Il corpo*, Feltrinelli, Milano 2002; M. Henry, *Incarnation. Une philosophie de la chaire* (2000), trad. it. di G. Sansonetti, *Incarnazione. Una filosofia della carne*, SEI, Torino 2001; M. Marzano, *Penser le corps*, PUF, Paris 2002; Id., (sous la direction de), *Dictionnaire du corps*, PUF, Paris 2007; Id., *Philosophie du corps* (2007), trad. it. di S. Crapiz, *La filosofia del corpo*, il Nuovo Melangolo, Genova 2010; A. Noë, *Out of Our Heads: Why You Are Not Your Brain, and Other Lessons from the Biology of Consciousness* (2009), trad. it. di S. Zipoli Caiani, *Perché non siamo il nostro cervello. Una teoria radicale della coscienza*, Raffaello Cortina, Milano 2010.; la raccolta di saggi di J. Patočka, *Che cos’è la fenomenologia? Movimento, mondo, corpo*, trad. it. G. Di Salvatore, E. Novakova e M. Fuèikova, a cura di G. Di Salvatore, postfazione di R. Barbaras, Fondazione Centro Studi Campostrini, Verona 2010; E. Lisciani Petrini, *Risonanze: ascolto, corpo, mondo*, Mimesis, Milano 2007; F. Russo (a cura di), *Natura, Cultura, Libertà*, Armando, Roma 2010; V. Venier, *L’esistenza in ostaggio. Husserl e la fenomenologia personale*, prefazione di E. Franzini, Franco Angeli, Milano 2011.

<sup>193</sup> Cfr. G. Agamben, *Profanazioni*, Nottetempo, Roma 2005.

sedimentazione di ogni *habitus*, “esprime il potere che noi abbiamo di dilatare il nostro essere al mondo, o di mutare esistenza assimilando nuovi strumenti”, è “potere generale di abitare tutti gli ambienti del mondo”, centro ec-centrico di quell’esistere che “per una necessità interna, sbocca in un “fuori” – motivo per cui l’esperienza “si effettua “oltre” di me e non è centrata in me” e “sbocca sulle cose e si trascende in esse”<sup>194</sup>. Se il corpo è questo “ancoraggio mobile” al mondo, “mezzo generale per avere un mondo”<sup>195</sup> che si lascia penetrare da significati e assimila nuclei di senso, è allora proprio esso a essere natura che si fa storia, cultura, artificio, a essere, nella sua geniale in-genuità (nella sua naturale e originaria capacità generativa: ingenuità e ingegno fanno un tutt’uno nell’uomo, nel suo corpo), il teatro originario<sup>196</sup> della dialettica sempre aperta tra umano e post-umano. Non c’è corpo naturale se non nelle tecniche del corpo che registrano gesti e abitudini, se non in quel corpo inscritto di significati e di sensi aperti in maniera attiva e trascendente (il corpo è segni-ficante<sup>197</sup>, è una direzione, o – con espressioni nietzschiane – “ponte” e “funne tesa”). L’uomo possiede un corpo “così come ce l’ha dato la natura, povero di mezzi espressivi” e non protetto da istinti, cioè non possiede “un’attività naturalmente orientata verso fini determinati”, ma è caratterizzato da spinte pulsionali e libidinali diverse che si aprono così alla possibilità “di aderire ad ambienti diversi, di fissarsi attraverso differenti esperienze, di acquisire strutture di condotta”<sup>198</sup>. Ciò fa sì “che l’uomo abbia una storia”, non essendo né “una macchina governata da leggi naturali”, né tanto meno “un “fascio” di istinti” ma proprio un *animale culturale*, dove la cultura è ciò che fornisce “ciò che la natura non dà” in maniera diretta e immediata: “la costituzione psicosomatica lascia aperte moltissime possibilità e, come nella sfera degli istinti, anche qui non c’è una natura umana data definitivamente. L’uso che un uomo farà del suo corpo è trascendente rispetto a questo corpo in quanto

---

<sup>194</sup> M. Merleau-Ponty, *La Phénoménologie de la perception* (1945), trad. it. di A. Bonomi, *Fenomenologia della percezione*, Bompiani, Milano 2003, 199, 383, 399, 408 e 414.

<sup>195</sup> *Ivi*, 202.

<sup>196</sup> Cfr. Nancy J.-L., *Corps théâtre* (2010), trad. it. di A. Moscati, *Corpo teatro*, Cronopio, Napoli 2010.

<sup>197</sup> Cfr. p.e. M. Mauss, *Sociologie et anthropologie* (1950), trad. it. di F. Zannino, *Teoria generale della magia e altri saggi*, introduzione di C. Lévi-Strauss, presentazione di E. De Martino, avvertenza all’edizione francese di G. Gurvitch, Einaudi, Torino 1965; S. Forti, *Corpi democratici, politicamente corretti*, in P. P. Portinaro (a cura di), *L’interesse dei pochi, le ragioni dei molti. Le letture di Biennale Democrazia*, introduzione di G. Zagrebelsky, Einaudi, Torino 2011, 147-161; G. Pizza, *Antropologia medica. Saperi, pratiche e politiche del corpo*, Carocci, Roma 2005; F. Remotti, *Contro l’identità*, Laterza, Roma-Bari 2002.

<sup>198</sup> M. Merleau-Ponty, *La Phénoménologie de la perception*, trad. it. *Fenomenologia della percezione*, cit., 215 e 225.

essere semplicemente biologico”<sup>199</sup>. Il corpo è pertanto certo “una cosa costituita in modo curiosamente incompiuto”<sup>200</sup>, ma proprio la sua “frazzola”<sup>201</sup> lo rende caratterizzato da una *Bildsamkeit* che lo rende articolabile<sup>202</sup>, in quanto punto di sutura e di passaggio tra attività e passività, chiamata a vivere attraverso elementi che non coincidono con esso, invito alla necessità di un futuro ed esposizione agli altri corpi e all’alterità<sup>203</sup>: perciò, non c’è post-umano che non possa essere *corporeo*, che cioè, seguendo nietzschianamente “il filo conduttore del corpo”, non faccia spazio allo “spessore corporeo dell’umano”<sup>204</sup>, alla “grande ragione”<sup>205</sup> di un “corpo

---

<sup>199</sup> *Ivi*, 225, 234, 258 e 261.

<sup>200</sup> E. Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie* (1913-1930); *Zweites Buch: Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution* (1912-1928), trad. it. di E. Filippini, *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica. I. Introduzione generale alla fenomenologia pura. II. Ricerche fenomenologiche sopra la costituzione*, a cura di M. Biemel e E. Filippini, Einaudi, Torino, 1965, 553.

<sup>201</sup> Cfr. J. Habermas, *Die Zukunft der menschlichen Natur. Auf dem Weg zu einer liberalen Eugenik?* (2002), trad. it. a cura di L. Ceppa, *Il futuro della natura umana. I rischi di una genetica liberale*, Einaudi, Torino 2002, 35-38.

<sup>202</sup> Cfr. J. G. Fichte, *Grundlage des Naturrechts* (1796-1797), trad. it. a cura di L. Fonnesu, *Fondamento del diritto naturale secondo i principi della dottrina della scienza*, Laterza, Roma-Bari 1994, 70-72 e 75.

<sup>203</sup> Cfr. J.-L. Nancy, *Corpus*, trad. it. *Corpus*, cit.

<sup>204</sup> A. G. Biuso, *La mente temporale*, 107.

<sup>205</sup> Secondo il grido di Zarathustra “Leib bin ich ganz und gar, und Nichts ausserdem”: cfr. F. W. Nietzsche, *Also sprach Zarathustra. Ein Buch für Alle und Keinen* (1885), trad. it. di A. M. Carpi, *Così parlò Zarathustra. Un libro per tutti e per nessuno*, introduzione di F. Masini, cronologia di A. Venturelli, Newton&Compton, Roma 1980, 45 s.; Id., *Wille zur Macht* (1906), trad. it. di A. Trevis riveduta da P. Kobau, *La volontà di potenza. Saggio di una trasvalutazione di tutti i valori. Frammenti postumi ordinati da Peter Gast e Elisabeth Förster-Nietzsche*, con una “Storia della volontà di potenza” di M. Ferraris, Bompiani, Milano 1994, *passim*. Si vedano anche G. Deleuze, *Nietzsche et la philosophie* (1962), trad. it. a cura di F. Polidori, *Nietzsche e la filosofia e altri testi*, Einaudi, Torino 2002, 59-61; S. Natoli, *Nietzsche e le ragioni del corpo*, in Id., *Nietzsche e il teatro della filosofia*, Feltrinelli, Milano 2011, 143-150. Importante a tal proposito è anche l’affermazione gehleniana secondo cui “con grande facilità si commette l’errore d’ordine generale di localizzare l’intelligenza dell’uomo nella sua testa, trascurando la grande ragione del corpo” (A. Gehlen, *Der Mensch*, trad. it. *L’uomo*, cit., 420; cfr. anche A. G. Biuso, *La mente temporale*, cit., 60, 117, 202 s.): come giunse ad affermare anche Wittgenstein, “stranamente, una delle idee filosoficamente più pericolose è l’idea che pensiamo con la testa o nella testa. L’idea del pensare come di un processo che ha luogo nella testa; in uno spazio perfettamente concluso, conferisce al pensare un che di occulto” (L. Wittgenstein, *Zettel* (1929-1948), trad. it. a cura di Mario Trinchero, *Zettel. Lo spazio segregato della psicologia*, Einaudi, Torino 2007, §§ 605-606).



generalista”<sup>206</sup> (generico) tanto da dover persino *imparare a camminare*<sup>207</sup> ma proprio perciò ricco e molteplice nei suoi modi e moti espressivi, di quel corpo luogo insieme di complessità e di rinvio che per realizzarsi ha bisogno di *incarnarsi* in pratiche e modi determinati, mediati e culturali<sup>208</sup>. La necessità del post-umano (corporeo) sembra così addirittura inscritta nella stessa struttura del corpo, la cui motorica acquisita è infinitamente ricca e finanche fantasiosa, essendo capace di apprendere le più complicate coordinazioni di movimenti in una multiformità pressoché infinita: l’inesauribilità delle possibili combinazioni di movimenti e l’illimitata sottile sensibilità motoria sono per l’uomo una vera e propria “necessità vitale”<sup>209</sup>; il corpo – mai interamente risolto ma proprio perciò capace di molteplici soluzioni – è capace di adattamenti e di prestazioni molto diverse, capace di fare virtù della sua insufficienza, della sua non-specializzazione anatomica (capace di vivere e di far vivere “*nonostante tutto*”, perché “non è ovvio che l’uomo possa esistere”<sup>210</sup>). Biologicamente, pertanto, la corporeità umana è tutt’altro che un “destino immodificabile”, perché anzi “il corpo umano non nasce già completo, dotato di un pacchetto di abilità innate pronte a entrare in funzione [...], non contiene una serie predefinita di organi e capacità, fissate una volta per tutte”<sup>211</sup>: il corpo umano, bacino di possibilità e serbatoio di possibili percorsi di individuazione, è “un corpo costitutivamente eccentrico e non autosufficiente, perché solo uscendo da sé può diventare se stesso”<sup>212</sup>. Per

---

<sup>206</sup> Cfr. B. Cyrulnik, *La naissance du sens*, Hachette, Paris 1995; E. Morin, *L’identité humaine*, trad. it. *L’identità umana*, cit., 12 s.

<sup>207</sup> Cfr. K. E. Adolph, *Learning in the Development of Infant Locomotion*, with commentary of B. I. Bertenthal, S. M. Boker, E. C. Goldfield and E. J. Gibson, numero monografico di “Monographs of the Society for Research in Child Development”, serial No. 251, vol. LXII, 3, 1997; F. Cimatti, *La vita che verrà. Biopolitica per Homo Sapiens*, Ombre Corte, Verona 2011, 43-71; G. W. F. Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften* (1830), trad. it. a cura di V. Cicero, *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*, Bompiani, Milano 2007, 689-699; T. Ingold, *Culture on the Ground. The World Perceived Through the Feet*, in “Journal of Material Culture”, 9, 3, 2004, 315-340; H. Plessner, *Anthropologie der Sinne* (1970), trad. it. a cura di M. Russo, *Antropologia dei sensi*, Raffaello Cortina, Milano 2008, 23-25; E. W. Straus, *Philosophische Grundfragen der Psychiatrie II. Psychiatrie und Philosophie* (1963), trad. it. a cura di A. Gualandi, *Il vivente umano e la follia. Studio sui fondamenti della psichiatria*, Quodlibet, Macerata 2010, 46-51.

<sup>208</sup> O, come scrive Natoli, “la vita dei corpi si realizza concretamente nelle forme di vita” (S. Natoli, *Nietzsche e le ragioni del corpo*, cit., 150).

<sup>209</sup> Cfr. A. Gehlen, *Anthropologische Forschung*, trad. it. *Prospettive antropologiche*, cit., 37; Id., *Der Mensch*, trad. it. *L’uomo*, cit., 178 s.

<sup>210</sup> H. Blumenberg, *Anthropologische Annäherung an die Aktualität der Rethorik*, trad. it. *Approccio antropologico all’attualità della retorica*, cit., 94 e 108.

<sup>211</sup> F. Cimatti, *La vita che verrà*, cit., 56 e 62.

<sup>212</sup> *Ivi*, 71.

questo, il corpo non è “cosa” ma rapporto alla *Welt*, “si inserisce nel mondo e il mondo nel corpo” facendo leva su questa sua libera mobilità frutto dell’aspecifica polivalenza, sul suo “potere di essere altrove”<sup>213</sup>: il corpo umano è paradossalmente sempre post-umano; se allora l’uomo è sempre post-umano, lo è – lo sarà – come *corpo* post-umano.

Bisogna sempre ricordare che “formare un essere umano rimane un compito asintotico, che mai potrà dirsi compiuto”<sup>214</sup>, che – cioè – “l’*Homo sapiens* è una tendenza, non un’entità [...] l’umanità è un processo: sempre lo è stata, sempre lo sarà [...] fra tutti gli esseri viventi [...] siamo quelli dal finale maggiormente aperto [...] siamo niente più e niente meno che esseri *predestinati a diventare*, dei “diventanti predestinati”<sup>215</sup>: essere umani significa *diventare umani*, non sappiamo – non sapendo cosa può un corpo<sup>216</sup> – *che cosa può l’umano*; privo di uno e uno soltanto scopo specifico<sup>217</sup>, tutto ciò a cui l’uomo può mirare è in fondo – sorta di meta-scopo – apprendere a (bene)vivere<sup>218</sup>. Per questo diventare (post)umani è tutta una questione di modi: “human beings are *natural-born* cyborgs. [...] We humans have always been adept at dovetailing our minds and skills to the shape of our current tools and aids. [...] The human person emerges as a shifting matrix of biological and nonbiological parts. [...] If it is our basic *human* nature to annex, exploit, and incorporate nonbiological stuff deep into our mental profiles – then the question is not whether we go that route, but in what ways we actively sculpt and shape it”<sup>219</sup>.

<sup>213</sup> Cfr. M. Merleau-Ponty, *La nature*, trad. it. *La natura*, cit., 304-320.

<sup>214</sup> A. G. Biuso, *La mente temporale*, cit., 203.

<sup>215</sup> K. Kelly, *What Technology Wants*, trad. it. *Quello che vuole la tecnologia*, cit., 135.

<sup>216</sup> Cfr. soprattutto G. Deleuze, *Spinoza. Philosophie pratique*, trad. it. *Spinoza. Filosofia pratica*, cit., 28-58; Id., *Spinoza et le problème de l’expression*, trad. it. *Spinoza e il problema dell’espressione*, cit., 169-213; Id., *Cours Vincennes. Sur Spinoza – 1978-1981*, trad. it. a cura di A. Pardi, *Cosa può un corpo? Lezioni su Spinoza*, Ombre Corte, Verona 2010.

<sup>217</sup> Cfr. G. Agamben, *Il tempo che resta. Un commento alla Lettera ai Romani*, Bollati Boringhieri, Torino 2000; Id., *Infanzia e storia. Distruzione dell’esperienza e origine della storia*, nuova ed. accresciuta, Einaudi, Torino 2001; Id., *L’aperto. L’uomo e l’animale*, Bollati Boringhieri, Torino 2002; Id., *L’opera dell’uomo*, cit.; Id., *Il linguaggio e la morte. Un seminario su luogo della negatività*, Einaudi, Torino 2008; Id., *Il Regno e la Gloria. Per una genealogia teologica dell’economia e del governo. Homo sacer, II, 2*, Bollati Boringhieri, Torino 2009; G. De Michele, *Felicità e storia*, Quodlibet, Macerata 2001; A. Heller, *Instinkt, Aggression, Charakter. Einleitung zu einer marxistischen Sozialanthropologie* (1977), trad. it. di L. Boella e G. Neri, *Istinto e aggressività. Introduzione a un’antropologia sociale marxista*, prefazione di P. A. Rovatti, Feltrinelli, Milano 1978; E. Stimilli, *Il debito del vivente. Ascesi e capitalismo*, Quodlibet, Macerata 2011.

<sup>218</sup> Cfr. A. Zatti, *Antropologia minima del piacere*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2009, 165.

<sup>219</sup> A. Clark, *Natural-Born Cyborgs*, cit., 3, 7 e 198.

L'uomo è dunque a tutti gli effetti un "cyborg inconsapevole"<sup>220</sup>, può ora iniziare a diventarlo in maniera consapevole e dunque libera, ricordando però anche che è proprio in ciò che si rivela la "profonda continuità tra uomo e natura"<sup>221</sup>, la natura specifica (non per questo "speciale")<sup>222</sup> umana. Né "fobici"<sup>223</sup> né "maniaci", dunque: la *Stimmung* fondamentale più appropriata nel rapportarsi (teoreticamente e praticamente) realisticamente e *umanamente* alle tecniche sembra essere – per così sintetizzare – quella di una "sobria inquietudine"<sup>224</sup>.

Per concludere proprio attraverso questa "sobria inquietudine", per fornire una prima e certo ancora sommaria indicazione "etica" in senso stretto, mi sembra che sia possibile affermare che la vera "innovazione tecnica" è avvicinare l'uomo alla (propria) natura, e capire che questo può essere fatto solamente attraverso la tecnica: capire soprattutto che la tecnica è "non dominio della natura, [ma] dominio del rapporto tra natura e umanità"<sup>225</sup>, è il dominio del dominio, il padroneggiamento del rapporto umano con la natura, il dominio del *tra*, di quello spazio che è lo spazio di mezzo occupato dall'uomo, lo spazio aperto tra natura e cultura che è lo spazio in cui l'umanità tenta di realizzarsi, senza paura e senza euforia. In tal senso, memori anche della tradizionale distinzione stoica tra ciò che in nostro potere e ciò che non lo è, si può per esempio affermare che, in merito ad alcune forme di "tecno-dipendenza", "alla fine se ne può uscire non modificando la natura" delle tecniche, "ma trasformando *il proprio rapporto con queste cose*", giacché "chi si libera da una dipendenza ci riesce

---

<sup>220</sup> Cfr. G. O. Longo, *Homo technologicus*, Meltemi, Roma 2001.

<sup>221</sup> A. G. Biuso, *La mente temporale*, cit., 140.

<sup>222</sup> Cfr. F. Ferretti, *Perché non siamo speciali. Mente, linguaggio e natura umana*, Laterza, Roma-Bari 2007.

<sup>223</sup> Un'interessante indagine sul legame tra la paura e il paradigma antropologico di riferimento di queste pagine, che fa del secondo il fondamento della prima, è al centro di D. Zolo, *Sulla paura. Fragilità, aggressività, potere*, Feltrinelli, Milano 2011, in particolare 19-62, che però – con particolare attenzione al rapporto con il potere – ha come sbocco un ancora troppo problematico "pessimismo attivo, un pessimismo dell'indignazione, della solidarietà e della rivolta" (*ivi*, 89).

<sup>224</sup> Traggo l'espressione da E. Donaggio, *Una sobria inquietudine. Karl Löwith e la filosofia*, Feltrinelli, Milano 2004. Una prospettiva non dissimile mi sembra quella avanzata in A. Spinelli, *La tecnologia: nature artificiali dell'umano*, in "Dialegesthai. Rivista telematica di filosofia", X, luglio 2008 (disponibile su World Wide Web all'indirizzo <http://mondodomani.org/dialegesthai/as02.htm>).

<sup>225</sup> W. Benjamin, *Einbahnstraße* (1928), trad. it. di M. Bertolini, G. Carchia, O. Cerrato, B. Cetti Marinoni, P. Di Segni, A. Marietti Solmi, G. Quadrio-Curzio e G. Schiavoni, *Strada a senso unico*, a cura di G. Schiavoni, Einaudi, Torino 2006, 71.

dominando la propria debolezza”<sup>226</sup>. “Controllare” la tecnica non significa così una *rinuncia* al suo potere, al potere da essa garantito, quanto piuttosto un *potere di secondo livello*, ossia un potere sul suo potere, anzi un potere di *terzo grado*, che supera e controlla cioè non solo quello che si avrebbe sulla natura tramite la tecnica, ma soprattutto quello che quest’ultima sembrerebbe esercitare sull’uomo nel momento stesso in cui si sottrae al suo dominio<sup>227</sup>. Il che significa anche riconoscere che tale potere va esercitato se non *con* almeno *nella* tecnica, che tale potere è al più disciplinamento *della* tecnica (nel paradossale e ambiguo doppio senso del genitivo) e non *contro* o *sopra* di essa<sup>228</sup>. D’altronde, più in generale, “l’arte di vivere è [...] la capacità di tenersi in armonica relazione con ciò che ci sfugge”<sup>229</sup>: forse la parola che meglio può nominare questo tentativo sfuggente di “dominio del dominio” e “padroneggiamento del rapporto” è *Gelassenheit*<sup>230</sup>, come paradossalmente suggeriva anche Heidegger quando la chiamava in causa come unica

---

<sup>226</sup> Cfr. K. Kelly, *What Technology Wants*, trad. it. *Quello che vuole la tecnologia*, cit., 219 – corsivo mio. Per questo da un lato “non possiamo pretendere che la tecnologia ci ubbidisca, non più di quanto possiamo pretenderlo dalla vita”, ma dall’altro lato “non dobbiamo fare tutto quello che il technium pretende, ma possiamo imparare a lavorare insieme a questa forza, e non contro” (*ivi*, 20): per farlo, “dobbiamo innanzitutto capire il comportamento della tecnologia: per decidere come risponderle, dobbiamo prima capire cosa vuole” (*ibidem*). Se certo quest’ultima affermazione accentua ancora molto la “volontà” della tecnologia, è importante evidenziare come a essere in questione è *la relazione* con la tecnica e *la capacità di rispondere* a essa (la respons-abilità).

<sup>227</sup> Cfr. p. e. H. Jonas, *Das Prinzip Verantwortung. Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation* (1979), trad. it. a cura di P. P. Portinaro, *Il principio responsabilità. Un’etica per la civiltà tecnologica*, Einaudi, Torino 1990, 181; Id., *Technik, Medizin und Ethik. Zur Praxis des Prinzips Verantwortung* (1985), trad. it. di P. Becchi e A. Benussi, *Tecnica, medicina ed etica. Prassi del principio responsabilità*, a cura di P. Becchi, Einaudi, Torino 1997, 127-140.

<sup>228</sup> Cfr. anche N. Russo *Filosofia ed ecologia*, prefazione di E. Tiezzi, Guida, Napoli 2000, 380.

<sup>229</sup> G. Agamben, *Nudità*, Nottetempo, Roma 2009, 162. È d’altronde il compito precipuo della sfera del pensare, essendo questa in generale “la sfera ontologica del *rapporto* tra l’innovazione tecnologica e la vita umana, quella che in termini aristotelici si potrebbe chiamare la “vita buona”“ (C. Preve, *Un filosofo contro voglia*, saggio introduttivo a G. Anders, *Die Antiquiertheit des Menschen. I*, trad. it. *L’uomo è antiquato. I*, cit., 9-27: 26 – corsivo mio).

<sup>230</sup> Un approfondimento concettuale più esteso di un tale concetto lo si può rinvenire nell’analisi della speculazione di Meister Eckhart contenuta in R. Schürmann, *Maître Eckhart et la joie errante, Maestro Eckhart o la gioia errante*, trad. it. di M. Sanpaolo, Laterza, Roma-Bari 2008. Per un’introduzione alla vicenda intellettuale di Schürmann, autore ancora poco conosciuto in Italia, si veda il volume di A. Martinengo, *Introduzione a R. Schürmann*, Meltemi, Roma 2008.

possibile modalità di (op)posizione/superamento rispetto al *Gestell*<sup>231</sup>. Lasciar andare, abbandonare e lasciar essere significano, infatti, certamente assecondare un movimento senza guidarlo, ma anche (tanto per l'uomo quanto per la tecnica) lasciarsi andare, abbandonarsi e lasciarsi essere, cioè guidare il lasciarsi guidare per guidarsi in esso e lasciarsi guidare da esso: vorrebbe dire per l'uomo dare vita a un'azione che ha i paradossali caratteri della passività ed esporsi a una passione che ha i paradossali caratteri dell'attività<sup>232</sup>. Caratteristiche che, a ben vedere, accompagnano tutta l'esistenza umana nella sua attiva paticità e patita attività, nella sua naturale innaturalità, nella sua immediata mediatezza, nella sua intima estraneità e – infine – nella sua identità relazionale.

---

<sup>231</sup> Cfr. M. Heidegger, *Gelassenheit* (1959), trad. it. di A. Fabris, *L'abbandono*, introduzione di C. Angelino, il Melangolo, Genova 1989.

<sup>232</sup> Particolarmente significativo, e meritorio di un approfondimento a sé stante, il fatto che una delle categorie etiche fondamentali dei sopra ricordati "tecnomani" Amish (cfr. *supra*, n. 138) sia proprio quella di *Gelassenheit* (cfr. A. Borella, *Amish*, cit.).

## ***Tecnica del disvelamento***

Fabio Polidori

Università di Trieste

Dipartimento di Studi Umanistici

polidori@units.it

### **ABSTRACT**

Starting from some of P. Sloterdijk's remarks about technique, which he considers a positive agent of cooperation and democracy, and keeping in mind the definition given by M. Heidegger, who declares that "technique is a way of revealing", this paper tackles the issue of technique and its "instrumental" character in relation with the "subject", as separated and divided from the "subject" itself. But technique should be thought more radically, in order to detect between "technique" and "subject" not only an instrumental relation, but also a constitutive one, which goes beyond any optimistic or pessimistic purpose.

### **KEYWORDS**

Technique, subject, revealing, acting, nature

Una mezza dozzina di pagine, alla fine di un lungo saggio dal titolo "La domesticazione dell'essere", contengono una sorta di *happy ending* di quel lungo giro di riflessioni e considerazioni che si apre, forse non senza un astuto pudore, dichiarando la propria appartenenza al genere della "fantasia filosofica". Dopo avere mostrato, attraverso percorsi tanto sorprendenti quanto scientificamente documentati, come l'uomo non discenda né dalla scimmia né dal segno, bensì dalla pietra,<sup>1</sup> Peter Sloterdijk ci conduce in cima a una sorta di vedetta antropotecnica da cui diventa possibile osservare il destino, o quanto meno un plausibile futuro, riservato all'uomo dalla nascita e dalla progressiva affermazione delle tecnologie intelligenti. Il sugo della questione è presto detto: sino a ora l'agire dell'uomo è stato contraddistinto per lo più da un atteggiamento brutale, violento, signorile nei confronti dei propri oggetti (inanimati e animati), ridotti sistematicamente a materiali sui quali esercitare le proprie prerogative manipolative e senz'altro vessatorie. È quella che da Sloterdijk viene chiamata "allotecnica", nel momento in cui viene distinta dalla "omeotecnica", ossia da un agire caratterizzato da un atteggiamento cooperativo, più che padronale, nei confronti di quanto ci sta di fronte e con cui abbiamo a che fare. Lo sviluppo della "tecnica" (e delle

<sup>1</sup> P. Sloterdijk, *Non siamo ancora stati salvati. Saggi dopo Heidegger* (2001), a cura di A. Calligaris e S. Crosara, Bompiani, Milano 2004, p. 143.

tecniche) sarebbe, in altri termini e oggi, giunto a un punto in cui la contrapposizione dura tra “agente” e “materiale” non solo non è più richiesta, ma risulta addirittura controproducente, nociva, del tutto inadeguata a nuove letture ed esecuzioni delle “partiture” di “intelligenze incarnate”. Queste ultime infatti, alla luce delle nuove complessità cui danno vita, imporranno senz’altro la messa fuori gioco e l’abbandono delle vecchie procedure allotecniche, in sintonia tra l’altro con la trasformazione epocale e planetaria cui stiamo assistendo: “le partiture genetiche non collaborano durevolmente con i violentatori, così come i mercati aperti non si conformano al capriccio del signore”.<sup>2</sup> Ciò significa che, analogamente a quella possibilità intrinseca di moltiplicazione di centri di potere signorile – potremmo dire secondo una prospettiva di tendenziale “democratizzazione”, con conseguente attenuazione della portata violenta e pervasiva dei nuclei tradizionali in linea di principio offerta dalla cosiddetta globalizzazione –, il progressivo destrutturarsi delle tecniche “dure” o “frontali” potrebbe consentire una rinnovata “partizione dell’ente”, non più per esempio ridotto a soggetti contrapposti a oggetti e viceversa.

Sin qui dunque le considerazioni di Sloterdijk, spalancate su uno scenario che vede la società futura “condannata alla fiducia”,<sup>3</sup> e che del tutto ovviamente rientrano all’interno di un ipotetico schieramento decisamente favorevole alla tecnica, al punto da scorgervi una potenzialità salvifica a prescindere dalle scelte che l’uomo o gli uomini, insomma l’umanità, decideranno di compiere. Ma al di là degli schieramenti e del riduttivo parteggiare a favore o contro ciò che va sotto il nome di tecnica, quanto troviamo in queste pagine di Sloterdijk offre lo spunto per sostare su alcune questioni che vi sono implicate e attraverso le quali si può rilanciare un certo ripensamento della tecnica.

E la prima di tali questioni potrebbe essere il carattere “strumentale” della tecnica, quel tratto che, in maniera probabilmente alquanto illusoria, ha suscitato e alimentato nel corso dei millenni una immagine dell’uomo come agente o soggetto capace di prestazioni tecniche; prestazioni che hanno consentito di modificare gli ambienti circostanti (non solo sempre più “adatti” ma anche sempre più ampi e tendenzialmente illimitati), di intervenire sulle situazioni e di trasformare la materia, le cose, le persone eccetera. Sembra alquanto pacifico che se con “tecnica” intendiamo l’insieme, vasto a volontà, degli strumenti e delle procedure attraverso le quali è possibile a un soggetto intervenire e modificare qualcosa di altro da sé – ossia: altro dal “soggetto”, altro da una sorta di elemento che è pur sempre in certa misura astratto; con il che si può tranquillamente concedere che il

<sup>2</sup> Ivi, p. 181.

<sup>3</sup> Ivi, p. 183.

soggetto possa riconoscere e ritrovare l'altro da sé anche in ambiti di strettissima prossimità, come quello della propria anima e del proprio corpo – allora in linea di principio la tecnica non coinciderà con il soggetto, ma ne sarà per essenza separata. E tale separazione tra tecnica e soggetto, per quanto sembri una delle dimensioni più facilmente acquisibili nell'immediato dell'esperienza – in virtù di quel medesimo gesto di astrazione che, sempre grazie alla posizione soggettiva, ci è consentita e che facilmente conduce a individuare ruoli mediani in tutto ciò che si frappone tra, appunto, la posizione soggettiva e un oggetto – resta una questione da non dare per scontata o risolta. Né nel senso (prevalente e maggiormente ovvio) che un soggetto disporrebbe strumentalmente della tecnica, né nel senso che, come da più parti si afferma talora non senza preoccupazione, sarebbe la tecnica a disporre, nonostante le apparenze, della dimensione soggettiva, dei “soggetti”; i quali, secondo questa versione, sarebbero un po' meno soggetti di quanto non si compiacciano di ritenersi.

Pare abbastanza evidente che i presupposti in base ai quali Sloterdijk ha la possibilità di formulare non solo la sua previsione relativamente alla omeotecnica, ma anche l'intera ricostruzione in chiave antropologico-filosofica di ciò che rende uomo l'uomo, rientri in una accezione di tecnica del secondo tipo. In fondo, si potrebbe aggiungere, non discostandosi molto da alcune precise e vigorose considerazioni condotte da Heidegger a partire dagli anni cinquanta del secolo scorso. Oltretutto, quanto Sloterdijk sostiene a questo proposito è non solo dichiaratamente giocato a partire da (e in confronto con) Heidegger, ma l'intero impianto sulla cui base vengono affrontati i vari aspetti della “tecnica” manifesta abbastanza schiettamente una impronta heideggeriana. Non fosse altro che per quella sorta di secondarietà o marginalità che la dimensione umana viene a occupare, ancorché con tratti assai diversi rispetto a quanto ne dice Heidegger, all'interno delle rispettive riflessioni: una umanità, lo ricordiamo, destinata per Heidegger a essere esposta al più grande dei pericoli proprio in virtù di quella “soggettività”<sup>4</sup> che esprime il tratto finale della nostra epoca e che coincide con il non avere ancora incominciato a “pensare” la tecnica; e, dall'altra parte, una umanità condannata per contro alla fiducia, in balia certo della “tecnica” ma – si sarebbe quasi tentati di dire – per fortuna.

Entrambe le posizioni, dunque, consegnano la dimensione “umana” o “soggettiva” a una collocazione in certo senso subordinata a quella della tecnica; subordinata e quindi necessariamente separata. Il che non è, nella sostanza, diverso dal concepire la relazione tra uomo e tecnica alla luce di valori invertiti, dove cioè alla tecnica sia banalmente attribuita la funzione di

<sup>4</sup> Termine che Heidegger usa soprattutto nel *Nietzsche* (1961), a cura di F. Volpi, Adelphi, Milano 1994, cfr. pp. 905 sgg.



essere al servizio dell'uomo, dell'umanità eccetera, di svolgere insomma un ruolo di mediazione strumentale tra un soggetto e i suoi oggetti. Questo non significa che ritenere l'uomo al servizio della tecnica o viceversa risulti alla fin fine privo di rilevanza, né che una versione o interpretazione della tecnica sia indifferentemente sostituibile a un'altra (ritengo con convinzione che la "condanna alla fiducia" preconizzata da Sloterdijk possa godere comunque di un assai maggiore numero di preferenze o consensi, emotivi e non solo, presso l'umanità rispetto alla versione ben più inquietante fornitaci da Heidegger). Significa però, su un piano di maggiore radicalità argomentativa, mantenere tra uomo e tecnica quanto meno il tratto di una separazione essenziale. E sebbene proprio attraverso questa separazione ci sia consentito di scorgere aspetti rilevantissimi di ciò che costituisce l'assetto e la struttura di periodi o di congiunture epocali, e quindi ci offra irrinunciabili strumenti di comprensione, di orientamento e di azione, la distanza teorica che si incunea tra i due termini rischia di occultare quanto essi possano ritrovarsi invece – a partire da un certo punto – assai difficilmente distinguibili. E ciò per lo meno nel momento in cui ci si smarca da quel presupposto, inevitabilmente dogmatico, in virtù del quale l'"uomo", al pari di ogni altro ente, sarebbe riconducibile a una propria "natura" o "essenza", relativamente alla quale la tecnica si porrebbe come una sorta di aggiunta, di complemento o integrazione di carattere, appunto, strumentale. Strumentale e dunque non "essenziale", non connaturato insomma all'uomo. Solo grazie a una impostazione di questo tipo è possibile, credo, condurre una riflessione sulla tecnica che la consideri immediatamente come una sorta di ambito anch'esso a sé stante, esclusivamente "tecnico" e, di conseguenza, complessivamente o totalmente offerto a uno sguardo in grado di profilarne i vari aspetti strutturali, secondo un riguardo di volte in volta "essenziale", "fondamentale", "assiologico" eccetera.

La tesi dalla quale si potrebbe partire alla volta di una riconsiderazione, almeno parziale, della tecnica in quanto ambito non puramente strumentale, potrebbe consistere nel porre la stessa questione dell'uomo – se vogliamo della sua "natura" e della sua "essenza" – direttamente in termini di tecnica. Non credo sia una forzatura eccessiva ritenere che, quando Heidegger afferma che "la tecnica è un modo del disvelamento",<sup>5</sup> questo implichi anche che non si tratta di un "modo" accessorio, eventuale, opzionale, facoltativo; anche perché con "disvelamento" ben difficilmente, in questo contesto, si potrebbe intendere una qualche azione determinata per esempio dalla volontà di una coscienza, dato che buona parte delle fatiche heideggeriane hanno proceduto proprio in direzione opposta a una simile visione della cosa. Se insomma con disvelamento intendiamo in generale un accesso all'ente che

<sup>5</sup> Id., *Saggi e discorsi* (1954), a cura di G. Vattimo, Mursia, Milano 1976-1980, p. 9.

è quell'accesso in virtù del quale l'ente ci è dato "in quanto tale" (ossia nella sua peculiarità di ente accessibile secondo le modalità del linguaggio assertorio, della nominazione, della manipolazione progettuale eccetera), la tecnica non rappresenta affatto una semplice ed eventuale possibilità ma, assai più e prima, una determinazione strutturale, niente affatto accessoria, opzionale o secondaria. In altri termini, e in conseguenza di ciò, non si darebbe "uomo" (non si darebbe "disvelamento", non si darebbero enti, soggetti, oggetti e relative relazioni) senza tecnica, ossia senza quella irruzione in seno all'ente che lo disvela a noi e, insieme, ce ne disvela il carattere di manifestatività, e di conseguenza (anche) di manipolabilità. Ricorrendo a esempi un po' estremi – ma già acquisiti in forma di immagine cinematografica e in qualche modo culturalmente accreditati e canonizzati – la differenza tra il femore di un animale morto usato per uccidere un avversario o una preda e una astronave lanciata nello spazio andrebbe considerata esclusivamente come una differenza di grado, non di natura. E la dimensione per così dire tecnica delle due situazioni andrebbe considerata, sul piano strutturale, come assolutamente identica. E, si potrebbe aggiungere, che l'una si trasformi nell'altra o ne raggiunga la complessità è solo questione di tempo.

A corollario di queste considerazioni si potrebbero convocare tutta una serie di questioni le quali, nella forma che vanno assumendo via via che le prestazioni della tecnologia rivelano le loro immense possibilità, manifesterebbero un vizio di impostazione non difficilmente smascherabile. In generale, il fatto stesso di assumere una dimensione in quanto in sé naturale (come ad esempio "la vita" oppure "la morte", e di conseguenza la soglia vita/non vita e così via) con la pretesa di decidere sino a che punto su tale dimensione essenziale possa, debba o non debba intervenire l'uomo (attraverso prassi progettuali, procedure decisionali e insomma attraverso azioni ineluttabilmente "tecniche") in modo da non snaturarla, si rivelerebbe secondo questa prospettiva alquanto puerile. Anche solo da un punto di vista puramente cognitivo infatti, dovrebbe risultare alquanto difficile concepire una "natura" che non sia (o sia altro da) ciò che a noi si rivela proprio "in quanto" natura; essa infatti non si dà altrimenti dall'essere disvelata e accessibile, nel suo statuto di regione ontologica, al cosiddetto "uomo". Tautologicamente: non si dà altrimenti dal suo darsi. In questo senso, il "disvelamento" di cui la tecnica sarebbe un "modo", non andrebbe inteso come un (ulteriore) ambito mediano in cui due entità – ciascuna delle quali preliminarmente incapsulata nel suo puro sussistere in sé: uomo e natura, soggetto e oggetto eccetera – verrebbero a interagire tra di loro, magari modificandosi, anche a livello strutturale, successivamente e a vicenda. Al di fuori di ogni entificazione, con "disvelamento" si potrebbe piuttosto

intendere una apertura, dell'ordine però di una sorta di "insussistenza" essenziale, *a partire dalla quale* si darebbe bensì un ritrovarsi di fronte, e dunque una dualistica separatezza, ma non esterna all'ambito stesso del disvelamento e comunque a esso costantemente riferita. In altri termini, non un soggetto che disvela un oggetto, né un oggetto che si disvela a un soggetto, né infine una terza entità che produce e concede il disvelarsi dell'uno all'altro, ma un disvelarsi "eventuale" all'interno del quale ciò che è disvelato si mantiene insieme a ciò a cui è disvelato. In tale senso, parlare di essenza – di una "natura" o essenza naturale in sé in quanto contrapposta a un "uomo" o essenza umana a sua volta in sé che irrompe e interviene sulla prima soggettivamente, attraverso un agire inevitabilmente operativo (ossia tecnico, quanto meno perché necessariamente progettuale e strumentale) – perderebbe ogni significato. Il disvelato e ciò a cui il disvelante si manifesta non sarebbero altro che, a loro volta, modi del disvelamento, entrambi tecnicamente strutturati. Nel disvelamento la tecnica altro non sarebbe se non il nome (o uno dei nomi) del loro rapporto.

Solo a partire dal trovarsi di fronte reciproco di due entità, intese in quanto preliminarmente in sé sussistenti e separate, è dunque possibile interpretare la tecnica come una sorta di dimensione ulteriore e mediana, strumentale appannaggio di una delle due entità e, in ogni caso, separata sia da ciò di cui è strumento e al servizio, sia da ciò che costituisce e può sempre costituire l'oggetto delle sue strumentazioni. Ma la tecnica intesa sulla scorta di questa separazione e di questo "stare di fronte", intesa cioè come dimensione mediana a partire dalla distinzione di due entità preliminarmente date (e date in se stesse), non potrebbe certo costituire o venire considerata come un "modo del disvelamento". Non potrebbe cioè appartenere al piano del disvelamento ma si limiterebbe a intervenire, se così si può dire, a disvelamento già avvenuto, successivamente al momento in cui un "soggetto" e un "oggetto" si fossero già prodotti per poi essere entrambi esposti (soggettivamente e oggettivamente) alle prerogative di un agire manipolativo. Il che però rilancerebbe la questione di "come" intendere il disvelamento stesso, a meno di non farlo dipendere da una volontà o da un agire trascendenti rispetto a esso. E in questo caso, il passo verso una visione creazionistica è brevissimo, se non già inconsapevolmente compiuto. Il "disvelamento" qui in questione non è né opera di un agire esterno (appunto trascendente), né si configura come un agire a sua volta "tecnico", un agire in virtù del quale qualcosa di in sé non (ancora) disvelato si disvelerebbe a qualcuno che in qualche modo (cioè: "tecnicamente") lo disvelasse. Strutturale e "originario", esso si configura invece come il luogo che contiene e mantiene, virtualmente, ogni scissione o separazione, il luogo di ogni ente (il cui "in sé", detto per inciso, manifesta la sua non originarietà, il suo essere

comunque derivato e secondario), di ogni ente nel suo ritrovarsi “in quanto tale”, scisso o separato, sia esso ente conosciuto o conoscente. Per tentare di tradurre questa forse impervia argomentazione curvandola nel senso che alla tecnica può essere attribuito: se accogliamo l’idea che il disvelamento sia il luogo del sussistere di ciò che sussiste in virtù del disvelamento stesso, affermare e sostenere che la tecnica è un modo del disvelamento significa che, relativamente al disvelato e a colui al quale il disvelato si svela, sono essenzialmente “tecnici”. Di conseguenza, la tecnica non sarebbe una regione mediana, non starebbe insomma a metà tra due entità preliminarmente e costitutivamente separate ma, consentendo essa la separazione stessa, costituirebbe anche la dimensione comune delle due entità, implicandole all’interno del piano stesso della propria immanenza.

Si potrebbe subito sottolineare che parlare di “tecnica” in questi termini potrebbe non essere molto diverso dal parlare di una sorta di “natura”; magari con la concessione di un lieve indebolimento, di una sorta di “differimento” di quella che rimarrebbe pur sempre una costitutiva trascendenza e separazione tra soggetto e oggetto. Forse però non è semplicemente una questione di termini che vanno a sostituire altri termini; se infatti “natura” o “essenza” possono essere considerati a buon diritto (e per inveterata tradizione) sinonimi, non altrettanto semplice risulta costruire una equivalenza tra essenza (o natura) e tecnica. E non solo perché perduranti consuetudini contrappongono, per assunzione preliminare e definitoria, proprio la tecnica alla natura, ma assai più perché dire “tecnica” o “natura” non è affatto la stessa cosa nel momento in cui la prima costituisce la dimensione dell’agire (strumentale e finalizzato, e quindi necessariamente manipolativo e trasformativo, dipendente da una volontà), mentre la seconda è il luogo proprio e costitutivo dell’accadere, secondo quell’occorrenza costante e reiterata in virtù della quale tutto ciò che avviene dipenderebbe da regole che all’uomo sarebbe dato tutt’al più di conoscere, certo però non di modificare (a meno di non incorrere nella condanna divina ovvero nelle ineluttabili ritorzioni dell’ente modificato e, letteralmente, snaturato). In questo senso – sia detto molto marginalmente – la dimensione naturale sarebbe quella che esprime una temporalità di tipo ciclico, dove tutto torna all’insegna della immutabilità della legge; mentre la tecnica, anche per il fatto di costituire una effrazione dell’intera dimensione naturale, e dunque anche del suo tempo ciclico, starebbe a inaugurare una modalità temporale di tipo lineare, se vogliamo non incoerente con una amplissima serie di idee o di rappresentazioni di tutto quanto va o possa andare sotto il nome di progresso.

Tentare dunque di pensare la tecnica non come qualcosa di contrapposto a una (sempre presunta) “natura”, e tuttavia come ambito in cui poter

rintracciare una sorta di “essenzialità” o di tratto di fondo dell’”uomo”, potrebbe costituire un primo passo in direzione di un modo di intendere le dimensioni dell’umano al di fuori delle piuttosto consuete e forse improduttive contrapposizioni tra un “proprio” naturale e un “proprio” tecnico, che ben difficilmente possono trovare un terreno comune o di conciliazione anche in una generosamente duplice idea di “uomo”. A meno che il terreno comune non sia quello del conflitto; un conflitto che non riguarda però direttamente i due aspetti del cosiddetto “uomo” considerati di per se stessi e in certa misura in astratto, mentre bensì investe, e in maniera massiccia e ben concreta, l’ambito delle ideologie, delle visioni del mondo e delle pratiche, sempre vincolate a elementi dottrinari e quindi dogmatici o strumentali. In tale caso, la posta in gioco squisitamente politica di questa sorta di rinnovata “gigantomachia” intorno al modo in cui andrebbero pensati l’”uomo” e il suo agire in relazione a un ambito ritenuto esterno e autonomo, come appunto una “natura in sé”, trova sicuro e copioso alimento proprio nelle contrapposizioni insomma ideologiche sempre più marcate, quelle cioè che danno vita alle varie strategie, più o meno rilevanti e vincenti, che investono dall’esterno, per non dire dall’alto, l’intera dimensione dell’agire. In questo senso, il campo di battaglia stesso costituisce, di per sé e in termini quasi letterali, una fertile riserva di ricchezze immense e forse inesauribili.

Molto probabilmente la riduzione e attenuazione delle conflittualità (e del loro sfruttamento ideologico e dottrinario) ben difficilmente potrebbe ottenersi attraverso un più patetico che ipotetico richiamo alla “buona volontà” delle parti e delle rispettive inclinazioni alla reciproca comprensione. Concepire la “tecnica” non come ciò che si contrapporrebbe a una “natura” ma semplicemente come ciò che costituisce strutturalmente e interamente la dimensione dell’”umano” – e proprio in quanto “modo del disvelamento”, ossia modalità attraverso la quale la “natura” stessa ci è data (e ci è data in quanto qualcosa di anche “tecnicamente” disvelato) – potrebbe costituire una opportunità per ridurre, se non eliminare, il sostegno a lotte di carattere pseudopolitico (ideologiche) e pseudomorale (dottrinali). Contestualmente, e necessariamente, costituirebbe pure una non irrilevante *chance* per una riformulazione o riconsiderazione della cosiddetta “soggettività” e della sua posizione. Intendere la tecnica non in termini strumentali e alla luce di quella “separatezza” di cui si è detto, ma quale ambito dell’agire e in quanto modo del disvelamento insieme, non può infatti non condurre a una diversa considerazione del soggetto, ossia di quella dimensione che, proprio in quanto contraddistinta da una ineluttabile separatezza da ciò con cui interagisce o su cui agisce, si ritrova spesso a essere collocata in una posizione in senso lato “impossibile”, attiva e insieme

passiva rispetto alle possibilità di intervento manipolativo sull' "altro da sé", che talora, come appunto nel caso del corpo o dell'anima, coincide pure con una sorta di "parte di sé". Con la conseguenza che la stessa denominazione di "soggetto" assume e alimenta al proprio interno una sorta di contraddizione non solo in termini ma anche *in re*. Solo evitando di intendere la soggettività, o semplicemente "i soggetti", in maniera astratta, e cioè come puri e semplici agenti o attori di un agire, e orientandoci a intenderli invece come ciò su cui l'agire stesso agisce in quanto condizione, possibilità e ambito virtuale della (di ogni) soggettività, sembrerebbe praticabile una prospettiva più concreta. Attraverso questa prospettiva l'agire "soggettivo" risulterebbe, sempre e necessariamente, sia rivolto ad altro da sé sia a sé; in quest'ultimo caso però il sé, quel "secondo" sé, per così dire "oggetto" del primo e pronto a riconfigurarsi in termini soggettivi, cesserebbe di astrarsi in una dimensione esclusivamente soggettiva e rimarrebbe ancorato alle determinazioni concrete dell'agire. Anche secondo questa prospettiva dunque, una prospettiva che si profila a partire dalla interna scissione e separatezza del soggetto – dove con soggetto si intende non l'astrazione di un principio dell'agire ma la dimensione, molteplice e non univoca, dell'agire stesso in cui sé e altro da sé non sono contrapposti ma si coappartengono – si potrebbe incominciare a vedere la possibilità di deporre o attenuare la contrapposizione stessa tra natura e tecnica, quella distinzione votata alla conflittualità da cui il soggetto (ogni dimensione soggettiva) viene costantemente spiazzato per ritrovarsi confinato all'interno di una astrazione. Attenuare la contrapposizione tra tecnica e natura, oltre a non produrre alcuno "snaturamento" dell'una o dell'altra, consentirebbe di restituirle a un piano di concretezza al riparo dalle istanze, più o meno ideologiche e comunque sempre interessate, che tentano di impadronirsene e di gestire la loro stessa contrapposizione proprio attraverso la costituzione e l'incremento continuo di linee di demarcazione, di separazione, insomma di conflitti.

In fin dei conti, non potremmo intendere in questo senso anche quella radicale demistificazione della dimensione soggettiva – della soggettività e dei soggetti – che ritroviamo argomentata, articolata e approfondita in molti passaggi degli scritti di Nietzsche? Mi riferisco qui non tanto a quella lettura liquidatoria, per così dire diretta o lineare, del soggetto, che compare nei luoghi in cui Nietzsche ne parla come di una sorta di illusione, come un qualcosa di posticcio di cui avremmo bisogno solo perché non siamo in grado di comprendere un accadere,<sup>6</sup> ma piuttosto a quello che mi sembra un

<sup>6</sup> Cfr. almeno F. Nietzsche, *Frammenti postumi 1885-1887*, trad. di S. Giametta, in *Opere*, a cura di G. Colli e M. Montinari, Adelphi, Milano 1964 sgg., vol. VIII, t. 1, 2[152], p. 127: «La genesi delle "cose" è in tutto e per tutto opera degli esseri che formano

implicito cambiamento di prospettiva proprio relativamente alla tecnica. Se cioè il soggetto è qualcosa – qualcosa di inevitabilmente astratto – attraverso cui abbiamo la possibilità di spiegarci un agire, lo smontaggio del soggetto medesimo potrebbe produrre non tanto il suo puro e semplice dissolvimento in quanto illusorio, ma una sua più appropriata e “concreta” collocazione *all'interno* dell'agire stesso. Si tratterebbe in altri termini di concepire una soggettività non esterna e separata dal proprio agire, e dunque dalla dimensione strumentale che lo contraddistinguerebbe, ma una soggettività immediatamente (ed essenzialmente) “tecnica”, ovvero un soggetto già da sempre coappartenente e connaturato al proprio agire. In tal modo, per esempio, alcune distinzioni in apparenza pienamente evidenti ma forse non così sostenibili se pensate a fondo (tipo la distinzione tra teoria e prassi) non apparirebbero così marcatamente contrassegnate da un tratto di (quasi) inconiugabile distinzione. Se in altri termini Nietzsche ci mostra il soggetto come qualcosa di “appiccicato dopo”, il punto non è tanto quello di sbarazzarsene e di farne definitivamente a meno, ma di ricollocarlo in una posizione non già esterna e non più separata dalla sua “natura tecnica”, ma nel luogo del suo coincidere con essa. In tal senso, l'agire stesso, che dovrebbe a rigore derivare e dipendere da una sorta di volontà o determinazione “soggettiva” ed esterna, potrebbe essere concepito non più come una sorta di movimento dal senso univoco provocato da un soggetto e successivamente separatosi da esso, ma come un elemento sempre e comunque costitutivo del soggetto stesso. Così, il tono irridente sino al sarcasmo di Nietzsche nei confronti di quella “fede” nel soggetto che, secondo lui, contraddistingue uno dei maggiori punti di inciampo del nostro pensiero (e probabilmente della nostra esperienza), potrebbe rivelare non tanto una volontà di nientificazione del soggetto, ma un suo riposizionamento all'interno di una dimensione se vogliamo “eventuale” in cui l'agire non richieda la presenza di un agente per essere spiegato, ma si legittimi per così dire da sé, come dimensione teorico-pratica, attivo-passiva, insomma come dimensione originariamente o naturalmente “tecnica”. Rispetto a questa dimensione nessuna entità separata, per esempio dell'ordine della sola “natura”, avrebbe la possibilità di rivendicare piani o dimensioni di autenticità in nome di una qualche

rappresentazioni, pensano, vogliono, sentono. Ciò vale per il concetto stesso di “cosa” come per tutte le qualità. – Anche “il soggetto” è una creazione del genere, una “cosa”, come tutte le altre: una semplificazione per indicare la *forza* che pone, inventa, pensa, come tale, distinta da ogni singolo porre, inventare e pensare. Dunque la *facoltà* distinta da ogni atto singolo: in fondo il fare, considerato in relazione a ogni fare ancora prevedibile (il fare e la probabilità di un fare simile)»; e *ivi*, 7[60], p. 299: «... il “soggetto” non è niente di dato, è solo qualcosa di aggiunto con l'immaginazione, qualcosa di appiccicato dopo. – È infine necessario mettere ancora l'interprete dietro l'interpretazione? Già questo è invenzione, ipotesi».

separatezza o di qualche ordine gerarchico, data appunto la scomparsa di quella sorta di (presunta) soglia tra natura e non natura che la tradizionale nozione di “soggetto” ha in certo modo spesso rappresentato.

E un caso analogo, a titolo di esempio conclusivo, potrebbe essere costituito da quanto è possibile ricavare dagli studi più tardi di Michel Foucault, non a caso ostinatamente nietzscheano proprio nel momento in cui non solo continua ad attuare una ricerca di tipo genealogico, ma la applica proprio alla dimensione della soggettività attraverso un lavoro di scavo all'interno di quelle che egli indica come due pratiche costitutive delle “tecniche di sé”. “Queste due pratiche” – dice Foucault all'inizio di una conferenza del 1980 e riferendosi all'*esame di sé* e alla *confessione* – “mi sembrano l'efficace testimonianza di un problema fondamentale: la genealogia del sé moderno. Questa genealogia è stata per anni la mia ossessione, poiché rappresenta una delle strade che è possibile percorrere per sbarazzarsi di una filosofia tradizionale del soggetto”.<sup>7</sup> Non voglio certo qui fare questione intorno alle sconfinite analisi e ricostruzioni che Foucault conduce nei lavori degli ultimi anni, ossessionati come egli stesso dice dallo studio genealogico di alcune pratiche. Vorrei semplicemente indicare, nella strategia generale del lavoro foucaultiano, come vi si possa vedere un tentativo di ripensare la dimensione soggettiva non più in maniera separata dalla “tecnica” o, com'egli sicuramente preferirebbe, dalle tecniche, ma proprio in coincidenza strutturale con le tecniche stesse.

In tal senso gioverebbe probabilmente ricordare che cosa precisamente costituisce l'oggetto polemico per eccellenza cui Foucault sta facendo riferimento e cui, più ancora, sta facendo la guerra, ossia la “filosofia tradizionale del soggetto”. La quale altro non sarebbe che la lignée storico-filosofica che si è costituita a partire da una sorta di presa del potere da parte della dimensione “conoscitiva”. Questa linea, che Foucault indica chiaramente nelle prime pagine del corso dedicato a *L'ermeneutica del soggetto*,<sup>8</sup> non solo avrebbe più o meno arbitrariamente o dogmaticamente assunto, a partire da Descartes, la dimensione soggettiva come vertice astratto di un percorso filosofico interamente incentrato sul “sapere” (il momento dello *gnōthi seauton* a scapito della *epimeleia heautou*) e sulle sue questioni, ma avrebbe contestualmente ricoperto una dimensione della soggettività ben più “antica” e comunque soggiacente – ancorché nascosta e invisibile – anche nel momento a vocazione maggiormente teorica o

<sup>7</sup> M. Foucault, *Sull'origine dell'ermeneutica del sé*, a cura di Materiali foucaultiani, Cronopio, Napoli 2012, p. 63.

<sup>8</sup> Cfr. Id., *L'ermeneutica del soggetto. Corso al Collège de France (1981-1982)* (edizione stabilita da F. Gros, 2001), trad. di M. Bertani, Feltrinelli, Milano 2003, «Lezione del 6 gennaio 1982». pp. 3-36.



“astratta” dell’intero percorso del pensiero occidentale.

Forse non è nemmeno troppo forzato ritenere che l’”ossessione” a sbarazzarsi di quella che va sotto il nome di tradizionale filosofia del soggetto potrebbe coincidere con un tentativo di volgere lo sguardo da una nozione di soggetto che, in certa misura dogmaticamente assunta a partire dal gesto cartesiano del *cogito*, lo colloca in una posizione esterna rispetto a quella dimensione che in realtà – e nella sua stessa concretezza – lo costituirebbe ben più e prima proprio in quanto soggetto “tecnico”, soggetto nel senso sia di attivo che di passivo insieme. In altri termini, se in Heidegger abbiamo la possibilità di leggere che “la tecnica è un modo del disvelamento”, in Foucault la cosa è portata a un altro limite, sino cioè a farci intravedere che in quello che è un modo del disvelamento, e dunque dall’interno stesso della tecnica e soltanto da lì, qualcosa come il soggetto ha la possibilità e insieme la necessità di prodursi. Ma non già come qualcosa di separato dall’atto stesso della sua produzione, ma come questo medesimo “divenire soggetto” che continua a persistere e a sussistere all’interno delle “proprie” tecniche, nel senso che gli appartengono e cui appartiene. Tecniche che non vanno affatto intese come modelli operativi o strumenti attraverso i quali un ipotetico soggetto consapevole di sé si trasforma dopo essersi preliminarmente separato da sé e per così dire “oggettivato”; credo invece che vadano intese, al plurale in Foucault o al singolare in Heidegger, come i percorsi stessi o, se vogliamo, le altrettante modalità di “divenire” attraverso le quali i “soggetti” trovano la condizione del proprio prodursi e del proprio pensarsi senza necessariamente prendere le distanze da sé.

## ***“La lira mi sia cara e l’arco ricurvo”: una trama di tensioni opposte***

Nicola Russo

Università di Napoli “Federico II”

Dipartimento di Filosofia

nicrusso@unina.it

“Il primo compito del razionalismo  
consiste nel non farsi nessuna illusione  
riguardo al potere della ragione e alla sua  
forza di persuasione”  
Günther Anders, *Il mondo dopo l’uomo*

### **ABSTRACT**

The opposition between tecnomania and technophobia has an ideological and fideistic character. This essay proposes a philosophical critique of that opposition, carried out through genealogy and anthropology of technology. On the guidelines of ontology, biology and paleoanthropology of machines, it is detected the fundamental difference between “apotelestatic” and “sympleromatic” machines, two dimensions that converged in ancient *techne*. On this basis it becomes evident that the era of technological civilization, in which only the apotelestatic size prevails, it is a time of impoverishment and anthropological erosion, insofar as humanity continues to make and to recognize itself in the mirror of its own machinations.

### **KEYWORDS**

Ontology, genealogy, biology, paleoanthropology

### **1. *Prolegomena***

Ogni questione, prima ancora di chiedere una risposta, richiede alla filosofia di essere essa stessa posta in questione e così situata nella regione cui appartiene e definita dai termini che, più o meno esplicitamente, chiama in causa. La questione che viene qui posta è nella forma di una polarità: “tecnomania e tecnofobia”.

Le due espressioni nominano portamenti verso la tecnica, ma *di chi?* Del singolo, sia esso o meno un intellettuale o un filosofo; di “fasce dell’opinione pubblica”; di partiti, movimenti o congreghe varie, più o meno, e più o meno esplicitamente e consapevolmente, connotati da una qualche ideologia; del

“senso comune” o almeno della sua rappresentazione e produzione mediatica; di interi cosmi religiosi o culturali; forse dell’“Uomo”?

E inoltre che significa “verso la tecnica”? Verso le sue applicazioni, i suoi usi ed effetti, i suoi sviluppi, le sue regole, il suo predominio, verso la “Tecnica” stessa?

E di che genere di “portamenti” si tratta? Emozioni, opinioni, credenze, pregiudizi, fedi?

Le domande restano in sospenso perché non sono poste per ricevere subito la loro soluzione, o forse nient’affatto, ma solo per accennare ai tanti problemi, e vasti, che si celano in quella polarità: a nessuno, infatti, che si sia occupato per un po’ di simili argomenti, possono sfuggire le difficoltà, spesso inestricabili, cui è posta di fronte la riflessione, per fare un unico esempio, dalla semplice giustapposizione “l’uomo e la tecnica”. Di che “uomo” si parla? Con quale diritto? E chi è che parla così dell’“uomo”? E cosa è mai “la tecnica”? E che significa quella parolina così insignificante, quella congiunzione che mette l’uno di fronte all’altro, l’uno fuori dall’altro, l’uomo “e” la tecnica?

Rispetto a ciò che qui più da vicino ci interessa, tecnomania e tecnofobia, sarà quindi necessario un breve orientamento preliminare, che cercherò di articolare distinguendo la pubblicistica della questione, il senso, il fondo e i limiti.

Parlo di *pubblicistica* piuttosto specificamente come di quello spazio e modalità della discussione che, magari anche ammantandosi di scientificità, trova il suo luogo naturale nell’ambito delle mode intellettuali e della loro rappresentazione ammiccante al pubblico e capace di indirizzarne, polarizzarne o anche semplicemente rappresentarne certi “umori”, impressioni e punti di vista. È uno spazio in cui ci si nutre di polemiche più o meno consistenti, spesso decisamente inconsistenti e artefatte, o che tali divengono proprio entrandovi, come è anche qui il caso. In ambito pubblicistico, infatti, la polarità tra tecnomania e tecnofobia è interpretata e ridotta a *polemica tra opinioni divergenti*, opinioni più o meno nettamente marcate da un *atteggiamento* fobico o maniaco verso la tecnica. E risolta ogni volta con la presa di posizione, che però non si riconosce quasi mai in quanto tale, per uno dei due corni dell’opposizione.

Ma che di un’opposizione veramente si tratti, e come, ciò non è affatto posto in questione, poiché è proprio quel carattere che *istituisce* qui la questione, che innanzitutto l’ha istituita proprio *qui* come *questa* specifica questione: è vero che degli atteggiamenti tecnomaniaci o fobici si può anche scrivere a posteriori una lunga storia, scovandoli nei luoghi più lontani e improbabili del passato, è anche vero che più recentemente, diciamo approssimativamente da un secolo e mezzo, la messa in questione della

tecnica ha in qualche misura polarizzato la discussione tra fautori e critici, tuttavia è solo molto più recente, affare di questi ultimi decenni, l'entrata in scena delle due nozioni e di ciò che in esse è inscritto.

Ponendo il riferimento alla tecnica nei termini della fobia e della mania, infatti, e non in quelli di una riflessione critica, è già deciso che *solo di opinioni* si debba trattare, poiché è proprio delle opinioni l'esser mosse e condizionate da atteggiamenti ed emozioni, non del pensiero. Il che comporta, sia detto sin dall'inizio, che *a rigori* una filosofia (ossia una filosofia rigorosa) *non può essere né tecnomaniaca, né il contrario, né tantomeno una via di mezzo; ma non ancora affatto, che per essa la questione sia perciò priva di interesse. Non si tratterà, però, di indagare le due posizioni opposte cercando una propria collocazione, bensì l'opposizione stessa, per capire innanzitutto di cosa sia indice, cosa metta in luce e cosa al contempo nasconda. Ed è proprio per tale ragione che va sottolineata la portata del suo istituirsi in ambito pubblicistico, in quello spazio nel quale la traduzione delle diverse esperienze di pensiero che hanno animato sin dal suo nascere la filosofia della tecnica, e certo non solo di esse, coincide con la loro decomposizione: presentare il dominio della questione come quello generico e generale delle opinioni, infatti, significa aver già uniformato e così cancellato differenze essenziali tra pensiero, poesia, letteratura, fede, dottrina, credenza, tradizione, ideologia, saggezza popolare, esperienza di vita, salda convinzione, presentimento et caetera. Ossia tra tutte le varie forme possibili dello spirito che, appunto in quanto ridotte a opinioni o a portatrici e generatrici di opinioni e atteggiamenti, sono così contrapposte a ciò che opinione non è: la scienza innanzitutto, e poi le varie forme del pensiero calcolante e della previsione matematicamente fondata, in modo surrettizio anche l'economia – che scienza non è – e certo ogni disciplina in senso ampio ingegneristica e produttiva, quindi ovviamente anche la tecnica stessa come insieme delle conoscenze e dei mezzi di ogni costruzione e produzione.*

Si avrebbe a che fare, insomma, con un qualche credere opinativo, quale che sia la sua origine e ispirazione, intorno ad un sapere (almeno come saper fare) che opinativo non è: su questa relazione peculiare si regge in gran parte il gioco della pubblicistica, che per la sua stessa natura è *sempre* un gioco di opinioni. È tenendolo presente che non deve stupire che nell'elenco delle fonti opinative siano comprese pure la poesia o la fede, oltre alla filosofia, ovvero tenendo presente che non è affatto di esse che qui si parla, ma appunto della loro rappresentazione sul “mercato delle opinioni”, che è quello di un continuo accredito o addebito di atteggiamenti. Il nesso tra *atteggiamento e opinione* è talmente stretto, che qualsiasi *presunta espressione* di un atteggiamento, foss'anche poetica, può esser proprio per questo riportata ad un'opinione che ne sarebbe al fondo, così come analogamente

ogni espressione di una *presunta opinione* può essere “spiegata” a partire da un qualche atteggiamento<sup>1</sup>. È in questo gioco di opposizioni e rimandi, inesauribile poiché rigidamente polarizzato in una dialettica sterile, che la questione intorno a tecnomania e tecnofobia, così come tutte le analoghe, rivela la sua natura sofisticata: ogni presa di posizione, pro o contro la tecnica – qualsiasi cosa possa poi questo significare –, può essere infatti ricondotta a un qualche atteggiamento, in ultima analisi fobico o maniaco, e così squalificata in quanto fondata su un dato emotivo e non scientifico, così come ogni atteggiamento può essere a sua volta spiegato come derivante da una *mera opinione*, in qualche modo sempre pregiudiziale, e quindi altrettanto squalificato e per le stesse ragioni.

Le strategie argomentative e critiche che movimentano il dibattito pubblicistico, quindi, sono in ogni caso speculari e corrispondenti, ciò che in esse muta è solo la pretesa di essere di volta in volta dal lato della scienza e non solo delle opinioni o delle emozioni. Nessuno degli interpreti della *querelle*, insomma, ammetterebbe di essere tecnofobico o viceversa, ritenendo piuttosto il proprio atteggiamento coerente e ben fondato, ossia derivante da una giusta comprensione del fenomeno tecnico<sup>2</sup>. L’opposizione, così, è stranamente disimmetrica: vista da ognuno dei lati esiste solo quello opposto ed è per questo che prima si notava come la presa di posizione tra i due poli non si riconosca quasi mai in quanto tale. Eppure è tale nel momento stesso in cui stigmatizza l’altro polo, sia che lo faccia nel senso della mania che della fobia, o anche in entrambi.

È questo che la caratterizza, propriamente, come una disputa in ultima analisi di natura *ideologica*, poiché è in tale dimensione che si ha sempre bisogno, per cementare la propria posizione, di porsi in una contrapposizione speculare. E altresì poiché è tipico di ogni contrapposizione ideologica l’essere una messa in scena superficiale e strutturalmente ineffettuale, il cui compito è piuttosto velare e così custodire ciò che, più al fondo, procede indisturbato secondo la propria logica. Detto più esplicitamente: accapigliarsi sugli atteggiamenti verso la tecnica è un ottimo modo per non prendere in considerazione la tecnica.

---

<sup>1</sup> Per esempio: “Heidegger è tecnofobico, poiché ha un’opinione negativa della tecnica” – “Heidegger ha un’opinione negativa della tecnica, poiché è tecnofobico”... (Incidentalmente, è proprio dalla *Lettera sull’Umanismo* di Heidegger che prendo in prestito l’espressione “mercato delle opinioni”).

<sup>2</sup> Parrebbero fare eccezione autori, come Hans Jonas, che hanno riconosciuto un valore positivo alla paura, nel caso specifico all’“euristica della paura” (H. Jonas, *Il principio responsabilità*, a cura di P.P. Portinaro, Einaudi, Torino 1993, pp. 34 ss.). Come si argomenterà meglio in conclusione, però, proprio tale riconoscimento è un segno della loro estraneità alla dimensione pubblicistica della *querelle*.

Questo primo *sensu*, che è tale almeno come funzione effettiva, se non anche come vero e proprio scopo della polarizzazione degli atteggiamenti verso la tecnica, è ciò di cui, con tutto quel che gli è connesso, *bisogna liberarsi preliminarmente* e a tal fine anche esporre nella sua vacuità, pena il ritrovarsi invischiati, anche proprio malgrado, in una discussione inconcludente dove ciò che è in causa non è più il suo oggetto, bensì la propria prevenzione verso l'oggetto, i propri pregiudizi e presentimenti (oscurantismo, fanatismo).

Tuttavia, anche se è quanto si presenta innanzitutto allo sguardo, non è a ciò che può integralmente ridursi il significato dell'opposizione tra tecnomania e tecnofobia, giacché andando più a fondo il carattere ideologico trascolora verso qualcosa di affatto differente e che ben più da vicino interessa la filosofia. È lecito ritenere che di quest'altro carattere, nonostante sia chiaramente inscritto nei nomi che designano la polarità, non si abbia consapevolezza alcuna, o lieve o distorta, proprio nello spazio pubblicistico della sua istituzione. Di certo non bastano i nomi a renderne ragione, ma ad essi possiamo provvisoriamente affidarci, enunciando a mo' di sospetto, se non di vera e propria ipotesi, ciò di cui poi andremo in cerca per tutt'altre vie. Ebbene, la mania e la fobia, la venerazione entusiastica e stupefatta da un lato, e l'orrore e disgusto dall'altro, non sono affatto, come sa ogni storico delle religioni, atteggiamenti o affetti opposti: essi sono anzi esattamente i due poli, entro la cui unità e inscindibilità si costituisce *l'esperienza del sacro*, sono anzi uno stesso e solo "sentimento ambivalente provocato costantemente dal sacro". E non solo sentimento, poiché "l'ambivalenza del sacro [...] ha anche carattere assiologico: il sacro è, nello stesso tempo, "sacro" e "contaminato"<sup>3</sup>.

Le *ierofanie tecniche*, invero, non sono nulla di singolare o di inedito: ogni tecnica è invece stata in un qualche momento anche una ierofania<sup>4</sup>, ma oggi, forse conformemente alla lunga educazione al monoteismo e all'astrazione, non sono le singole tecnologie, a suscitare il sentimento del sacro, neanche le più terribili o meravigliose, bensì la Tecnica stessa, ovvero la loro ipostasi in questo strano "soggetto", di cui non si riesce mai compiutamente a dire chi sia, che cosa o dove sia.

---

<sup>3</sup> M. Eliade, *Trattato di storia delle religioni*, tr. it. di V. Vacca, Boringhieri, Torino 1986, pp. 18 s.

<sup>4</sup> *Ivi*, p. 16: Il che non vuol dire, come lo stesso Eliade ammette, che abbia immancabilmente "origine sacra". In effetti, possiamo tralasciare la questione del *primum*: se in generale andrebbe assunto che la primissima tecnica, da quella degli australantropi a quella dello *homo habilis*, è senz'altro precedente a qualunque manifestazione religiosa evidente, d'altro canto non possiamo avere alcuna comprensione, se non modernamente tecnica, della prima tecnica, tale da consentirci anche solo una simile distinzione.

Al riguardo sarebbe possibile una riflessione vastissima, che coinvolge integralmente la filosofia e in particolare quella contemporanea, che a dire il vero coinvolge proprio la contemporaneità stessa nel suo nucleo problematico più concreto e complessivo, ciò che non è azzardato declinare nei termini andersiani della “co-storicità” dell’uomo rispetto alla tecnica, questione strettamente connessa a quella del “soggetto della storia”: non più l’uomo moderno, come egli aveva ritenuto di poter essere una volta liberatosi dalla teologia della storia cristiana e dal concetto divino di provvidenza, ma appunto, o almeno così parrebbe, ciò che di quella divinità e provvidenza ha finito per ereditare, sfigurate, le funzioni e gli attributi<sup>5</sup>. Se la provvidenza ha una funzione soteriologica, se al Dio sono proprie l’onnipotenza, onniscienza e bontà, che può anche manifestarsi nell’ira e nel castigo, ebbene non è difficile vedere come, *mutatis mutandis*, sia una sorta di *monoteismo tecnoscientifico* a connotare la dimensione spirituale dell’uomo occidentale, che oscilli verso la fobia o piuttosto verso ciò che andrebbe meglio detto *tecnolatria*<sup>6</sup>.

Tutti termini tanto labili e più agevolmente decostruibili sul piano del discorso, quanto più inestricabili dalla nostra esperienza dell’oggi.

Accontentiamoci qui di aver accennato a questo *fondo sacro* dell’ipostasi “Tecnica”, che regge interamente e connette la coppia “tecnomania e tecnofobia”, anche laddove essa sia compresa solo sul suo terreno ideologico e

---

<sup>5</sup> Sull’argomento si tornerà più avanti. Qui è opportuno un solo accenno, tangenziale, ad un tema che invece non si potrà trattare, ma che già intuitivamente è tuttavia indicativo della crucialità della relazione tra contemporaneità e tecnica: se non altro in ambito europeo, o almeno principalmente, il secolo in cui viviamo sembra essere sempre più decisamente quello della “coscienza tecnica”, nel senso in cui il precedente è stato quello della “coscienza politica” e l’Ottocento della “storica”.

<sup>6</sup> Una testimonianza molto notevole circa il carattere fideistico delle due opzioni la ritroviamo nel paragrafo finale de *La megamacchina* di Serge Latouche, intitolato proprio *Né tecnolatria, né tecnofobia*. Notevole poiché l’autore, già allievo di Ellul, vi descrive molto apertamente, quasi a mo’ di confessione, il suo iter spirituale dalla tecnolatria intrinseca al mito sovietico del “Radioso avvenire”, ad una posizione molto più critica: “Quando si è stati così “tecnolatri”, il pericolo di diventare “tecnofobi” non è trascurabile. Nutrito dell’umanesimo dei Lumi, svezzato poi dal marxismo, devo confessare di essere stato un vero adoratore del Progresso, un credente nella Scienza, un adepto della Tecnica [...]. Grazie al fallimento dello sviluppo io ho perso la fede dei miei vent’anni in questi tre dogmi della modernità (nonché, naturalmente, nell’economia). Ora, in religione, l’indifferenza non è permessa. Il non credente è buono per il rogo proprio come l’eretico, l’apostata e il relapso. Forse, come reazione contro le mie illusioni perdute e di fronte alla credulità persistente e tenace della maggior parte dei miei contemporanei, a volte non ho potuto fare a meno di trasformare queste tre ipostasi in figure del Male, dopo averne fatto figure del Bene” (S. Latouche, *La megamacchina*, tr. it. di A. Salsano, Bollati Boringhieri, Torino 2000, p. 184, ma interessante è l’intero paragrafo).

pubblicistico. È infatti proprio nel portato e residuo di quell'ipostatizzazione che emerge un altro tratto comune ai due poli e il loro *limite* specifico: che sia maniaco o fobico, l'atteggiamento rimane verso *uno stesso*, la tecnica, che è inteso e sentito magari sì diversamente dai due lati, ma comunque come un qualcosa di sostanzialmente unitario e, si può ben dire, monolitico.

Assertione che va ben specificata, affinché sia ben intesa: innanzitutto essa non comporta immediatamente il rifiuto di ammettere una qualsiasi sensatezza al termine "Tecnica", ma semmai la premura di sottrarlo ad un uso acritico e indifferenziato, a quell'immediatezza apparente della sua comprensione e pubblicità, che lo ha già da sempre svuotato e disciolto nella vaghezza di un universale generalmente noto, ma mai conosciuto. Per questa stessa ragione, riconoscere il limite concettuale e di pensiero nella "Tecnica" come ipostasi soggettivizzata, e quindi cercare di superarlo, non può risolversi nell'affidarsi, invece, ad una nozione indeterminatamente pluralistica come "le tecnologie".

È una strategia elementare e molto in auge, usata soprattutto in chiave apologetica, per quanto possa essere declinata anche inversamente, ma che a ogni modo non cambia veramente la posta in gioco, anzi la sottrae dal tavolo, traslocando la domanda altrove. Lo spezzettamento della tecnica nelle tecnologie, infatti, prelude immancabilmente a distinguo – ovvero articolazioni che non sono di per sé né tecniche, né tecnologiche, ma in ultima istanza *morali* – non più attinenti alla questione, che anzi eludono, lasciandola quindi ancora intatta e intangibile. È facile constatare, in effetti, che quando in ballo sono le "tecnologie" è proprio la tecnologia stessa, ossia nuovamente "la Tecnica", che non partecipa alla danza: ci si può premurare di distinguere le tecnologie *buone* da quelle *cattive* (in qualunque modo ciò possa essere detto: utili o dannose, desiderabili piacevoli indispensabili o superflue); oppure, come si preferisce fare, tra un *uso buono* e un *uso cattivo*. Nella prima versione non è comunque la "tecnologia in sé" – e quindi ancora declinata al singolare – ad essere buona o cattiva, ma solo certe sue realizzazioni e solo in riferimento a ciò rispetto a cui esse sono buone o cattive: a ben vedere già da questo punto di vista le armi stesse possono essere in fondo tecnologie ancipiti, poiché comunque ammettono un utilizzo "a fin di bene", se non altro nella forma della *potenza* di evitare un male maggiore. La *casistica delle tecnologie*, insomma, non può che mostrare come possibile, anzi logica e auspicabile, un'estensione sempre più vasta e capillare delle tecnologie buone, siano esse *hard* o *soft*, poiché si tratterebbe comunque di un incremento di potenza, della capacità di fare il bene ed evitare il male. E ciò avviene a maggior ragione nella seconda versione, che potremmo indicare come *casistica degli usi* delle tecnologie, poiché qui è l'*insieme* di tutte le tecnologie – di nuovo la tecnica – che rimane, in quanto mero



strumentario e armamentario eterodiretto, del tutto *neutro assiologicamente*: è solo all’uomo, così si dice, che compete farne un uso positivo o negativo, e poiché l’uso positivo è appunto tale, e di conseguenza desiderabile, da perseguirsi, è sempre auspicabile l’estensione delle potenzialità tecnologiche. In fondo, ed è facilissimo vederlo, si tratta in entrambi i casi ancora solo di una teodicea secolarizzata, di una *tecnodicea*.

Tuttavia questa interpretazione della tecnica, che Heidegger chiamava antropologico-strumentale e che forse potrebbe anche essere detta teologico-strumentale, come egli e poi ancor più radicalmente Anders hanno fin troppo ben visto è ingenua e non corrisponde in nulla alla storia della civiltà tecnologica, dove non si è *mai* data la possibilità di scelta tra tecnologie o usi delle tecnologie buoni o cattivi: l’“uomo” non è qui rimesso alla propria libertà di scegliere il bene o il male, come nelle teodicee classiche, innanzitutto poiché il progresso tecnico non è affare del singolo e della propria coscienza. In relazione a ciò salta anche agli occhi come non solo “la tecnica”, ma anche “l’uomo” che le viene contrapposto in quell’espressione così banale – “l’uomo e la tecnica” – sia poco più che un nome, qualcosa di cui altrettanto poco possiamo dire chi sia, che cosa o dove sia<sup>7</sup>.

---

<sup>7</sup> Ciononostante, e poiché in effetti una considerazione simile si potrebbe fare circa ogni nozione di un certo spessore e storia, non possiamo certo impedirci di parlare dell’“uomo” e della “tecnica”, ma appunto solo di dimenticare che ci appoggiamo a termini ben più complessi di quanto non appaiano a prima vista. La decostruzione dei concetti, senz’altro utile e illuminante, deve però liberare il discorso, non ammutolirlo (faccio riferimento, in particolare, oltre che alla *Lettera sull’Umanismo* di Heidegger, a J. Derrida, *Fine dell’uomo*, in: *Margini della filosofia*, tr. it. di M. Iofrida, Einaudi, Torino 1997, pp. 155 ss., da cui sono tratte le citazioni che seguono). Nel nostro caso, poi, l’ipocondria ermeneutica circa la nozione di uomo (così come di tecnica, storia, soggetto etc.), pur avendo le sue buone ragioni, finisce per fare il gioco di chi ha tutto l’interesse ad eludere ogni questione circa l’umanità dell’uomo a favore della sua manipolazione tecnica e genetica (come certi postumanisti). Insomma, è difficile, se non impossibile fare a meno del “noi uomini”, forse anche inutile o addirittura sbagliato, finché si voglia pensare in maniera concreta e aderente alla situazione contemporanea ciò che ci sta avvenendo: poiché è fin troppo chiaro che tutta una serie di cose avvengono non solo a me o qui, nello spazio ristretto di una comunità, anche quella estremamente ampia del “*milieu* delle lingue indoeuropee”, bensì avvengono ovunque e per tutti. Certo, Derrida scriveva in un’altra epoca e rivolto ad altre questioni, forse se avesse potuto vedere come la disputa sull’umanesimo sarebbe stata recepita e usata negli ultimi decenni, sarebbe stato più attento e restio a liquidare la nozione di “uomo” sulla base della sua archeologia linguistica e concettuale. Analogamente: è certo che la “dichiarazione dei diritti dell’uomo” ha già in sé, nella sua stessa concezione, tratti di violenza e usurpazione, nella misura in cui cala su tutte le forme di umanità lo stesso e univoco concetto di uomo (ancor peggio avviene nelle attuali teorie dello “sviluppo umano”), e tuttavia come potremmo e dovremmo altrimenti chiamare quegli animali parlanti che vivono ancora, se ne vivono ancora e per quanto ancora vi vivranno, nelle foreste amazzoniche, per porre un limite al loro genocidio?

La neutralità della tecnica è dunque un mito, un cattivo mito: considerarla alla stregua di un martello, tranquillamente depositato nella sua cassetta degli attrezzi finché il suo uso non ci risulti profittevole, è anzi ancor peggio che ingenuo, è proprio inglese. Che la tecnica non sia neutrale, però, non va neppure considerato in termini semplicemente assiologici: vale a dire sostenendo che, a prescindere dal suo uso, è di per sé più o meno, o più o meno integralmente, buona o invece cattiva, vantaggiosa o invece dannosa. Non sono affatto questi i termini, ancora troppo troppo ingenui, della sua parzialità: la tecnica non è neutrale innanzitutto da un punto di vista *antropologico* e, se non altro oggi (invero almeno da più di due secoli), anche da un punto di vista schiettamente *storico*<sup>8</sup>.

Va da sé che una cosa come la bomba atomica o un'arma batteriologica richiede una gran dose di buona volontà e cattiva coscienza per poter non essere sentita e definita come malvagia, così come va da sé che la sua progettazione, costruzione e uso abbiano *segnato un'epoca*, la nostra, e continueranno a segnare finché il livello di civiltà consentirà alla sua "idea", al suo "progetto" oramai immortalato come matrice tecnica sempre disponibile, di divenire il paradigma di ogni singola bomba concreta costruenda. Che oggi non abbiamo più la sensibilità, che non sentiamo più (o per il momento *non ancora di nuovo*) la minaccia e con essa l'urgenza che spingeva Anders a sacrificare il suo progetto teoretico e antropologico all'impegno antinuclearista, non cancella per nulla questo fatto, lo rende anzi

---

Semmai si tratta di allargare e differenziare nel modo più ampio possibile la nozione di uomo e di non rendere certi diritti, ovvi nelle società occidentali, doveri per forme di esistenza umana che ne verrebbero semplicemente distrutte. Allargare insomma al massimo l'estensione di ciò che riconosciamo umano, e tenersi, al contempo, entro la divisa dello *humani nil a me alienum puto*, ovvero in grado di tenere anche le forme che a noi possano apparire più aberranti e "disumane" come possibilità dell'umano, mai quindi del tutto aliene all'uomo che ogni volta io o tu siamo. Anche qui propongo, insomma, una nozione di umano tanto ampia, da comprendere in sé tutta la storia dell'uomo fin dagli australantropi, che ancora la paleontologia attuale, chiamandoli australopithecine, non vuole riconoscere come esseri *già* umani, e la propongo per la semplice ragione, che seppur non esiste qualcosa come il "veramente umano", è tuttavia proprio lungo quella storia inaugurata dai primi scheggiatori di pietre che nasce quell'essere capace di dire "noi uomini" e di intendere la comunità di questo noi in maniera così straordinariamente ampia. Bisognerebbe guardarsi dal perdere la capacità di una tale ampiezza, per non tornare a ragionare nei termini del noi qui, noi questi e solo questi, noi altri contro voi altri...

<sup>8</sup> Per quanto non certo "storico-universale" nel senso dello storicismo dell'Ottocento: non è con un senso, un'idea, una dialettica o anche solo una tendenza o fisiologia della storia che abbiamo oggi a che fare, semmai con una mera *logica e meccanica storico-materiale* (non credo dialettica, ma una tale questione la si può qui tralasciare, poiché ci porterebbe troppo al di fuori del nostro tema).

forse ancora più inquietante. E, tuttavia, rispetto a ciò che vado discutendo non è questo il punto: si tratta piuttosto di comprendere che la “Tecnica” da un lato e le “tecnologie” dall’altro, rimangono comunque qui nomi comuni, astratti, il cui ambito semantico, per quanto differente, è talmente vasto da omologare e confondere ciò che, invece, vorrei distinguere, ritenendo tale distinzione decisiva in termini appunto antropologici e storici, se si vuole di un’antropologia storico-genealogica della tecnica<sup>9</sup>.

Questo, a sua volta, non significa che non siano sensati discorsi sulla tecnica o sulle tecnologie, ma semplicemente che a tale alternativa vorrei sottrarmi, proponendo una riflessione per molti versi interna allo stesso ambito racchiuso tra tecnica e tecnologie, ma orientata da un nesso costituito secondo una logica peculiare, non quella dell’uno-molti, bensì, per accennarvi in maniera estremamente semplificata e in un’unica espressione, quella tra dentro e fuori, o meglio verso dentro e verso fuori. Tale proposta richiede, però, una traduzione del discorso dall’ambito generico della tecnica a quello delle *macchine*, di un’ontologia, antropologia e storia delle macchine, al cui interno si dischiuderà appunto la differenza tra apotelestatico e simpleromatico, tra *l’arco e la lira*.

Una differenza di tale portata e significato antropologico, che nel contesto più particolare del discorso su tecnomania e tecnofobia non potrà certo essere indagata in tutte le sue determinazioni, ma solo appurata nei suoi elementi concettuali più generali, allo scopo di trovarvi una traccia sufficiente per trarre alcune conclusioni circa quella polarità.

## 2. Τέχνη e μηχανή

Βέλτιον ον ἡμῖν ἀιστέον διὰ τὰ παιδάριαί  
ANASSIMANDRO, DK12A1

L’ontologia delle macchine, di cui qui riprendo solo alcuni elementi, ha come sua mossa iniziale la distinzione, all’interno della macchina stessa, *tra macchina e meccanismo*, potremmo dire tra macchinazione e funzionamento meccanico, una distinzione, e in effetti riunificazione, che guarda la macchina a partire dal complesso delle sue relazioni e non solo dalla sua meccanica: ogni macchina è sì, senza alcuno scarto o eccedenza, il suo proprio meccanismo e tuttavia ne è al tempo stesso il trascendimento. In termini

---

<sup>9</sup> Di cui alcuni primi passi sono stati fatti in AA.VV., *L’uomo e le macchine. Per un’antropologia della tecnica*, a cura di N. Russo, Guida, Napoli 2007.

ancora antropologico-strumentali, ma che dovremo subito estendere ad una considerazione molto più vasta, tale eccedenza è data dallo *scopo* per cui la macchina è costruita, anzi dalla *modalità* tramite cui quello scopo è perseguito per il *medium* del meccanismo: *artificiosamente*, per una *via traversa*.

Tale modalità si mostra in tutta la sua peculiarità e valenza solo se riferita alle proprie condizioni, al proprio impulso, ossia passando dalla considerazione antropologico-strumentale ad una che potremmo chiamare in prima approssimazione *antropologico-vitale*. Un primo passaggio, che prelude ad altri ancora, per nulla arbitrario o originale, se consideriamo che è innanzitutto proprio da qui che già la *Meccanica* peripatetica prendeva le sue mosse:

“Ci si meraviglia da un lato di ciò che avviene per le vie della natura (κατὰ φύσιν) e di cui si ignora la causa, dall’altro di ciò che nasce per vie traverse alla natura (παρὰ φύσιν) tramite l’arte (τέχνη: tecnica, artificio, abilità, arte) in vista di ciò che conviene agli uomini (πρὸς τὸ συμφέρον τοῖς ἀνθρώποις). In molti casi, infatti, la natura opera in contrasto con ciò che ci è utile: dal canto suo essa ha infatti sempre lo stesso corso e semplice, mentre l’utile è in tanti modi mutevole. Così, quando bisogna fare qualcosa eludendo la natura (τι παρὰ φύσιν πράξαι), la difficoltà mette in imbarazzo e c’è bisogno di arte. Perciò chiamiamo quella parte dell’arte che ci aiuta rispetto a tali difficoltà μηχανή”<sup>10</sup>.

Perciò la chiamiamo μηχανή, ovvero proprio perché μηχανή significa innanzitutto il trucco, la soluzione ingegnosa, che mette in scacco la difficoltà eludendo lo scontro diretto delle forze: “Là dove siamo vinti dalla natura,

---

<sup>10</sup> [Aristotele], *Meccanica* 847a11-19 (d’ora in poi *Mec.*). Nella sua eccellente cura dell’edizione critica italiana, Maria Fernanda Ferrini nota con gran precisione e puntualità: 1) che il nesso κατὰ φύσιν e παρὰ φύσιν “non indica in assoluto ciò che è ‘secondo natura’ in contrasto con ciò che è ‘contro natura’”, ma distingue piuttosto ciò che avviene “*sponte, sua natura*”, ovvero “secondo quanto è nell’ordine delle cose che si osservano accadere” e senza l’intervento di agenti esterni, da ciò che invece si realizza “per fattori o forze interagenti”, che *deviano* il corso spontaneo delle cose; 2) che τέχνη non è semplicemente tecnica, né anche solo arte, ma tutto il complesso di abilità, ingegnosità, operosità, che mediano l’intervento attivo dell’uomo sulla natura, il quale sopraggiunge “a cambiare un corso atteso, non a stravolgerlo”. Qui in particolare, poi, τέχνη è propriamente ciò “che permette di cavarsela quando non si sa che cosa fare in determinate circostanze”; 3) che μηχανή, proprio in correlazione diretta con questo significato di τέχνη, è ben più che il meccanismo. Citando Capelle, la Ferrini rimanda all’originario “valore del termine: “Vox autem μηχανή proprio et primario sensu non illud, quod Latini vocant *machinam*, se *consilium, artem, artificium* significat”. La μηχανή fa specificamente parte di quelle risorse che permettono all’uomo di affrontare e risolvere situazioni di difficoltà e di bisogno, di cavarsela in determinate circostanze” ([Aristotele], *Meccanica*, a cura di M. F. Ferrini, Bompiani, Milano 2010, pp. 232-236).

prevaliamo con l’arte”, cita il peripatetico da Antifonte<sup>11</sup>, e chiarisce subito limpidamente: “Si tratta dei casi in cui, per esempio, ciò che è piccolo domina ciò che è grande, ciò che ha in sé poca forza muove grandi pesi, e quasi tutti quei problemi che definiamo di pertinenza della μηχανή (Mec. 847a 19-24). La macchina, qui, non indica insomma il meccanismo in quanto tale, ma solo in quanto è congegnato come via traversa per ottenere ingegnosamente effetti παρὰ φύσιν: “Gli artigiani, dunque, afferrando tale natura intrinseca al cerchio, costruiscono uno strumento (ὄργανον) nascondendo il principio, cosicché sia evidente solo ciò che meraviglia della macchinazione, celata invece la causa” (Mec. 848a 34-37). Ciò che noi nominiamo “meccanismo” è detto qui ὄργανον, lo strumento, il mezzo, il congegno, quell’interconnessione meccanica di cause che realizzano regolarmente un effetto, congegno che però, nella misura in cui questa sua effettualità diretta è messa al servizio di un’elusione della regolarità naturale, è altresì μηχανήμα, una macchinazione stupefacente.

Il nesso tra μηχανή e τέχνη è in greco strettissimo, giacché anche la τέχνη è sin dall’inizio insieme l’arte e l’artificio, l’abilità e l’inganno, l’esperienza pratica dell’artigiano e l’astuzia<sup>12</sup>. Ciò che le differenzia, forse proprio a partire dal costituirsi della meccanica ad ambito problematico specifico, è il modo in cui il τέχνημα si realizza nella μηχανή come ordigno, nell’organo meccanico: essa non è un semplice ὄργανον, un’opera dell’arte come può essere per esempio una casa o una statua, ma incarna in sé e oggettiva la potenza elusiva della τέχνη, è come una τέχνη trasposta nelle sue stesse realizzazioni, una τέχνη di secondo grado. L’arte, insomma, come facoltà demiurgica, si può estrinsecare o producendo direttamente la sua opera, oppure, soprattutto laddove più pressante sia l’esigenza di vincere la forza prevalente della natura, tramite espedienti, producendo organi intermedi, strumenti complessi sempre più estrinseci al lavoro diretto dell’artigiano, che condividono con la τέχνη e oggettivano la sua stessa natura di *raggiro*.

Non appare dunque solo un caso che τὰ μηχανικὰ προβλήματα, sia da un punto di vista geometrico e matematico, che anche da un punto di vista metaforico, trovino in questo testo nel cerchio – “principio di tutte le cose stupefacenti (πάντων τῶν θαυμάτων ἀρχή)” – il loro simbolo: “di tutte queste cose è nel cerchio il principio della causa”. Ossia in quella via ricurva, λόγος di ogni ἄτοπον e paradosso, che tiene in sé gli opposti e continuamente li riproduce: ciò che si muove e ciò che sta fermo; e poi “il concavo e il

---

<sup>11</sup> Ma vedi già Museo, DK2B4: “Sempre l’arte è molto superiore alla forza”.

<sup>12</sup> In origine si avanza l’ipotesi che τέχνη indicasse l’abilità nella lavorazione dei metalli, quell’arte stupefacente che in ogni luogo ha reso i fabbri figure particolarmente affette dal sacro, nel bene e nel male.

convesso”, che appaiono sempre immediatamente nella sua “linea contenente, priva di larghezza (περιεχούση γραμμῶν πλάτος οὐθῶν ἐχούση)”; e ancora il suo movimento allo stesso tempo in avanti e all’indietro, che ritorna sempre al punto di partenza e scambia di continuo l’ultimo col primo (*ivi*, 847b 15-848a 11).

Il senso, se non altro allusivo, delle ultime annotazioni trasparirà più avanti, quando gli stessi termini che vi ricorrono o analoghi, per quanto traslati in dimensioni affatto eterogenee, ritorneranno quasi a dimostrare la propria potenza simbolica e metaforica. Per il momento limitiamoci a sottolineare come questo, che è il primo trattato di meccanica tramandatoci, il cui linguaggio prelude a quello euclideo e che ha esercitato una grande influenza sulla scienza medievale e protomoderna, pone insieme *il nesso e la distinzione* tra τέχνη e μηχανή e tra μηχανή e ὄργανον: le macchine sono gli artifici concreti tramite i quali l’abilità dell’uomo, la sua tecnicità e arte più chiaramente si esprime, si realizza concretamente, sui quali si sostiene, con i quali l’uomo aiuta se stesso ogni volta che si trova nello stupore, nel dubbio, inabile a dare soluzioni immediate a un problema, a rispondere in automatico a una situazione, ad affrontare direttamente una forza sovrastante. Ma questa, e non è difficile rendersene conto, è sempre e da sempre propriamente la sua *condotta specifica*: la macchinazione, l’interpolazione di una qualche μηχανή tra sé e il mondo, è in tal senso lo stigma della sua stessa umanità, della sua natura di πολυμηχανον ζῶν<sup>13</sup>.

Di una qualche μηχανή strumentale e non semplicemente di τεχνήματα: giacché è così, oggettivandosi, che si distingue propriamente e sempre di più la “tecnica umana”. Espressione quest’ultima il cui uso presuppone, ovviamente, l’aver già esteso di molto l’ambito semantico della nozione di tecnica, a partire dal suo significato più generico come “abilità”, fino a farvi rientrare quella che già Spengler chiamava “la tattica della vita”, quell’insieme di facoltà, modalità e stili tramite i quali il vivente si mantiene in relazione al proprio mondo. Un’estensione – peraltro usuale anche nelle

---

<sup>13</sup> Certo non come essenza assicurata a sé una volta per tutte e innanzitutto, ma proprio come γένησις pura e semplice, lo schiudersi dell’uomo a se stesso, vale a dire non una qualche ἀρχὴ γενήσεως che in quanto αἴτιον (e quindi οὐσία) essenzialmente preceda e determini la sua nascita, ma essa stessa come incessante e sempre differente *macchinazione* di sé e del mondo. E che non è affatto immediatamente, ma su questo poi torneremo, una *macchinalizzazione del sé*: prima che qualcosa di distinto come il “sé” e ancor prima che qualcosa di oggettivo come un meccanismo sorgano, l’uomo deve aver già incessantemente macchinato per un numero impressionante di millenni. La macchinalizzazione, di sé e ancor prima del mondo, è solo un *riflusso della corrente*, invero già solo “storia”, ovvero qualcosa che avviene, per quel che ne sappiamo, in una fase peraltro già avanzata di quelle pochissime migliaia di anni di cui abbiamo una conoscenza un po’ meno vagamente approfondita della nostra avventura sulla Terra.

nostre lingue moderne, ove per esempio non vi è alcuna difficoltà a parlare della “tecnica di caccia” di un qualche predatore –, che non serve però a mescolare insieme e confondere fenomeni diversissimi, ma proprio a discriminarli con precisione a partire dal fondo comune che possiamo rintracciarvi. Qui il tentativo è, insomma, quello di cercare prospettive diverse nell’interpretazione della “tecnica”, operando una serie di spostamenti: dalla distinzione tra tecnica e macchine, alla distinzione tra la tecnica generalmente vitale a quella che ha innescato e accompagnato tutto il processo di ominazione. Ebbene, nella *μηχανή* abbiamo trovato un primo indice, che consente di evidenziare già entro la *τέχνη* il suo carattere di elusione delle forze maggiori, di soluzione indiretta alla sfida delle circostanze e, per estensione, dell’“ambiente”. Questo carattere ci permette sia di rilevare una linea di continuità rispetto alla dimensione più generalmente vitale, sia un elemento di rottura entro la regione antropica.

Un qualche *aggiramento dell’ambiente*, infatti, è proprio non solo all’uomo, ma a *qualsiasi vivente*, se è vero che anche una pianta, anche un qualunque batterio mette costantemente in atto la sua tattica di sopravvivenza e quindi sviluppa una sorta di tecnica, per il cui tramite elude le leggi fisiche e, in un certo senso, si sottrae alla *verità*, mente al mondo per poter vivere e lo inganna, rimanendone certo per primo sempre ingannato. Il significato di queste ultime affermazioni, sul cui argomento torneremo cercando di testarlo più a fondo e con maggior precisione, è alluso in alcuni folgoranti frammenti di Nietzsche, ove le riflessioni intorno alle facoltà di orientamento nel mondo dei viventi, al loro prospettivismo, sono portate alle ultime conseguenze: nel mondo inorganico “regna la “verità”! Con il mondo organico comincia l’*indeterminatezza* e la *parvenza*”<sup>14</sup>. Secondo Nietzsche, infatti, nella misura in cui ogni conoscenza, ma anche ogni comportamento istintivo e ogni reazione biochimica, si fondano su un *riconoscimento dell’identico*, per esempio nello stimolo specifico, ma non vi è in natura alcun identico; e nella misura in cui tale riconoscimento deriva dall’estrema semplificazione e riduzione della

---

<sup>14</sup> F. Nietzsche, *Frammenti postumi 1884-1885*, tr. it. di S. Giametta in: *Opere di Friedrich Nietzsche*, edizione italiana condotta sul testo critico stabilito da G. Colli e M. Montinari, Adelphi, Milano 1964 e ss., vol. VII, t. III, fr. 35 [53], p. 213: “Ammettere la *percezione* anche per il mondo inorganico, una percezione assolutamente esatta: qui regna la “verità”! Con il mondo organico comincia l’*indeterminatezza* e la *parvenza*”. E ancora Id., *Frammenti postumi 1885-1887*, tr. it. di S. Giametta in: *ivi*, Vol. VIII, t. I, fr. 1 [28], p. 10: “Tutti i movimenti sono da intendere come gesti, come una specie di linguaggio, attraverso cui le forze si capiscono. Nel mondo inorganico manca l’equivoco, la comunicazione sembra perfetta. In quello organico comincia l’*errore*. “Cose”, “Sostanze”, “proprietà”, attiv“ità” – tutto ciò non va trasferito nel mondo inorganico! Sono gli errori specifici grazie ai quali vivono gli organismi”.

materia percettiva ai soli tratti elementari che consentono l'identificazione e l'eguagliamento del non eguale, l'organico è sin dall'inizio il regno della falsificazione e dell'errore, ma anche della menzogna, della dissimulazione, della finzione e della trappola.

L'uomo, però, – e non si insisterà mai a sufficienza su tale funzione antropogonica della tecnica – non si limita a fingere, ma porta la *fictio* fino alla *artefactio*, ossia finge per l'appunto tecnicamente, macchinalmente, si finge un mondo *manipolandolo* e quindi *facendolo e facendosi* in esso tramite le proprie macchinazioni. Non perché abbia una natura sovranimale, ma semplicemente perché realizza la sua natura animata, sempre per quel che ne possiamo sapere, come non è ancora riuscito a qualche altro animale. Tuttavia la sua potenza, se queste considerazioni sulla “tecnica vitale” hanno un qualche valore, deve riposare nelle stesse potenzialità del vivente che anch'egli è, ed è dunque in ultima analisi lì che ne andranno ricercate le forme germinali, per poi risalire e riarticolare lo specifico delle sue macchinazioni, per provare insomma a comprendere più a fondo ciò che sinora ha appena cominciato a mostrarsi.

Quel che *a prima vista* emerge nella tecnica propriamente umana è appunto la sua capacità di *esternarsi* in macchine, di oggettivarsi in organi che non sono affatto semplicemente strumenti dotati di parti mobili e più o meno automatizzati, capaci di produrre lavoro trasformando energia, come vuole la fisica o la teoria ingegneristica delle macchine, e neppure metastrumenti, ovvero utensili costruiti per foggiare altri utensili, come in qualche modo suggerisce la paleoantropologia. Nel senso antico e proprio della *μηχανή*, infatti, e non solo, già la prima pietra scheggiata è una protomacchina, anche se non dovesse essere stata usata per costruire altri utensili in legno, sia perché il suo uso è sempre legato alla motilità del gesto manuale che ne fa uso (vale a dire che qui la macchina “fisica” comprende il braccio stesso, giacché la pietra è inseparabile dalla mano e dal suo gesto), sia perché la sua “struttura funzionale” *non è omologabile a quella di un organo biologico*<sup>15</sup>, sia perché non la possiamo affatto pensare senz'altro come un

---

<sup>15</sup> Ciò che rende la pietra una macchina, e non semplicemente un “organo proiettato”, è la rifunzionalizzazione, spesso invenzione di funzioni non organiche, e, da un punto di vista strettamente meccanico, il manico. Ogni protostrumento è dotato di un'impugnatura, foss'anche adattata ad altre parti del corpo, come può essere la staffa ai piedi, comunque di una cerniera tra il corpo e l'utensile, che è ciò che lo rende mobile e quindi già immediatamente, nel suo uso, una macchina vera e propria. Aver dimenticato e trascurato il gesto della mano che impugna come elemento costitutivo della pietra scheggiata è la causa di gran parte delle confusioni che abbiamo fatto nell'interpretazione della prima tecnicità umana. E quando la mano si fa attrice, impugnando la pietra, attrice foss'anche di una funzione già organica, ma non sua, in quel momento già non ha nessun senso parlare di *Organprojection*: la pietra *non è una protesì* o un prolungamento o una



utensile, uno strumento, ossia un *mezzo*. Attribuire ai primi australantropi un pensiero capace di distinguere il mezzo dal fine, infatti, sarebbe davvero un umanismo molto poco sensato.

Prendere sul serio la funzione ominatrice della tecnica, pensare insomma nella sua radicalità e inscindibilità l’espressione “l’uomo e la tecnica”, pensarla genealogicamente, comporta un’inversione tipica della prospettiva: piuttosto che rendere conto della macchina a partire dallo strumento, come si è soliti fare, è proprio il percorso inverso che va provato, ovvero cercare nella *via traversa esternalizzata* il principio di ciò che, solo molto più tardi, sarebbe divenuta ogni strumentalità.

Che cosa però veramente avvenga nell’esternalizzazione delle macchinazioni e se possiamo accontentarci di quest’unico tratto, lo si può intravedere meglio forse solo osando qualche passo più indietro ancora, lasciando la considerazione antropologico-vitale alla ricerca di elementi minimi di quella “biologia della tecnica” che Leroi-Gourhan evocava e auspicava come complemento necessario della paleoantropologia<sup>16</sup>. Riprendiamo dunque il discorso, riprendiamolo da capo seguendo la traccia della *via traversa*, questa denominazione la più indeterminata e al tempo stesso precisa della *forma* della μηχανή, quel che essa è proprio in quanto meccanismo, nella cui oggettività di funzionamento non è esaurito però il suo senso; seguiamone alcune svolte, lasciandoci magari anche sviare dalle sue tortuosità, raccontando una storia di metafore dall’ultimo al primo e poi di nuovo all’ultimo, in quello che però non sarà necessariamente un circolo.

---

mera esternalizzazione, è tutto ciò ma già molto di più, è già un vero e proprio artificio, una trasposizione, una metafora e differenziazione compiutamente inorganica, germinalmente *spirituale*, senz’altro artistica, è già fantasia creatrice, apprensiva ed esplorativa, avventurata nel mondo. La teoria della *Organprojection*, così come tutti i suoi analoghi ed affini, fino alla comprensione meramente strumentale della tecnica, che non è altro che una sua generalizzazione, derivano da una doppia incomprendimento, radicata su uno stesso terreno, che è già il terreno sul quale i filosofi greci classici pensano la τέχνη: la doppia incomprendimento che si condensa proprio nelle due accezioni elementari del termine ὄργανον, che è tanto l’organo fisiologico, quanto ogni strumento e mezzo artificiale, entrambi in quanto funzionali a un certo τέλος. Giacché nessuna funzione si comprende a prescindere dal suo τέλος: il tagliare è solo a partire dal taglio. Vale a dire, che ogni comprensione strumentale della tecnica e dei protoutensili è teleologica e non genealogica. La genealogia, infatti, ha come suo primo principio la differenza tra origine e scopo, quindi è immancabilmente non teleologica, invero anche quando pensa la formazione degli organi fisiologici.

<sup>16</sup> A. Leroi-Gourhan, *Il gesto e la parola*, tr. it. di F. Zannino, Einaudi, Torino 1977, p. 173.

3. *Macchine apoteleastiche e simpleromatiche*

“La lira mi sia cara e l’arco ricurvo”

OMERO, *Inno ad Apollo*, v. 131

La “via” della μηχανή allude naturalmente a un percorso e a una *meta*, che però non va pensata immediatamente solo nei termini di un “fine”, ossia presupponendo già sempre una qualche razionalità strumentale o teleologica, giacché qualcosa di simile avviene solo molto tardi e paradigmaticamente nella nostra invenzione tecnica. Più corretto da un punto di vista antropologico, ma pur solo entro certi limiti, è parlare invece di “scopo”, intendendo la parola nel suo senso originario: ciò cui si *mira*, ciò che si ha *in vista* e verso cui indirizziamo la *freccia* al posto della mano, la *preda*, che irraggiungibile direttamente dalla mano, ma già *afferrata* dallo sguardo, colpiamo per la via traversa dell’arco, e in tal senso non direttamente, bensì obliquamente, *parabolicamente*<sup>17</sup>.

Non è affatto un caso che Apollo, il dio della luce e della vista, dello sguardo limpido e dardeggiante, il dio dell’arco e della lira sia anche un dio λοξός, obliquo, ambiguo, ingannatore, duplicità che gli appartiene non solo come il dio degli oracoli, ma anche come colui che ha insegnato a Esculapio la medicina e l’arte dei φάρμακα, dei rimedi e insieme dei veleni.

Il suo arco, invero ogni arco, è qui ovviamente solo un simbolo antico di qualcosa di più generale: nel prendere di mira, nello σκοπεύειν, più che una ragione strumentale può essere pensata attiva *l’immaginazione meccanica* dello sguardo che si protende nel mondo, nell’uomo congenere a quella della parola<sup>18</sup>; lo σκοπός qui non è un fine pensato in quanto tale e scelto

<sup>17</sup> Un indizio circa l’originaria vicinanza dell’arco e della lira lo troviamo nell’*Inno a Ermes* di Omero (vs. 52-56), ove questi associa all’invenzione della lira e al primo canto del dio accompagnato dal “grazioso giocattolo”, l’imitazione dei lazzi e delle ingiurie che, scherzosamente, si scambiavano i giovani nei banchetti, παραβόλα: “ingannevolmente” traduce il Rocci, ossia con movenze oblique e con paragoni arditi e arguzie spesso licenziose. La παραβολή, prima di diventare una sezione conica e la traiettoria dei proiettili, è innanzitutto proprio il modo di dire trasverso, sinuoso e indiretto, il confronto e la giustapposizione, la metafora allusiva, il detto e la favola, e poi la giravolta e inoltre la ventura, l’audacia, l’arrischiarsi; tutte le movenze, insomma, e i lanci (βολαί) che non conducono direttamente all’obiettivo, ma solo παρὰ (vedi anche il verbo παραβάλλω, nei suoi significati “piego”, “torco”, “giro”, “volto”, e poi “mi volgo”, “approdo”, “inganno”...). La παραβολή, si potrebbe generalizzare anche riconnettendola al παρὰ φύσιν, è dunque il *tropo* di ogni μηχανή, di quelle dell’arco e di quelle della lira.

<sup>18</sup> Cfr. H. Jonas, *Organismo e libertà*, a cura di P. Becchi, Einaudi, Torino 1999, pp. 204 ss., per una lucida fenomenologia dell’immagine e antropologia dello “homo pictor”, che nel paleolitico andava dipingendo sulle mura delle sue caverne proprio prede e uomini armati di arco!

arbitrariamente, ma un bersaglio già da sempre presente nell’*orizzonte* dello sguardo come *interesse vitale* elementare, invero sin dalla *nutrizione e riproduzione*.

Ambiti *metabolici* rispetto ai quali si può dire che in ogni vivente vi sia almeno un germe di quell’ambiguità apollinea e quindi la condizione di ogni macchinazione: la “lenza” della rana pescatrice e la coda del pavone ne sono solo esempi eclatanti. Ma se ciò è vero, se possiamo insomma metaforizzare l’armonia di contrasti eraclitea tra βίος e βιός (cfr. DK 22B48), quella corda d’arco che congiunge ai suoi estremi i nomi della vita e della morte, metaforizzarla all’intera *parabola* della ζωή, che ci appare così essa stessa una specie di via traversa e μηχανή della materia per sfuggire all’entropia; entro i limiti in cui ci è lecito far ciò emergono anche i limiti della posizione dell’immaginazione stocastica o scopeutica come condizione della macchinazione. Ovvero: ciò verso cui conduce la via traversa, da un punto di vista generalmente vitale prima che antropologico, non deve essere un fine, ma neppure più genericamente uno scopo, basta il solo *interesse vitale*, l’essere *tra*, immerso in un *frammento*, di ogni vivente, in quella *tensione* di contrasti e di incontri, entro l’arco di possibilità, invero di necessità, abbracciato da *Ananke Adrastea*, che è la sua vita. In quel frammento tra nascita e morte, nel pòletoj dei medesimi Dioniso e Ade (DK 22B15), che apre ed estende il suo spazio e il suo tempo e in generale ogni possibile orizzonte e scopo, ed entro cui egli segue le sue vie traverse, le rintraccia e reintreccia costantemente.

La tecnica come arte della μηχανή, dunque, in questo senso del tutto generale di cui parlano oggi, per esempio, i biologi evuzionisti chiamandola “strategia vitale” o “di sopravvivenza”, è coestensiva alla vita stessa, già alla vita di una singola cellula, è il suo modo di stare nel frammento, già sempre macchinandolo. Nell’interesse vitale, in questo *instare*, *trastare* e *contrastare*, proprio nella misura in cui più intimamente e capillarmente si intreccia al suo mondo, nella stessa misura il vivente se ne sottrae e ne viene sottratto: compare innanzitutto e si estende sempre di più la *differenza* dei due, prima grande menzogna e macchinazione che solo molto impropriamente e per derivazione si può chiamare differenza tra un interno e un esterno, quella differenza che è piuttosto proprio il gioco *in-tra-contro* dei viventi e del mondo.

Un gioco elusivo e collusivo che inizia forse sulla *membrana* della cellula, quel limite contenente, povero di estensione quasi come la circonferenza della *Meccanica* peripatetica, che a un tempo la isola ed espone, la rinchiude entro un confine che è poc’altro che il suo stesso esterno, il quale costantemente vi aderisce e preme, delimitando la sua pulsione metabolica, contrastandone osmoticamente la fame di mondo. Rinchiusa così, proprio dal suo frammento,

entro il proprio “mondo interno”, limitata entro uno spazio che *solo* in questo momento, *per la prima volta*, diviene uno “spazio delimitato”, circoscritto, che in un certo senso solo così diviene un vero e proprio luogo, contenuta al suo interno dal frammezzo, contenuta e detenuta *all'interno del frammezzo*, essa vi si aggira come nel suo proprio esterno, di cui innanzitutto va in caccia e in cui, non potendo uscire dalla sua membrana, né estenderla indefinitamente, si riproduce. Da questo punto di vista, infatti, che cos'è anche la riproduzione, se non una grande μηχανή di evasione dalla detenzione del frammezzo, una via traversa fuori da se stessa della vita?

Queste due μεταβολαί e movimenti elementari, resi possibili solo dal costituirsi del “punto di riferimento” rispetto a cui un qualsiasi movimento diviene orientabile, punto che non è un centro, ma proprio un estremo, la membrana, pelle e superficie della vita, il suo πέρας e πέρασμα, limite e passaggio oltre il limite, questi due movimenti di *inglobazione* del mondo ed *esglobazione* nel mondo che sono la nutrizione e la riproduzione – e che già Nietzsche cercava di intendere come espressione di un unico principio<sup>19</sup> –, sembrano i primi passi di ogni tecnicità organica. E che non si tratti semplicemente o solo di un interno contro un esterno – il classico “organismo e il suo ambiente” – è evidente dal fatto che inglobazione ed esglobazione si giocano sempre insieme su entrambi i lati della pelle: se il vivente ingloba il mondo nutrendosene, il mondo lo ingloba detenendolo entro la sua pelle, premendovi e così equilibrandone la pressione; se il vivente elude la sua pelle esglobandosi tramite la riproduzione, tale elusione è appunto solo una via traversa, poiché a ben altra esglobazione e decomposizione egli è sempre consegnato proprio dal mondo. Dal frammezzo originario del βίος-βιός, della nascita-morte, il cui senso e le cui ragioni ci sfuggono e ci sfuggiranno sempre, ma che abbiamo davanti agli occhi come misura e armonia di ogni vita, il vivente non può davvero uscire, essendo quel medesimo frammezzo; o, che è lo stesso, quando *davvero* vi esce, torna appunto alla verità dell'inorganico, alla sua necessità inerte e retta, entro cui pure sempre e solo può scavarsi il proprio frammezzo, può tendersi la sua parabola metabolica.

L'obliquo, il curvo e ricurvo, il concavo-convesso che noi moderni con sorpresa vediamo comparire così di frequente insieme al “naso camuso” nella *Metafisica* di Aristotele, ogni ritorcersi e ritornare su se stesso del limite, che proprio cogliendosi si manca e manca, poiché inafferrabile nel suo principio o sulle sue due facce, l'interna e l'esterna essendo quell'una stessa del frammezzo né interna né esterna, che apre e chiude il dentro al fuori e il fuori al dentro: questa continua inter- e trasglobazione sono gioco della vita, quel gioco ristretto delle cerniere di Adrastea entro il quale la vita gioca le sue vie

<sup>19</sup> Cfr. F. Nietzsche, *Frammenti postumi 1879-1881*, tr. it. di M. Montinari, in *Opere...*, cit., Vol. V, t. I, af. 6 [155], p. 459.

traverse. Ma se di un simile gioco si tratta – proprio nel senso meccanico dello spazio vuoto tra gli ingranaggi, della costitutiva imperfezione delle loro giunture, che proprio così però consente l’ingranarsi delle ruote dentate e il loro movimento –, il principio di ogni tecnicità e macchinazione non sembra affatto, per quanto possa apparire anche paradossale, la consequenzialità necessaria o almeno regolare tra causa ed effetto (che è solo condizione di funzionamento stabile di un mero “meccanismo”, che ontologicamente abbiamo detto essere qualcosa di differente e derivato rispetto alla μηχανή), ma proprio quello spazio di indeterminatezza, il gioco tra gli ingranaggi del necessario entro cui si possono esplorare, marcare, vedere e inventare tracce oblique, viventi.

Un gioco in cui quel che chiamiamo uomo è stato sin da subito gran virtuoso, elegante, appassionato, imprevedibile, audace, ostinato e spesso agonizzante. Il suo stile, infatti, è una variazione tanto semplice quanto gravida di efflorescenze spettacolari, l’una sull’altra, intorno a quegli stessi temi della macchinazione vitale, un altro giro di vite, un’altra e ancora altre *ritorsioni* sul frammezzo, contro il frammezzo, e poi sempre più intimamente verso se stesso, dentro se stesso. Se il camaleonte si è fermato alla convessità della sua pelle, l’uomo ha macchinato il concavo e poi sempre più dentro, ha colmato di vie traverse la sua cavità, quel che chiama il suo mondo interiore, tendendolo, estendendolo e intendendolo fino a perderne i confini, gli ψυχῆς πείρατα che, per quante siano le vie che vi rintracci, non è più capace di raggiungere, non raggiungerà mai, poiché non sono in nessun luogo (DK 22B45).

Tale *contesa* dell’uomo con se stesso e col mondo ha un’espressione chiara nelle sue macchinazioni, la cui obliquità e torsione è intensa come in nessun altro vivente egli abbia mai incontrato; ed è forse proprio per questo, per colmare la sua solitudine che ha dovuto anche inventarsi grandi macchinatori per tutto quel che egli non poteva pretendere di aver macchinato da sé, innanzitutto il frammezzo stesso: l’uomo teogonico e cosmogonico, Imir e Purusha, e poi tutti i demiurghi e creatori forgiati a propria immagine e somiglianza; macchine forse arcaiche, ma ancora istruttive, soprattutto in vista di quel che ci riguarda, della sua ultima invenzione, quel *Deus sive machina* che è oggi la tecnica.

Solo accenni sparsi in maniera estremamente rapsodica<sup>20</sup>, neppure un mito, magari solo un gioco manierato di riflessi su pochi suoi frammenti

---

<sup>20</sup> Come si avvertiva, un’analisi compiuta, una vera e propria biologia della tecnica, comporterebbe ben altro lavoro e spazio di quello che vi si può dedicare qui, dov’è perciò sostituita da un breve gioco di metafore. Innanzitutto, andrebbe resa sistematica la connessione tra funzioni vitali e tecniche, qui limitata alla sola vita vegetativa e metabolica, con pochissimi accenni a quella motoria e percettiva. Sul piano antropologico,

arcaici, e tuttavia quando basta per posare sul piano strettamente fisiologico, biologico e zoologico che è loro proprio alcune determinazioni antropologiche elementari più nette, innanzitutto quella che mi sta a cuore sin dall'inizio: la differenza, sempre più marcata nella storia dell'ominazione, meglio ancora nella sua vicenda e avventura, tra quelle che propongo di chiamare *macchine apoteleastiche e simpleromatiche*.

Sin qui, infatti, abbiamo parlato solo dell'arco, in tanti modi abbiamo detto solo la sua obliquità, ma proprio chiamandone a testimone Apollo è già stata almeno nominata, insieme ai suoi primi effetti, anche la *lira*, invero già quella ermetica, scavata e tesa entro un guscio di tartaruga, nella membrana più sclerotica della vita. Se la via traversa del vivente, infatti, è innanzitutto quella che si gioca sulla convessità della sua pelle, se il suo scarto ed errare già metabolico è dal lato che possiamo continuare a dire per comodità esterno, nell'uomo essa si ritorce e torna su se stessa: l'arco scaglia indietro la sua freccia, fora in dentro la membrana, ferisce e così apre e sensibilizza la coscienza, inventa un "senso interno", un'anima che percepisce se stessa, la riempie di fantasmi, di mire e nostalgie, illimitate poiché la freccia non cade più da nessuna parte, ma affonda e così sprofonda l'anima in sé e l'approfondisce. Una volta aperta la ferita, essa va *colmata* di parole, danze, musica, riti, miti, leggi e l'uomo diviene preda di se stesso.

E tuttavia è proprio a partire da quella ferita, come ci mostra anche la paleoantropologia, che l'ominazione, sin dall'inizio tecnica e per la sua gran parte almeno in apparenza esotecnica, assume un registro inaudito, accelera e si differenzia in una miriade di forme ed esperienze diverse: la macchina si è sinora realizzata nel movimento nutritivo, riproduttivo, predatorio, un movimento sempre verso l'esterno innanzitutto, o se non altro di controtensione all'esterno e di orientamento nell'esterno, per quanto ovviamente ciò non ha potuto che essere decisivo anche per la conformazione dell'uomo stesso. A un certo punto, però, di cui nulla mai di preciso potremo sapere, l'uomo comincia a macchinare anche diversamente: troviamo i primi *strumenti musicali* e poi le prime tracce di quella che appare una forma elementare di notazione e scrittura, plausibilmente di natura ritmica. E la loro comparsa è coeva al disaccoppiamento compiuto tra evoluzione biologica e cerebrale, da un lato, e culturale dall'altro: per milioni di anni lo strumento apoteleastico e il cervello mutano insieme, con estrema lentezza, coevolvono, poi cambia tutto<sup>21</sup>.

---

poi, l'analisi diverrebbe ovviamente ancor più complessa e articolata. Valgano dunque questi pochi accenni solo come lo spunto per un lavoro ancora da compiersi.

<sup>21</sup> Cfr. A. Leroi-Gourhan, cit., pp. 156 ss., 222 ss., 424 ss., 430. Sull'argomento nel suo complesso ritorneremo nel prossimo paragrafo, qui va solo annotato che la cronologia di Leroi-Gourhan circa i primi reperti di strumenti musicali (20.000 a.C.) è stata

Attenzione, però: da un punto di vista genealogico non ci è in alcun modo lecito, è anzi illogico, dedurre dalla presenza di uno strumento musicale qualcosa come una preesistente “sensibilità musicale”, così come non è possibile dedurre dalla prima pietra scheggiata una razionalità strumentale. La via è, in entrambi i casi, inversa: è la pietra che comincia da lontanissimo a rendere possibile qualcosa come il pensiero strumentale, così come è la lira che comincia a incidere nell’anima qualcosa come una sensibilità musicale.

Al di là di ciò, bisogna constatare che, giusta la determinazione della *μηχανή* come via traversa, così come l’arco è una *μηχανή* elevata a potenza rispetto alla tela del ragno, allo stesso modo lo è la lira rispetto all’arco<sup>22</sup>. Se nel primo caso, infatti, *macchinandola* l’uomo ha liberato ed exteriorizzato la macchina, e conseguentemente anche se stesso in quanto tale macchinatore, con la lira egli rivolge espressamente la macchina verso questo sé, al cui “interno” finalmente accede, sul cui interno finalmente può mettere le mani proprio per la via traversa di uno strumento esterno, che è, anche tecnicamente, una vera e propria macchina e non un mero attrezzo<sup>23</sup>.

Naturalmente la lira nomina qui non solo gli strumenti musicali, ma così come l’arco è un simbolo per tutte le vie traverse, *oggettivate*, tramite le quali l’uomo mette le mani sul mondo, così lo è la lira di ogni macchina grazie a cui manipola direttamente se stesso. Termini rispetto ai quali l’*oggettivazione del medio*, quell’esternalizzazione che identificavamo a prima vista come tipica delle macchine umane, non è un dato accessorio, ma propriamente il modo, artificiale, con cui l’uomo realizza queste sue vie traverse. È pur vero che egli ha trovato anche altri modi, e certamente rimarrà da indagare a fondo il loro

---

abbondantemente rivista in seguito a nuovi ritrovamenti, cosa che è significativo menzionare, poiché le nuove date (35.000-50.000 a.C.) rendono quasi certo che già i Neanderthal suonassero. Cfr. N.J. Conard, M. Malina & S.C. Münzel. *New flutes document the earliest musical tradition in southwestern Germany*, Nature, June 26, 2009, Doi: 10.1038/nature08169. E C. Tuniz, F. Bernardini, I. Turk, L. Dimkaroski, L. Mancini, D. Dreossi, *Did Neanderthals play music? X-ray computed micro-tomography of the Divje Babe ‘Flute’*, Archaeometry, 54: 581–590 (2012). Doi: 10.1111/j.1475-4754.2011.00630.x

<sup>22</sup> L’arco in particolare, e proprio insieme a leve e trappole, rappresenta per Leroi-Gourhan una vera e propria “tappa logica dell’evoluzione umana” (cit., pp. 287-289).

<sup>23</sup> Non si sa bene per quale ragione davvero plausibile, forse semplicemente perché sedotti dall’immaginario dell’uomo primitivo, gran parte degli antropologi considera quelli a percussione – di cui non abbiamo ovviamente alcun reperto paleontologico affidabile – i primi strumenti musicali. Può anche darsi che così sia, anche se non mi pare invece per nulla strano rilevare che i primi conosciuti sono flauti, ossia strumenti legati a quella rifunzionalizzazione della bocca che ha un peso così grande, per la nascita del linguaggio e la correlativa liberazione della mano tecnica, nell’antropogenesi. Come che sia, anche il più elementare strumento a percussione è già una macchina, sia perché articolata in parti in movimento, sia come trasformatore di energia dalla cinetica alle vibrazioni acustiche, sia per molto altro ancora...

nesso con la sfera della tecnicità, così come con quella del linguaggio: penso innanzitutto al cosmo estremamente complesso che si scandisce tra l'ascesi e l'estasi, dimensioni e anche "tecniche" i cui rapporti sono per molti versi analoghi a quelli tra arco e lira. In senso ampio, di certo si tratta anche qui di macchinazioni e vie traverse, da cui la possibilità di porle in relazione a quelle strettamente tecniche, che rimangono però distinte proprio grazie al medio oggettivo.

Un medio, la macchina, che ha nella differenza primaria del suo orientamento – quel "verso fuori" o "verso dentro" evocato all'inizio – il principio della distinzione ulteriore tra "apotelestico" e "simpleromatico", una distinzione che però non ha a che fare solo con il "verso", innanzitutto perché ogni macchina è, nel suo meccanismo, *anche sempre apotelestica*, ossia *produttrice di effetti e finalizzata esteriormente*, essendo anzi precisamente ciò che la costituisce, sin dall'inizio, come via traversa. Analogamente, in un certo senso si può dire anche il contrario, ossia che ogni macchina è anche sempre simpleromatica, proprio nella misura in cui anche le macchine che hanno in apparenza un fine il più esterno e indifferente lavorano sin dall'inizio e ancora alla costituzione di sé dell'uomo, al suo incessante lavoro su se stesso.

Tuttavia una differenza è possibile descriverla e anche sensato: ogni macchina apotelestica, il cui simbolo è l'arco, è tale nella misura in cui è volta ad uno scopo esterno o fine (tšloj) chiaramente determinato, che essa anzi *oggettiva in quanto tale*, è quella che realizza una differenza oggettiva concreta e definita, quella il cui "lavoro" fisico si rivolge ad un oggetto o ad un'operazione chiaramente situabili nell'orizzonte vitale, in cui essa termina, va a finire. È dunque la macchina poietica nel senso specifico di *produttiva, efficace, esecutiva*. Rispetto a tale efficacia ed efficienza, invece, pur condividendola nel proprio meccanismo, propriamente simpleromatica è la *poiesis* che non si riduce o consiste affatto nella produzione di un effetto oggettivabile, che si possa esibire come un lavoro esterno finito, e neppure come il *telos* rispetto a cui la macchina realizzerebbe la via traversa esonerando l'uomo dal confronto diretto: non vi è nulla di più diretto del confronto cui esse ci espongono proprio trasponendolo all'esterno. Anch'essa ha un proprio compimento, certo, è anzi proprio il *compimento, riempimento e pienezza*, la συμπλήρωσις che la caratterizza, laddove però il fine non è esterno e ulteriore rispetto al suo operatore, ma è lui stesso, il suo stesso riempimento. La macchina simpleromatica rimane certo anche così una via traversa, indiretta – che potremmo porre in analogia ad uno specchio –, la diviene anzi ancora più radicalmente, una via che non conduce però dall'uomo al suo scopo παρὰ φύσιν, bensì dall'uomo all'uomo stesso παρὰ φύσιν.



Macchinazione dell’uomo che certo *non* è volta a realizzare in lui scopi determinati, come pensa per esempio ancora qualche professore di estetica ponendo come fine dell’arte la produzione di un godimento o di un sentimento del bello: una concezione psicotropica che in fondo equipara l’arte a quell’altra grande macchinazione dell’uomo, in senso vasto chirurgica e diciamo autoapotelestica, che interviene sul suo corpo e la sua mente riparandoli o reintegrandoli tramite innesti, farmaci, protesi. Che non sia così non è solo una pretesa, e un’ovvietà genealogica, ma lo si può evidenziare già al livello strutturale del nesso tra macchina e meccanismo: se è vero, come si è detto, che tale nesso è costituito dallo scarto tra funzionamento e τέλος, se la macchina è una mediazione, tramite l’esteriorità del meccanismo, verso una certa “mira”, le macchine apotelestiche realizzano direttamente la mira nel prodotto oggettivo del proprio meccanismo, le simpleromatiche, invece, giusta la loro natura di mediazione della mediazione, realizzano anche come proprio effetto oggettivo immediato non un τέλος, ma solo ancora un altro *medium*, di cui peraltro è molto difficile, se non impossibile, dire la mira. La leva, grazie alla quale con un peso minore solleviamo un peso maggiore, raggiunge il proprio τέλος in ciò, è in ciò già interamente sensata, a prescindere da quali ulteriori scopi possa ancora avere quel peso sollevato, scopi molteplici e arbitrariamente disponibili a nuove macchinazioni che non riguardano più quella macchina, che le sono esterni e indifferenti: con un peso sollevato posso costruire un tempio o armare una catapulta, questo non fa alcuna differenza per la leva. Il pianoforte, invece, che è inequivocabilmente una grande macchina, con tutto il suo complesso di tasti, leve, martelli, corde e cassa armonica produce dei suoni che non sono affatto già il suo compimento e che neppure sono semplicemente nuovi mezzi per scopi arbitrari. È una macchina, per prendere in prestito un’espressione aristotelica sulla filosofia, non τῶν ἀποβαινόντων ἔνεκεν (*Met.* 982a 16), non in vista di ciò che ne risulta e che se ne può tirar fuori, di cui anzi neppure la *ritorsione* è specificabile e scomponibile, né precisamente determinabile come un qualche “effetto interno”, come si pensa quando si trasferisce al simpleroma la logica apotelestica. Per il suo tramite, insomma, non viene affatto *effettuato* qualcosa: né semplicemente eseguito un pezzo, né – ancora esteriormente – suscitato nell’ascoltatore un qualche sentimento, ma è l’uomo stesso che *si macchina* nella sua completezza, che macchina la sua pienezza, riempiendola, e innanzitutto e propriamente *l’uomo che macchina*, in questo caso il pianista.

La logica del “sentimento musicale” dimentica precisamente che l’esteriorità della macchina non è, né qui né altrove, un dato secondario, che al di là della produzione di suoni e sentimenti la macchina simpleromatica è un dispositivo potentemente *ascetico*, che l’uomo al pianoforte è impegnato

*integralmente*, nella coordinazione motoria, percettiva, espressiva e quanti altri nomi possiamo qui aggiungere e sostituire ad altrettanti punti interrogativi. Il συν della συμπλήρωσις, insomma, è innanzitutto proprio il “con” dell’uomo e della macchina, un dato che non andrà dimenticato quando il discorso approssimerà la questione dell’automazione, tendenza tanto caratteristica delle macchine apoteleastiche, quanto perversa in quelle simpleromatiche.

Abbiamo già notato preliminarmente, però, che un discorso complessivo e compiuto non è qui possibile, e per questo non cercheremo di specificarlo oltre, accontentandoci di aver trovato alcuni modi per dire, anche tecnicamente, quel che era ancora del tutto percepibile nella parola antica “τέχνη”, che tiene insieme in un’unità coerente per i moderni oramai troppo poco trasparente, se non del tutto enigmatica, ciò che si è progressivamente separato nella “tecnica” e nell’“arte”. Ciò che, infatti, il moderno ancora intende nella τέχνη, in quell’unità di arte e tecnica per la quale non ha più parole, è solamente l’aspetto apoteleastico, esecutivo, produttivo: così si parla, per esempio, di “tecnica pianistica”. L’aspetto propriamente estetico, però, egli lo ripone altrove, non in quella tecnica, ma solo nel suo risultato, nel suo compimento in un prodotto artistico fruibile, nel brano eseguito e, in ultima analisi, registrato, riprodotto, venduto e ascoltato. L’estetica moderna, e non certo da oggi, è così dominata dal primato del *prodotto dell’arte*, che equivale al primato del giudizio estetico, ossia in ultima analisi dello spettatore.

E non si tratta, ovviamente, solo di questioni estetiche: in quel primato si esprime chiaramente, così come nella progressiva separazione di tecnica e arte e nel progressivo predominio della “Tecnica”, anche come tecnica riproduttiva, sull’arte, una sorta di riflusso, un nuovo appiattimento sulla sola dimensione apoteleastica ed esecutiva delle macchine. L’estetica dello spettatore, infatti, l’estetica dell’effetto artistico, per quanto apparentemente così concentrata sulla dimensione interna da non vedere neanche più la *macchina musicale* come tale, pone di nuovo solo all’esterno lo scopo cui si mira tramite la macchinazione e non si avvede che l’essenziale, da un punto di vista antropologico e ancora umano, non è l’opera, ma l’operazione, non è il giudizio sull’opera, ma il giudizio all’opera, non è il sentimento del fruitore, ma la creazione di forme dell’artista.

Naturalmente, nel momento in cui tutto ciò diviene questione di estetica, foss’anche di un’estetica per l’appunto dell’artista, i giochi sono già fatti: si parla già solo del passato, di quel che è stata la τέχνη come potenza ominatrice quando non esistevano ancora, così nette e infine professionalizzate, le distinzioni tra artigiano e artista, e tra artista e spettatore. Cerchiamo dunque di vedere cosa è avvenuto nel frattempo e se questo mutamento di prospettiva, per certi versi estremamente repentino,

può aiutarci a comprendere un po’ meglio il significato della latria e della fobia verso la tecnica.

Lo facciamo ancora seguendo le tracce della paleoantropologia, mischiandovi i pochi elementi di biologia della tecnica cui siamo riusciti più o meno a fare qualche accenno e qualche suggerimento dall’antropologia filosofica.

#### 4. *Esternalizzazione e risomatizzazione delle macchine*

“Non comprendono come,  
disgiungendosi, con se stesso si  
accordi: una trama di tensioni  
opposte, come quella dell’arco e  
della lira”

ERACLITO, DK22B51

L’uomo *macchina*, dunque, e niente affatto nel senso che è una macchina, bensì verbalmente: è *macchinando*, si fa macchinando, come per certi versi ogni vivente. Nel mondo vegetale e animale tale macchinazione ha dato vita alle forme più stupefacenti di organi e comportamenti, che spesso faticiamo a distinguere in maniera chiara e compiutamente determinata dalle macchinazioni umane, forme che tuttavia non arrivano mai all’*esteriorità*, *arbitrarietà* e libera *disponibilità* che hanno le nostre vie traverse.

Un’analisi ampia e illuminante di questi caratteri è proprio nella paleontologia della tecnica e del linguaggio di Leroi-Gourhan, di cui seguiamo qui alcuni momenti. Egli, invero, estende le sue considerazioni genealogiche ben oltre, all’indietro ma anche in avanti, progettando un edificio maestoso che va dalla prima evoluzione dei vertebrati fino al futuro prossimo venturo dell’uomo. Il principio genealogico che lo guida è il concetto di “liberazione”: “L’evoluzione generale dei gruppi zoologici che hanno seguito la rotta dell’uomo implicava successive “liberazioni” di cui le due principali sono quella della testa nei rettili teromorfi dell’Era primaria e quella della mano negli Australantropi degli ultimi bagliori dell’Era terziaria. La parte che spetta agli antropiani nel corso della loro evoluzione corrisponde alla liberazione del cervello e, come corollario, alla liberazione di una parte importante dei legami zoologici”<sup>24</sup>.

La liberazione della mano è, insieme, la *liberazione dell’utensile*, che deve coincidere, argomenta bene Leroi-Gourhan, con la liberazione della parola,

---

<sup>24</sup> A. Leroi-Gourhan, cit., p. 140.

con il *linguaggio*. L'utensile è liberato innanzitutto nella sua esteriorità, come oggetto *inorganico, disorganico e ultraorganico*. Esteriorità che mette in scena e realizza concretamente, letteralmente pietrifica ciò che, a livello cerebrale, ne è insieme causa ed effetto: “La facoltà di simboleggiamento o più in generale la capacità del cervello umano di mantenere una distanza tra la cosa vissuta e l'organismo che di questa è il supporto”. Una *distanza*, uno *iato* direbbe Gehlen, un gioco abbiamo detto prima, che è sia verso l'esterno, che verso l'interno: “Il prendere le distanze tra l'uomo e l'ambiente, tanto interno quanto esterno, in cui egli è immerso. Questo distacco, che si esprime nella separazione dell'utensile rispetto alla mano, in quella della parola rispetto all'oggetto, si esprime anche nella presa di distanza della società rispetto al gruppo zoologico. Tutta l'evoluzione umana contribuisce a porre al di fuori dell'uomo ciò che, nel resto del mondo animale, corrisponde all'adattamento specifico. Il fatto materiale che colpisce di più è certo la “liberazione” dell'utensile, ma in realtà il fatto fondamentale è la liberazione della parola e quella proprietà unica posseduta dall'uomo di collocare la propria memoria al di fuori di se stesso, nell'organismo sociale”<sup>25</sup>.

Si tratta comunque di due movimenti contemporanei nel loro inizio e sempre interrelati, nei quali il principio della liberazione, come progressiva esternalizzazione e presa di distanza, segue una dinamica fatta di lenti accumulamenti e improvvise esplosioni. Innanzitutto Leroi-Gourhan esplicita il carattere macchinale dello strumento asserendo e ribadendo con forza che “l'utensile esiste realmente solo nel gesto che lo rende tecnicamente efficace” e dunque solo nel “ciclo operativo”. E questo è ciò che a un tempo lo lega e lo separa dalla tecnicità vitale: “La nozione stessa di utensile dev'essere ripresa a partire dal mondo animale in quanto l'azione tecnica è presente sia negli invertebrati che nell'uomo; né è possibile limitarla alle sole produzioni artificiali di cui abbiamo il privilegio”. *Privilegio dell'artificialità* che consiste innanzitutto proprio nello spezzare l'unità organica della macchina: “Nell'animale utensile e gesto sono fusi in un solo organo”, nell'uomo il processo di esternalizzazione si fa sempre più esteso, fino a ricomprendere il gesto stesso e poi anche la sua condizione, la memoria: “La sinergia operativa dell'utensile e del gesto presuppone l'esistenza di una memoria nella quale si registra il programma del comportamento. A livello animale questa memoria si confonde con tutto il comportamento organico e l'operazione tecnica appare, al senso comune, caratteristica dell'istinto. Abbiamo già visto che nell'uomo l'amovibilità dell'utensile e del linguaggio determinava un'esteriorizzazione dei programmi operazionali legati alla sopravvivenza del sistema collettivo; ora si tratta quindi di seguire le tappe

---

<sup>25</sup> *Ivi*, p. 277.

che contrassegnano una liberazione operativa così avanzata nelle società attuali da raggiungere non solo l’utensile ma il gesto nella macchina, la memoria delle operazioni nella macchina automatica, la programmazione stessa nell’apparecchiatura elettronica”<sup>26</sup>.

Tappe che egli riassume in pochi momenti fondamentali: “Nel corso dell’evoluzione umana, la mano arricchisce i modi delle sue azioni nel processo operativo. *L’azione manipolatrice* dei primati, in cui gesto e utensile si fondono, è seguita presso i primi antropiani da quella della *mano in motilità diretta* in cui l’utensile manuale è diventato separabile dal gesto motore. Nella tappa successiva, superata forse prima del Neolitico, le macchine manuali si anettono il gesto e la *mano in motilità indiretta* apporta solo il primo impulso motore. In epoca storica la forza motrice abbandona a sua volta il braccio umano, *la mano dà l’avvio al processo motore* nelle macchine animali o in macchine semoventi come i mulini. Infine, durante l’ultimo stadio, *la mano dà l’avvio a un processo programmato* con le macchine automatiche che non solo esteriorizzano l’utensile, il gesto e la motilità, ma fanno presa anche sulla memoria e sul comportamento meccanico”<sup>27</sup>.

Un processo che, però, ha nelle sue condizioni evolutive anche i suoi limiti: la liberazione dell’utensile raggiunge il suo grado propriamente macchinale, quello della mano in motilità indiretta, a seguito di un evento cruciale anche per la liberazione del cervello, l’evento che segna l’entrata in scena del *sapiens*: “Pare proprio che “l’avvenimento prefrontale” abbia interrotto la curva dell’evoluzione biologica che faceva dell’uomo un essere zoologico sottoposto alle normali leggi di comportamento delle specie. Nell’*homo sapiens* la tecnica non è più collegata al progresso cellulare, sembra invece esteriorizzarsi completamente e in un certo senso vivere di vita propria”<sup>28</sup>. Si tratta di un mutamento radicale, che “si è verificato al momento dell’abolizione dello sbarramento prefrontale, quando si delinea, nelle curve del progresso industriale e del volume cerebrale, che ascendono con ritmo regolare, una spettacolare dissociazione: il cervello sembra aver raggiunto il volume massimo, l’utensile, invece, inizia una ascesa vertiginosa. Si può collocare a questo punto il passaggio da un’evoluzione culturale ancora dominata dai ritmi biologici a una evoluzione culturale dominata dai fenomeni sociali”<sup>29</sup>.

E non solo da quelli sociali: come già si notava, questo evento è coevo e corrispondente a quello dell’integrazione delle macchine apoteleastiche con

---

<sup>26</sup> *Ivi*, pp. 278-279.

<sup>27</sup> *Ivi*, p. 284.

<sup>28</sup> *Ivi*, p. 164.

<sup>29</sup> *Ivi*, p. 168.

quelle simpleromatiche: il cervello, nel momento stesso in cui si stabilizza e smette di crescere, nel momento stesso in cui trova nelle regioni prefrontali non un luogo di espansione ulteriore della sua “corteccia della motilità tecnica”, che si era lentamente evoluta insieme agli utensili, ma un centro di integrazione e “di regolazione affettiva, di controllo e di giudizio”<sup>30</sup>, nel momento in cui non è più evolutivamente dinamico da un punto di vista strettamente biologico, ovvero non più accoppiato rigidamente nella sequenza “memoria-gesto tecnico-sopravvivenza:selezione naturale”, *liberato* da tutto ciò diviene un nuovo campo di esplorazione, di manipolazione e coltivazione, di approfondimento e arricchimento. Tuttavia, le varie linee di sviluppo che si diramano da qui non hanno le stesse velocità: lo sviluppo etnico, sociale, morale, religioso, artistico, tecnico simpleromatico, per quanto spettacolari, si trovano infine ad arrancare e rimanere in ritardo rispetto a quello tecnico apotelestatico. Il che, se da un punto di vista biosomatico è vero sin da molto presto, da un punto di vista morale rappresenta una vera e propria crisi a partire dalla macchina a vapore, che innesca cambiamenti molto più difficili da *reintegrare* sul piano sociale, simbolico e mentale: “La realizzazione nel corso dei tempi di un organismo sociale in cui l’individuo interpreta sempre più la parte di cellula specializzata fa risaltare infatti via via con maggiore chiarezza l’insufficienza dell’uomo in carne ed ossa, vero e proprio fossile vivente, immobile su scala storica, perfettamente adeguato al tempo in cui trionfava sul mammut, ma già superato nell’epoca in cui i suoi muscoli spingevano le triremi. La continua ricerca di mezzi più potenti e più precisi avrebbe inevitabilmente portato al paradosso biologico del robot che, attraversi gli automi, ossessiona da secoli lo spirito umano”<sup>31</sup>.

Questa “antiquatezza”, per prendere qui in prestito l’analoga definizione andersiana, è tale innanzitutto rispetto a un ordine sociale non più, come si dice, “a misura d’uomo”, ammesso che a tale misura lo sia mai stato, ma oramai integralmente “a misura di macchina”. Un ordine sociale, l’unico in grado di sostenere l’apparato mondializzato della tecnica, che richiede all’uomo una specializzazione cui egli è sempre sfuggito, la cui mancanza lo ha anzi costituito in quanto tale: “Per l’uomo, la stabilizzazione e poi il superamento del cervello tecnico hanno assunto un significato fondamentale perché, se l’evoluzione fosse continuata nel senso di una corticalizzazione sempre più accentuata del sistema neuromotorio, l’evoluzione, per lui, si sarebbe conclusa con un essere paragonabile agli insetti più evoluti. Invece, le aree motorie sono state superate da zone di associazione, dalle

---

<sup>30</sup> *Ivi*, p. 155.

<sup>31</sup> *Ivi*, pp. 291-292. Già a p. 270 si legge della “disparità tra evoluzione delle tecniche ed evoluzione del sistema morale della società”.

caratteristiche molto diverse che, invece di orientare il cervello verso una specializzazione tecnica sempre più accentuata, l’hanno aperto a possibilità di generalizzazione illimitate, almeno in confronto a quelle dell’evoluzione zoologica. Per tutto il corso della sua evoluzione, a partire dai Rettili, l’uomo appare l’erede di quelle creature che sono sfuggite alla specializzazione anatomica”<sup>32</sup>.

E tuttavia, se ciò può essere ancora vero per il singolo esemplare, a Leroi-Gourhan evidentemente pare non esserlo più per “l’organismo sociale”, la cui evoluzione sarebbe in qualche modo proseguita verso una specializzazione entomomorfica. Il germe della crisi, ad ogni modo, sarebbe così intrinseco ed estrinseco al tempo stesso: proprio la non specializzazione dell’uomo, della sua mano e parola e del suo cervello – “superspecializzato nella generalizzazione” –, è stata condizione e principio della liberazione della macchina, della liberazione ed esternalizzazione nella macchina del cervello tecnico; ma proprio la compiuta liberazione della macchina finirebbe per richiedere all’uomo una specializzazione che non può avere, che non vuole avere. Specializzazione che Leroi-Gourhan legge ancora nella direzione dell’esteriorizzazione: “A meno di un secolo dalla mutazione delle macchine automotrici [...] resta molto poco da esteriorizzare nell’essere umano”, che si ritrova ormai di fronte “non già l’immagine spirituale dell’angelo o del corpo glorioso, ma quella dell’uomo fabbricato alla perfezione, doppiamente meccanico dell’Antropoide, nella costellazione che fa gravitare, intorno all’uomo di carne, Tarzan, l’astronauta e il robot”<sup>33</sup>.

È evidente, però, proprio in questa evocazione del doppiamente meccanico, nell’ossessione secolare dell’uomo prodotto *sub specie machinae* e in ciò che essa comporta, che la specializzazione della cellula sociale integrata e automatizzata nel mondo tecnico non prosegue, ma *capovolge* integralmente la dinamica dell’ominazione. Da un lato, infatti, essa richiede infine, nella forma della loro produzione industriale, un’esternalizzazione dell’intelligenza, della personalità e delle emozioni, ovvero di quello spazio, se vogliamo dell’anima, che l’uomo ha riempito con le sue macchinazioni simpleromatiche, sul quale ha lavorato non secondo la logica dell’ἀποτελεῦτησις, del tirar fuori, produrre e realizzare, ma proprio dell’interiorizzazione, del metter dentro, per quanto mediato esternamente, e lasciar maturare. E dall’altro lato, correlativamente, spinge verso un’internalizzazione, in quello spazio lasciato sempre più vuoto, proprio del cervello tecnico esteriorizzato in cui culminava ogni sua efficienza. *Entrambe* le direzioni, apotelestica e simpleromatica, sembrano dunque invertite, cosa

---

<sup>32</sup> *Ivi*, p. 141.

<sup>33</sup> *Ivi*, p. 292.

che in questo discorso di Leroi-Gourhan e soprattutto nel tenore delle sue previsioni per nulla rosee sul destino dell'uomo, non emerge con chiarezza, innanzitutto perché egli qui concentra gran parte della sua attenzione sui soli processi di esternalizzazione, mettendo in secondo piano la via traversa che dall'esterno riconduce sempre all'interno.

È vero che tale limite descrittivo ha a che fare qui con esigenze di carattere metodologico: la paleoantropologia della tecnica non può affidarsi innanzitutto che a reperti oggettivi e quindi ai prodotti apoteleistici, piano ancora parziale che Leroi-Gourhan stesso cerca poi di integrare con una "paleontologia dei simboli", analisi naturalmente molto più complessa, al cui interno rientra la dimensione più ampiamente simpleromatica, compresa quella propriamente artistica, che egli articola di nuovo a partire dagli strati più profondi del metabolismo, risalendo via via per la sensibilità verso l'immaginazione e oltre<sup>34</sup>. Un discorso molto interessante, che dobbiamo però tralasciare, se non limitandoci a notare che anche al suo interno è prevalente la logica di una esternalizzazione che, oltrepassato un certo limite, assumerebbe una dinamica regressiva e in ultima analisi disumanizzante. Già in chiave programmatica, infatti, Leroi-Gourhan scrive: "Se l'utensile e la parola si sono liberati in direzione della macchina e della scrittura, attraverso le stesse tappe e quasi sincronicamente, lo stesso fenomeno avrebbe dovuto verificarsi per l'estetica: dalla soddisfazione delle esigenze alimentari all'utensile bello, alla musica danzata, alla danza osservata da una poltrona, ci sarebbe il medesimo fenomeno di esteriorizzazione. Si dovrebbero trovare nei tempi storici fasi estetiche paragonabili a quelle del passaggio dal mitogramma alla scrittura e dall'utensile manuale alla macchina automatica, un periodo "artigianale" o "preindustriale" dell'estetica e cioè quello in cui le arti, l'estetica sociale, il gusto tecnico avrebbero impregnato al massimo l'individuo, poi uno stadio di specializzazione in cui si sarebbe accentuata la

---

<sup>34</sup> Cfr. *ivi*, pp. 315 ss. Anche in vari altri contesti, a dimostrazione della pregnanza metodologica di tale principio, Leroi-Gourhan prende le mosse dal nesso tra nutrimento e generazione, per esempio proponendo i lineamenti elementari di una "biologia della società": "Generare e nutrire sono, dal punto di vista tecnico ed economico, inseparabili al livello degli antropiani, e i sistemi, spesso molto complessi, che umanizzano il comportamento del gruppo sotto questi due aspetti fondamentali non sono altro che il riflesso di un fatto che resta naturalmente biologico" (*ivi*, pp. 177-182). In questo, così come nell'estetica della sensibilità (*ivi*, pp. 328 ss.), per rimanere sul piano della paleontologia dei simboli, Leroi-Gourhan segue una via per molti versi analoga e spesso corrispondente a quella proposta già negli anni '50 da Hans Jonas (cfr. H. Jonas, *Organismo e libertà*, cit., pp. 81 ss. e N. Russo, *La biologia filosofica di Hans Jonas*, Guida, Napoli 2004).



sproporzione tra i produttori di materia estetica e la massa sempre più numerosa dei consumatori d’arte prefabbricata o prepensata”<sup>35</sup>.

È qui descritto, in qualche modo, proprio quel passaggio dalla τέχνη all’estetica che abbiamo stigmatizzato prima e la cui fenomenologia è poco discutibile. Tuttavia, la sua interpretazione e, se si vuole, eziologia, è forse troppo unidimensionale e deterministica, al limite da sembrare affetta da quella medesima cancellazione della dimensione simpleromatica che pure descrive: quel che, infatti, sembra essere avvenuto in ciò che non è esagerato chiamare “morte dell’arte”, è proprio il progressivo venir meno della valenza simpleromatica delle macchine, di tutte le macchine, e finanche della sua comprensione, piano sul quale quella cancellazione comporta la confusione tra macchina e meccanismo, la riduzione della macchina al suo meccanismo, all’esteriorità apotelestica del suo meccanismo. Che è sì un tratto caratteristico e, abbiamo detto, determinante, giacché l’esternalizzazione è la prima mossa anche nelle macchine simpleromatiche e rischia quindi di apparire l’unica, ma che, per l’appunto, non è il solo tratto determinante.

Lo si è visto: su entrambi i lati, nei termini di Leroi-Gourhan quello delle tecniche e quello dei simboli, l’uomo ha realizzato la propria umanità *esteriorizzando i meccanismi delle proprie macchinazioni* e facendosi proprio così signore delle sue macchine, o meglio *nelle* sue macchine. L’arco e la lira, la macchina a vapore e il pianoforte sono grandi artifici per la liberazione del corpo e l’estensione dell’anima, opere immense della tecnicità umana, della sua τέχνη, che proprio nel loro essere ultraorganiche recano il segno dell’umano. Ma proprio se è così, sembra almeno affrettato attribuire a quella stessa esteriorizzazione una dinamica automaticamente disumanizzante nei suoi esiti ultimi, troppo semplicistico insomma argomentare che il processo di esternalizzazione raggiungerebbe *di per sé*, seguendo la propria tendenza naturale, il proprio destino, un limite costitutivo nel momento in cui la distanza si facesse tale da divenire invalicabile, momento in cui l’uomo finirebbe per restare escluso dalla macchinazione attiva, passando così da soggetto delle macchine a soggetto ad esse. Un momento che Leroi-Gourhan legge poi soprattutto sul piano dell’integrazione sociale dell’uomo, ove gli si richiederebbe un’iperintegrazione che in effetti non appartiene innanzitutto alle sue dotazioni zoologiche e antropologiche<sup>36</sup>. E sul quale, dunque, si realizzerebbe in qualche modo proprio il contrario che un’esternalizzazione, essendovi

---

<sup>35</sup> A. Leroi-Gourhan, cit., pp. 323-323. Cfr. anche *ivi*, pp. 418-420.

<sup>36</sup> In un’altra occasione, seguendo da vicino l’impostazione dell’antropologia filosofica di Anders, ho provato un’analisi di tale carattere di “dis-Integrazione” dell’uomo (cfr. N. Russo, *Polymechanos Anthropos*, Guida, Napoli 2008, pp. 145 ss.).

invece necessaria la sempre più assoluta prossimità e complicità funzionale, alvearia.

Se non una vera e propria spiegazione delle sue cause, compito molto più vasto e forse impossibile, appare dunque opportuno tentare almeno una descrizione più articolata di un plesso che è evidentemente critico, cercando innanzitutto di rimanere entro le dimensioni propriamente tecnica ed estetica, senza ricorrere subito alla sociologia. Già da questo punto di vista, infatti, la riduzione dell'arte ad estetica, la professionalizzazione dell'artista, e poi il suo inesorabile scomparire dal corpo sociale, sostituito dall'apparato orfico dei media, è un fenomeno che non sembra lineare e univocamente determinabile, ma almeno bifronte. E che più che un destino intrinseco alla τέχνη, pare al contrario come un suo rivolgimento e scadimento, lungo un processo storico secolare di *riduzione di tutto il simpleromatico all'apoteleistico*, che d'altro canto nella sua ultima fase coincide e si riflette nella tendenza, *inversa* rispetto alla sua storia antropologica, alla *risomatizzazione delle macchine*.

I due movimenti, certo differenziabili, appaiono comunque connessi e analoghi. Perdendo progressivamente il suo orientamento, la macchina simpleromatica diviene via via effettivamente solo psicotropica, ossia produttrice di effetti misurabili o almeno qualificabili e orientabili su una qualche interiorità, che a dispetto di ciò è solo *esterna* alla macchinazione: qui la via non è dall'operatore, tramite la via traversa esternalizzata della macchina, di nuovo a se stesso, al proprio compimento e integrazione, alla propria pienezza interiore; bensì dal mero meccanismo produttivo di stimoli ad una qualche sensibilità o facoltà sulla quale induce certi effetti, per esempio allo sguardo compiaciuto che lo spettatore dalla sua poltrona indirizza alla danza trasmessa in televisione. Dal canto suo, la macchina apoteleistica, che lungo la sua storia l'uomo aveva progressivamente espulso dal proprio corpo, inventandosi così una via alternativa all'adattamento per specializzazione organica ad un ambiente specifico, comincia sempre più a rientrarvi.

In entrambi i casi si passa da un rapporto a tre termini, che nonostante il numero maggiore è molto più integrato, ad un rapporto a due termini, a quel fronteggiamento tra "l'uomo e la tecnica", che, privo di un medio, è infine incompleto a dire sia l'uomo che la tecnica. E ancora in entrambi i casi l'uomo, da macchinatore, diviene sempre più solo materia dell'operazione, anche di quella artistica, e quindi in una certa misura prodotto come oggetto esterno a se stesso, eterofinalizzato rispetto a sé, funzionario e funzione di qualcos'altro. Che poi si veda in ciò qualcosa di stupefacente o di terribile, pieno di promesse o di minacce, la sostanza non cambia; il problema è piuttosto capire fino a che punto si veda a fondo e sia legittimo, nel

riconoscere che qualcosa è profondamente mutato, limitarsi a porre la questione in questi termini duali, nonostante o addirittura a dispetto della loro evidenza come fenomeno in atto, concreto. Quel che intendo dire, è che la distorsione ermeneutica, qui come altrove e invero meno di altrove, non pare affatto casuale, ma radicata in un effettivo processo di impoverimento, che coinvolge naturalmente anche la comprensione che l’uomo ha di sé e delle sue macchinazioni, la comprensione e quindi certo anche insieme, se non già da prima, la prassi. Il sospetto, insomma, è che si comprenda la tecnicità dell’uomo a partire da ciò che essa è effettivamente divenuta *non* compendosi, non al suo culmine e nella sua perfezione, bensì laddove è oramai avviata alla decomposizione, alla disarticolazione.

Il doppio movimento di tale disarticolazione non appare dunque come un esito naturale, bensì quasi come una revoca, che ovviamente non può cancellare i suoi presupposti, ma certo modificarli a fondo. Riprendendo e riassumendo in poche formule: l’esternalizzazione della macchina nella via traversa del meccanismo è il primo passo; la συμπλήρωσις il secondo, che poggia sul primo ma ne inverte la direzione, o meglio la devia e raddoppia, rifunzionalizza in una sorta di rispecchiamento e corto circuito tra soggetto, macchina e oggetto. Rispetto a ciò la macchina risomatizzata, anche quella che eredita il posto della lira, da un lato continua a tenere in vita il cortocircuito, ma non sa più realizzarlo se non apotelesmaticamente, ovvero cancellando progressivamente quanto in esso vi era di doppiamente traverso; dall’altro lato finisce per obliterare anche l’obliquità della prima via, poiché, fagocitato l’operatore nell’operazione, essa non è più il medio del rapporto: uomo-macchina-mondo, ma solo la linea retta tra meccanismo(uomo) ed effetto(ambiente). Poiché, d’altro canto, ogni macchina simpleromatica funziona, osservata esteriormente, come macchina apotelesistica, questo processo di erosione della tecnicità umana, che comincia già con il meccanicismo moderno, risulta a lungo inapparente, finché, oltre il declino delle arti, non produce delle vere e proprie aberrazioni.

Per esempio il mito-incubo del *cyborg*, cui pure Leroi-Gourhan fa riferimento nell’uomo raddoppiato in un duplicato artificiale, e che interpretato più a fondo abbiamo detto non incarnare affatto un culmine dell’esternalizzazione della macchina, ma anzi l’espressione ideale della sua completa internalizzazione e somatizzazione, del risomatizzarsi dell’uomo nella macchina, reincarnarsi *come* macchina, dopo che si era in qualche modo esosomatizzato proprio tramite essa e proprio ponendola fuori di sé. Ma al di là della mitologia più o meno fantasiosa e fantascientifica dei postumanisti, che portano la latria fino all’infimo della superstizione e che è interessante più da un punto di vista psicologico che altro, sono oggi le *élite*, i missionari e i soldati scelti della tecnoscienza che vanno sempre più sistematicamente

inventando le nuove, meravigliose e tremende *possibilità* di riumanizzazione e disumanizzazione, tra biotecnologie, ingegneria genetica e scienze convergenti. Possibilità – che non si sono mai potute scegliere –, grazie alle quali la “liberazione del cervello”, per fare solo un esempio ironico, arriva alla compiuta liberazione *dal* cervello degli esperti di *neuromarketing* e delle loro vittime: qui la scienza si fa talmente “convergente”, talmente integrata, utile e servizievole, da mettere in campo tutto il suo armamentario sperimentale e teorico al solo scopo di stabilire quali sono, neurologicamente, i principi di una “attivazione del desiderio di consumo” nelle aree del cervello “adibite” a tale funzione, così da garantire il successo nella pubblicità e vendita di un prodotto.

Rinunciando a tanti altri esempi possibili, sui quali è spesso molto più difficile ironizzare, può bastare questo, e poche domande, a suscitare il complesso di problemi di cui “tecnomania” e “tecnofobia” non sono nomi per soluzioni adeguate, neanche nella forma di imputazioni. Posto, infatti, che l'autocostituzione dell'umano avviene da sempre anche tramite l'autorispeccamento che egli ottiene grazie alle macchine, lungo le due direttrici fondamentali apotelestica e simpleromatica, non è forse appariscente non solo che questa articolazione duplice sia oggi perversa in entrambi i sensi, ma anche quanto nocivo sia ciò? Se pensiamo che alle macchine apoteleastiche dell'uomo appartengono dal neolitico le greggi<sup>37</sup> e in generale l'addomesticamento della natura animale e vegetale, non è oggi l'uomo stesso ad essere addomesticato in un armento da consumo? E se alle macchine simpleromatiche appartengono tutte le “arti”, dalla grande macchina del teatro, che è tra le più vaste, complesse e limpide poiché l'autorappresentazione vi è esplicita, al linguaggio stesso quando viene forgiato nel verso e nel concetto, cosa né è oggi di tutto ciò? Non è la nostra stessa vita sociale e politica un teatro? E che dire dell'odierna devastazione del linguaggio? Tramite cosa oggi l'uomo riconosce e compie se stesso e quale uomo viene così riconosciuto? La pubblicità, la neuro pubblicità...<sup>38</sup>

---

<sup>37</sup> “Macchine viventi” le chiama anche Leroi-Gourhan e certo non nel senso degli automi cartesiani, ma proprio della *mhcan*”, della via traversa tramite cui la predazione si fa allevamento.

<sup>38</sup> Non è esagerato dire che in questa costellazione viene devastata l'esistenza stessa: una parte del mondo è adibita al consumo, macchine usuranti, in ogni loro organo ed esito, della Terra e delle anime. Un'altra parte non desidera che prendervi anch'essa parte. Il miserrimo non ha alcuna funzione, va eliminato: è la materia prima della guerra industriale, l'autentica grande macchina del consumo, in cui l'arco diviene il prodotto assoluto, che non ha altra funzione che la propria distruzione e la distruzione del suo obiettivo. La lira è quel grande apparato orfico dei media, che incanta e ammansisce le belve feroci e qualsiasi residuo di ferinità e incompiutezza ancora vivo nell'uomo. L'istituto biopolitico è la nuova Mecca di ogni speranza, che sostituisce le vecchie favole

È opportuno fermarsi qui: poiché i temi di cui stiamo trattando sono di tale vastità e importanza, che è già un acquisto non indifferente coglierne solo alcuni tratti, districarne pochi fili, pur se in sé insufficiente, e tuttavia già tirato fin troppo per le lunghe, *sia* questo sufficiente a trarre alcune conclusioni rispetto al nostro problema iniziale.

## 5. *Tecnandrea?*

“Se sono disperato, ciò non mi riguarda”

G. Anders, *Il mondo dopo l’uomo*

La paleoantropologia della tecnica, radicata nella zoologia e nella biologia, ci ha reso l’immagine di un uomo, che nella sua “natura” oramai stabile da diversi millenni, proprio in questi ultimi millenni ha creato il più impressionante fiorire di differenze, leggi, lingue, usanze, religioni, mentalità, culture, invenzioni, tecniche, arti, filosofie. L’uomo “stabile” ha saputo farsi di mille colori, razze, etnie, tipi, mestieri e stili di vita, ha inventato per sé mille forme e possibilità diverse, risultando di gran lunga il più variopinto, sorprendente, curioso, divertente e terribile tra gli animali della terra. Tutti i colori e minime sfumature di ogni pennacchio, coda, cresta, gozzo e barbiglio del mondo animale, per esempio, non sono nulla rispetto a ciò che l’uomo ha saputo scoprire e impegnare, a ciò che ha speso in inventiva e creatività per la propria “selezione sessuale”. E ancor meno di ciò che ne ha avuto in cambio: come il Dolce Stil Novo, che ovviamente con la selezione non ha più nulla a che spartire.

Pur se fissato nella sua forma naturale, insomma, l’uomo ha saputo crescere e mutare, accrescendo i suoi mezzi, certo, ma con essi ponendosi anche nuovi scopi, *creando* nuovi scopi, creando innanzitutto “lo scopo” e così anche se stesso come fonte di scopi, come βούλησις. Poco importa che dietro ogni scopo vi sia una struttura, dietro ogni libertà una necessità: vorrà

---

sulla Vita eterna con la nuova favola di una vita terrena liberata da ogni male e da ogni casualità, la cosiddetta crescente “aspettativa di vita”, di una vita lunga e serena, non più esposta ed irrequieta, ma ben arrotondata e priva di sorprese, una vita progettata per nascere ben fatta e anodinamente, e per finire lontano dagli sguardi e senza traumi, né per il morente, né per gli altri... Viene così depresso il carattere esplorativo dell’uomo, la sua curiosità, la passione profonda e impavida del nuovo e dello sconosciuto. Il pericolo stesso diviene un prodotto, edulcorato, dell’industria dei *divertimenti*, grande *pharmakon* per “sentirsi vivi”. Ed è proprio questa esigenza, il desiderio di sentirsi vivi, a mostrare che non lo siamo più. E nel frattempo abbiamo pure perso il coraggio e l’onestà della decadenza...

solamente dire che l'uomo si è *necessariamente* reso, ed altrettanto necessariamente è, un animale dotato di intenzioni, capace di un agire mirato, il cui fine non è sempre riconducibile alle funzioni vegetative del nutrimento e della riproduzione o al *conatus* animale verso la propria sopravvivenza. Potrà non esservi neppure una goccia di "libertà metafisica" nel suicidio teologico del nichilista Kirillov, vi sono anzi tutte le ragioni per ritenere che *quella* libertà sia solo un antico fraintendimento, – e tuttavia la potenza tutta umana del suicidio è in natura qualcosa di così eclatante che vi si potrebbe costruire sopra un'intera antropologia filosofica, qualcosa di talmente contrario a ogni logica della selezione, il signoreggiamento così compiuto di ogni *conatus sese conservandi*, che l'animale che ha saputo e sa permetterselo già solo per questo avrebbe tutto il diritto di porre tra sé e gli altri un limite invalicabile e di dargli il nome che preferisce, foss'anche quello pieno di orgoglio di "libertà".

Un accenno, al povero e tremante Kirillov, meno estemporaneo di quanto appaia, se è in fondo ancora la sfida della *sopravvivenza*, e in una sottile vicinanza a qualcosa che evoca il *suicidio* e con esso il problema della *libertà*, quella intorno a cui si anima la questione tecnomania-tecnofobia.

Innanzitutto perché essa può essere posta nei termini ambigui del "soggetto della tecnica": la vecchia alternativa se è l'uomo il signore delle macchine – e quindi capace tramite esse di salvarsi, ma anche libero di non farlo – o non piuttosto la tecnica il nuovo soggetto della storia. Alternativa in cui già traluce il residuo problema teologico che incarnano e che può essere esposto notando come quelle posizioni, se così si può chiamarle, in quanto rivolte al futuro e ispirate da un occulto residuo di sentimento del sacro, hanno per questo ancora una sostanza escatologica e quindi apocalittica e soteriologica, rilevabile in entrambi i membri dell'opposizione.

Da un lato c'è chi sposa la soteriologia, non troppo implicita, del mito del progresso, assicurando il carattere positivo della tecnicizzazione della società, fonte di benessere e di opportunità; poi chi esplicita tale soteriologia sbandierando la cosiddetta "speranza tecnologica", che si affida allo sviluppo tecnico come soluzione di ogni problema, ambientale ed esistenziale, indotto da quello stesso sviluppo; infine chi va ancora oltre verso il limite escatologico, celebrando il culto della tecnica come destino (sovrumano) dell'umano, così come avviene, in forme più o meno estreme, nel post- e transumanesimo, laddove la fine dell'uomo si fa annuncio della sua rinascita e trasfigurazione nel *cyborg*.

Dall'altro lato, nello spazio che entro la filosofia della tecnica può essere compreso tra le due posizioni reciprocamente estreme che potremmo indicare nei nomi di Heidegger ed Ellul, la tecnofobia vera o presunta rimane ancora nell'ambito soteriologico, nella misura in cui ciò che è in gioco è propriamente

la salvezza nel o dal pericolo della tecnica, salvezza che per Heidegger alberga nella sua stessa essenza come disvelamento, mentre per Ellul, nel passaggio dal “rischio del secolo”, come “sistema tecnico”, al suo compimento nel “Regno tecnico”, richiede sempre più radicalmente una conversione e fuoriuscita dal *saeculum* nella forma di un’opposizione e resistenza frontale, una vera e propria guerriglia e sovversione, sempre più disperata. Al suo limite, infatti, vi è la dimensione propriamente escatologica e negativamente apocalittica, la profezia di una fine del mondo (dell’uomo) senza resurrezione, come in certe riflessioni sulla bomba atomica di Anders<sup>39</sup>.

E, tuttavia, forse proprio nella radicalità con la quale certi autori come Jonas, lo stesso Heidegger e appunto Anders hanno rivendicato la paura<sup>40</sup>, non limitandosi quindi affatto, e anzi per nulla, a prendere solo posizione contro la latria, c’è un indice, giusto quel che si diceva all’inizio sulla dimensione ideologica della questione, della loro estraneità ad essa. Non si tratterà certo, qui, di impegnarsi in un’apologia, non ne hanno alcun bisogno, ma di cercare tramite pochi esempi e alcune considerazioni, di capire in che modo, come pure si diceva all’inizio, la filosofia può guardare altrimenti, pur senza rinunciare a indicare il pericolo e la paura.

“Tutto funziona. Questo è appunto l’aspetto inquietante: che tutto funziona e che il funzionare spinge sempre a un ulteriore funzionare, e che la tecnica strappa e sradica sempre più l’uomo dalla Terra. Non so se lei sia spaventato: io, in ogni caso, lo sono, dopo che ho visto le fotografie della Terra scattate dalla Luna. Non c’è affatto bisogno di una bomba atomica: lo sradicamento dell’uomo esiste già. Non ci rimangono che rapporti puramente tecnici. Non è più la Terra quella su cui oggi l’uomo vive”<sup>41</sup>.

Una specie di testamento, dall’intervista che Heidegger richiese fosse rigorosamente pubblicata postuma e registrata dieci anni prima della sua morte. Anni in cui l’inquietudine non deve essere affatto calata in lui, se ancora nel 1974, in occasione del Simposio di Beirut, l’ottantacinquenne filosofo mandava, quasi come in una lettera d’intenti postuma, queste righe:

---

<sup>39</sup> Giacché ritengo di potervi trovare qualcosa di differente, preferisco qui riferirmi subito a riflessioni che abbiano una tradizione filosofica, giacché altrove la mera pubblicistica riconducibile alla tecnofobia è solo una forma aggiornata della geremiade e di ogni scandalo morale di fronte alla corruzione dei costumi. Se si tiene a mente che dall’altro lato vi è invece un’autentica forma di latria, venerazione che secolarizza il momento messianico complementare al primo, quello della promessa in una salvezza dalla decadenza, risulta evidente che ciò che è così rappresentato in un’opposizione, se non altro apparente, è proprio quel che nei profeti era unito.

<sup>40</sup> Vedi *infra*, note 2 e 41; cfr. inoltre G. Anders, *Il mondo dopo l’uomo. Tecnica e violenza*, a cura di L. Pizzighella, Mimesis, Milano 2008, pp. 84 ss.

<sup>41</sup> M. Heidegger, *Risposta a colloquio con Martin Heidegger*, tr. it. di C. Tatasciore, Guida, Napoli 1992, pp. 122-123.

“L’età della civilizzazione tecnologico-industriale racchiude in sé un pericolo crescente, sui cui fondamenti non si è ancora riflettuto abbastanza: che l’elemento portante e vivificatore della poesia, delle arti, del pensiero meditante non è più riconosciuto nella sua verità, che in essi si esprime. I suddetti campi sono stati falsati trasformandoli in un mero strumento dell’impresa di civilizzazione”<sup>42</sup>.

Ancora l’arte, la tecnica, la poesia e la filosofia. Che significa il ritornare di questi nessi, già vivissimi in Baudelaire, Dostoevskij e Tolstoj? E che vuol dire poi l’appello alla Terra e ad una sorta di “riumanizzazione”, come si esprimeva Leroi-Gourhan<sup>43</sup>, rievocando in qualche modo il “*Rimanete fedeli alla Terra*” di Zarathustra? Certo i testimoni sono quasi tutti artisti o filosofi, forse un po’ preoccupati, borghesemente preoccupati della loro situazione nel mondo. Magari anche ognuno con la sua privata tentazione da Grande Inquisitore. Gente pericolosa, lo si sa, illuminati e oscurantisti insieme, nutriti in mondi e di passati metafisici, grevi di livore antiscientifico o di odio verso la tecnica o ancora, del tutto in generale, di un risentimento verso il futuro e verso tutti gli spazi reali del progresso e del benessere, verso tutte le retoriche di assicurazione delle umane sorti. Cultori dell’irreale solo perché espulsi da tempo dal flusso della realtà, privi di ogni buon senso e sano realismo.

Lo si diceva sin dall’inizio: non è questo un buon gioco a cui giocare e neanche rispetto al quale prestarsi ad una difensiva inappropriata e distorta, a tutto ciò ci si deve sottrarre addirittura pregiudizialmente, ossia rifiutandosi anche al giudizio sterile intorno ai suoi giocolieri. E, in fondo, tutto quel che si è scritto nel frattempo non serve che a giustificare compiutamente tale asserzione: sfuggire all’*uso* della contrapposizione tra

---

<sup>42</sup> *Ivi*, p. 297. Nell’intervista televisiva del ’69 troviamo altri passi interessanti: “Innanzitutto va detto che io *non* sono *contro* la tecnica. Non mi sono mai espresso *contro* la tecnica e nemmeno contro il cosiddetto aspetto demoniaco della tecnica. Io cerco piuttosto di comprendere l’*essenza* della tecnica. Quando lei ricorda l’idea della pericolosità della bomba atomica e di una pericolosità ancora maggiore della tecnica, io penso a quello che è oggi lo sviluppo della biofisica, al fatto che noi, in un prossimo futuro, saremo in grado di *fare* l’uomo, cioè di costruirlo nel suo puro essere organico così come se ne avrà bisogno: abile o non abile, intelligente o stupido [...]. Nella tecnica, vale a dire nella sua *essenza*, io vedo che l’uomo è assoggettato a una potenza che lo provoca (*herausfordert*) e di fronte alla quale egli non è più libero – vedo che qui si annuncia qualcosa, ossia un riferimento dell’essere all’uomo e che questo riferimento, che si nasconde nell’*essenza* della tecnica, un giorno verrà forse alla luce nella sua disvelatezza. Non so se questo accadrà. Io tuttavia vedo nell’*essenza* della tecnica il primo apparire di un mistero molto più profondo, che chiamo l’“evento” – e da ciò lei potrebbe desumere che proprio non si può parlare di opposizione o di condanna nei confronti della tecnica” (*ivi*, pp. 56-57).

<sup>43</sup> A. Leroi-Gourhan, cit., p. 420.



tecnomania e tecnofobia a scopi polemici, rifiutarsi in tutti i modi una presa di posizione tra i due poli, sempre inconsistente, vuol dire anche rivendicare così ogni diritto alla comprensione *critica* della tecnicità come *fatto fondamentale dell’uomo*, se non già della vita, e certo della storia, fatto fondamentale che non per questo, nella configurazione del mondo tecnico-industriale contemporaneo, non si configura come un pericolo che spaventa. Da questo punto di vista, però, non è “la Tecnica” ciò che suscita paura – e ancor più disprezzo! –, ma proprio la *situazione* dell’uomo in un mondo sempre più macchinato e in cui è sempre più malamente macchinato.

Certo, anche qui bisognerebbe rispondere alle domande: di quale “uomo” si tratta e chi ne parla così? Ma sono domande alle quali si è già risposto, fin troppo a lungo e in vari modi: è proprio di quello strano animale che parliamo, ricco di ingegno, che per le vie le più elusive ha teso la propria membrana vitale fino ad essere tanto dipendente dal “mondo” quanto il “mondo” è dipendente da lui, e che oggi si trova di fronte al rischio, il più concreto, rotto l’equilibrio barodinamico sia all’infuori che all’indietro, di veder strappata la membrana, svanito il frammezzo, di passare talmente al di là del suo limite e *pšraj*, proprio macchinando l’interno senza più distinguerlo dall’esterno, da rendersi incapace di ogni altro passaggio e *pšrasma*. E chi ne parla non è, in fondo, che quello stesso οὐδείς.

Tutt’altro sarà così il modo, il gesto, l’apprensione della questione: per nessun verso schiacciata sulla “tecnica dell’uomo” come *antropotecnica* – e dunque ridotta al “sì o no” del sentimento e dell’opinione ad essa, fossero pure ben fondati nel pensiero o nella scienza –, ma anzi ripresa da capo a partire dalla *πολυμηχανία* dell’uomo, che è tutt’altra cosa e, si ritiene, molto più antica e vasta. L’antropotecnica, invero, soprattutto quando è puramente volta alla produzione tecnica dell’uomo, è indice di una fase antropologica peculiare, che prelude minacciosa a un mutamento profondo, ad un impoverimento tale da intaccare la sua stessa natura, voglio dire la sua fisiologica apertura e dinamicità, riducendola al grado infimo di un quasi perfetto adattamento a condizioni ambientali costituite anch’esse tecnicamente e quindi ad un’effettiva abdicazione alla sua umanità a favore di un’autocostituzione a macchina, tanto spettacolare, quanto spaventosa, che è di fatto una sorta di *neoistintività*, un’animalità di secondo grado o forse anche assoluta<sup>44</sup>, che lo espone fatalmente al rischio di estinzione, consegnato, predatore com’è, ad una natura ferita e ansimante.

---

<sup>44</sup> Cfr. *ivi*, p. 303: “La memoria meccanica presenta una certa somiglianza con la memoria animale; in ogni tipo di macchina esiste una specie di preconditionamento specifico, ma il programma operativo è dettato in modo del tutto istintivo poiché preesiste materialmente all’azione e ne traccia in anticipo tutte le fasi. Sotto questo aspetto la macchina è nettamente più vicina dell’animale stesso alla definizione classica dell’istinto”.

Per questo, rispetto alla posizione tipica che si raffigura, quella già tante volte evocata dell’“Uomo e la Tecnica”, appare tanto importante disarticolare la congiunzione e gli articoli stessi e tornare all’elementare “uomo tecnico”, all’uomo che macchina, apotelestaticamente e simpleromaticamente.

Tecnomania e tecnofobia, se possiamo ancora legare questi nomi a semplici tipi ideali, rimangono entrambe *del tutto all’oscuro* di queste grandi macchinazioni che hanno *fatto* l’uomo, innanzitutto della loro originaria unità, del συμφέρον di cui sono διαφέροντα: entrambe pensano la tecnica solo nella sua dimensione apotelestatica e, tutt’al più, autoapotelestatica e protesica, gli uni inorridendo di fronte a questa meccanizzazione dell’uomo, gli altri ritrovandovi un nuovo mito e una nuova speranza. Ma che così avvenga è proprio l’indice chiaro di un processo che è già quasi del tutto consumato, un processo di cui è appariscente solo questo lato – il predominio della tecnica nella civilizzazione contemporanea –, proprio perché il suo esito deriva dalla cancellazione dell’altro: forse stupirebbe molto sia gli uni che gli altri, richiamarli al fatto che la Tecnica che suscita in loro le tipiche reazioni ambigue di fronte al sacro, non è affatto, pur apparendo dominante e signora dei nostri destini, la tecnicità nel suo compimento, nella sua realizzazione più piena e potente, ma al contrario un enorme impoverimento, quasi una disarticolazione in se stessa, la rottura della corda che lega l’arco e la lira.

Da questo punto di vista, non solo la polarizzazione, ma anche l’ambito concreto su cui si polarizza, il nostro tempo presente, già da tempo presente, mostra tutti i caratteri di un movimento di recessione rispetto alla via umana di macchinarsi e macchinare: viviamo un *atavismo* – e il terrore o la venerazione che suscita assomigliano a quelli dell’uomo del neolitico di fronte alla fucina del fabbro, non certo al *pathos* dei greci che celebrano la tragedia, i suoi uomini e il *Deus ex machina* che essa mette in scena.

---

È un passo molto notevole, sotto vari riguardi: non solo poiché vi sono articolate alcune delle differenze tra macchina e meccanismo (distinzione che Leroi-Gourhan peraltro riconosce esplicitamente a p. 295), ma anche perché vi è chiaramente leggibile, nel suo esito solo apparentemente paradossale, il canone della *comprensione macchinale del vivente* (che non è tipica solo del meccanicismo moderno, ove trova solo una sua riformulazione). Che la macchina sia *più istintiva dell’animale*, che realizzi e incarni molto più fedelmente il concetto di istinto, è un indice evidente del fatto che lo stesso “istinto animale” sia sin dall’inizio pensato macchinamente, sia un concetto propriamente meccanico, ed è questa una delle ragioni per le quali non siamo capaci di intendere a fondo le nostre radici animali. L’animalità postcartesiana, invero, ha tanto poco a che vedere con gli animali, che con “neostintività” o “neanimalità” non possiamo indicare affatto un *ritorno* alla dimensione zoologica, ma qualcosa di integralmente nuovo, un farsi dell’uomo a immagine e somiglianza di ciò che egli antropotecnicamente ha inteso dell’animale, ossia ben poco.

Il diritto alla critica, anzi la necessità e imprescindibilità della critica – innanzitutto come κρίσις: giudizio, comprensione e scelta – si fonda così su una critica e giudizio ancora preliminare, quella circa la comprensione e *realtà* incompleta, mutila della tecnica e delle macchine – che è tuttavia sotto gli occhi, che è la nostra quotidianità in crisi. Una κρίσις quella propriamente filosofica che è dunque richiamata a cercare altrove o anche reinventarsi risorse non solamente teoriche, se in una qualsiasi misura tiene a ciò che guarda e non solo al proprio guardare, se in qualche modo ci pensa davvero e non solo *pour penser*.

Né nella mania, né nella fobia, certamente, per quanto la tecnica, come uno dei modi di quel δεινότατον ζῶον che è l’uomo, sia in grado di suscitare sia meraviglia che terrore. Forse piuttosto in qualcosa di indipendente da entrambe e sovraordinato, *specificamente*, ad esse. Aristotele, dedicandovi proprio la prima trattazione tematica dell’*Etica Nicomachea*, la chiamava ἀνδρεία, la virtù necessaria esattamente “nel dominio delle paure e degli ardentimenti”, un *temperamento e habitus*, quello del coraggio, che non consiste nell’esser privi di paura, né pieni di entusiasmo e θάρρος, che non ha nulla a che vedere col volersi mostrare valorosi e impavidi, sulla prima linea del progresso o sull’ultima prima del baratro, bensì con qualcosa di molto più umile e valido: tenere la posizione, tenersi in posizione, l’uno affianco all’altro, a dispetto di ogni sentimento, che sia di timore o di impeto, poiché a una simile προαίρεσις induce la βουλῆ, il consiglio interno, quello che si regola sulla vista, su ciò che ha visto e inteso, e solo così prescelto e maturato, educato mettendolo costantemente alla prova, esercitandolo<sup>45</sup>. Di certo un temperamento, in ultima analisi ascetico, descritto molto filosoficamente: in realtà molto vicino al temperamento della filosofia stessa, che ha sin dall’inizio deciso per l’evidenza, si è decisa all’esercizio dell’evidenza, senza curarsi troppo del sé. Ma come potrebbe rispondere altrimenti la filosofia se non entro la propria misura?

Che cosa sia poi in particolare l’esercizio di una simile *tecnandreia* – giacché essa non può consistere che in un qualche esercizio e coltivazione, non essendo certo affetto, opinione o dottrina –, lo si può cercare di dire, riassumendo ancora un’ultima volta a partire dalla polarità iniziale.

Nei nomi “tecnomania” e “tecnofobia” la relazione tra “uomo e tecnica” è pensata da un lato in maniera estrinseca, come se si avesse a che fare qui con termini separabili, e dall’altro, per la stessa ragione, anche monolitica se non propriamente monoteistica, ossia senza grandi capacità di differenziazione né da un lato, né dall’altro. Spostando il discorso dalla tecnica alle macchine, emergono invece almeno quelle due interazioni fondamentali e costitutive

---

<sup>45</sup> Aristotele, *Etica Nicomachea*, 1115a4-1115b24, ma cfr. anche 1112a18-1113a12.

della tecnicità, grazie alle quali si può intendere sul suo fondamento vitale l'unità di tecnica e arte che ci parla nell'antica τέχνη. Dal primo punto di vista ed egemone, che pone l'uomo di fronte alla tecnica e non invece a se stesso come macchinatore del mondo e di sé, il problema diviene ben presto quello ad un tempo banale e insolubile, tanto immediatamente comprensibile quanto privo di ogni senso, dell'alternativa tra l'essere signori o schiavi della tecnica<sup>46</sup>. Quel che in tale problema fittizio non è per nulla fittizio, però, è che grazie ad esso viene celato, anzi non si vede affatto, che si può essere “signori delle macchine” – ammesso che ciò abbia anche un qualunque senso: prima si diceva piuttosto *nelle* macchine –, solo se si è innanzitutto signori! E non è certo questa, per quanto pullulante di potenti, un'epoca capace di educare signori di sé, né i potenti di oggi sono più minimamente in grado di educare se stessi contro l'epoca su cui paiono signoreggiare: il risultato è che, in un tempo di potenza e prepotenza raramente così virulente e distruttive, nel mondo non si vedono, se non si distrae lo sguardo proprio dai potenti e dai loro famigli e succubi, che servi o vittime. Questo è forse il senso più estremo del cosiddetto *dominio* della tecnica: anche i sedicenti signori, anzi proprio loro a maggior ragione, sono integralmente asserviti ai propri mezzi, che siano il teatro pubblico o la finanza, il cui signoreggiamento impone un'adeguazione perfetta alla logica della “Megamacchina”, di quello ὑποκείμενον ultrastorico ed escatologico che diviene così la Tecnica. Un soggetto certo per nulla individuo e, a dispetto di ogni presunzione, anzi del tutto storico e pur sempre umano e troppo umano, in effetti già troppo subumano.

La questione pare ritradursi così, e così tornare anche vera, da quella del padroneggiamento della tecnica, o della soggettività della storia, che è la stessa questione, a quella della signoria *sic et simpliciter*, ciò cui già Nietzsche alludeva parlando di “individuo sovrano”<sup>47</sup>. La lunga educazione dell'uomo, seguita per infinite vie traverse ed epoche innumerabili, se non altro porta in sé questo appello, lo *rimembra*. L'appello a quello strano οὐδείς, mai visto e sempre cercato, fatto di memoria e di tradizione oltreché di ogni macchinazione, che anima ancora e inquieta certe anime filosofiche. Un Odisseo che sa fin troppo bene quanto le sue macchine, così come gli appartengono, anche gli sfuggano; quanto tramite esse e in esse non siano in gioco solo la sua vita e sopravvivenza, o non sopravvivenza, ma troppo

---

<sup>46</sup> Si noti al riguardo, che l'asserzione heideggeriana prima citata (*supra*, nota 42), in cui l'uomo era posto come non “più libero” in quanto provocato da una potenza che si annuncia, ma non disvela, nell'essenza della tecnica, è di natura completamente differente da quella circa la signoria della o sulla tecnica.

<sup>47</sup> Cfr. F. Nietzsche, *Genealogia della morale*, tr. it. di F. Masini, in *Opere*, cit., Vol. VI, t. II, p. 257.

spesso o anche sempre la sua anima e il νόστος, ciò rispetto a cui si rimane appunto sempre οὐδείς.

In queste sue macchine e inganni, nelle trappole in cui rischia sempre di cadere egli stesso, gli pare così che valga ancora la pena esercitarsi, coraggiosamente, finché è in grado di tenere la sua posizione, e magari anche di cadere sulla sua posizione. Che non è però certo, verso la tecnica ovvero le sue stesse macchine, una posizione di *servizio*, in nessun senso: coraggioso è un atteggiamento che non concede alla macchina l’onore della sua compiuta ipostatizzazione apotelestica, né tantomeno si accontenta e pacifica nell’intenderla al contrario, certo banalmente, nei consunti termini antropologico-strumentali, ovvero come apparato al *servizio* dell’uomo, ciò che non è *mai* stata.

L’esercizio di una tecnandrea filosofica, insomma, ovvero il tenere testa teorico ed etico alla questione della tecnica, quale questione decisiva dell’oggi e del “noi”, di te e me, rievoca e rimembra, rimane determinato e fedele innanzitutto proprio alla dimensione antropologica delle macchine, articolata e differenziata *almeno* così com’era nella τέχνη. Che certo non esaurisce e ricomprende in sé tutto lo spazio umano, neppure oggi, ma ne rappresenta da sempre, sin dal primo inizio, un elemento originario.

È possibile tale esercizio?

Senz’altro è pensabile; per altri versi è necessario, imprescindibile, impellente; e quindi da predicarsi, da provarsi, e non appena lo si sia visto anche da *viversi*; il che, almeno per il singolo, è effettivamente *possibile*, purché egli sappia e voglia ancora educare se stesso.

## ***Adolf Portmann: the expressive function of technique***

Oreste Tolone

Università di Chieti-Pescara

Dipartimento di Filosofia.

orestetolone@katamail.com

### **ABSTRACT**

This essay focuses on the topic of technique in the thought of the well-known biologist, zoologist and anthropologist Adolf Portmann (1897-1982). First of all I'll try to understand the biological and anthropological roots, that make a naturally-artificial (namely technical) being of a man. Then I'll examine what kind of role and weight Portmann assigns to the technique, underlining risks and chances, closely linked to it, and showing the essentially expressive and self-expressive function of it. Finally I'll specify the relationship between the development of technique in our society and the loss of the primary world: the aesthetic world of imagination.

### **KEYWORDS**

Self-presentation, isomorphism, ego-inflation, biotechnology

### ***1. Biology as a technical world power***

It is natural for technique and its unexpected development to determine a natural form of resistance in man. Just as it is natural for such resistance to be overpowered, sooner or later. Francesco Petrarca calls Adolf Portmann (1897-1982)<sup>1</sup> to our mind. He was highly critical of firearms and their sudden diffusion, but this is not the reason why they did not become popular in Europe.

According to the famous Swiss biologist, zoologist and anthropologist, technique, in its varied forms and endless applications, is ingrained in man and has somehow accompanied him since the beginning of his existence. Biotechnology is an example of this: the fermentation processes for the preparation of bread, alcoholic fermentation as a stupeficient instrument, contraceptive methods, the cultivation of plants starting from the wild ones, the breeding of animals starting from the wild ones all represent original practices of biotechnology, that are as old as man<sup>2</sup>. Of course, in the XX°

---

<sup>1</sup> Adolf Portmann, *Biologie als technische Weltmacht*, in *Entläßt die Natur den Menschen?*, Piper, München 1970, pg. 365.

<sup>2</sup> Ibidem, pgs. 364-365; Adolf Portmann, *Wir sind unterwegs. Der Mensch in seiner Umwelt*, Walter, Olten-Freiburg i.B. 1973, pgs. 36-41.

century we have been witness to a real revolution in the field of biochemistry and biophysics, whose potential and risks were already before the eyes of the author in the 70s; so much that, somehow, biology today seems to be the field for technical application par excellence – all the more so after the recent breakthroughs in the field of genetics. The ability to create organic tissues, to imitate processes of the metabolism, to synthesize new substances; the possibility for in vitro fertilization, for artificial insemination, for the cultivation of ovules outside the mother's womb, etc. these imposing applications make biology in the 1900s seem like the most advanced technique<sup>3</sup>.

Therefore it becomes a must to ask whether or not to support or obstruct such pressing development. This would immediately lead us to cope with the thorny and current problems of genetic manipulation, of the limits of intervention by researchers, etc. Instead, following Portmann, we will try to understand, as a first step, the biological and anthropological roots that make a naturally artificial, that is technical, being out of man. Secondly, we will try to grasp the intrinsically phobic and insane that can coexist with the essence itself of technique.

## 2. *Opaqueness and transparency as the origin of technique*

From a biological point of view, we think the crucial passage consists in the progressive loss of body transparency by complex living beings. In the elementary forms of life, in fact, “transparency of organisms is an essential part of their way of revealing themselves<sup>4</sup>”. Sea molluscs, for instance, are often transparent, semitransparent or opalescent, which implies perfect correspondence between internal conformation and external structure. There is nothing in them that is concealed or that wishes to be concealed and communication with the outside occurs in an immediate manner, precisely that of transparency. The animal is exactly as it looks, the inside is already outside, and the only function body surface has is that of disappearing, allowing what that boundary surrounds to be seen: the inside and the outside are one whole. When this transparency survives in superior animals, the organs in the metabolism, the viscera – by nature asymmetrical – are compressed inside an iridescent casing, called *nucleus vegetativus*; the rest of

---

<sup>3</sup> Adolf Portmann, *Biologie als technische Weltmacht*, cited, pg. 366.

<sup>4</sup> Adolf Portmann, *La vita come rapporto preordinato*, in *Le forme viventi. Nuove prospettive della biologia*, Adelphi, Milano 1989, pg. 22.

the body, instead, dilates, expands, taking on rigorous bilateral symmetry<sup>5</sup>. In other words, it is as if that which escapes symmetry by nature, were confined within a coloured wrapping, inaccessible to the eye.

The increasing complexity of animal organization, however, leads to an internal/external separation that is more and more obvious and considerable: optical transparency withdraws progressively in an opaque structure of the surface<sup>6</sup>. The opaque surface becomes an organ in every respect, whose purpose is not only to protect the inside and allow exchange with the outside, but also to express the interiority, to mediate it – through patterns and chromatic ornaments, sounds, olfactory emanation, movements, actions. In other words, an opposition between the inside and the outside is outlined, marking the birth, in every respect, of a bi-dimensional system “largely independent of the structures inside<sup>7</sup>“, and favouring the formation of a central nervous system. Such a central position allows introduction of the animal into the world to take place under the form of mediation, so that the interiority (a combination of activities that is correlated to the environment) uses the external aspect of the organism more and more often.

The external part, now separated from the internal one, implies the birth of an elementary form of interiority. The whole organism develops indirect techniques of communication, of self-presentation, through which it ‘learns’ to communicate symbolically with the outside, through colours, ornaments, patterns, words, etc. Opaqueness first, allows a form of concealment and thus an early form of non-identification with the inner self: it allows the organism both to reveal and to conceal itself, both to flatten itself and express the internal functionality, and to provide a free version of the self, a demonstrative one<sup>8</sup>.

The unity of life, somehow divided, opens a world of infinite possibilities. The appearance of opaqueness, in fact, confines that which is vital and indispensable to survival, inside a hidden and asymmetrical world, while the external surface – symmetrical and bilateral – somehow seems to free itself from that which is lacking functionality: “the external aspect [das Äußere] becomes a field for expression which is used for representation and

---

<sup>5</sup> Ibidem.

<sup>6</sup> Adolf Portmann, *Um eine basale Anthropologie*, in *Biologie und Geist*, Herder, Freiburg-Basel-Wien 1963, pg. 240.

<sup>7</sup> Adolf Portmann, *Le forme viventi*, cited, pg. 24.

<sup>8</sup> Compare: Adolf Portmann, *Um eine basale Anthropologie*, cited, pg. 244: “If one observes the living activities in all their richness, then even ways of behaving obtain a significance, that cannot be inserted directly in the simple cycle of conservation, but that, for instance, are the expression of an atmosphere; therefore they do not have any marking value, but a value of representation”. (All German translations are by Oreste Tolone).



disclosure, and is clearly distinct from the conservation apparatus<sup>9</sup>“. The employment, then, of a surface so extended as that of the external one, for communication purposes, supplies the living being with dynamism and power, that are far superior to the previous levels; the relationship among organisms is richer and richer and the sphere of relational nature expands, allowing the foundation of a real sociable life.

### *3. Conservation and self-presentation*

Therefore, according to Portmann, as a fundamental effect, this important morphological change results in the division of fields: in the more complex organizations, the inside is assigned to conservation, to the realization of vital functions, allowing the outside to be an expressive field, a place assigned to expression. In other words, it is as if, at a certain point of organic evolution, it became fundamental to guarantee the survival of organisms, the continuation of life, but also, or especially, for life to represent itself, displaying itself in all its superabundance of forms, in its euphoria and complexity, thus favouring communication among organisms. Self-presentation (*Selbstdarstellung*) and self-growth (*Selbststeigerung*)<sup>10</sup> become a central objective of life: the structure of representation goes beyond the structure of conservation! As a result, communicative and social dimension of the animal, seems essentially hyperthelic (*hypertelisch*) in the eyes of Portmann, and lacking function (*funktionslos*)<sup>11</sup>, therefore *somehow detached from the conservation of the individual*.

In brief, the bi-dimensional nature linked to opaqueness of the surface and thus to the birth of interiority and of conscience, allows the appearance of a superior form of life, yes, characterized by an impulse toward conservation, but also by the need to express itself and to communicate indirectly with a world, with which, since the beginning, it has been connected by sympathy.

It follows that such a separation goes at the same rate as the increasingly clear distinction between functional structures and aesthetic-representative structures. It is within this context, biological and of aesthetic function,

---

<sup>9</sup> Ibidem, pg. 240. The quotation continues as follows: “The formal development of these possibilities exceeds, with an increasing level of organization, the elementary necessities of conservation, both in the olfactory and in the optical and acoustic scopes, in favour of a demonstrative role”.

<sup>10</sup> Ibidem, pg. 238; compare: Joachim Fischer, *Philosophische Anthropologie. Eine Denkrichtung des 20. Jahrhunderts*, Alber, Freiburg-München 2008, pg. 197-205.

<sup>11</sup> Adolf Portmann, *Um eine basale Anthropologie*, cited, pg. 238.

which is excellent in superior animals that the phenomenon of technique, as it appears in man, is to be interpreted and inserted.

#### 4. *The expressive character of technique*

Naturally man possesses a more complex expressive ability. In man alone, really, can we speak of interiority, reflexivity, and conscience; only in man is the primary supra-individual structure – of which sociality is a sign – realized in a way that is free and not pre-arranged. In fact, though man is considered as part of a vital unit, he has an anthropological specificity: he is in his essence “historical”<sup>12</sup>. In line with the assumptions of philosophical anthropology (of Scheler and Plessner, more than of Gehlen)<sup>13</sup>, Portmann believes that, being man open to the world, (*weltoffen*), the weight of instincts and of inherited natural drives flows in a free and multiform way, and not according to a rigid and pre-arranged order. “The scarce instinctive fixation of most instincts is a human characteristic”<sup>14</sup>. This means that “the forms through which human groups order natural instinctive data, are with no exception “artificial”<sup>15</sup>; drives are natural, but the social forms with which it is attempted to fix them, to tame them, are linked to their own time. Therefore, the need for a choice, for a decision that governs and determines form, that binds impulses and guides them, is peculiar to man: “natural instincts are given to us in a timeless way as much as all the forms, and all the social forms through which we attempt, from generation to generation, to block these instinctive forces, to tame them are bound in a temporal way”<sup>16</sup>. So both, acts linked directly to survival and expressive acts, fall within the scope of decision, representing, that is, artificial and creative ways to meet natural needs, freely, historically and in a flexible way. However – and here lies the core of the question – it is necessary to look at the concept of *Selbstdarstellung* in a broader sense: “Not only the voice, the gestures, are at the service of this representative function, but also the whole technique of man. It is, from the beginning, more than the balancing of a shortage, it is more than simple compensation of organic deficiencies, it is not just a replacement of absent somatic organs by intellectual works, but

---

<sup>12</sup> Adolf Portmann, *Im Kampf um das Menschenbild*, in *Biologie und Geist*, cited, pg. 268.

<sup>13</sup> Compare: Adolf Portmann, *Der Mensch – ein Mängelwesen?*, in *Entlässt die Natur den Menschen?* cited, pgs. 200-209.

<sup>14</sup> Adolf Portmann, *Im Kampf um das Menschenbild*, in *Biologie und Geist*, cited, pg. 268.

<sup>15</sup> *Ibidem*, pgs. 268-269.

<sup>16</sup> *Ibidem*, pg. 270.

still, also the going beyond the organ, in which the impulse to self-growth is expressed in an imminent way as element of the human representative function”<sup>17</sup>. In other words, even today’s technique is expressive in man, though it may seem like a pure instrument for survival, but it is actually a demonstrative dimension of man.

This, according to Portmann, implies a reconsideration of the idea of technique. It cannot be understood in its real nature if it is not intended as a means of expansion and presentation of oneself. Like in the elementary organic levels, even in man interiority and reflexivity – on which the possibility of technique is founded – have a very important representative function. Technique, even in its more advanced forms, as they emerged in the XX<sup>o</sup> century, cannot be explained without underlining its substantial aesthetic-expressive character. It is not just a way to compensate for weaknesses (Gehlen), nor an instrument of economy (Marx); on the contrary, in technique emerges the exuberance of nature, its will to communicate by multiplying forms of life and their visible aspects, that is, self-presentation. Not just optical, olfactory, etc. characters, but also the movements, the actions, the conscious expressions, are part of this impulse toward self-presentation. So, using the words of our author again, “He who fights against the roar of a motorcycle rider, will soon realise that this noise certainly does not represent, for those who travel, trouble that is hard to avoid, but rather the acoustic manifestation of the rider, the self-growth of this individual, the greatest expansion of his individual or group sphere. If, therefore, technique is to be judged in human existence, then it cannot occur in the perspective according to which man is a deficient being (*Mängelwesen*), who compensates his weaknesses, or from the prevailing idea that economical relationships are the central, driving moment of social life. It is up to fundamental research to see the often neglected role of technique, as a means for self-presentation of man and of human groups, in its amplitude, and by that, to understand the demon of technical production in its significance<sup>18</sup>”.

##### *5. Theoretical function and hypertrophy of the self*

Well, technique, in its double value – of self-presentation and conservation – pursues, as its only objective, introduction of the organism within a historical and natural whole, one feels part of, to survive in, to communicate

---

<sup>17</sup> Adolf Portmann, *Um eine basale Anthropologie*, in *Biologie und Geist*, cited, pg. 238.

<sup>18</sup> *Ibidem*, pgs. 238-239.

with, on the basis of an original sympathy. However, according to Portmann, throughout the centuries, the scientific and industrialized West has laid stress exclusively on the instrumental function of the intellect. Between the XII<sup>o</sup> and the XVI<sup>o</sup> centuries, a kind of decision was made in favour of the theoretical<sup>19</sup>, quantitative and qualitative which led, in actual fact, to a real supremacy of the method. It is the technique of Bacon that helps us to live and introduce man inside the world in the best of ways, by modifying him and manipulating him. The West renounced to the unity of natural life staking everything on control over the world through the research method<sup>20</sup>, sacrificing the aesthetic function to the advantage of the theoretical one. The theoretical function is the active one that uses the means of rational thought, the possibilities of scientific analysis, the instruments of mathematics: in the change to a technical rational type of thought, what occurred was, so to speak, a ‘mutation’<sup>21</sup>.

No moralistic judgement or worse, obscurantism is visible in this, on the part of our author, as the consciousness of absolutization, which is detrimental to the unit and the fullness of human life. “The unpredictable increase of conscious life, of the functions of the Self, which results from rational research and an inevitable destiny. However, this destiny will lead to a completely diseased human being, to unilateral hypertrophy of the Ich-Position”<sup>22</sup>. The risk is considerably obvious when such hypertrophy of the self pours not only in the surrounding world, but also in man himself. Manipulation, in its differing forms, therefore takes on the character of a threatening destiny. In the background, obviously, innumerable problems raised from new acquisitions in the field of genetics.

Though its reflections date back to the 70s at the most, Portmann is already well aware of how the rapid progress of biology is accompanied by destruction of western ethics, as it was intended in modernity<sup>23</sup>. The great development of natural sciences, child of hypertrophy of the self, can involve misuse and unpredictable consequences. The possibilities of intervention in the genetic inheritance of future generations, the risk – more than dreaded by Sloterdijk<sup>24</sup> – of human breeding, genetic planning of human variants,

---

<sup>19</sup> Adolf Portmann, *Biologisches zur Ästhetischen Erziehung*, in *Biologie und Geist*, cited, pg. 250.

<sup>20</sup> Ibidem.

<sup>21</sup> Adolf Portmann, *Der Mensch in Bereich der Planung*, in *Entlässt die Natur den Menschen?* cited, pg. 355.

<sup>22</sup> Adolf Portmann, *Biologisches zur Ästhetischen Erziehung*, in *Biologie und Geist*, cited, pg. 258.

<sup>23</sup> Recuperando la posizione del Nobel Francis Crick.

<sup>24</sup> Compare: Peter Sloterdijk, *Regole per il parco umano*, in *Non siamo ancora stati salvati*, Bompiani, Milan 2004, pgs. 241-261.

unable to decide on their being, artificial insemination, the implanting of ovules in environments that are different from the maternal one, selection of the biological inheritance to be inherited etc.: with the diffusion of technique, and by means of these operations, man, today, can be planned and modified in the same way as the world. We are the ones, today, who are threatening other forms of life, including ourselves. It is true, however, that manipulation is a structural phenomenon of man-being<sup>25</sup>. The temptation to plan man has always existed; just think of the social custom of selecting a partner, of hostility towards foreigners, of man, of the claiming of presumed superiority of the white race, etc.<sup>26</sup> What is new is the application of “more and more knowledge at the service of planning – the increasing role of science. What is also new is the rapid change in human vital space, the transformation of the earth into a space of technical structure”<sup>27</sup>. Evolution of the living being, today, is in our hands.

## 6. *Recovery of the aesthetic function*

Therefore, the real danger consists in the drying up of rationality, reduced to instrumental rationality and deprived of its close connection with imagination and fantasy, that is, the expressive function; all this leads to a form of disenchantment of the world. The world, scanned from theoretical rationality, essentially reduced to inert and inanimate matter<sup>28</sup>, lends itself to immediate technical use. The essential object becomes finding the best means for changing the world: the “compulsion to the new”<sup>29</sup> is what guides the action of modern biology laboratories. Instead, it is necessary to recover the integrity of being man, reconciling rational thought and imagination, theoretical and aesthetical function. What Portmann hopes for is a man, in whom hypertrophy of the intellect alone does not determine the image of the world<sup>30</sup>. But what does ‘recovering the aesthetic function and giving space to the imagination’ mean, then?

The progressive achievement of the “secondary world”, that is, of calculating rationality, has been occurring more and more to the detriment

---

<sup>25</sup> Adolf Portmann, *Manipulation des Menschen als Schicksal und Bedrohung*, in *Entlässt die Natur den Menschen?* cited, pgs. 215-229.

<sup>26</sup> Adolf Portmann, *Der Mensch in Bereich der Planung*, cited, pg. 343.

<sup>27</sup> *Ibidem*, pg. 344.

<sup>28</sup> Il riferimento è evidentemente a Jonas; compare: Hans Jonas, *Organismo e libertà. Verso una biologia filosofica*, Einaudi, Torino 1999, pgs. 15-35.

<sup>29</sup> Adolf Portmann, *Le forme viventi*, cited, pg. 12.

<sup>30</sup> Adolf Portmann, *Der Mensch in Bereich der Planung*, cited, pg. 357.

of what he defines as the primary world. The “primary world” is that in which man finds a configuration of the world thanks to a primary imaginative spiritual activity; it is the one to which he relates, to what cannot be measured, by means of a thought in images: the analogy, poetry, art, etc. In other words, it is as if man had a mysterious intuition<sup>31</sup>, an original glance at the world in its expressiveness, not a pre-scientific glance, but an ascientific one, capable of grasping the unity of the whole, of communicating with it.

It is the duty of society, but in the same way, of the scientific community, to prevent one of the two sources from drying up, or worse, being regarded as superfluous or harmful. It is to avoid – just to use an expression by Portmann, vaguely recalling activists in the 1968 protest movement – atrophy of the imagination and of fantasy in favour of reason.

In the meeting with the world, it is necessary to pursue a *Savoir par coeur*, a loving acquaintance with things, colours, the external world<sup>32</sup>. Especially there, where rational thought reaches the limit of its possibilities, where it seems to have reached the boundaries of the knowable, there is a transformation: “unobserved, the imaginative function takes the initiative, prevails, and continues to write the text its way, with its language, in the expressive form of images”<sup>33</sup>. In fact, being our language the expression of human life in its wholeness, it contains much more than the rational function; it is the representation that leads man beyond the reality that can be grasped objectively. It allows us to sense around us a world that is less obvious, it creates unpredictable connections between things: “language not only thinks for us rationally, but it dreams in us. In this going beyond reality by means of spiritual creative forces, the power of that particular way of experimenting the world, which we called imaginative, is expressed”<sup>34</sup>.

In this aesthetic type of linguistic impulse, in this *elan vital*, comes to the light the archaic, primordial image of the “maternal foundation”, the mythical image of maternal and creative nature<sup>35</sup>, in whose womb it is supposed that all protagonists are inserted in pre-arranged relationships.

The case of Icarus can be of emblematic example. The primitive desire to fly is obviously the expression of that imaginative way of having experiences, in contrast with the rational one; the legend of Icarus, however, also originates from the technical-intellectual power, from the waking dream

---

<sup>31</sup> Ibidem.

<sup>32</sup> Adolf Portmann, *Biologisches zur Ästhetischen Erziehung*, cited, pg. 259.

<sup>33</sup> Adolf Portmann, *Mythisches in der Naturforschung*, in *Biologie und Geist*, cited, pg. 88.

<sup>34</sup> Ibidem, pg. 97.

<sup>35</sup> Ibidem, p. 88.

that becomes scientific rationalization. And if the analogy man-bird is technically misleading from a scientific point of view – think of the first disastrous attempts to fly by imitation – but it acts as a spur. The history of scientific research is full of battles against the mythical component. Not only is this wrong from the epistemological point of view, but it is also harmful for the harmonious spiritual formation. In fact, those who think this way “forget that, everywhere, in the most precise fields of research, real productive thought itself needs intuitive and spontaneous work of creation, and therefore of aesthetic function; they forget that dreaming and waking dream, as every experience of the senses, opens inestimable possibilities”<sup>36</sup>. Rational thought and thought by images represent two substantial ways of being of man<sup>37</sup>.

### *7. Isomorphism of the world*

Thus, man is able to become part of reality, to elaborate intuitively a consistent and harmonic image of the world, where full correspondence among all living beings seems to exist, only if he puts an end to contemporary atrophy of the imagination and hypertrophy of the self, which established itself in the age of technique. Only recourse to aesthetic and imaginative intuition of the surrounding world, only the recovery of attention to self-expressiveness of nature – and of man in nature – will help man to understand the intimate consonance existing among creatures, the intimate harmony of the parts, with moderative effect on the arrogance of reason.

Pollination, for instance, assumes that the flower is seen by the butterfly and that the scent is perceived; the chromatic shades of living beings assume the appearance of sentient eyes, or anyway of sight organs for which to appear: it is as if there were a correspondence between an innate structure, present in the interiority of the organism, and reality. It is as if the way of being of two distinct organisms acted according to a pre-established harmony, or better, as if it merged into one super-individual entity<sup>38</sup>. The birds orienting themselves – in the migration period – with the constellations, assumes that the interiority of the animal had been

---

<sup>36</sup> Adolf Portmann, *Biologisches zur Ästhetischen Erziehung*, cited, pg. 255.

<sup>37</sup> “These two ways of having experience [that is, imagination and rational thought] are in a polar opposition” (Adolf Portmann, *Mythisches in der Naturforschung*, in *Biologie und Geist*, cited, pg. 86).

<sup>38</sup> Adolf Portmann, *L'interpretazione come problema biologico*, in *Le forme viventi*, cited, pg. 82.

connected, since the beginning, to the vision of the firmament. It is as if, Kant would say, there were a sense, an object, to which all contribute. Wolfgang Koehler calls such intimate “isomorphism”<sup>39</sup>.

Even in the human experience of the world there are isomorphic elements, such as the appearance of a smile in a newborn child and the model of the human face<sup>40</sup>. However, in man it is difficult to distinguish between what is nature and what is culture; as man is an open and premature being<sup>41</sup>, even the innate structures become consolidated culturally during the first year; thus the social world becomes a decisive factor, even in the formation of those innate isomorphic correspondences. Like the bird, man too has unconscious forces, aimed at dominating the world; but his task is that of breaking this archaic, Ptolemaic vision of the world; orientation in the world, is no longer innate in him, but it is the task of reason. These two ways of being – of the bird and of man - “originate from secluded sources of life, from forces that realize this life in its varied forms and to which both migration of the warblers and our most ambitious space projects must trace back”<sup>42</sup>.

However, the deep spiritual dissatisfaction linked to western civilization – that of space projects, precisely – conceals the *nostalgia of an aesthetic approach* to life, it hides the need to unhinge the tyranny of theoretical reason. This does not mean so much, as Portmann underlines, to educate to become artists or things of this sort, as rather to recover an aesthetic communication with the world<sup>43</sup>.

To observe the world in an aesthetic way means, therefore, to grasp the expressive, self-representative value and thus to feel as part of a whole that addresses me and which I am a part of. Super-individuality, peculiar to organic expressiveness, prevents man from transforming everything into being, allowing him to sense the unity of the whole, appealing to the forces of imagination.

The man, who is open to the world, imagines his future and realizes it rationally. Aesthetic and theoretical function and primary and secondary world, are thus obliged to proceed in unison.

---

<sup>39</sup> Adolf Portmann, *Mythisches in der Naturforschung*, in *Biologie und Geist*, cited, pg. 101.

<sup>40</sup> Ibidem, pg. 104.

<sup>41</sup> Compare: Adolf Portmann, *Zoologie und das neue Bild des Menschen*, Rowohlt, Basel 1951.

<sup>42</sup> Adolf Portmann, *L'interpretazione come problema biologico*, cited, pgs. 112-113.

<sup>43</sup> What the present demands, in fact, is “mobilization of all the spiritual forces that would be suitable for recreating balance in man, that would be suitable for the forming of a man, no longer intellectual, but happy” (Adolf Portmann, *Biologisches zur Ästhetischen Erziehung*, cited, pg. 259.)



## 8. *Techno mania and technophobia*

The use of an engineering technique applied to the transformation of man thus finds, in Portmann, a determined opponent. This may lead us to ask whether there is, in him, after all, a “phobia” towards technique. The resistances that we find in his works, at times, appear to be an actual refusal, and the feeling that there is an impediment a priori may be legitimate. With respect to the complexity of the problem of transformation of man, and to the scarce global vision of the effects that our interventions may involve, one must wonder whether man, in his current form, represents a persistent, stable rule or whether the way to metamorphosis of man is open. No less than the current debate on the post-human and hybridization<sup>44</sup>. Well, faced with this great challenge, Portmann moves cautiously, tending to underline more the connate risks related to such a turn than its intrinsic potentialities, embracing a sort of *heuristics of fear*. Unlike Hans Jonas<sup>45</sup>, though, what stands out is fear of the violation of dignity of man, of the inhuman, more than fear of destruction of the planet. He moves according to a *principle of caution*. Biological progress proceeds much more rapidly than our capacity of adapting to social changes; which means that man in his ethical and social dimension does not measure up to the possible changes, or better, does not keep pace with the technical transformations<sup>46</sup>. Political and social backwardness keep the right decisions from being made in the proper time. Moreover “the time needed for the real transformation of organisms, definitely goes beyond the lapse of time that our intellect can dominate with the glance, and more than ever beyond the lapse of time in which the swinging conduct of man can carry out resulting interpretative processes”<sup>47</sup>. This means that, without the sufficient anticipatory capacity, and with the inevitable social resistance to radical and ungovernable changes, it is necessary to cautiously keep to the rules of man in his current form. Natural

---

<sup>44</sup> For a broad picture of the contemporary debate and an exhaustive bibliography, see Roberto Marchesini, *Post-human. Verso nuovi modelli di esistenza*, Bollati Boringhieri, Torino 2005.

<sup>45</sup> Compare: Hans Jonas, *Il principio responsabilità. Un'etica per la civiltà tecnologica*, Einaudi, Torino 1993.

<sup>46</sup> Adolf Portmann, *Biologie als technische Weltmacht*, cited, pg. 378.

<sup>47</sup> “With respect to the complexity of our current form of life and with respect to the fact that we only grasp the problem of transformation of man partially, we must – it seems to me – conserve this rule much longer” (ibidem, pg. 377).

evolution will proceed in the societies as well, in a slow and unrelenting way, as always, exceeding by far our reassuring glance. Therefore, “hands off a form of life that we have not created ourselves”<sup>48</sup>. To avoid a “catastrophe”, it is necessary to “restrain” the powers that can annihilate the supreme forms of nature. Nor, yet, is it useful to take risks down impassable, unpredictable slopes when science is given more pressing and urgent tasks: “future bio-technique has enough saving tasks: to help in the preservation of nature around us, to relieve the real suffering of man”<sup>49</sup>.

Portmann invokes caution. Because man is able to intervene in development and in human and environmental evolution, in a lasting way; because he has the strength to create effects that survive his own existence, and that only man in the historical succession can examine; because the human eye is too limited and short-sighted to expect to start processes that only others will be asked to inspect and perhaps suffer: for all these reasons man has no right to intervene in situations where the outcome and development do not appear certain. Unlike Teilhard de Chardin, who sees in liberty the human instrument for continuing the evolution of nature<sup>50</sup>, Portmann – denoting a certain underlying – narrows the scope of intervention of human liberty, so to speak, to ecology and the care of man.

In our opinion, and to conclude, Adolf Portmann redefines the sense of human technique, conceiving it as the extreme development of that process which – from the appearance of the opaque surface on – has created a bi-dimensional nature in the living world. With the appearance of opposition between inside and outside, this nature represents the first form of non-transparency, and therefore of mediacy, from which the central nervous system and reflexivity are born. From this moment, expressiveness in its different forms – conscious and unconscious, functional and non-functional – takes on the value of a technique<sup>51</sup>, an instrument of manifestation.

Such a dilatation of technique can most get closer, in Portmann, to a techno mania, in the sense that every self-presentation, is a form of technique, a way nature expresses itself. This involves an equalization of cultural techniques to natural ones, to the extent that they both originate from the same ineradicable need for expressiveness. Even technical, functional and manipulative actions always have, in some way, an expressive aim; they express the living being that performs them.

---

<sup>48</sup> Ibidem, pg. 378.

<sup>49</sup> Ibidem, pg. 379.

<sup>50</sup> For a comparison with the thought of Teilhard de Chardin, see Adolf Portmann, *Der Pfeil des Humanen. Über Pierre Teilhard de Chardin*, Alber, Freiburg-München 1960.

<sup>51</sup> Adolf Portmann, *Um eine basale Anthropologie*, cited, pg. 244.

Man, however, can use his conscious technique not just to enter the game of natural expressiveness, but also to interrupt isomorphism, to exit the game of correspondence with other living beings of the cosmos, expressing himself in the power of rationality. Hypertrophy of the self, invasion of the quantitative, are a way to express mutilation of a subject who is trying to do without his other half, who censors communication with the cosmos in return for control. But the drift he gets lost in originates exactly from forgetfulness of the firmament, with which he no longer is familiar, from coldness and from silence in the surrounding world, with which he has interrupted all communication. In this case technique becomes phobic, something to be afraid of, the emblem of a self-referential expressiveness, which does not seem to pay attention any longer to that symbolic world, of which he too is part, as a living being.

**VARIA**

## ***In ricordo di Stelio Zeppi***

**Antonio Russo**

Università di Trieste

Dipartimento di Studi Umanistici

russoan@units.it

### **KEYWORD**

Gentile, Croce, Italian neo-idealism

Il giorno 7 marzo 2012 si è spento in solitudine l'amico, collega e maestro Stelio Zeppi. Era nato nel 1933 a Trieste, città in cui aveva svolto tutti i suoi studi fino a diventare professore ordinario di Filosofia morale presso la locale Università, dove aveva percorso tutte le varie tappe del suo insegnamento. I suoi interessi scientifici si erano ben presto concentrati, sin dagli inizi della sua attività e a più riprese, nell'analisi degli esiti dell'attualismo gentiliano<sup>1</sup>.

A Trieste, uno dei suoi maestri universitari, "particolarmente caro"<sup>2</sup>, era stato Francesco Collotti (Palermo 1897-Roma 1957)<sup>3</sup>, già allievo e stenografo

---

<sup>1</sup> Qui intendiamo presentare, sia pure per cenni e come segno di tangibile gratitudine nei suoi confronti, la sua prospettiva filosofica non guardata nel suo complesso, ma colta in alcuni punti nodali presenti nella sua ampia produzione sin dagli inizi della sua attività scientifica ed accademica.

<sup>2</sup> Si veda, in proposito, il ricordo di un amico d'infanzia di Zeppi oltre che comune discepolo del Collotti, ossia A. Agnelli, *Le implicazioni politiche dell'identità di filosofia e scienza in Ugo Spirito*, in A. Russo, P. Gregoretto, a c. di, *Ugo Spirito filosofo, giurista, economista e la recezione dell'attualismo a Trieste*, Trieste, EUT, 1999, p.34.

<sup>3</sup> Su Francesco Collotti, si veda il profilo biografico: *Nino Valeri, Francesco Collotti e Livio Pesante*, Conferenza tenuta da Arduino Agnelli, Trieste, 15 novembre 1996, al Circolo della Cultura e delle Arti, ora in

[http://www.circoloculturaeartits.org/index.php?option=com\\_content&task=view&id=100&Itemid=37](http://www.circoloculturaeartits.org/index.php?option=com_content&task=view&id=100&Itemid=37)

[...] Francesco Collotti, il quale arrivò a Trieste nel 1940, per insegnare la storia delle dottrine politiche all'università, dopo un'intensa stagione di insegnamento liceale e dopo aver tenuto l'incarico di storia delle dottrine politiche a Cagliari e quello di filosofia teoretica a Messina. Capì però a Collotti di esercitare un ruolo eccezionale quando l'università di Trieste si trovò a istituire la facoltà di lettere [...] Primo preside della facoltà di lettere e filosofia, facente funzioni, giacché nessuno era di ruolo, fu Francesco Collotti, perché i professori chiamati a insegnare alla facoltà di lettere e filosofia erano o professori di giurisprudenza o professori di economia o professori dei licei triestini. .. Non appena la situazione fu normalizzata e fecero le prime chiamate a lettere, Collotti mantenne l'incarico di filosofia teoretica, mentre inizialmente aveva anche tenuto storia

di Giovanni Gentile a Pisa, che all'epoca ricopriva la cattedra di Filosofia teoretica e di Storia delle dottrine politiche e insegnava a leggere l'attualismo, ma anche, sia pure con spirito critico, le opere di Benedetto Croce e quelle di Ugo Spirito e di altri attualisti<sup>4</sup>. Zeppi si forma in questo clima culturale; segue con passione già da studente le discussioni e le analisi dei testi gentiliani e crociani, ma anche i tentativi di superamento dell'attualismo da parte di discepoli di Gentile come Ugo Spirito e Guido Calogero. Questo apprendistato sotto la guida del Collotti e le letture che egli consigliava gli restano impresse nella memoria, tanto che già verso la fine degli anni universitari e i primi anni 50' il giovane è impregnato a fondo della consapevolezza dei principali problemi dell'attualismo.

I risultati di questo studio intenso trovano sedimentazione in un volume, dato alle stampe nel 1960 (Firenze, La Nuova Italia), su *La filosofia del dialogo*. In esso, le istanze di fondo, che percorrono tutto l'ordito dell'opera, sono costituite da un serrato e profondo confronto speculativo con le correnti che in un modo o nell'altro rientrano nel grande alveo del pensiero gentiliano o sono correnti di pensiero affini.

Sin dalle prime battute discorsive, Zeppi chiarisce il proprio terreno d'indagine e le proprie posizioni: v'è un'antinomia, egli scrive, "fra le concezioni ottocentesca e novecentesca di che cosa sia il filosofare"<sup>5</sup>. La prima delle due (erede della Ragione hegeliana, ma anche di Comte, Spencer,

---

della filosofia. Poi fatte le prime chiamate Collotti, ritornato a giurisprudenza, perché allora non c'era la facoltà di scienze politiche, c'era il corso di laurea in scienze politiche della facoltà di giurisprudenza, divenne addirittura preside della facoltà di giurisprudenza. Poi passò alla facoltà di lettere, ed ebbe la cattedra di filosofia teoretica, mantenendo l'incarico di storia delle dottrine politiche [...] Insegnò sempre entrambe queste discipline [...] Collotti assunse la direzione del settimanale del partito liberale *L'idea liberale*, in realtà concepì questo settimanale, che era molto vivace intellettualmente e sul quale hanno fatto le loro esperienze parecchi che non erano liberali. Egli era rimasto attaccatissimo al suo maestro Giovanni Gentile, tanto è vero che alla prima lezione dei corsi di filosofia teoretica si presentava agli studenti dicendo: "Sono il professor Collotti, professo la filosofia dell'idealismo attuale". Metteva subito le carte in tavola, anche se però non aveva mai condiviso gli orientamenti politici di Gentile ed era sempre rimasto un profondo, sincero liberale. C'era un tentativo di concedere qualche cosa a Croce, ma gli sembrava che la filosofia dei distinti, spezzando lo spirito in quattro momenti, facesse perdere l'unità dello spirito. Riteneva molto utili invece le suggestioni del Croce, uomo di cultura, del Croce estetologo, del Croce filosofo della politica, tanto da accettare in pieno certe critiche a Gentile".

<sup>4</sup> Per quanto riguarda il clima culturale e filosofico di quegli anni, a Trieste, cfr. il ricordo di quegli anni da parte di un altro allievo di Collotti a Trieste, ora in G. Derossi, *L' "identità" di scienza e filosofia in Ugo Spirito*, in A. Russo, P. Gregoretto, *Ugo Spirito filosofo, giurista, economista e la recezione dell'attualismo a Trieste*, op. cit., p.12.

<sup>5</sup> *Ivi*, p.VIII.

ecc.) si traduce, in definitiva, in una visione romantica, in una “monologica contemplazione del Tutto, aliena dall’affrontamento degli storici problemi umani”; la seconda, invece, che corrisponde alle più profonde e moderne esigenze, si caratterizza come “una dialogica ricerca d’interpretazione e soluzione degli storici problemi della propria situazione”<sup>6</sup>.

Ed è alla seconda delle due posizioni che Zeppi dedica le sue attenzioni e su cui egli concentra gli sforzi migliori. Si tratta, qui, in particolare, di una ripresa della filosofia del dialogo che si riconosce come “volontà del dialogo”<sup>7</sup> ed è interessata “alle finite situazioni degli uomini”<sup>8</sup>.

Ma cosa significa, in termini più precisi, filosofia del dialogo? Quali ne sono le caratteristiche di fondo?

Secondo Zeppi, l’origine prima della sua rigorosa formulazione concettuale, che proprio per questa ragione “è del massimo interesse”<sup>9</sup>, è da ricercare nei testi di Guido Calogero, che fin dal 1930 con i suoi giovanili *Studi crociani* (riuniti poi ne *La conclusione della filosofia del conoscere* del 1938, ma riproposti anche nel testo *La filosofia e la vita*, 1936), ne aveva individuato i tratti essenziali, trattando della dottrina crociana “della volontà economica come forma universale del volere” e, poi, della gerarchia assiologica degli imperativi pratici di Gentile<sup>10</sup>. Si tratta, quando si parla di volontà del dialogo, di un “ubi consistam” pratico e non già teoretico”<sup>11</sup>, della identificazione dell’altruismo dialogico, inteso come autonomo e categorico, con la volontà del dialogo o, meglio, della “volontà di intendere gli altri, di intenderli per davvero, ossia di avvicinarli, disponendosi a non lasciar fuori dal dialogo, come indiscutibile nessun logo da noi posseduto e ammettendo quindi di poter essere...modificati ‘funditus’ nei propri logoi dall’incontro con l’altro”<sup>12</sup>.

In conseguenza di queste ragioni, la volontà di dialogo è quindi sempre ulteriore ad ogni logo; e perciò “il dovere d’intendere non si può dimostrare, essendo ulteriore ad ogni ambito di dimostrazione”<sup>13</sup> e principio del dialogo e principio etico vengono a coincidere, capovolgendo così la classica formulazione per cui “il possesso della verità è necessario per l’attuazione del bene, che la metafisica (o la logica o la filosofia teoretica, secondo che si voglia chiamarla) è la base dell’etica: il secondo termine è autonomo rispetto

---

<sup>6</sup> *Ibidem*.

<sup>7</sup> *Ivi*, p.IX.

<sup>8</sup> *Ivi*, p.104.

<sup>9</sup> *Ivi*, p.177.

<sup>10</sup> *Ivi*, pp.178-179.

<sup>11</sup> *Ivi*, p.166.

<sup>12</sup> *Ivi*, p.190.

<sup>13</sup> *Ivi*, p.194.

al primo”<sup>14</sup>. Soltanto così la volontà di dialogo non ricade nel paternalismo e diventa, può diventare, altruismo dialogico veramente liberale e autogiustificantesi.

Zeppi, comunque, non si limita ad accogliere passivamente le riflessioni di Calogero, ma aggiunge a queste sue considerazioni fin qui viste, delle osservazioni critiche che investono i capisaldi della riflessione sulla filosofia del dialogo e, soprattutto, ne mettono in questione la coerenza interna del discorso. In particolare, afferma che l’equazione stabilita da Calogero tra altruismo e dialogismo “non è sostenibile”<sup>15</sup>; e non lo è perché essa viene fondata assiologicamente. Infatti, secondo Zeppi, dire che essa “è identica al valore e che il suo contrario è identico al disvalore è fondarla su un logo, ossia smentirla e vanificarla nell’atto stesso in cui si presume affermarla”<sup>16</sup>. Ma la volontà del dialogo non può fondarsi su “nessun logo che ne garantisca la doverosità, e quindi la superiorità assiologica sulla volontà altrimenti atteggiata, così pure la volontà del dialogo non può fondarsi su nessun logo che ne garantisca la possibilità di attuazione”<sup>17</sup>.

Invece, in Calogero, secondo Zeppi (che qui cita da G. Calogero, *Appendice III di Logo e dialogo*), “la volontà del dialogo ha, quale presupposto, un logo che ne giustifica la possibilità di attuazione, dimostrando la fallacia del solipsismo, ossia il sussistere di quella originaria condizione del dialogo ch’è la esistenza degli altri di fronte a noi”<sup>18</sup>.

E Calogero stesso, secondo Zeppi, qua e là nei suoi scritti ne parla in maniera esplicita e a più riprese.

Tuttavia, nonostante queste riserve critiche, per Zeppi nei testi del Calogero vengono adeguatamente messi a frutto gli aspetti di fondo della filosofia del finito, tra cui in particolare il tema “della molteplicità dei soggetti e del rapporto fra essi”<sup>19</sup>. E nel suo altruismo dialogico si realizza il più cospicuo capovolgimento della moralità classica, perché egli compie, in definitiva e nonostante le oscillazioni, una vera e propria rivoluzione e fonda il dialogo sulla volontà e non sulla teoresi. Per tutte queste ragioni, si può ben dire che in Calogero trova “appagamento un’istanza largamente agitata dal pensiero italiano ed europeo di ispirazione finitistica (si pensi al Croce cosiddetto antiteologico, all’ultimo Abbagnano, allo Jaspers)”<sup>20</sup>.

---

<sup>14</sup> *Ibidem*.

<sup>15</sup> *Ivi*, p.195.

<sup>16</sup> *Ivi*, p.199.

<sup>17</sup> *Ivi*, p.200.

<sup>18</sup> *Ibidem*.

<sup>19</sup> *Ivi*, p.203.

<sup>20</sup> *Ivi*, p.209.



Nello stesso tempo, però, secondo Zeppi, come gli stesso afferma, intervenendo nel dibattito su *Ideale del dialogo o ideale della scienza?* (Roma, Edizioni dell'Ateneo, 1966) tra Ugo Spirito e Guido Calogero, “questo sganciamento del principio del dialogo dall'affermazione...della doverosità del dialogo”, risponde alle esigenze più profonde e originarie della riflessione filosofica calogeriana; e lo stesso Calogero in merito “ha per lungo tempo definito un gusto la volontà altruisticamente orientata, attribuendo in tal modo all'altruismo la natura non già di sinonimo del valore bensì soltanto di una scelta comportamentale che trova la propria convalida soltanto in sé stessa...E nel senso di un'apertura all'intendimento degli altrui contenuti di coscienza, esente da qualsiasi logo fondante, si muove Ugo Spirito quando parla dell'onnitricentrismo come di una 'ipotesi inverificabile', ossia di una proposta di comportamento teoreticamente gratuita, prescindente da ogni oggettiva garanzia assiologica”<sup>21</sup>.

Sulla scia di questi risultati Zeppi proseguirà poi le proprie indagini analizzando le varie impostazioni del problema del dialogo nella filosofia italiana contemporanea, concentrandosi su autori come Abbagnano, Paci, Spirito, ossia sulle “più rilevanti e avanzate correnti della filosofia italiana contemporanea, l'esistenzialismo positivo e il problematicismo”<sup>22</sup>, ma anche nel mettere in rilievo “l'esigenza dialogica” negli esistenzialismi di Marcel e Sartre e, infine, nell'Antifinitismo di Charles Renouvier<sup>23</sup>.

Calogero, da parte sua, rispondendo a Zeppi e ad altri comuni amici e interlocutori, nello stesso volume su *Ideale del dialogo o ideale della scienza?*, dirà che Zeppi ha “ben compreso” che “capire l'altro, e soccorrerlo, significa proprio non ‘consumare’ l'alterità (la quale, beninteso, è cosa ben diversa dall' ‘alienazione’ “<sup>24</sup>; ma, per quanto riguarda la “nota tesi” di Zeppi sulla “volontà di dialogo come pura opzione”, non accoglierà le suggestioni di Zeppi e rinvierà esplicitamente, per una ulteriore chiarificazione del proprio punto di vista, al proprio articolo su *La volontà di intendere e la sua teoria*, apparso in “La Cultura”, III, 1965, pp.151-157, in cui ribadisce, a scampo di

---

<sup>21</sup> Ivi, p.161. Su questi aspetti, affrontati qui da Zeppi, cfr. Anche M. Dal Pra, in “Rivista critica di storia della filosofia”, 3, 1953; e, poi, anche S. Zeppi, *Considerazioni su ‘Inizio di una nuova epoca’ di Ugo Spirito*, in “Umana”, 1-4, 1962, pp.26-27. Sugli studi del pensiero politico dell'Idealismo italiano di Zeppi, si veda il lungo capitolo che gli dedica M. Biscione, *La filosofia politica del Novecento in Italia*, Roma, Bonacci editore, 1981, pp.67-120.

<sup>22</sup> Ivi, p.223.

<sup>23</sup> Ivi, pp.241-293 e pp. 297-327.

<sup>24</sup> U. Spirito, G. Calogero, *Ideale del dialogo o ideale della Scienza?*, Roma, edizioni dell'Ateneo, 1966, p.386.

equivoci, che “se la volontà di dialogo è una scelta, non è una scelta la dimostrazione dell'impossibilità di sottrarsi a tale scelta”<sup>25</sup>.

Ma così facendo Calogero sospinge e riavvicina, anche senza volerlo, le posizioni di Zeppi verso le tesi di Ugo Spirito, che nello stesso volume accusava Calogero di voler continuare ad operare una distinzione tra “ricerca della verità” e “*possesso* indiscutibile della verità”, diventando così, nonostante tutto, “il sacerdote di una religione, dividendo il temporale dall'eterno, lo storico dal metastorico” e tornando “alla posizione antiscientifica della vecchia metafisica” col sottrarre “la premessa immutabile di ogni dialogo...alle vicende stesse del dialogo”.<sup>26</sup>

In ogni caso, qualunque siano le posizioni effettive di Zeppi, esse per l'acutezza dell'interpretazione, per la profondità delle indagini e l'ampiezza di prospettive, meritano, più di quelle di tanti altri autori, un posto d'onore nella storia delle vicende relative all'attualismo e ai suoi sviluppi; ed è qui più che doveroso e legittimo il ricordarlo.

---

<sup>25</sup> *Ivi*, p.386.

<sup>26</sup> Così, letteralmente, Ugo Spirito, in *Ideale del dialogo o ideale della scienza?*, *op. cit.*, p.375.

## ***Note sulla pragmatica comunicativa e sulla relazione intersoggettiva***

Paolo Bettineschi  
Università di Venezia  
Dipartimento di Filosofia e Beni Culturali  
pbettineschi@libero.it

### **ABSTRACT**

Communication can only happen if there is inter-subjectivity. If you communicate with no one, you do not communicate. The study of communication disorders and their languages, verbal and nonverbal, allows us to investigate also the pathology of the relationship between subjects. In communication, the aspects concerning the relationship between subjects who communicate are on the same level as the communicated message. In fact, if we think about it, we understand when there is contradiction between the utterance and the mental state with which it is said. In analysis of the most serious mental illness it is clear. It is also clear that, in cases of 'double bind', the paradoxical bond that binds the most is more related to the love for the subject who orders the impossible thing, respect to the impossible thing that is ordered. To stay away from the most serious forms of disease, the inter-subjective relationship must practice the recognition. Good communication exists where two who are related recognize themselves in their own truth. If this truth is always hidden by the linguistic sign, then it doesn't exist, because there is only the sign, which becomes a sign of nothing. Therefore, language cannot keep us indefinitely far from the truth of communicated things and from the truth of the relationship that we live when we communicate.

### **KEYWORDS**

Pragmatics, communication, inter-subjectivity, schizophrenia, emotion, recognition,

Partiamo da qua: dall'impossibilità di non comunicare. Non si può non comunicare. Ogni comportamento è comunicazione. Questo è il primo assioma dello studio condotto da Paul Watzlawick, Janet Helmick Beavin e Don D. Jackson sulla *Pragmatica della comunicazione umana*<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> Cfr. P. Watzlawick - J. Helmick Beavin - D.D. Jackson, *Pragmatic of Human Communication. A Study of Interactional Patterns, Pathologies, and Paradoxes*, Norton & Co., New York 1967, trad. it. di M. Ferretti, *Pragmatica della comunicazione umana. Studio dei modelli interattivi, delle patologie e dei paradossi*, Astrolabio, Roma 1971, pp. 41-44. Come si sa, questo lavoro nasceva in seno al 'Mental Research Institute' di Palo Alto, California, dove i tre autori svolgevano attività di ricerca. Cominciare la riflessione sul nostro argomento con una discussione, sia pure determinata, di questo testo ormai classico, mi pare una mossa dovuta.

La comunicazione, si dice più in particolare, può avvenire sia in maniera verbale sia in maniera non verbale. Si comunica sempre, praticamente. Anzi, la pratica del comportamento umano è essenzialmente comunicativa. È una prassi comunicativa. L'uomo, cioè, non sta al mondo senza che il suo stare sia un comportarsi e senza che tale comportarsi sia un comunicare.

Ora, perché ci sia comunicazione c'è bisogno che questa avvenga all'interno di un orizzonte intersoggettivo. Se si pensa alla situazione in cui una sola soggettività esiste e, per continuare l'ipotesi, a questa isolata soggettività viene poi 'richiesto' di comunicare, ci si trova immediatamente di fronte ad un problema inaggrabile. Questo: come può comunicare, la soggettività, se essa soltanto è soggettività, mentre tutto intorno non esiste altro che sorda oggettualità? Perché qualcuno comunichi è necessario che esista qualcuno cui la comunicazione possa essere rivolta. Comunicare è comunicare con qualcuno; e se non esistesse assolutamente alcuna persona con cui intrattenere la comunicazione, la comunicazione sarebbe qualcosa di semplicemente impossibile. Comunicare qualcosa a nessuno, infatti, è non comunicare niente e, ultimativamente, è non comunicare punto<sup>2</sup>.

---

<sup>2</sup> Quando pensiamo alla persona che, presa nella sua solitudine, sceglie come propri interlocutori i fiori o la luna, la notte stellata o il mare profondo, stiamo effettivamente continuando a considerare un fenomeno comunicativo. E tuttavia questo *particolare tipo* di fenomeno comunicativo non contraddice il principio appena richiamato, in base al quale comunicare è comunicare con qualcuno oppure non è comunicare. La particolarità, che porta la comunicazione un po' verso i suoi limiti – per la verità –, è data dal fatto che il qualcuno cui comunicando ci si rivolge, qui è un qualcosa che immediatamente o generalmente non si considera dotato di intenzionalità. Non si considera cioè dotato di ciò che fa di una soggettività una soggettività – oltretutto un qualcuno e non un semplice qualcosa. Questo, come dicevo, almeno non immediatamente e almeno non generalmente. C'è bisogno di un certo sforzo e di una certa acuita sensibilità perché in luogo della persona amata si possa dare ascolto a due gardenie da lei lasciate in dono per esprimerci lo stesso desiderio che la sua assenza tende invece a far dimenticare. E c'è bisogno della capacità del poeta perché la ricordanza del tempo doloroso tragga giovamento dall'incontro col volto della luna che, graziosa e diletta, ci dà ascolto. Riferimenti grandi e piccoli potrebbero adesso assommarsi in quantità. Ma la dinamica resta la medesima: il bisogno di comunicare – con qualcuno – porta a trovare qualcuno – con cui comunicare – anche là dove la situazione pone innanzi soltanto un qualcosa. E tale qualcosa deve essere da noi in certo senso animato e innalzato al potere dell'intenzionale, perché si possa aprire lo scambio comunicativo. Il ruolo della finzione poetica può essere per questo richiamato non soltanto a fini retorici, ma a motivo del suo senso specifico: fingere che una cosa che non è passi ad essere, dandosi così a vedere come una cosa che, da principio assente, infine è resa presente (per il senso ancora più ampio che può esser dato al concetto di *poiesis*, cfr. Platone, *Sofista*, 219 b). Dove ormai è chiaro che la 'cosa' della cui presenza (vera o figurata) la comunicazione necessita, è l'altrui soggettività – quella 'cosa' che è 'un qualche altro Io'.

Se, dunque, c'è comunicazione solo là dove c'è anche intersoggettività, si deve dire che ciò che consente l'esistenza della comunicazione è lo stesso che l'esistenza della relazione fra le soggettività. Per modo che: là dove non c'è relazione fra soggettività, nemmeno c'è comunicazione.

Domandarsi del nesso intercorrente fra relazione intersoggettiva e comunicazione, a questo punto, è indagare attorno ad un nesso essenziale che concerne le realtà studiate. La comunicazione, si è detto, è possibile solo se c'è relazione tra le soggettività. Ma, vedendo bene, ogni relazione fra soggettività che si riconoscono fra loro come soggettività è, per altro verso, l'apertura di una comunicazione. Il legame sembra proprio farsi più stretto: come non mi è possibile comunicare se non c'è qualcuno con cui comunicare, così – pure – la presenza di qualcuno (che non è un semplice qualcosa) apre una qualche esperienza comunicativa fra di noi – se non altro a partire da me a cui lui o lei è presente come una soggettività alla quale, in quanto tale, non posso non comunicare. Almeno, e in forma minimale, comunicherò la mia intenzione di non comunicare, di evitare il rapporto, e di restarmene il più possibile indisturbato di fronte alla possibilità (saputa, e in tal caso temuta) che l'altra soggettività mi venga invece a interrogare<sup>3</sup>.

---

<sup>3</sup> Anche questo è noto: fra la folla o fra una massa di persone che quasi per nulla ci interessa, l'atteggiamento praticato è proprio quello intenzionato ad evitare il contatto, cioè poi la relazione. Occhi che non si guardano, piedi che non si pestano, parole che non si odono e sorrisi che non si fanno. Il fatto è, che pure questo atteggiamento non capita casualmente: la volontà, che poi diventa abitudine, di non dare adito all'incontro relazionale se non dove questo incontro è esplicitamente desiderato, è una volontà decisa e determinata. L'atteggiamento di isolamento si decide e si determina. Solo che: a) esso rimane sempre un atteggiamento, cioè un modo di comportarsi di fronte ad altri riconosciuti come altri; e b) esclusivamente a partire dal riconoscimento della vicinanza di un'altra soggettività è possibile e sensato volere mantenere un distacco *da lei*. Ognuno, a riprova, s'immagina o sa benissimo che in pieno deserto o fra le mura sicure di casa può muoversi come meglio gli piace, senza riguardo per gli sguardi altrui e senza dovere prestare attenzione alle mosse che, se si trovasse esposto agli sguardi altrui, inevitabilmente dovrebbe controllare onde evitare possibili reazioni indesiderate da parte di altri. Il controllo delle movenze (in senso lato) ha ragione di esserci finché ha da garantire contro l'eventualità di relazioni non volute che movenze incontrollate potrebbero invece sollecitare negli altri tutt'intorno. Se altri tutt'intorno non ce n'è, il controllo viene meno (ci si 'sbottona', per l'appunto). Ma il controllo, proprio per ciò, è già comunicazione. Esso, quando c'è perché ci sono altri cui comunicarlo, è un messaggio che dice: 'io sto tenendo un comportamento riservato e non disposto a scambi comunicativi più ricchi di così; rispetta la mia intenzione e fai altrettanto'. Watzlawick - Helmick Beavin - Jackson, *Pragmatica della comunicazione umana*, trattano anche della 'squalificazione della comunicazione' come di un ulteriore tentativo per contenere ai minimi livelli la comunicazione indesiderata, stante l'impossibilità di non comunicare (pp. 68-70). E, coerentemente, pure per loro, il 'rifiuto' della comunicazione, esprimendosi come rifiuto, non riesce a evitare la relazione e la comunicazione (non fosse altro che

In forza di questo legame, attraverso l'osservazione delle forme normali e delle forme patologiche della comunicazione è possibile vedere anche come due (o più) soggettività si relazionano in modo sano oppure in modo patologico. Le maniere e le dinamiche del loro comunicare sono pure le maniere e le dinamiche del loro stare in relazione – così come, d'altra parte, gli aspetti del loro stare in relazione si rivelano precisamente tramite gli aspetti del loro comunicare<sup>4</sup>.

Questo ci riporta a sottolineare una cosa che si è subito messa innanzi a tutta la questione. E cioè che quando qui si parla di comunicazione non si intende indicare soltanto le forme verbali, parlate o scritte, secondo cui il comunicare assume una veste riduttivamente linguistica. Occorre intendersi meglio, adesso, sul senso assegnato ai concetti messi in campo. Ed è, questa, una precisazione che si pone quasi da sé, se almeno si considera che lo stesso concetto di linguaggio vive di una certa ambiguità semantica per la quale il fenomeno linguistico: da un lato può esser fatto consistere solo nell'articolazione 'fonemica' o 'grafemica' del significato, e dall'altro lato è inteso essere coestensivo al fenomeno comunicativo storicamente e generalmente considerato.

Stando alla prima versione, dicendo del 'linguaggio', occorrerebbe attenersi in qualche modo alla forma etimologica che lega tanto il termine quanto il concetto da esso espresso all'organo della 'lingua' e alla sua funzione fonatoria. Stando alla seconda versione, invece, la possibilità di parlare senza equivoco e in senso non soltanto metaforico di linguaggi non verbali, di linguaggi gestuali, di linguaggi del corpo e via di seguito, suggerirebbe pure la doppia implicazione di linguaggio e comunicazione. La comunicazione di cui in generale facciamo esperienza, pertanto, sarebbe espressa dal linguaggio (un linguaggio, quale che sia), e il linguaggio (un linguaggio, quale che sia, di nuovo) sarebbe espressione di una qualche comunicazione.

Forse non è inutile fermarsi a notare come la scelta di questa seconda possibilità allarghi – diciamo così – la sfera del reale interessata o abbracciata dal linguaggio e, nello stesso tempo, arresti immediatamente ogni intenzione di riduzionismo linguistico. L'allargamento della realtà linguistica è il

---

quella del rifiuto). Lì si immagina la situazione dei due passeggeri d'aereo seduti accanto e del «silenzio imbarazzante e piuttosto teso» che li legherebbe quando l'uno avesse bruscamente fatto capire all'altro di non volere conversare (p. 67). Ma basterebbe condividere un viaggio in ascensore con un vicino di casa semi-sconosciuto per vivere, forse anche più intensamente, la stessa esperienza.

<sup>4</sup> I capitoli III e V di Watzlawick - Helmick Beavin - Jackson, *Pragmatica della comunicazione umana*, sono dedicati esattamente all'illustrazione di tale sequenza.

risultato della doppia implicazione che stringe la comunicazione *storica*<sup>5</sup> e il linguaggio nelle modalità verbali e non verbali in cui questo è inteso esistere. L'arresto del riduzionismo, per contro, è il risultato della mancata limitazione del linguaggio al verbalismo, ovvero alla parola udibile (perché parola parlata) o visibile-tangibile (perché parola scritta).

Riassumendo, allora: là dove vi è comunicazione vi è anche relazione intersoggettiva (e viceversa), e là dove vi è comunicazione, per l'esperienza prevalente che ne abbiamo, vi è pure linguaggio (e viceversa). Linguaggio, comunicazione e relazione intersoggettiva sono fenomeni che, quando si incontrano, si incontrano generalmente insieme. E, dunque, solo per un eccesso di astrazione (ovverosia: per un difetto di concretezza) si può pensare di analizzarli – con verità – in maniera separata e generalmente indipendente.

Il secondo assioma proposto dai teorici di Palo Alto probabilmente risente di un eccesso astrattivo quando postula per ogni fatto comunicativo «*un aspetto di contenuto e un aspetto di relazione di modo che il secondo classifica il primo ed è quindi metacomunicazione*»<sup>6</sup>. L'astrazione, come spesso capita, non si fa scoprire dove qualcosa che sempre si trova connesso ad altro, da altro viene distinto; ma dove la distinzione di qualcosa ed altro di sempre ad esso connesso passa ad essere il loro isolamento o la figurazione della loro indipendenza semantica. Tale indipendenza, qui, è quella per cui ogni comunicazione ha due aspetti differenti (contenuto e relazione) e uno di questi (la relazione) esiste indipendentemente dall'altro (il contenuto), sebbene si evidenzi attraverso l'altro e, poi, dell'altro determini – classificandolo – il significato vero e concreto<sup>7</sup>.

Il modello dei livelli di linguaggio o dei tipi logici ripreso dal formalismo logico-matematico di Russell, Carnap e Tarski, in base al quale si propone la differenziazione di un messaggio comunicativo e di un messaggio metacomunicativo – o più generalmente di una comunicazione e di una metacomunicazione –, è il punto più debole, per quello che a me pare, di tutta la proposta epistemologica avanzata in quel celebre testo<sup>8</sup>. La sua

---

<sup>5</sup> Sul motivo di questa aggettivazione insistita (prima dicevo 'fenomeno comunicativo *storicamente e generalmente* considerato', oppure parlavo di 'comunicazione di cui facciamo *esperienza*') tornerò alla fine del testo.

<sup>6</sup> Cfr. Watzlawick - Helmick Beavin - Jackson, *Pragmatica della comunicazione umana*, p. 47.

<sup>7</sup> Cfr. *ibi*, p. 148 in cui si dice: «Abbiamo cercato di spiegare nei capitoli precedenti che i modelli di relazione esistono *indipendentemente* dal contenuto sebbene nella vita reale si manifestino tramite il contenuto, come è naturale, o siano resi evidenti dal contenuto» (corsivo aggiunto).

<sup>8</sup> A questo modello guarda praticamente tutto il volume da cui siamo partiti. Lo stesso fa Gregory Bateson, dal quale gli altri tre autori molto apprendono e al quale pure molto

discussione adesso ci porterebbe troppo lontano. Per ora potrebbe forse essere sufficiente dire che il formalismo cui si vorrebbe guardare come a un riferimento normativo, o almeno euristico, ipotizza o prescrive per il linguaggio ‘ideale’ uno schema inservibile per la descrizione del linguaggio ‘naturale’. In primo luogo, perché quest’ultimo linguaggio infrange costantemente le prescrizioni russelliano-tarskiane circa la separazione dei livelli informativi<sup>9</sup>. E in secondo luogo, perché la teoria dei tipi logici patisce la stessa contraddizione per l’evitamento della quale essa è stata formulata.

Come ormai è un po’ da tutti risaputo, la contraddizione tipica che vorrebbe essere evitata è quella che ricorre nell’esempio offerto dall’insolubile domanda circa l’appartenenza a se stessa – o meno – della classe delle classi che non appartengono a se stesse. Se tale classe *appartiene* a se stessa (*entrando* a far parte delle ‘classi che *non* appartengono a se stesse’), allora *non appartiene* a se stessa; e se essa invece *non appartiene* a se stessa (*non*

---

riconoscono. Qui, di Bateson, si sono considerati soprattutto gli scritti contenuti in *Steps to an Ecology of Mind. Collected Essays in Anthropology, Psychiatry, Evolution, and Epistemology*, Chandler Publishing Company, San Francisco-Scranton-London-Toronto 1972, trad. it. di G. Longo e G. Trautteur, *Verso un’ecologia della mente*, Adelphi, Milano 2011 (1976). A «fondamento epistemologico della teoria psichiatrica» si richiamano direttamente e pressoché congiuntamente: A.N. Whitehead - B. Russell, *Principia Mathematica*, 3 voll., Cambridge University Press, Cambridge 1910-1913; L. Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus*, Routledge & Kegan Paul, London 1922 (1921); R. Carnap, *The Logical Syntax of Language*, Routledge & Kegan Paul, London 1937 (1934); Id., *Introduction to Semantics*, Harvard University Press, Cambridge 1942; e quindi Alfred Tarski, del quale si può considerare l’importante *Der Wahrheitsbegriff in den formalisierten Sprachen*, «Studia Philosophica» 1 (1935), pp. 261-405, trad. it. *Il concetto di verità nei linguaggi formalizzati*, in F. Rivetti Barbò, *L’antinomia del mentitore nel pensiero contemporaneo. Da Peirce a Tarski*, Vita e Pensiero, Milano 1961, pp. 391-677 (l’originale polacco è del 1933). Di Bateson, invece, per i riferimenti appena citati, si vedano *A Theory of Play and Fantasy*, in *Approaches to the Study of Human Personality*, «A.P.A. Psychiatric Research Reports» 2 (1955), pp. 39-51, trad. it. *Una teoria del gioco e della fantasia*, in *Verso un’ecologia della mente*, pp. 218-235 (specialmente pp. 218-219), e *Toward a Theory of Schizophrenia*, «Behavioral Science» 1, 4 (1956), pp. 251-264 (scritto assieme a D.D. Jackson, J. Haley, J. Weakland), la cui trad. it. *Verso una teoria della schizofrenia* sta anch’essa in *Verso un’ecologia della mente*, pp. 243-270 (cfr. in particolare p. 244 – ma tutta la raccolta si muove su quei presupposti teorici, perciò ulteriori rimandi sono ora volutamente arrestati).

<sup>9</sup> È lo stesso Bateson a notarlo chiaramente: «L’ipotesi che gli uomini potrebbero o dovrebbero obbedire alla teoria dei tipi logici nelle loro comunicazioni non sarebbe solo cattiva storia naturale; se non obbediscono alla teoria non è solo per negligenza o per ignoranza. Riteniamo, viceversa, che i paradossi dell’astrazione debbano intervenire in tutte le comunicazioni più complesse di quelle dei segnali di umore, e che senza questi paradossi l’evoluzione della comunicazione si arresterebbe. La vita sarebbe allora uno scambio senza fine di messaggi stilizzati, un gioco con regole rigide e senza la consolazione del cambiamento o dell’umorismo» (*Una teoria del gioco e della fantasia*, p. 235).



*entrando* a far parte delle ‘classi che *non* appartengono a se stesse’), allora *appartiene* a se stessa.

Questo nodo paradossale a cui la teoria dei tipi non riesce a sottrarsi – in quanto fondata sullo stesso concetto astratto di ‘classe’ che ricorre nell’esempio appena ricordato – si scopre avvolgere la norma invocata proprio per provi rimedio. Tale norma pone che «un predicato di tipo  $n$  può essere riferito soltanto ad oggetti di tipo  $n-1$ »<sup>10</sup>. Però, se appena si tenta di rispettare la norma attraverso l’osservanza della gerarchia delle predicazioni, non si riesce ugualmente ad evitare il gorgo scatenato dalla domanda dirimente (e legittima) relativa alla sua auto-predicabilità. Può, tale teoria, con la norma che la contraddistingue, essere predicata o essere riferita a se stessa? Comunque si voglia rispondere, la contraddizione non può essere evitata, perché: «se tale teoria è predicabile (affermabile) di se stessa, essa non è predicabile di se stessa (perché, predicata di sé, è predicata non di un oggetto di tipo  $n-1$ , ma di un oggetto dello stesso tipo di essa), e se non è predicabile di se stessa, se cioè non ha valore rispetto ad essa la clausola dell’ $n-1$ , essa può essere predicata di oggetti del suo stesso tipo, e quindi può essere predicata di se stessa»<sup>11</sup>.

Al di là del cenno agli aspetti più problematici della logica o dell’epistemologia difesa da Watzlawick, Helmick Beavin e Jackson, quello che ora si potrebbe osservare è che se relazione e comunicazione si pongono sempre insieme trovando espressione nel linguaggio, allora, per parte nostra, non è possibile sostenere che i contenuti comunicati linguisticamente appartengono ad un livello definito propriamente comunicativo, mentre gli aspetti relazionali appartengono ad un livello definito meta-comunicativo in quanto indipendente e discontinuo rispetto a quello comunicativo<sup>12</sup>. Inoltre (ed evidentemente), nelle intenzioni degli stessi autori della *Pragmatica* il messaggio di relazione specificato a livello metacomunicativo è tutt’altro che qualcosa di extra-comunicativo: appartiene cioè in maniera determinante alla comunicazione concretamente considerata – decidendone addirittura gli esiti semantici complessivi.

Se questo non bastasse, potrebbe essere aggiunto che la stessa possibilità di correzione delle diverse forme patologiche di comunicazione viene rimessa

---

<sup>10</sup> Cito Severino, che più volte è tornato a chiarire con lucidità ed efficacia il problema – risolvendo, di fatto, l’aporetica che vi è sottesa; cfr. E. Severino, *Sull’identità*, in C. Vigna (a cura di), *Strutture del sapere filosofico*, Il Cardo, Venezia 1997, pp. 11-24 e pp. 17-22 in specie.

<sup>11</sup> *Ibi*, p. 17.

<sup>12</sup> In Bateson, *Verso una teoria della schizofrenia* si dice esplicitamente che la «tesi centrale» della teoria della comunicazione adottata «è che esiste una *discontinuità* tra una classe e i suoi elementi» (p. 244, corsivo aggiunto).

(da Bateson, Watzlawick, Helmick Beavin, Jackson) alla capacità dei comunicanti di «comunicare sulla comunicazione»<sup>13</sup>. Tale operazione metacomunicativa, però, finisce per coincidere esattamente con l'azione riflessiva che la teoria dei livelli linguistici vorrebbe invece massimamente ridotta e limitata.

Per azione riflessiva, ora, non intendiamo niente di diverso da quanto si trova realizzato dal pensiero quando esso prende a contenuto se stesso relativamente alla prensione, da parte sua, di contenuti precedenti; quando, cioè, il pensiero pensando prende qualcosa come suo contenuto e, poi, continuando a pensare, prende a contenuto se stesso che prende o prendeva a contenuto quel certo qualcosa.

La *comunicazione riflessiva* – o la *riflessione comunicativa* – è la comunicazione che non agisce diversamente dal pensiero che riflessivamente la determina. Se si comunica qualcosa e poi si riesce a comunicare su quel comunicare quel certo qualcosa, allora si realizza una comunicazione che è pure essenzialmente riflessione. Facendo tanto, però, si mostra di non rispettare il vincolo 'tipico' della pretesa discontinuità dei livelli linguistici. Comunicando sulla comunicazione, di fatti, predicati di livello metacomunicativo si applicano a contenuti di livello comunicativo. E proprio questa situazione, potenzialmente illimitata, e comunque richiesta dalla correzione della patologia comunicativa, esibisce la deficienza euristica che il modello teorico dei tipi logici finisce per procurare alla dinamica e alla logica concreta della comunicazione. Se quel modello fosse assunto per davvero e per intero, si dovrebbe negare all'azione comunicativa la sua preziosa capacità *auto-correttiva*<sup>14</sup>.

Il fenomeno comunicativo, o più semplicemente la comunicazione, va osservata e valutata nella sua concretezza, perché si possa essere in grado di descriverne convenientemente plasticità ed inclusività<sup>15</sup>.

---

<sup>13</sup> *Ibi*, p. 258.

<sup>14</sup> Negazione, questa, incompatibile con quel che Bateson non smette di ripetere (osservando, ad esempio, che la comunicazione può sempre «esser modificata magicamente da una comunicazione concomitante») e che Watzlawick, Helmick Beavin e Jackson tematicamente riprendono, attraverso la tecnica della 'prescrizione del sintomo' e quella della 'prescrizione di doppi legami terapeutici' – cfr. il cap. VII di *Pragmatica della comunicazione umana*, dedicato all'uso del paradosso in psicoterapia, pp. 227-252, e G. Bateson, *The Groups Dynamics of Schizophrenia*, in L. Appleby - J.M. Scher - J. Cumming (ed. by), *Chronic Schizophrenia: Explorations in Theory and Treatment*, Free Press, Glencoe (Ill.) 1960, pp. 90-105, trad. it. *La dinamica di gruppo della schizofrenia*, in *Verso Un'ecologia della mente*, pp. 271-287 e 274 per la citazione riportata sopra fra parentesi.

<sup>15</sup> È l'esigenza che a me pare farsi strada anche in J.L. Austin, *How to do Things with Words*, Oxford University Press, Oxford-New York 1975 (1962), a cura di J.O. Urmson e M. Sbisà, trad. it. di Carla Villata, *Come fare cose con le parole*, Marietti, Genova 1987

Quando, infatti, in luogo di ‘relazione’ e ‘contenuto’ volessimo parlare del ‘dire’ e del ‘detto’, oppure dell’azione espressiva, da un lato, e della cosa espressa, dall’altro, occorrerebbe ancora bloccare l’isolamento dei concetti di fronte all’evidenza per cui non esiste dire che sia dire senza un detto che sia detto dal dire, e non esiste detto che sia detto senza un dire che dica quel detto – così come non esiste un’azione espressiva che sia veramente tale senza che qualche cosa venga espressa da quell’azione, e non esiste niente di espresso che non sia espresso da una qualche azione espressiva. Il concreto sta nell’unità di quei distinti indivisibili che sono azione espressiva e cosa espressa, oppure dire e detto, o ancora, e prendendo più direttamente a tema il rapporto intersoggettivo, relazione dei comunicanti e contenuto della loro comunicazione. L’astrazione isolante, per contro, sta nel tentativo fuorviante di gestire in maniera scissa e indipendente questi elementi strutturalmente implicati dal fatto comunicativo.

Proviamo, allora, a rivedere un esempio estremamente significativo di Bateson circa i motivi della schizofrenia. È l’esempio di quel giovane schizofrenico abbastanza ben rimesso che, ancora in ospedale, un giorno riceve la visita di sua madre. Bateson descrive così la loro interazione: «Contento di vederla, le mise d’impulso il braccio sulle spalle, al che ella s’irrigidì. Egli ritrasse il braccio, e la madre gli domandò: “Non mi vuoi più bene?”. Il ragazzo arrossì, e la madre disse ancora: “Caro, non devi provare così facilmente imbarazzo e paura dei tuoi sentimenti”. Il paziente non poté stare con la madre che per pochi minuti ancora, e dopo la sua partenza aggredì un inserviente e fu messo nel bagno freddo»<sup>16</sup>.

Come chiaramente il commento successivo di Bateson fa vedere, l’interazione fra questi due soggetti si realizza secondo una comunicazione ben più ricca e complessa di quanto le parole pronunciate – peraltro da uno solo dei due, la madre – immediatamente riescano a indicare.

La relazione esiste nella comunicazione intessuta di parole, banali movimenti del corpo, stati emotivi trattenuti, esplosioni dell’anima. Il contenuto o il messaggio comunicativo, in sostanza, si fa vedere e vive in un intreccio complesso di significati che trovano espressione in un intreccio altrettanto complesso di canali linguistici paralleli, sovrapposti, superficiali e sotterranei. L’ambivalenza più o meno inconscia che attraversa o può attraversare la relazione non rimane inespressa e dunque incomunicata.

---

(2011), p. 108, quando, alla fine di una nutrita serie di distinzioni propedeutiche all’analisi, si dice che: «L’atto linguistico totale nella situazione linguistica totale è il *solo* fenomeno *reale* che, in ultima analisi, siamo impegnati a spiegare» (la cosa si trova anticipata anche a p. 42 a proposito dell’assimilazione degli enunciati constativi ai performativi).

<sup>16</sup> Bateson, *Vero una teoria della schizofrenia*, pp. 259-260.

Quasi sempre trova spazio e si fa largo per via indiretta: a volte è la parola che dice tutto, altre volte è il tono della voce che riesce a dire più della parola; altre volte ancora è lo sguardo o la tensione dei muscoli il modo attraverso cui all'altro si comunica l'amore, l'odio, o la difficoltà del loro stare insieme. Quando la difficoltà eccessiva provoca la malattia, è al sintomo che si deve guardare come all'espressione del messaggio comunicativo problematico e come al problema della stessa espressione del problema<sup>17</sup>.

Si può pensare a quel che scrive Bruno Bettelheim a proposito della comunicazione: in essa «non sono in gioco soltanto le parole, ma anche le intenzioni che le sottendono e le reazioni che provocano»<sup>18</sup>. Ecco perché «qualsiasi disturbo emotivo appare caratterizzato da un'interruzione, più o meno grave, della comunicazione con gli altri»<sup>19</sup>.

Il nostro stare in relazione è il nostro stare in comunicazione. Dunque l'impossibilità di fuggire dalla relazione segna lo stesso che l'impossibilità di evitare totalmente la comunicazione. Come caso limite difettivo si potrebbe fare ora riferimento proprio all'autismo mutacico studiato da Bettelheim. Qui il tentativo messo in campo dal bambino autistico è esattamente quello

---

<sup>17</sup> La psicoanalisi, da Freud in qua, ha sempre inteso il sintomo nevrotico come uno dei linguaggi secondo cui l'inconscio si esprime, accanto al linguaggio dei sogni, dei lapsus, degli atti mancati e a quello dei motti di spirito. Si veda il *Saggio introduttivo* di F. Orlando a S. Freud, *Il motto di spirito e la sua relazione con l'inconscio*, Boringhieri, Torino 1975, trad. it. di S. Daniele ed E. Sagittario dell'originale *Der Witz und seine Beziehung zum Unbewussten* del 1905. Watzlawick - Helmick Beavin - Jackson, *Pragmatica della comunicazione umana* trattano dell'argomento (un po' brevemente) a pp. 70-72. Se invece si volesse continuare con un altro riferimento psicoanalitico, si potrebbe vedere quanto il passaggio allo studio del sintomo psicotico (non più soltanto nevrotico) complessifichi ulteriormente le dinamiche d'ascolto e d'interpretazione, attraverso W.R. Bion, *Second Thoughts (Select Papers of Psychoanalysis)*, Heinemann, London 1967, trad. it. di S. Bordi, *Analisi degli schizofrenici e metodo psicoanalitico*, Armando, Roma 2009. Qui, in particolare, si fa vedere come lo stesso linguaggio verbale, che in forza della capacità integrativa da cui dipende è strettamente legato alla posizione depressiva descritta da Melanie Klein, nello schizofrenico risenta dei meccanismi di scissione tipici della posizione schizoparanoide (persistente o comunque non superata) e diventi così esso stesso sintomo saliente della malattia. Scrive Bion: «lo schizofrenico usa il linguaggio per tre scopi: come modo di agire, come forma di comunicazione, come metodo per pensare». E il paziente schizofrenico, così, «si serve delle parole come se fossero cose – o parti staccate di se stesso – per ficcarle dentro l'analista», il quale, da parte sua, durante l'analisi usa proprio «il pensiero verbale per risolvere problemi mentali» (cfr. pp. 47-48 e 50 – l'articolo che originalmente le comprendeva, su linguaggio e schizofrenia, porta la data del 1953-1954).

<sup>18</sup> B. Bettelheim, *The Empty Fortress*, The Macmillan Company, New York 1967, trad. it. di Anna Maria Pandolfi, *La fortezza vuota. L'autismo infantile e la nascita del sé*, Garzanti, Milano 2003 (1976), p. 450.

<sup>19</sup> *Ibi*, p. 55.

di evitare per quanto più possibile la relazione con altri, a causa dell'enorme angoscia che questa relazione provoca – a partire specialmente dalle figure accuditive più importanti. Il blocco del linguaggio verbale che accompagna questa disgraziata strategia difensiva rende ancora più coerente l'esperimento di (auto)sottrazione dalla relazione interpersonale. Da essa, infatti, ci si ritrae massimamente mediante l'eliminazione dell'espressione linguistica che più distintamente caratterizza e dà espressione alla comunicazione umana – e cioè mediante l'eliminazione della parola. A quella relazione interpersonale (in maniera prototipica: la relazione madre-figlio) che, anziché aprire alla vita, pare all'opposto (e assurdamente<sup>20</sup>) minacciare di morte e distruzione il fragile Io che da tale relazione totalmente dipende, in certo senso e all'estremo si risponde attraverso la rottura di ogni comunicazione e di ogni ulteriore risposta. Il mutismo autistico, in questo senso, risponde al desiderio di nullificazione che è sentito attraversare la relazione primaria, tramite la nullificazione tendenziale della comunicazione e della parola con cui la relazione umana generalmente e principalmente si comunica.

Se, adesso, dalle analisi di Bettelheim circa l'autismo infantile si torna a considerare quanto Bateson e Watzlawick dicono a proposito della schizofrenia adulta, si può notare che, anche qui (sia pure a partire da assunti e metodi terapeutici molto differenti), quel che contribuisce a fare del doppio vincolo o del doppio legame una situazione distruttiva della soggettività che vi si trova suo malgrado implicata è sicuramente il carattere paradossale dell'ingiunzione a cui tale soggettività è chiamata a rispondere. Ma la paradossalità, da sola, non sarebbe sufficiente a scatenare la psicosi. Questa, se si instaurerà come la forma patologica delle ulteriori possibilità comunicative e relazionali della soggettività schizofrenica, arriverà anzitutto a motivo dell'incapacità, patita dalla soggettività, di sottrarsi alle ingiunzioni paradossali che prima le sono state rivolte.

Non sono l'assurdità e il paradosso a fare, da soli, la causa della follia. Se è vero che si sta male nell'assurdo e nel paradossale, infatti, è vero pure che dall'assurdo e dal paradossale ci si libera volentieri non appena ci si può liberare. E da una relazione o da una comunicazione cosparsa di ingiunzioni paradossali ci si può liberare prendendo distanza. Distanza intanto fisica, e poi spirituale. Ma soprattutto spirituale (o mentale, se si ha cura di non ridurre subito il termine ad un che di materiale). Soprattutto spirituale, perché l'interposizione di una distanza fisica tra sé e il contesto soffocante di un'ingiunzione paradossale non è detto sia cosa sufficiente a liberare pure la

---

<sup>20</sup> O almeno contro-intuitivamente – contro ciò che subito intuiamo essere il corso giusto e sano delle relazioni per noi (tutti) più significative.

mente che, ignorando la distanza fisica appena interposta, potrebbe sempre rificcarsi masochisticamente sotto il vincolo di un rapporto che sadicamente comanda il paradosso<sup>21</sup>. Se, allora, la distanza fisica e spirituale dall'ingiunzione paradossale riesce ad essere presa, tanto meglio. In alternativa, quando la doppia distanza non fosse possibile e la situazione costrittiva fosse simile ad una prigionia fisica in cui l'ordine impartito è il paradosso, la volontà di evitare il dolore ci orienterebbe ad un ascolto sordo secondo cui la mente non metterebbe attenzione a quanto vien chiesto e, anziché spendere energie emotive dietro ad una impossibile esecuzione del compito impossibile, semplicemente investirebbe altrove – frapponendo distanze spirituali in luogo di impercorribili distanze fisiche fra sé e l'ingiunzione malata.

Quest'ultima mossa è proprio quella che non riesce quando, come vede bene Bateson, il soggetto «è coinvolto in un rapporto intenso, cioè un rapporto in cui egli sente che è d'importanza vitale saper distinguere con precisione il genere del messaggio che gli viene comunicato, in modo da poter rispondere in maniera appropriata»<sup>22</sup>. Quando la relazione comunicativa è vissuta come fundamentalmente importante per la soggettività esposta al messaggio paradossale, non è possibile che la soggettività riesca a liberarsi dalla insostenibilità di tale relazione senza rovinare sotto l'angoscia altrettanto insostenibile della perdita di quel che più è valutato importante se non addirittura essenziale.

Se, in sostanza, ci rifacciamo all'esempio del 'soldato-barbiere' di Reichenbach a cui il capitano ordina di «radere tutti i soldati della compagnia che non si radono da soli, ma nessun altro»<sup>23</sup>, è più probabile che il povero soldato pieghi secondo il proprio benessere psichico l'esecuzione o l'infrazione dell'ordine, anziché 'diventare matto' di fronte ad un comando che non si può mai rispettare in concreto perché non può essere obbedito senza essere disobbedito e non può essere disobbedito senza essere obbedito<sup>24</sup>. Magari il soldato-barbiere deciderà di radersi da sé facendola finita, o

---

<sup>21</sup> D'altra parte: quanti viaggi lontani facciamo per sotterrare qualcosa di spiacevole che, contro la nostra intenzione cosciente, continua a tormentarci senza posa anche quando giungiamo dall'altra parte del mondo?

<sup>22</sup> Bateson, *Verso una teoria della schizofrenia*, p. 250.

<sup>23</sup> Cfr. Watzlawick - Helmick Beavin - Jackson, *Pragmatica della comunicazione umana*, che vi fanno riferimento a pp. 191-192, e H. Reichenbach, *Elements of Symbolic Logic*, The Macmillan Company, New York 1947.

<sup>24</sup> Il soldato cui è ordinato di fare il barbiere è un soldato della compagnia che si rade da solo, oppure no? Se pensa di essere uno che si rade da solo, allora, secondo il comando, non deve radersi da solo. Se pensa di essere uno che non si rade da solo, allora, sempre secondo il comando, deve radersi da solo. Comunque si pensi e comunque si muova sbaglia a pensarsi e sbaglia a muoversi.

alternativamente deciderà di non radersi e basta, oppure ancora si inventerà un finto mal di pancia che lo esonererà dal lavoro, cercando nella scusa una via di fuga alla punizione per l'inevitabile infrazione del comando. La decisione di intervenire in un senso o nell'altro, in questo caso, non dovrà verosimilmente scontare troppo dolore, perché il vincolo imposto dall'ingiunzione paradossale è rotto facilmente in forza della scarsa importanza attribuita al mantenimento della relazione con la persona che ha formulato quell'ingiunzione.

Non così fortunata è la sorte del giovane ricordato poco fa, il quale finisce per trovare la malcelata ostilità di sua madre sia che le dimostri spontaneamente affetto, sia che si trattenga dal dimostrarle tale sentimento. Nel primo caso, infatti, egli si sente respinto dalla rigidità infastidita della madre di fronte ad un gesto minimale d'amore. E nel secondo caso egli si sente ripreso e rimproverato per essersi vergognato di quel gesto e per averlo conseguentemente interrotto. Apprende, così, che è male sia dimostrare amore a sua madre sia non dimostrarlo. E un terzo, rispetto a questo male dal doppio volto, a lui non è dato: non per l'impossibilità formale di trovare una mossa differente rimanendo all'interno della dinamica su cui cresce quella prima alternativa, ma perché, se un terzo si desse, il rapporto con la madre dovrebbe essere o scartato in vista di altri rapporti maggiormente appaganti in quanto maggiormente stimati, o quello stesso rapporto dovrebbe essere radicalmente trasformato rispetto a quanto di gravemente patologico esso finora è stato. Anche qui: nell'una come nell'altra ipotesi, l'impossibile alternativa formale di cui pure il doppio legame ha bisogno per costituirsi è messa in secondo piano dalla dinamica emotiva che fa da sfondo e da vero impedimento al conseguimento di una situazione comunicativa e relazionale finalmente appagante.

Vediamo ancora la versione Bateson, che così descrive l'«insolubile dilemma» di questo schizofrenico: «Se voglio mantenere il legame con mia madre, non devo dimostrarle che l'amo, ma se non le dimostro che l'amo, la perdo»<sup>25</sup>.

Si intende allora che: quanto più stretto è il *vincolo amoroso* che tiene in relazione le soggettività coinvolte nella comunicazione patologica, tanto più difficile sarà liberarsi dal rischio della follia che si sviluppa attraverso le ingiunzioni paradossali che una soggettività può imporre all'altra esattamente in forza dell'amore che lega l'altra all'una.

Ora, per il quinto assioma della *Pragmatica della comunicazione umana*, simmetria e complementarità definiscono esaustivamente il modo di tutti gli scambi comunicativi, a seconda che questi si basino sull'uguaglianza o sulla

---

<sup>25</sup> Cfr. Bateson, *Verso una teoria della schizofrenia*, p. 261.

differenza<sup>26</sup>. Ma quello posto dalla relazione di dipendenza emotiva è un vincolo ben più potente di quanto non sia quello che viene a porsi con una semplice relazione complementare<sup>27</sup>. Si potrebbe, perciò, forse affermare che, all'interno della complementarità relazionale, può svilupparsi quella più stretta dipendenza emotiva senza di cui, verosimilmente, ogni soggettività riuscirebbe con più o meno facilità a sottrarsi alle ingiunzioni paradossali imposte da un qualche 'superiore' o da una qualche altra soggettività non disposta simmetricamente.

Se teniamo per buona la descrizione del fenomeno appena suggerita, appare abbastanza chiaramente come questo tipo di dipendenza emotiva, che vive dello straordinario investimento erotico di una soggettività (quella dipendente) verso l'altra soggettività (quella vincolante), si mantiene tanto più lontano dagli esiti tragici della malattia mentale quanto più la relazione intersoggettiva si sviluppa secondo dinamiche di riconoscimento capaci di evitare (nei limiti del possibile) dinamiche invalidanti di 'disconferma' o di misconoscimento del Sé dipendente<sup>28</sup>.

È preferibile parlare di riconoscimento (e misconoscimento) anziché di conferma (e disconferma) della soggettività altrui, perché il concetto di riconoscimento, al contrario della conferma, implica un riferimento meno formale alla definizione del Sé che domanda accettazione<sup>29</sup>.

La conferma, formalmente, può toccare anche alle definizioni false o errate che una soggettività, per vari motivi, di se stessa può dare (si pensi al modo totalmente negativo con cui un depresso parla e giudica se stesso: chi si limitasse a confermare i suoi giudizi non lo aiuterebbe certamente – mentre, certamente, farebbe sua una definizione viziata dal negativismo e dall'odio introvertito). Nel concetto del riconoscimento (dando maggiore ascolto, questa volta, all'etimo della parola), risuona invece il senso della conoscenza della cosa riconosciuta da parte del soggetto riconoscente. Chi riconosce

---

<sup>26</sup> Cfr. Watzlawick - Helmick Beavin - Jackson, *Pragmatica della comunicazione umana*, p. 62. A p. 61, si dice anche: «Nella relazione complementare si hanno due diverse posizioni. Un partner assume la posizione che è stata descritta in vario modo come quella superiore, primaria o *one-up*, mentre l'altro tiene la posizione corrispondente: inferiore, secondaria o *one-down*». I rischi potenziali di questi modi relazionali sono l'escalation (o la competitività) simmetrica e la rigidità complementare – cfr. pp. 99-111.

<sup>27</sup> Cfr. *ibi*, p. 192, dove sembra essere soltanto questo (di semplice complementarità) il tipo di relazione richiesto come condizione necessaria al verificarsi di un'ingiunzione paradossale *insostenibile* – cioè davvero inestricabile.

<sup>28</sup> Di conferma, rifiuto e disconferma della percezione e della definizione del sé che la comunicazione fra soggetti immancabilmente veicola ed articola si parla *ibi*, pp. 75-82.

<sup>29</sup> Per lo sviluppo in senso etico del concetto di riconoscimento rimando soprattutto a C. Vigna, *Aporetica dei rapporti intersoggettivi e sua risoluzione*, in Id. (a cura di), *Etica trascendentale e intersoggettività*, Vita e Pensiero, Milano 2002, pp. 165-204.



conosce. E se qualcuno conosce, conosce con verità – oppure conosce solo per equivoco, cioè non conosce per davvero.

Se riconoscendo qualcuno si conosce la verità del sentimento si sé che da qualcuno viene comunicato, allora un autentico riconoscimento deve essere anche in grado di rifiutare, nel caso, un sentimento o una definizione di sé impropria, sbagliata o deviata. La comunicazione sana deve poter tenere in sé anche la contraddizione delle tesi comunicate, quando manchi un sincero accordo di posizioni o quando l'errore di una posizione sia palesemente manifesto. Altrimenti si avrebbe un rapporto di scambi comunicativi in cui chi domanda riconoscimento ottiene solo e sempre una monotona accettazione della propria posizione. Solo che, la monotonia della risposta positiva offerta a prescindere da un autentico giudizio circa la verità o la falsità della tesi presentata, finisce inevitabilmente per evidenziare che nessuna importanza viene realmente attribuita alla posizione accantonata dietro un generico e distaccato 'va bene'. Lungi dall'essere espressione di generosità, una comunicazione costruita secondo questi criteri esprime solo un messaggio simile, quanto alla relazione che sottende: 'poiché tu non vali niente e le tue idee non contano più di niente, posso non curarmi davvero di te e di quanto hai da dire, perché qualunque cosa farai e qualsiasi cosa dirai sortirà un effetto nullo o tendente a nulla; la mia risposta affermativa alla tua domanda di approvazione afferma solo che la tua esistenza è vuota e incapace di incidere significativamente sulla realtà che a me interessa'.

Nella disconferma o nel misconoscimento, pertanto, quando una soggettività si pronuncia per avere in cambio una risposta positiva o negativa (disposta ad andare verso un sereno incontro o magari verso un dibattuto scontro), l'altra soggettività in realtà risponde: «Tu non esisti»<sup>30</sup>, e se anche esisti non hai niente da dire, e se anche hai qualcosa da dire il tuo dire è insignificante e ininfluenza – per cui, in effetti, faresti meglio addirittura a restare zitta riducendo lo spazio residuo del tuo esistere allo zero tendenziale.

Le sorti del riconoscimento autentico, così, mostrano ancora di aver a che fare con la verità e con la falsità dei contenuti comunicati all'interno della relazione intersoggettiva, ed – eminentemente – con quei contenuti che riguardano la realtà stessa delle soggettività coinvolte nel rapporto

---

<sup>30</sup> Cfr. Watzlawick - Helmick Beavin - Jackson, *Pragmatica della comunicazione umana*, p. 78, dove il dolore maggiore cui espone la disconferma rispetto al rifiuto viene giustamente rilevato. Il rifiuto, infatti, anche se doloroso, «presuppone il riconoscimento, sia pure limitato, di quanto si rifiuta e quindi esso non nega necessariamente la realtà del giudizio di *P* su di sé» (p. 77). All'opposto, la disconferma «nega la realtà di *P* come emittente» la sua stesa auto-definizione. Un passaggio, in tal senso, dal 'tu ti sbagli a giudicare la tua realtà' al 'tu non hai alcuna realtà – risposta che, come si vede, fa ancora più male.

comunicativo. Questi contenuti, quelli che la riflessione personale più cura perché più tiene cari, sono anche quelli che decidono della fortuna o della sfortuna, della fioritura o dell'appassimento di una soggettività. Tant'è che la risposta alla domanda decisiva 'Chi sono io?' (con essa può andarne della vita e della morte dell'io) è qualcosa che, ultimativamente, si decide soltanto nella relazione con altri e nella bontà dell'esperienza comunicativa che con altri si riesce a realizzare.

Relazione, comunicazione e linguaggio, pertanto, non possono mai smettere il loro aspetto pragmatico, perché non possono mai smettere di agire fondamentalmente sulle soggettività che essendo in relazione comunicano, e che comunicando si esprimono linguisticamente<sup>31</sup>.

L'azione linguistica rompe anzitutto il ripiegamento nella percezione solipsistica del mondo presso cui il soggetto può anche provare a chiudersi di fronte all'angoscia della relazione<sup>32</sup>, e offre poi ai comunicanti la possibilità di un'unità relazionale dinamica fuori della quale non riuscirebbero a tenersi in vita (secondo quanto dimostrano gli esiti delle malattie comunicative) e all'interno della quale, invece, possono continuare ad agire comunicativamente in vista del proprio bene. Tale bene, inoltre, nella sua concretezza mostra di essere sempre un bene relazionale e quindi comunicativo – nel legame con l'espressione linguistica che le forme storiche del nostro comunicare richiedono.

Quanto, però, le forme storiche del nostro comunicare esauriscano le possibilità semantiche della comunicazione in quanto comunicazione è cosa problematica da decidere.

Problematico decidere, cioè, è se la comunicazione debba essenzialmente manifestarsi attraverso l'espressione linguistica – e dunque attraverso il linguaggio – o se è possibile che essa, pur tenendo fermo il legame necessario all'intersoggettività, si liberi invece del legame al linguaggio. È possibile, per dire altrimenti, una comunicazione fra le soggettività che si realizzi senza ricorrere al linguaggio? Per come per lo più se ne fa esperienza, ossia per come per lo più storicamente comunichiamo, la cosa non sembra essere. Tuttavia, se il legame pare risultare una costante della nostra esperienza empirica, non appare – per contro – la necessità speculativa del nesso che

---

<sup>31</sup> Nel suo *Linguistica e pragmatica del linguaggio. Un'introduzione*, Laterza, Roma-Bari 2011 (2005), Carla Bazzanella ricorda che il primo fra i contemporanei a parlare di 'pragmatica' o di 'dimensione pragmatica' del linguaggio è stato C.W. Morris, intendendo con essa «lo studio della relazione dei segni con gli interpretanti» (p. 103). Di Morris si può vedere *Foundations of the Theory of Signs*, Chicago University Press, Chicago 1938, trad. it. di F. Rossi Landi, *Lineamenti di una teoria dei segni*, Pensa Multimedia, Lecce 2009 (1954).

<sup>32</sup> Cfr. ancora Bettelheim, *La fortezza vuota*, p. 33.

lega comunicazione e linguaggio. Che significa: mentre è immediatamente contraddittorio pensare ad una comunicazione che, in quanto comunicazione, avvenga fuori della relazione intersoggettiva in quanto relazione intersoggettiva, non è immediatamente contraddittorio pensare ad una comunicazione che, in quanto comunicazione, avvenga fuori del linguaggio in quanto linguaggio.

La questione, così posta, costringe senz'altro a indagare meglio la natura del linguaggio, o dell'espressione linguistica, come qui anche si è detto avendo cura di non ridurre il linguaggio al verbalismo – ovverosia all'abbraccio della parola.

Per la conclusione di queste note penso intanto sia possibile limitarsi a poche altre battute. Se il linguaggio mostra di essere essenzialmente rapporto o relazione di un segno e di un significato, di una cosa che rinvia ad altro e di altro che fa da riferimento a quel rinvio, domandarsi della necessità del legame di linguaggio e comunicazione è domandarsi della necessità che i contenuti della comunicazione vengano comunicati attraverso un segno per loro, e quindi attraverso un'operazione di rinvio e di mediazione che non li lascia apparire *direttamente e immediatamente* all'altra soggettività cui sono comunicati. D'altro canto, quello che speculativamente non può essere concesso è che dal rinvio del segno non si esca mai – arrivando finalmente, di là del segno, alla cosa stessa. Il segno e il rinvio, in quanto segno e rinvio, esistono solo se ciò che dal segno è significato e se ciò che dal rinvio è indicato *appare in se stesso*, come un che di prima o poi *immediatamente presente*<sup>33</sup>.

La tesi per cui le cose non appaiono *mai* nella loro verità perché sempre rimangono avvolte da qualcosa che ne scherma la visione che la conoscenza vorrebbe averne è la tesi tipica di ogni forma di gnoseologismo e di presupposto dualismo. Il lato migliore del migliore idealismo ha già lavorato assiduamente alla rimozione di questa stortura della ragione. E dunque, se rimaniamo all'essenziale, dobbiamo dire che dall'infinito differimento della presenza, che l'ipotesi di un infinito rinnovamento del segno è costretta ad implicare, siamo già messi in salvo per l'autocontraddizione che non consente quel differimento infinito.

Non dobbiamo, cioè, attendere un'altra vita, con una storia e con delle esperienze totalmente altre, per affermare che le cose non possono non mostrarsi nella loro verità. Ne andrebbe – qui è il paradosso pendente sulla

---

<sup>33</sup> Questo è quel che viene escluso da Derrida, ad esempio, secondo il quale si dovrebbe parlare soltanto di «gioco della traccia» e non più di presenza e di essere-presente. Cfr. J. Derrida, *Marges – de la philosophie*, Les Édition de Minuit, Paris 1972, trad. it. di M. Iofrida, *Margini – della filosofia*, Einaudi, Torino 1997; e Id., *L'écriture et la différence*, Seuil, Paris 1967, trad. it. di G. Pozzi, *La scrittura e la differenza*, Einaudi, Torino 2002 (1971).

tesi contraria – anche della possibilità di vedere sempre e solo rinvii (alla verità) e quindi sempre e solo non-verità. E se questo è un principio che vale in senso trascendentale, esso è un principio che vale universalmente – anche a proposito della comunicazione e della relazione intersoggettiva così come da noi attualmente è esperita.

Il dubbio, pertanto, non si configura relativamente alla possibilità, o meno, di una comunicazione linguistica che non consente mai di trovarsi in presenza dei contenuti comunicati mediante l'espressione linguistica. Il dubbio non si configura, perché questa è, di necessità, una impossibilità. La quale, scoperta come impossibilità, fa affermare che, anche attraverso la mediazione segnica, la cosa comunicata deve ultimativamente manifestarsi.

Il problema, piuttosto, rimane relativamente alla possibilità che l'interazione comunicativa riesca a esercitarsi senza mediazioni, senza bisogno del segno e del rinvio, secondo forme *originarie* di manifestazione immediata dei propri contenuti e, conseguentemente, della loro verità. Si avrebbe, in tal senso, una comunicazione intuitiva per la quale le soggettività che comunicano anche si comprendono, restando al riparo dai rischi dell'equivoco e del fraintendimento che la mediazione della presenza oppone alla sua immediatezza.

Scenari fantastici di vita paradisiaca e di comunione spirituale, verrebbe giustamente da dire. E per questo pare più saggio chiudere con la definizione del problema, senza avanzare la pretesa di una sua pronta soluzione.

## ***De jure et de facto: linee per un metodo di pratica filosofica***

Guido Brivio

Università di Torino

Dipartimento di Filosofia

guido.brivio@unito.it

### **ABSTRACT**

Through the critical discussion of the most relevant hypotheses of Philosophical Practice method, the essay try to delineate a new, both practical and theoretic, critical method, connecting hermeneutics and deconstruction with aristotelic and neoplatonic concept of *sunaisthêsis* (awareness) and Wittgenstein's idea of *übersichtliche Darstellung* (perspicuous representation or synoptic view).

### **KEYWORDS**

Philosophical Practice; hermeneutics; deconstruction; *sunaisthêsis*; *übersichtliche Darstellung*.

### **1. (Im)possibilità di un metodo. Dalla riduzione eidetica all'analisi biografica**

Il problema – e prima ancora la possibilità e la legittimità – della determinazione di un metodo della pratica filosofica costituisce una questione aperta, e si potrebbe dire *fecondamente* aperta. E' proprio infatti solo a partire da questa apertura e da questa problematicità che la disciplina, a nostro avviso, può conservare la sua peculiarità di ricerca costante e al tempo stesso di radicamento necessario nel proprio carattere *eventuale* in quanto pratica. Le posizioni su questo argomento sono varie, e spaziano dal rifiuto assoluto della determinazione di un metodo, come in Achenbach o in Lahav, all'opposto della sua affermazione e messa a punto esplicita, come in Raabe e Ruschmann, passando per la via intermedia, sia pure con esiti diversissimi, della definizione di alcune sue linee, come in Màdera, Pollastri, Bertolino, Regina.

Prescindendo dagli estremi di una totale rinuncia a ogni indicazione sulle linee di un possibile svolgimento della pratica così come di una sua codificazione completamente determinata a priori, vorremmo proporre alcune linee metodologiche a partire da un'esperienza concreta al tempo stesso offrendole, per evitare di ridurle a una metodica, all'interno di una prospettiva critica che tenti di giustificare o almeno di motivare filosoficamente le proprie scelte. Una prospettiva analoga è stata assunta, in

misura e con orientamenti diversi, da altri autori, che hanno definito alcune tracce metodiche.

In una direzione di pratica filosofica come rigorosa razionalità discorsiva e lavoro sul concetto, Luca Bertolino propone un percorso che, abitando il problema posto dal consultante attraverso una volontaria astrazione dalla presa in carico emotiva, proceda in una progressiva chiarificazione analitica e concettuale che l'autore esemplifica in questo modo: “di volta in volta, agitare il materiale offerto con domande specifiche, filtrarlo attraverso griglie interpretative, lasciarlo a riposo, raffinarlo definendolo, aggiungervi specifici reagenti”<sup>1</sup>. Attraverso questo lavoro di chiarificazione si produce dunque un'azione sulla coscienza stessa che, nei toni buberiani assunti dall'autore, si dovrebbe innalzare trasformandosi in una consapevolezza capace di decisione e azione, su di sé e rispetto al mondo.

In una temperie simile si muove l'approccio di Luciana Regina, che propone una consulenza che non si soffermi e che persino tenda ad escludere narrazioni di eventi a favore di un materiale già il più possibile depurato da fatti e connotato concettualmente, in una sorta di riduzione eidetica ed *epochê* fenomenologica, intesa come condizione preliminare e caratteristica del filosofare. Il soggetto che si trovi ad affrontare questo percorso è dunque un soggetto depurato nella sua stessa soggettività psichica, capace di muoversi tra la ginnastica infinita del concetto e gli *choc* logici che il consulente suggerisce, in una volontaria astrazione dall'empiricità dell'esistente ma nella convinzione che proprio questo possa produrre un contraccolpo di comprensione su di esso<sup>2</sup>.

In una prospettiva diametralmente opposta, si pongono le indicazioni di Romano Màdera, che scaturiscono da una formazione di psicologia analitica e da una visione della filosofia e della pratica filosofica come modo di vivere. Ciò che egli propone è un metodo o filosofia biografica – o un'*analisi biografica ad orientamento filosofico* – che partendo dal riconoscimento di un radicamento inevitabile del pensiero nell'esistenza concreta dell'individuo e nella sua storia personale, sviluppa una ricognizione di questa storia alla luce della ricerca e della domanda di senso che di volta in volta vi appare, attraverso l'uso di strumenti e tradizioni di pensiero, non soltanto strettamente filosofici in senso classico, riuniti e scelti a partire da una sorta di ecumenismo biografico che rispecchi la personale visione del mondo del

---

<sup>1</sup> L. Bertolino, *Il problema della colpa. Per una fondazione della consulenza filosofica*, in M. Buber, *Colpa e sensi di colpa* (a cura di L. Bertolino), Milano, Apogeo, 2008, p.184.

<sup>2</sup> L. Regina, *Consulenza filosofica: un fare che è pensare*, Milano, Unicopli, 2006, pp. 136–149 e *passim*.

consultante<sup>3</sup>. La pratica autobiografica ha per Màdera un autentico significato filosofico poiché, proprio attraverso lo sdoppiamento e l'oggettivazione che si produce attraverso la narrazione e la sua ricomprensione in chiave filosofica, il soggetto riesce a conseguire quel trascendimento di sé che gli permette il proprio riconoscimento come parte di una verità più universale e dunque l'attingimento a una più profonda verità di sé<sup>4</sup>. A proposito di questo percorso dialogico in cui la pratica si svolge, Màdera identifica alcune regole e una considerazione generale. Sul modello della conversazione socratica, nel dialogo che si svolge nel corso della pratica per Màdera non è mai possibile procedere se anche l'interlocutore non è d'accordo – ovvero, nessuna teoria è valida se non si è d'accordo in due<sup>5</sup>. In una codificazione più precisa, che è anche una preziosa indicazione metodologica, Màdera propone a cinque regole cui attenersi nel corso della pratica filosofica, individuale o collettiva: riferimento costante e imprescindibile all'esperienza biografica individuale; esclusione di ogni competizione fra tesi di verità opposte che cerchino di escludersi mutualmente, ma accettazione di esse come espressione dell'identità altrui; ascolto aperto, privo di interpretazioni sostitutive che tendano a leggere le affermazioni altrui come copertura di altro; restituzione verbale, da parte di chi ascolta, intesa come offerta anamorfica di un punto di vista diverso, liberamente accettato o trascurato dall'interlocutore; astensione da ogni tentazione distruttiva attraverso una contrapposizione confutativa, e osservazione consapevole di ciò nel momento in cui accada<sup>6</sup>.

In una posizione intermedia tra la tendenziale rinuncia all'autobiografia e la sua affermazione radicale, per quanto in una prospettiva di trascendimento, Neri Pollastri identifica la possibilità di un metodo – che che accoglie al tempo stesso narrazione e astrazione – che non può che essere necessariamente sottodeterminato<sup>7</sup> rispetto a quell' "improvvisazione" metodologica che la pratica essenzialmente richiede. Se il punto di partenza è il materiale narrativo e problematico offerto dal consultante, compiuto primario del consulente, per Pollastri, è mettere in ordine questo materiale, facendo ricorso a un'attitudine e competenza filosofica maturata a contatto col patrimonio formale e di contenuti che la tradizione filosofica ha

---

<sup>3</sup> Cfr. R. Màdera, L.V. Tarca, *La filosofia come stile di vita. Introduzione alle pratiche filosofiche*, Milano, Bruno Mondadori, 2003, p. XXVIII.

<sup>4</sup> Cfr. C. Brentari, R. Màdera, S. Natoli, L.V. Tarca, *Pratiche filosofiche e cura di sé*, Milano, Bruno Mondadori, 2006, p. 94.

<sup>5</sup> Cfr. R. Màdera, *Dialettica di Redazione*, in Id. (a cura di), *Il senso di psiche. Una filosofia per l'anima*, in «Rivista di psicologia analitica», 76 (2007), n. 24, p. 229.

<sup>6</sup> R. Màdera – L.V. Tarca, *La filosofia come stile di vita. Introduzione alle pratiche filosofiche*, cit., p. XXVII.

<sup>7</sup> N. Pollastri, *Consulente filosofico cercasi*, Milano, Apogeo, 2007, pp. 56–57.

trasmesso. Attraverso questo lavoro concettuale e dialogico, che si richiama alla maieutica socratica e al suo esercizio del dubbio, la visione del mondo del consultante dovrebbe lentamente chiarirsi, assumendo un aspetto più coerente e filosofico, determinando al tempo stesso un effetto sul piano emotivo.

## 2. *Linee per un metodo – Una proposta critica fra teoria ermeneutica e rappresentazione perspicua*

Nel tentativo di proporre un percorso metodologico più dettagliato di pratica filosofica, sulla base delle considerazioni sin qui fatte e a partire da un'esperienza maturata sul campo, ci sembra che il punto di partenza – immaginando una consulenza filosofica a due, che costituisce il riferimento nella letteratura più frequente – non possa che essere la narrazione, necessariamente autobiografica, del problema o della questione posta. Questa fase, lungi dall'essere priva di connotati filosofici, si codifica nell'inaugurazione e nella coltivazione di una dimensione di apertura e di ascolto che è già una preconditione fondamentale all'assunzione di un connotato significativo del materiale offerto dal consultante. L'attenzione, il lasciar apparire, l'osservazione analitica e sintetica dei contenuti e delle modalità in cui la narrazione accade dispone infatti per così dire la *tabula plena* del consultante nello spazio aperto della significazione e della consapevolezza. Soltanto in questo modo si produce lo spazio perché la verità – una qualunque verità – appaia, perché l'esperienza, l'evento della comprensione trovi posto. Perché è in definitiva proprio la piena consapevolezza del consulente, che si manifesta in primo luogo nell'attenzione a sé e all'altro, a favorire l'emergere della consapevolezza del consultante. Sottraendolo alla contingenza di un soggetto distratto dall'*empiria* di se stesso, la consapevolezza e l'ascolto, nella loro apertura, aprono infatti consulente e consultante, e il materiale da essi offerto, a una condizione sovraindividuale e universalizzabile di rilevanza, e dunque autenticamente filosofica. Il significato filosofico di questa attitudine è stato ampiamente e variamente teorizzato, nel mondo antico come nel pensiero contemporaneo, e il fatto che venga spesso trascurato costituisce, in qualche modo, un segno di quell'*oblio ontologico* in cui il pensiero si trova rispetto alla propria vocazione.

L'esercizio di un'attenzione pura – intesa come possibilità nell'esistente di uno spazio di coscienza *essenzialmente* non identificato con le contingenze empiriche – costituisce la condizione trascendentale all'accadere del processo di comprensione. Questo spazio – che costituisce a nostro giudizio in un certo



senso la preconditione e al tempo stesso il fine ultimo del processo della pratica – è il luogo a partire dal quale l'opposto di tutto ciò, ovvero il soggetto empirico identificato con i propri contenuti, può trovare, come abbiamo detto, posto e rilevanza filosofica.

Ciò che il consultante offre, nella sua esposizione, è innanzitutto un punto di vista, se non una visione del mondo. Questo punto di vista è anche il punto di partenza dell'analisi filosofica. La sua esplicitazione, il suo chiarimento, la sua esposizione il più possibile compiuta costituiscono un primo passo verso quella coscienza di sé cui il consultante è chiamato e verso cui si chiama egli stesso iniziando questo processo. L'analisi critica di questo punto di vista, attraverso gli strumenti filosofici, costituisce tuttavia, nella sua vocazione decostruttiva e ricostruttiva, una presa di distanza necessaria dal punto di vista stesso. Opporre al punto di vista la possibilità di un altro punto di vista, sviluppare la possibilità di un'altra possibilità di osservare le cose, costituisce già un passo nella direzione di quella disindividuazione dal meramente empirico, dall'esistentivo e dai suoi limiti che può sollevare in qualche modo il consultante dalla fonte della sua condizione problematica. Le dinamiche e i tempi con cui questo lavoro prospettivistico – cioè di apertura relativizzante e al tempo stesso di accrescimento d'essere – potrà essere svolto dipenderanno naturalmente dalla condizione dell'interlocutore.

Dunque, più che non la proposta di un nuovo punto di vista, il senso di questo lavoro critico sarà la presa di distanza dal potere di identificazione riduttiva che la chiusura in un punto di vista acriticamente assunto costituisce. Il gioco dei punti di vista, delle visioni del mondo, invece di tradursi definitivamente in uno di essi, produce il suo senso filosofico autentico proprio nel *reculement* della coscienza che ne deriva. Questo passo indietro – che è appunto il movimento della consapevolezza – è d'altronde un movimento tipicamente e intrinsecamente filosofico. Attraverso il lavoro critico non è dunque solo un risultato sull'oggetto, cioè sul problema, che si determina, ma sul soggetto stesso, che ne viene trasformato in termini di autoconsapevolezza. Il soggetto che è infatti in grado di svolgere pienamente questo lavoro critico e prospettivistico non è un soggetto psichicamente identificato con un contenuto empirico ma il soggetto trascendentale – cioè un soggetto capace di consapevolezza, di coscienza pura di sé a prescindere da qualsiasi oggetto.

Questa presenza e coscienza di sé (*sunaisthêsis*) è indicata d'altronde già da Aristotele come ciò che vi è di più alto per una forma di vita<sup>8</sup> e nella

---

<sup>8</sup> Arist. *Eth. Eud.* VII 12 1244b26; 1245b24.

tradizione neoplatonica, in particolare in Plotino, assumerà un'importanza centrale, fino a indicare il carattere perfettamente autosufficiente dell'Uno<sup>9</sup>.

Il significato di questa metacoscienza per la pratica filosofica è a nostro avviso centrale: oltre a essere la precondizione per il lavoro critico – una precondizione troppo facilmente data per scontata o non radicalmente approfondita e sviluppata in una disciplina che costituisce un esercizio spirituale nel senso in cui lo intende la filosofia antica – essa permette di evitare quella confusione tra problema e punto di vista su di esso che costituisce una delle *impasse* più frequenti di molti interlocutori nella pratica. La richiesta di questa consapevolezza è inoltre un'ulteriore garanzia del tratto filosofico della disciplina, dal momento che esclude qualunque rapporto direttivo o di dipendenza transferenziale tra consultante e consulente, mirando a un'attività dialogica e a una parità di coscienza che è l'opposto dell'affidamento terapeutico.

Una conseguenza performativa di questa posizione di consapevolezza, nell'esercizio della pratica, può ritrovarsi a nostro avviso in quella che Wittgenstein, nelle *Philosophische Untersuchungen* e soprattutto nelle *Bemerkungen über Frazers "The Golden Bough"*, chiama *übersichtliche Darstellung*, "rappresentazione perspicua"<sup>10</sup>. La rappresentazione perspicua è per Wittgenstein la presentazione della totalità dei fatti in una disposizione *rivelativa* e *illuminante*, capace di far trasparire il senso e perciò l'essenza della cosa. Più che di una comprensione, si tratta di una ridisposizione sinottica degli elementi, un congiungimento delle rassomiglianze che riesca ad illuminare il fatto nella sua costituzione interna<sup>11</sup>. Ciò a cui deve condurre questa presentazione è quella chiarezza completa, quella percezione chiara e distinta che sembra spesso il fine di ogni filosofia. Questo processo avrà tuttavia, per Wittgenstein, un carattere piuttosto estetico e artistico. La competenza, o meglio la sensibilità, richiesta per questo tipo di prassi è quella che è necessaria di fronte a un'opera d'arte, la cui spiegazione significa

<sup>9</sup> e.g. Plot. *Enn.* V 4, 2, 15–19; V, 3, 5–6 et 19; cfr. H. J. Blumenthal, *Plotinus' Psychology*, The Hague, Martinus Nijhoff, 1971, pp. 126–137; R. Violette, *Les formes de la conscience chez Plotin*, in "Revue des études grecques", 107, 1994, pp. 222–237.

<sup>10</sup>Cfr. L. Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen*, Oxford, Blackwell, 1953, §122, e Id., *Bemerkungen über Frazers "The Golden Bough"* (a cura di R. Rhees), in "Synthese", Dordrecht, D. Reidel Publishing Company, 17, 1967, p. 241 (tr. it. di S. de Waal, *Note sul "Ramo d'oro" di Frazer*, Milano, Adelphi, 1975, p. 29). Una limpida esposizione del concetto di *übersichtliche Darstellung* attraverso i luoghi delle opere wittgensteiniane si trova in I. Valent, *Invito al pensiero di Wittgenstein*, Milano, Mursia, 1989, pp. 164–166. Per un inquadramento generale su Wittgenstein antropologo si veda M. Andronico, *Da un punto di vista antropologico*, in M. Andronico, D. Marconi, C. Penco (a cura di), *Capire Wittgenstein*, Genova, Marietti, 1988, pp. 270ss.

<sup>11</sup> Cfr. J. Bouveresse, *Wittgenstein: la rime et la raison*, Paris, Minuit, 1973., p. 222.

piuttosto ridescrizione secondo certe modalità, attraverso la sostituzione di un simbolo con un altro simbolo<sup>12</sup>, di una descrizione con un'altra, attraverso l'invenzione un buon paragone o una traduzione efficace. Tutto, in definitiva, sembra dirci Wittgenstein, è già lì, nella cosa stessa: il suo essere autentico, la sua essenza, il suo senso, tutto è già *esposto* nella cosa in sé. Per questo la pratica della rappresentazione perspicua – e potremmo dire, in qualche modo, la pratica filosofica – si limita a *indicare* una certa essenza, non a trovarne cause o spiegazioni. Infatti non una cosa *ha certe cause* e dunque è, ma è e dunque ha certe cause. A sua volta ogni spiegazione che si valga dell'enunciazione di *leggi* e che faccia ricorso a un *codice*, non fa che disegnare una rete di significati sopra l'evento, lungi dal conferirgli autenticamente un senso. Vittima dell'ossessione di un modo di rappresentazione unico che possa essere compreso a un tempo come fondamento e ragione di ciò che è osservato<sup>13</sup>, la spiegazione è incapace di uscire dalla propria identità esattamente come colui che se ne vale è incapace di uscire dal proprio io. In virtù della rinuncia a tutto ciò, una volta eliminati i disturbi della percezione, attraverso la rappresentazione perspicua si produce l'evento della comprensione: *si capisce*, proprio perché il senso che si è prodotto non è prodotto per nessuno, se non per il senso stesso.

Gli stimoli metodologici che possono giungere alla pratica filosofica da queste riflessioni – da quella che è già in realtà una pratica filosofica e una forma di vita – sono evidenti. La pratica wittgensteiniana della rappresentazione perspicua è – e forse persino dovrebbe essere – una parte della pratica filosofica. La preconditione per cui essa possa essere attuata è quella consapevolezza di cui abbiamo già parlato, o quella che Wittgenstein chiamerebbe una dimensione etica, insieme con la tendenziale emancipazione da quella dimensione psichica soggettivamente connotata e da quella rete di pregiudizi non tematizzati che costituiscono i *disturbi* della percezione e in ultima analisi di quella percezione di sé che è appunto la *sunaisthêsis*.

Se da un lato la rappresentazione perspicua può costituire uno dei poli metodologici della pratica filosofica, dall'altro la teoria ermeneutica non può non rappresentarne l'altro, fornendo un'ulteriore e indispensabile integrazione teoretica e *instrumentarium* operativo. L'idea e l'esperienza della *sunaisthêsis*, o della consapevolezza, sarà il centro in grado di motivare e congiungere queste polarità, solo in apparenza opposte. L'ideale teorico e l'esercizio concreto della pratica wittgensteiniana può trovare infatti

---

<sup>12</sup> Cfr. L. Wittgenstein, *Note sul "Ramo d'oro" di Frazer*, cit., p. 20. Su questo tema si veda M. Andronico, *Sensibilità per le forme: filosofia e poesia in Wittgenstein*, in G. Vattimo (a cura di), *Filosofia '95*, Bari-Roma, Laterza, 1996, pp. 157-177.

<sup>13</sup> Cfr. J. Bouveresse, *Wittgenstein antropologo*, in L. Wittgenstein, *Note sul "Ramo d'oro" di Frazer*, cit., p. 66.

radicamento e sviluppo dinamico, oltreché ulteriore consapevolezza di sé, a nostro giudizio, nella coscienza ermeneutica. La tematizzazione dei pregiudizi e la coscienza dei paradigmi che derivano dal circolo ermeneutico, la decostruzione e ricostruzione di questi stessi paradigmi, l'interpretazione come articolazione di una precomprensione già da sempre accaduta e il conflitto interpretativo che ne può conseguire, o all'opposto la fusione di orizzonti, costituiscono un orizzonte dinamico di coscienza e pratiche critiche che la disciplina può e deve, a nostro parere, assumere come costitutivo. L'oscillazione pendolare tra queste due polarità – evidenza wittgensteiniana e mediazione ermeneutica – che sono anche, oltreché due forme di coscienza critica e due metodologie, due forme di vita, può costituire una dimensione attuale di sviluppo della pratica filosofica, un suo *ubi consistam* critico e metodologico problematico e dunque, nel suo equilibrio instabile e continuamente alla ricerca di congruenza, autenticamente filosofico.

## ***Il circolo della fiducia e la struttura dell'affidarsi***

**Riccardo Fanciullacci**

Dipartimento di Filosofia e Beni Culturali

Università Ca' Foscari di Venezia

riccardofanciullacci@libero.it

### **ABSTRACT**

This essay is a contribution to the analysis of the concept of trust and of the practical relation based on it. First, we consider the centrality of trust in social life, as well as its special status: if trusting deserves to be fostered institutionally, it cannot be imposed by law nor encouraged from the viewpoint of personal utility, since it rests on individuals' freedom. Second, we analyse the structure of trusting as a special case of relying on someone: great attention is given to explaining what the trusting individual must attribute to the person in whom he puts his trust, concerning both his practical disposition and motivations. Lastly, we examine the way in which trust engenders trust, thus creating a virtuous circle. If the circle of trust seems to be without foundations, the relation with the mother, however, opens up, for us, its very possibility, while society structures the space of its circulation; yet even the transcendence of society may need another foundation.

### **KEYWORDS**

Trust, social ethics, intersubjectivity

### ***1. Il concetto di fiducia come mediazione***

Il processo di differenziazione che caratterizza il mondo moderno ha tra i suoi effetti anche quello di generare un senso di disorientamento presso coloro che lo abitano. Il nesso tra questi due fenomeni che sembrano appartenere a due ordini di grandezza incomparabili, quello delle trasformazioni dei sistemi sociali e quello dei vissuti soggettivi, si fonda sul fatto che l'aumento della complessità sociale fa scadere i quadri concettuali attraverso cui i singoli interpretano e rispondono all'esperienza<sup>1</sup>. Si impone così la necessità di

---

<sup>1</sup> È, notoriamente, una tesi sviluppata da Habermas, quella per cui «la razionalizzazione del mondo vitale consente un aumento della complessità del sistema che diviene ipertrofica al punto che lo scatenamento degli imperativi sistemici fa saltare le capacità di comprensione del mondo vitale [da parte degli agenti che lo abitano]»; J. HABERMAS, *Teoria dell'agire comunicativo* (1981), trad. it. di P. Rinaudo, 2 voll., Il Mulino, Bologna 1986, p. 752. La "capacità di comprensione del proprio mondo vitale" può essere intesa come la coordinazione degli "imperativi sistemici" intorno a quegli ideali che possono aspirare ad offrire una risposta alla domanda di orientamento nella vita e nelle situazioni

riprendere il lavoro di tessitura di questi quadri, cioè poi quel lavoro di articolazione simbolica degli ideali più profondi che operi la mediazione tra questi e le nuove situazioni pratiche che si fanno innanzi con i difficili problemi che le definiscono<sup>2</sup>. Tra questi problemi c'è quello della coordinazione delle cure mediche, quello della riorganizzazione della pratica dell'economia di mercato, quello della progettazione della ricerca biomedica o della pianificazione dello sfruttamento delle risorse naturali. Ebbene, all'interno di questo lavoro di critica e oltrepassamento delle dicotomie che ancora operano nei modi in cui i singoli o le istituzioni impostano molti dei loro problemi, ricopre un ruolo importante il concetto di *fiducia*<sup>3</sup>. All'analisi di tale concetto, cioè poi a un'indagine eidetica della fiducia stessa, intende contribuire il presente scritto.

Il concetto di fiducia è stato riscoperto e valorizzato come concetto capace di pensare un'unità nella complessità, una coordinazione al di qua della gerarchia (e della logica lineare che ne struttura l'architettura), un vincolo che coinvolge in prima persona e che dunque trascende le formalizzazioni e gli sconti di responsabilità che alle formalizzazioni si accompagnano<sup>4</sup>. E

pratiche più difficili (quelle che non si possono affidare per intero alla “saggezza dei singoli”).

<sup>2</sup>Conviene essere espliciti sul fatto che, se è vero che questo lavoro di tessitura simbolico-culturale non si riduce al lavoro filosofico di articolazione concettuale, pure chiama essenzialmente in causa la filosofia: che lo si voglia riconoscere o no, l'esigenza di ridefinire i quadri concettuali a disposizione, se è portata coerentemente a fondo, non può che tradursi in una *riapertura della contesa sui fondamenti*. (Riconoscere questo e dunque la necessità di una rinnovata radicalità filosofica non comporta, è ovvio, un riscatto immediato delle forme che prende oggi la ricerca in filosofia: un loro esame critico non diventa insomma meno necessario, però, diventa chiaro come tale esame richieda la riattivazione di un'interrogazione filosofica spregiudicata).

<sup>3</sup> Il numero di riferimenti in proposito cresce in maniera esponenziale, anche solo considerando la letteratura in lingua italiana. Citerò dunque solo alcuni di quelli che più mi hanno colpito e insegnato: D. GAMBETTA (A CURA DI), *Le strategie della fiducia. Indagini sulla razionalità della cooperazione* (1988), trad. it. di D. Panzieri, Einaudi, Torino 1989; N. LUHMANN, *La fiducia*, trad. it. di L. Burgazzoli, Il Mulino, Bologna 2002; V. PELLIGRA, *I paradossi della fiducia, Scelte razionali e dinamiche interpersonali*, Il Mulino, Bologna 2007; E. RESTA, *Le regole della fiducia*, Laterza, Roma-Bari 2009; S. ZAMAGNI, *L'economia del bene comune*, Città Nuova, Roma 2007; S. ZAMAGNI – V. ZAMAGNI, *La cooperazione. Tra mercato e democrazia economica*, Il Mulino, Bologna 2008.

<sup>4</sup> Uno sviluppo articolato di quest'ultimo punto, cioè il nodo fiducia-responsabilità-formalizzazione, richiede un lavoro molto lungo, mentre l'idea di fondo può forse essere colta pensando al recente film *Tra le nuvole (Up in The Air)* di Jason Reitman (USA 2009): il protagonista (interpretato da George Clooney) è assunto dalle aziende più diverse per realizzare i colloqui di licenziamento del “personale in esubero”; le persone che ricevono la notizia si trovano spesso a chiedere, talvolta in lacrime: “Ma lei chi è? Perché queste cose me le dice lei? È da vent'anni che lavoro qui e non l'ho mai vista!”. Ebbene, il

anche all'interno del campo della teologia, la messa al centro di tale concetto è stata vista da molti come una mediazione efficace per ridefinire un pensiero e una pratica della fede quale fenomeno che, invece di generare conflitti identitari, ricolloca in un orizzonte più ampio la dimensione degli incontri e dei legami, liberando il potenziale che tale dimensione ha in ordine alla qualità della vita<sup>5</sup>. Ma, la fede pensata come affidamento può avere e sperare di avere questo effetto sul piano delle relazioni in cui si articola la vita solo in quanto riconosce che questo piano è già attraversato da esperienze di fiducia, ricevuta ed accordata. In generale, si può pretendere che il *concetto di fiducia* possa operare mediazioni in questo o quel settore del campo della teoria, in quanto si crede che la *fiducia stessa* possa operare mediazioni a livello dell'articolazione del mondo della vita; e tale credenza si fonda a sua volta sul fatto che qualcosa di queste mediazioni, di questo operare della fiducia, è già concretamente esperito e riconosciuto nel proprio coinvolgimento in quel mondo.

---

protagonista rappresenta il tentativo, da parte delle aziende, di ridurre un rapporto in cui è inevitabilmente circolata anche della fiducia, ad un rapporto che non va al di là della sua pura forma contrattuale (quella per cui diventa formulabile questa frase: “tu hai lavorato qui vent'anni, ma per vent'anni sei anche stato/a regolarmente retribuito/a. Ora stiamo sciogliendo questo contratto”) e in cui, dunque, la responsabilità che è dovuta è formalmente definibile e circoscrivibile. (Fanno invece parte delle questioni che richiederebbero quel lavoro analitico che qui è rimandato, ad esempio le seguenti: esiste una misura della responsabilità portata da un rapporto di fiducia o essa è infinita? È possibile ereditare la responsabilità per un rapporto di fiducia che non si è instaurato in prima persona? ad esempio: il nuovo proprietario di un'azienda, non eredita forse la responsabilità che consegue ai rapporti di fiducia creati dal suo predecessore?). Quanto emerge dal film, può essere evidenziato anche osservando la realtà, come fa ad esempio Jean-Claude Michéa: «Perché le banche hanno preso l'abitudine di cambiare regolarmente il vostro consigliere personale? Perché sanno perfettamente che un semplice impiegato, col tempo, rischierebbe di affezionarsi a voi e, dunque, di non comportarsi più come un “commerciale” che deve piazzare ad ogni costo i suoi prodotti, ma come un essere umano realmente preoccupato dei vostri problemi quotidiani»; J.-C. MICHÉA, *La double pensée. Retour sur la question libérale*, Champs, Paris 2008, p. 26.

<sup>5</sup> Cfr. ad esempio, anche per i riferimenti discussi, oltre che per le proposte avanzate: G. LINGUA, *Le forme dell'affidarsi*, in P. Coda – C. Hennecke (a cura di), *La fede. Evento e promessa*, Città Nuova, Roma 2000, pp. 73-86; P.A. SEQUERI, *L'idea della fede. Trattato di teologia fondamentale*, Glossa, Milano 2002. Di alcune delle implicazioni filosofiche, soprattutto a livello della teoria degli atteggiamenti proposizionali, che ha la messa al centro, nella teologia della fede, dell'atto di affidarsi a qualcuno rispetto alla credenza in qualche contenuto, mi sono occupato anche io nell'appendice “*La fede religiosa tra credenza e affidamento*” che sta in: R. FANCIULLACCI, *Volontà e assenso. L'impossibilità di decidere che cosa credere*, Orthotes, Napoli 2012, pp. 241-281.

## 2. La centralità della fiducia nella vita comune

Come è stato rilevato da molti e molte, ma come la nostra stessa esperienza può testimoniare, la fiducia sta al centro della nostra vita comune – cioè della nostra vita quotidiana e della nostra vita in comune. È sufficiente pensare alla fiducia che, nel pianificare le nostre azioni, accordiamo continuamente alle parole e alle testimonianze altrui: dalle più semplici informazioni sul traffico, a quelle parole che esprimono promesse su cui alcuni e alcune incentrano la loro vita o scelte decisive in essa<sup>6</sup>.

Annette Baier, cui si deve uno dei primi contributi contemporanei sistematici sulle implicazioni filosofiche e morali della centralità della fiducia nella nostra vita, pone quasi in apertura del suo scritto un'affermazione che va intesa come glossa e sviluppo di un'altra, formulata in precedenza da Sissela Bok. Scrive quest'ultima: « (...) la fiducia è un bene sociale da proteggere quanto l'aria che respiriamo o l'acqua che beviamo: se è danneggiata, la comunità nel suo insieme ne soffre e se viene distrutta le società vacillano e crollano»<sup>7</sup>. E la Baier risponde: «noi abitiamo un clima di fiducia proprio come abitiamo l'atmosfera e ci accorgiamo della fiducia come ci accorgiamo dell'aria: solo quando diventa scarsa o inquinata» e poi evoca l'ansia che provocano le notizie di cronaca relative a violenze che accadono in luoghi come gli asili, quei luoghi cioè a cui, di solito e quasi senza accorgercene, accordiamo la massima fiducia, cioè la fiducia in rapporto alle persone cui più teniamo e che sono particolarmente indifese<sup>8</sup>.

La fiducia reciproca è il fondamento della cooperazione sociale: perderebbe senso la promessa, l'idea stessa di patto, si sgretolerebbe la condizione di possibilità di un contratto o di un accordo esplicito, se venisse meno la circolazione della fiducia; nessuna delle interazioni umane, o almeno nessuna delle più importanti e di quelle che fanno da sostegno a tutte le altre, potrebbe realizzarsi se sempre dovessimo aspettarci dall'altro un rapporto

---

<sup>6</sup> Sulla centralità nella vita del fare «affidamento nelle informazioni mutate da altri» e, più in generale, sul *bene sociale* rappresentato dalla circolazione di fiducia nelle parole altrui, insiste in maniera particolare Sissela Bok: cfr. S. BOK, *Mentire. Una scelta morale nella vita pubblica e privata* (1979), trad. it. di M. Scaldini, Armando, Roma 2003, pp. 28, 34-39.

<sup>7</sup> *Ibi*, pp. 34-35.

<sup>8</sup> A. BAIER, *Trust and Antitrust*, «Ethics», 96 (1986), pp. 231-260; cit. p. 234. La crescita esponenziale della paura quando vengono meno le condizioni per l'ordinario e tacito scambio di fiducia sono tematizzate anche nel libricino di Z. BAUMAN, *Fiducia e paura nella città*, Bruno Mondadori, Milano 2005.



strumentale e disinvolto con i vincoli che pure, agendo e parlando, *contrae*<sup>9</sup>. D'altronde, come suggeriscono tanto Platone, facendo riferimento alla banda di fuorilegge che non potrebbe sopravvivere se al suo interno non ci fosse una certa giustizia e dunque rispetto degli accordi<sup>10</sup>, quanto Samuel Johnson, facendo riferimento alla società dell'inferno che non potrebbe sussistere se i diavoli mentissero tra loro in maniera sistematica<sup>11</sup>, non è possibile una totale soppressione del circolo della fiducia: là dove permane una pur minima forma di società (e dunque di vita umana), c'è una qualche circolazione della fiducia.

Che la fiducia sia, almeno ad un certo grado, insopprimibile non significa che essa non sia anche qualcosa di intrinsecamente delicato, la cui conservazione, ma soprattutto la cui estensione e il cui rilancio non chiamino in causa la responsabilità e dunque la libertà, con tutta la contingenza che l'accompagna. Prima di sviluppare questo punto, però, conviene soffermarsi su due implicazioni etiche e metaetiche del discorso che, rivolgendosi al mondo umano, sottolinea innanzitutto il ruolo che in esso ha la fiducia.

Poco fa ho scritto che le interazioni umane non potrebbero realizzarsi se sempre ci si dovesse aspettare dall'altro un atteggiamento strumentale rispetto ai vincoli che, agendo e parlando, *contrae*. Contrariamente a quanto può sembrare, sarebbe sbagliato riformulare la protasi di questo periodo così: "se sempre ci si dovesse aspettare dall'altro solo la cura dei suoi interessi", infatti, l'analisi che fa leva sulla fiducia intende proprio portarsi oltre la schematica opposizione tra il proprio interesse e l'interesse altrui, tra l'egoismo e l'altruismo. Nella misura in cui siamo esseri sociali e di parola è *parte* dell'interesse di ciascuno o dell'interesse che ciascuno ha per la sua conservazione o per la sua felicità, che circoli fiducia: la richiesta di riconoscere la bontà della fiducia non viene da un astratto *dover essere*, ma da un approfondimento dello sguardo su quello che siamo. Detto altrimenti, non c'è da motivare al rispetto della fiducia, piuttosto c'è da illuminare (e per questo potrebbero non bastare discorsi, ma essere necessarie esperienze appropriate), c'è da illuminare, dicevo, sulla natura della fiducia e su quanto

---

<sup>9</sup> Questi sono i temi di ogni trattazione del ruolo della fiducia nella vita sociale, oltre i testi già citati nella nota 3, si veda anche il classico: H. GARFINKEL, *La fiducia. Una risorsa per coordinare l'interazione*, trad. it. di M. Galvin, Armando, Roma 2004.

<sup>10</sup> Platone, *Repubblica*, I, 351 c 7 – d 1: «Secondo te, uno stato o un esercito o una banda di predoni o di ladri o qualsiasi altro gruppo di persone associate per un'impresa ingiusta, riuscirebbero a combinare qualcosa se i loro componenti si facessero reciprocamente ingiustizia? No certo, rispose» (trad. mia).

<sup>11</sup> L'osservazione di Samuel Johnson è citata da BOK, *Mentire. Una scelta morale nella vita pubblica e privata*, p. 28.

profondamente essa è intrecciata alla nostra natura: allora la motivazione sorgerà da sé.

Non solo il riconoscimento del valore della fiducia non è semplicemente l'obbedienza ad un astratto dovere di solidarietà o simili, ma non è neppure, all'opposto, un semplice mezzo per soddisfare il proprio interesse *ancora pensato come distinto dall'interesse comune o dall'interesse per il bene comune*. Insomma, quello che intendo suggerire è che la cura della fiducia non è meramente “la strategia migliore per fare il proprio interesse in una data situazione interattiva o gioco”, bensì parte delle condizioni generali del vivere in comune e dunque di tutti i vari giochi: riconoscerne il valore non è solo circostanzialmente conveniente dato il proprio interesse, ma entra a ristrutturare l'idea stessa di ciò che è il proprio interesse. Per chiarire ulteriormente, si pensi al dilemma della caccia al cervo (che prende il nome da una situazione, abbastanza cruenta, immaginata da J.J. Rousseau), un tipico caso di dilemma della sfiducia. Vi sono due cacciatori che danno la caccia al cervo, animale che non può essere catturato se non coordinando l'attività; esiste però la possibilità, per ciascun cacciatore, di cacciare, da solo, la lepre; se ciascuno dei due mantiene l'impegno e rispetta gli accordi, si ha un'alta probabilità (poniamo: di valore X) di catturare la “preda grossa”, se uno mantiene l'impegno, ma l'altro insegue la lepre, il primo tornerà a casa a mani vuote, mentre il secondo avrà una certa probabilità (minore, però, di X) di tornare con la lepre, infine, quella stessa probabilità, l'avrà anche ciascuno dei due se entrambi vanno, ciascuno per sé, a caccia di lepri. Ebbene, in un contesto in cui non è ragionevole contare sugli altri e la loro affidabilità, a ciascuno conviene optare per la non cooperazione e dunque, stando all'esempio, per la caccia alla lepre, se però si potesse contare sulla fiducia e l'affidabilità reciproca, allora sarebbe più conveniente rispettare gli accordi (e continuare la caccia al cervo). Che cosa prova questo caso? Che impegnandosi a rendere la propria società una società in cui la circolazione della fiducia è più sicura, si potrà poi, trovandosi in situazioni con la struttura descritta, optare per la cooperazione e tornare a casa con la “preda grossa”<sup>12</sup>.

---

<sup>12</sup> Un'esposizione semplice, ma precisa del dilemma della caccia al cervo è offerta da: R. FESTA, *Teoria dei giochi ed evoluzione delle norme morali*, «Etica & Politica / Ethics & Politics», IX (2007), pp. 148-181 ([http://www142.units.it/etica/2007\\_2002/FESTA.pdf](http://www142.units.it/etica/2007_2002/FESTA.pdf)); cit. pp. 171-175. Su questo dilemma, lo studio più ampio è: B. SKYRMS, *The Stag Hunt and the Evolution of Social Structure*, Cambridge University Press, Cambridge 2004.

### *3. La fragilità della fiducia e il problema della sua promozione*

Come abbiamo visto, non è possibile la cancellazione radicale del circolo della fiducia: in questo senso, dalla fiducia non si può evadere, essa appartiene strutturalmente ai rapporti umani. Ciò nonostante, è fin troppo ovvio sottolineare che è pur possibile una locale rottura di tale circolo e che questo rende il fidarsi un atteggiamento tutt'altro che inevitabile. Ma proprio in quanto vi sono dimensioni o forme del fidarsi che dipende dai singoli esseri umani realizzare o non realizzare, allora non è privo di senso impegnarsi per mostrare che fidarsi è una cosa buona; ossia, non è insensato tentare di realizzare una riflessione assiologica che, o partendo dai principi dell'etica o partendo dalla struttura della vita sociale, tenti di fondare razionalmente una gerarchizzazione tra quelle due opzioni, fidarsi/non-fidarsi, far proseguire la circolazione della fiducia/interrompere tale circolazione per un qualche proprio tornaconto. Sebbene non mi occuperò qui di tale fondazione, avanderò alcune tesi sulla struttura dell'affidarsi che potrebbero essere utili anche in rapporto ad essa<sup>13</sup>.

Inoltre, posto di aver mostrato il valore etico della fiducia, c'è poi da affrontare il problema politico che Philip Pettit descrive così: «progettare istituzioni che [non] la riducano o addirittura scaccino»<sup>14</sup>. È chiaro, in effetti, che possono essere costruite condizioni istituzionali (a partire dalla scuola, fino all'organizzazione dei contratti di lavoro) che siano più favorevoli al sorgere di legami di fiducia reciproca e dunque all'estensione del circolo della fiducia e che l'effettiva costruzione di tali condizioni è auspicabile. In

---

<sup>13</sup> Mi pare comunque che la fondazione del valore morale della fiducia richieda una certa ristrutturazione di alcune degli impianti etici tradizionali: in particolare, richiede una centratura dell'etica, non solo su un'ontologia dell'umano, al di qua dei formalismi procedurali, ma, soprattutto, su un'ontologia dell'umano come relazione; in direzione di questa centratura si muovono ad esempio i saggi raccolti nel volume curato da C. VIGNA, *Etica trascendentale e intersoggettività*, Vita e Pensiero, Milano 2002, ma anche l'ampio volume di S. ZANARDO, *Il legame del dono*, Vita e Pensiero, Milano 2007. All'interno di questo progetto generale, è poi da accogliere la nozione di *beni relazionali* elaborata, all'interno di una ricerca di ontologia sociale oltre che di sociologia, da Pierpaolo Donati e attualmente in via di sistematizzazione e sviluppo; cfr. P. DONATI – R. SOLCI, *I beni relazionali. Che cosa sono e quali effetti producono*, Bollati Boringhieri, Torino 2011.

<sup>14</sup> P. PETTIT, *The Cunning of Trust*, «Philosophy and Public Affairs», 24 (1995), pp. 202-225; cit. p. 202. Va precisato che in questo scritto Pettit non si occupa del problema politico, ma di quello precedente, cioè il problema di fornire buone ragioni per sostenere il valore dell'affidarsi e del dare fiducia. Il problema politico e giuridico sta invece al centro degli interessi, ad esempio, di: GAMBETTA (A CURA DI), *Le strategie della fiducia. Indagini sulla razionalità della cooperazione*; B. PASTORE, *Pluralismo, fiducia, solidarietà. Questioni di filosofia del diritto*, Carocci, Roma 2007, pp. 65-108 in particolare; PELLIGRA, *I paradossi della fiducia, Scelte razionali e dinamiche interpersonali*, pp. 235-267.

proposito, però, è altrettanto importante riconoscere che l'intelaiatura legislativa può al massimo favorire l'instaurarsi di legami di fiducia, ma non può assicurare questo fatto. Come vedremo ora in dettaglio, l'atto di dare fiducia spetta al singolo in quel modo particolare per cui, da un lato non lo si può comandare, dall'altro, seppure lo si può favorire, non lo si può favorire attraverso la costruzione di condizioni di cornice in cui risulti l'atto più conveniente anche da un punto di vista strettamente egoistico. Un atto "di affidamento" realizzato per obbedienza ad una legge positiva o ad un regolamento, come anche un atto "di affidamento" realizzato perché apparso la cosa più conveniente data la misura del proprio tornaconto, sono due atti che non contano davvero come atti di affidamento: non sono effettivamente atti di affidamento<sup>15</sup>.

Il riconoscimento del valore della dimensione della fiducia, pur essendo ben radicato nell'effettivo vivere comune e dunque, distinguendosi nettamente dalle belle esortazioni all'altruismo o alla beneficenza supererogatoria, comporta il riconoscimento del limite sia della potenza della legge sia della potenza del calcolo dell'utilità<sup>16</sup>. E a questo riconoscimento non è tanto chiamato il singolo agente, quanto innanzitutto la *filosofia morale*: è questa che, grazie alla riflessione sulla fiducia, deve riconoscere che i concetti di legge e di calcolo dell'utilità non bastano a comprendere l'esperienza e l'agire umano e ad articolare un discorso sul giusto e sul bene<sup>17</sup>.

---

<sup>15</sup> Nell'avanzare la tesi esposta in questo capoverso del testo, compio una grave semplificazione di cui devo qui render conto. Quanto ho asserito vale solo per la fiducia tra persone, l'unica di cui mi occuperò in questo scritto, ma esiste anche la fiducia (e la sfiducia) verso le istituzioni e le procedure secondo cui operano – Luhman la chiama "fiducia nel sistema". Questa fiducia (che G. Simmel vede esemplificata nello stesso uso del denaro, nella fiducia che questi fogli di carta valgono come equivalente di beni) è fondamentale alla sopravvivenza di una società, soprattutto di una società differenziata come le società moderne e la sua circolazione può essere favorita facendo sì che accordarla sia la cosa più conveniente o utile; cfr. LUHMANN, *La fiducia*, pp. 73-94 (l'analisi del denaro sta, in particolare, alle pp. 75-79); G. SIMMEL, *Filosofia del denaro* (1907), trad. it. di A. Cavalli – L. Perucchi, UTET, Torino 1998.

<sup>16</sup> Una tesi simile a questa, ma argomentata diversamente, la ritrovo nel capitolo II di O. O'NEILL, *Una questione di fiducia* (2002), trad. it. di S. Galli, Vita & Pensiero, Milano 2003, pp. 49-64.

<sup>17</sup> Anche attraverso una lettura delle *Lettere paoline*, pure Luisa Muraro afferma «la superiorità della fede-fiducia sulla legge». Con questa tesi intende sottolineare la precedenza e la fonda mentalità, sull'ordine e la regolazione prodotti attraverso l'imposizione di leggi e regole, dell'ordine che è dato dall'articolatezza del tessuto dei rapporti (l'ordine dei legami). Le maglie di questo tessuto possono essere trasformate attraverso una contrattazione che non è uno scontro di forze, ma dipende dall'invenzione della parola giusta, quella che produce uno spostamento dello sguardo altrui e dunque poi una risposta diversa alle situazioni. Rispetto a quest'ordine, quello disegnato dalle leggi

#### 4. Sulla struttura dell'atto di affidarsi

Esistono usi del verbo “fidarsi” (e delle locuzioni che condividono la stessa radice) in cui esso è riferito ad oggetti inanimati, si pensi ad esempio alla frase: “non mi fido di questa scala”. Non mi occuperò di questi casi, ma solo di quelli in cui il termine del fidarsi è un'altra soggettività (sospetto, d'altronde, che tra gli usi appena evocati e quelli che considererò esistano solo delle somiglianze e analogie, e non un'identità generica; ad ogni modo, anche questa tesi può essere messa tra parentesi, insieme ai casi di “fiducia” verso gli oggetti).

In rapporto al fidarsi di qualcuno, occorre ricordare una distinzione importante sottolineata da Henry Price. Il contesto introduce questa distinzione è una lezione volta a mostrare l'irriducibilità del *credere in* (qualcuno) al *credere che* (qualcosa è il caso)<sup>18</sup>. Price mostra come il credere in qualcuno comporti senz'altro una serie di credenze e impegni proposizionali riguardanti in particolare colui in cui si crede (ad esempio, il credere nel proprio medico comporta che si creda che è capace di curare), ma aggiunge che non si riduce a, e dunque non è analizzabile solo nei termini di, questa sequenza di credenze fattuali, neppure nel caso in cui alcune di esse siano condizionali che ipotecano il futuro (per stare allo stesso esempio, neppure se una delle credenze intrattenute riguarda il fatto che, se dovessi ammalarmi, riceverei dal mio medico le cure sperate, proprio come è accaduto in passato). Secondo Price, se si crede in qualcuno, ad esempio nel medico, allora si ha anche la disposizione pratica (o *pro-attitude*) a rivolgersi a lui: non solo cioè, tra le proposizioni che si credono, c'è quella che riguarda il proprio esser disposti a rivolgersi a lui, ma c'è anche tale disporsi, che appunto non è a sua volta una credenza proposizionale. Ebbene, questo che nel caso del medico è un esser disposti a rivolgersi a lui è, in generale, un *fidarsi* (*trusting*); ecco perché Price può concludere affermando che «il fidarsi è un fattore essenziale

---

positive è sempre subordinato, infatti, per orientarsi su una legge (= ordinare attraverso di essa il proprio agire) occorre aver imparato a tradurla in pratica e questo apprendimento non può, pena un regresso all'infinito, che essere ordinato in maniera differente; cfr. L. MURARO, *Al mercato della felicità. La forza irrinunciabile del desiderio*, Mondadori, Milano 2009, pp. 61-78, la cit. è a p. 74. Il nucleo di quest'argomentazione si trova nelle celebri osservazioni di Wittgenstein sul seguire una regola, ma in Wittgenstein la dimensione che precede la legge è descritta con queste parole «abitudini (usi, istituzioni)» e non è considerato il suo rapporto con i legami di fiducia; cfr. L. WITTGENSTEIN, *Ricerche filosofiche* (1953), trad. it. di R. Piovesan – M. Trinchero, Einaudi, Torino 1995, p. 107 (§ 199).

<sup>18</sup> Cfr. H.H. PRICE, *Belief. The Gifford lectures delivered at the University of Aberdeen in 1960*, Allen & Unwin, London 1969, pp. 426-454 (si tratta del capitolo: "belief in and belief that").

di ogni credere-in valutativo»<sup>19</sup>. A questo punto, però, arriva la distinzione che ora ci interessa: Price evidenzia infatti la differenza tra il caso in cui si crede in qualcuno, e dunque ci si fida di lui, *relativamente a qualche ambito delimitato o sotto un certo rispetto* (ad esempio, appunto la sua abilità e cura nell'esercitare la professione medica) e il caso in cui si crede in qualcuno nella sua singolarità, cioè ci si affida a lui in un modo che raccoglie tutte le sue caratteristiche e anche le sopravanza (in questo affidamento, infatti, l'altro non è ridotto neppure alla totalità dei caratteri in cui si esprime, ma si fa spazio al fatto che può, in qualche modo, riposizionarsi rispetto ad essi)<sup>20</sup>. Nel presente lavoro ci concentreremo sulla prima forma di affidamento, che è quella che ciascuno instaura con il maggior numero di persone e dunque *per lo più*; è vero che la seconda forma si instaura nei legami che per ciascuno sono i più importanti (ad esempio nell'amicizia profonda o nell'amore), ma proprio per questo essa merita un'analisi a parte; e, tra l'altro, solo questa effettiva analisi potrà stabilire se e quanto di ciò che metteremo in evidenza a proposito del fidarsi di qualcuno relativamente ad un certo ambito dovrà essere recuperato per delucidare la struttura dell'affidarsi totale<sup>21</sup>.

Come detto, ci occuperemo di quell'accordare fiducia a qualcuno, che è *parziale*. Questa parzialità non ha a che vedere col fatto che qui la fiducia sarebbe accordata condizionalmente: in realtà, come vedremo, ogni fidarsi possiede una certa incondizionatezza nella misura in cui è connesso al rischio (e ad un'idea di rischio che prescinde dalla gradualità). Piuttosto, l'accordare fiducia a qualcuno è *parziale* quando ci si fida di lui o di lei sotto un certo rispetto, ad esempio, quanto al suo far bene il mestiere di avvocato, oppure relativamente ad un certo ambito, ad esempio, quanto al fatto che saprà conservare a dovere il libro prestatogli. Questo fidarsi ha dunque una struttura triadica: *Io* mi fido di *Te*, quanto al *fatto che Farai X*. E il "fare X" può essere tanto il farlo in un modo quale che sia o il farlo a regola d'arte o il farlo con la massima attenzione ecc.: queste non sono variabili ulteriori, ma possono essere trattate come corrispondenti a diversi X, per cui, al posto di

---

<sup>19</sup> *Ibi*, p. 449. Ciò che Price chiama "credere-in *valutativo*" è il caso prototipico di credere in, che però lui distingue da alcuni altri testimoniati da alcuni usi linguistici, ma su cui noi possiamo soprassedere.

<sup>20</sup> Un'analisi dell'argomentazione di Price su *belief in* e *belief that* e alcune osservazioni e commenti sulla sotto-distinzione tra il credere in qualcuno *sotto un qualche rispetto* e il credere in qualcuno *totale*, le ho offerte nelle pagine 259-263 del volume citato sopra nella nota 5.

<sup>21</sup> Price, che di fatto rinuncia ad esaminare l'affidarsi totale, sembra suggerire che esso si colleghi all'altro in questo modo: nel fidarmi di un amico gli starei attribuendo l'affidabilità, non solo relativamente ad alcune, ma in *tutte* le sue attività. In realtà, le cose sono più complesse e non si tratta di passare dalla parte ad un tutto pensato come *somma di tutte le parti*.

X sta prima, ad esempio, il curarmi delle piante che mi hai affidato, in un modo quale che sia, poi sta il curarmi delle piante che mi hai affidato, nel modo più attento e preciso. (E l'esempio appena descritto consente anche di capire come lo schema triadico possa anche render conto dei casi in cui non mi affido a te in merito al fare X, ma ti affido l'oggetto Y: ebbene, ciò che qui accade è il mio affidarmi a te in merito al tuo prenderti cura di Y).

Secondo Annette Baier, questo *accordare fiducia a qualcuno* è un atteggiamento (*attitude*) di una specie che appartiene al genere: *contare su*. Pur accettando questa tesi generale, Richard Holton ha persuasivamente criticato il modo in cui la Baier l'ha sviluppata: il resoconto che egli offerto in alternativa farà da palinsesto alle seguenti osservazioni<sup>22</sup>. Holton procede dunque così: innanzitutto isola la forma più semplice di *contare su* (*relying on*), illustrando il suo rapporto con l'agire e poi distinguendola in particolare dall'atteggiamento della *credenza*<sup>23</sup>; in secondo luogo, introduce progressivamente nuove determinazioni in questa forma semplice, fino ad arrivare ad un complesso che possa meritare il nome di *fiducia* (*trust*): la fiducia infatti non è un semplice caso di contare su, ma è un contare su di un certo tipo, cioè con caratteristiche aggiuntive.

La specie più semplice del genere "relying on" è data dal *contare sul fatto che qualcosa accada*: la forma di questo è come la forma base di ogni altro *contare-su*. La prima caratteristica di questo tipo di atteggiamento è che esso ha immediate conseguenze sul comportamento, cioè che è un atteggiamento pratico. Non avrebbe senso contare sull'accadere di qualcosa se il suo accadere fosse del tutto indifferente ai progetti pratici e alla sfera dei comportamenti. Detto altrimenti, contare o no su qualcosa deve fare differenza a livello della deliberazione pratica di colui che, appunto, conta o non conta su qualcosa<sup>24</sup>. Da questa prima caratteristica già conseguono

---

<sup>22</sup> Cfr. R. Holton, *Deciding to trust, coming to believe*, «Australasian Journal of Philosophy», 72/1 (1994), pp. 63-76.

<sup>23</sup> Conviene sottolineare fin d'ora che la credenza, più che un atteggiamento mentale, è uno stato mentale e uno stato che può esistere anche solo come disposizione ad un certo comportamento (ad esempio, la credenza che il terreno non ci frani sotto ai piedi si realizza raramente come giudizio esplicito, ma sempre nella nostra disposizione a camminare). Nella discussione dell'analisi di Holton, per "credenza" si deve intendere quella classe di stati di credenza connessi (o perché hanno avuto inizio in essi o perché sono stati da essi ribaditi) ad espliciti giudizi di assenso aventi per contenuto le stesse proposizioni che fanno da contenuto a quegli stati. Uno sviluppo di queste distinzioni e la discussione di una parte della letteratura sul tema si trovano nel quarto capitolo del volume: R. FANCIULLACCI, *La misura del vero. Un confronto con l'epistemologia contemporanea sulla natura del sapere e la pretesa di verità*, Orthotes, Napoli 2012.

<sup>24</sup> Contare sull'accadere di qualcosa è quell'atteggiamento per cui, *nelle proprie deliberazioni pratiche*, si tiene la possibilità che quel qualcosa accada come una verità: nel

alcune differenze tra il contare sull'accadere di qualcosa e il credere-che. Innanzitutto, il credere-che può riguardare anche proposizioni che non hanno rilievo per l'agire. In secondo luogo, sebbene un credere-che riguardante fatti rilevanti per l'agire determini per lo più un atteggiamento materialmente indistinguibile dal contare-su (ciò che si crede a proposito di quanto è praticamente rilevante, infatti, conta nelle deliberazioni pratiche), tra i due c'è questa differenza importante: mentre può accadere che il peso di una credenza per l'agire sia messo tra parentesi senza che la credenza sia annullata (ciò si verifica, ad esempio, se in una circostanza si decide di agire ben precisa sulla base di assunzioni che contraddicono le proprie credenze: ciò può accadere al negoziante che si comporta *comunque*, cioè a prescindere dalle sue credenze, come se il cliente avesse ragione), non è possibile sospendere un contare-su senza con ciò annullarlo<sup>25</sup>.

Il contare sull'accadere di qualcosa non si distingue dalla credenza solo per il loro diverso rapporto all'agire, ma anche per il loro diverso rapporto alla pretesa di verità. La credenza è definita dalla pretesa di verità, cioè credere una proposizione è un tenerla-per-vera, un pretendere che sia vera; posto questo, bisogna osservare che il contare sull'accadere di p non richiede il credere che p, ma consiste nel *supporre* che p (cioè nel supporre che p sia vero). A differenza dell'assunzione di p, la supposizione di p è incompatibile con il credere che p sia falso<sup>26</sup>, però, proprio come l'assumere o anche

deliberare si conta sul fatto che quel qualcosa accadrà. John Bishop ha descritto un atteggiamento che mi pare identico, nei termini di un «practical commitment to the truth of [a proposition]», all'interno di una ricerca sulla struttura della fede religiosa: cfr. J. BISHOP, *Believing by Faith. An Essay in the Epistemology and Ethics of Religious Belief*, Clarendon Press, Oxford 2007. (Ho esaminato e discusso la proposta di Bishop alle pagine 249-253 del volume citato sopra alla nota 5)

<sup>25</sup> Detto altrimenti, quando una credenza come il credere che p determina l'agire, lo determina esattamente come lo determina il contare su p; tuttavia, il determinare l'agire da parte del credere che p può essere sospeso senza cancellare il credere che p (e ciò accade quando si agisce tenendo *come se fosse vero* non-p), mentre il determinare l'agire da parte del contare su p è essenziale al contare su p e quindi non può essere sospeso senza annullare il contare su p.

<sup>26</sup> L'incompatibilità citata va intesa così: è impossibile *affermare* di supporre che p e di credere che p sia falso. Dato il fenomeno dell'isolamento funzionale degli stati doxastici nella mente umana, è invece possibile che nella *beliefs box* di un soggetto che suppone che p vi sia la credenza che p è falso (e non occorre che sia una credenza inconscia, è sufficiente che sia isolata dal supporre, nel modo per cui quando quel soggetto riconosce di supporre che p, non ha in vista la credenza che non-p, mentre quando riconosce tale credenza non ha in vista quel supporre). Naturalmente, un soggetto che si trovasse nella condizione appena descritta, sarebbe in una condizione possibile, ma difettiva (o razionalmente negativa – e infatti tale da non poter essere coscientemente riconosciuta senza essere superata). Di questo tipo di fenomeni e delle distinzioni che qui uso senza introdurre a



l'adottare e a differenza, ad esempio, del congetturare, non richiede particolari ragioni evidenziali a favore di *p*: il supporre che *p* è indotto da ragioni pratiche, che possono andare dalla convenienza di agire contando su *p*, all'essere, tale contare, l'unica cosa da fare (come uno scalatore che si regge ad una roccia non può far altro che contare sul fatto che lo reggerà, per lo meno fino al prossimo passo).

Quella appena isolata attraverso queste distinzioni è dunque la forma base del contare-su: essa non corrisponde però al fidarsi, che ha una struttura più complessa; per cominciare ad approssimarci a questa struttura, dobbiamo innanzitutto introdurre il riferimento ad un'altra soggettività. L'introduzione minimale di questo riferimento è quella che fa passare dal contare sull'accadere di qualcosa al *contare sul fatto che qualcuno farà qualcosa*. Evidentemente, si tratta di una variazione ancora troppo poco significativa: qui è tutto come prima, con la sola differenza che il qualcosa che ha da accadere è semplicemente il comportamento di qualcuno. Più rilevante è il secondo passaggio, quello che conduce al *contare su qualcuno a proposito del suo fare qualcosa*. Qui non si conta solo sul fatto che costui farà quella cosa, ma anche sul fatto che ha la motivazione appropriata per fare quella cosa. Come spiega Holton, non si sta contando sul fatto che una certa persona non avvelenerà gli omogeneizzati al supermercato se si ritiene che non lo farà solo per paura di essere scoperto e mandato in galera, ma se si ritiene che non lo farà perché ripugnato da un simile progetto criminale. Oppure, per prendere un esempio in positivo: si conta sul fatto che qualcuno farà una certa cosa se si hanno ragioni per attribuirgli una delle possibili motivazioni adeguate per farla, ad esempio, se si sa di qualcuno che è molto premuroso con gli amici, si potrà contare su di lui quanto al fatto che aiuterà un suo amico qualora lo scoprisse in difficoltà.

Ma anche questo contare su qualcuno non è ancora il fidarsi di lui, infatti può essere realizzato *senza* entrare in relazione con la persona, bensì osservandone i comportamenti e calcolandoli, come dall'esterno. Com'è noto esiste l'aneddoto secondo cui Kant era così preciso nell'uscire sempre alla stessa ora del pomeriggio per fare la sua passeggiata, che gli abitanti di Königsberg che lo incontravano regolavano i loro orologi su di lui: ebbene, nel fare così, quelle persone contavano su Kant, ma non instauravano con lui una relazione di fiducia, non si rapportavano a Kant come a qualcuno cui ci si è affidati, neppure relativamente al solo suo uscire con puntualità. Il

---

dovere, mi sono occupato a lungo nel capitolo IV (in particolare §§ 2 e 3) del volume su *La misura del vero* (si veda, *supra*, nota 23). Una classificazione sistematica dei vari atteggiamenti simili, ma distinti dal credere (congetturare, supporre, presumere, ipotizzare ecc.), l'ho invece offerta, discutendo altre che sono a disposizione, nel capitolo VII del volume su *Volontà e assenso* (si veda, *supra*, nota 5).

fidarsi di qualcuno richiede anche l'entrare in un'interazione con lui, per cui non solo lo riconosciamo come una soggettività, ma anche gli chiediamo di riconoscerci come soggettività, cioè ci mettiamo in gioco, rapportandoci direttamente a lui. Sostiamo un poco sulla natura di questa interazione senza la quale non si può ancora parlare di fiducia.

La condizione che ha da realizzarsi affinché si realizzi l'interazione richiesta dalla fiducia è definibile nel modo seguente: ho interagito con colui o colei sul cui fare qualcosa conto, solo se sono pronto a realizzare certe *reazioni* al suo effettivo comportamento, ad esempio il sentirmi offeso o tradito (o anche disposto a perdonare o ad attenuare la negatività del fatto immaginando scusanti) di fronte al suo non fare ciò per cui conto su di lui o lei<sup>27</sup>. Per tornare alla passeggiata di Kant: non avrebbe avuto senso che gli abitanti di Königsberg si fossero sentiti offesi da un'eventuale mancata puntualità del filosofo; diversamente, se uno chiede al conducente dell'autobus su cui sale di segnalargli la tal fermata, se il conducente accetta l'accordo e se poi, però, si dimentica di dare il segnale, allora colui che aveva fatto la richiesta è legittimato a sentir tradita la sua fiducia: è legittimato appunto perché era accaduto un fidarsi e questo non ha poi ottenuto la risposta appropriata<sup>28</sup>.

Nel chiarire questo punto, Holton recupera la nozione elaborata da Peter Strawson di *participant attitude* (che Holton modifica opportunamente parlando di *participant stance*, postura partecipativa). Ecco la descrizione offerta da Strawson: "L'evidenza comune, ma centrale, su cui vorrei insistere è la grande importanza che attribuiamo alle attitudini e alle intenzioni che ci riguardano e che sono di altri esseri umani e la grande misura in cui i nostri personali sentimenti e le nostre reazioni dipendono da, o coinvolgono, quel che crediamo a proposito di quelle attitudini e intenzioni. [...] Conta molto per noi se le azioni di altri – in particolare di *alcuni* altri – riflettono attitudini verso di noi di buona volontà, di affezione o di stima, da una parte, oppure di disprezzo, indifferenza o malevolenza, dall'altra. Se qualcuno mi calpesta accidentalmente la mano, mentre cerca di aiutarmi, il dolore può essere non meno acuto di quello che sentirei se la calpestasse con insolente disprezzo per la mia esistenza o con il malevolo desiderio di offendermi. Però, nel secondo caso sentirei un tipo e un grado di risentimento che non sentirei nel primo. Se le azioni di qualcuno mi aiutassero ad ottenere alcuni benefici che desidero, alla fine sarei beneficiato in ogni caso; tuttavia,

---

<sup>27</sup> Si noti: non le reazioni, ma la postura da cui scaturiscono è il punto; ho interagito con l'altro già solo se sono *pronto* a reagire in certo modi ai suoi vari possibili comportamenti.

<sup>28</sup> Quest'ultimo esempio è una variante di un caso discusso da PETTIT, *The Cunning of Trust*; cit. pp. 204-205.

se costui avesse inteso realizzare quelle azioni per beneficiarmi, io, ragionevolmente, sentirei gratitudine per le sue buone intenzioni nei miei confronti, mentre non sentirei affatto questa gratitudine se il mio beneficio fosse una conseguenza incidentale, non ricercata (o addirittura una di cui quello si rammarica) di qualche piano d'azione avente una mira differente<sup>29</sup>.

L'adozione di questa postura nei confronti di un altro è la prima e più basilare *forma di riconoscimento del suo essere una soggettività*. Per chiarire meglio questa postura e dunque com'è che, chi la prende, è disposto a reagire ai comportamenti altrui, possiamo distinguere la *postura obiettiva*. La postura obiettiva, che può essere adottata non solo nei confronti di oggetti inanimati, ma anche di piante, animali e persino esseri umani, è compatibile con il provare certe emozioni verso ciò in rapporto a cui la si prende: ad esempio, si può temere questo qualcosa o provare repulsione per esso, oppure pietà; la postura obiettiva, però, «non può includere il ventaglio delle emozioni *reattive* o le attitudini che appartengono al *coinvolgimento* con altri e alla *partecipazione* alle relazioni interpersonali; non può includere il risentimento, la gratitudine, il perdono, l'ira o il tipo di amore di cui talvolta si dice che due adulti lo provano reciprocamente l'uno per l'altro»<sup>30</sup>.

L'adozione della postura partecipativa, di cui ho qui richiamato solo *alcune* caratteristiche, è un ingrediente che deve essere posto in sintesi con il contare su qualcuno quanto al suo fare una certa cosa, per giungere ad un ritratto soddisfacente dell'accordare fiducia, almeno di quello parziale. Questo ritratto soddisfacente può dunque essere formulato così:

Mi fido di S a proposito del suo fare X, solo se:

- (a) conto sul fatto che S farà X,
- (b) credo che lo farà per l'appropriata motivazione
- (c) assumo nei confronti di S la postura partecipativa, cioè *mi dispongo* rispetto ad S in quel modo per cui mi sentirei, a qualche grado, tradito dal suo non fare X e proverei, a qualche grado, un senso di gratitudine per il suo fare X.

---

<sup>29</sup> P. STRAWSON, *Freedom and Resentment* (1962), in Id., *Freedom and Resentment and other essays*, Methuen & Co., London 1974, pp. 1-25; cit. p. 5.

<sup>30</sup> *Ibi*, p. 9 (corsivi miei). Naturalmente, il discorso dovrebbe essere complicato tenendo conto della forza che l'immaginazione, e dunque anche la capacità di *personificare* il mondo inanimato, può avere nella vita umana; così, se è vero che è possibile *non* adottare la postura partecipativa con altri esseri umani, è altresì possibile adottarla, perlomeno in una certa misura, anche con ciò che non è una soggettività. E quest'ultimo caso dovrebbe a sua volta essere complicato distinguendo il gioco del fare finta (o *make-believing*) in cui un membro delle società occidentali può entrare e la concezione animistica del mondo che appartiene ad altre culture o epoche.

Potremmo anche dire che mi sono fidato di S, solo se l'astratta possibilità che egli non faccia X si offre a me come l'astratta possibilità di essere tradito da S (oppure: solo se la possibilità che egli faccia X si offre a me come la possibilità di aver da essere grato ad S). Delle tre condizioni "a", "b" e "c"<sup>31</sup>, la prima l'abbiamo considerata a sufficienza, mentre conviene sostare ancora un poco sulle altre due, a cominciare dall'ultima.

5. *Che cosa non si può non attribuire a colui o colei cui si accorda fiducia*

Abbiamo detto che se mi fido di S a proposito del suo fare X, allora assumo la postura partecipativa nei confronti di S, cioè mi preparo a contro-rispondere in certi modi alla sua risposta al mio atto di affidamento. Ecco dunque che, affinché qualcuno adotti la postura partecipativa nei confronti del comportamento di qualcun altro, S, occorre che inquadri da subito il comportamento di S come una risposta a lui: non posso prepararmi a contro-rispondere a qualcosa che non concepisco essere una risposta. Questo fatto è molto importante per comprendere la meccanica della fiducia, dunque conviene esaminarlo con più precisione.

Se, nel fidarmi di S quanto al fare X, ammettessi la possibilità che S faccia X nella totale indifferenza verso il mio fidarmi di lui, allora non starei davvero fidandomi: fidarsi di qualcuno comporta innanzitutto attribuirgli una *responsività* alla fiducia accordatagli. Può sembrare una forzatura sulla libertà dell'altro, ma è l'unico modo per realizzare l'offerta di un rapporto: occorre non considerare, ma anzi rigettare praticamente, la possibilità logica che egli sia totalmente indifferente all'offerta. Detto altrimenti, non tutte le possibilità logiche che possono essere contemplate dall'esterno del rapporto possono essere considerate da parte di chi si colloca nel rapporto: non perché costui non abbia più l'intelligenza per farlo, ma perché farlo è incompatibile con il farsi coinvolgere nel rapporto. È qualcosa di simile a ciò che accade con lo scetticismo sulle altre menti: è ben possibile trastullarsi in questo dubbio, ma non quando ci si rapporta agli altri; quel dubitare è incompatibile col partecipare al rapporto; chi dubita si sta ritraendo da quel coinvolgimento minimale, chiamato da Stanley Cavell "riconoscimento", che è la base di ogni legame<sup>32</sup>. Allo stesso modo, chi si fida di un altro, non può che considerare

---

<sup>31</sup> Come precisa anche Holton, le condizioni "a", "b" e "c" sono qui presentate come condizioni individualmente necessarie al darsi della fiducia, ma *non* anche come *congiuntamente sufficienti* ad esso; cfr. HOLTON, *Deciding to trust, coming to believe*; cit. p. 67.

<sup>32</sup> L'originale lettura che Cavell offre dello scetticismo sulle altre menti è sviluppata innanzitutto in: S. CAVELL, *Knowing and Acknowledging*, in Id., *Must We Mean What We*

possibile queste due alternative: che l'altro accetti e risponda appropriatamente alla sua fiducia, oppure che si rifiuti di farlo; entrambe si configurano come una risposta inter-personale. Questa linea di ragionamento, comunque, deve essere ulteriormente sviluppata.

Se è vero che quelle appena citate sono le due uniche alternative che mi è possibile (*non*: che mi è permesso) considerare *quando mi affido ad un altro*, è vero altresì che accordare tale fiducia significa esattamente *attendere solo la prima*. Chi si fida, si espone ad entrambe e dunque anche alla seconda, ma non la teme: qui sta il fondamento del particolare legame tra la fiducia e il *rischio*. La fiducia porta in sé, come segnala anche il suo legame etimologico con la parola latina "confidens", un nucleo di coraggio: il coraggio di fidarsi nonostante il rischio di veder rifiutata e tradita la propria fiducia. Si noti: la fiducia non toglie la possibilità negativa, ma la paura di essa; è questa paura ad esser vinta dal coraggio della fiducia. La possibilità negativa resta in vista, ma come possibilità non temuta; e questo non temerla è il fidarsi dell'altro. Detto altrimenti: quella possibilità esiste, si potrebbe temerla, ma chi si fida è appunto chi non la teme. Ecco dunque l'essenza del nesso fiducia-rischio<sup>33</sup>. Se la possibilità del rifiuto della fiducia fosse temuta tanto quanto è

---

*Say?*, Cambridge University Press, Cambridge 1976, pp. 238-266; S. CAVELL, *La riscoperta dell'ordinario. La filosofia, lo scetticismo, il tragico* (1979), trad. it. di B. Agnese, Carocci, Roma 2001. Ciò che Cavell chiama riconoscimento è una struttura minimale, che precede l'opposizione tra rispetto e non rispetto (e a maggior ragione quella tra amore e odio): lo sottolinea opportunamente anche A. HONNETH, *Reificazione. Uno studio in chiave di teoria del riconoscimento* (2005), trad. it. di C. Sandrelli, Meltemi, Roma 2007. Una valorizzazione etica del discorso cavelliano è stata sviluppata da D. SPARTI, *L'importanza di essere umani. Etica del riconoscimento*, Feltrinelli, Milano 2003.

<sup>33</sup> «Virtualmente, tutti coloro che hanno scritto sul soggetto concordano: fidarsi comporta dare all'altro la discrezione di incidere sui propri interessi. Questa dinamica è strutturalmente soggetta al rischio che l'altro abusi del potere di discrezione», R. HARDIN, *The Street-Level Epistemology of Trust*, «Politics and Society», 21 (1993), pp. 505-529; cit. p. 507. Se qui sta il nucleo del rapporto tra fiducia e rischio, invece, il fatto che, a seconda delle circostanze, la possibilità rischiosa sia più o meno probabile è (dal punto di vista dell'analisi strutturale, non da quello della deliberazione pratica ragionevole) secondario: il rischio c'è sia nel fidarsi del proprio migliore amico che ha dato così tante prove della sua affidabilità, sia nel fidarsi di una sconosciuta o semisconosciuta al momento di assumerla come baby-sitter. Come spiega anche Pettit, il rischio accompagna sempre il fidarsi non nel senso che tutti i casi vadano (irragionevolmente) assimilati a quello della baby-sitter sconosciuta o a casi ancora più incerti, ma nel senso che fidarsi «sarà sempre rendersi vulnerabili all'altra persona in una qualche misura, mettersi in una posizione in cui è possibile all'altra persona, nella misura in cui è un agente libero, far del male a te o ai tuoi. Io posso non correre alcun rischio nell'affidarmi a te per fare A, però, devo riconoscere che tu sei un agente libero e che il mio benessere è nelle tue mani», PETTIT, *The Cunning of Trust*; cit. p. 208.

atteso l'accoglimento (o addirittura più dell'accoglimento), allora non ci si starebbe davvero fidando dell'altro. Fidarsi dell'altro è rendersi vulnerabili al suo rifiuto, ma non temerlo o attenderlo, bensì attendere solo l'accettazione<sup>34</sup>.

Fidarsi non è pretendere la risposta positiva, meno ancora imporla o estorcerla: tuttavia, non è neppure presentare all'altro, in maniera neutrale, due alternative. Come osserva anche Partha Dasgupta: «il semplice fatto che qualcuno abbia riposto in noi la sua fiducia genera spesso in noi un obbligo e rende più difficile tradire quella fiducia»<sup>35</sup>. Fidarsi dell'altro significa dunque attribuirgli quella responsabilità per cui lo si immagina non indifferente al fatto che una delle due alternative tradirebbe la fiducia accordatagli, mentre solo l'altra la rilancerebbe mettendo in moto il circolo della fiducia. Detto altrimenti: se mi fido di te, mi impegno innanzitutto sul fatto che per la tua deliberazione non sarà un dettaglio indifferente il mio essermi fidato, bensì una variabile significativa e, in secondo luogo, che sarai motivato a corrispondere alla mia fiducia. E con ciò torniamo alla condizione "b" del fidarsi, quella per cui se mi fido di S, allora conto sul fatto che risponderà positivamente *per una motivazione appropriata* e dunque, ad esempio, non strumentalmente o per catturarmi e trascinarci in un circuito che non è quello della fiducia reciproca, ma quello del suo proprio tornaconto (reale o immaginario).

Qual è la lista dei possibili motivi appropriati tra cui riteniamo vi sia quello che guiderà S nel rispondere al nostro fidarci di lui a proposito del suo fare X? Ecco un elenco che non pretende di essere completo: S potrebbe corrispondere alla fiducia per una benevolenza nei nostri confronti (dovuta ad esempio al fatto che è nostro amico o che siamo suoi figli), oppure per una buona disposizione verso il fare X<sup>36</sup>; oppure S potrebbe corrispondere alla fiducia accordatagli quanto al fare X per il rispetto di una qualche norma che chiede che si faccia X<sup>37</sup>; oppure S potrebbe corrispondere alla fiducia accordata per una disposizione morale favorevole nei confronti di chi si espone, chiunque sia; oppure S potrebbe corrispondere alla fiducia

---

<sup>34</sup> È questa la tesi centrale del resoconto della fiducia offerto da BAIER, *Trust and Antitrust*.

<sup>35</sup> P. DASGUPTA, *La fiducia come bene economico*, in D. Gambetta (a cura di), *Le strategie della fiducia. Indagini sulla razionalità della cooperazione* (1988), trad. it. di D. Panzieri, Einaudi, Torino 1989, pp. 63-93; cit. p. 68.

<sup>36</sup> Si pensi a questo caso: pur avendo divorziato da S1, S2 gli affida il figlio per il week end; S2 conta sul fatto che S1 non tradirà la sua fiducia, ma lo fa unicamente perché gli attribuisce un amore per il figlio (cioè una buona disposizione verso il prendersene cura).

<sup>37</sup> Si pensi a questo caso: l'esercito nemico che non spara su quello che si è arreso (e che dunque si è fidato a proposito del fatto che il primo non avrebbe sparato), ma non lo fa né per amore dei nemici, né per amore del non sparare, ma per rispetto delle leggi marziali; cfr. HOLTON, *Deciding to trust, coming to believe*; cit. p. 65.

accordatagli perché attratto dall'idea di cogliere l'occasione offertagli per instaurare un nuovo rapporto di fiducia proprio con noi; oppure S potrebbe corrispondere alla fiducia accordatagli per estendere il circolo della fiducia, a prescindere dal fatto che siamo noi ad esserci fidati, ma consapevole che «qualunque cosa conti per gli esseri umani, la fiducia è l'atmosfera in cui può prosperare»<sup>38</sup>; oppure S potrebbe corrispondere alla fiducia perché tiene ad apparire ai nostri occhi o a occhi terzi come affidabile e degno di fiducia (in effetti, data la centralità della fiducia nella vita sociale, l'essere degni di fiducia costituisce un capitale simbolico importante, prova ne sia che anche il politico più infingardo mostra, attraverso l'adozione di comportamenti ipocriti e mascherature, di non poter disconoscere il valore dell'essere affidabili)<sup>39</sup>.

Questo elenco di possibili motivazioni che colui che si fida può appropriatamente immaginare guideranno la risposta che si aspetta da colui a cui si affida è costruito in modo tale che, tanto più si procede nella lettura, meno le motivazioni citate fanno riferimento a qualcosa di essenzialmente legato alla singolarità delle due soggettività coinvolte: all'inizio c'è un qualche tipo di benevolenza che lega chi è investito dalla fiducia e chi si è fidato, alla fine c'è solo il desiderio di risultare (non ingannevolmente) affidabili e degni di fiducia. Naturalmente, tanto più ci si avvicina a queste motivazioni non radicate nella singolarità di chi si fida, tanto più alto è il rischio del tradimento della fiducia, tuttavia, c'è qualcosa di più significativo da notare nella struttura di questo elenco: le ultime quattro motivazioni possono operare anche là dove chi è investito dalla fiducia non è già in rapporto con chi si fida e dunque sono invocabili per spiegare il sorgere di nuove relazioni di fiducia. Si tratta dello straordinario fenomeno per cui il mio semplice accordare fiducia all'altro può motivarlo a rispondere con la fiducia e dunque a dare avvio a quel circolo che si potenzia progressivamente, già più volte evocato<sup>40</sup>.

---

<sup>38</sup> Quest'affermazione è una mia traduzione della frase di Sissela Bok: «*Whatever matters to human beings, trust is the atmosphere in which it thrives*», che, nella traduzione italiana del libro, è (malamente) resa così: «*Qualsiasi cosa riguarda i rapporti umani, ha le sue basi sulla fiducia*», BOK, *Mentire. Una scelta morale nella vita pubblica e privata*, p. 39 n.

<sup>39</sup> Cfr. PETTIT, *The Cunning of Trust*; cit. pp. 214-215. Cfr. pure, BOK, *Mentire. Una scelta morale nella vita pubblica e privata*, p. 33.

<sup>40</sup> Per descrivere la «possibilità che un esplicito atto di fiducia possa, già di per sé, indurre o elicitare una risposta affidabile», Vittorio Pelligra afferma che la fiducia è caratterizzata dal meccanismo dell'autoavveramento (*self-fulfilling trust*); cfr. PELLIGRA, *I paradossi della fiducia, Scelte razionali e dinamiche interpersonali*, pp. 170, e, in generale, pp. 167-197. Una sintetica, ma intelligente considerazione di questo e di altri fenomeni di autoavveramento è quella realizzata da L. JUSSIM, *Self-fulfilling Prophecies. A theoretical*

6. *Ciò che precede l'affidarsi: la fiducia oltre l'affidabilità*

Nei due precedenti paragrafi, abbiamo esplorato la struttura dell'atto di affidarsi a qualcuno, S, in merito al suo fare una certa cosa, X. Abbiamo visto che tale atto è un certo contare-su, ma non si riduce al semplice contare sul fatto che S farà X. Se accordo la mia fiducia ad S quanto al suo fare X, allora non solo, quando delibero, conto sul fatto che S farà X, ma conto anche sul fatto che il mio atto non sarà indifferente ad S e che dunque il suo sarà un *corrispondere* ad esso. Fidarsi di S è dunque contare sul fatto che S corrisponderà positivamente alla mia fiducia e che lo farà per un qualche motivo appropriato (cioè un motivo che posso attribuirgli senza contraddire il fatto che mi sto fidando di lui). Per sviluppare ulteriormente l'esame dell'atto di affidamento dobbiamo ora soffermarci un poco anche su ciò che lo circonda, ossia, su quel che lo precede e su quel che lo segue. Cominciamo da ciò che precede.

Al di là di ciò che attualmente accade prima di un certo atto, ciò che strutturalmente lo precede sembrano essere le ragioni poi adottate come motivazioni per cui lo si compie. Se accordo fiducia ad una persona, perlomeno se lo faccio con piena consapevolezza, allora avrò delle motivazioni e delle ragioni per farlo. Ebbene, quali che siano specificatamente tali ragioni di volta in volta, si potrebbe credere che sempre e comunque esse ammontino ad un considerare affidabile la persona cui si dà fiducia. Non è così, la credenza nell'affidabilità dell'altro, e a maggior ragione l'affidabilità stessa dell'altro, non sono ragioni né necessarie, né sufficienti per l'atto di fiducia che gli è rivolto. Consideriamo innanzitutto perché non sono ragioni sufficienti, o meglio, perché non è una ragione sufficiente la credenza nell'affidabilità dell'altro, giacché il fatto che non lo sia l'affidabilità dell'altro è ovvio: l'eventuale affidabilità dell'altro, se non mi è nota non può motivarmi; all'inverso, se l'altro è inaffidabile, ma io lo credo affidabile, questa credenza può avere peso nella mia deliberazione – anche se, come vedremo ora, non uno sufficiente a risolverla.

Il punto è molto semplice: nella misura in cui l'atto che accorda fiducia, a differenza ad esempio dell'atto di assenso che dà luogo ad un giudizio dichiarativo, è un atto sotto il controllo diretto della volontà, allora nessuna

---

*and integrative review*, «Psychological Review», 93 (1986), pp. 429-445. Allo stesso tema, Paul Watzlawick ha dedicato il saggio: *Le profezie che si autodeterminano*, che si trova in: P. WATZLAWICK (ED.), *La realtà inventata. Contributi al costruttivismo* (1981), trad. it. di U. Lipka, Feltrinelli, Milano 1988, pp. 87-104. Classico è poi il capitolo XIII, *La profezia che si autoadempie*, di R.K. MERTON, *Teoria e struttura sociale* (1968), trad. it. di C. Marletti – A. Oppo, vol. II (Studi sulla struttura sociale e culturale), Il Mulino, Bologna 2000.



ragione a suo favore è sufficiente a determinarlo<sup>41</sup>. E che si possa decidere se fidarsi o meno di qualcuno è attestato dall'esperienza comune: Richard Holton, comunque, lo ribadisce attraverso un esempio intelligente, quello del cosiddetto *gioco della fiducia*, il gioco in cui una persona deve lasciarsi cadere all'indietro fidandosi che l'altra la sosterrà e le impedirà di cadere e farsi male. Ebbene, osserva Holton, c'è un momento in cui si decide se lasciarsi cadere o no: questo momento è quello in cui si decide se fidarsi o no<sup>42</sup>. In questo gioco, molto semplice, la decisione che produce l'affidamento (o meglio: che fa dell'affidamento un atto volontario) si presenta con particolare chiarezza, come un elemento isolato in laboratorio.

Naturalmente (e come abbiamo visto nel paragrafo 4), neppure il controllo volontario dell'affidarsi è privo di condizioni: ad esempio, non ci è possibile decidere di fidarci di qualcuno quanto al suo fare una certa cosa, come sostenerci se ci lasciamo cadere, là dove crediamo (non importa se a ragione o a torto) che costui non farà quella cosa<sup>43</sup>. Si noti che non occorre sapere (con ragioni più o meno forti) che farà quella cosa, avere evidenze per sostenere che senz'altro o molto probabilmente accadrà il suo fare quella cosa, ma occorre non sapere (o perlomeno non riconoscere di sapere) che non farà quella cosa.

Per capire poi in che senso la credenza sull'affidabilità di colui o colei di cui ci si fida non sia neppure una condizione necessaria all'atto di affidarsi, possiamo muovere da un secondo esempio inventato da Holton. Questo esempio ci chiede di immaginarci a capo di un negozio: scopriamo che la persona che stiamo decidendo se assumere o meno è stata condannata per piccoli furti; ebbene, possiamo fidarci e assumerla, oppure non fidarci e non assumerla<sup>44</sup>. La plausibilità del caso ci suggerisce che la possibile decisione di fidarsi non è vincolata alla valutazione dell'affidabilità della persona: possiamo fidarci di questa persona anche se non abbiamo ragioni per crederla affidabile (e dunque non abbiamo in noi la credenza il cui contenuto è: "questa persona è affidabile" – il che non significa che crediamo che sia

---

<sup>41</sup> Che l'atto di assenso non sia sotto il controllo della volontà (e possa esser detto "volontario" solo in un altro senso, non quello per cui, presa a caso una proposizione, si può decidere se assentirvi o meno), l'ho dimostrato, sulla scia di un noto argomento di Bernard Williams, ma anche al di là di alcuni limiti che in questo sono stati riscontrati, nel volume citato sopra nella nota 5 – volume da cui traggio (esattamente, dalle pagine 265-269) i materiali usati nella parte restante di questo paragrafo del presente saggio. L'argomento di Williams si trova in questo saggio: B. WILLIAMS, *Decidere di credere* (1970), in Id., *Problemi dell'io* (1973), trad. it. di R. Rini, Saggiatore, Milano 1990, pp. 167-185.

<sup>42</sup> Cfr. HOLTON, *Deciding to trust, coming to believe*; cit. p. 63.

<sup>43</sup> Cfr. *ibi*, pp. 69-71.

<sup>44</sup> Cfr. *ibi*, p. 63.

inaffidabile). Il fatto è che fidarsi di una persona non è registrare o attestare la sua affidabilità. Ed è per questo che tale atto può investire anche chi non appare affidabile o, addirittura, appare per più versi inaffidabile: il giudizio sull'affidabilità non vincola la fiducia. Il giudizio sull'affidabilità di S si fonda su fatti riguardanti il passato (sebbene in se stesso riguardi il presente della disposizione di S e il futuro in cui tale disposizione potrebbe passare all'atto) e per questo non vincola un atto che riguarda il futuro qual è appunto il mio atto di fidarmi di S. Alla persona che in passato ha tradito chi si è fidato di lei e che per questo appare inaffidabile, si può decidere di offrire ancora e ancora una possibilità. Con ciò le si sta offrendo la possibilità di emanciparsi da quel passato. Fidandosi del fatto che farà questa o quella certa cosa, si dà fiducia a questa persona quanto al fatto che saprà sciogliersi da quel passato di inaffidabilità.

La credenza nell'affidabilità di una persona non è uno stato mentale sufficiente al prodursi dell'atto di fiducia, giacché questo è un atto libero<sup>45</sup>. Quella credenza può invece essere *un* motivo per risolversi a compiere questo atto; tuttavia, non è necessario che si dia tale motivo, al suo posto possono essercene altri. Per non fare che un esempio, partendo dal caso appena descritto: possiamo fidarci e assumere quella persona perché riteniamo che questo sia il giusto modo di rapportarsi a chi, pur avendo trasgredito la legge, ha scontato la sua pena, a prescindere da quello che crediamo della capacità riabilitativa del sistema penale. Ora, tra le altre possibili motivazioni ce n'è una di notevole interesse: possiamo fidarci di costui perché desideriamo che rientri nel circolo della fiducia e sappiamo che non c'è modo migliore per favorire questo fatto che offrirgli per primi la nostra fiducia, sperando che l'attrattiva intrinseca al rientrare nel circolo faccia, nel suo cuore, il resto. Tra un momento ci soffermeremo sul principio fondamentale che opera in questo caso: fiducia chiama fiducia.

### *7. Il circolo della fiducia e le sue condizioni prime di possibilità*

Dopo aver sostato su ciò che precede un atto in cui viene accordata fiducia a qualcuno, osserviamo ciò che lo segue, a cominciare dalla risposta di chi, S, è stato investito da tale affidamento e dal significato che tale risposta ha.

Naturalmente, se S corrisponderà positivamente alla mia fiducia e lo farà per una delle possibili motivazioni appropriate (e, ad esempio, non per un suo

---

<sup>45</sup> Detto altrimenti: il non temere il tradimento da parte di S della mia fiducia non è mai un semplice effetto del registrare l'affidabilità di S (che riguarda comunque solo il passato), è il prodotto di una decisione libera.

calcolo), allora il mio atto di affidamento sarà felice. Si noti: la *riuscita* del mio atto di affidamento non dipende dalla risposta che otterrà (anche se per riuscire deve immaginare di ottenere una certa risposta), ma la sua *felicità* sì. E se un affidamento felice è innanzitutto un affidamento non tradito, allora le due possibili risposte di S, quella che non tradisce la fiducia e quella che la tradisce, assumono questo ulteriore significato: atto che rende felice l'affidamento cui risponde / atto che rende infelice quell'affidamento.

Un affidamento felice, però, è anche un'interazione che apre ad ulteriori atti di affidamento. In effetti, quando si accorda fiducia a qualcuno, lo sta invitando a entrare in un circolo di fiducia: ebbene, se costui ha accolto l'invito e vi ha risposto nel modo migliore, a questo punto sembra non siano necessarie ulteriori motivazioni per mantenerlo nel circolo (cioè per continuare a fidarsi); semmai, ne devono emergere per escluderlo. La risposta che non tradisce la fiducia è dunque immediatamente occasione di rilancio del circolo della fiducia.

E ancora: se è vero che chi si affida si espone, è vero altresì che anche chi corrisponde positivamente ad un affidamento fa lo stesso. Nel rispondere positivamente, si fida di chi si è fidato di lei, conta fiduciosamente sul fatto che il gesto da cui è stata investita non sia una trappola; si espone nel mostrare di tenere al rapporto, di non voler tradire la fiducia accordatagli. Quando S corrisponde positivamente al mio essermi fidato di lei a proposito del suo fare X, allora non fa semplicemente X, ma fa X *nella non indifferenza al mio essermi fidato di lei*, cioè risponde con una fiducia che oltrepassa il fare X. Ecco dunque che la risposta positiva ad un atto di fiducia è a sua volta un atto di fiducia.

Torniamo ora a rivolgere la nostra attenzione alle possibili motivazioni a disposizione di S per corrispondere positivamente alla fiducia accordatagli. Nel paragrafo 5 le abbiamo considerate in quanto sono le uniche motivazioni che si possono attribuire ad S nel momento in cui ci si fida di lui e dunque si attende da lui una risposta positiva: se si attende una simile risposta, allora la si attende come guidata da motivazioni appropriate e non ad esempio come una risposta "calcolata". Se ora lasciamo la considerazione di ciò che, chi si fida, deve attribuire a colui cui si fida per fidarsi effettivamente, e passiamo ad osservare colui che risponde positivamente alla fiducia accordatagli, non dobbiamo modificare di molto il discorso già fatto: se la risposta di S è effettivamente un corrispondere positivamente alla fiducia accordatagli, allora è un atto guidato da una di quelle motivazioni appropriate. Ora, tra le motivazioni che possono guidare la risposta positiva di S, alcune sono fornite ad S dal mio stesso atto di affidamento e dunque possono motivare anche a prescindere dal tipo di rapporto che in precedenza esisteva tra me e S (rapporto che poteva dunque essere anche il non

conoscersi affatto). Può accadere che mi affidi ad S, senza saper nulla della sua affidabilità e S può corrispondere positivamente alla mia fiducia, solo perché colpito o colpita dalla mia apertura fiduciosa. Questa possibilità che si instauri uno scambio di fiducia, più sopra (al termine del paragrafo 5) l'ho definita *straordinaria*. In effetti, è la possibilità di un'interazione che nasce e cresce da se stessa: più si pratica la fiducia, più questa cresce, in un circolo di potenza illimitata.

Questa interazione non è come una rondine che non fa primavera: è invece socialmente ben testimoniata. Tuttavia, dipende dall'iniziativa dei singoli soggetti. O meglio, dipende e non dipende dalla loro sola iniziativa. Ne dipende perché solo un vivo e concreto e libero affidarsi, realizzato in presenza dell'altro, può veramente motivare costui a rispondere con la fiducia. Non ne dipende perché questo stesso atto, seppure frutto di una coraggiosa decisione di esporsi all'altro, è, come ogni atto che riesce ad incidere nella realtà effettuale del vivere, un atto alla cui realizzazione partecipa anche la società tutta fornendo ad esso alcune pre-condizioni<sup>46</sup>. Tra queste precondizioni, sottolineo la seguente: l'accordare fiducia è per ogni essere umano possibile solo in quanto costui o costei è stato prima di tutto investito da un gesto che gli o le ha offerto la possibilità di affidarsi. Insomma, non solo occorrono esempi di fiducia valorizzati socialmente e dunque resi esemplari<sup>47</sup>, ma occorre anche essere stati accolti e introdotti da altri nella corrente della fiducia. La fiducia, insomma, è per ciascun essere umano innanzitutto qualcosa che si può solo *restituire*. La si può accordare ad altri solo riconoscendo di non disporne, di averla essenzialmente ricevuta e dunque di stare solo rilanciandola.

Tale venire introdotti nell'ordine dei legami di fiducia è, per ciascun essere umano, accaduto innanzitutto grazie a sua madre. Questa, prima di tutto lo ha atteso (o l'ha attesa) e con ciò ha *particolarizzato* e a lui (o lei) dedicato lo spazio simbolico socialmente aperto per qualunque nascituro<sup>48</sup>; in secondo

---

<sup>46</sup> Su questo insiste anche Niklas Luhmann: cfr. la nota seguente.

<sup>47</sup> Sulle forme attraverso cui si apprende la fiducia, si sofferma un poco Luhmann, che scrive, ad esempio: «I modi in cui ci prepariamo alle relazioni basate sull'amore, e, più generalmente, a tutti i tipi di legame personale e di conoscenza approfondita possono essere interpretati come strumenti con i quali mettere alla prova e apprendere le relazioni di fiducia»; LUHMANN, *La fiducia*, p. 41.

<sup>48</sup> Questa della necessaria particolarizzazione, compiuta liberamente da ogni madre, di uno spazio che la società apre, ma che apre in maniera generica, è la tesi lungamente argomentata da Luc Boltanski, in un volume del 2004, ma che io sono riuscito a cogliere, in un dettato non sempre lineare, solo grazie all'analisi che di questo testo ha offerto Stefania Ferrando all'interno del workshop organizzato a Parigi dal *Groupe de sociologie morale et politique* (GSPM), presso l' *École des Hautes Études en Sciences Sociales*, il primo

luogo, lo ha nutrito (o l'ha nutrita) col corpo e la parola, almeno ciò accade di solito, cioè salvo eventi accidentali<sup>49</sup>. L'opera della madre introduce il figlio o la figlia nello spazio della fiducia, certamente in quanto è un dargli o darle fiducia (ad esempio a proposito del fatto che saprà trovare le parole per rispondere a quelle materne), ma, prima di tutto, in quanto è un offrirgli o offrirle la possibilità di affidarsi. Non che la madre si presenti come affidabile, quasi che nel figlio o nella figlia sia già operante il dispositivo grazie a cui l'affidabilità è vagliata e valutata. Piuttosto, la madre presenta e pratica i propri gesti inaugurali *come se già fossero risposte positive ad affidamenti*. Con ciò il figlio o la figlia familiarizzano sia con la possibilità di affidarsi, sia con la responsabilità implicita nell'affidarsi (se dono fiducia chiedo sì che non sia tradita, ma anche mi impegno a non trasformare il mio dono in una trappola per l'altro o l'altra e di questo impegno mi si può chiedere di rispondere, la madre lo fa per prima).

Dobbiamo osservare che questo dell'opera materna non è un fatto contingente tra gli altri. Poiché non c'è essere umano che non sia nato da sua madre, e nel modo non solo naturale o biologico, ma anche sociale e simbolico, appena accennato, allora abbiamo qui un luogo in cui l'universale si annoda al contingente. L'universale dei significati spirituali e noetici, che diventano per ciascuno accessibili grazie ai rapporti di fiducia in cui tutti impariamo a parlare e acquisiamo gli abiti intellettuali e percettivi, si annoda con il contingente che il corpo e la storia portano in sé<sup>50</sup>.

D'altro canto, il riferimento alla contingente opera materna, sebbene non possa essere saltato neppure nell'esposizione speculativa della struttura del

---

di luglio 2011; cfr. L. BOLTANSKI, *La condizione fetale. Una sociologia della generazione e dell'aborto* (2004), trad. it. di L. Cornalba, Feltrinelli, Milano 2007.

<sup>49</sup> La decisività del rapporto madre-bambino è stata indagata e concettualmente articolata, ad esempio, da M. KLEIN, *La psicoanalisi dei bambini* (1932), trad. it. di G. Todeschini – C. Carminati, Martinelli, Firenze 1970; D.W. WINNICOTT, *Gioco e realtà* (1971), trad. it. di G. Adamo – R. Gaddini, Armando, Roma 2005; D.W. WINNICOTT, *Sviluppo affettivo e ambiente. Studi sulla teoria dello sviluppo affettivo* (1965), trad. it. di A. Bencini Bariatti, Armando, Roma 1997. Sulla centralità della relazione madre-figlio per comprendere la struttura dell'affidarsi e le pre-condizioni della esplicita decisione di affidarsi, insiste con decisione anche W. PANNENBERG, *Antropologia in prospettiva teologica* (1983), trad. it. di D. Pezzetta, Queriniana, Brescia 1987, pp. 264-267 ad esempio.

<sup>50</sup> Sull'affidarsi alla madre (e sulla possibilità, da lei donata, di tale affidarsi) come condizione prima, *quoad nos* dell'accessibilità dell'essere, ha lavorato a lungo Luisa Muraro: cfr. L. MURARO, *L'ordine simbolico della madre* (1991), Editori Riuniti, Roma 2006<sup>2</sup>. Su questo tema, si vedano inoltre: L. IRIGARAY, *Sessi e genealogie* (1987), trad. it. di L. Muraro, La Tartaruga, Milano 1989; A. RICH, *Nato di donna* (1976, 1986), trad. it. di M.T. Merenco, Garzanti, Milano 1977, 2000; D. SARTORI, *Dare autorità, fare ordine*, in Diotima (a cura di), *Il cielo stellato dentro di noi. L'ordine simbolico della madre*, La Tartaruga, Milano 1992, pp. 123-161.

circolo della fiducia, non può coincidere con l'esposizione completa di questa struttura. (E la completezza non si raggiunge neppure introducendo il riferimento a chi collabora all'opera materna e poi la prolunga e articola in vari modi: penso alle altre figure familiari, come il padre in molte configurazioni dei legami di parentela, oppure il fratello della madre, in altre, e poi, più in generale, alle altre persone che occupano un ruolo simbolico riconosciuto). Il fatto è che la sequenza interumana della fiducia funziona proprio perché non c'è qualcosa come una prima madre (o un primo padre, è ovvio), cioè una madre che sia insieme una delle madri (immanente alla sequenza genealogica) e però anche la prima: una siffatta prima madre sarebbe solo la prima di una serie numerabile, sarebbe prima solo nel senso della sequenza cardinale. Ma se non c'è qualcosa come una prima madre o un primo padre, allora la sequenza interumana non può essere il fondamento ultimo.

A questo punto, la presente indagine sulla fiducia deve sfociare in, ma anche lasciare il passo a una indagine di più ampio respiro, "metafisica" potremmo dire, che sia capace di saggiare la consistenza interna delle ipotesi di sviluppo che ora si profilano e dunque poi di decidere tra esse. In particolare, la prima alternativa è tra l'ipotesi per cui un fondamento ultimo alla sequenza degli scambi fiduciali non ci sarebbe e l'ipotesi per cui esso c'è ma sta al di fuori del piano in cui si susseguono tali scambi. Sul contenuto della prima ipotesi si trova impegnata la tesi per cui il fidarsi reciproco si sarebbe ad un certo, casuale, momento verificato tra esseri che fino ad allora interagivano come animali. Quanto alla seconda ipotesi, essa cerca il fondamento in un'istanza prima che riesca a non essere "prima di una serie", ma, paradossalmente, terza rispetto a coloro che si scambiano la fiducia reciproca. Ovviamente, non si tratta di un terzo da loro generato, come è generato un contratto dall'incontro tra i contraenti, ma di un terzo che precede coloro che partecipano al rapporto e apre per loro la possibilità del reciproco affidarsi (come, nell'esempio del contratto, sarebbe la normatività insita nello scambio di fiducia, cui i due contraenti si appoggiano per stipulare il loro accordo). Ma che cos'è questa istanza prima che sta in posizione di terzo, cioè che apre lo spazio in cui può circolare la fiducia (e che è lo stesso spazio della normatività insita nello scambio di fiducia)? La società, si risponderà; la società infatti è quello spazio che rende possibili gli scambi di fiducia offrendo il linguaggio e le forme di rapporto grazie a cui quelli possono instaurarsi. Ma, subito dopo aver dato questa risposta, ci si trova innanzi la seconda alternativa, quella tra l'ipotesi per cui il riferimento alla società è effettivamente l'ultima risposta alla domanda sul fondamento e l'ipotesi per cui ciò che è appena stato chiamato "la società", pur mantenendo una trascendenza rispetto ai singoli legami cui fa spazio,

comunque, nella misura in cui indica sempre questa o quella società storica, ha bisogno a sua volta di un fondamento, un fondamento che trascenda la sua “*trascendenza* (rispetto alla sequenza dei legami) *immanente* (rispetto alla contingenza e alla storia)” e impedisca che la sua insorgenza, cioè l’insorgenza delle società, si riduca a una nuova casualità.

## ***Steps Forward in the Philosophy of Information***

Luciano Floridi

University of Hertfordshire

Department of Philosophy

l.floridi@herts.ac.uk

There is always much to learn when bright colleagues devote time and energy to evaluating one's own work carefully. The previous issue of *Etica & Politica / Ethics & Politics* offers a clear example of such an opportunity. The seven articles, constituting the Symposium on my book, *The Philosophy of Information*, cover a very wide spectrum of topics, insightfully and interestingly. They are very welcome steps forward in the development of the philosophy of information, not least because they make the latter much less a label for my own work and much more the name of an independent program of research, to which I have contributed. There is no space (and if there were, the exercise would be too tedious for the reader anyway) to detail all the lessons that I hope I might have learnt by reading them. So, what I shall do in this short article is to highlight some of the key points that I found most valuable. They are not the only ones, and other readers, or indeed the authors of the articles, may disagree on my selection; but they should offer a good sample of the stimulating contents to be found in the Symposium. I shall proceed by grouping the articles together not in terms of order of publication, but in terms of comments that I shall offer about them.

Let me start with the three more technical articles by Gamez, Cevolani, and Wolf. Gamez uses my work on semantic information to improve contemporary approaches to consciousness in terms of information integration. As Gamez acknowledges, and I agree with him, a major problem is that "consciousness is a real phenomena, whereas the information states that a system holds appear to largely depend on a subjective interpretation - and it is difficult to see how something that is metaphysically real can be correlated with or identified with a subjective interpretation". He seeks to resolve this impasse by arguing that the information integration theory of consciousness could be improved by revising it in terms of a *data* theory of consciousness, thus relying on my work on the notion of data in order to account for the objective properties of a physical system more successfully. This seems to me to be a very promising step forward, also in view of a further improvement in our understanding of self-consciousness.

Cevolani and Wolf also concentrate their attention on my work on semantic information, although not on how the latter accounts for data, but



on how it approaches the relation between data and information. Both concern my formulation of a theory of strongly semantic information, or TSSI (Floridi 2004; Floridi 2011a), according to which semantic information is well-formed, meaningful and truthful data. Each provides very useful improvements on my initial work. Cevolani concludes by suggesting that “the notion of partial truth captures all the essential intuitions underlying Floridi’s theory”. This may well be the case, and I remain indebted to Cevolani for his fine analysis of TSSI in terms of verisimilitude. Wolf offers an important “insight into some of the nuances of the theory [...]” and an improved “constraint that closely ties the informativeness function to the properties of the information system under study. This new constraint increases the robustness of TSSI”. In this case too, TSSI emerges as a better theory after Wolf’s careful revision. My contribution to their discussion of TSSI concerns a quick clarification of a philosophical feature of the theory that I am afraid I might have contributed to popularise, even if I do not endorse it. When presenting TSSI, I often speak in spatial terms, referring to distances, approximations, closeness, and so forth, between some information, say  $p$ , and its referent, that is, the state of affairs that the information in question seeks to capture, call it  $w$ . I do not believe this to be a problem in itself (see for example (Floridi 2010a)) but, in adopting such vocabulary, I might have given the impression that I subscribe to some kind of Platonism, whereby truths, truthful descriptions of  $w$ , or indeed features of  $w$  in themselves, are like targets, existing independently of our intellectual activities, fully formed, and hence such that some information  $p$  may miss them entirely, or get more or less closely, or perhaps hit. Such a Platonist reading would be a mistake, and I hope this explains why, in my research, I stayed away from any “verisimilitude” approach. From a constructionist perspective, truths are ultimately designed, so some semantic information  $p$  can be more or less close to its referent  $w$  only *metaphorically*, when discussing the foundations of our knowledge of the world in the deepest sense, or *secondarily*, when talking about the approximation between different bits of information among themselves, e.g. between my perception of where and when the train leaves and the train timetable. In everyday parlance, none of this generates any problem at all, but it is a philosophically troublesome issue for any philosopher who, like myself, rejects a representationalist interpretation of semantic information and therefore of the corresponding knowledge based on it. Ultimately, our perceptual interactions with reality consist in making sense of it, but such “semanticisation” is not closer to, or more distant from, the elements (data as constraining affordances) that it seeks to put together, in the same sense in which a *crème brûlée* is not more or less “distant” from its ingredients, if not just metaphorically. The analogy

clarifies that there is of course a perfectly reasonable sense in which our interpretations of the *interpreted* reality are more or less distant from their referents, again in the same sense in which this or that *crème brûlée* is more or less close to what we would consider a good *crème brûlée* according to the right recipe. But it is a mistake to assume that there is only one relation of reference: the rules of engagement between information and reality (dish vs. ingredients) are not the same as the rules of engagement between information and information (recipe vs. dish). In the former case, we are talking about the data-ingredients that come from (or constitute) reality and that information cannot approximate but only more or less correctly model. This is why, in *The Philosophy of Information*, I introduce a correctness theory of truth (Floridi 2010b; 2012). In the latter case, forms of correspondentism are perfectly justified, but then they are also philosophically naïve insofar as the fundamental game of making sense of the world is already over.

Wolf concludes his article by suggesting that “the analysis also provides a minor extension of TSSI into misinformation. Given the pervasiveness of misinformation and its interplay with information in the world in which we live, a real test of the strength of TSSI would be the development of a complete extension that thoroughly accounts for misinformation and its interplay with information. [...] As TSSI is refined to take into account experiences with information and misinformation, its value as an analytical tool will increase”. I agree and I would welcome such extension. It would perhaps address some of the criticisms moved by Fallis in his article. I must confess that I have the impression that Fallis is ultimately overstating his case. I do not think he is mistaken, but I still find perfectly fine to use “misinformation” to refer to false semantic information (e.g., Alice thinks that Milan is the capital of Italy, but she is misinformed), and “disinformation” to misinformation that is disseminated in order to mislead its receiver (e.g., Alice knows that the capital of Italy is Rome but she tells Bob that it is Milan in order to disinform him). The mis- in “misinformation” seems to go hand in hand with the mis- in “mistake”, but of course all this is largely a matter of linguistic conventions and uses. It is the point where philosophy becomes lexicography and taxonomy, and hence uninteresting. Of course, plenty of conceptual refinements are possible. After all, we should not expect the two concepts to be any less Protean than that of information itself (Floridi 2010c). But the important question to ask is not how far we can go with the fine slicing of a variety of different meanings and peculiar cases, but whether this is worth the effort. Fallis has not convinced me that it is. Imagine Alice measures a steel rail on a railroad and tells Bob that it is 20m long (66 ft in the UK). Bob double-checks her measurement and

discovers that, actually, to be precise, some steel rails can be quite a bit longer while others can be quite a bit shorter, and, moreover, their lengths can also vary depending on the temperature, and hence on when they are measured. So should Bob simply reject Alice's measure because "it is not yet clear that we have an adequate account" of the length of the steel rail? That depends on what the measure is for. For example, if Alice wishes to know how many steel rails her company needs to buy to cover the distance between two cities, centimetres will be rather pointless. However, they might be important when Bob deals with problems concerning the introduction of welded rail joints, which might require more finely grained measurements. The criticisms offered by Fallis in terms of visual disinformation, true disinformation, side effect disinformation, and evolutionary disinformation are interesting, but they concern centimetres, whereas I was giving the length of the steel rail in metres. Every concept should be used as precisely as possible, but not more precisely, to adapt something allegedly said by Einstein. Misinformation and disinformation are no exceptions. Nor is information, which remains a concept and a phenomenon impossible to pin down to those necessary and sufficient conditions so dear to some analytic philosophers who do not know better.

The previous comment leads me to Krebs' article and his welcome reminder that "Informativity [sic] depends on a given medial [sic] constellation as well as the interpreter, her competence and her contextually variable (epistemic) interests". This seems to be right, despite the unusual terminology. Concepts are semantic artefacts designed for a purpose, which they may fulfil more or less successfully. The point of conceptual analysis is not (and indeed should never be) to dissect them in a vacuum of contexts, practices, applications, and users, but to clarify, if necessary, how and why they work the way they do and, in case, try to improve them (Floridi 2008). There is something intellectually repulsive in displaying them in a glass-covered box, with the several conceptual species neatly labelled and mounted on pins.

I have left Beavers' and Durante's articles last because they seem to me to be the most encompassing. It would be pointless to go through the long list of points on which I agree with them. So let me offer in each case a small contribution to our mutual understanding.

Beavers rightly emphasises, among other things, that in my work "any philosophy of import – and let us not forget that those with no import are also not remembered – 1) is embodied in the ethos of a time and 2) set to answer questions that are pressing for its day. Consequently, 3) genuine philosophy changes over time". Today, this means developing a *constructionist* (not a *constructivist*) philosophy that can account for our

semantic artefacts and design or re-purpose those needed by our new infosphere. Let me add two clarifications to this. First, in the past, I have spoken of such a philosophical task in terms of *conceptual engineering* (Floridi 2011b). But more recently I came to realise that the very word “engineering” may generate confusion. True, both Descartes and Wittgenstein were engineers. Yet the concept has mechanical and deterministic overtones that I would be reluctant to endorse but that are difficult to shake off. I now find it rather clunky, and hence I much prefer speaking of *conceptual design*, especially in view of the fact that design is neither discovery nor invention, but indeed the art of exploiting constraining affordances intelligently and teleologically, in view of a specific goal. Thus, to the reader who may wish to build a network of references and “embed” the constructivism advocated in my philosophy of information into a more contextualised set of influences and perspectives, I would highly recommend reading (Deleuze and Guattari 1994). Second, once constructivism is understood as a realistic philosophy, which treats semantic artefacts as mind- *and* reality- dependent—in the same way as a house is the outcome of a specific architectural design both constrained and afforded by the building materials—it becomes clear that relativism is avoided at the expense of representationalism. For the equations in front of us are rather simple: we can either embrace a representationalist epistemology, which can avoid relativism by dropping the constructionist stance; or we can accept the fact that we are in charge of our conceptual constructions, some of which are very ill-conceived (astrology, homeopathy, Othello’s understanding of Desdemona’s behaviour, etc.) while others are increasingly successful in making sense of the world (astrophysics, medicine, the perfect understanding between Romeo and Juliet, etc.), but then constructionism without relativism becomes possible only by unveiling representationalist epistemology as another ill-conceived artefact.

In his article, Durante emphasises epistemic responsibility as a crucial factor in the constructionist stance supported by my philosophy of information. As I have just indicated, this is a very perceptive insight. It is one of the most important senses in which my philosophy of information is Cartesian and Kantian. Human beings have a special call, as the only semantic engines and intelligent informational organisms in the universe (at least to the best of current knowledge): they are the only entities responsible for the semanticisation of reality. This simple truth has many consequences. I would like to highlight two of them by way of conclusion of this short set of replies.

The first consequence concerns the nature of the constraining affordances. We saw that humanity designs semantic artefacts and

meaningful interpretations of reality by relying on constraining affordances. In terms of knowledge, these are the ultimate *data* that link our knowledge of reality to its referent. In terms of practices, such constraining affordances are the *rules* that shape our behaviour. Let me explain. In so far as data are relational differences (imagine the red light at a crossroads) and rules are conditional relations (“stop at the red light” understood as “if you do not stop at the red light you may cause an accident and incur in a fine”), they both enable agents like us (but not only like us, think of a robot, a dog, or a company) to interact with their environment and other agents more or less successfully. Data and rules are the constraining affordances thanks to which we are dynamically embedded in the world, to the extent that *anarchy* (the absence of any norms or rules) may be seen as the counterpart of *datalessness* (the absence of any distinctions or differences), leading to a kind of *agnosia* (the absence of any perception of data or rules because there are none).

The second consequence concerns the unique ethical duty that follows from humanity’s unique semanticising role. The epistemic responsibility involved in the design of a meaningful reality is not just an epistemological task, placed on our shoulders as individual epistemic agents. It is also, and probably more importantly, a social and ethical obligation that we have towards each other. If we and no one else make reality meaningful to ourselves and to others; if there is no other source of meaning in the universe but us; if our “semantic currency” is not backed up by some God standard; then there is only an immanent semantics, which is up to us to design, develop, protect, and share. This is our call. From it, it follows that each human life becomes valuable, and something to be cherished, as a precious source of sense-making. It would be a logical mistake to read such call solipsistically (and here is where I distance myself from Descartes and Kant), for the following reason. Semanticisation is an information process. Information, however, is not like any other ordinary good. It is *non-rivalrous*: Alice holding (consuming) the information that *p* does not prevent Bob from holding (consuming) the same information at the same time. It tends to be *non-excludable*. Some information – such as intellectual properties, non-public and sensitive data, or military secrets – is often protected, but this requires a positive effort precisely because, normally, exclusion is not a natural property of information, which tends to be easily disclosed and shareable. By contrast, if Alice lends her car to Bob, she cannot use it at the same time. Finally, once some information is available, the cost of its reproduction and dissemination tends to be negligible (*zero marginal cost*). This is of course not the case with many goods such as a loaf of bread. For all these reasons information may be sometimes seen as a *public good*, a view which in turn justifies the creation of public libraries or projects such as

*Wikipedia*, which are freely accessible to anyone. But then, semanticisation is a social process, to which we may contribute only a bit but from which we benefit enormously. Most, indeed *almost* (yet not) all the sense we can give to our lives is due to the sense-making activities of millions of other people. Hell is not the other, but the death of the other. As any old person knows, solitude is a social choice, made possible by the presence of others, but loneliness is a desperate condition due to the absence of any other.

To return to the initial comment on Durante's article, in the same way as data and rules are the relations representing the constraining affordances for our behaviour (not only epistemic), our semanticisation of them is both an epistemic and ethical task that we can fulfil only as social agents. Civilization is both an epistemic and an ethical concept for a multiagent system.

### *References*

- Deleuze, G. and Guattari, F. (1994). *What Is Philosophy?* New York, Columbia University Press.
- Floridi, L. (2004). "Outline of a Theory of Strongly Semantic Information." *Minds and Machines* 14 (2): 197-222.
- Floridi, L. (2008). "Understanding Epistemic Relevance." *Erkenntnis* 69 (1): 69-92.
- Floridi, L. (2010a). "Information, Possible Worlds, and the Cooptation of Scepticism." *Synthese* 175: 63-88.
- Floridi, L. (2010b). "Semantic Information and the Correctness Theory of Truth." *Erkenntnis* 74 (2): 147-175.
- Floridi, L. (2010c). *Information - a Very Short Introduction*. Oxford, Oxford University Press.
- Floridi, L. (2011a). *The Philosophy of Information*. Oxford, Oxford University Press.
- Floridi, L. (2011b). "A Defence of Constructionism: Philosophy as Conceptual Engineering." *Metaphilosophy* 42 (3): 282-304.
- Floridi, L. (2012). "Semantic Information and the Network Theory of Account." *Synthese* 184 (3): 431-454.

## ***L'immaginazione politica tra la caverna platonica e il Paese di Cuccagna: la lezione di Max Weber sulla possibilità di critica delle azioni politiche***

Luca Mori

Università di Pisa

Dipartimento di Filosofia

moriluca@gmail.com

### **ABSTRACT**

Not everyone would agree with Norberto Bobbio that Max Weber is a classic in political philosophy. Assuming that the “ethical neutrality” in sociology and economics involves Weber’s dismissal of classical philosophical questions concerning the good society and the best form of government, the aim of this paper is to demonstrate that Weber’s call for coherence and decency – beyond the distinction of the ethic of conviction (*Gesinnungsethik*) and the ethic of responsibility (*Verantwortungsethik*) – is still relevant for political philosophy and philosophers who reflect on the relations between ethics and politics.

### **KEYWORDS**

Ethic of responsibility, Max Weber, political ethics, political philosophy

### **1. *Dentro la caverna***

Norberto Bobbio ha suggerito di leggere Max Weber come “l’ultimo dei classici”<sup>1</sup> della filosofia politica: pur prestandosi a molteplici interpretazioni e riserve, l’affermazione individua chiaramente in Weber un passaggio fondamentale. In cosa consiste tale passaggio? Bobbio specificava tre motivi a per riconoscere un autore come classico: essere considerato “interprete autentico e unico del proprio tempo”, essere “sempre attuale” ed aver costruito “teorie-modello di cui ci si serve continuamente per comprendere la realtà”, introducendo espressioni che diventano col tempo “vere e proprie categorie mentali”, come – nel caso di Weber – “potere tradizionale”, “potere legale” e “potere razionale”, “monopolio della forza”, “etica dell’intenzione” ed “etica della responsabilità”. Tali espressioni, e molte altre, sono a tal punto entrate a far parte del repertorio concettuale della riflessione sociologica e politica che, come ha notato Lassman, gran parte della teoria politica contemporanea vive “all’ombra di Weber”, anche senza riconoscerlo

---

<sup>1</sup> Bobbio 1981: 215.

o ammetterlo<sup>2</sup>. Weber sarebbe l'ultimo, in ordine di tempo, ad avere proposto analisi e teorie così vaste ed influenti da meritare l'attribuzione di classicità anche in riferimento alla filosofia politica, non soltanto all'economia e alla sociologia. Benché Weber non mostri grande interesse al confronto diretto con i classici, come annota ancora Bobbio nel testo citato, si può sostenere che le principali traiettorie del pensiero politico moderno subiscono nei suoi saggi radicali riformulazioni, sul piano del lessico, delle definizioni concettuali e della sensatezza riconosciuta ad alcuni nodi tematici cruciali.

Esemplare in tal senso è il congedo dalle domande classiche sulla miglior forma di governo e sulla società buona, domande classiche della filosofia politica che, da Platone fino all'Illuminismo e a Kant, aveva fatto riferimento ad una qualche forma di conoscenza per fondare su di essa le condizioni di legittimità e di giustizia dei governi. Proprio su questo punto, Leo Strauss avrebbe contestato la possibilità di annoverare Weber tra i filosofi politici, nel quadro di una concezione secondo cui la filosofia politica emerge con l'orientamento verso la conoscenza del bene: della vita buona o della società buona, assumendo che "ogni azione politica mira o alla conservazione o al cambiamento" e che, "quando l'intenzione è conservare, desideriamo evitare un cambiamento in peggio; quando l'intenzione è cambiare, desideriamo determinare un miglioramento"<sup>3</sup>.

Avendo postulato "la non risolvibilità di ogni conflitto di valore", Weber appare a Strauss come "il più grande rappresentante della scienza sociale del positivismo"<sup>4</sup> e, dunque, un autore agli antipodi della filosofia politica, anzitutto da un punto di vista metodologico, tanto più se si aggiunge che nei suoi scritti confluiscono – reinterpretati in modo originale – aspetti dell'orientamento storicista, quello che per Strauss è "il serio antagonista della filosofia politica", impegnata nella ricerca della conoscenza del bene<sup>5</sup>. Contestando l'assunto teorico weberiano secondo cui i conflitti di valore non possono essere ricomposti dalla ragione, Strauss domanda: "se non possiamo decidere quale tra due montagne, le cui cime sono nascoste dalle nuvole, è più alta dell'altra, non possiamo decidere che una montagna è più alta di una tana di talpa?"<sup>6</sup>. Dal punto di vista di Weber, questa domanda retorica non coglie nel segno, poiché quando si tratta di valori non è questione di accordarsi su grandezze misurabili e confrontabili secondo un criterio condiviso, bensì di prendere posizione sul criterio stesso e sul peso attribuito dagli uomini alle abitudini e alle credenze con cui danno senso al proprio

---

<sup>2</sup> Lassman 2005.

<sup>3</sup> Strauss 1959, trad. it. 2011: 10.

<sup>4</sup> Ivi, p. 25.

<sup>5</sup> Ivi, p. 29.

<sup>6</sup> Ivi, p. 25.



vivere e al proprio morire. Ciò che fa problema, nell'aspirazione a comporre i conflitti di valore con l'appello alla conoscenza del bene, è che per la talpa la tana potrebbe comunque *valere più* di entrambe le montagne, per quanto esse siano più alte.

Le pagine che seguono si concentrano sulla possibilità di concepire, da un punto di vista weberiano, alcuni criteri rilevanti per la valutazione dell'agire politico, tenendo presente, come si è detto, che le questioni della *migliore* forma di governo e della *società buona* perdono senso in una prospettiva teorica per la quale le scienze sociologiche ed economiche possono, al massimo, suggerire cosa si può e cosa si vuole fare, in particolari circostanze: non ciò che "si deve" fare. La scienza sociale e la correlata riflessione sull'agire politico, in altri termini, non sono orientate *da* e *verso* una conoscenza caratterizzata dalla pretesa di mettere ordine tra i valori e di individuare quelli migliori.

Sul tema della forma di governo, Sven Eliaeson ricorda una lettera di Weber ad Hans Ehrenberg, datata al 16 aprile 1917, in cui si suggerisce che ciò che fa la differenza – in *qualsunque* forma di governo – è la capacità del politico<sup>7</sup>. Tale idea compare anche nella conferenza del gennaio 1919, *Politik als Beruf*, dove la domanda sul rapporto tra etica e politica introduce la seguente considerazione: "Dovrebbe essere davvero così indifferente per le esigenze etiche nei confronti della politica che questa operi con un mezzo così specifico come la potenza, dietro cui vi è la violenza? Non vediamo che gli ideologi bolscevichi e spartachisti, proprio in quanto fanno uso di questo mezzo della politica, giungono esattamente agli stessi risultati di un qualsiasi dittatore militare? In che cosa, se non nella persona di chi detiene il potere e nel suo diletterismo, si differenzia il potere dei consigli degli operai e dei soldati da quello di un qualsiasi detentore del potere del vecchio regime? E in che cosa, ancora, si distingue la polemica che la maggior parte dei rappresentanti della presunta nuova etica ha scatenato contro i suoi avversari da quella di qualsiasi altro demagogo?"<sup>8</sup>.

L'enfasi di Weber sulla capacità e sulla qualità del politico risente delle vicende a lui contemporanee: basti pensare che Hugo Preuss, nell'aprile 1919, non poté trattenersi dall'esprimere la propria amarezza nel constatare l'incapacità dei partiti e delle forze politiche più progressiste nel rapportarsi con maturità politica al parlamentarismo<sup>9</sup>. Cominciavano, già allora, a manifestarsi le "ipoteche storiche del parlamentarismo tedesco"<sup>10</sup>, che avrebbero contrassegnato la storia della repubblica di Weimar.

---

<sup>7</sup> Eliaeson 2000.

<sup>8</sup> Weber 1919 B: 106-107.

<sup>9</sup> Cfr. Eyck 1966: 70.

<sup>10</sup> Fraenkel 1964.

La celebre tesi relativa all'avalutatività della scienza sociologica ed economica ed il correlato rifiuto della pretesa di stabilire scientificamente una gerarchia di valori assolutamente valida comportano, sul piano della riflessione politica, il congedo congedo dalla dimensione metaforica della caverna platonica, dall'"immagine meravigliosa all'inizio del libro VII della *Repubblica* di Platone" a cui Weber accenna nella conferenza del novembre 1917 su *La scienza come professione*: riferendosi al "modo di sentire" della gioventù a cui si rivolge, Weber sottolinea che "le costruzioni concettuali della scienza" appaiono "un mondo sotterraneo di astrazioni artificiali che cercano, con le loro mani esangui, di cogliere il sangue e la linfa della vita reale, senza però mai riuscirci. Qui nella vita, in ciò che per Platone costituiva il gioco d'ombre sulle pareti della caverna, pulsa la vera realtà: tutto il resto sono fantasmi tratti da essa e privi di vita, e nient'altro"<sup>11</sup>. Benché il brano si riferisca al modo in cui i giovani del tempo vedono la scienza, il passaggio conclusivo esprime in modo sintetico e penetrante un'implicazione caratteristica della postura weberiana: senza prestare il fianco alle pretese del "moderno romanticismo intellettualistico dell'irrazionale"<sup>12</sup>, anche per Weber la realtà di cui possiamo parlare palpita tutta dentro la caverna, in quello che per Platone era un gioco d'ombre.

Il sapere scientifico non può annunciare né promettere, stando nei limiti che gli sono propri, un Paese di Cuccagna, ovvero l'uscita dall'oscurità della caverna verso una vita resa pienamente buona dal saldo possesso di particolari valori riconoscibili scientificamente come veri e preferibili. Ciò che la scienza può offrire non sono le risposte su ciò che *si deve* fare, bensì "i metodi del pensiero, l'attrezzatura e la formazione" per pensare in modo *chiaro* e coerente<sup>13</sup>. Si tratta ora di vedere come la formulazione di giudizi politici, all'occorrenza vigorosamente critici e polemici, possa accompagnarsi ad un atteggiamento così anti-utopico<sup>14</sup>.

Se guardiamo al pensiero politico contemporaneo, per quanto la figura di Weber sia influente, non si può dire che le questioni della miglior forma di governo e della società buona siano dissolte: le ritroviamo, ad esempio, in autori diversi come Rawls, Nozick, von Hayek, Habermas e Rorty, quando si tratta di democrazia costituzionale, di Stato minimo, di demarchia, di condizioni procedurali adeguate alle richieste dell'agire comunicativo orientato all'intesa e di ironia liberale. Viviamo però in un'epoca in cui il richiamo weberiano all'esigenza della *chiarezza* concettuale acquisisce un evidente senso filosofico-politico, poiché la difficoltà nel descrivere e nel

---

<sup>11</sup> Weber 1919 B: 22.

<sup>12</sup> Ivi, p. 25.

<sup>13</sup> Ivi, p. 37.

<sup>14</sup> Rex 1977.

nominare le forme di governo riguarda oggi anzitutto l'esistente e, più specificamente, la forma di governo democratica, ogniqualevolta si tenta di coglierne le trasformazioni e di definirne la natura. Proprio i temi cruciali nell'ultimo Weber – la selezione dei capi ed il ruolo del parlamento *in primis* – hanno indotto studiosi di varia ispirazione ad introdurre termini come “postdemocrazia” (Crouch), “autocrazia elettiva” e “antidemocrazia” (Bovero), “sistema di corte” (Viroli), “totalitarismo rovesciato” (Wolin)<sup>15</sup>. Sono solo alcuni esempi di un nodo cruciale della filosofia politica contemporanea, alle prese non tanto con l'esigenza di immaginare una forma di governo per una società buona, quanto con quella di riconoscere quali forme di governo si annuncino nella storia senza poter essere ricondotte alle categorie classiche del pensiero politico. Affrontando il tema da un punto di vista più generale, occorre fare chiarezza sull'attuale rapporto tra consenso, selezione dei governanti e governo<sup>16</sup> e sulle condizioni affinché tale rapporto risponda ad alcune aspettative minime comunemente rivolte alla forma di governo denominata ‘democrazia’.

## *2. La critica di coerenza e l'agire politico*

Presentando Weber come un teorico critico, McIntosh ha evidenziato che il criticismo non condurrebbe da nessuna parte, poiché disvelando la gabbia d'acciaio di cui siamo prigionieri, anziché mostrare un'uscita se ne denuncia l'assenza<sup>17</sup>. Questa considerazione non tiene abbastanza conto delle implicazioni della critica di coerenza, che può consentire di sottrarsi all'alternativa secca tra il permanere nella caverna come sudditi e l'uscirne.

Che la critica di coerenza sia decisiva nel delineare un ritratto intellettuale compiuto di Max Weber era chiaro già nel 1920 a Roberto Michels, quando scrisse l'articolo su *Max Weber* per la *Nuova Antologia di Lettere, Scienze ed Arti*<sup>18</sup>. Come evidenziava Antoni, “l'originalità del Weber consiste nell'aver rivolto contro la monarchia di Guglielmo II non i consueti attacchi di principio, bensì proprio quei motivi di cui essa si faceva propugnatrice e custode: l'interesse e la potenza dello Stato, il vigore e l'autorità della direzione politica”<sup>19</sup>: la critica sulla coerenza consente dunque di esplicitare le connessioni tra intenzioni dichiarate ed azioni. Da tale critica

---

<sup>15</sup> Crouch 2009; Bovero 2010; Viroli 2010; Wolin 2011.

<sup>16</sup> Come ben evidenzia Marrone 2011.

<sup>17</sup> McIntosh 1983.

<sup>18</sup> Michels 1920.

<sup>19</sup> Antoni 1938: 49.

consegue, più in generale, il disincanto sulla presunta innocenza del potere<sup>20</sup>, di cui si svela il carattere “diabolico”, la capacità di trasformarsi e sdoppiarsi tra l’azione concreta ed i proclami di auto-legittimazione<sup>21</sup>.

L’autonomia e l’efficacia della critica all’agire politico non sono quindi necessariamente inficiate dal venir meno della dimensione metaforica di un’uscita “vera” e definitiva dalla condizione di minorità<sup>22</sup>. Il richiamo alla decenza e alla responsabilità restano ancora possibili per chi ha smesso di credere che la vera vita palpiti fuori dalla caverna della storia, per chi non crede di poter parlare da un punto di vista assoluto ed incondizionato che tracci vie sicure e definitive verso l’autonomia, verso una liberazione fondata su un sapere *epistemico*.

Come scrive Schluchter, i concetti guida dell’orientamento politico weberiano non sono la verità o il bene, ma la decenza e “la coppia onorevole-vergognoso”<sup>23</sup>. Può essere segno di dignità (*Menschenwürde*), da parte del politico e dello scienziato sociale, rinunciare a promettere un Paese di Cuccagna (*Schlaraffenland*), sulla terra oppure nell’aldilà (*im Disseits / im Jenseits*)<sup>24</sup>: è questo un presupposto della riflessione sulla responsabilità intesa in termini weberiani, che comporta l’impegno concreto nel valutare le conseguenze delle proprie scelte e la loro coerenza con le dichiarazioni di valore su cui poggiano. *La possibilità di critica politica nasce in quanto la decenza impone di non tollerare l’incoerenza*: non tutta, non sempre. La definizione dei concetti di bene e male qui non aiuta, sia perché non è possibile secondo un senso assoluto, sia perché “qualcosa può essere vero sebbene e in quanto non sia bello, né sacro, né buono”<sup>25</sup>.

Il richiamo alla coerenza si ritrova nella distinzione tra etica della convinzione (o dei principi) ed etica della responsabilità<sup>26</sup>, tra le quali la tensione, come sostiene Portinaro, “non può essere superata relativizzandola

---

<sup>20</sup> A questo proposito, cfr. Accarino 1994. Ci sono due brani su questo aspetto del pensiero weberiano che meritano di essere citati: “[...] la fatticità del potere è garanzia che il potere stesso non possa rifugiarsi in una nicchia di inaccusabilità, che non possa annoverare tra i propri attributi ciò che a nessun costo dev’essergli accreditato: l’innocenza”, ivi, p. 264; “L’irrazionalità etica del mondo è un’ancora di salvezza lanciata alle vittime, è il luogo in cui può insediarsi un presidio di permanente dubbio critico sulle origini del potere. La funzione dell’etica razionale e giustificativa è invece quella, avvilente, di ereditare in forma sbiadita e mediocre lo slancio cosmologico delle grandi teodicee. E di svelenire, agli occhi dei dominati, una violenza che c’è già stata”, ivi, p. 265.

<sup>21</sup> Sul carattere diabolico del potere, Weber 1916, trad. it. 1998.

<sup>22</sup> Nel riferimento alle “uscite dalla minorità” tengo presente Iacono 2010.

<sup>23</sup> Schluchter 2001.

<sup>24</sup> Cfr. Weber 1909.

<sup>25</sup> Weber 1919 A: 33.

<sup>26</sup> Segre (1979) ha rilevato l’insistenza sull’importanza dell’essere conseguenti, in Weber, come fondamento della sua etica e della sua metodologia

entro un sistema di norme giuridiche o all'interno di un catalogo universale di regole di condotta morali, ma può soltanto venire temporaneamente sospesa dal ricorso a *decisioni concrete*<sup>27</sup>. È sempre possibile una valutazione critica della *coerenza* delle decisioni concrete con i principi che le ispirano, oppure con le giustificazioni che le accompagnano e che, nel caso di decisioni rilevanti politicamente, le “pubblicizzano”.

La critica di coerenza costituisce il contributo efficace di un profeta senza assoluto<sup>28</sup>. L'intervento nel dibattito *Sulla produttività dell'economia* (1909) e lo scritto sul senso dell'avalutatività (1917) contengono due brani molto chiari al riguardo: “In primo luogo io posso dire a chiunque si opponga a me con un determinato giudizio di valore: mio caro, tu ti sbagli su ciò che tu stesso propriamente vuoi. Guarda: io prendo il tuo giudizio di valore e lo scompongo dialetticamente, con gli strumenti della logica, per ricondurlo ai suoi assiomi ultimi, per mostrarti che in esso sono presenti questi e quei possibili giudizi di valore ‘ultimi’ che tu non hai visto, che forse non vanno d'accordo tra loro, o non vanno d'accordo senza compromessi, e tra i quali tu devi quindi scegliere. Questo è un lavoro concettuale di carattere non empirico, bensì logico. Posso però dire anche: se tu vuoi agire in conformità a questo determinato giudizio di valore, definito in modo realmente univoco, nell'interesse di un determinato dover essere, allora devi – in base all'esperienza scientifica – impiegare questi e quei mezzi per conseguire il tuo scopo, corrispondente a quell'assioma di valore. Se questi mezzi non ti vanno bene, tu devi scegliere tra i mezzi e lo scopo. E infine posso dirgli: devi riflettere sul fatto che – in base all'esperienza scientifica – con i mezzi indispensabili per la realizzazione del tuo giudizio di valore puoi pervenire pure a conseguenze concomitanti diverse, che non ti proponevi”<sup>29</sup>.

“[...] le sole cose che una disciplina empirica può mostrare con i suoi mezzi sono le seguenti: 1) i mezzi indispensabili e 2) le inevitabili conseguenze concomitanti; 3) la concorrenza reciproca che ne deriva tra più valutazioni possibili considerate nelle loro conseguenze pratiche”<sup>30</sup>.

Sottesa ai due livelli logico ed empirico della critica, affiora talvolta l'esigenza etica relativa ad un livello di pudore (*Schamgefühl*) e decoro (*Anstandspflicht*) sotto cui non si dovrebbe scendere<sup>31</sup>.

---

<sup>27</sup> Portinaro 1981: 155.

<sup>28</sup> Hufnagel 1971; cfr. Hennis 2003: 3.

<sup>29</sup> Weber 1909, trad. it. 2001: 442-443.

<sup>30</sup> Weber 1917, trad. it. 2001: 564.

<sup>31</sup> Weber 1917 B, trad. it. 1998: 47.

### 3. Coerenza e incoerenza degli individui, tra etica della convinzione ed etica della responsabilità

La coerenza è uno dei sensi della razionalità, con cui interferiscono le variegatae potenze della vita storica: “Anche ciò che è razionale – inteso nel senso della “coerenza” logica o teleologica di una presa di posizione teorico-intellettuale o etico-pratica – esercita un suo potere sugli uomini (e lo ha sempre esercitato), per quanto limitata e labile questa potenza sia stata ovunque, e sia tuttora, rispetto alle altre potenze della vita storica”<sup>32</sup>.

La coerenza delineata dal tipo ideale non ha un corrispettivo reale ed è un espediente per “render più facile la rappresentazione della molteplicità dei fenomeni, che altrimenti sarebbe infinita [...], formulando così astrattamente le forme internamente più ‘coerenti’ di un atteggiamento pratico, che si può derivare partendo da presupposti dati”<sup>33</sup>. Nella *Zwischenbetrachtung* della *Wirtschaftsethik der Weltreligionen*, Weber evidenzia che l’esigenza di *render internamente più coerenti* gli atteggiamenti non riguarda soltanto lo scienziato sociale impegnato nella costruzione razionale di tipi; anche l’io individuale – per esempio, un individuo religioso – è chiamato a rendersi coerente; il che comporta, in altri termini, la necessità di elaborare la propria inevitabile incoerenza. La fenomenologia delle appartenenze religiose è in tal senso esemplare, in quanto espone donne e uomini calati nella storia a confrontarsi con appelli ed esigenze che rinviano oltre la storia: “L’intreccio delle organizzazioni religiose con gli interessi di potenza e con le lotte per la potenza, la caduta sempre inevitabile anche dei rapporti di più acuta tensione nei confronti del mondo in compromessi e relativizzazione, l’idoneità e l’impiego delle organizzazioni religiose allo scopo di addomesticare le masse, in particolare il bisogno dei poteri esistenti di trovare una consacrazione religiosa della loro legittimità condizionarono le prese di posizione empiriche, quanto mai diverse tra loro, delle varie religioni di fronte all’agire politico, che la storia ci mostra. Quasi tutte sono state forme di relativizzazione dei valori di salvezza religiosi e della loro autonoma legalità razionale dal punto di vista etico”<sup>34</sup>.

Supponiamo che un *individuo* si dica religioso e cristiano: egli può essere inconsequente rispetto al senso logicamente preteso dalle indicazioni di valore ricavabili dalla sua fede e scendere a compromesso con potenze della vita storica contrastanti con quelle indicazioni. Le religioni mettono tuttavia a disposizione degli individui particolari strategie per riaffermare periodicamente la propria coerenza ed il senso pieno di un’appartenenza

<sup>32</sup> Weber 1920-1921, trad. it. 1982: 526.

<sup>33</sup> *Ibidem*.

<sup>34</sup> Ivi, p. 539.

compiuta: all'interno dell'appartenenza cristiana, nel caso di un individuo cattolico, per esempio, il sacramento della confessione costituisce la rituale ripetizione non solo di un'attestazione di fede, ma anche di una persistente necessità di considerare e denunciare la propria *incoerenza* davanti a se stesso riguardo agli impegni presi con il proprio dio; cosicché tale incoerenza può essere ogni volta redenta con un'opportuna penitenza, anche se mai esorcizzata in via definitiva.

Chiunque prenda decisioni politicamente rilevanti si trova ad affrontare analoghi problemi di coerenza tra gli assunti di valore a cui aderisce e le decisioni concrete: l'appello convinto ai principî e la volontà di aderirvi senza pensare alle conseguenze e l'attenzione responsabile alle conseguenze delle decisioni (alle implicazioni dell'inevitabile utilizzo di mezzi dubbi ed ai potenziali effetti secondari non buoni di azioni che intendono essere buone) sono due atteggiamenti etici separati da un abisso, ma un'autentica vocazione politica e l'uomo genuino dovrebbero farsi carico ogni volta della loro integrazione. È proprio sul piano di questa integrazione che diventa cruciale il peso riconosciuto alla coerenza e alla decenza: “Nessuna etica al mondo – scrive Weber – prescinde dal fatto che il raggiungimento di fini ‘buoni’ è legato in numerosi casi all’impiego di mezzi eticamente dubbi o quanto meno pericolosi e alla possibilità, o anche alla probabilità, che insorgano altre conseguenze cattive. E nessuna etica al mondo può mostrare quando e in che misura lo scopo eticamente buono ‘giustifichi’ i mezzi eticamente pericolosi e le sue possibili conseguenze collaterali”<sup>35</sup>. Gli appelli alle buone intenzioni su cui poggia l’etica della convinzione non bastano, poiché la storia insegna che chi ha anteposto sul piano dei principî “l’amore alla violenza” ha fatto ricorso ad una qualche violenza, presentandola – quando ne ha riconosciuto la presenza – come l’ultima violenza<sup>36</sup>; inoltre, Weber ricorda che “non è vero che dal bene può derivare solo il bene e dal male solo il male”<sup>37</sup>. L’etica della convinzione diventa pericolosa quando chi la propugna manca di sostanza interiore, ma “se si debba agire in base all’etica dei principî o all’etica della responsabilità, e quando in base all’una o all’altra, nessuno è in grado di prescriverlo”<sup>38</sup>. L’esito del conflitto tra i valori contrapposti non può essere deciso con il ricorso al sapere scientifico ed i governi si legittimano anche attraverso *finzioni*, come quella della “volontà del popolo” ricordata da Weber in una lettera a Michels; ma la critica di coerenza può se non altro alimentare il dubbio sulle profezie e sulle aspettative che tendiamo a correlare ad una particolare forma di governo. Ne

---

<sup>35</sup> Weber 1919 B: 110.

<sup>36</sup> Ivi, p. 111.

<sup>37</sup> Ivi, p. 113.

<sup>38</sup> Ivi, p. 118.

troviamo un esempio nella conferenza sul socialismo rivolta agli ufficiali austriaci nel luglio 1918, quando Weber riconosceva nel *Manifesto* di Marx ed Engels una “realizzazione scientifica di prim’ordine”, basata tuttavia su un “errore geniale” e sottolineando che quel “documento profetico” taceva le condizioni del passaggio all’“associazione di individui” che pure profetizzava. Se il socialismo nasceva dalla reazione alla *disciplina* di fabbrica, Weber avvertiva il rischio che la realizzazione degli ideali del socialismo non cambiasse ciò che prometteva di cambiare: “tutti s’avvedrebbero ben presto – scriveva Weber – che la sorte dell’operaio che lavora in una miniera non muterebbe affatto che questa fosse proprietà dello stato oppure privata”<sup>39</sup>. Riprendendo la lezione di Weber, la critica di coerenza potrebbe essere rivolta altrettanto bene alle promesse del capitalismo e della democrazia: potrebbe essere un primo passo per l’esercizio di un’immaginazione politica attenta ai giochi d’ombre della caverna ed insoddisfatta del semplice rinvio ad un Paese di Cuccagna.

### *Bibliografia*

ACCARINO B.

– 1994, *Ingiustizia e storia. Il tempo e il male tra Kant e Weber*, Roma, Editori Riuniti

ANTONI C.

– 1938, *Problemi e metodi della moderna storiografia: il “politeismo” di Max Weber*, in “Studi Germanici”, vol. I, pp. 38-62

BOBBIO N.

– 1981, *La teoria dello stato e del potere*, in P. Rossi (a cura di) 1981: 215-246

BOVERO M.

– 2010, *Democrazia al crepuscolo?*, in M. Bovero, V. Pazé (a cura di), *La democrazia in nove lezioni*, Roma-Bari, Laterza, pp. 3-20

CROUCH C.

– 2009, *Postdemocrazia*, trad. it., Roma-Bari, Laterza

EYCK E.

– 1966, *Storia della Repubblica di Weimar* (1954), trad. it., Torino, Einaudi

FRAENKEL E.

– 1964, *Historische Vorbelastungen des deutschen Parlamentarismus*, in Id., *Deutschland und die westlichen Demokratien*, Stuttgart, Kohlhammer, pp. 13-31

---

<sup>39</sup> Weber 1918, trad. it. 1979: 38.



HAMILTON P. (ed.)

– 1991, *Max Weber. Critical Assessments*, IV voll., London and New York, Routledge

HENNIS W.

– 2003, *Max Weber und Thukydides*, Tübingen, Mohr Siebeck

HUFNAGEL G.

– 1971, *Kritik als Beruf. Die kritische Gehalt im Werk Max Webers*, Frankfurt am Main, Verlag Ullstein

IACONO A. M.

– 2000, *Autonomia, potere, minorità*, Milano, Feltrinelli

LASSMAN P.

– 2005, *Pluralism without Illusions*, in “Etica & Politica/Ethics & Politics”, n. 2, [http://www.units.it/etica/2005\\_2/LASSMAN.htm](http://www.units.it/etica/2005_2/LASSMAN.htm)

MARRONE P.

– 2011, *Questioni di consenso*, in “Etica & Politica/Ethics & Politics”, XIII, 1, pp. 362-373

McINTOSH D.

– 1983, *Max Weber as a Critical Theorist*, in “Theory and Society”, vol. 12, pp. 69-109, ora in Bryan S. Turner (ed.), *Max Weber. Critical Responses*, London and New York, Routledge 2001<sup>2</sup>, vol. I, pp. 308-343

MICHELS R.

– 1920, *Max Weber*, in “Nuova Antologia di Lettere, Scienze, ed Arti”, vol. 109, pp. 355-361

PORTINARO P. P.

– 1981, *Max Weber e Carl Schmitt*, in R. Treves (a cura di), *Max Weber e il diritto*, Milano, Franco Angeli, pp. 155-182

REX J.

– 1977, *Value-relevance, scientific laws and ideal types: the sociological methodology of Max Weber*, in “Canadian Journal of Sociology”, vol. 2, pp. 151-166, ora in Hamilton 1991, vol. IV, pp. 237-252

ROSSI P. (a cura di)

– 1981, *Max Weber e l'analisi del mondo moderno*, Torino, Einaudi, pp. 215-246

SCHLUCHTER W.

– 2001, *Introduzione a M. Weber, La scienza come professione. La politica come professione*, Torino, Edizioni di Comunità, pp. VII-XXXV

SEGRE S.

– 1979, *Oggettività conoscitiva e teoria della società in Max Weber*, in “Rassegna Italiana di Sociologia”, XX, 4, pp. 665-687

STRAUSS L.

– 2011, *Che cos'è la filosofia politica?* (1959), trad. it. di D. Cadeddu, Genova, Il Melangolo

VIROLI M.

– 2010, *La libertà dei servi*, Roma-Bari, Laterza

WALTON P.

– 1976, *Max Weber's Sociology of Law: a Critique*, in “The Sociological Review Monograph”, vol. 23, pp. 7-21, ora in Hamilton 1991, vol. III, pp. 287-299

WEBER M.

– 1909, *Interventi nel dibattito sulla produttività dell'economia, Primo intervento*, in Id. *Saggi sul metodo delle scienze storico-sociali*, trad. it. a cura di P. Rossi, Torino, Edizioni di Comunità 2001, pp. 439-449

– 1916, *Tra due leggi*, in Id., *Scritti politici*, trad. it., Roma, Donzelli 1998, pp. 37-42

– 1917 A, *Il senso della “avalutatività” delle scienze sociologiche ed economiche*, in Id. *Saggi sul metodo delle scienze storico-sociali*, trad. it. a cura di P. Rossi, Torino, Edizioni di Comunità 2001, pp. 541-598

– 1917 B, *Sistema elettorale e democrazia in Germania*, in Id., *Scritti politici*, trad. it., Roma, Donzelli 1998, pp. 43-87

– 1918, *Sul socialismo reale*, trad. it. di P. Manganaro, Perugia, Savelli 1979

– 1919 A, *La scienza come professione* (conferenza del 1917), in Id., *La scienza come professione, La politica come professione*, trad. it. di H. Grünhoff, P. Rossi, F. Tuccari, Torino, Einaudi 2004, pp. 3-44

– 1919 B, *La politica come professione*, in Id., *La scienza come professione, La politica come professione*, Torino, Einaudi 2004, pp. 45-121

– 1920-1921, *Sociologia della religione*, trad. it. di M. Benedikter, C. Donolo, C. Gallino, G. Giordano, H. Grünhoff, A. Seidel, coordinamento a cura di P. Rossi, Milano, Edizioni di Comunità 1982

WOLIN S.

– 2011, *Democrazia S.p.A.* (2008), trad. it., Roma, Fazi

## ***L'oggetto del desiderio conteso fra Darwall e Rawls\****

Irene Ottonello

Università di Genova

Dipartimento di Antichità, Filosofia e Storia

ireotto@hotmail.com

“All actions result from desire” (Darwall  
2006a: 282)

“Kantian view does not deny that we act  
from some desire” (Rawls 1980: 533)

“There is some primitive desire or *desire-  
connected state* in the genealogy of what  
moves us, even when we act for Kantian  
kind of reasons” (Herman 2007: 8)

### **ABSTRACT**

The practice of reason-giving normally belongs to our everyday life. People involved in this practice acknowledge each other as persons, and in turn reasonably ask each other for justification regarding our respective actions. However, if we ask why these persons provide reasons for their respective actions, or in what grounds they should do certain things, the answer is neither easy nor obvious. In this paper I want to consider the meaning of “desire”, “will”, and “autonomy” within Darwall’s and Rawls’s respective works. I claim that both Darwall and Rawls hold that moral psychology plays a fundamental role in grounding justified reasons for acting (and for coming into the reason-giving practice). Furthermore, I suggest that Darwall differently grasps Rawls’s moral psychology, placing more value on the will, rather than desire, as well as envisioning a more or less robust notion of “autonomy”. My aim is to show that, *pace* Darwall, Rawls has a different position about desire, its object, and the value of the will, one which enables us to ground the reason-giving practice on “weaker” assumptions.

### **KEYWORDS**

Rawls, Darwall, moral psychology, autonomy, desire

---

\* La ricerca è stata resa possibile grazie al supporto economico del progetto POSDRU/89/1.5/S/63663 (Università degli Studi di Genova, DAFIST; Prot. N° 165).

## 1. *Introduzione*

Dare ragioni delle nostre azioni agli altri è una pratica quotidianamente osservabile.<sup>1</sup> La sua assenza, inoltre, è avvertita come una mancanza, una mancanza che implicitamente presuppone la necessità della pratica stessa. Così sembra un fatto di senso comune che le persone ragionevolmente si scambiano ragioni. Lo fanno perché vogliono dare ragioni delle proprie azioni e delle proprie convinzioni, perché lo desiderano, perché riconoscono gli altri come persone che legittimamente ci chiedono di giustificare le nostre azioni e convinzioni. Riconoscono a se stessi e agli altri l'autorità di dare e rivendicare ragioni; riconoscono l'autonomia propria e altrui.

Se però chiediamo come mai le persone si scambiano ragioni, o su che basi dovrebbero farlo, la risposta non è né facile né ovvia. Esse lo desiderano? Vogliono scambiarsi ragioni? Desiderare qualcosa significa volerla? E quel qualcosa può essere un'azione? A ben vedere i termini “desiderio” e “volontà” spesso indicano cose piuttosto diverse fra loro. Così come sembrano avere oggetti e attributi piuttosto diversi. La stessa autonomia, che intuitivamente intendiamo come la capacità di un agente di determinare la propria condotta a partire da se stesso,<sup>2</sup> se riferita alla volontà, non sconvolge la nostra sensibilità a riguardo; mentre, invece, riferire l'autonomia ai nostri desideri suona come un accordo dissonante.

In quello che segue cercherò di chiarire il significato di desiderio, volontà e autonomia, rispetto alla pratica del dare ragioni, circoscrivendo il mio campo d'indagine alle opere di Stephen Darwall (2006a, 2006b) e John Rawls (1980, 1993, 2000, 2007). La ragione spero possa essere chiara in seguito. C'è, a mio avviso, un *gap* fra come Darwall definisce i desideri e come invece li intende Rawls; una distanza di significato che rende problematica l'interpretazione dell'uso che fa Darwall della terminologia rawlsiana. Ciò implica anche una differenza nell'intendere la nozione di autonomia – e mette in dubbio la necessità dell'autonomia della volontà. Lo scopo di questo articolo è mostrare tale slittamento di significato e le sue implicazioni; l'auspicio, invece, è di aprire la strada ad un ripensamento della pratica del dare ragioni su basi sostanzialmente meno onerose.

---

<sup>1</sup> Mi riferisco a Darwall e al senso in cui la pratica dello scambiarsi ragioni è una *ratio conoscendi* (“Reply to Korsgaard, Wallace, and Watson”. *Ethics* 118:52-69; p. 55). Si veda anche il volume di Anna Elisabetta Galeotti, *La politica del rispetto. I fondamenti etici della democrazia* (Laterza, Roma-Bari, 2010).

<sup>2</sup> Anche per questo senso generale di autonomia mi riferisco a Darwall (Darwall 2006a: 264).

## 2. *Il valore della volontà (the value of the will)*

Nel suo *The Value of Autonomy and Autonomy of the Will* Darwall difende l'idea del diritto delle persone a rivendicare la propria autonomia – quindi il diritto di esigere che gli altri la rispettino e la riconoscano – e che questo presupponga l'autonomia della volontà (p. 264). Nell'esigere che gli altri riconoscano e rispettino la mia autonomia (*autonomy as demand*), come nell'avanzare qualsiasi altro tipo di rivendicazione legittima, implicitamente adotto un punto di vista in seconda persona (*second-person standpoint*) (p. 272). Al contempo le ragioni che avanzo sono ragioni in seconda persona (*second-personal reasons*) (p. 279), in quanto non possono essere formulate se non facendo riferimento ad un agente (*agent-related reasons*) (p. 269n). Inoltre, indirizzare ragioni di questo tipo presuppone un tipo di libertà pratica (*free agency*) che non ha nessun analogo nella sfera del ragionamento teoretico, e tale libertà pratica – sostiene sempre Darwall (p. 277) – è strettamente connessa con la “dottrina kantiana dell'autonomia della volontà”.

Molto brevemente, queste sono le tappe dell'argomentazione di Darwall; e il *frame* entro il quale egli definisce le nozioni di desiderio e di credenza. Su queste ultime intendo concentrare la mia attenzione in questo primo paragrafo, mentre in quello successivo proporrò alcune necessarie specificazioni e avvanzerò una particolare interpretazione dell'autonomia della volontà in connessione con desideri di diverso tipo.

Darwall si serve delle definizioni di desiderio e credenza (*desire and belief*) (Darwall 2006a: 281) al fine di distinguere fra la libertà pratica e la libertà teoretica, e – in ultima istanza – per dimostrare l'intrinseca connessione esistente fra la pratica del dare ragioni e l'autonomia della volontà (*autonomy of the will*). Quando ci domandiamo “Che cosa posso credere?” facciamo riferimento a credenze che sono rappresentazioni del mondo esterno. Una credenza, dice Darwall, è “la facoltà di essere per mezzo del mondo esterno la causa di una rappresentazione del mondo” (Darwall 2006a: 281; Darwall 2006b: 219). Una credenza è vera, e quindi possiamo o dovremmo credere ad essa, quando rappresenta nel modo più consono ed appropriato possibile uno stato di cose esternamente dato. Così, per Darwall, la libertà è, a questo livello, la libertà da possibili interferenze che potrebbero distorcere la mia rappresentazione del mondo e condurre a credenze erranee o false, ovvero non perfettamente confacenti al mondo esterno.

Se ci spostiamo nell'ambito del ragionamento pratico, presupporre un tipo di libertà analoga a quella appena presentata per il ragionamento teoretico

conduce direttamente a posizioni di intuizionismo razionale (Darwall 2006a: 278; Darwall 2006b: 227). In questo caso, le nostre rappresentazioni devono adeguarsi ad un ordine esternamente dato di valori morali. Così la libertà consiste, ancora una volta, nella possibilità di avere rappresentazioni più o meno confacenti uno stato di cose esterno. In questo scenario le nostre azioni, come le nostre credenze, sono governate da un ordine esternamente dato di “oggetti”. Ma Darwall è chiaramente alla ricerca di un tipo di libertà nella sfera pratica che si distingue nettamente dalla libertà teoretica (Darwall 2006b: 255-56). E ciò è possibile soltanto presupponendo l'autonomia della volontà, o, come intendo mostrare, attribuendo valore alla volontà a scapito dei desideri.

Riferendosi a Kant, Darwall definisce l'autonomia come un attributo proprio della volontà: “la proprietà della volontà grazie alla quale è legge a se stessa indipendentemente da ogni proprietà dell'oggetto della volizione” (Darwall 2006a: 281; Darwall 2006b: 221). Autonomia significa avere un tipo di libertà che consente di agire sulla base di ragioni che non dipendono da nessun oggetto del desiderio (Darwall 2006a: 280). E di agire sulla base di ragioni che sono fondate su una richiesta o rivendicazione legittima di autonomia avanzata da altri. Potremmo anche dire che gli agenti coinvolti nella pratica del darsi ragioni agiscono riconoscendo alcuni principi o norme che sono impliciti nella pratica stessa; per usare un'espressione di Rawls e che Darwall riprende, si riconoscono come “fonti auto-autenticanti di pretese valide” (*self-originating sources of valid claims*) (Darwall 2006a: 275; Darwall 2006b: 21), ovvero riconoscono il diritto di rivendicare la propria autonomia.<sup>3</sup> Questa è una norma, o un principio, interno alla pratica stessa, che dà origine a ragioni di carattere normativo. La libertà consiste nell'agire in base a principi e non soltanto determinati dagli oggetti di desiderio, intesi, quest'ultimi, come rappresentazioni di un possibile stato di cose a cui si attribuisce valore.

È svelata così la connessione fra autonomia, volontà, desideri e rappresentazioni. Infatti, come nel caso delle credenze, anche i desideri coinvolgono una rappresentazione di uno stato di cose: “il desiderio è la facoltà di essere, per mezzo di rappresentazioni, la causa dell'oggetto di tali rappresentazioni” (Darwall 2006a: 281).<sup>4</sup> Mentre, però, le credenze hanno un senso di adeguamento mente-mondo, i desideri vanno nella direzione opposta realizzando nel mondo uno stato di cose che rappresento a me stesso (Darwall 2006b: 157 e 284). L'oggetto del desiderio, come sottolinea Darwall, è la rappresentazione di un possibile stato del mondo a cui il desiderio tende

---

<sup>3</sup> L'idea di *autonomy as demand* è legata a doppio filo a quella di *second-personal competence* (Darwall 2006b: 34).

<sup>4</sup> La definizione è ripresa da Kant 1996c 6:211; Kant 1996a 5:9.

(*representation of its aim*). O meglio, esso è quella rappresentazione che la nostra *facoltà di desiderare* ci rende in grado di realizzare.<sup>5</sup>

A questo punto siamo in grado di definire più precisamente l'autonomia e la volontà in relazione alla nozione di desiderio e alla specificazione del suo oggetto: un agente è autonomo quando agisce in base a ragioni che non sono determinate dall'oggetto dei suoi desideri; egli è libero nella misura in cui la sua volontà può essere determinata da principi – e aggiungerei, da concezioni; la volontà è la *facoltà di desiderare* (*faculty of desire*) quando questa è determinata non da un oggetto, ma da un principio o dalla rappresentazione di una legge o norma (Darwall 2006a: 281).<sup>6</sup>

### 3. *La volontà larga (broad will)*

Lungo tutto il suo articolo, Darwall utilizza il termine “desiderio” in modo ambiguo. Cercherò adesso di chiarire tale ambiguità. In alcuni casi Darwall sembra riferirsi al desiderio come ad un *desiderio in senso stretto* (*desire*).<sup>7</sup> Intendo questo primo significato come un desiderio originario, completamente indipendente (*independent*), e quindi anche immotivato (*unmotivated*). È un desiderio che tende alla realizzazione di stati di cose che l'agente rappresenta a se stesso e a cui attribuisce valore (*state of the world regarding*). In tal caso il desiderio ha un proprio e specifico oggetto che ne rappresenta la parte cognitiva, insieme ad una parte propulsiva o appetitiva, propria dei desideri originari. Il secondo significato è un senso più ampio di volontà (*broad will*), intesa appunto come *facoltà desiderativa* (*faculty of desire*).

Una volta evidenziata tale distinzione, anche la nostra domanda iniziale può essere riformulata in modo più chiaro: nella pratica dello scambiarsi ragioni, *in che senso* le persone desiderano o vogliono darsi ragioni l'una con l'altra? Ovvero, le ragioni che si scambiano - come le stesse ragioni per darsi ragioni e per riconoscere le rivendicazioni dell'altro come legittime – sono fondate su un desiderio in senso stretto? Oppure sulla loro volontà?

---

<sup>5</sup> “The object of desire is the represented outcome, the possible state of the world that the faculty of desire enables us to make actual” (Darwall 2006a: 281).

<sup>6</sup> La volontà è “the capacity to act in accordance with the representation of laws or principles” (Kant 1996a, 5:9; Kant 1996b 4:412; Kant 1996c, 6:211; Kant 2000, 5:177).

<sup>7</sup> Uso qui il termine “desiderio in senso stretto” in opposizione a quello di “volontà larga”. Per la definizione di desiderio mi riferisco a Nagel 1970; Pettit P. and Smith M. (1990), Smith, M. (1987), Stampe, D. W. (1987).

Quest'ultima, quando autonoma, fa sì che un agente possa agire sulla base di principi o concezioni razionali.

La risposta di Darwall è la seconda. La pratica del darsi ragioni è intrinsecamente una pratica in seconda persona; le ragioni sono ragioni in seconda persona e nascono dal riconoscimento dell'altro – e di me stesso – come autonomo (*autonomy of the will*) e dotato di libertà pratica (*free agency*). Le ragioni, dice inoltre Darwall, sono fondate su desideri dipendenti da principi (*principle-dependent desires*) e non su desideri dipendenti da oggetti (*object-dependent desires*), facendo riferimento alla facoltà di desiderare e non a un desiderio in senso stretto.<sup>8</sup> Ne segue che la volontà può essere determinata dalla rappresentazione di un possibile stato di cose a cui il desiderio (in senso stretto) dà valore – ma in questo caso non è né libera né autonoma –, oppure da un principio – o da una concezione –, manifestando così la propria autonomia. Nel caso della pratica di scambiarsi ragioni le persone coinvolte agiscono sulla base di un principio grazie al quale riconoscono – e manifestano – l'un altro la propria irriducibile autonomia. Ciò intende Darwall dicendo che le ragioni in seconda persona sono fondate su desideri che dipendono da principi.

Come accennato in precedenza, in questo paragrafo intendo avanzare una possibile interpretazione della nozione di desiderio in Darwall. Fino ad ora ho distinto fra desideri in senso stretto e volontà larga. Rimangono ancora da evidenziare alcuni punti, a mio avviso fondamentali e strumentali allo scopo del mio lavoro. Questi hanno a che fare con le definizioni rawlsiane di desideri dipendenti da principi (*principle-dependent desires*) e desideri dipendenti da oggetti (*object-dependent desires*); in altre parole, con la psicologia morale di Rawls (Rawls 2000:46-48; Rawls 2005:80- 86).

Darwall si serve dei termini della psicologia morale rawlsiana, specificandoli ulteriormente e ponendoli in connessione con la sua teoria. Così in *The value of Autonomy and Autonomy of the Will*, egli scrive: “se un desiderio motivante è dipendente da un oggetto (cioè se in ultima analisi dipende dalle proprietà dell'oggetto del desiderio), allora l'azione è eteronoma. L'autonomia è realizzata soltanto se il desiderio è dipendente da un principio piuttosto che da un oggetto” (p. 282). Propongo qui di interpretare l'affermazione di Darwall come se implicasse due livelli distinti di desideri. Sembra che sul primo livello si trovino i desideri dipendenti da oggetti, e sul secondo livello, quelli dipendenti da principi. Nel primo caso, la volontà è determinata da alcune proprietà dell'oggetto del desiderio; quindi dalla rappresentazione di uno stato di cose a cui il desiderio tende. In altre parole, la mia volontà, in questo caso, è determinata da un desiderio in senso

---

<sup>8</sup> “Any desires that are implicated in action on second-personal reasons [...] are principle-dependent rather than object-dependent” (Darwall 2006b: 95).



stretto. Nel secondo caso, la mia volontà è determinata da un principio o dalla rappresentazione di una norma.

Consideriamo però un'altra affermazione di Darwall: “ nel volere un'azione alla quale si è inclini, un agente deve ‘prendere’ la sua inclinazione e incorporarla in qualche rappresentazione normativa o principio che gli fornisca una ragione per l'azione” (p. 281). Darwall sta descrivendo il caso in cui un'azione è determinata da un'inclinazione o da un desiderio in senso stretto. Essendo desideri dipendenti da un oggetto, ci troviamo quindi su quello che ho evidenziato come primo livello dei desideri. Occorre però notare che anche in questo caso è presente un principio o una rappresentazione normativa – nella terminologia kantiana, una massima soggettiva della volontà (*the subjective principle of acting*) (Kant 1996b, 4:421) – che incorpora il movente dell'azione. Infatti, Darwall sta descrivendo un'azione *voluta*, e non semplicemente *desiderata*. Ciò induce a pensare che i desideri che dipendono da un oggetto debbano essere correttamente posti sul secondo livello e non sul primo; nel senso che anche i desideri che dipendono da oggetti implicano la volontà. Implicano un'azione della volontà, la quale “prende” (*takes up*) un desiderio in senso stretto e “riempie” la rappresentazione normativa – la quale, a sua volta, fornisce una ragione per l'azione. Un agente che compie un'azione essendo mosso da una ragione determinata da un qualche desiderio può farlo soltanto perché la sua volontà ha “scelto” quel desiderio come ragione. Sembra pertanto evidente che il termine necessario anche per le azioni che hanno origine in un desiderio sia la volontà (libera o autonoma).

Per riassumere, ritengo che Darwall faccia riferimento a due significati diversi del termine desiderio a cui corrispondono altrettanti livelli. Tuttavia, i desideri che dipendono da un oggetto, come i desideri che dipendono da un principio, riposano sullo stesso piano. Questo perché essi sono in relazione con la volontà in maniera preponderante rispetto a quella con un desiderio in senso stretto e con il suo oggetto.

La facoltà desiderativa, o volontà in senso ampio, possiede alcune caratteristiche peculiari: essa fa sempre riferimento ad un principio o ad una rappresentazione normativa; e tale principio può essere fatto derivare, in un primo caso, da un desiderio in senso stretto, oppure da un principio razionale – come il principio che è implicito nella pratica dello scambiarsi ragioni. Nel primo caso, vorrò compiere un'azione in vista della rappresentazione dello stato di cose a cui il desiderio che assecondo tende. Nel secondo caso, invece, mi sarà concesso di agire indipendentemente dai miei desideri e dagli stati di cose che essi realizzano, manifestando la mia autonomia (*autonomy of the will*).

Nonostante questo tentativo di distinguere diversi significati di desiderio e di ordinarli su due piani distinti, una questione rimane aperta. La mia perplessità riguarda il secondo livello e sembra contraddire Darwall nel porre in relazione l'idea di autonomia della volontà solo con i desideri che dipendono da principi. Infatti, si ha che sia nel caso in cui la rappresentazione normativa sia determinata da un desiderio, sia nel caso in cui essa dipenda da un principio razionale, il soggetto in questione esercita quello che spesso è chiamato il "potere elettivo della ragione". In altre parole, l'azione è un'azione compiuta liberamente; e anche nel caso in cui essa sia determinata da un desiderio, e dal suo oggetto, l'agente la compie *perché l'ha voluta*. Ritengo che un modo per chiarire questo dubbio sia guardare da vicino la psicologia morale rawlsiana, da cui Darwall riprende la terminologia. Così nei prossimi paragrafi proporrò un'interpretazione non ortodossa della psicologia morale di Rawls, che però ha il pregio di sciogliere i dubbi e chiarire le ambiguità fino ad ora sollevate.

#### 4. *La costituzione psicologica degli esseri umani (full configuration of passions)*

L'interpretazione che qui offro della psicologia morale rawlsiana è nettamente diversa da quella avanzata da Darwall. Tale divergenza è significativamente manifesta nel modo di interpretare l'idea rawlsiana di "oggetto del desiderio". In particolare ritengo che considerare come oggetto del desiderio tanto gli oggetti, quanto i principi e le concezioni implica la possibilità di distinguerli della volontà (*broad will*). In un primo momento mi occuperò della definizione di psicologia morale; solo dopo cercherò di fornire un adeguato supporto alla mia tesi.

Rawls non sempre è chiaro rispetto a cosa si debba intendere per psicologia morale.<sup>9</sup> Da un lato essa fa riferimento al ruolo che una concezione di persona gioca all'interno della teoria etica; altre volte, invece, egli sembra definirla, più propriamente, come una struttura desiderativa del soggetto (*general character*) o una configurazione complessiva di passioni (*full configuration of passions*) (Rawls 2000: 46) che funge da base motivazionale per gli agenti (*the basis of moral motivation*) (Rawls 2005: 81). Di fatto i due significati non sono in contraddizione; è possibile pensare che il *carattere* degli esseri umani è fondamentale nella determinazione sia delle loro azioni sia dei loro giudizi (politici o morali) normativi.<sup>10</sup> Non intendo qui dimostrare

<sup>9</sup> La questione è bene evidenziata da Thomas Baldwin nel suo "Rawls and Moral psychology" (in *Oxford Studies in Metaethics*, Voll.3, ed. by Russ Shafer-Landau, Oxford University Press, 2008; pp. 247-270).

<sup>10</sup> Cfr Rawls 2005: xxvii e Rawls 2000: 11.

quest'ultima affermazione, sebbene la ritenga il modo migliore di interpretare il rapporto fra teoria normativa e motivazione nella teoria di Rawls – come anche il suo “costruttivismo”. Tuttavia, spero che nell'argomento di questo e dei successivi paragrafi possano essere trovati elementi persuasivi anche della bontà di tale affermazione. Assumo, così, che per psicologia morale Rawls intenda una struttura desiderativa, e faccia riferimento alla *costituzione psicologica degli esseri umani*.<sup>11</sup> Di fatto, non mi discosto molto dalle sue parole.

Quindi considero qui la psicologia morale come un insieme complessivo di passioni, suddivise in tre ordini di desideri distinti in base all'oggetto, o allo stato di cose che essi tendono a realizzare (represented “aim of desire”, Rawls 2000: 47). Si avranno così desideri dipendenti da oggetti (*object-dependent desires*), desideri dipendenti da principi (*principle-dependent desires*) e desideri dipendenti da concezioni (*conception-dependent desires*). Per Rawls, i desideri dipendenti da una concezione sono i più importanti; fa parte di questo genere di desideri il desiderio di realizzare l'ideale di cittadinanza democratica come è descritta dalla teoria della giustizia come equità (Rawls 2005: 84). In altre parole, è un desiderio dipendente da una concezione il desiderio degli esseri umani di realizzare se stessi in quanto cittadini, e quello di realizzare se stessi come agenti morali (Rawls 2000: 46n).<sup>12</sup> Qui però voglio puntualizzare che Rawls definisce questi desideri in base allo stato di cose o alla *rappresentazione dello stato di cose* a cui essi tendono.<sup>13</sup> Ne segue che anche i principi e le concezioni a cui egli fa riferimento possono essere intesi come rappresentazioni di un possibile stato di cose. Un principio può rappresentare una condotta o un'azione in determinate circostanze, e una concezione può esprimere un modo di essere, un ideale di sé, inteso come un insieme di azioni o condotte in determinate circostanze. In tal caso, agendo sulla base del desiderio che ha per oggetto una rappresentazione di me stesso, realizzo me

---

<sup>11</sup> Il riferimento è a Joseph Butler (*The Works of Joseph Butler*, ed W. E. Gladstone, Bristol: Thoemmes Press, 1995). Delle relazioni fra quest'idea e l'interpretazione rawlsiana della filosofia di Butler parlerò in seguito (§ 6).

<sup>12</sup> È un desiderio dipendente da una concezione la somma dei due interessi di ordine sommo (*highest-order interests*) (Rawls 1980: 527-528). La mia idea concorda, per certi aspetti, con la critica di Oliver Johnson (Johnson 1974).

<sup>13</sup> Confrontando la psicologia morale di Rawls con la sua interpretazione della psicologia morale in Kant (Rawls 2000: 292) anche le predisposizioni al bene sono definite in base al loro fine (*animality, humanity, e personality*). Non mi è dato qui di spiegare nel dettaglio tale accostamento e rimando al mio “Psychologizing Practical Reason (Rawls' naturalization of the Kantian Ethics)” (forthcoming) in *Kant und die Philosophie in weltbürgerlicher Absicht. Akten des XI. Kant-Kongresses 2010*. Im Auftrag von Kant-Gesellschaft e.V., hrsg. v. S. Bacin, A. Ferrarin, C. La Rocca, M. Ruffing, de Gruyter, Berlin-New York, 2012.

stesso come persona di un certo tipo e secondo la rappresentazione di cui sono in possesso.<sup>14</sup>

### 5. *Desideri in senso stretto (desires)*

Se questa idea è plausibile, e io credo di sì, allora *oggetti, principi e concezioni* sono rappresentazioni di stati di cose nel mondo, o *oggetti di un desiderio*. Nel caso dei desideri dipendenti da un principio, il principio in questione può non essere inteso come una rappresentazione normativa che è anche il fondamento di determinazione della volontà soggettiva. Così è anche per i desideri che dipendono da un oggetto o da una concezione. Non ci sono rappresentazioni normative a cui debba essere data consistenza o in virtù di un principio razionale o tramite l'oggetto di un desiderio in senso stretto. Stando così le cose, sembra che Rawls non faccia riferimento alla volontà (larga) – ancor meno alla volontà libera, o autonoma –, e visti sotto questa luce, i desideri della sua psicologia morale sembrano essere tutti *desideri in senso stretto*. L'idea è che possiamo considerare tali desideri dei desideri *tout court* indipendenti e dei desideri che “dipendono” da un oggetto, nel senso che tutti hanno una relazione con una rappresentazione di uno stato di cose – sono desideri del tipo *state of the world regarding*. Questi desideri sono anche desideri motivanti (*motivating*). In questo senso sono d'accordo con Darwall; ma a differenza di Darwall, ritengo che siano da intendere come desideri *immotivati* o originari.

Ovviamente il riferimento è a Thomas Nagel e alla sua classica distinzione fra desideri motivati (*motivated desires*) e desideri immotivati (*unmotivated desires*).<sup>15</sup> Infatti, nel ritenere che i desideri della psicologia morale di Rawls siano tutti desideri immotivati prendo nettamente le distanze dall'interpretazione di Darwall, il quale ritiene, invece, che i desideri dipendenti da oggetti, come quelli dipendenti da principi, siano desideri motivati (Darwall 2006b:152n3). Ciò fa luce, ancora una volta, sulla differenza sostanziale in base alla quale Darwall colloca tanto i primi, quanto i secondi, sul secondo piano, mettendoli in connessione con la volontà (autonoma). Quello che invece intendo fare in questa sede è restituire valore ai desideri in senso stretto – come credo sia nelle intenzioni dello stesso Rawls.

---

<sup>14</sup> Per la possibilità dell'interpretazione “descrittiva” di principi e concezioni che qui propongo, mi riferisco a Rawls 2000: 46n: “let's take these principles to be given by enumeration and not derived from a definition of practical rationality”.

<sup>15</sup> Cfr Nagel 1970: 29-30.

Il riferimento a Nagel è qui strumentale non solo allo scopo di chiarire la differenza fra la mia interpretazione e quella di Darwall. Di esso mi servo anche per evidenziare i rapporti reciproci che legano i diversi tipi di desideri fra loro all'interno della psicologia morale rawlsiana. Uno dei luoghi in cui Rawls si riferisce a Nagel concerne proprio il rapporto fra i desideri e la loro *intensità*. (Rawls 2005: 82n e 83n.) Rawls ritiene, infatti, che l'intensità dei desideri derivi interamente dall'oggetto a cui sono associati, quindi che i desideri dipendenti da una concezione abbiano un'intensità maggiore dei desideri dipendenti da un principio, e che, a loro volta, questi abbiano maggiore intensità dei desideri dipendenti da un oggetto. L'idea fondamentale è che il nostro carattere, modellato sulla base della relazione reciproca in cui si trovano i desideri, non è un prodotto della loro *urgenza*; ma che, invece, esso è interamente da attribuire alla *rispettiva intensità* dei desideri.

La priorità (*primacy*) dei desideri dipendenti da concezioni sugli altri tipi di desideri può essere ragionevolmente spiegata anche ritenendoli desideri in senso stretto, e senza dovere obbligatoriamente accogliere l'interpretazione darwalliana. Infatti, in quanto rappresentazione di un possibile stato del mondo, una concezione ordina diverse cose fra loro e include descrizioni o rappresentazioni del mondo descrivibili grazie a principi e a oggetti.<sup>16</sup> Nelle circostanze rilevanti alla loro realizzazione, tali desideri hanno la precedenza e sono immediatamente efficaci (Rawls 1980: 525); ciò dipende dalla maggiore *estensione del loro oggetto*. Dato che una concezione è una rappresentazione più ampia e ordinata di principi e oggetti, il desiderio ad essa collegato è anche regolativo. Potremmo aggiungere che lo è non solo in alcune specifiche circostanze, ma in *ogni circostanza*. Infatti, ci saranno circostanze in cui il suo soddisfacimento può essere compromesso; in questo caso, il desiderio sarà *direttamente* motivante. Ci saranno, poi, circostanze che non lo vedono compromesso o immediatamente implicato; in questo caso il desiderio direttamente motivante potrà essere un desiderio inferiore – un

---

<sup>16</sup> “These can be described by saying that the principles we desire to follow can be connected with a desire to realize a certain rational or reasonable conception, or moral ideal. [...] Such a conception is formed when the principles specifying the principle-dependent desires are suitably related and connected to the conception in a certain way” (Rawls 2000: 46n). Il modo può essere quello esposto nella posizione originaria: “The mediating conception of the original position enables us to connect certain definite principles of justice with a certain conception of free and equal moral persons. Given this connection, an effective sense of justice, the desire to act from the principles of justice, is not a desire on the same footing with natural inclinations; it is an executive and regulative highest-order desire to act from certain principles of justice in view of their connection with a conception of the person as free and equal” (Rawls 1980: 533). Si veda anche Rawls 2005: 84.

desiderio dipendente da un principio o da un oggetto. In quest'ultimo caso, il desiderio dipendente da una concezione "lascia passare" desideri che hanno come oggetto rappresentazioni più ristrette, ma tuttavia compatibili con il suo oggetto. Diremo così che il desiderio dipendente da una concezione è, in questo caso, *indirettamente* motivante.<sup>17</sup>

## 6. *L'oggetto dei desideri*

In questo paragrafo intendo mostrare più da vicino che è possibile e plausibile interpretare i desideri di Rawls come desideri in senso stretto. Va detto che Rawls elabora la sua psicologia morale nel periodo fra i primi anni Ottanta e i primi anni Novanta. Non è un caso che questo lasso di tempo inizi con le sue *John Dewey Lectures* (1980) e termini con *Political Liberalism* (1993); come non è un caso che in questo periodo Rawls riveda i temi delle sue lezioni (1987), aggiungendo la filosofia di Hume fra i temi trattati, e ampliando lo spettro delle opere di Kant. Appartengono a questo periodo la lezione sulla psicologia morale del primo capitolo della *Religione*<sup>18</sup> (1987) e le lezioni su Joseph Butler (1982). Sebbene nelle lezioni su Butler e nel saggio del 1980 Rawls non adoperi ancora i termini *conception-dependent*, *principle-dependent* e *object-dependent desires*, è in questi scritti, a mio avviso, che nasce la loro idea. Ad essi farò riferimento in questo paragrafo, allo scopo di chiarire cosa si debba intendere per "oggetto del desiderio" in Rawls.<sup>19</sup> Il mio argomento, infatti, sostiene che se oggetti, principi e concezioni possono

---

<sup>17</sup> Nel caso della posizione originaria, il desiderio di realizzare la mia personalità indirizza le parti verso la scelta dei due principi di giustizia sulla base della preferenza per i beni primari. I desideri che hanno rappresentazioni meno ampie rimangono celati dietro al velo di ignoranza. In quanto artificio espositivo, la posizione originaria riproduce artificialmente quelle circostanze in cui un desiderio dipendente da una concezione è direttamente motivante; tuttavia e in virtù del suo oggetto, esso guida la deliberazione (direttamente o indirettamente) in ogni caso. Infatti, se si guarda alla posizione originaria da un punto di vista esterno e ci si chiede come mai i cittadini (e non le parti) vogliono vincolare le loro deliberazioni in fatto di giustizia fondamentale, sostenendo la procedura, la risposta è sempre una: perché essi agiscono a partire da un desiderio dipendente da una concezione – il desiderio di realizzare se stessi come persone libere ed eguali. Nel sostenere questa ipotesi, ancora una volta mi oppongo a Darwall (Darwall 1976) e ritengo che non ci sia differenza fra autonomia piena (*full autonomy*) e autonomia razionale (*rational autonomy*) in Rawls.

<sup>18</sup> Kant 1996e.

<sup>19</sup> Rispetto all'interpretazione di Butler, brevemente noto che Darwall pone l'accento sull'autonomia della volontà piuttosto che sui desideri: "Butler holds a *normative theory of the will* according to which autonomous agency and will involve self-regulation by a normative conception that the agent herself accepts" (Darwall 1995: 282).

essere pensati come oggetti del desiderio, allora anche i desideri possono essere legittimamente considerati come desideri in senso stretto e *state of the world regarding*.

Nel suo *Kantian Constructivism in Moral Theory*, Rawls definisce la base motivazionale sulla quale le parti scelgono i principi di giustizia utilizzando l'espressione "interessi di ordine sommo" (*highest-order interests*). Questi interessi sono rivolti alla realizzazione dei due poteri morali (p. 525) i quali insieme identificano una concezione di persona (la personalità morale). Segue che, i due interessi di ordine sommo, insieme, possono essere intesi come un desiderio dipendente da una concezione: la concezione a cui tendono è la rappresentazione di se stessi come agenti morali (specificata dai due poteri morali). Voglio qui brevemente notare che i due interessi di ordine sommo sono un desiderio motivante che rappresenta *l'unica* base su cui le parti scelgono i principi di giustizia (pp. 527-28). Stando così le cose, la base delle ragioni per l'azione delle parti è un desiderio.

Inoltre, Rawls dice utilmente che la sua concezione della giustizia si discosta dalla teoria di Kant negli stessi punti, e per le stesse ragioni, della teoria del primo Dewey, quella più fortemente influenzata dalla critica hegeliana. Egli, inoltre, ritiene che la sua teoria della giustizia come equità possa essere in totale sintonia con il pensiero di John Dewey, in onore del quale queste lezioni sono tenute (p. 516). Le affermazioni di Rawls potrebbero sembrare un dovuto omaggio al fondatore del "naturalismo tipicamente americano" (*American and instrumental naturalism*) – come dice egli stesso. Tuttavia, a ben vedere nelle opere di Dewey che Rawls cita<sup>20</sup> si trovano spunti e suggerimenti fondamentali per meglio comprendere la stessa teoria rawlsiana. Uno di questi ha a che fare con la critica al dualismo kantiano fra la ragione e le passioni e suggerisce che i desideri possano avere oggetti diversi, essendo rivolti non soltanto alla soddisfazione di un piacere sensibile: "the fundamental error [...] is the supposition that desires are for pleasure only" (Dewey 1971a: 293).<sup>21</sup> Ovviamente sono molti altri i passi illuminanti in queste prime opere di Dewey; ma al fine del mio argomento voglio isolare soltanto questo, così che la stretta relazione in cui si trova con le lezioni su Butler sia più esplicita.

Rawls è interessato al pensiero di Butler, alla sua teoria sulla costituzione psicologica degli esseri umani, al suo argomento contro l'egoismo razionale, e

---

<sup>20</sup> J. Dewey, *Outlines of a Critical Theory of Ethics* (1891) e *The Study of Ethics: A Syllabus* (1894), in Id., *The Early Works 1882-1898*, Southern Illinois University Press 1971, rispettivamente voll. III, pp. 237-388 e voll. IV, pp. 219-362.

<sup>21</sup> Dewey aggiunge inoltre: "Let it be recognized that desires are for objects conceived as satisfying or developing the self, and that pleasure is incidental to this fulfilment of the capacities of self ..." (Dewey 1971a: 293).

ne condivide e stima l'approccio "essenzialmente pratico" (Rawls 2007: 417). Dice inoltre Rawls che Butler condivide tale approccio pratico con John Dewey. E a ben vedere è proprio su un livello "pratico" che si trova l'elemento di connessione fra i due che voglio in questa sede puntualizzare. Nella quarta lezione dedicata a Butler, Rawls descrive l'origine dell'azione e il meccanismo deliberativo (Rawls 2007: 441-443). Il *frame* è essenzialmente di carattere umano. Si distingue, infatti, un elemento propulsivo, o appetitivo, che dà il via all'azione, ovvero un desiderio; e un elemento cognitivo che descrive, o rappresenta, lo stato di cose a cui il desiderio è finalizzato. Quest'ultimo è "l'oggetto del desiderio" e, dice sempre Rawls, occorre distinguere, come ha fatto Butler, fra l'oggetto del desiderio e il piacere che consegue la soddisfazione dell'oggetto del desiderio (p. 443). Tale oggetto, essendo una rappresentazione di uno stato di cose, bene si addice a descrivere non solo oggetti specifici, ma anche azioni e modi di essere. In altre parole, principi e concezioni.

Ciò che è qui rilevante ai fini del mio argomento è che i desideri sembrano essere desideri in senso stretto; sia perché il *frame* utilizzato è umano, sia perché il termine desiderio è sempre in relazione al piacere (o al dispiacere). Rispetto a quest'ultima affermazione, un desiderio che ha origine dal piacere (presente o futuro) è un desiderio in senso stretto. Così se voglio specificare che non tutti *questi* desideri hanno come oggetto il piacere, significa che intendo mantenere inalterata la loro "natura". Quindi i desideri possano tendere a diversi oggetti, i quali, essendo rappresentazioni di stati di cose, possono essere descritti per mezzo di oggetti, di principi e di concezioni.

### 7. *Il valore dei desideri (the value of desires)*

A luce di quanto detto in precedenza, Darwall da un lato e Rawls dall'altro intendono i termini "oggetto", "principio" e "concezione" riferiti ai desideri in modo diverso. E questa lontananza, a mio avviso, evidenzia una diversa *attribuzione di valore (valuing)*. Darwall valorizza la volontà a scapito dei desideri facendo riferimento alla "facoltà desiderativa"; mentre Rawls attribuisce valore ai desideri in senso stretto. In questo paragrafo mostrerò alcune fondamentali implicazioni di questa nuova attribuzione di valore. Mostrerò inoltre come cambia il modo di intendere l'autonomia e la libertà nella sfera del ragionamento pratico e dell'azione individuale. A tal fine, ritornerò su alcuni degli elementi peculiari della posizione di Darwall e riserverò per le conclusioni la descrizione delle novità che la mia interpretazione può introdurre nella pratica dello scambiare ragioni (*reason-giving*).



Intendo iniziare cercando di dissipare alcuni dubbi e perplessità sollevati nel terzo paragrafo (cfr, *ante* §3). Si è detto che, nonostante lo sdoppiamento di piani, la posizione di Darwall rispetto all'autonomia della volontà non è del tutto chiara. L'ambiguità sta nel fatto che egli deve presupporre che tutte le azioni coinvolgano una rappresentazione normativa, la quale può essere specificata o attraverso l'uso di un desiderio in senso stretto, oppure grazie ad un principio razionale. Mi chiedo quindi come l'interpretazione dei desideri dipendenti da oggetti e da principi in quanto desideri in senso stretto possa risolvere tale ambiguità. Molto semplicemente, negando la dottrina kantiana dell'autonomia della volontà.

L'idea di Darwall sembra infatti implicare che ogni azione possibile presupponga la volontà che *liberamente* sceglie un desiderio o un principio da implementare nella "massima" dell'azione. Sebbene Darwall dica che l'autonomia della volontà, in questo senso, non implica accogliere le caratteristiche proprie dell'idealismo trascendentale di Kant (Darwall 2006a: 281n), occorre però ammettere che la volontà – in senso ampio – possiede il requisito della libertà. Spingendo tale affermazione fino al punto di farne un uso metaforico, si può credere che Darwall sostenga la libertà della volontà (*free will*), e che essa è un requisito fondamentale e necessario della libertà pratica (*free agency*).

Nell'interpretazione dei desideri che propongo qui, invece dire che tutte le azioni dipendono da un desiderio significa fare della libertà un attributo della mia *autocoscienza* – e non una caratteristica della libertà. Questo mi sembra uno dei modi più semplici per cogliere la distinzione rawlsiana fra tre tipi di libertà: *libertà empirica*, *libertà trascendentale* e *libertà come autocoscienza* (Rawls 2000: 285-289). Rawls accoglie la terza idea di libertà, la quale può, a mio avviso, essere efficacemente chiarita riferendola al caso di Darwall. Nella deliberazione, così come la intende Darwall, ogni azione è dovuta ad un atto della volontà, che liberamente sceglie fra un desiderio o un principio razionale tramite il quale determinare la massima soggettiva. Lo stesso Rawls fa riferimento ad un meccanismo di questo tipo; salvo poi dire che la libertà è un attributo della mia autocoscienza. Ovvero, io sono libero nella misura in cui agisco sotto l'idea di libertà, cioè penso a me stesso come persona libera ed eguale. Questo può volere dire che io mi ritengo una persona dotata di autonomia, e quindi, che ritengo di avere una volontà autonoma, e ancora che penso che tutte le altre persone lo siano. Queste idee contribuiscono a formare un ideale di sé, che è una rappresentazione di me stesso – e di me stesso in relazione agli altri. Quando penso di essere libero, desidero essere libero: desidero realizzare quelle azioni che mettono in luce la mia libertà; desidero tenere una condotta che mostri a me stesso e agli altri la mia libertà. Nell'includere la libertà nella mia autocoscienza, mi sto

formando una rappresentazione di me stesso. E l'azione che realizza questa mia libertà è un'azione determinata dal desiderio che ho di realizzare me stesso secondo tale concezione. Segue che la libertà non è più un requisito della volontà; ma è inclusa nella rappresentazione di me stesso e, quindi, è parte integrante dell'oggetto del mio desiderio.

Occorre però chiarire ancora un punto. Una volta che la libertà è stata “relegata fra le retrovie” dell'oggetto del desiderio, potrebbe, o dovrebbe, venire meno anche quello che ho chiamato “potere elettivo della ragione”. Ciò può significare comportarsi come esseri irrazionali e manifestare nelle nostre azioni proprio il contrario della libertà. Si potrebbe, infatti, obiettare alla mia interpretazione che considerare la libertà come una caratteristica descrittiva dell'oggetto a cui un desiderio tende implica l'agire sulla base dell'urgenza dei desideri. Tuttavia, tale timore può essere scongiurato. È necessario ricordare che l'ordine dei desideri dipende dalla loro *intensità*, la quale a sua volta dipende interamente dall'oggetto del desiderio. Si ha così che se una qualche rappresentazione di libertà è implementata in una concezione e io agisco sulla base del desiderio relativo, la libertà – o ciò che intendo per essa – si mostrerà in ogni mia azione e in ogni circostanza. È il desiderio di avere un carattere che manifesta il “potere elettivo della ragione”.

### 8. “Io desidero scambiare ragioni!”

Nel suo *John Rawls*, Thomas Pogge definisce in un certo modo il rapporto che, a partire dagli anni Ottanta, intercorre fra la teoria di Rawls e quella di Kant. Egli ritiene che Rawls volesse rimanere neutrale rispetto a due dottrine kantiane in particolare: che gli esseri umani debbano cercare di afferrare l'autonomia della volontà; e che valori e principi morali abbiano origine nella ragione (Pogge 2007: 195). Volere attribuire valore ai desideri, a scapito della volontà, significa proprio questo. E tuttavia, non preclude un'interpretazione kantiana di tali desideri. Lo scopo di questo articolo è mostrare che può essere sostenuta una diversa interpretazione della teoria di Rawls, e che essa diverge da quella proposta da Darwall. Vorrei, però, dedicare le conclusioni a suggerire il modo in cui questa interpretazione può influire, in qualche modo, sulla pratica del dare ragioni. Per questo il mio principale obiettivo è proprio Darwall. In particolare, auspico che lungo questa strada, la pratica del dare ragioni possa essere ripensata su basi meno onerose.

Dovendo però limitare il campo, concentrerò la mia attenzione sulle ragioni e sulla loro fondazione. Si è visto che porre l'accento sul valore dei

desideri a scapito della volontà implica deludere l'aspettativa darwalliana che la pratica del *reason-giving* presupponga la dottrina kantiana dell'autonomia della volontà. Venendo a mancare questa, vengono meno anche una serie di concetti che Darwall ritiene indissolubilmente legati in un circolo, cioè l'idea di *second-personal competence*, di *second-personal authority* e di *second-personal reasons* (Darwall 2006b: 244). Per ovvie ragioni, la stessa idea complessiva di un punto di vista in seconda persona (*second-person standpoint*) è sostanzialmente negata.

Tengo fermo che le ragioni scambiate nella pratica del *reason-giving* siano ragioni fondate su desideri dipendenti da concezioni (o da principi), e proverò a vedere cosa cambia pensando a questi ultimi come desideri in senso stretto. In particolare chiamerò il desiderio regolativo dipendente dalla rappresentazione che un agente intrattiene di se stesso “desiderio di avere un carattere” (*desire for a character*)<sup>22</sup>. Su questo desiderio si fondano le ragioni normativamente efficaci. Tali ragioni, così, non sono più ragioni in seconda persona; ma dovranno essere considerate come ragioni in prima persona.<sup>23</sup> Inevitabilmente l'intero punto di vista sulla pratica del dare ragioni è in prima persona.

Se si guarda da vicino tale pratica, ammettendo che le ragioni coinvolte siano fondate sul mio desiderio regolativo di avere un carattere, quando avanzo rivendicazioni e ritengo che le ragioni degli altri siano pretese legittime agisco sulla base di un desiderio che ha per oggetto la mia autorappresentazione rispetto a questa pratica. Cercando di essere più chiari, l'oggetto di questo desiderio descrive stati di cose, fra cui azioni e comportamenti in determinate circostanze, che sono congruenti con la pratica del dare ragioni come la pensiamo. I miei comportamenti, che rappresentano uno stato di cose che desidero, mostrano che considero gli altri come persone – come fini in se stessi e non solo come dei mezzi.<sup>24</sup> Essi mostrano di rispettare l'autonomia mia e altrui. Segue che, a livello fenomenologico, il mio comportamento potrebbe essere visto come un insieme di azioni determinate dal riconoscimento di un principio – quel principio che Darwall ritiene essere implicito in ogni pratica dello scambiarsi ragioni e che dovrebbe essere efficacemente normativo per tutti gli agenti coinvolti.

---

<sup>22</sup> Prendo questa espressione da Rawls (Rawls 2000: 68).

<sup>23</sup> L'estrema conseguenza della mia posizione è che l'idea di un punto di vista in prima persona, naïve, come lo chiama Darwall, sia un'idea plausibile. Si vedano: Darwall 2006b: 281-286; 216-17 e Schapiro 2010: 230-231.

<sup>24</sup> Gli altri fanno parte della rappresentazione di me stesso. Così se mi relazionano ad essi come a degli *you* e non come a degli *it* dipende dalla mia narrazione del sé. Il problema è sollevato in Schapiro 2010: 229-231 e Darwall 2006b: 256.

Tuttavia, io sto agendo perché sono mosso da un desiderio. E per agire, non ho bisogno né di riconoscere qualche principio, né di agire sulla base di esso, né di presupporre alcuna competenza (*second-personal competente e second-personal authority*) che presuppone a sua volta l'eguale dignità delle persone in quanto esseri umani, né, quindi, di rispettarli in quanto tali. Molto semplicemente, desidero essere un tipo di persona che dà ragioni per le sue azioni e che tiene conto delle ragioni degli altri. Desidero realizzare una certa narrazione di me stesso che rappresento come un possibile stato di cose e a cui do valore. Desidero sollevare il mio piede dal piede della persona che ho accanto sull'autobus;<sup>25</sup> e lo desidero anche se penso che si meriti questa "scomodità", magari perché mi ha spinto salendo, o semplicemente perché non mi piacciono i suoi occhiali. Tuttavia, quando mi accorgo di stare schiacciando il suo piede, o se prima è lui stesso a farmelo notare, sollevo il mio piede dal suo. Non lo faccio perché le riconosca un diritto a rivendicare la sua autonomia. Più semplicemente, non desidero essere una persona che, in quella circostanza, ignora le sue richieste e, anzi, insiste anche un po'. Questo perché il mio desiderio non ha come contenuto la rappresentazione di quest'ultimo stato di cose. Così, per la stessa ragione, posso desiderare essere un tipo di persona come quello che ho letto sui libri di Rawls e negli articoli di Darwall.<sup>26</sup>

## 9. Conclusioni

Nella pratica dello scambiarsi ragioni (così come in altre pratiche che non sono semplicemente descrittive) attribuire valore ai desideri a scapito della volontà "esternalizza" l'onere della pratica. In questo articolo ho cercato di dimostrare questa tesi, proponendo un'interpretazione nuova e alternativa della psicologia morale rawlsiana. A mio avviso, il confronto fra questa interpretazione e la teoria di Darwall ha il pregio di svelare il ruolo che la dottrina kantiana dell'autonomia della volontà può giocare all'interno della definizione della pratica del *reason-giving*.

Ci siamo trovati così di fronte a due casi. Nel primo caso l'autonomia della volontà è il requisito fondamentale della pratica stessa. Ciò inevitabilmente comporta una pratica molto onerosa in termini di "moralità"; essa deve assumere la capacità degli agenti di auto-determinarsi a partire dalla rappresentazione normativa di un principio. In questo caso, quindi, i soggetti riconoscono i principi insiti nella pratica e agiscono sulla base di essi. Da ciò

---

<sup>25</sup> Cfr a Darwall, 2006b: 6.

<sup>26</sup> Ritengo che in questo senso vadano letti alcuni passi di Rawls; Rawls 2000: 43; Rawls 2005: 85n33.

segue che le ragioni scambiate sono, come dice Darwall, ragioni in seconda persona (*second-personal reasons*) fondate su desideri dipendenti da principi (*principle-dependent desires*).

All'interno di questo primo caso, poi, ho sottolineato l'anomalia che, nella teoria di Darwall, investe la definizione di desiderio dipendente da un oggetto (*object-dependent desire*). Sulla base di alcune affermazioni dello stesso Darwall, ho infatti mostrato che anche questo genere di desideri presuppone una rappresentazione normativa senza la quale è negata la possibilità di determinare l'azione. E tale rappresentazione è determinata a sua volta da un desiderio (in senso stretto).

La ragione dell'anomalia sta nel fatto che quest'ultima è solo *una* delle interpretazioni che si possono dare dei desideri – e Darwall non sempre è chiaro nel distinguere le due. Così ho voluto mostrare anche una seconda interpretazione: cioè che con l'espressione “desideri dipendenti da oggetti” si può specificare un tipo di desideri che sono originari, motivanti, ma immotivati, e che sono *state of the world regarding*. Da qui il secondo caso. In questo i desideri – dipendenti da un principio, da un oggetto o da un concezione – sono desideri in senso stretto e gli oggetti, i principi e le concezioni sono rappresentazioni dello stato di cose a cui i desideri tendono. Ne segue che le ragioni implicate nella pratica del *reason-giving*, pur essendo ragioni fondate su desideri dipendenti da una concezione (e qui concordo con Darwall), hanno origine da un desiderio che ho chiamato “desiderio di avere un carattere”; solo agendo a partire da questo desiderio posso dare ragione delle mie azioni e convinzioni agli altri e considerare le ragioni altrui come rivendicazioni legittime.

Una volta accolta l'interpretazione della psicologia morale rawlsiana che ho proposto in alternativa a quella offerta da Darwall, la pratica del *reason-giving* viene “alleggerita” in termini di oneri morali che sono richiesti alle persone che entrano a farvi parte. È evidente, infatti, la spontaneità di un'azione che scaturisce dall'assecondare un desiderio (*desire comes for free*). Tuttavia occorre ammettere che costa molto fare sì che le persone possano formarsi un ideale di sé che includa la pratica dello scambiarsi ragioni e del rispetto come si possono pensare. E questo è un onere che ricade interamente sulla cultura politica pubblica, sull'informazione e sulla società.

### *Bibliografia*

Baldwin, T. (2008) “Rawls and Moral psychology”, in *Oxford Studies in Metaethics*, Voll.3, ed. by Russ Shafer-Landau, Oxford University Press: 247-270.

- Butler, Bishop J. (1995) *The Works of Joseph Butler*. ed W. E. Gladstone. Bristol: Thoemmes Press.
- Dewey, J. (1971a) *Outlines of a Critical Theory of Ethics*. in *The Early Works 1882-1898*, Souther Illinois University Press, vol. 3, pp. 237-388.
- (1971b) *The Study of Ethics: A Syllabus*. in *The Early Works 1882-1898*, Souther Illinois University Press, vol. 3, pp. 219-362.
- (1971c) *The Early Works 1882-1898*, Souther Illinois University Press (voll. 3,4).
- Darwall, S. (2007) “Reply to Korsgaard, Wallace, and Watson”. *Ethics* 118:52-69.
- (2006a) “The Value of Autonomy and Autonomy of the Will”. *Ethics* 116:263-284.
- (2006b) *The Second-Person Standpoint : Morality, Respect, and Accountability*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- (1995) *The British Moralists and the Internal ‘Ought’*. 1640-1740. Cambridge: Cambridge University Press.
- (1976) “A Defence of Kantian Interpretation”. *Ethics* 86:164-70.
- Galeotti, A. E. (2010) *La politica del rispetto. I fondamenti etici della democrazia*. Roma-Bari: Laterza.
- Herman, B. (2007) *Moral Literacy*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Johnson, O. (1974) “The Kantian Interpretation”. *Ethics* 85:53-66.
- Kant, I. (1900-) *Kant’s gesammelte Schriften*. Berlin: Georg Reimer.
- (1996a) *Critique of Practical Reason*. in *Practical Philosophy*. trans. and ed. Mary Gregor. Cambridge: Cambridge University Press. I riferimenti sono all’edizione della Preussische Akademie.
- (1996b) *Groundwork of the Metaphysics of Morals*. In *Practical Philosophy*. Riferimenti all’edizione della Preussische Akademie.
- (1996c) *The Metaphysics of Morals*. In *Practical Philosophy*. Riferimenti all’edizione della Preussische Akademie.
- (1996d) *Practical Philosophy*, trans. and ed. Mary Gregor. Cambridge: Cambridge University Press.
- (1996e) *Religion within the Boundaries of Mere Reason*. trans. George Di Giovanni. In *Religion and Rational Theology*.
- (1996f) *Religion and Rational Theology*, trans. and ed. Allen W. Wood and George Di Giovanni. Cambridge: Cambridge University Press.
- (2000) *Critique of the Power of Judgment*. trans. Paul Guyer and Eric Matthews and ed. Paul Guyer. Cambridge: Cambridge University Press. Riferimenti all’edizione della Preussische Akademie.
- Nagel, T. (1970) *The Possibility of Altruism*, Oxford: Clarendon Press.

- Pettit P. and Smith M. (1990) "Backgrounding Desire". *The Philosophical Review*, 99:565-592.
- Pogge, T. (2007) *John Rawls. His Life and Theory of Justice*. Oxford: Oxford University Press.
- Rawls, J. (2007) *Lectures on the History of Political Philosophy* / edited by Samuel Freeman. Cambridge, Mass.: Belknap Press of Harvard University Press.
- (c2005) *Political Liberalism*. New York: Columbia University Press.
  - (2000) *Lectures on the History of Moral Philosophy* / edited by Barbara Herman. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
  - (1980) "Kantian Constructivism in Moral Theory". *Journal of Philosophy* 77: 515-72.
- Schapiro, T. (2010) "Desires as Demands: How the Second-Person Standpoint Might Be Internal to Reflective Agency". *Philosophy and Phenomenological Research* 81:229-236.
- Smith, M. (1987) "The Humean Theory of Motivation" *Mind* 96:36-61.
- Stampe, D. W. (1987) "The Authority of Desire". *The Philosophical Review*. 96:335-381.

## ***Guido Calogero dal liberalsocialismo al riformismo***

Giuliano Parodi

Università degli studi di Trieste

Dipartimento di Studi Umanistici

giulimat@libero.it

### **ABSTRACT**

Gentile's actualism is the outcome of a current of thoughts that emphasizes subjectivism in the idealist understanding of reality. The close connection between the subject and the individual is what Calogero put in question, detaching himself from Gentile and setting high value on individual freedom. This paper is a historical reconstruction of Calogero's philosophy and its relations with XX century Italian political history.

### **KEYWORDS**

Giovanni Gentile, Guido Calogero, Italian neo-idealism

### **1. *Introduzione***

Il liberalsocialismo si presenta come ipotesi politica nella prima metà dell'800 negli ambienti del socialismo pre-marxista, come possibile fusione fra liberalismo e socialismo, nella prospettiva di una massimizzazione dei caratteri principali delle due correnti di pensiero. Appartenenti entrambi al progressismo, liberalismo e socialismo non sembrano inconciliabili sia per la loro adesione all'industrialismo, sia per la comune opposizione alla società aristocratico-fondiarria riproposta dalla Restaurazione.

Quando, dopo il '48, l'*ancien régime* comincia a segnare il passo almeno in alcune parti del continente europeo e la borghesia liberale si propone con successo come nuova classe dirigente, le strade di liberalismo e socialismo divergono rapidamente, divenendo rispettivamente i bacini ideologici della classe dirigente e della classe lavoratrice. La riflessione di Marx accentua questa opposizione e rende incompatibili e alternative le vie del liberalismo e del socialismo, mettendo inoltre uno in successione all'altro e ponendo il socialismo come necessario sviluppo del capitalismo liberale, che si impone storicamente per primo (*cattiva empiria*), mentre Russia e Cina, attualmente, stanno forse dimostrando che il socialismo può essere, in determinate condizioni di arretratezza, un viatico per il capitalismo.

Alla luce del determinismo marxiano il sistema liberale e quello socialista sono in simmetrica opposizione: proprietà privata e libera intrapresa/collettivismo dei mezzi di produzione, sistema rappresentativo



parlamentare/democrazia popolare tramite la dittatura di classe, identificazione nazionale/internazionalismo proletario, ecc. Lo sviluppo dell'industrialismo sembrava peraltro confermare Marx sulla necessità dello scontro di classe, anche se in Gran Bretagna veniva rapidamente incanalato nel sindacalismo apolitico delle Trade Unions, mentre la borghesia radicale e progressista operava per la graduale borghesizzazione di fasce via via più vaste di proletariato.

Il lungo soggiorno londinese non aiutava Marx a leggere tale realtà, che dettava un'agenda diversa per il continente, facendo del partito (invece che del sindacato) l'asse fondamentale attorno a cui far ruotare il progetto rivoluzionario, inteso come il soggetto preposto a sopportare la pesante attrezzatura ideologica del socialismo.

Stava allora al liberalismo radicale e gradualista (*Società Fabiana*) e ai suoi teorici (John Stuart Mill, ritenuto il possibile fondatore del liberalsocialismo) interrogarsi sulle modalità per costruire una società più giusta ed egualitaria, senza rifiutare preventivamente certe istanze socialistiche, inaugurando atteggiamenti e prefigurando prospettive che agli occhi di Marx e dei suoi seguaci servivano solo a procrastinare l'inevitabile scontro di classe e a prolungare il dominio della borghesia.

Morto Marx e fondata la II Internazionale toccava ad Eduard Bernstein, in campo socialista, rivedere l'applicabilità della dottrina marxista in un contesto che prevedeva la realtà della società capitalista, la prassi parlamentare del partito socialdemocratico e quella sindacale del movimento operaio, attenuandone il classismo e superandone la netta opposizione al sistema parlamentare. Si apriva così ufficialmente in seno al socialismo la lunga stagione del dibattito sulla democrazia da intendere (anche all'interno dei partiti socialisti e dell'Internazionale) in senso totalitario o in senso pluralista, ponendo quindi la questione della pratica e dei limiti della libertà.

Non mancheranno successivamente esponenti liberali e socialisti che faranno del liberalsocialismo una proposta più esplicita per una vera e propria fusione che doveva muovere dalla ripulsa del liberalismo e del marxismo tout court, che li rendevano inconciliabili; si trattava di corredare il liberalismo con istanze sociali perequative, distogliendolo dalla sua innata allergia per l'appiattimento conformista a danno dell'individuo e della sua libertà, come di aprire il socialismo alle esigenze insopprimibili della libertà individuale senza dover rinunciare alla giustizia sociale. Erano personalità tra loro molto diverse per provenienza, formazione e indirizzo quali l'inglese T.L. Hobhouse o, per venire in casa nostra, Saverio Francesco Merlino, Rodolfo Mondolfo, lo stesso Guido De Ruggiero o, in seguito, Carlo Rosselli e Guido Calogero.

Una volta rimosso il *liberismo*, che andava ricondotto al suo carattere economico, il liberalismo non aveva difficoltà alcuna ad accogliere l'intervento regolatore dello stato, fermo restando il rispetto della libertà individuale, così come il socialismo, liberatosi dal determinismo marxiano nonché dalla concezione dello stato e della società, poteva rinunciare alla collettivizzazione dei mezzi di produzione per promuovere, in ogni caso, la libertà dal bisogno come tutte le altre libertà per la totalità degli uomini. In questo modo liberalismo e socialismo, invece di dar vita ad un ibrido innaturale (il celebre "ircocervo" crociano), avrebbero esaltato quanto di meglio potevano proporre per il bene dell'intera umanità.

Stabilito generalmente l'ambito del confronto e delle contaminazioni fra liberalismo e socialismo è tuttavia necessario operare una prima netta differenziazione tra le due principali affluenze al progetto, quella del *socialismo liberale* e quella del *liberalsocialismo* propriamente detto: nella prima vanno collocate le numerose e ampie riflessioni che hanno interessato il tema del rapporto tra socialismo e libertà, un tema vastissimo e molto articolato sviluppato in ambiti riguardanti il progressismo riformista e la socialdemocrazia, che ha dato vita a diverse opzioni politiche nel corso dei decenni del secolo scorso; nella seconda si può assistere al dibattito prodotto in un ambito molto più ristretto che in Italia si connota significativamente di decisi tratti neo-idealistic, notoriamente connessi all'analisi teorica sul liberalismo, nonché alle vicende politiche collegabili al ventennio fascista.

Accanto al *socialismo liberale* di Carlo Rosselli e indipendentemente da esso, prende vita l'effimera vicenda del *liberalsocialismo* di Guido Calogero e Aldo Capitini (il cui programma viene presentato in due successivi Manifesti nel 1940 e nel 1941), che deriva dal percorso speculativo e morale, sostanzialmente personale e apolitico, dei due intellettuali. Una crescente insofferenza nei confronti del regime fascista, sfociante in un tardivo antifascismo, funge da terreno comune per Calogero e Capitini in vista di una profonda revisione del loro impegno intellettuale e della loro esistenza; se per Calogero si tratta di una svolta di carattere prima teoretico che morale, in seno alla sua opera di filosofo, discepolo di Gentile, per Capitini è invece l'accentuazione di un impegno religioso che si traduce in ambito etico e politico. È Capitini a parlare esplicitamente di un secondo antifascismo, diverso da quello degli immediati oppositori (di cui Gobetti e Matteotti sono i più luminosi esempi), che si delinea, per quanto lo riguarda, a partire dal '37 dopo la lettura de "La crisi della civiltà" di Johan Huizinga (tradotto in Italia nel '36), la stesura degli "Elementi di un'esperienza religiosa" nel '37 e la lettura del calogeriano "La scuola dell'uomo" del '39.

In termini generali e schematici si può sostenere che Calogero e Capitini sentano l'urgenza di una scelta etica e, insieme, esistenziale che, mentre in

Calogero proviene dalla convinzione dell'inservibilità della filosofia in ambito conoscitivo, in Capitini è frutto invece di una riflessione più generale sul rapporto tra religione e vita e porta entrambi all'antifacismo e alla coniugazione politica della loro esigenza etica. Il passaggio dall'etica alla politica è dovuto in Calogero alla struttura immanentistica del suo pensiero, che permane intatta anche dopo la revisione filosofica attuata, e in Capitini alla semplice necessità di abbattere un regime politico che è la negazione delle sue convinzioni etiche.

La formazione di Guido Calogero (1904-1986), messinese di nascita ma romano d'adozione, e tutta interna agli ambienti accademici e alla Normale di Pisa, che ne fanno uno dei migliori allievi di Gentile. Bruciate rapidamente le tappe della carriera universitaria e dedicatosi sistematicamente ai problemi della logica e della conoscenza nella filosofia classica e, particolarmente, in Aristotele, Calogero si sofferma sul pensiero di Kant, Fichte ed Hegel, oltre a leggere con attenzione l'opera di

Croce e Gentile. Individuato, com'era ormai tradizione della cultura filosofica italiana, un filone fondamentale del pensiero, una "strada maestra" dalla quale non è necessario allontanarsi, avventurandosi nelle sue numerose diramazioni, Calogero sperimenta, probabilmente, la non sviluppabilità del pensiero attualista, all'interno del quale si riconosce, se non attraverso la produzione di alcune rotture nel tessuto della visione del suo maestro.

Nella volontà di condurre alle sue estreme conseguenze l'immanentismo, l'attualismo gentiliano descriveva la realtà filosofica tipica dei sistemi chiusi, che offrono, insieme ad un'interpretazione esaustiva della realtà, l'inevitabile soffocamento di ogni ulteriore prospettiva e lo scivolamento conseguente in un implicito dogmatismo: sorto contro il dogmatismo altrui, il pensiero sistematico spesso conosce a sua volta una deriva dogmatica, frutto di una sorta di circolarità del pensiero umano.

Decisamente diverso il percorso di Aldo Capitini (1899-1968), perugino di nascita, che proveniva da una formazione umanistico-letteraria ma che faceva della riflessione religiosa, non necessariamente, cristiana e cattolica, la cifra fondamentale del suo approccio alla realtà e alla conoscenza. Pur derivato da una ricerca etico-religiosa diversa ma non completamente dissimile da quella di Calogero, l'approdo di Capitini al *liberalsocialismo* appare meno teoricamente fondato rispetto a quello di Calogero, tanto da mostrarsi talora come una semplice tappa di avvicinamento verso mete e direzioni etico-politiche di altro genere.

Cartina di tornasole, prova provata del diverso orientamento dei due autori dei "Manifesti" è il diverso atteggiamento nei confronti dell'impegno politico concreto e, nella fattispecie, del Partito d'Azione, a cui Calogero aderisce, a differenza di Capitini. Il passaggio dal *liberalsocialismo*

all'*azionismo* era quasi un passo dovuto, almeno per la sensibilità politica di Calogero, un passaggio evidentemente non ritenuto tale da Capitini, non tanto e non solo nel senso di una conseguenza logica nei fatti determinati dal panorama della politica italiana del momento, quanto al tipo di impegno politico configurato, difficilmente compatibile con la struttura di un partito e con le sue logiche interne.

Se da un lato allora il *liberalsocialismo*, tra il '40 e il '42 è un laboratorio di idee, una palestra in cui scaldare i muscoli, un semplice movimento d'opinione in cui sono accolti liberali, comunisti, cristiano-sociali e singoli intellettuali dalle provenienze più diverse, fino alla naturale confluenza con Giustizia e Libertà e altri nel Partito d'Azione, Capitini matura invece una posizione personale secondo cui il *liberalsocialismo* è "un orientamento social-religioso" e non aderisce al Partito d'Azione, come spiega nel suo intervento ("Orientamento per una nuova socialità") presentato al I Congresso del partito, tenuto a Firenze tra il 3 e il 5 settembre 1943.

Il rifiuto dell'*azionismo* comporta peraltro per Capitini il successivo allontanamento dal *liberalsocialismo*, vissuto e inteso come semplice orientamento e non come introduzione di metodo ad una pratica politica concretamente e storicamente definita; conseguentemente anche il sodalizio fra Calogero e Capitini era destinato a terminare dopo un tratto di strada percorso insieme, sempre da posizioni diverse, pur se reciprocamente rispettose.

L'impegno azionista di Calogero è comunque del tutto originale, più attento alla coerenza teorica di liberalismo e socialismo che alla praticabilità politica del progetto; minoritario in un partito che si rivelerà ben presto minoritario nella sinistra italiana, il *liberalsocialismo* pone come *petitio principii* l'unità e l'identità sostanziale di *libertà* e *giustizia* (da cui *liberalsocialismo*, in una sola parola senza trattino), come chiarito nel "Manifesto" del '40, in conseguenza del monismo etico di Calogero, che coniugherebbe il livello giuridico-politico all'altruismo cristiano (come sostiene Franco Sbarberi nel collettaneo, *I dilemmi del liberalsocialismo*, Roma, '94).

Attenzione scrupolosa per la teoria non significa tuttavia distacco dall'azione politica, che Calogero svolge con passione a partire dal '44, alla liberazione della capitale, alla fase costituente, spendendosi senza risparmio nella pubblicistica e nell'attivismo politico di base, da intellettuale prestato alla politica per la realizzazione di un progetto che rispecchi quanto maturato nella riflessione di quegli anni, pagata anche con il carcere. Calogero ha, in effetti, tutte le carte in regola per ambire ad un ruolo politico riconosciuto, appartiene inoltre a quella generazione che si accinge a

sostituire rapidamente gli anziani epigoni del pre-fascismo, anche se, inopinatamente, viene collocato fra costoro per il tenore della sua proposta.

Come ricorda Gennaro Sasso (nel capitolo dedicato a Calogero nel III volume di *Filosofia e idealismo*), la “precocità” di Calogero si converte rapidamente in passatezza, il giovane e brillante allievo di Gentile, che si era distaccato dal maestro e aveva garbatamente polemizzato con Croce e che si crede regolarmente allineato ai blocchi di partenza per dare il suo contributo alla costruzione della nuova Italia, è in realtà confuso con le generazioni precedenti. Nel succitato “I dilemmi del liberalsocialismo”, Giovanni De Luna individua nello speciale socialismo di Calogero il motivo di questo singolare declassamento: il socialismo maggioritario nel Partito d’Azione non ha compiuto alcuna traversata del deserto in epoca fascista, non ha, pertanto, attraversato il regime, né ha mai sentito il bisogno di recuperare il liberalismo per poi emendarlo con il socialismo, ma si pone in un’ottica di rottura e rinnovamento con l’epoca pre-fascista.

Da qui deriva il sospetto se non la condanna (di un gruppo dirigente spesso indurito dall’esperienza resistenziale e non particolarmente incline alla tolleranza, oltre che talora venato da tratti settari) da parte dei socialisti del Partito d’Azione per il *liberalsocialismo* accomunato al socialismo pre-fascista, colpevole di non aver fatto né riforme né rivoluzione e corresponsabile, per un malinteso liberalismo, della dittatura.

Sostanzialmente “chiuso” nel Partito d’Azione (che avrà peraltro vita breve), il *liberalsocialismo* appare del tutto fuori strada anche se solo prende atto della netta opposizione, del profondo distacco che corre tra liberali (PLI) e socialisti (PSIUP): saldamente collocati alla destra della Costituente, i liberali, che riconoscono in Croce il loro nume tutelare, rivendicano una sostanziale continuità con l’epoca pre-fascista (sostenendo la tesi del fascismo come parentesi incidentale in un unico percorso dall’unità nazionale in poi) e subiscono l’istituzione della repubblica, essendo in larga misura monarchici; simmetricamente distanti da qualsivoglia ipotesi di *liberalsocialismo* appaiono i socialisti, che si definiscono in larga maggioranza marxisti e che coltivano in buon numero il mito di Stalin, vincitore del nazi-fascismo, come alleati/concorrenti dei compagni comunisti.

L’elemento coagulante della rottura con il passato fascista e pre-fascista, che cementava la quasi totalità dei costituenti ad eccezione della destra conservatrice, doveva risultare letale per il *liberalsocialismo* e per le ambizioni di Calogero, che si trovava nelle mani uno strumento spuntato per la temperie politica di quegli anni, del tutto inadatto a raccogliere interesse e consenso, giudicato al più un ferrovicchio del passato, se non un’opzione sostanzialmente conservatrice.

D'altra parte, se è opinione condivisa che la Costituzione è il risultato della cultura politica cattolica e marxista che si incontrano su un terreno predisposto dal liberalismo, non esistevano spazi oggettivi di manovra per un progetto così contro corrente. L'antifascismo di Calogero, benché rispettato, appariva algido e intellettualistico rispetto a quello della maggioranza, l'antifascismo di un professore che pure aveva fatto tutta la carriera all'ombra del regime e che solo tardivamente e per motivi suoi era passato dall'altra parte.

Duramente sconfitto con il suo *liberalsocialismo*, Calogero continuava tuttavia la sua battaglia personale, rivendicando negli anni la bontà del suo progetto e la centralità delle sue riflessioni rispetto al dibattito inerente i rapporti tra libertà e democrazia. Dopo alcuni anni da addetto culturale all'estero, riprendeva il suo posto all'università, dando veste definitiva alla sua produzione filosofica e sviluppando quella *filosofia del dialogo* che presentava insieme come il filo conduttore dell'intera avventura filosofica dalle sue origini socratiche e come conseguenza naturale della sua personale riflessione etica. L'attenzione per le vicende politiche del paese non venivano comunque mai meno, tanto da lasciarsi coinvolgere nello sfortunato tentativo unitario fra socialisti e socialdemocratici (1966-69) e candidarsi alle elezioni del 1968.

Quanto al *liberalsocialismo*, sempre strenuamente difeso e rivendicato come propria creatura da Calogero, i tempi furono a lungo avversi, poiché doveva consumarsi per intero l'esperienza politica della DC e del PCI, i principali coeredi dalla Costituzione e soci comprimari della barca italiana nelle acque agitate della politica internazionale, dominata dai blocchi contrapposti di Stati Uniti e Unione Sovietica. Per la verità, fallito il "compromesso storico" e mai decollati i governi di unità democratica, il PSI di Craxi tentava, in tempi prematuri, di rompere il plumbeo conformismo politico con delle proposte che riecheggiavano da lontano temi non dissimili da quelli un tempo proposti dal progetto liberalsocialista.

Calogero si era però ritirato da tempo e solo il dibattito culturale, che prese avvio negli anni '80 e che doveva poi proseguire dopo i fatti traumatici dei primi anni '90, riconoscendo la centralità dei problemi fondamentali sollevati dalla riflessione comune sulle basi liberali e sociali della politica, in una fase in cui le necessità di rifondazione si confondevano con quelle di una revisione costituzionale, riconosceva al *liberalsocialismo* la sua indispensabile funzione di crocevia, anche in un'indagine che uscisse doverosamente dai confini nazionali.

La storia ha i suoi tempi e le sue esigenze mentre la riflessione teorica può vantare un'alea di relativa a-temporalità, che le consente di venir riutilizzata per la considerazione che merita quando appunto la storia abbia fatto il suo

corso. Può darsi dunque che il *liberalsocialismo* calogерiano possa ancora risultare un riferimento utile, nel suo impianto teorico generale, quando la Costituzione del '48 verrà riformata, dato che le questioni sollevate dalla riflessione del suo fondatore ha l'indubbio merito di porre in luce i problemi fondamentali della politica.

La questione etica della *libertà* venne posta con maggiore decisione quando l'universo della *polis* greca cominciò a tramontare e l'ellenismo prima e il cristianesimo poi posero l'individuo di fronte a se stesso, pur senza escluderlo dalla collettività; d'altra parte, in quanto dotato di ragione, l'uomo, a differenza degli altri esseri viventi, fu sempre ritenuto in grado di dirigere le proprie azioni, esercitando così la propria *libertà*.

Apparve tuttavia subito chiaro ai filosofi che l'esercizio della *libertà* poteva recare danni considerevoli (danni da cui gli esseri viventi privi di ragione erano esclusi), per cui la ragione, per via dell'indirizzo corretto delle azioni e della moderazione delle passioni, svolgeva il suo compito più eminente guidando il comportamento umano. Il problema del discernimento tra il *bene* e il *male* si pose quindi da bel principio come il luogo in cui si svolgeva l'esercizio della *libertà*, venendo abbinato al parallelo discernimento tra *vero* e *falso* (a partire dall'intellettualismo etico socratico), oppure miticamente derivato dall'infrazione di un comandamento (l'"albero della conoscenza del bene e del male" della Genesi), come simbolico rito di passaggio alla maggiore età dell'essere umano.

In entrambe le suddette ipotesi il nesso *virtù/conoscenza* appare strettissimo. In termini grossolanamente schematici si potrebbe vedere nell'*intellettualismo etico* la posizione originaria di qualsiasi illuminismo razionalistico, mentre la Genesi suggerirebbe piuttosto che solo l'esperienza del *male* apre la mente dell'uomo alla conoscenza, strappandolo dalla sua innocenza primigenia e "gettandolo" nel mondo (come amano dire gli esistenzialisti). Se nel primo scenario l'esercizio della *libertà*, qualora sia saldamente guidato dalla ragione, appare univocamente destinato al successo, nella seconda visione il quadro appare meno nitido, a causa di un esercizio della *libertà* propedeutico alla conoscenza e inteso come *aggiunta* originaria e qualificante dell'essere naturale; in altre parole si tratta di due concezioni antropologiche: la prima che prevede il primato (costitutivo, oltre che valoriale) dell'*intelligenza* sulla *volontà*, la seconda che pone la *volontà* come origine dell'*intelligenza*.

Volendo proseguire nella considerazione di queste due prospettive, si può notare piuttosto agevolmente che se l'*intelligenza* precede la *volontà* l'esercizio della *libertà* è una logica conseguenza del *bene* (dell'*intelligenza*) ed è quindi a sua volta *bene*, derubricando la scelta tra *bene* e *male* come un passo successivo, che non è assolutamente in grado di inficiare la *bontà*

dell'*intelligenza* (tant'è che Socrate preferisce l'atto malvagio cosciente a quello incosciente, pur tendendo ad escluderlo), mentre, se è la *volontà* a precedere l'*intelligenza* e l'*intelligenza* è posta come conseguenza di un "peccato originale", appare evidente la precedenza del *bene* e la ragione, stimolata dalla conoscenza del *male*, è l'unica speranza che ci rimane per ricondurre la *volontà* al *bene*, che si configura come un ritorno, dopo la traversata del deserto. In questo caso tuttavia la *libertà* esercitata non è affatto *bene* e potrà tornare ad esserlo in futuro solo a condizione di ricondurci al *bene* perduto (tant'è che per Agostino la *volontà* non è sinonimo di *libertà* ma di *amore* [del *bene*]).

I riferimenti alla "Genesi" e ad Agostino non vogliono in nessun caso circoscrivere al pensiero religioso e cristiano la paternità di un ragionamento che offre infinite suggestioni in direzioni molto diverse tra loro: il fatto che la *libertà* esalti se stessa solo ed esclusivamente quando indichi il *bene*, annullandosi in caso contrario, è opinione di Agostino come degli stoici, come, più generalmente, il fatto che la conoscenza sia possibile solo per contrasto interessa una significativa linea di pensiero che discende da Eraclito ad Hegel.

La questione allora della *libertà* come *bene assoluto*, contrapposta alla *libertà* come *bene relativo* al *Bene* (assoluto) può essere posta come questione in grado di avviare una riflessione sul rapporto tra *libertà* e *bene* (o tra *libertà* e *giustizia*), riflessione che ha impegnato numerosi autori e attraversato diverse filosofie.

Se su un piano teorico il confronto tra *libertà* e *bene* per l'esercizio di un eventuale primato ruota attorno alla concezione assoluta o meno della *libertà* (sono libero sempre oppure sono libero esclusivamente quando faccio il *bene*), sul piano pratico il confronto tra *libertà* e *giustizia* (intesa come *bene*) vede la contesa del territorio tra la prevalenza della *libertà*, con la conseguente limitazione (fino alla sua eclissi totale) della *giustizia* o, viceversa, il dominio della *giustizia*, che per attuarsi limita (fino a cancellare) la *libertà*. Già evidente in una prospettiva morale il confronto *libertà/giustizia* si fa particolarmente chiaro in ambito politico, dove i regimi e i sistemi in vigore nel secolo scorso si prestano ampiamente a delinearne la realtà: i regimi illiberali inneggianti alla *giustizia*, del tutto incuranti della *libertà*, i sistemi liberali paladini della *libertà*, relativamente preoccupati della *giustizia* e, infine, una sempre più decisa riflessione teorico-politica (oltre a numerosi tentativi nella pratica politica) volta a rendere via via più praticabile il terreno comune per una equilibrata compensazione tra *libertà* e *giustizia*.

Senza voler riandare ad epoche remote, una prima decisa contrapposizione sul valore assoluto o meno della *libertà* si può far risalire al pensiero politico di Locke e a quello etico-politico di Rousseau.



Considerato uno degli iniziatori del pensiero laico-liberale, John Locke fonda il diritto di proprietà sul lavoro (non tanto dell'attuale proprietario ma dei suoi antenati), smentendo la visione secondo cui chi possiede comanda e non lavora, a differenza di chi proprietario non è ed è costretto quindi a lavorare senza comandare. Derivata dal lavoro, la proprietà assume il carattere di un *merito* (degli avi) che il nullatenente non può vantare; da questo fatto derivano almeno due conseguenze, la prima una teorica uguaglianza, risalente alla notte dei tempi e non più riproponibile (dato che gli uomini sono diversi tra loro, come il fatto che non tutti siano proprietari dimostra), la seconda - a parziale correzione della prima - il fatto che, sulla carta ma non solo, chiunque non sia proprietario possa diventarlo tramite il lavoro, emendando così verso figli e nipoti le insufficienze di padri e nonni.

Pur potendo affermare di assistere ad una democratizzazione della proprietà, con Locke si attua anche una precisa connessione tra *proprietà* e *libertà*, non solo nel senso che la principale *libertà* a cui Locke allude è la *libertà di proprietà*, ma anche e soprattutto perché, a suo dire, solo il proprietario è libero e può quindi esercitare quei poteri che derivano dal suo status, come quello di eleggere i suoi rappresentanti al parlamento. Lavoratori dipendenti ma anche mogli e figli non hanno questi diritti, poiché, non essendo proprietari, non hanno interessi da difendere direttamente, mentre, votando, il proprietario pensa anche a loro.

Lo stato liberal-parlamentare è quindi al servizio di una società di liberi proprietari che, attraverso i loro rappresentanti, legiferano al fine di non danneggiarsi reciprocamente e di trovare invece, dove sia possibile, eventuali convergenze che promuovano l'interesse comune.

Com'è noto, il ragionamento di Jean Jaques Rousseau muove proprio dall'acquisizione della necessaria disuguaglianza, sostenuta da Locke, per contestarne la bontà e individuando nel diritto di proprietà il motivo fondamentale dell'ingiustizia tra gli uomini. All'atomismo sociale, proposto da Locke e dai liberali, Rousseau oppone la sua visione olistica della società, intesa come tutt'uno, e la conseguente distinzione della *volontà generale* (unica) dalla *volontà di tutti* (semplice sommatoria della volontà egoistica di ognuno), che è la massima unità raggiungibile (di solito solo teoricamente) da un parlamento in caso di unanimità. Ne deriva come grave ancorché problematica (dato che Rousseau opera qualche distinguo e sviluppa qualche articolazione al riguardo) conseguenza, la preferenza per la democrazia diretta rispetto a quella rappresentativa, che sarebbe espressione di una *libertà* fittizia, con buona pace dei sostenitori del sistema parlamentare.

Identificandosi con l'eguaglianza, la *giustizia* in Rousseau assume carattere ideale e appare evidentemente inaffidabile alla volontà individuale, inficiata dall'egoismo, bensì ad un'entità superiore in grado di pensare e di

volere per il bene generale (*volontà generale*). La forte valenza etica del discorso politico di Rousseau mette chiaramente la *libertà* in soggezione al *bene*, per cui il suo esercizio deve sicuramente rivolgersi contro la tirannide per cessare nel momento in cui il *bene* si sia affermato, affermazione che motiva e sussume lo stesso esercizio della *libertà*. Il germe del *giacobinismo* è già evidente e la sua parabola rivoluzionaria evidentissima: lotta contro la tirannide (*male*) in nome della *libertà*, istituzione della dittatura (*bene*) che cristallizza l'esercizio della *libertà* nel raggiungimento del suo fine e ne rende conseguentemente superflua se non dannosa la pratica.

Decisamente strumentale, la *libertà* ha ragione di essere cercata e procurata solo in presenza dell'ingiustizia (*male*), che va rimossa perché moralmente inaccettabile ma il suo esercizio è provvisorio dato che cessa nel momento in cui venga assicurato un regime giusto: continuare ad esercitare la *libertà* significherebbe, alla lunga, andare contro quello stesso regime per la cui istituzione si è combattuto.

In margine a questi ragionamenti sulle dottrine di Locke e Rousseau si potrebbe notare l'esistenza di opposte sensibilità filosofiche riguardo al contrasto tra movimento/mutamento e staticità/perfezione, che metterebbe in evidenza il retroterra empiristico di Locke e quello etico/dogmatico di Rousseau e gli spazi conseguenti di *libertà* che ne derivano. Mentre l'universo di Locke è dinamico e mutevole e solo l'esercizio della *libertà* consente il continuo adattamento, necessario al cambiamento delle situazioni (da cui ne viene che il *bene* è l'esito di una costruzione imperfetta e mai conclusa), quello di Rousseau è concepito staticamente come più o meno compatibile con la *giustizia*, tanto da richiedere il cambiamento (da operare tramite l'esercizio della *libertà*) nei casi di incompatibilità e da ricondurre rapidamente al consolidamento, questa volta ispirato alla *giustizia*, riponendo cautamente lo strumento della *libertà* in luogo sicuro.

La mancata accettazione del *divenire storico/naturale*, da governare e non da sopprimere illusoriamente, potrebbe risultare il sintomo di un approccio dirimente in ordine alla differenza tra sistemi e regimi che privilegiano ora la *libertà* ora la *giustizia*.

Uno sviluppo ulteriore delle riflessioni concernenti l'uso della *libertà* riguarda la nota distinzione tra *libertà da* e *libertà di*. Si tratta, in realtà, di una prospettiva diversa per affrontare la medesima questione: concepire la *libertà* come *libertà da* significa attribuire un'ampia discrezione all'esercizio della *libertà* che deve affermarsi garantendosi spazi di espressione nei confronti di qualsivoglia autorità, istituzionalmente volta a limitarne le mosse; di contro far propria la concezione della *libertà* come *libertà di* comporta delimitare precisamente gli ambiti dell'esercizio della *libertà* al fine

preciso dell'affermazione del *bene*, nel senso che *libertà* non significa fare (quasi) qualsiasi cosa ma solo alcune cose, debitamente finalizzate.

Risulta indubbiamente piuttosto facile arruolare rispettivamente Locke e Rousseau tra i sostenitori delle due diverse concezioni ma è sicuramente più interessante fare un passo avanti, nell'800, per confrontarsi con Hegel e con Mill.

La collocazione di G. F. G. Hegel a fianco della *libertà* come *libertà di* è facilmente intuibile per la decisa impronta etica della sua visione politica; pur connotata da forte dinamismo la filosofia hegeliana tende a circoscrivere a livello accidentale le variabili del mutamento (e ad escludere il *caso*), per cui tutto quanto remi contro l'affermazione necessaria dello *spirito assoluto* è destinato alla condanna morale e all'emarginazione. La *libertà* è quindi un processo che coincide col farsi dell'*assoluto* e che non riguarda la singola particolarità, che può solo sintonizzarsi con l'andamento necessario dello *spirito* ed esserne parte (infinitesima e imperfetta).

Posizione diametralmente opposta quella espressa da John S. Mill che, protestando la *libertà* solo come individuale, fa sua la concezione della *libertà* come *libertà da*, in perfetto accordo con la tradizione empiristico-nominalistica del suo paese, diffidando di qualsiasi supposto interesse generale da proteggere, usato spesso come espediente per conculcare la *libertà* dell'individuo, che, per essere considerato come soggetto della sua esistenza, deve essere in grado di esprimerla completamente.

La funzione paradigmatica che può avere una breve analisi del pensiero politico di Hegel e Mill suggerisce allora l'opportunità di una sommaria disamina della loro riflessione sulla *libertà*, prima di convergere sugli sviluppi neo-idealistici del '900 italiano, che sono all'origine del *liberalsocialismo* di Guido Calogero.

## 2. Il problema della libertà in Hegel e Mill

L'introduzione ai "Lineamenti di filosofia del diritto" di Hegel recita come segue, "Concetto della filosofia del diritto, della volontà e della libertà" e affronta in rapida successione, nel segno della coerenza interna e della coesione ideale, le definizioni e i rapporti interni tra *volontà*, *libertà* e *diritto*.

Il terreno del diritto è in genere l'elemento *spirituale* e suo più prossimo luogo e punto di partenza la *volontà*, la quale è *libera*, così che la libertà costituisce la sua sostanza e determinazione, e il sistema del diritto

è il regno della libertà realizzata, il mondo dello spirito prodotto movendo dallo spirito stesso, come una seconda natura.<sup>1</sup>

L'identificazione di *volontà* e *libertà* (intesa come semplice attributo) trova nell'ambito del *diritto* il suo luogo naturale di espressione, per cui la *libertà* non è una possibile espressione tra le altre della *volontà* ma è sussunta dalla *volontà* stessa che, in quanto è, è libera. Ne viene che il soggetto della *volontà* non può essere libero come non esserlo (si tratterebbe di una concezione estrinseca della *libertà*) ma, in quanto soggetto di *volontà*, dà voce alla sua *libertà*; naturalmente occorre convergere sul concetto di soggetto che, prima di essere un ente subordinato individuale, ha i tratti ideali e universali della *volontà in sé*, vale a dire dello *spirito assoluto*. D'altra parte,

La volontà contiene l'elemento della *pura indeterminatezza* o della pura riflessione dell'io entro di sé, nella quale è dissolta ogni limitazione, ogni contenuto immediatamente sussistente ad opera della natura, dei bisogni, desideri e impulsi, o dato e determinato ad opera di checchessia; l'infinità, priva di termini, dell'*assoluta astrazione* o *universalità*, il puro pensare se stesso:<sup>2</sup> “appartiene quindi alla *volontà*, nella sua originale indeterminatezza, la possibilità di *pensare se stessi* (e della *volontà stessa* di essere cosciente di sé), poiché, del pari, concepire l'atto della volontà come qualcosa di altro e di successivo al pensiero (che lo determina) significa cadere in un vuoto intellettualismo, peccare di astrazione, tenendo artatamente separati momenti concomitanti nell'identità di volontà e pensiero. Da questa separazione improvvida deriva poi una concezione stravolta della *libertà* [...] questo è la libertà *negativa* ovvero la libertà dell'intelletto. È la libertà del vuoto, la quale viene innalzata a figura reale e a passione e, rimanendo meramente teoretica, diviene nella religione il fanatismo della pura contemplazione indù, ma, volgendosi alla realtà, nella politica come nella religione diviene il fanatismo della distruzione d'ogni sussistente ordinamento sociale [...] Soltanto distruggendo qualcosa, questa volontà negativa ha il sentimento dell'esserci suo [...] Così ciò ch'essa si figura di volere può certo esser per sé soltanto una rappresentazione astratta, e la realizzazione della medesima soltanto la furia del distruggere.”<sup>3</sup>

Tutto l'influsso negativo della Rivoluzione è percepibile in Hegel, pensatore della Restaurazione (orrore peraltro diffuso tra numerosi intellettuali da Comte a Cousin, da De Maistre a Constant, tra loro diversi per formazione e produzione), che non si limita tuttavia ad esecrare gli

<sup>1</sup> G.W.F.Hegel, *Lineamenti di filosofia del diritto*, Bari, Laterza, 2004, p. 27.

<sup>2</sup> Idem p.28.

<sup>3</sup> Idem pp.28-29.

eccessi di una libertà sfociata nella violenza e nell'anarchia ma che individua la necessità logica della distruzione nella radice intellettualistica di una concezione corriva della libertà.

Una sorta di maledizione, che impedisce di edificare sulle macerie del vecchio ordine abbattuto, consegna all'insuccesso i progetti figli di questo genere negativo di libertà, atto a distruggere ma negato alla costruzione: vanamente l'idea astratta di mondi migliori si configura nei programmi di questa volontà distorta, che si appaga esclusivamente nella "furia del distruggere". Ecco allora comparire il fantasma maligno e ingannatore che suggerisce nella sottrazione all'autorità l'affermazione della libertà, una libertà estrinseca (e perciò *negativa*) e fallace che si scaglia inopinatamente "nella distruzione d'ogni sussistente ordinamento sociale": questi sono gli esiti nefasti della *libertà da* che, frutto della mera somma aritmetica di volontà accidentali, è sufficiente per distruggere ma incapace di costruire.

La *volontà*, come insieme di *individualità* e *autodeterminazione*, vive la *libertà* "come mera *possibilità*, tramite la quale esso [Io, n.d.a.] non è legato, nella quale bensì esso è soltanto perché, nella medesima, esso si pone. – Ciò è la *libertà* della *volontà*, la quale *libertà* costituisce il concetto o sostanzialità della *volontà*, la gravità della *volontà*, come la gravità costituisce la sostanzialità del corpo." <sup>4</sup>

Indistinguibile dalla *volontà*, la *libertà* le fornisce la consistenza stessa, mentre per l'individuo si risolve nella mera possibilità di una (possibile) autodeterminazione, non vincolata da nulla e, pertanto, libera: se quindi la *libertà* connatura profondamente di sé la *volontà*, universalmente intesa, retrocede a semplice possibilità, quando si esprime a livello individuale in un'autodeterminazione (possibile e non necessaria) indifferente e residuale sul piano assoluto.

Proprio perché tale (indifferente e residuale) la libertà individuale non è autosufficienza sostanziale (concettuale), può pretendere di esserlo solo per corrivo intellettualismo, magari associandosi ad altre libertà individuali che, tramite un'unione (che è semplice sommatoria) tra di loro (sempre problematica, equivoca e temporanea), si illudono di conquistare universalità. Si tratta della dinamica delle rivoluzioni, atte, appunto, ad abbattere ma non a sostituire, in cui l'unità fittizia delle libere volontà individuali si scaglia contro la *libertà* superiore insita nell'istituzione, di cui è la "gravità" e la "sostanzialità".

"Il cuore intimamente debole della libertà individuale è del resto dovuto alla dimensione stessa della *possibilità* (indifferente) che viene

---

<sup>4</sup> Idem p.30.

elevata erroneamente a realtà (se non a necessità), dimostrando così la sua intima inconsistenza e la sua inettitudine al compito, esorbitante le sue forze, che si attribuisce. [...] Il contenuto medesimo [dato dalle determinazioni della sua natura, n.d.a.] è pertanto per la riflessione dell'Io entro di sé soltanto un contenuto che può essere come il mio e anche no, e l'Io la *possibilità* di determinarmi a questo o ad altro, - di scegliere tra queste determinazioni, da questo lato per l'Io medesimo esterne. La libertà della volontà secondo tale determinazione è *arbitrio* – nel quale sono contenute queste due cose, la libera riflessione astratta da tutto e la dipendenza dal materiale e contenuto dato interiormente o esteriormente. [...] ne segue che l'arbitrio è l'*accidentalità* come volontà.”<sup>5</sup>

Il fallimento di certe azioni anche collettive e coordinate poggia sul vizio di fondo dell'elevazione ad universalità di mere individualità, che si reggono sull'arbitrio della possibilità e sono appunto destinate a finir male; il fatto di poter procedere indifferentemente in qualsiasi direzione rende insignificante un processo e lo mantiene nella dimensione della possibilità, dove tutto è, appunto, possibile ma nulla necessario. Anche la volontà conosce dunque la regola della casualità arbitraria e accidentale quando la sua sostanzialità si riduca a libertà individuale, quando cioè faccia della mera licenza la regola del suo agire e quando ciò accada ecco che invoca universalità, seppure si tratti solo, ancora, di un'universalità formalmente intesa, un'esigenza astratta di compiutezza e di senso non ancora pienamente cosciente di sé.

“Ma la verità di questa universalità formale [...] è l'*universalità determinante se stessa, la volontà, la libertà*. Poiché la volontà ha per suo contenuto, oggetto e fine l'universalità, se stessa, intesa come forma infinita, essa è non soltanto la volontà libera *in sé*, bensì parimenti la volontà libera *per sé* – la verace idea. [...] L'autocoscienza, che purifica e innalza fino a questa universalità il suo oggetto, contenuto e fine, fa ciò intesa come il *pensare attuante sé* nella volontà. Qui è il *punto nel quale divien chiaro* che soltanto come intelligenza *pensante* la volontà è verace, libera volontà.”<sup>6</sup>

“Il punto divien chiaro”, per esplicita ammissione di Hegel poiché, non riguardando la filosofia qualcosa di dato, ma essendo il ripensamento da parte della ragione del percorso compiuto da se stessa, non può esserci scarto tra “l'intelligenza pensante la volontà e [la] verace, libera volontà.” D'altra parte il percorso stesso della ragione è il frutto della mediazione della ragione con se stessa, generante mediazione (logica) e

---

<sup>5</sup> Idem p. 35.

<sup>6</sup> Idem p. 38.

immediatezza (natura), che la scienza filosofica coglie nel dispiegarsi del suo sviluppo dialettico.

La *libertà* quindi o muove nella logica interna dello *spirito assoluto* o non muove affatto, o s'intona alla direzione e alla volontà universale o si disperde velleitaria e dannosa nei mille rivoli dell'accidente, facendosi insensata e inefficace.

Appartiene tuttavia alla *Moralità* il momento in cui la volontà soggettiva, sorretta da una libertà meramente astratta, si fa volontà oggettiva, esprimendosi nella concreta *libertà* possibile solo attraverso il *bene*.

“Il punto di vista morale è perciò nella sua figura il *diritto della volontà soggettiva*. Secondo questo diritto la volontà *riconosce* ed è qualcosa soltanto nella misura in cui questo qualcosa è il suo [...] La volontà soggettiva intesa come immediatamente per sé e distinta dalla volontà essente in sé è perciò astratta, limitata e formale.

Il *bene* è l'idea, come unità del *concetto* della volontà e della volontà *particolare* [...] la *libertà realizzata*, *l'assoluto scopo finale del mondo*.

Il bene ha col soggetto particolare il rapporto d'esser l'*essenziale* della sua volontà, la quale quindi vi ha senz'altro la sua *obbligazione*. Poiché la *particolarità* è distinta dal bene e rientra nella volontà soggettiva, ne segue che il bene ha dapprima soltanto la determinazione della *essenzialità universale astratta*, - del dovere; - a cagione di questa sua determinazione il *dovere* deve venir compiuto *per il dovere*.”<sup>7</sup>

Nel momento in cui il soggetto si fa soggetto morale, sentendo in sé la contrapposizione fra bene e male e superando il momento meramente estrinseco del *Diritto*, come forza che gli impone il rispetto della legge, il problema della *libertà* assume i suoi connotati corretti, in stretta relazione con il problema del *bene*. In questa luce si risolve anche il problema del rapporto tra libertà individuale e universalità poiché, appartenendo il *bene* all'universalità, ne viene che la *libertà* può aspirare all'universalità solo quando si faccia carico del *bene*. Dacché solo l'universalità è in grado di valorizzare e interpretare degnamente la *libertà*, qualsiasi altra malintesa forma di espressione particolare della volontà non può che essere male.

In piena coerenza con la sua visione immanentistica, Hegel coglie una totale consonanza tra *libertà* e *bene*, che procedono compatti, tramite la dialettica dello spirito assoluto verso il suo completo dispiegamento nella realtà: tutto quanto ostacoli, distolga, devii da tale procedimento non può che essere errore e male in una riproposta e stringente versione di

---

<sup>7</sup> Idem pp. 96-111-114.

intellettualismo etico. La volontà che si esercita *prima* della scelta necessaria del *bene* si riduce dunque ad un momento propedeutico solo teoricamente (astrattamente) concepibile e non è espressione di *libertà*, la quale si configura solo nel riconoscimento e nell'opzione per il *bene*; chiamare poi libertà l'eventuale deprecabile e dissennata opzione per il male equivale muovere volutamente nella direzione sbagliata e quindi usare contraddittoriamente della *libertà*.

L'intrinseca contraddizione di una scelta del genere e di un concetto improprio di libertà non risale soltanto al legame suddetto tra *bene* e *libertà* ma ha una sua più profonda ragione nell'annullamento stesso della *libertà* una volta optato per il male. Non si tratta, naturalmente, di cadere nel manicheismo, Hegel è ben d'accordo con Agostino (e con Parmenide) nell'identificazione del male con il nulla, per cui non optare per il *bene* (piuttosto che optare per il male) comporta la nullificazione della *libertà*, sconfitta dall'assunzione del particolare al posto dell'universale. Cade appunto in questo errore grave e insensato chi pretenda di esercitare la *libertà* nella scelta tra bene e male, come se fosse effettivamente dato alla *libertà* di scegliere tra due opposti (che si scompongono immediatamente in un'infinità di casi intermedi); alla base di questo errore c'è (come sempre) un approccio scorretto alla realtà come data ed estrinseca dal soggetto, "approccio che comporta la (risibile) centralità del soggetto stesso (come soggetto di libertà) che giudica di un mondo in cui regna sovrana assoluta l'accidentalità e in cui vanamente (per induzione) si tentano raggruppamenti improbabili di aspetti buoni da opporre ad aspetti cattivi, vagando senza fine nella confusione dell'opinabilità e del soggettivismo brado."

Appare allora evidente l'inconsistenza di una concezione della *libertà* come *libertà da*, che si esprime corvivamente contro un'autorità estrinseca ed inesistente in nome e in difesa di una supposta autonomia. Hegel non si muove in un mondo di pure forme, d'altra parte ritiene che un'autorità particolare (e pertanto ingiusta) non possa semplicemente sussistere, per cui considera le autorità istituite come portatrici (imperfette) di volontà e libertà universali e quindi consonanti (sebbene incompiutamente) con l'assoluto. Il fatto allora di opporsi all'autorità (rivendicando così la propria *libertà da*) mantiene nella dimensione particolare/accidentale del *nulla* e dell'indistinto in cui qualunque battaglia è inevitabilmente insieme giusta e sbagliata, in cui ogni progresso è anche un regresso e in cui, in definitiva, la libertà sconfina nella schiavitù.

La volontà libera trova dunque la sua ragione di essere solo ed esclusivamente nella piena identificazione con il *bene*, valorizzando e ottimizzando così le sue potenzialità che concorrono nell'edificazione



dell'assoluto: si tratta patentemente di un'univoca *libertà di* (concorrere), monisticamente intesa, tanto da smascherare il "famigerato" detto che "il fine santifica (giustifica) i mezzi" "in tanto è un'espressione tautologica, in quanto il mezzo è appunto ciò che non è niente per sé bensì è a cagione di altro, e quivi, nel fine, ha la sua determinazione e il suo valore [...] Ora, ciò che a tale determinazione viene contrapposto nel fine che dovrebbe levare al diritto la sua natura, il fine santo, non è nient'altro che l'*opinione soggettiva* su quel che sia buono e migliore. Ciò che ivi accade, è la stessa cosa di quando il volere si ferma a ciò che è buono astrattamente, di quando cioè ogni determinatezza, essente in sé e per sé e valida, del bene e del male, del diritto e dell'illecito, vien tolta, e questa determinazione viene ascritta al sentimento, al rappresentare e al libito dell'individuo. – L'*opinione soggettiva* viene infine espressamente enunciata come la regola del diritto e del dovere allorché *la convinzione che tiene qualcosa per giusto* dev'essere ciò da cui venga determinata la natura etica di un'azione."<sup>8</sup>

Può essere interessante chiosare questo passo che commenta e boccia il "famigerato" assunto attribuito a Machiavelli, interessante perché, come noto, Machiavelli non si sogna di consentire a chiunque tale libertà ma al solo principe (stato), cos'è allora che irrita profondamente Hegel? non potrebbe convenire anche lui sul fatto che all'individuo particolare non è permesso quanto invece è lecito a chi opera per il bene generale dello stato?

Machiavelli ha l'indubbio merito di individuare tra i primi la dimensione generale (dello stato) senza dedurla dal trascendente, ma il suo naturalismo non gli nasconde che lo stato non è un'entità mistica e coincide con il principe. Ora Hegel recalcitra di fronte alla brutale realtà della cosa e quindi si mantiene volutamente sul piano del particolare per il particolare, avendo facilmente ragione, ma evita di affrontare la questione concernente il modo in cui lo stato si esprime nella sua universalità. Ciò che Rousseau aveva in parte intuito e che il giacobinismo aveva chiaramente manifestato - vale a dire che la *volontà generale* finiva col coincidere con una dittatura personale - viene ignorato da Hegel che mantiene il suo discorso sul piano logico/ontologico.

Si potrebbe replicare che è l'*astuzia della ragione* a servirsi temporaneamente di singoli uomini (che vedono coincidere il loro volere, per un breve tratto di strada, con quello dell'assoluto) per poi disfarsene e, naturalmente, solo a processo avvenuto si potrà capire dove, come e quando lo spirito sia intervenuto; anche in questo caso tuttavia

---

<sup>8</sup> Idem pp.124-125.

Machiavelli resiste valorosamente poiché è la *fortuna* a stabilire la bontà di un'azione e lo si può appurare solo in conclusione. L'orrore di Hegel, la sua forte stroncatura può allora assumere i caratteri della vertigine, quella che ci coglie quando, per una sorta di circolarità della ragione, sospettiamo l'idealismo più puro mascherare il naturalismo più bieco.

Chiarito allora che la distinzione insussistente tra fini e mezzi non va posta e collocato il *bene* (a cui va riferita rigorosamente la *libertà*) in una dimensione recuperabile nel passato, ancorché immanentemente presente, possiamo pervenire alla definizione secondo cui “L'eticità è l'idea della libertà, idea intesa come il bene vivente”<sup>9</sup> e alla conclusione che “l'idea della libertà” si esprime nella dottrina dei doveri e trova la sua estensione nello stato poiché “Il dovere vincolante può apparire come *limitazione* soltanto di fronte alla soggettività indeterminata o libertà astratta, e di fronte agli impulsi della volontà naturale, o della volontà morale determinante sulla base del suo arbitrio il suo bene indeterminato. Ma l'individuo ha nel dovere piuttosto la sua *liberazione*, vuoi dalla dipendenza nella quale esso sta nel mero impulso naturale, così come dalla depressione nella quale esso è come particolarità soggettiva.”<sup>10</sup>

Ecco spiegato come *fare il bene* (dovere) coincida con la *libertà* e come la difesa insensata di una presunta (e inesistente) libertà individuale ci lasci schiavi della nostra misera natura o insoddisfatti (e depressi) per i modesti risultati raggiunti a fronte di un forte impegno morale (individuale): nell'adempimento dei propri doveri l'individuo raggiunge la sua “libertà sostanziale” che si esplica nello stato che è “*realtà dell'idea etica*”<sup>11</sup>

*Libertà di* dunque, libertà di fare il proprio dovere nell'ambito ristretto della nostra individualità e nella coscienza di fare l'unica cosa sensata al mondo, esercitando pienamente e razionalmente la nostra libertà e, nello stesso tempo, la *libertà di* costituire lo stato, come entità confluyente di individualità ben intese e indirizzate.

Lo stato come risultato, come deduzione intellettualistica di famiglia e società civile, ha il carattere dell'immediatezza (e della visibilità) ma, al di là di quanto appare, lo stato è il fondamento che ci rivela la sua mediazione sottostante, rivelandosi nella sua pienezza etica, di modo che solo la *libertà* compiuta e realizzata dello stato ci consente di vedere la *libertà* astratta e iniziale del diritto. Allo stesso modo l'eticità elementare e chiusa in se stessa della famiglia è comunque resa possibile dall'eticità

---

<sup>9</sup> Idem p.133.

<sup>10</sup> Idem p. 135.

<sup>11</sup> Idem p. 195.

compiuta dello stato, in quanto è la pervasività dello stato che consente l'immediatezza delle "sfere ideali" di famiglia e società civile.

Se la famiglia è l'"eticità chiusa nel suo concetto" ed espressa nello spontaneismo sentimentale, la società civile è il luogo della *libertà soggettiva*, espressa dallo stato di diritto (tant'è che Croce individua nella società civile lo stato liberale), che non può tuttavia risolversi nella libertà dei singoli, dato che lo stato moderno nasce dalla compenetrazione di soggettivo e oggettivo. Dopo il cristianesimo l'oggettività antica non è più pensabile ma il soggettivismo, che sfocia nella cattiva infinità, va ugualmente rifiutato in favore di un esercizio della *libertà* inteso come mediazione tra l'opera della ragione e l'arbitrio.

Se la famiglia allora ci mostra la *libertà* immediata del sentimento, lo stato manifesta la *libertà* mediata della ragione, attraverso la *libertà* dimidiata della società civile, che è tuttavia formale a differenza delle prime due (sostanziali); qui si dividono il filone liberale, derivante da Hegel, da quello totalitario: il primo, ancorato alla società civile, volto a preservare la sfera individuale, il secondo intento ad indicare le insufficienze e le negatività della società civile, rifiutata come condizione finale.

Dalla società civile può emergere allora uno "stato dell'intelletto", uno stato che con la sua "dura infinità" risulti inconciliabile con la materia vivente; vi è nel "filone liberale" la convinzione che la *libertà* formale o soggettiva non raggiunga l'universale, dato che l'universalità che conosce è esterna alla particolarità (da cui non può staccarsi); ma, per i sostenitori del totalitarismo, quando non si colga lo stato come "unicum" ma si intenda come somma di parti (cosa da cui guardarsi) si regredisce alla plebe e alla concentrazione della ricchezza in poche mani: a quel punto la razionalità della società civile, che doveva condurre allo stato, è definitivamente compromessa poiché il potere di uno stato atomizzato viene disperso in particolarità che ne fanno uso per limitarsi reciprocamente.

Preoccupazioni, come si vede, opposte che tuttavia ripropongono puntualmente la prevalenza della *libertà* sulla *giustizia* o della *giustizia* sulla *libertà* e che ruotano entrambe attorno all'individuo, da preservare nella sua individualità (libera) o da superare (annullare) per il comune interesse, presente in un fine superiore (e giusto): da una parte l'insuperabilità (etica) dell'individuo, dall'altra la tensione (etica) verso una meta superiore per il raggiungimento della quale l'individuo deve essere disposto a sacrificarsi per il bene generale e, quindi, suo proprio.

"L'argomento di questo saggio non è la cosiddetta *libertà* della volontà, così inopportunosamente contrapposta a quella che in modo

improprio viene definita dottrina della necessità filosofica, ma la libertà civile o sociale, ossia la natura e i limiti del potere che può essere esercitato legittimamente dalla società sull'individuo.”<sup>12</sup>

L'incipit dall'introduzione dell'opera di Mill “Sulla libertà” non può essere più tranchant rispetto a quanto letto finora in Hegel. Il quadro di riferimento generale è rifiutato come presupposto utile ad una riflessione utile: la libertà non va intesa come concetto metafisico, attorno al quale strologare, e non va collegata con la volontà o con la necessità (a cui, solitamente ma non sempre [vedi Spinoza] viene contrapposta) ed è semplicemente ciò che comunemente noi indichiamo come libertà, vale a dire quello che possiamo o non possiamo fare, ma in una prospettiva immediatamente ribaltata, dato che premia la centralità dell'individuo sulla società e si prefigge di delucidare i limiti d'intervento della società (autorità) sull'individuo stesso (libertà).

Se Mill invita a leggere la storia intera tramite il binomio *autorità/libertà*, è, del pari, lesto a metterci sull'avviso “*al pari delle altre tirannie, [della] tirannia della maggioranza*”<sup>13</sup>, ben più sofisticata e moderna, rispetto agli altri generi di tirannia, che germina nel conformismo violento e democratico, già denunciato da Toqueville. Detto ciò, Mill non tarda ad indicare la liceità “*dell'interferenza degli uomini sulla libertà di azione di ciascuno*”<sup>14</sup> nell'*autoprotezione* che è “*l'unico motivo per cui il potere può essere legittimamente esercitato su qualsiasi membro della comunità*”.

Può essere interessante notare al riguardo come Mill, in ossequio ad una sorta di nominalismo particolaristico primigenio, parli semplicemente di uomini abilitati o meno ad intervenire su altri uomini e rifugga da termini come società e, tanto meno, stato. Non dobbiamo tuttavia pensare ad una realtà atomizzata (che tanto preoccupa Hegel) ma ad una società di individui in libera associazione, che si aggregano e si disgregano per fini temporanei e particolari, che danno origine ad una collettività dinamica e mai totalizzante. Storicamente derivanti della tolleranza religiosa muovono dunque in Inghilterra le libertà (al plurale, come ogni cosa) religiosa e di coscienza, di espressione, di azione, di ricerca, di associazione, di stampa, ecc.

In un mondo così strutturato l'errore è accettato serenamente (pur nell'impegno di renderlo sempre meno incidente), nella consapevolezza di quanto sia paralizzante la paura di sbagliare; risulta quindi normale che determinate iniziative vengano abbandonate per poi riprenderle, in un

---

<sup>12</sup> J.S.Mill, *Sulla libertà*. Milano, Bompiani, 2003; p.3.

<sup>13</sup> Idem p. 41.

<sup>14</sup> Idem p.55.

continuo adattamento alla situazione, che non depone a sfavore di quanto elaborato teoricamente ma che corregge, strada facendo, ciò che va corretto, senza presunzione e senza demotivazione, nella convinzione di non poter chiudere mai, una volta per tutte, il discorso. Pretendere di farlo poggerrebbe su una presunzione di infallibilità, che è il modo in cui solitamente si esorcizza la paura di sbagliare. “All’umanità non si ricorderà mai abbastanza che c’è stato un uomo di nome Socrate che è entrato in un memorabile contrasto con le autorità legali e l’opinione pubblica del suo tempo[...] Questo maestro [...] fu mandato a morte da i suoi concittadini dopo una condanna per empietà e per immoralità [...] C’è da credere che il tribunale lo ritenne colpevole di queste accuse in perfetta buona fede, condannò a morte come un criminale l’uomo che, probabilmente, più di ogni altro fino ad allora aveva meritato la gratitudine dell’umanità. Da qui passiamo all’unico altro esempio di iniquità giudiziaria la cui menzione, dopo la condanna di Socrate, non costituisce una banalità: l’evento che si svolse sul Calvario più di diciotto secoli fa. [...] Gli uomini non solo non riconobbero il loro benefattore, ma lo scambiarono per l’esatto contrario di quello che era, e lo trattarono come quel fenomeno di empietà che oggi essi stessi rappresentano a causa del trattamento riservatogli. [...] Costoro, stando alle apparenze, non erano malvagi né peggiori di quanto gli uomini lo siano in generale, caso mai è vero il contrario; erano uomini che possedevano pienamente o addirittura in misura eccessiva i sentimenti religiosi, morali e patriottici del loro tempo e del loro popolo.”<sup>15</sup>

Sono passi in cui Mill dà un tipico esempio di *understatement* come arte della minimizzazione filosofica di scuola inglese, non tanto nell’associazione Socrate/Cristo, ampiamente usata se non abusata, quanto nella capacità di ridurre una vicenda alle sue componenti essenziali, senza farsi minimamente carico di eventuali conseguenze del suo ragionamento, perché non concernenti il suo discorso: se Cristo avesse potuto godere della libertà di cui aveva diritto (come ne ha diritto ogni uomo), se uomini timorati della legge non avessero ecceduto nel loro zelo per il bene presunto della comunità e si fossero limitati ad agire, com’è giusto, solo in caso di violenze o cattive azioni o tentativi di privazione della libertà altrui da parte di Gesù, quel deprecabile “evento che si svolse sul Calvario più di diciotto secoli fa” non ci sarebbe stato, sostiene Mill (che non faticiamo a immaginare mentre sorseggia il suo tè al club), assieme al cristianesimo e a tutto il resto, aggiungiamo noi.

---

<sup>15</sup> Idem pp.94-95

La conoscenza (e il rispetto) dell'opinione altrui, in una specie di socratismo rovesciato, è per Mill l'unico antidoto in nostro possesso contro la tentazione di infallibilità in cui incorriamo continuamente in modo peraltro sciocco, dato che chi conosce esclusivamente la propria opinione su un argomento ne sa ben poco. E ancora una volta Mill tuttavia avverte che il vero problema risale alla pretesa di chiudere, di concludere, di finirla con qualche cosa una buona volta, come se ciò fosse possibile, mentre non lo è “*La tendenza fatale degli uomini di smettere di pensare a una cosa non appena non sia più dubbia, è la causa della metà dei loro errori*”<sup>16</sup>.

Ci sono poi eminenti esempi di tendenze collettive ad abbracciare pressoché unanimemente un'opinione comune ed è allora che il pensiero divergente diventa prezioso per una società “Così nel diciottesimo secolo – quando la quasi totalità delle persone istruite, e tutte quelle che da costoro venivano guidate, erano perse nell'ammirazione di ciò che è chiamata civiltà e delle meraviglie della scienza, della letteratura e della filosofia moderne e sopravvalutavano di molto l'insieme delle differenze tra gli uomini moderni e quelli antichi, con la convinzione che tutte queste differenze andassero a loro favore -, ebbero l'effetto di uno shock salutare i paradossi di Rousseau.”<sup>17</sup> “nella consapevolezza che nell'idea più strampalata è custodita parte della verità, alla cui costruzione non si può mai finire di lavorare nel serrato confronto con gli altri. Se allora la *verità* è questa realtà multiforme scaturente dal confronto di opinioni, appare evidente in che modo la *libertà individuale* si metta al servizio di tutti e quanto sia preziosa per il bene di tutti. Ne viene così che la libertà dell'individuo consiste nel poter avere opinioni, nel poterle esprimere e nel poter far seguire atti alle sue opinioni: si tratta poi di disciplinare armonicamente tutto ciò senza impedirlo e senza che diventi di impedimento o di pericolo agli altri. [...] L'opinione secondo cui i commercianti di grano sono degli affamatori dei poveri, o secondo cui la proprietà privata è un furto, dovrebbe rimanere indisturbata finché viene diffusa attraverso la stampa; ma può incorrere giustamente in sanzioni se viene indirizzata, verbalmente o con dei cartelli, a una folla esasperata che si trova radunata davanti alla casa di un commerciante di grano.”<sup>18</sup>

Uno stato etico è quindi un'organizzazione che regola la libertà di opinione e di azione degli individui senza interferire se non per garantire la correttezza di comunicazioni e iniziative ma Mill non parla né di stato né, tanto meno, di stato etico, mantenendo l'aplomb del nominalista di

---

<sup>16</sup> Idem p. 145.

<sup>17</sup> Idem p. 155.

<sup>18</sup> Idem p. 181.

fronte agli universali; lo stato liberale è semplicemente quello che si preoccupa di garantire la libertà, l'alternativa è fornita esclusivamente da stati autoritari in cui la libertà viene esercitata solo da alcuni: il rapporto tra individuo e collettività muta a seconda dei casi e nello stato liberale sicuramente più complesso e articolato.

Considerare il rispetto della libertà individuale come causa di disordine collettivo è un modo sbrigativo per motivare la necessità dello stato illiberale a cui viene delegata la pratica della verità e del bene, sottratta agli individui per incompetenza ma per Mill la verità (sempre *in fieri*) e le azioni (più o meno giuste) che alle diverse opinioni si ispirano o sono frutto di individui (magari organizzati ma sempre individui) o non sono. La raffinazione di una volontà migliore, perché collettiva e dovuta al sacrificio di interessi particolari (*volontà generale*), che può leggere in Rousseau, o l'ottimizzazione delle libertà affermative individuali nello stato, come vuole Hegel, sono semplici fantasie o, al più, visioni mistiche a cui difficilmente si può affidare una riflessione riguardante la società.

Tutto quanto porti alla limitazione dell'individuo e alla sua massificazione preoccupa Mill, saldamente convinto che solo dallo sviluppo libero dell'individualità la collettività possa trarre beneficio, così come l'eccentricità può sfociare nella genialità (di cui la comunità approfitta) mentre il conformismo è sicuro viatico per la mediocrità "Un movimento del genere ha preso forma ai nostri giorni: si è fatto molto per rendere più regolare la condotta e scoraggiare gli eccessi, e dappertutto si propaga uno spirito filantropico che nello sviluppo della moralità e della moderazione dei nostri simili trova il suo principale campo di applicazione. Questa tendenza del nostro tempo spinge la popolazione ad essere più disposta di quanto non fosse in passato a prescrivere regole generali di condotta, e a far sì che ognuno si conformi al modello accettato."<sup>19</sup> e tutto perché la maggioranza tende a cautelarsi di fronte a fantomatici pericoli provenienti dalle minoranze o da singoli, imponendo i propri costumi per il solo motivo che le sono propri. Numerosi e subdoli sono i modi in cui, in nome del bene presunto, si tende alla limitazione impropria della libertà, dallo stato totalitario alla società vittoriana, tanto preoccupata per la pubblica moralità. Il pensiero di Mill si fa radicale di fronte a qualsiasi attacco all'individuo, ricorda i pericoli dell'omologazione e chiarisce che i cosiddetti "doveri verso se stessi", attraverso il rispetto dei quali un individuo si renderebbe accetto alla società, non sono obblighi, per cui "Se un individuo non ci piace, possiamo esprimergli la nostra avversione, e stargli lontani come da

---

<sup>19</sup> Idem p. 221.

qualcosa che ci ripugna, ma non per questo dobbiamo sentirci in diritto di rendergli la vita difficile.”<sup>20</sup>

Sono parole in cui emerge chiara la distinzione tra un comportamento individuale lecito o illecito, assieme al rifiuto di provvedimenti collettivi, sempre illeciti se l'individuo che ci ripugna non ci danneggia. La società si occupa doverosamente degli individui nella prima parte della loro vita (tramite l'educazione) con un intervento severo e rigoroso ma con il fine di formare individui liberi, emancipandoli quindi, a fine curriculum, dagli obblighi fin lì sopportati: il rispetto temporaneo di quegli obblighi è funzionale alla formazione di una coscienza libera, mentre il loro mantenimento risulterebbe contraddittorio e genererebbe una società di sudditi.

La società che Mill considera è già in buona misura conformata in questo modo ma le insidie non mancano perché persiste un *sistema di controllo morale* contro la libertà individuale “Costoro insegnano che una cosa è giusta perché è giusta; perché sentiamo che è così. Ci dicono di cercare nelle nostre menti e nei nostri cuori le norme di condotta che rappresentano un obbligo per noi e per tutti gli altri [...] una delle tendenze umane più universali è quella di allargare i confini di quello che può essere chiamato sistema di controllo morale fino ad intaccare la libertà indubbiamente più legittima dell'individuo.”<sup>21</sup>

Priva di universalità, la morale cessa di essere collettiva, se non nei limiti del rispetto dell'individuo, limiti che vanno, appunto, collettivamente condivisi, eppure Mill nota, in singolare sintonia con Nietzsche, la presenza di questa tendenza universale (questa sì) di darsi e di imporre regole costrittive, dovuta forse al timore dell'individuo per il suo simile, timore peraltro ampiamente indagato da Hobbes. Questa particolare fobia colpisce le società quanto più liberi vedono gli individui nel loro seno e sono quindi presumibilmente destinate a crescere in modo direttamente proporzionale all'emancipazione degli individui nelle società moderne. Puritani e proibizionisti di ogni genere vengono pertanto duramente criticati da Mill che formalizza in due massime i suoi intendimenti “Le massime affermano, in primo luogo: l'individuo non è responsabile presso la società per le proprie azioni, fin quando queste non riguardano gli interessi di nessun altro eccetto lui stesso. Le sole misure attraverso cui la società può esprimere legittimamente la propria avversione o disapprovazione per la condotta di un individuo, sono quelle di consigliare, informare, persuadere e fare in modo che gli altri lo evitino, qualora ritengano ciò necessario per il loro bene. In secondo luogo:

---

<sup>20</sup> Idem p. 247.

<sup>21</sup> Idem p. 263.



l'individuo è responsabile per quelle azioni che pregiudicano gli interessi degli altri, e può essere soggetto a pene sociali e legali qualora la società ritenga che l'una o l'altra misura sia necessaria per la propria protezione.”<sup>22</sup>

Prostituzione, alcolismo, gioco d'azzardo e altre forme di autolesionismo vanno scoraggiate ma non perseguite e la persuasione (istigazione) o dissuasione vanno colpite solo quando mosse per interesse, mentre resta chiaro che non si è costretti ad essere liberi (lecito legarsi, ad esempio, nel vincolo matrimoniale come scioglierlo) con l'eccezione della schiavitù volontaria, poiché, in questo caso, non si è liberi di non essere liberi.

Concernente alla libertà individuale il senso della giustizia, svanisce il concetto secondo cui la libertà è tale solo nel perseguimento del bene, come evapora l'idea stessa di una *libertà di*, in quanto naturale conseguenza della *libertà da* e da questa non separabile ma ridotta a semplice suo prolungamento e applicazione.

Fin qui *On liberty*, l'esempio forse più radicale di riflessione sull'individuo e i suoi diritti che l'800 ci presenti, Mill, tuttavia, non si sottrae alla necessità di pensare all'individuo nella concretezza dei suoi bisogni, né tralascia una prospettiva collettiva (intesa non olisticamente ma sempre come insieme di individualità), quando gli appaia più consona ai temi affrontati.

Ciò avviene in alcuni scritti milliani ma, forse in modo più sistematico e completo, si trova soprattutto nei ponderosi *Principi di economia politica*, scritti tra il 1845 e il 1847 e pubblicati nel 1848, undici anni prima di *On liberty*.

Nel secondo dei cinque libri che compongono i *Principi*, dedicato alla “Distribuzione”, Mill ragiona a lungo sulle cause dei bassi salari, che ritiene in ogni caso vincolati ai profitti, e le collega alla sovrappopolazione, mettendole in rapporto alla demografia e facendo propri i principi del malthusianesimo. Quindi con un atteggiamento che risente del paternalismo assistenzialistico britannico, asserisce con crudezza pedagogica: “Ognuno ha diritto all'esistenza [...] Ma nessuno ha diritto di mettere alla luce creature, perché vengano mantenute da altri”<sup>23</sup>, anche se poi sembra configurare i tratti di una possibile sanatoria. “Al fine di mutare le abitudini dei lavoratori è quindi necessaria una duplice azione (rivolta simultaneamente alla loro intelligenza e alla loro povertà). La prima cosa necessaria è un'efficace istruzione, su base nazionale, dei

---

<sup>22</sup> Idem p. 289.

<sup>23</sup> J.S.Mill, *Principi di economia politica*. Torino, UTET, 1983, p. 533.

figli delle classi lavoratrici; e insieme a questa, una serie di provvedimenti che eliminino l'estrema povertà per un'intera generazione.”<sup>24</sup>

Appare allora evidente che la libertà individuale, lungi dall'essere un Moloch a cui tutto sacrificare, viene decisamente circoscritta a coloro che, lockianamente, non sono indipendenti (proprietari), anche se, a ben guardare questa limitazione, è l'unica condizione per far sì che un giorno possano esserlo. “Mettere alla luce creature, perché vengano mantenute da altri” non è affatto, per Mill, espressione di libertà ma solo un atto irrazionale che condanna l'individuo all'indigenza (sua e dei suoi figli) e costringe la società a soccorrerlo, una situazione che non può perpetuarsi e che va risolta.

La libertà individuale corrisponde all'indipendenza economica, uno stato a cui tutti hanno diritto di ambire e per l'ottenimento del quale devono essere messi nelle condizioni di perseguirlo; concedere libertà agli indigenti significa fare l'esatto contrario, condannandoli alla loro condizione di dipendenza e preparando ai loro figli un destino identico.

Riconosciuta la logica incontrovertibile del profitto, Mill, sulla scia del padre e di David Ricardo, disegna una stringata *teoria del plus-valore*, sostenendo che il profitto non deriva, come può apparire superficialmente, dalla differenza tra la produzione/acquisto e la vendita ma “*La causa del profitto è che il lavoro produce più di quanto richiede per il proprio mantenimento*”<sup>25</sup>, se non che restituire al lavoratore questa differenza significa bloccare un processo virtuoso, poiché solo il profitto del capitalista si traduce nel benessere di una società, posizione questa che potrebbe mettere seriamente in dubbio la visione di Mill come proto-liberalsocialista<sup>26</sup>.

Opporre Mill a Marx in quel medesimo 1848, che è anche l'anno del *Manifesto del partito comunista*, facendone un economista di scuola liberale sarebbe facile ma anche semplicistico: la teoria del plus-valore è, d'altronde, successiva ma per Mill (in cui non si affaccia nemmeno la possibilità di tornare ai lavoratori il frutto del moltiplo) distribuire sotto forma di salario la ricchezza prodotta dal lavoro sarebbe un'operazione a somma zero e quindi neanche socialmente giustificabile, soprattutto se si tenga conto che è sbagliato per Mill equiparare i salari al costo del lavoro (che non si riduce ai salari) e, tanto più, la produttività alla produzione (che non è, in quanto tale, sempre conveniente).

---

<sup>24</sup> Idem p. 553.

<sup>25</sup> Idem p. 595.

<sup>26</sup> Come sostenuto, ad esempio, da Monique Canto-Sperber in *Liberal-socialismo. Il futuro di una tradizione*, Venezia, Marsilio, 2003.

Nel quarto libro dei *Principi*, che si occupa dell'”Influenza del progresso della società sulla produzione e sulla distribuzione”, si prefigura una situazione di economia stazionario/matura e si mette in guardia rispetto ad un'ottica limitata basata sulla “sproporzionata importanza attribuita al semplice aumento della produzione, e nel fissare invece l'attenzione sui due fini desiderabili di una migliore distribuzione, e di una più larga remunerazione del lavoro. [...] Che la produzione complessiva aumenti in senso assoluto o no, è una cosa alla quale, una volta raggiunto un certo ammontare, né il legislatore né il filantropo devono sentirsi molto interessati; ma che essa aumenti rispetto al numero di coloro che vi partecipano è invece di estrema importanza.”<sup>27</sup>

Ecco allora che se una redistribuzione impropria e prematura rischia di bloccare la produzione di ricchezza, portando tutti (nelle debite proporzioni) ad una maggiore povertà, qualora sia stato “raggiunto un certo ammontare” diventa equo ed anche economico fare in modo che cresca il numero di coloro che possono partecipare del benessere. È facile immaginare che non sentiremo mai Mill usare il termine *classe* (per lui avvilente l'individuo che ogni lavoratore è) ma è, d'altra parte, doveroso sostenere come alluda proprio ai lavoratori; il progressismo gradualista del vittorianesimo è tangibile, la crescita lenta ma inarrestabile del tenore di vita della popolazione facilmente intuibile come, del resto, la concezione imperiale delle colonie relegata a discorso puramente economico, completamente espunta da considerazioni etico-politiche.

Il miglioramento delle condizioni di vita, grazie ad una migliore distribuzione della ricchezza, non è inteso come banale aumento salariale ma visto in un contesto collettivo a cui può contribuire, nella prospettiva dell'associazionismo, come forma di unione (non hegeliana) di liberi individui, in una sorta di “socialismo dolce” molto diversa da quello che sarà il “socialismo reale”, e tuttavia in grado di concorrere con il capitalismo privato, rendendo le classi lavoratrici indipendenti e sicure. “Lo scopo del progresso dovrebbe essere non soltanto di porre gli esseri umani nelle condizioni nelle quali essi siano in grado di fare a meno gli uni degli altri, ma di consentire loro di lavorare con gli altri o per gli altri in rapporti che non implicino una dipendenza.”<sup>28</sup>

Dal graduale progresso del movimento cooperativo ci si può attendere anche un forte aumento della produttività complessiva dell'industria.<sup>29</sup>

Nel quinto ed ultimo libro, che si sofferma “Sull'influenza del governo”, può essere interessante testare ancora la presenza di eventuali

---

<sup>27</sup> J.S.Mill, *Principi*, p. 1004.

<sup>28</sup> Idem p. 1015.

<sup>29</sup> Idem p. 1042.

elementi di socialismo nel pensiero economico di Mill, anche se la ricerca di interventi sociali strutturali (permanenti) o di protagonismo economico governativo è destinata, abbastanza prevedibilmente, a rimanere delusa.

Mill si pronuncia sull'imposizione fiscale e sulla sua equità (“*uguaglianza della tassazione*”), avvertendo tuttavia come sia l'eccesso di tassazione come il suo contenimento sono indipendenti dalla giustizia, poiché si tratta di scelte di politica economica, mentre la giustizia riguarda semmai l'uso che viene fatto di introiti fiscali, a prescindere dalla loro entità. In generale il principio di una buona tassazione è tuttavia quello di essere la più bassa possibile, nell'ottica di uno stato leggero, che eviti appesantimenti burocratici (negativo, ad esempio, il fatto che attraverso la fiscalità si mantenga un numero eccessivo di dipendenti addetti alla riscossione fiscale).

È bene inoltre che il governo non applichi il protezionismo, non emani leggi anti-sindacali e, in genere, contrarie alle associazioni di lavoratori, in una visione che tende ad incoraggiare tutto quanto si muove nella società civile in quanto produttivo di cooperazione e collaborazione; niente di dispersivo (come direbbe Hegel) in tutto ciò ma solo la possibilità di ottimizzare energie libere altrimenti destinate a languire individualmente, che non vanno assolutamente canalizzate (dallo stato, come vorrebbe ancora Hegel) ma che devono trovare spontaneamente la loro strada, per essere utili a se stesse e alla società intera.

Ci sono, d'altronde, ambiti in cui solo lo stato può intervenire (educazione, assistenza, colonie, ecc.), ambiti in cui il carattere generale e unificato dello stato trova necessaria applicazione tramite una politica sostanzialmente costante nei governi che si succedono.

Questi i modi di dar vita alla giustizia sociale nei *Principi*, anche se non mancano accenni importanti alla discriminazione delle donne (soprattutto nel trattamento salariale), che porteranno Mill a riflessioni approfondite sulla questione, destinate a venir trattate sistematicamente ne *La soggezione delle donne* (1869); si tratta di una concezione della *giustizia* assolutamente non destinata ad entrare in rotta di collisione con la *libertà*, bensì derivante dal rispetto della libertà (che è la prima giustizia), per il fatto che il *bene* non è individuato in modo ontologico e aprioristico ma scaturisce, imperfettamente e nell'unico modo possibile, dal libero flusso delle azioni umane.

### 3. Il problema della Libertà in Croce e Gentile

Uno dei possibili accessi al problema della *libertà* nel pensiero di Benedetto Croce può riguardare la riduzione del concetto di *necessità storica* a quello di *necessità logica* (di ordine aristotelico) sull'identità e non contraddizione fra un giudizio e un fatto (sulla base della filologia vichiana): muovendo in un contesto da capo latamente hegeliano, la *libertà* riassume il suo carattere comprensivo la realtà, al cui solo interno trova spazio l'aspetto individuale. Un quadro indeterminato che non ammette alcuna previsione possibile funge così da premessa alla *libertà* che pure è il "farsi" dello spirito verso una direzione infinita e non codificabile.

La *libertà* va quindi immediatamente concepita come immanente la realtà a dispetto di qualsiasi coercizione (pensabile) e di qualsiasi limitazione (individuale o collettiva): come tutto quanto concerne la realtà, la *libertà* appare come elemento consustanziale la realtà stessa o nello svolgimento della storia, che rappresenta (quando diventi storiografia) la narrazione della realtà e, quindi, la condizione per la sua comprensione logica.

Autonomia reciproca e stretta conseguenza di *pensiero* e *azione*, momenti distinti dello spirito, riguardano anche storiografia e storia, poiché solo la *libertà* della prima dalla seconda permette il giudizio, nella concatenazione istantanea intuitivo-espressiva; il giudizio storico, proprio perché "libero" dalla storia, non la condanna mai (né può condannarla) poiché, se lo facesse, denuncerebbe il suo condizionamento, frutto di un indebito recupero del passato. La piena comprensione esula dalla condanna (come dall'assoluzione) e consegna al passato la storia passata che graverebbe altrimenti su quella presente, non consentendole il dispiegamento della *libertà* come principio di ogni svolgimento morale.

È quindi nella storia che, tramite la *libertà*, può muovere l'azione morale, nella storia che è vita, per cui la storia (presente) si presenta come azione all'insegna della *libertà* che è creazione di vita: ne viene che la storia non può che essere *storia della libertà* anche se non nel senso hegeliano, di una *libertà* che si fa, che prima non c'era e un giorno sarà, ma semplicemente in quanto la *libertà* è soggetto di storia... *Come tale, essa [la libertà] è, per un verso, il principio esplicativo del corso storico e, per l'altro, l'ideale morale dell'umanità.*<sup>30</sup>

Ecco allora, nell'immanenza dello spirito nella realtà, la *libertà* essere insieme filo rosso della storia, necessaria griglia interpretativa, criterio

---

<sup>30</sup> B. Croce, *La storia come pensiero e come azione*, Bari, 1938, pp. 46-47.

unico di giudizio, attraverso cui scrutare il senso degli avvenimenti, e “ideale morale” cui attenersi, libera intuizione e libera espressione, attraverso cui l’umanità interagisce con lo spirito, cogliendone il senso e facendo la sua parte.

Ecco allora che “Ciò posto, che cosa sono le angosce per la perdita libertà, le invocazioni, le deserte speranze, le parole di amore e di furore che escono dal petto degli uomini in certi momenti e in certe età della storia? È stato già detto di sopra in un caso analogo: non verità filosofiche né verità storiche, ma neppure errori o sogni: sono moti della coscienza morale, storia che si fa.”<sup>31</sup> da cui la coerenza logica di un atteggiamento giudicante e distaccato che si coniuga con l’impegno morale, il fatto cioè di non gridare allo scandalo o all’assurdo, pur non rinunciando alla militanza etica per la *libertà*. D’altra parte solo una visione trascendente, inevitabilmente dualistica, potrebbe ammettere il lamento e l’invocazione ad una ragione altra, dimentica del male nel mondo o ingenerosa con l’umanità: *Può darsi, dunque, che la storiografia, rispetto all’azione pratica, sia preparante ma indeterminante.*<sup>32</sup>, proprio perché legata al passato e quindi capace di predisporre un piano di giudizio e di comprensione ma insufficiente a suggerire il da farsi che deve ispirarsi alla *libertà* non come ad un’entità comunque presente e provvidente, bensì alla *libertà* come indirizzo di azione etica e come criterio ineludibile per l’edificazione dell’umanità integrale. Dunque la storia, che si fa tramite la coscienza morale come *libertà*, non distingue l’azione politica (concernente l’utile e l’economico) da quella morale, separabili solo per via di un dualismo esteriore, dato che è della coscienza morale stabilire il modo necessario (al fine generale e non particolare) di agire e quindi anche il modo più opportuno.

La dimensione generale (universale) per antonomasia è quella dello stato ed è nello stato che autorità e *libertà* risultano inscindibili, se non, da capo, per mezzo di esteriorizzazioni che confondono le cose: alla forza dell’autorità corrisponde la spontaneità e il consenso della *libertà* che non possono divergere e che vanno oculatamente promossi come esorta il celebre invito di de Maistre, secondo cui ai popoli vanno predicati i benefici dell’autorità, agli stati quelli della *libertà*.

La citazione dell’autore del “Du Pape”, autore dell’età della Restaurazione (come, del resto, Hegel), svela il carattere del liberalismo crociano che prende a riferimento uno dei periodi storici maggiormente equilibrati, per Croce, in cui la *libertà* sembra ricondotta alla ragione; un giudizio del pari positivo riguarderà Cavour, il processo unitario

---

<sup>31</sup> Idem p. 50.

<sup>32</sup> Idem, p. 184.

moderato e gli intendimenti della Destra storica: il fatto che la Restaurazione restituisse l'Italia agli antichi sovrani e l'unificazione del paese gliela togliesse non produce contraddizione, se non estrinsecamente, ma dimostra, semmai, come la storia proceda assieme alla *libertà*, quando non sia scissa dall'autorità necessaria a corroborarla.

Esistono eccessi libertari anarchiceggianti in ogni rivoluzione che generano regolarmente regressioni giacobine, che in nome della *libertà* ne fanno strame imponendo l'*eguaglianza* (che comprime la *libertà*) per “costringere gli uomini ad essere liberi” (come invita a fare Rousseau).

Non c'è dubbio quindi per Croce che l'imposizione della giustizia sia illiberale e che l'ipotetica “tirannia della maggioranza” non si distingua affatto dalla tirannia tout court. Croce non concepisce il mancato godimento della *libertà* come una condizione sociale ma come un'insufficienza individuale che nessun intervento esterno può rimediare e gli ripugna l'ossimoro che impone la *libertà* come una difficoltà insuperabile prima logica che morale.

Non c'è in tutto ciò un eccesso di astratto spiritualismo, poiché Croce sostiene la precedenza di economia e politica rispetto alla morale (prima vivere, poi “ben vivere”), una precedenza di carattere procedurale che definisce la politica anteriore e a-morale proprio perché premessa della morale: d'altra parte l'uomo morale è “vir bonus [morale] agendi peritus [politico]”, colui che è artefice del maggior bene possibile, in un singolare accordo con l'utilitarismo, anche se tutto pensato sul versante del giusto piuttosto che su quello dell'utile. La giustizia non si risolve affatto nella sua utilità, mentre è l'utilità che rende possibile la giustizia, altrimenti inesistente.

A monte, tuttavia, di utilità e giustizia *Nessuna azione può essere mai costretta*<sup>33</sup> da cui viene che l'azione libera è presupposto necessario per qualsiasi opera di utilità e giustizia e che la *libertà* è presupposto per qualsiasi azione, essendo l'azione coatta realizzazione della volontà altrui e quindi priva di spirito.

Di nuovo allora la *libertà* si afferma e dispiega i suoi tre aspetti (o gradi) costitutivi: come creatrice e forza motrice di storia e di vita; come ideale pratico, volto ad incrementare la libertà nella società; come concetto filosofico che necessita di una concezione generale della realtà che lo giustifichi (giustificazione che può venire esclusivamente dall'immanentismo).

Che cosa era necessario perché questo ideale trovasse rispondenza e sostegno in una filosofia? Che la negazione del trascendente, che esso

---

<sup>33</sup> B. Croce, *Filosofia della pratica, economica ed etica*, Bari, 1909, p. 311.

faceva praticamente, fosse fatta logicamente e la filosofia concepita come un assoluto immanentismo: un immanentismo dello spirito e perciò non naturalismo e materialismo, e neppure dualismo di spirito e natura, ma spiritualismo assoluto; e, poiché lo spirito è dialettica di distinzioni e opposizioni e perpetuo crescere su se stesso e perpetuo progresso, uno spiritualismo che sia storicismo assoluto.

Ma consimile concezione filosofica stava ben lontana dalle menti nel paese nel quale l'ideale di libertà ebbe la prima e più nobile affermazione e dove fu tradotto in istituti e costumi e donde ne venne l'esempio più efficace agli altri popoli, l'Inghilterra; perché la filosofia vi era allora, e vi rimase ancora per circa due secoli, empirismo sensistico e utilitario, con congiunto agnosticismo e possibilismo religioso; cosicché la figlia primogenita del liberalismo fu per lungo tempo la meno adatta a dimostrare filosoficamente il suo proprio ideale e il suo proprio fare. Intenderà la giustezza di questa osservazione chi riapra, per esempio, il famoso trattato dello Stuart Mill sulla libertà, nel quale gli sarà dato osservare la sincera fede liberale dell'autore meschinamente e bassamente ragionata mercé dei concetti di benessere e di felicità e di prudenza e di opportunità, e dell'imperfezione umana che consiglia, finché questa duri, a lasciar libero campo alle tendenze più diverse, alle opinioni contrastanti, ai caratteri individuali, sempre che la cosa non sia di danno a terzi e così via. A questi poveri e fallaci teorizzamenti si deve l'origine dell'erronea credenza che liberalismo sia individualismo utilitario (o, come lo si definisce, riecheggiando Hegel, "atomismo"), e che abbassi lo Stato a strumento dell'edonismo dei singoli; laddove è da dire, se mai, individualismo morale, che tratta lo Stato come mezzo o strumento di più alta vita, e, in quanto così lo pone, vuole che il cittadino gli sia devoto e lo serva e per esso all'occorrenza sacrifichi la propria vita.

"Il concetto stesso di individuo non è, in quel modo di teorizzare, elaborato criticamente, continuandosi a sostanzializzarlo quale monade o a naturalizzarlo quale persona fisica da rispettare e da garantire in quanto tale, invece di risolverlo nell'individualità del fare o dell'atto, ossia nella concretezza dell'universalità. Inoltre, la poca severità dell'idea morale, e la superficialità dei correnti concetti storici indussero a cullarsi nelle credenze di un roseo progressismo"<sup>34</sup>, passo oltremodo illuminante per quanto chiarisce del crocianesimo, nel suo complesso, e, soprattutto, ai nostri fini, per come compita il concetto di *libertà* e quindi illustra il carattere del liberalismo crociano, esplicitamente disgiunto da quello britannico e milliano. Passo, allora, che merita un'attenta disamina che,

---

<sup>34</sup> B. Croce, *Il carattere della filosofia moderna*, Napoli, 1941, pp. 111-112.



se ben condotta, può risultare esaustiva di molte questioni altrimenti destinate a languire all'ombra dell'equivoco.

Il primo aspetto che balza agli occhi è la necessità ineludibile, non la semplice possibilità, che l'ideale della *libertà* trovi *rispondenza e sostegno in una filosofia*, dove “sostegno” sta per fondamento, senza il quale un qualsiasi ragionamento, che abbia ragione di essere, cade. Nel modo antiquato di procedere di Croce la filosofia non è il frutto di un ragionamento attorno a qualcosa ma funge da fondamento per poter parlare razionalmente di qualcosa, ha quindi una funzione aprioristica e strutturale che precede e consente il procedimento razionale, mantenendo così la sua veste metafisico-aristotelica, tanto profondamente incistata da non essere nemmeno avvertita.

Ha senso allora disquisire di *libertà* e del suo ideale, come di politica, morale ed economia o di qualsiasi altra cosa trattata scientificamente, solo ed esclusivamente con la “copertura” di una filosofia, che Croce indica nel suo storicismo assoluto. Mosso questo passo semplicemente propedeutico e obbligato nella sua ovvietà, Croce non può non deplorare l'assenza preoccupante di tutto ciò *dalle menti nel paese nel quale l'ideale di libertà ebbe la prima e più nobile affermazione*.

La deplorazione esclude naturalmente la possibilità stessa del dubbio che potrebbe opportunamente sorgere a fronte di un modo di procedere tanto diverso eppur valido e si limita a registrare una debolezza costitutiva, che non mancherà di causare conseguenze gravi. A differenza di Rousseau e di Hegel, che deploravano l'Inghilterra tout court, Croce è disposto ad ammettere generosamente l'affermazione originale e primitiva della *libertà* proprio nel paese del deprecabile empirismo, ma anche questa ammissione non sposta minimamente l'asse del suo ragionamento.

Nel corso dell'800, il secolo amato da Croce, l'Inghilterra si è imposta come paese leader nel mondo intero in forza del suo liberalismo (e del suo colonialismo) e ha patrocinato con discrezione ma con fermezza il processo unitario italiano, avvenuto nell'alveo del liberalismo parlamentare, tuttavia Croce, radicato fortemente nel suo orizzonte provinciale (nazionale), notando il gap esistente tra i due liberalismi non è nemmeno sfiorato dal dubbio riguardante, al proposito, il ritardo italiano, ma lo motiva con la debolezza filosofica inglese.

Con questi presupposti Mill e il suo *On liberty* non possono che uscirne con le ossa rotte ed è a questo punto che si evidenziano i tratti costitutivi della cultura liberale crociana e la sua opposizione sdegnata per *questi poveri e fallaci teorizzamenti* che sono l'esito del vizio primitivo

determinato dall'insufficienza, se non dall'assenza, di spessore filosofico di un'intera cultura e società sopra denunciata.

Quali sono allora i tratti del liberalismo crociano, così come emergono da questo passo?

La citazione di Hegel è sintomatica, anche priva di particolari accentuazioni, e immeditamente impegnativa in quanto, subito dopo, quasi per riflesso condizionato appare, ripetutamente, lo stato, con esse maiuscola: lo stato non va abbassato a *strumento dell'edonismo* ma va inteso come *mezzo e strumento di più alta vita*, che contempra anche l'eventuale sacrificio supremo, insomma non lo stato per il cittadino (edonismo) ma il cittadino per lo stato.

Bocciata come atomistica ed edonistica (in una sorta di condanna dal sapore platonico), la società inglese emerge come un insieme di individui mal assemblati, tenuti insieme dal mero interesse spicciolo e incapaci di immaginare mete ulteriori e più nobili. Da capo si fatica a spiegare come una società così profondamente minata dal germe della dissoluzione abbia potuto governare per un paio di secoli l'India, mentre gli italiani, sorretti da ben altri principi, erano stati messi alla frusta dal *negus*, ma, non essendoci speranza di avere risposte al riguardo, risulta più utile soffermarsi ancora su quanto emerge e traspaia attorno a quello che più ci interessa, vale a dire il liberalismo crociano, che, naturalmente, si avrà ben cura di presentare come l'unica versione pensabile di liberalismo.

Croce procede con definizioni dal sapore gentiliano, orripilando all'idea che l'individuo possa essere ridotto alla sua persona fisica *da rispettare e da garantire in quanto tale* invece di risolverlo *nella concretezza dell'universalità*. La garanzia e il rispetto della persona fisica in quanto tale ripugna al liberale Croce come una scorciatoia speculativamente erronea e moralmente disonorevole, quando l'individuo può riscattare se stesso dalla sua pochezza immolandosi nel sacrificio per la patria; la libertà individuale come male tendenziale (atomistico ed edonistico) emendabile nel suo superamento-sacrificio per la superiore libertà dello Stato.

Non ci vuole molto per cogliere dietro le formulazioni filosofiche, anche senza voler disporre dell'armamentario del classismo, la persistenza di un concetto elitario di libertà (forse addirittura residuo della libertà aristocratica) per cui ogni associazione della *libertà* all'eguaglianza è per forza di cose disdicevole; cosa pensare di questo stato crociano se non di una realtà in cui pochi esercitano la *libertà* a discapito di una massa indistinta di individui a cui è richiesto di far corpo unico, identificandosi in un concetto di stato che è strumento della libertà di pochi? In buona o cattiva fede le fumisterie filosofiche coprono la realtà di una società

arretrata in cui le classi dirigenti intendono difendere i loro privilegi e si dispongono alla guida perpetua del paese, frenandone la democratizzazione.

Da qui deriva, infine, la conseguenza della *poca severità dell'idea morale* nel fatto di *cullarsi nelle credenze di un roseo progressismo*, che Croce denuncia come falso e illusorio mentre aborre come nemico e pervertitore.

Non si scopre nulla di nuovo indicando Croce, agrario meridionale, come conservatore (se non reazionario) ma diventa imbarazzante farne lo scudiero del liberalismo e della stessa *libertà*, nella sua veste di voce critica del fascismo: quanto di antimoderno nelle posizioni crociane e quanto di confusamente moderno alberga contraddittoriamente e illiberalmente nel fascismo? Croce interpreta il XX secolo come il proseguimento del secolo precedente e vede nel liberalismo italiano, arretrato e conservatore dell'800, l'indirizzo da seguire. La sovranità dello Stato serve a mantenere il concetto di sovranità, non a sostituirla e la *libertà* va meritata e vissuta tra pari accanto alla sovranità, seppure in forma parlamentare; è il parlamento il luogo la nuova aristocrazia dirigente, un parlamento conseguentemente snaturato dal suffragio universale perché ridotto a cassa di risonanza delle turbolenze di una società che va governata autoritariamente.

Lo stesso Calogero, seppure filosofeggiando ancora da gentiliano ortodosso nel 1930, ragiona sul concetto di individuo in Croce rinvenendo più di qualche difficoltà: C'è però, nella concezione crociana di questa universalità, un aspetto assai più particolare e concreto, che non di rado traspare come il più vero motivo dell'intera dottrina. La volontà dell'individuale, economica, è quella dell'individuo in quanto persegue il suo fine particolare; la volontà dell'universale, etica, è quella dell'individuo in quanto si pone come totalità spirituale, il cui interesse non appartiene più soltanto a lui, bensì riassume e rappresenta quello di tutti gli individui, che con lui vivono nell'universale atmosfera dello spirito. Il problema vien trasferito, così, sul terreno di quella famosa questione della distinguibilità del soggetto universale, o trascendentale, da quello singolo, o empirico, che ha sempre formato uno dei più angosciosi quesiti di tutti gli idealismi. A considerarlo con il dovuto rigore, il problema non può evidentemente essere risolto che nel senso dell'assoluta esclusione di qualsiasi Soggetto o Spirito, che non coincida totalmente col soggetto o spirito che in atto si realizza [...] Ma, allora, [...] il valore del principio crociano ha un senso e un significato?"<sup>35</sup>, difficoltà che vengono superate nella consueta giubilazione di qualsiasi

---

<sup>35</sup> G. Calogero, *Economia ed etica* in Calogero-Petrini, *Studi crociani*, Rieti, 1930, pp. 44-45.

persistente residuo dualistico prodotta dall'attualismo, ma che, esaminate al di fuori degli schemi neo-idealistici, rimangono tali.

Croce, d'altra parte, rimane fedele allo stato monarchico-parlamentare ottocentesco che è per lui il luogo deputato della *libertà*, in cui l'equilibrio fra tradizione dinastica e progresso sociale, autorità del sovrano e fervente risposta popolare trovano la loro realizzazione, tant'è che critica le due opposte modernizzazioni che tale insuperata armonia ha subito per via dell'individualismo britannico e della concezione tedesca dello stato. A fronte delle due filosofie politiche preminenti della liberal-democrazia britannica e del totalitarismo tedesco, Croce non teme di regredire al conservatorismo liberale del secolo precedente, bocciandole entrambe come eresie.

È quindi per lui necessario rimeditare e ricostruire quanto è stato malamente messo da parte, rivendicando innanzitutto la supremazia della *libertà* sullo stato economico (liberistico o egualitario che sia) per cui *La diade delle "dee superstiti, Giustizia e Libertà"*, di cui cantava il nostro Carducci, si può ben risolvere nell'unicità della Dea, che in quanto è *libertà*, ossia coscienza morale, è regolatrice di giustizia<sup>36</sup>, anche se ciò non significa appiattirsi su di un algido "non-intervento" amorale che "suol ricingersi di un tal qual alone liberale, rispettosa, come si dichiara, della libertà dei singoli popoli che debbono dibattere e risolvere da sé, magari in guerra civile, i loro interni dissidi. Sotto quel motto e questa ideologia c'è, senza dubbio, una cosa ben seria, che è il dovere prossimo dei governi di tutelare del singolo stato a ciascuno di loro affidato, e trattare le cose degli altri stati unicamente secondo le speranze e le minacce, i vantaggi o i danni che possono arrecargli. [...] Ma, se questo è vero, importa tuttavia fermare ben chiaro che il non-intervento ha carattere di espediente e di necessità politica e non già di metodi liberale, perché gli stati in quanto tali non sono in grado di promuovere la libertà di altri stati se non quando questa torni a loro utile, e sia perciò, rispetto ad essi, non un fatto morale ma accrescimento o mantenimento della propria potenza. È senza dubbio da augurare che sempre più i reggitori dei vari stati sentano come loro interesse politico la maggior estensione della libertà nei popoli e ne favoriscano la nascita."<sup>37</sup>

Non potendoci essere conflitto fra *libertà* e *bene*, Croce invita a considerare provvidenza e grazia nel momento in cui pensiamo la storia, mantenendo il libero arbitrio nell'atto di farla, ritenendo di dare soluzione così con l'immanentismo ad un dualismo altrimenti insuperabile. Ecco allora messa in pratica tale procedura nella "Storia d'Europa del secolo

<sup>36</sup> B. Croce, *Il carattere della filosofia moderna*, Napoli, 1941, p. 118.

<sup>37</sup> Idem, p. 184.

XIX” attraverso ulteriori riflessioni sulla *libertà* nel contesto morale di bene e male: “Così, per esempio, quando si obiettava che l’ideale morale della libertà non permetteva e non prometteva di scacciare il male dal mondo, e perciò non era veramente morale; e in ciò dire non si considerava che, se la moralità distruggesse il male nella sua idea, dissolverebbe se medesima, che solo nella lotta contro il male ha realtà e vita, e solo mercè di essa si estolle. [...] un continuo riacquisto [della libertà] e una continua liberazione, una continua battaglia, in cui è impossibile la vittoria ultima e terminale, perché significherebbe la morte di tutti i combattenti, ossia di tutti i viventi.”<sup>38</sup>, e nella riproposizione della monarchia costituzionale come punto di equilibrio in cui tutto si rinnova, mentre va mantenuto tutto quanto va mantenuto, considerando che “Le forze [...] non stanno come fattori, non sono una molteplicità, ma compongono un’unità: un unico processo, nel quale quella che abbiamo definita la religione della libertà si afferma lottando con le proprie e necessarie opposizioni, e crescendo e atteggiandosi in nuovi modi con gli elementi che dalle opposizioni assimila o con le forme che crea in questa lotta ai fini della vittoria. [...] E si esaurisce, siffatto processo, nel corso del secolo decimonono? Ed è oggi, nel ventesimo secolo, esaurito? [...] Rispondere a questa domanda è il sommo compito di una narrazione della storia europea nel tempo indicato.”<sup>39</sup>

Come noto, in una fase ancora relativamente interlocutoria, Croce risponde con il *Manifesto degli intellettuali antifascisti (1° maggio 1925)* al manifesto che chiamava a raccolta, dieci giorni prima, gli intellettuali italiani attorno al fascismo per rivolgersi agli studiosi di tutto il mondo, scritto dall’ex sodale e amico Giovanni Gentile. Sono passi in cui Croce delinea la funzione dell’intellettuale e descrive la sua propria libertà, passi in cui, pur parlando della libertà dell’intellettuale, parla ancora della *libertà*, chiarendo ulteriormente la sua personale visione. “E, veramente, gli intellettuali, ossia i cultori della scienza e dell’arte, se, come cittadini, esercitano il loro diritto e adempiono il loro dovere con l’ascriversi a un partito e fedelmente servirlo, come intellettuali hanno il solo dovere di attendere, con l’opera dell’indagine e della critica, e con le creazioni dell’arte, a innalzare parimenti tutti gli uomini e tutti i partiti a più alta sfera spirituale, affinché, con effetti sempre più benefici, combattano le lotte necessarie. Varcare questi limiti dell’ufficio loro assegnato, contaminare politica e letteratura, politica e scienza, è un errore, che, quando poi si faccia, come in questo caso, [del Manifesto gentiliano] per patrocinare deplorevoli violente prepotenze e la soppressione della libertà

---

<sup>38</sup> B. Croce, *Storia d’Europa del secolo XIX*, Bari, 1932, p. 17.

<sup>39</sup> Idem, p. 63.

di stampa, non può dirsi neppure un errore generoso. Ma il maltrattamento della dottrina e della storia è cosa di poco conto, in quella scrittura, a paragone dell'abuso che si fa della parola "religione"; perché a senso dei signori intellettuali fascistici, noi ora in Italia saremmo allietati da una guerra di religione, dalle gesta di un nuovo evangelo e di un nuovo apostolato contro una vecchia superstizione, che rilutta alla morte, la quale le sta sopra e alla quale dovrà pur acconciarsi. [...] Per questa caotica e inafferrabile "religione" noi non ci sentiamo dunque di abbandonare la nostra vecchia fede: la fede che da due secoli e mezzo è stata l'anima dell'Italia che risorgeva [...], la fede nella libertà, forza e garanzia di ogni avanzamento. Perfino il favore, col quale venne accolto da molti liberali, nei primi tempi, il movimento fascistico, ebbe la speranza che [...] Ma non fu mai nei loro pensieri di mantenere nell'inerzia e nell'indifferenza il grosso della nazione, appagandone taluni bisogni materiali, perché sapevano che, a questo modo, avrebbero tradito le ragioni del Risorgimento italiano e ripigliato le male arti dei governi assolutistici quietistici. Anche oggi, né quell'asserita indifferenza e inerzia, né gli impedimenti che si frappongono alla libertà, ci inducono a disperare o a rassegnarci. [...] La presente lotta politica in Italia varrà, per ragione di contrasto, a ravvisare e a fare intendere in modo più profondo e più concreto al nostro popolo il pregio degli ordinamenti e dei metodi liberali, e a farli amare con più consapevole affetto."<sup>40</sup>

Riflessioni e affermazioni che chiariscono una posizione datata, ottocentesca appunto, dell'intellettuale, in parte sorprendenti in un filosofo immanentista, come Croce pretende di essere, dato che ripristinano classiche distinzioni e non sembrano sospettare della valenza politica che, comunque, assumono. Allo straparlare fascista di religione, Croce opporrà poi, com'è noto, la sua "religione della libertà" che ora si limita a definire *vecchia superstizione*, rivendicando la difesa di una posizione precisa anche se la considera implicitamente vecchia, almeno nel suo modo di porsi, e di cui non sembra ribadire l'eternità, quasi evitando di avventurarsi su un terreno che potrebbe risultargli ostico e richiamandosi puntualmente al paradigma liberal-conservatore del secolo prima. Curiosa infine quella specie di *excusatio non petita* in cui Croce denuncia i fascisti della colpa storica dei liberali italiani, quella cioè di non aver voluto coinvolgere la nazione, rinvenendo forse nel fascismo un imprinting elitarista di matrice paretiana.

Come si sa fu invece proprio il fascismo a "parlare" agli italiani e a traghettarli nella società di massa, tanto che il nostro paese sta forse

---

<sup>40</sup> B. Croce, *Manifesto degli intellettuali antifascisti*.

ancora pagando il fatto di essere entrato nella sua prima modernità, condotto da un regime dittatoriale e populista, anziché da una democrazia debitamente aggiornata.

In chiusura alcune parole in risposta ad un questionario del giornale americano “New Republic”, nel numero del 7 agosto 1937, su questioni concernenti libertà e totalitarismo: “Venendo ai tempi nostri, io vedo sempre luminoso l’avvenire che la libertà promette: non vedo luce alcuna in quello che promette l’autoritarismo. In passato, l’autorità, sotto forma sia di teocrazia, sia di monarchia, sia di oligarchia, aveva un fondo di religioso mistero, che il pensiero moderno e umanistico ha dissipato, sostituendolo coi chiari ideali dell’umanità. Ma l’autoritarismo dei giorni nostri, o quello che si profila nell’avvenire è irreligioso e materialistico [...] e si riduce a un brutale dominio di violenza sui popoli, costretti a non vedere e a non sapere, e a lasciarsi condurre e a obbedire.”<sup>41</sup> Si potrebbe chiosare: neanche l’autoritarismo è più quello di una volta.

Se il liberalismo crociano modera e storicizza la visione politica di Hegel, Gentile, com’è noto, l’accentua, per cui, volendo tenere Hegel come riferimento, possiamo idealmente vedere divergere Croce e Gentile proprio procedendo in direzioni opposte a partire da Hegel. Il fatto che questi due intellettuali, diversissimi per formazione e sensibilità filosofica, abbiano potuto collaborare così a lungo è argomento di sicuro interesse, anche se esula dai compiti di questo scritto.

Se il problema della libertà individuale viene affrontato e liquidato da Croce come si è visto sopra, in Gentile tale problema non sussiste affatto e quindi occorre subito attrezzarsi nei confronti di un abito mentale che considera l’individualità in termini esclusivamente residuali e negativi. D’altro canto occorre prepararsi a sentir parlare di *libertà* non più in (singolare) associazione con *autorità*, come faceva ancora Croce (per un insopprimibile dualismo di fondo), bensì come espressione pura e inscindibile dell’atto, come forma tipica dell’immanentismo assoluto di Gentile.

Nelle prime sequenze di *Genesi e struttura della società*, Gentile dà un saggio immediato al riguardo (del resto come di cosa risaputa da almeno una trentina d’anni): “Affinché l’atto sia libero, e la legge lo conservi nel suo significato di principio produttivo del valore dell’atto, la legge non può essere nulla di esterno all’atto, quasi un’imposizione estrinseca e coattiva. La legge dev’essere nell’atto e coincidere con questo.”<sup>42</sup>, dove appare come pura ipotesi di scuola o come corvivo naturalismo la fase aurorale del Diritto, esaminata da Hegel. Quello che tuttavia subito si

<sup>41</sup> B. Croce, *Pagine sparse*, vol. II, p. 406.

<sup>42</sup> G. Gentile, *Genesi e struttura della società*, Firenze, 1946, p.2.

capisce (e più ci interessa) è il fatto che la *libertà* riguarda l'atto come, del resto, la legge, per la stessa assolutezza dell'atto che non tralascia nulla all'infuori di sé. La coincidenza intrinseca di *libertà*, legge (giustizia) e razionalità nell'atto impone la loro inscindibilità e concepisce una dimensione altra (falsamente libera, giusta e razionale) solo come fattuale e trascurabile: "Se si vuol contrapporre la brutalità del fatto irrazionale alla libertà della coscienza, non c'è che un modo: opporre il fatto all'atto, che è logicità concreta (consapevolezza) e quindi libertà: ossia atto che ha in sé la sua legge, e perciò ha valore."<sup>43</sup>

Chiariti questi presupposti di massima, Gentile passa ad esaminare il rapporto tra individuo (storicamente assunto prima realisticamente [da Aristotele], poi idealisticamente [a partire dall'800], come soggetto di esperienza e non più semplice oggetto) e società, intesa quale *comunità immanente all'individuo come sua legge*. È dalla comunità che l'individuo trae la sua legge interiore quando si ribella lo fa perché ritiene che altri, non lui, abbiano tradito la legge (pur se la società lo condanna e punisce): frutto della comunità, l'individuo semplicemente non esiste fuori da essa, anche se può volerne uscire (ma solo dopo esserne stato parte). È quindi evidente come, per Gentile, fare della comunità la semplice somma degli individui appaia sommamente fuorviante, un rovesciamento di fatto carico di gravi conseguenze.

La cosiddetta "vox populi" altro non è che la *ratio essendi* della verità, che fa tutt'uno con l'anima dell'individuo, che parla per sé ma è certo di parlare per tutti e che fa riferimento ad un patrimonio (sociale, senza cui non potrebbe parlare) che non è a monte ma già a valle di quello che diremo... l'individuo, quindi, come massima particolarità e massima universalità: più è lui, più corrisponde a tutti. Nella ferrea immanenza di individuo e comunità non vi è dunque spazio, gli individui non sono atomi separati dal vuoto, una riedizione dell'*horror vacui* impedisce movimento autonomo, così come vita ed espressione all'individuo se non come ripulsa e distacco per un vulnus creatosi, per un incidente, un'incomprensione, un errore "L'individuo-autocoscienza non è nello spazio né nel tempo né in natura, perché contiene in sé spazio, tempo e natura. Solo a questo patto egli può essere, com'è, incondizionato, libero. [...] Non la comunità contiene l'individuo; ma al contrario, l'individuo contiene o piuttosto realizza, nell'atto dell'autocoscienza, la comunità."<sup>44</sup>

rattasi, ovviamene, di una comunità spiritualmente intesa della quale e con la quale l'individuo vive, anzi è possibile (pensabile), una comunità che non è mai *altro da sé*, se non si vuol scadere nel materialmente inteso,

---

<sup>43</sup> Idem, p. 3.

<sup>44</sup> Idem, p. 20.



nella visione naturalistica e corriva che tutto stravolge e impedisce qualunque comprensione. Naturalmente tutto il procedere del ragionamento gentiliano poggia, com'è noto, sull'assunto di partenza dell'*atto* come unica realtà da cui si muove per deduzioni logicamente dovute, per cui non fa specie che la *concretezza dell'individuo* a cui Gentile allude sconfini piuttosto in un esasperato solipsismo che nella compresenza (attuale) del tutto dentro di noi, solipsismo che potrebbe risultare una cifra interpretativa non banale per l'intera esperienza del filosofo.

L'attenzione approfondita che Gentile dedica all'individuo in un'opera come "Genesi e struttura della società" (che potrebbe, per i suoi intenti, risolvere rapidamente l'argomento) ci dice quanta cura dedichi l'autore all'eliminazione di persistenti e resistenti equivoci sull'individuo, eliminazione da cui non si può prescindere se si intende ottenere la costruzione di una società intimamente totalitaria, tutt'altra cosa dagli unanimismi di facciata generati dal ventennio.

Questa "battaglia" culturale non riguarda solo la consueta ripulsa della lettura dell'individuo come frutto della visione atomistico/naturalistico/materialistica ma prosegue in ulteriori riflessioni, suggerite, probabilmente, dalla militanza politico-culturale e connotate da una specifica eticità in cui la ricerca e la definizione del *vero* coincide con quella del *giusto*: "Dunque, non c'è volere molteplice che non si concentri e non si unifichi in quanto volere; volere di un giorno che a sera induce al raccoglimento, al riepilogo ed esame di coscienza; volere di tutta una vita, di cui i superstiti traggono le somme e fanno il consuntivo; volere di un popolo attraverso molte generazioni; ma volere d'un istante; che è quello in atto, vivo, eterno. A questo volere compete il carattere, come unità della sintesi in cui si conchiude l'atto dello spirito. E che meglio si apprezza e s'intende quando manca, o scende a tal debolezza che par venga meno tutta la sua energia. [...] L'uomo senza carattere perciò non conta. Non è uomo, e quindi non vale come uno degli uomini che l'esperienza ad uno ad uno registra. O che si guardi nell'atto del suo presente operare, o che si traguardi nel complesso dei suoi atti, non si riesce a vedere che cosa voglia e se davvero voglia. [...] E poiché ogni volere è volere se stesso, egli guarda con gli occhi nel vuoto, perché non vede quel se stesso, che soltanto la fermezza e decisione della sua volontà gli potrebbe mettere innanzi come l'oggetto a cui mirare."<sup>45</sup>

Non si tratta, per Gentile, della costruzione dell'uomo nuovo di regime, ma del proseguimento dell'autentica umanizzazione dell'uomo

---

<sup>45</sup> Idem, pp. 28-29.

che solo dalla profonda conoscenza di se stesso può trarre una piena realizzazione etica: siamo di fronte al cammino di sempre, alla battaglia sempiterna che vede l'individuo impegnato con se stesso per il conseguimento compiuto del suo essere.

Partendo, allora, dalla consapevolezza del suo essere, l'individuo può concepire correttamente la società che solo apparentemente gli sta di fronte, mentre è parte di lui stesso poiché *Immanente al concetto di individuo è il concetto di società*<sup>46</sup>, essendo contenuto nell'Io quell'*alter* che è anche *socius* nello stesso atto costitutivo dell'Io, all'esterno del quale rimane il *nulla* che corrisponde simmetricamente a noi senza il mondo e al mondo senza di noi.

L'acquisizione di tutto ciò non avviene naturalmente ma è frutto faticoso di un processo continuo (*la materia che lo spirito smaterializza in eterno nel processo della sua formazione*<sup>47</sup>), un compito che Gentile vede attribuito all'uomo (non al filosofo) e che può essere una "battaglia interiore annichilente", come ammette comprensivo, testimoniandoci, forse inavvertitamente, come il "superamento" di Platone parta esclusivamente dalla sua non frequentazione (cosa che Gentile, evidentemente, non fa). Una volta inteso tutto ciò non si può che amarlo e non come ci invita a fare il cristianesimo (ancora consegnato ad un concetto di alterità tra fratelli) ma nei termini di una più profonda e intima comunione, che continua a martellarci con un'unica categoria etica eterna: "Pensare!" Il male allora è, da capo, il frutto di un pensiero distorto e come tale va spiegato e non condannato, mentre si manifesta come negatore di *libertà*.

Concepita allora la società come realtà immanente a noi stessi, è possibile, su falsariga hegeliana ma anche solo intuitivamente, pervenire allo stato (*Il volere come volere comune e universale è Stato*<sup>48</sup>), che ripropone, accentuandoli immanentisticamente, i caratteri etici dello stato hegeliano, quanto al liberalismo non è affatto una dottrina filosofica (né il luogo teorico deputato a trattare della *libertà*) ma un semplice processo interno al passaggio dallo stato feudale allo stato moderno, tant'è che cercarne le origini nel Medioevo (ad esempio nella Magna Charta) sarebbe del tutto fuorviante.

Contrario alla categorizzazione politica *sub specie aeternitatis* (per cui non esiste il feudalesimo o il liberalismo ma stati feudali o liberali [e lo stato non è una categorizzazione, ovviamente, ma una realtà immanente]), Gentile rifugge quindi dal consegnare ad una dottrina

---

<sup>46</sup> Idem, p. 33.

<sup>47</sup> Idem, p. 40.

<sup>48</sup> Idem, p. 57.

politica il monopolio concettuale e storico della *libertà*, operazione che risentirebbe dell'antico connaturato vizio dell'astrazione, conseguenza di una visione trascendente e dualistica della realtà.

Profondamente connaturata all'atto, la *libertà* coincide con la sua esistenza, mentre scema nella concrezione fattuale dell'atto stesso, una volta staccata dalla sua origine vitale, per cessare del tutto quando sia consegnata ad un oggetto o ad un'azione passata; per quanto problematica, ancora possibile in Croce la classica distinzione fra *libertà da* e *libertà di*, smette di avere significato alcuno in Gentile, poiché la sua eventuale insufficienza ricade completamente nella responsabilità del soggetto, carente di volontà o privo di carattere. Interiore e immanente all'atto, la *libertà* non può essere minacciata dall'esterno, ammetterlo significherebbe farne un'entità oggettivata acquisibile o meno e dovuta a casuali elargizioni. Del pari illusorio appropriarsi della libertà altrui (o vederci sottrarre la libertà da qualcuno), tirannia e sudditanza appartengono all'apparenza realistico-naturalistica e alla dialettica delle forze in campo ma, una volta abbattuta la tirannia, è del tutto sbagliato attendersi la *libertà* (che ci parrà nuovamente sottratta) se non è già in nostro possesso dai tempi della tirannia.

Una volta distinti i destini indipendenti della *libertà* e del liberalismo, Gentile considera il liberalismo storicamente superato per via di una crisi di rappresentanza, manifestatasi da tempo e del tutto incongruente con la società attuale. "Il problema dello Stato oggi non è più quello di assicurare il valore politico del Terzo Stato [...] ma di garantire al lavoratore e ai suoi sindacati il valore politico [...] che non possono ottenere finché la molteplicità dei sindacati non si componga nell'unità dello Stato", <sup>49</sup> per cui solo uno stato libero di individui liberi è il luogo della *libertà*, libertà concreta come lo stato e gli individui, garantita e ottimizzata dall'identità degli intenti e dalla sistematica soppressione di ogni pluralismo, occasione di divergenze e dispersioni. Nel momento in cui lo stato è l'individuo universale, il dissenso tra individuo e stato è concepibile solo astrattamente, tramite un'operazione mentale che separi ciò che è originalmente e inscindibilmente unito.

Luogo della *libertà* e dell'individuo, lo stato è etico per definizione per cui, di nuovo, le distinzioni tra morale e politica rimandano ad una prospettiva naturalistica (qualora ci si applichi alla semplice casistica), oppure ad una visione astratta di ambiti separati artificialmente. Separazioni che si moltiplicano in ulteriori categorie (utilitarismo, edonismo, ecc.) che, qualora vengano ben interpretate e autenticamente

---

<sup>49</sup> Idem, p. 64.

improntate alla *libertà*, non sfuggono alla “*reductio ad unum*” gentiliiana “E credere che l’interesse bene inteso possa essere soltanto il risultato di un calcolo utilitaristico che prescindendo da ogni considerazione morale, può solamente chi si lasci sfuggire la differenza essenziale tra l’utile e il dovere, che conferisce all’agente quella dignità di cui ha bisogno se voglia provvedere al suo bene inteso interesse. La quale differenza consiste sempre nella libertà che è nell’azione etica, e non nell’azione utile in quanto utile, e in quanto tale necessaria come l’istinto. E insomma l’utilitarismo superiore e fondato sulla libertà, non è più sistema dell’utile ma dell’etico. E altrettanto si dica dell’edonismo.”<sup>50</sup>, come si evidenzia nel procedere assertivo di Gentile in cui tutto coincide senza scarti tra moralità ed eudemonia, giustizia e felicità e dove non ha senso la stessa scienza economica se non illuminata dalla politica, che gode di maggiore universalità. Posto che ogni oggetto autonomo nella realtà è tale solo in apparenza (in quanto fatto successivo all’atto e suo residuo) non c’è ostacolo all’incedere vittorioso dell’immanenza assoluta che convoglia nello stato religione, scienza, filosofia e ciò avviene non per fusioni fredde (che risulterebbero estrinseche e mal assortite) ma per profonda connaturazione che, solo dopo essere agita, si lascia vedere distinta e contornata in forme che possiamo erroneamente scambiare per reali (originali) mentre sono derivate. Ecco allora l’immanenza della filosofia nello stato, che gli dona azione e vita.

L’esistenza di una pluralità di stati non fa che riproporre la questione della pluralità degli individui senza nulla togliere alla libertà e infinità dello stato che non conosce limitazione per l’esistenza di altri stati (così come l’individuo non è limitato dagli altri individui) poiché lo stato è vivo, non conosce stasi ma processi, altrimenti muore. Nella sua “vita” lo stato esprime la sua *libertà* che comporta la sua affermazione (anche violenta, con la guerra) e l’estensione della sua volontà su quella altrui o l’accettazione di quella altrui sulla propria (in caso di sconfitta), poiché la vittoria è frutto di superiorità (universalità).

Il processo di questi avvenimenti riguarda la storia, che è (hegelianamente) storia di stati e che ci permette di cogliere il senso del processo stesso che per Gentile, come per molta parte della riflessione filosofica contemporanea, ruota attorno al lavoro, se non più miratamente alla tecnica. “All’umanesimo della cultura, che fu pure una tappa gloriosa della liberazione dell’uomo succede oggi o succederà domani l’umanesimo del lavoro. Perché la creazione della grande industria e l’avanzata del lavoratore nella scena della grande storia, ha

---

<sup>50</sup> Idem, p. 83.

modificato profondamente il concetto moderno della cultura. [...] Lavora dispiegando cioè quella stessa attività del pensiero, onde anche nell'arte, nella letteratura, nell'erudizione, nella filosofia l'uomo via via pensando pone e risolve i problemi in cui si viene annodando e snodando la sua esistenza in atto. [...] Bisognava perciò che quella cultura dell'uomo che è propria dell'umanesimo letterario e filosofico, si slargasse per abbracciare ogni forma di attività onde l'uomo lavorando crea la sua umanità. Bisognava che si riconoscesse anche al *lavoratore* l'alta dignità che l'uomo pensando aveva scoperto nel pensiero. [...] Nessun dubbio che i moti sociali e i paralleli moti socialistici del secolo XIX abbiano creato questo nuovo umanesimo la cui instaurazione come attualità e concretezza politica è l'opera e il compito del nostro secolo. In cui lo Stato non può essere lo Stato del cittadino (o dell'uomo e del cittadino) come quello della Rivoluzione francese; ma dev'essere, ed è, quello del lavoratore, quale esso è, con i suoi interessi differenziati secondo le naturali categorie che a mano a mano si vengono costituendo. [...] Perché è vero che il valore è il lavoro; e secondo il suo lavoro [...] l'uomo vale quel che vale.”<sup>51</sup>

Da capo Gentile scinde la *libertà* dal liberalismo, circoscritto ad un determinato periodo storico ormai alle spalle o sul punto di finire: il liberalismo degli stati moderni rappresenta una fase di attuazione della *libertà* che tuttavia procede allargandosi ad un numero crescente di uomini; si tratta di un processo immanente gli stessi uomini che progressivamente si scoprono liberi in numero sempre maggiore grazie al cammino inarrestabile dello spirito. Alla *libertà* necessariamente elitaria data dall'arte e dalla cultura si somma quella offerta dal lavoro, che Gentile concepisce, socialisticamente, emancipante.

A differenza di chi vede nella tecnica la nemesis dell'umanesimo, la giusta condanna del ribelle, o, comunque, regressivamente la crisi finale dell'occidente, ma a differenza anche di chi continua, aristocraticamente, a vedere nel lavoro la condanna dell'uomo cacciato dal paradiso terrestre, Gentile coglie nell'*homo faber* la traccia della modernità e del cammino dello spirito che comporta un'ulteriore affermazione della *libertà*. Cultura e arte sono modi mediati (oziosi) di rapportarsi alla realtà, il lavoro (non inteso baconianamente come “espugnazione della natura”, visione evidentemente estrinseca) è il modo più diretto e ampio in cui l'atto dello spirito può trasfondersi nella realtà, mutandola attraverso un'azione trasformativa che porta in sé il senso compiuto dell'atto stesso. La democrazia del lavoro è autentica democrazia e il lavoratore è l'*homo*

---

<sup>51</sup> Idem, pp. 111-112.

*novus* del XX secolo in grado di trasferire la *libertà* in termini assoluti poiché il lavoro è finalmente universalizzante e riguarda tutti gli uomini.

Privo di fobie o resistenze di carattere conservatore, Gentile abbraccia quindi senza esitazioni l'ideologia del lavoro come forma espressivo-emancipante e vede in uno stato di lavoratori l'esito necessariamente totalitario del parlamentarismo liberale ottocentesco, attraverso una concezione di società che il fascismo fa propria, non senza eccezioni, ma che trova indubbiamente migliore attuazione nel nazionalsocialismo o, pur scontando oggettive arretratezze, nel bolscevismo: se nel mondo liberal-capitalista le masse al lavoro sono indirizzate al consumo e alla realizzazione individuale (dissipando e disperdendo in questo modo un'enorme potenzialità), in quello totalitario le masse al lavoro collaborano disciplinatamente al raggiungimento di un fine comune che si esplicita nell'affermazione dello stato, della razza o della classe.

Lo stato corporativo (che comporta la fusione, non la soppressione, delle classi e delle categorie di lavoratori) garantisce la giustizia distributiva, mentre il liberalismo è una forma di truffa legalizzata che difende i privilegi e defrauda i lavoratori. Il destino dello stato moderno liberale che non proceda in senso etico-totalitaristico è l'anarchismo, la dispersione finale delle volontà e dei poteri e lo sfilacciamento della società fino alla sua virtuale scomparsa: in una visione aristotelica (o empedoclea) della storia, se non si procede verso l'unità, o se si sospende questo processo, non si può che recedere verso la polverizzazione di ogni ragione sociale e verso il dissolvimento della comunità.

La concezione della *libertà* è, per Gentile, dirimente perché è attraverso tale concezione che passa il proseguimento dell'opera unificante dello spirito o il suo abbandono con la conseguente polverizzazione individualistica: una volta accettato il carattere dinamico e processuale della realtà (restando il concetto di stasi e di eternità un'astrazione derivata dal dualismo platonico), si può procedere in un senso o nell'altro, abbracciando, nel primo caso, una concezione progressiva della *libertà*, coincidente con lo stato etico, oppure difendendo, nel caso contrario, un'area individuale, che comporta una concezione della *libertà* come difesa del privilegio e innesca un processo uguale e contrario di regressione anarchica fino al dissolvimento della società.

Questa dottrina pare che faccia inghiottire dallo Stato l'individuo; e che nell'autorità faccia assorbire senza residuo la libertà che ad ogni autorità dovrebbe contrapporsi come suo limite. Il regime conforme a tale dottrina si dice totalitario e autoritario e si contrappone alla democrazia, come sistema della libertà. Ma si può dire anche l'opposto: che cioè in questo Stato che, in concreto, è la stessa volontà dell'individuo in quanto

universale e assoluta, l'individuo inghiotta lo Stato; e che l'autorità (la legittima autorità) non potendo essere espressa d'altronde che dall'attualità del volere individuale, si risolve essa senza residuo nella libertà. [...] Ed ecco che la vera assoluta democrazia non è quella che vuole limitato lo Stato, ma quella che non pone limiti allo Stato che si svolge nell'intimità dell'individuo e gli conferisce la forza del diritto nella sua assoluta universalità.

“Anarchismo e liberalismo negano parimenti lo Stato come qualcosa di originario”<sup>52</sup>. Si può concludere allora confermando la constatazione della diversa risposta dei due principali esponenti del neo-idealismo italiano al problema della *libertà*: in termini schematici potremmo dire che, pur schierandosi entrambi dalla parte di Hegel (piuttosto che da quella di Mill), Croce non avoca allo stato la libertà come fa invece Gentile.

A partire almeno dal '25 Croce si dissocia dal fascismo che giudica un regime liberticida, mentre Gentile prosegue nella direzione del superamento del liberalismo ed individua nel fascismo una forma, sicuramente parziale e perfettibile, di stato post-liberale. Concettualmente inassociabile la *libertà* in Croce, diventa invece concreta in Gentile solo nello stato (uno stato più libero di quello liberale), condannandosi altrimenti all'astrattezza.

La comune distanza da Mill (che Gentile nemmeno tratta in *Genesi e struttura della società*) si manifesta nell'allergia condivisa per la libertà, intesa come libertà individuale, ma, mentre per Croce la confutazione di Mill è dovuta al presentimento di uno sviluppo democratico che viene paventato, in Gentile la ragione è opposta proprio perché dalla valutazione erronea della libertà individuale la società prende la strada dell'anarchismo e del suo dissolvimento anziché dell'autentica democrazia, cui può portare solo lo stato etico.

L'atteggiamento nei confronti del fascismo si spiega allora in Croce nella fedeltà al liberalismo parlamentare ottocentesco (che sembra rimanere per il filosofo abruzzese una soglia non superabile di libertà politica), mentre assume in Gentile l'adesione al progetto di una democrazia progressiva volta a superare il liberalismo, inteso come regime di libertà limitata e dei conseguenti privilegi.

È a questo punto che si innesta in Gentile (non certo in Croce) la questione del socialismo, cui perviene per così dire spontaneamente, dopo la precoce confutazione del marxismo. “Al materialismo storico e al socialismo Gentile si accosta infatti con un *habitus* univoco, nel quale non è possibile distinguere la parziale ‘simpatia’ per la dottrina dal disprezzo

---

<sup>52</sup> Idem, pp. 121-122.

per il movimento politico. La ‘nuova filosofia’, afferma, ‘non è già intesa a preparare lentamente e per via di progressione e lente trasmutazioni del contenuto e dell’indole della cultura d’una nazione o d’un tempo, nuovi modi di civiltà nella vita pratica’, come egli auspica indicandone la via nell’idealismo filtrato da Spaventa.”<sup>53</sup> in un contesto *fin de siècle*, nel confronto con Croce e Antonio Labriola e nella piena ripulsa per il positivismo democraticista di Turati. A voler poi prescindere dal momento attraversato dal giovane intellettuale poco più che ventenne, ostava e sempre osterà il materialismo marxiano che rappresentava filosoficamente il germe di qualsiasi nefasto sviluppo di pensiero.

La questione (ammesso e non concesso che si possa parlare di una questione) non riguarda tuttavia questa ricerca, né il liberalsocialismo (se vale quanto sopra sostenuto riguardo al concetto gentiliano di *libertà*) ma va tenuta presente in merito a Calogero e alla sua riflessione politica, nonché al tasso di gentilismo rinvenibile o meno nel suo percorso personale anche successivo all’avvenuta rottura con il maestro.

#### 4. *Revisione filosofica e liberalsocialismo*

Sul “Mercurio” del 1° ottobre 1944 Guido Calogero ricostruisce le origini del movimento liberalsocialista. Si tratta di un’analisi circostanziata volta a cogliere gli autentici elementi costitutivi di una riflessione generazionale che conduce alla luce un nuovo antifascismo (postfascista), generatosi dal seno del fascismo stesso “Sino allora, l’opposizione alla dittatura, e a tutto ciò che essa significava, era stata essenzialmente impersonata da uomini che avevano già formato la loro fede politica in età anteriore al fascismo, o per lo meno sotto l’influsso di maestri, per così dire, prefascisti. [...] Ora, invece, l’antifascismo cominciava ad affermarsi in seno ad una nuova generazione, di giovani fra i venti e trent’anni, i quali [...] avevano avuto la loro prima formazione mentale in un ambiente politico e scolastico, che per lo meno in molti suoi aspetti, non sempre soltanto esterni, era fascista.”<sup>54</sup>

Considerazioni analoghe sugli stessi giovani possono esser ritenute quelle svolte da Bottai nei suoi *Quaderni*, anche se suggerite da preoccupazioni opposte “17 agosto 1938 Conosciuto un giovane, già direttore di un foglio provinciale di partito.[...] È il tipo della generazione di mezzo, degli uomini dopo la trentina, che vien subito dopo i quarantenni della guerra e della marcia. Una generazione che ha ereditato

<sup>53</sup> G. Turi, *Giovanni, Gentile*, Torino, 2006, p.61.

<sup>54</sup> G. Calogero, *Difesa del liberalsocialismo e altri saggi*, Milano, ’72, p. 189.



dalla nostra il tormento e il dramma del dissidio tra pensiero e azione. [...] Generazione delusa. In gran parte inutilizzata o utilizzata male, a casaccio. Soprattutto, preoccupata della moralità e conseguenzarietà della rivoluzione.”<sup>55</sup>

Il malessere che avverte Giuseppe Bottai (1895-1959, “quarantenne della guerra e della marcia”) in un funzionario di partito riguarda in prima persona il trentenne Guido Calogero (1904-1986) che insiste nel presentare la frattura alla base del liberalsocialismo come un fenomeno dapprima interno e quindi, per passi successivi, come espressione di esplicito dissenso “Non è un caso che più di uno dei suoi primi animatori [del liberalsocialismo, n.d.a.] si sia inizialmente formato, in maggiore o minor misura, in un ambiente dominato dal “filosofo del fascismo”, Giovanni Gentile. Non è un caso che uno dei maggiori centri del liberalsocialismo sia stato proprio quella Scuola Normale Superiore di Pisa di cui Gentile rimase direttore fino alla caduta del fascismo. Lo stesso Aldo Capitini, che del movimento liberalsocialista può considerarsi come il primo ispiratore in Italia, era stato “normalista”, si era laureato a Pisa.”<sup>56</sup>

In che cosa consisteva tuttavia e da che cosa era generato il malessere della parte più pensosa e critica di un’intera generazione? Ancora singolarmente parallele le testimonianze di Calogero e di Bottai “Quando è nato il movimento liberalsocialista? Non è facile indicare una data precisa. All’incirca, esso cominciò a prender forma nel 1936, durante e dopo l’avventura etiopica. Quel periodo di crisi, che aveva acceso grandi speranze di liberazione dal fascismo e poi sembrò deprimere gli animi di fronte all’inaspettato suo trionfo, pose per la prima volta di fronte alla coscienza di larghi gruppi di giovani il problema dell’avvenire politico dell’Italia e del mondo.”<sup>57</sup> “Col declino del nazionalismo e dell’idealismo, il movimento culturale fascista s’è orientato, poi, in senso sempre più corporativistico sviluppando il lato più propriamente rivoluzionario della nuova concezione sociale. [...] Ma, sopravvenuta la guerra d’Etiopia, la cultura italiana ha taciuto, rinunciando ad ogni ulteriore collaborazione. Sul piano speculativo la critica sempre più rigorosa condotta contro l’idealismo l’ha estraniata definitivamente dal processo rivoluzionario. Sul piano sociale la fine della discussione intorno ai principi del corporativismo ha arrestato l’elaborazione della nuova scienza politica ed economica. Messa a tacere la minoranza rivoluzionaria, la vecchia cultura conservatrice si è trovata senza avversari, e s’è rafforzata sulle sue

---

<sup>55</sup> G. Bottai, *Vent’anni e un giorno*, Milano, 2008, p. 138.

<sup>56</sup> G. Calogero, op. cit. p. 190.

<sup>57</sup> G. Calogero, op. cit. p. 189.

posizioni , mascherandosi in gran parte con un ossequio estrinseco e adulatorio nei confronti del regime.”<sup>58</sup>

Questione generazionale, guerra d’Etiopia, né manca il corporativismo come tratto di comune riflessione, benché in Calogero di tutt’altro tenore “Agli occhi di questi giovani, la soluzione corporativa [...] svelava presto il suo carattere ridicolo, per non dire truffaldino. Ma quegli elementi di critica restavano e segnavano un’esigenza . D’altra parte, essi cominciarono a comprendere che il problema della società, il problema dell’umana convivenza, non era soltanto economico, era anche politico. Non c’era soltanto il liberismo, c’era anche il liberalismo. E la questione più grossa non era quella del rapporto fra socialismo e liberismo, bensì quella del rapporto fra socialismo e liberalismo.”<sup>59</sup>

Da fronti opposti, dunque, e, comunque, da posizioni diverse pur se schierate fin lì una accanto all’altra, alla metà degli anni ’30, dopo la “conquista dell’impero”, si registra una frattura, una crisi rispetto al decennio precedente per una svolta del regime che non consente più equivoci; nel momento in cui gli storici collocano l’acme del consenso al regime (destinato a calare di lì a poco in seguito all’alleanza con la Germania, alle leggi razziali [intese come atto di sudditanza all’alleato] e, infine, all’entrata in guerra), alcune qualificate adesioni vengono meno o (nel caso di Bottai) prendono la strada della militanza critica.

Tra coloro che decidono di rompere con il fascismo esistono, naturalmente, differenze sostanziali e Calogero fa della lettura di Croce l’elemento dirimente fra delusi e dissenzienti “

Essi [i lettori di Croce, n.d.a.] si contrapponevano, in tal modo, a coloro che andavano, sì, al di là della “soluzione corporativa”, ma, per non aver assorbito o compreso il più profondo insegnamento crociano, continuavano a prospettare il problema della conciliazione di libertà individuali ed esigenze sociali sull’esclusivo piano dell’economia. Questi restavano fascisti o semifascisti, in quella pia illusione che fu il cosiddetto “corporativismo di sinistra” (e, di questi, molti sono ovviamente passati e molti passeranno al vecchio marxismo, del socialismo e del comunismo tradizionali). Quelli, invece, che avevano studiato e capito Croce, erano vaccinati contro simili contagi. Ma, nello stesso tempo, non potevano non sentire manchevoli talune delle sue concezioni e dei suoi atteggiamenti.”<sup>60</sup>

Passo in sé sicuramente illuminante, nella fresca riflessione critica di Calogero, e certamente corretto in quanto pone la *libertà* (politicamente intesa) come spartiacque insuperabile a fronte di coloro che,

<sup>58</sup> G. Bottai, op. cit. p. 94.

<sup>59</sup> G. Calogero, op. cit. pp. 190-191.

<sup>60</sup> G. Calogero, op. cit. pp. 190-191.

considerandola un orpello ottocentesco, intendono risolvere sul mero piano economico “la conciliazione di libertà individuali ed esigenze sociali”, fascisti di sinistra o comunisti che siano.

Snodo importante che segnerebbe il confine tra la concezione liberale e retrò di Croce poi confluyente nel blocco liberal-capitalistico anglosassone, cui Yalta affidava l'Italia, e la parallela, per quanto limitata, confluenza di fascisti corporativisti e comunisti in un'area comune, dichiaratamente illiberale, dominata dai comunisti. Non manca, naturalmente, l'esigenza di porre rimedio ad alcune lamentate “manchevolezze” di Croce (da parte sua assolutamente deciso a tenere il punto), volte a tentare un contatto (impossibile?) con il campo illiberale.

Ecco allora come, dal definitivo sprofondare del regime nella dittatura personale di Mussolini, si liberino energie diverse volte, ora a recuperare la perduta libertà politica, ora a rivendicare il carattere rivoluzionario del fascismo e la sua spiccata vocazione sociale. Nella ristretta area a disposizione appare plausibile che “La storia d'Europa” di Croce sia stato il “livre de chevet”, la lettura segreta della migliore gioventù italiana <sup>61</sup>, apparendo, a chi non ne considerasse la lettura un ritorno al passato, l'opportunità più appropriata per trovare il modo di guardare al futuro.

Questo il contesto in cui nasceva il liberalsocialismo, che si impegnava, una volta definita la libertà, a non abbandonare ad un oscuro avvenire l'alba della giustizia. Il termine nacque spontaneamente, usato per primo da Capitini e da Calogero o da “Giustizia e Libertà” (su ispirazione dell'opera di Carlo Rosselli, “Socialismo liberale”, 1930), ricorda sempre Calogero e quindi già cassato da Croce, e trattasi di doppio sostantivo non di un sostantivo aggettivato.

“Il movimento liberalsocialista assolve così un compito di chiarimento e di approfondimento ideologico-politico, che ebbe la sua convalida storica dal progressivo orientamento delle migliori mentalità politiche italiane nella sua direzione o dal loro spontaneo incontro sul suo stesso terreno problematico. Preferivamo parlare di liberalsocialismo, piuttosto che di socialismo liberale, per sottolineare anche nel termine il fatto che la nuova sintesi rappresentava il riconoscimento della complementarità indissolubile di due aspetti della stessa idea, e non già la postuma ed ibrida unificazione di due concetti, che se fossero già stati due non sarebbero mai potuti diventare uno. Né il liberalismo era sostantivo, né il socialismo era aggettivo, né viceversa: non c'era diade di sostantivo e aggettivo, ma un sostantivo unico, che si riferiva etimologicamente ai due

---

<sup>61</sup> G. Calogero, op. cit. p. 191.

vecchi nomi per dare una prima indicazione all'ascoltante, ma in realtà designava un solo e nuovo concetto.”<sup>62</sup>

Risalenti al 1944 queste riflessioni di Calogero sembrano recuperare e rivendicare insieme la giustezza e l'originalità di una proposta che, se non aveva smosso né, tanto meno, convinto Croce, cominciava ad incontrare difficoltà nell'ambito stesso del Partito d'Azione; un piccolo gruppo di intellettuali e i loro allievi che, in una sorta di dichiarazione d'intenti, credono che onestà intellettuale e nitore teorico siano garanzie sufficienti per inaugurare un percorso che mantiene invece intatte e intere le difficoltà di conciliazioni e precedenze (oltre che di patenti contraddizioni) in cui ci si imbatte nel momento di concepire una società in cui libertà e giustizia possano godere dello stesso peso.

Immediatamente però, accanto a considerazioni disincantate, la sorpresa e l'ammirazione per l'ispirazione genuina e il generoso impegno di giovani che, giunti a determinate conclusioni, prendono con decisione la strada, altamente morale, della riflessione e della proposta per l'Italia che amano e che vedono, altrimenti, perduta. Un percorso finora rapido e lineare si interrompe non per un accidente sopravvenuto ma per la coscienza che continuare opportunisticamente la strada che hanno davanti significherebbe tradire irrimediabilmente quanto hanno appreso e quanto è stato loro insegnato da maestri che non possono più seguire se vogliono rimanere coerenti alla loro lezione.

Inizia così la fase di formazione del liberalsocialismo, i primi incontri semi-clandestini prima in luoghi appartati della Toscana e dell'Umbria e poi a Roma; luoghi sempre diversi anche se spesso la cella campanaria del palazzo Comunale di Perugia, *aereo nido delle meditazioni religiose e politiche di Aldo Capitini*<sup>63</sup>. La rete degli intellettuali antifascisti si estende, tocca Bari e la Puglia, Firenze (per opera di Tristano Codignola, Enzo Enriques Agnoletti, Ranuccio Bianchi-Bandinelli, Piero Calamandrei, Mario Delle Piane), l'Emilia (Carlo Raghianti) fino alla redazione definitiva del Manifesto del Liberalsocialismo che venne perfezionata a Pratica di Mare il 21 aprile 1940.

In capo a qualche anno quindi quel diffuso malessere, quell'ansia condivisa che spingeva all'azione e al dissenso erano giunti ad una prima problematica sintesi che, tramite un manifesto, intendeva dare veste unitaria e programmatica a riflessioni ed esigenze non sempre affini e omogenee. L'adesione al movimento era intesa in modo diverso, talora come un semplice passaggio, un momento in un percorso che doveva poi articolarsi in modo originale: lo stesso Capitini, che pure Calogero indica

<sup>62</sup> G. Calogero, op. cit. p. 193.

<sup>63</sup> G. Calogero, op. cit. p. 194.

come l'autentico iniziatore, doveva sviluppare successivamente posizioni autonome e piuttosto lontane dallo spirito liberalsocialista che pure, inizialmente, aveva giudicato come il più appropriato.

Per Calogero, invece, le cose andranno diversamente e il liberalsocialismo sarà per lui oggetto di una passione fedele lunga quanto la sua vita; a differenza di tanti dissidenti, antifascisti, corporativisti di sinistra e via dicendo, Calogero riteneva fondamentale ricondurre alle fonti del liberalismo e del socialismo l'analisi e la riflessione politica, mentre sosteneva la necessità che solo dalla fusione delle due dottrine potesse emergere una via praticabile di progresso e di giustizia. La lunga fedeltà a queste idee può essere dovuta ad aspetti caratteriali ma deriva, quasi sicuramente, anche dall'impostazione filosofica e teorica di Calogero che detta un modo di procedere parallelo e, in qualche modo a se stante, dalle vicende e dalle pratiche politiche.

Non sarà oggetto di questo studio la disamina dell'intera opera di Calogero, cui si accennerà appena, né della sua brillante e rapida carriera accademica come allievo di Gentile ma sembra necessario fermarsi invece su quella che potremo definire la "svolta etica" di Calogero, vale a dire la maturazione del suo pensiero, apparsa ad un certo punto, che lo portava a negare portata teoretica alla filosofia.

Questa svolta o crisi, che dir si voglia, si presenta pressoché contemporaneamente con il passaggio all'antifascismo, rappresentando l'altra faccia della medesima frattura, che interviene, come abbiamo visto, nella seconda metà degli anni '30. Il passo, poi, dall'etica alla politica, che appare senza soluzione di continuità, risulta naturale in Calogero data la temperie del momento e la conseguenza teorica che lo suggerisce. L'analisi dunque della suddetta svolta si impone in qualche modo per cogliere più autenticamente le motivazioni di un pensiero che non cessa di credere nella conseguenza di nessi e passaggi e nella loro necessaria traduzione pratica.

## *5. La svolta etica*

Appena venticinquenne, Guido Calogero fiancheggia Gentile durante i lavori del VII Congresso nazionale di filosofia, che si tiene a Roma nel maggio del 1929, a ridosso del Concordato. La posizione anticoncordataria di Gentile è nota, né il lungo percorso parallelo con padre Agostino Gemelli può modificarla in alcun modo, ciononostante tra le file gentiliane si può assistere ad una diaspora piuttosto consistente verso il campo cattolico.

Questo fenomeno può avere qualche ragione nelle persistenti ambiguità misticheggianti in cui indulge a volte il pensiero di Gentile, tuttavia in quell'occasione viene palesemente alla ribalta lo scontro sottotraccia che continua da tempo fra attualisti e cattolici poiché il gioco della reciproca strumentalizzazione non può essere portato oltre: la deriva neo-tomista in ambito cattolico e la difesa della laicità dello stato in campo attualista segnano i nuovi confini di un confronto che ha dato i frutti che poteva dare. La relazione introduttiva al Congresso, tenuta da Gentile su "La filosofia e lo Stato", scatena la reazione dei congressisti cattolici e decreta la consumata rottura che viene raccolta e ribadita su "Educazione fascista" dalla stessa cronaca del Congresso stesa da Calogero.

Seppur giudicato con sussiego da Croce e comunque debole e tardivo perché frutto di imperdonabili compiacenze antiche, lo strappo voluto da Gentile (e appoggiato da Mussolini) evita il progressivo scivolamento del regime verso il clerico-fascismo e chiarisce i limiti della funzione pedagogica dell'insegnamento religioso nelle scuole, tanto da provocare la definitiva condanna cattolica dell'idealismo nelle parole dello stesso Gemelli che sostiene come *Nessun sistema filosofico è tanto negatore del fondamento cristiano della vita quanto l'idealismo, anche se esso usa le nostre parole*<sup>64</sup> e che rinuncia a qualsiasi tentativo di naturalizzazione religiosa.

Sempre in perfetta sintonia con il maestro, Calogero si vede affidare la voce *positivismo* e (assieme a Carlo Antoni) la voce *storia* per l'Enciclopedia Italiana, insegna, prima di passare a Firenze, alla Scuola di filosofia presso la Facoltà di Lettere di Roma e, dal 1934, alla Normale di Pisa, nonostante il suo avvicinamento a Croce e la speranza di ricondurre i due filosofi all'antica collaborazione. Ancora a Gentile si rivolge Calogero nello stesso anno di ritorno dalla Germania, dove ha avuto esperienza diretta dell'antisemitismo pregandolo di pubblicare sul "Giornale critico della filosofia italiana" un articolo di Heinrich Levy su Cassirer.

Sono gli anni successivi a vedere crescere l'irrequietezza nelle file gentiliane a partire da "La vita come ricerca" (1937) di Ugo Spirito, il prediletto allievo di Gentile ("un libro fondamentalmente sbagliato" secondo il giudizio lapidario dello stesso Gentile), fino ad approdi esistenzialistici o storicistici, com'è appunto il caso di Calogero. "Ma c'è un'accusa, dalla quale io non posso tardare a difendermi: È quella secondo cui la dimostrazione dell'inesistenza di un "organo logico" della verità, di una "forma" del pensiero che, distinguendosi dal suo empirico

---

<sup>64</sup> G. Turi, *Giovanni Gentile*, Torino, 2006, p. 427.

contenuto, ne garantisca il valore conoscitivo, manifesterebbe e favorirebbe ad un tempo quella tendenza dello spirito contemporaneo, che tante volte è stata deplorata coi nomi di ‘irrazionalismo’, ‘attivismo’ o simili. Essa aiuterebbe le cieche forze della prassi nella loro rivolta contro la lucida ragione, e sarebbe perciò – secondo l’accusa di un maestro – un “discoperto decadentismo”. “Ora, ‘decadente’ o no, sta il fatto che io condivido senza riserve la preoccupazione e l’intenzione morale che determinano quella condanna dell’”attivismo”. Solo, non credo al rimedio prescritto: la logica e la gnoseologia! Anche ammessa, infatti, l’esistenza di leggi logiche e gnoseologiche, due sono i casi. O esse sono forme trascendentali del pensiero, condizioni universali e necessarie di ogni realizzarsi della conoscenza: e allora non c’è mala volontà di uomini che posa infirmarne il dominio. Può cascare il mondo: esse sono rispettate. Oppure sono soltanto imperativi ipotetici, suggerimenti a cui il pensiero deve obbedire se e quando voglia capire ed apprendere la verità: e allora quel che decide non è il sapere che ci sono, ma il volerle osservare. I teorici della logica e della gnoseologia potranno elaborare le più sagaci regole di ricerca e di controllo del vero, per chi crede ancora che sia dato isolarle ed apprenderle per sé: ma se gli uomini non avranno la buona volontà di servirsene, esse resteranno scritte nei libri dei professori, e l’”attivismo” continuerà indisturbato a celebrare i suoi saturnali. Come sempre la lotta non è tra la prassi e la teoria, ma tra una prassi e una prassi. Da un lato c’è l’ideale pratico di chi si abbandona all’ebbrezza dell’azione, e nel suo tumulto oblia la storia, o la scambia coi miti del suo desiderio, o addirittura la deforma consapevolmente in vista dei suoi fini. Dall’altro c’è il superiore ideale etico di chi possiede difende e promuove il gusto e il rispetto della verità; di chi combatte l’incultura e la disattenzione e il vagheggiamento della spontaneità ignorante; di chi, pure affrancato da ogni fede teologica in una trascendente dignità del vero, odia le sue deformazioni, ben sapendo che l’opera dell’uomo sarà tanto più duratura e feconda quanto meglio egli avrà compreso la sua situazione storica, quanto meno avrà avuto bisogno di essere ingannato circa di essa. Questo ideale di vita è superiore all’altro: ma quale principio logico o gnoseologico stabilisce tale superiorità? La sua giustificazione non è nella filosofia del conoscere, ma nella filosofia dell’agire: nella consapevolezza pratica e nella fede morale. Anche in ordine a quella particolare esperienza etica, che è il rispetto per la verità e per il suo apprendimento, potrebbe quindi essere accusato di decadentismo solo chi respingesse, oltre al conoscere del conoscere, anche il conoscere dell’agire e della sua

legge, e infirmasse così quell'unico fondamento del mondo che è la coscienza morale."<sup>65</sup>

Seppure con lo scopo contingente di sottrarsi a quella che ritiene un'ingiusta critica, Calogero delinea in queste righe un abbozzo programmatico che chiarisce i motivi di una revisione filosofica che ha radici profonde nella sua formazione e nella sua precocissima produzione. Attento studioso di logica (dall'antichità all'idealismo) e, nello stesso tempo, partecipe della visione etica militante dell'attualismo, Calogero trova nella storia l'approdo necessario per dare senso ad una ricerca filosofica che possa coniugarsi con l'impegno civile.

La lezione dell'immanentismo attualista trova nella storia quel giacimento di verità necessarie che le forme logiche del trascendentalismo platonico eternizzano, rendendole oggetto di contemplazione e quindi strumenti inutili nella prassi. Ma allora se è alla storia che si deve guardare per immunizzarsi dall'attivismo becero e irrazionale (palesamente invocato, in una corriva versione del pragmatismo, dai fascisti) e acquisire le verità necessarie per illuminare la nostra coscienza morale, la filosofia stessa, in un rinnovato "intellettualismo etico", viene ricondotta alla sua primigenia missione di guidare le azioni umane.

Resta tuttavia aperto il problema del giudizio storico (che non può essere affidato alla nostra coscienza morale se ha, nello stesso tempo, il compito di indirizzarla, pena un corto circuito logico), l'atteggiamento che dobbiamo assumere, profondamente compromessi nell'immanenza esistenziale come siamo, se vogliamo contribuire eticamente alla nostra e altrui esistenza. Nello stesso '38 Croce pubblica, come è noto, *La storia come pensiero e come azione* in cui tenta un difficile equilibrio, non tanto nella ormai annosa questione del rapporto tra storia e storiografia, quanto piuttosto nel tipo di conseguenze da trarre da una storia che non si dimostra sempre portatrice di progresso e *libertà*. L'orizzonte immanentistico non consente la scappatoia dell'imperfezione sublunare rispetto alle forme perfette per spiegare lo iato insuperabile tra teoria e prassi e, d'altronde, Calogero rifiuta questa vieta opposizione sottolineando come, nell'unicità dell'atto, non vi sia spazio per livelli diversi ma solo per diversità nello stesso livello, essendo sempre la lotta tra una prassi e una prassi, restando la teoria un'astrazione, un fermo-immagine della prassi o, se si vuole, un suo mascheramento paludato e falso.

Mandando alle stampe *La conclusione della filosofia del conoscere* (1938), Calogero raccoglie alcuni scritti degli anni precedenti: si tratta di

---

<sup>65</sup> G. Calogero, *La conclusione della filosofia del conoscere*, Firenze, 1938, pp. IX-XI.



articoli, talora inediti, a partire da “Coscienza e volontà” (1925), steso ancora da studente. Calogero recupera questo breve scritto di professione attualistica poiché gli pare di riconoscere agli albori una tesi che poi si definirà più compiutamente, nell’identità di coscienza e volontà (nella coscienza di sé come volontà) e quindi nella inscindibilità di pensiero e azione come condizione per vivere la contingenza.

Il passo successivo in questo percorso, ricostruito a posteriori da Calogero stesso, riguarda invece una comunicazione (dal titolo “Gnoseologia e idealismo) al VII Congresso nazionale di filosofia del ’29 (che abbiamo già ricordato sopra), in cui ci si chiede se l’identificazione logica/etica, sostenuta dall’attualismo preveda ancora l’esistenza di una teoria del conoscere o se, piuttosto, la logica non si risolva nell’etica. In quanto rappresentante la forma più matura del soggettivismo, l’attualismo concepisce la realtà come una determinazione del mondo soggettivo (l’unico mondo possibile per l’uomo) e quindi offre l’occasione della più potente esperienza conoscitiva, proprio perché nega qualsiasi gnoseologia che pretenda di mettersi al di là del pensiero in atto. Una posizione del genere scatena reazioni parallele in ambito conoscitivo (pragmatismo, irrazionalismo) e in ambito morale (solipsismo, immoralismo) che rispingono negativamente in braccio ora alla logica aristotelica (logica della determinazione) ora alla logica hegeliana (logica dell’alterità), mentre può essere augurabile un confronto tra attualismo e crocianesimo, le cui dottrine particolari (non il sistema generale) interrogano l’attualismo stesso.

Proposito che Calogero onora già l’anno dopo in un volumetto (“Studi crociani”, Rieti, ’30), testimone dell’autentica necessità di riaprire un confronto che i protagonisti hanno definitivamente lasciato alle spalle. Manca in Croce la sussunzione della gnoseologia nell’etica pur nella comune battaglia per l’immanenza e per il laicismo, inteso come massima espressione dell’occidente.

Quando ragiona di economia ed etica Croce paga pegno ad Aristotele, concependo l’atto economico, se egoistico, morale, se coincidente con l’interesse generale, dando una versione estrinseca dell’etica sconfinante nella casistica, quando invece Calogero individua lo specifico etico nella considerazione dell’altro come portatore di *volontà cosciente* “Volontà cosciente che, s’intende, io non posso concepire se non come affatto identificatesi, nella sua forma, a quell’unica che conosco e che è la mia: ma che tuttavia *pongo come altra* per poter in tal modo arricchire infinitamente dell’altrui soddisfazione la mia soddisfazione, e cioè mediare

nell'eticità la mia pratica immediatezza.”<sup>66</sup> attraverso cioè un atto di volontà che solo mi consente di valermi dell'altro in modo pieno e, insieme, rispettoso.

Il quarto contributo proposto da Calogero riguarda uno scritto (“Filosofia della filosofia nel pensiero italiano contemporaneo”) risalente al '33 e stampato in Germania l'anno dopo. Ponendosi la questione cardine di ogni sistema riguardante il fondamento (e quindi la filosofia della filosofia), Calogero procede lungo il sentiero segnato dell'immanentismo attualista, ricordando come il pensiero oggetto di conoscenza non è quello che vien definito (pensato) bensì quello definiente (pensante) per poi sostenere come “*Il problema del conoscere non ha più ragion d'essere proprio perché il conoscere ha una tanto assoluta e incondizionata ragion d'essere da non tollerare sopra di sé alcuna norma che comunque pretenda di determinare e limitare la sua ragion d'essere.*”<sup>67</sup>.

La questione appare quindi da capo circoscritta nell'ambito del problema della conoscenza senza ricadute sull'etica e viene risolta canonicamente attraverso i dettami dall'attualismo, che ripropongono il passaggio stretto tra il logicismo delle forme eterne e il pragmatismo irrazionalistico.

Del pari prodotto all'estero un articolo dell'anno successivo “Intorno alla cosiddetta identità di storia e filosofia” che riprende da altro versante la questione dell'immanenza, decretando come alla filosofia non sia possibile vivere fuori dalla storia, poiché, come l'intera realtà, facente parte del presente esteso. Passato e futuro vengono assorbiti nel presente non come risultato di una semplice esperienza ma per giustificazione trascendentale, come verità filosofica, pertanto universale e necessaria, che dà anche ragione del confluire fra l'astratto piano del conoscere e quello concreto del fare. Per Calogero, insomma, se l'idealismo ha definitivamente archiviato ogni dualismo metafisico, deve coerentemente procedere all'archiviazione della logica e della gnoseologia separate dall'atto, se non vuole ricadere nel dualismo che ha già sconfitto.

Il presente mantiene così la sua unità sulla base del suo passato e, soprattutto, nell'aspirazione del suo futuro, rispetto a quanto può e deve essere fatto, un'unità che pregiudica gravemente la possibilità di un “futuro aperto” e quindi della *libertà*. A ben vedere, sostiene Calogero (in questo corroborato da Croce), negare il peso del precedente rispetto a qualsiasi azione ci porta a difendere un concetto astratto di *libertà*, “*da cui nessuna volontà e azione si potrebbe mai generare*”<sup>68</sup>.

<sup>66</sup> G. Calogero, Guido, op. cit. Firenze, p. 75.

<sup>67</sup> G. Calogero, Guido, op. cit. pp. 97-98.

<sup>68</sup> G. Calogero, Guido, op. cit. p. 134.

Se la realtà è immanente allo spirito senza scarti o eccezioni è sul piano pratico che si distinguono precedenti e cose da fare ed per l'esigenza trascendentale dell'azione che l'universo subisce una diversa curvatura nella consapevolezza di una percezione del reale e di una rappresentazione del possibile. In questi termini la storia coincide con la filosofia, vale a dire con la possibilità stessa di giudicare la realtà ed è sempre storia contemporanea in quanto qualsiasi sguardo, anche al passato più remoto, avviene e non può che avvenire nel presente, mentre estraneo alla storia rimane il futuro: il futuro, in quanto ignoto, è il luogo della *libertà*, una libertà che è altra cosa dalla "libertà del volere". "Questa intrinseca oscurità del futuro, che è definito come libero proprio in quanto è definito come ignoto, sembra bensì contraddire all'infinità gnoseologica dello spirito, di cui il futuro è pure un momento dialettico. Ma la contraddizione sussisterebbe solo se quell'infinità fosse un'assurda infinità attuale, e non, come già si è detto, un'infinità potenziale, nel suo atto sempre concretamente definita. E sussiste, di fatto, nel Dio della teologia medievale, che per la sua eredità greca dovrebbe essere infinita attualità di sapere e per la sua eredità cristiana infinita potenza d'azione, mentre tali attributi sono reciprocamente affatto incompatibili, e in forza della stessa assolutezza adialettica onde riescono inconcepibili anche nella loro singolarità. Quando egli fosse infatti infinita attualità di sapere, e conoscesse perciò tutto il passato e il presente e il futuro sullo stesso piano dell'eterno, non potrebbe più fare assolutamente nulla; mentre per essere affatto onnipotente, cioè per non essere limitato da alcuna condizione, bisognerebbe che la sua consapevolezza fosse completamente vuota di qualsiasi contenuto di verità." <sup>69</sup>

Da qui viene anche la modestia predittiva della filosofia, che risolve in sé ogni passato (esercitando il suo dominio sulla storia) ma ignora il futuro, che rimane uno spazio vuoto conoscibile e agibile, regno o luogo della *libertà* che, tuttavia, non può coincidere con la "libertà del volere", pur ammettendo l'esercizio delle volontà coscienti, perché trattasi evidentemente di libertà dello spirito, che ha nella storia (passato) la sua ragione.

Ma allora se l'io può avvalersi della filosofia per informare le sue azioni, dando spazio alla sua volontà cosciente che interagisce con quelle degli altri, altra è la *libertà*, sembra sottintendere Calogero, che plasma il futuro in coerenza con il passato assumendo consapevolezza (conoscenza attraverso l'azione), una libertà in qualche modo necessaria di matrice spinoziana. Solo così le cose possono avere una ragione (che poi la filosofia

---

<sup>69</sup> G. Calogero, Guido, op. cit. p.137.

riconosce nella storia) nel loro farsi e la libertà del singolo assume significato in quanto, cosciente del passato al quale attinge, ispira la sua azione alla moralità, senza cadere nell'attivismo fine a se stesso.

*La conclusione della filosofia del conoscere* termina quindi con un sesto e ultimo scritto. "Misologia?", pubblicato nel '35 sul Giornale critico della filosofia italiana, uno degli organi, se non il principale, del pensiero gentiliano. Per sua stessa ammissione Calogero sostiene di aver tentato in quell'occasione un'apologia delle sue posizioni filosofiche, che non trovavano conforto né fra gli attualisti né in Croce, resistenti all'idea di ridurre logica e gnoseologia alla filosofia della pratica e contrari al ragionamento che fa della coscienza una realtà né dubitabile né ricercabile – in quanto soggetto presente di ogni tentativo di ricerca – e delle leggi logiche le leggi della prassi.

Conseguenza e coerenza idealistiche dovrebbero condurre alle conclusioni abbracciate da Calogero, riconoscendo che la filosofia del conoscere, quando abbia contenuti concreti, è filosofia dell'agire, quanto all'accusa di misologia è ben accetta se deriva dal rifiuto di ammettere la tendenza a fare filosofia della filosofia o teoria della teoria, in un rimando infinito senza costrutto o via d'uscita. Attardarsi nella classica distinzione tra teoria e prassi favorirebbe per Calogero il mantenimento di una visione non più sostenibile e quindi nociva per la filosofia: nella promozione della filosofia della pratica non vi è, d'altra parte, nulla di riduttivistico né di irrazionalistico ma solo l'affermazione di un procedere unico della coscienza consapevole nell'azione cosciente, un procedimento che può essere solo astrattamente separato e la cui separazione ha già dato i frutti che storicamente poteva dare.

I sei scritti de *La conclusione della filosofia del conoscere*, risalenti al decennio 1925/35 rispondono all'esigenza di fornire, in forme e occasioni diverse, una sorta di aggiornamento sui lavori in corso e, insieme, un resoconto e una divulgazione delle riflessioni sviluppate in quel torno di tempo. Calogero, che si avvia alla trentina, lavora ormai ad un suo contributo originale all'attualismo e guarda a Croce come ad un preciso riferimento, pur continuando a giudicare la filosofia di Gentile la punta più avanzata dell'idealismo. Come quasi sempre succede, l'emancipazione dello scolaro porterà all'allontanamento, per quanto amichevole, da Gentile senza segnare un apprezzabile avvicinamento a Croce, pur tentato per via del rinato apprezzamento dello storicismo, ritenuto un approdo adeguato per un programma di filosofia della pratica.

Parallelamente a questi contributi, Calogero, nella prima metà degli anni '30, produce una serie di articoli e comunicazioni congressuali dedicati alla logica e alla sua storia, gravitanti sostanzialmente attorno

alla logica aristotelica e alla dialettica hegeliana. Il problema logico, naturalmente, contempla e trascina con sé anche quello ontologico, che, del pari, conosce tre grandi snodi nella sua storia, quello aristotelico, quello del primo idealismo e quello in cui Calogero si colloca con la sua filosofia.

Il punto centrale e convergente del ragionamento di Calogero ruota tuttavia costantemente attorno alla pretesa a-storicità della logica antica con la conseguente illusoria pretesa di poter contare su forme eterne, illusione a cui peraltro concorrono sia Kant che Hegel, nell'ennesimo tentativo (storico) di riposizionarsi nei confronti di Aristotele e di guadagnare alla logica moderna altrettanta a-storicità (nella speranza di preservarla così dal logorio del tempo).

In "Storia ed eternità della logica classica", redazione di una conferenza tenuta nel 1934 presso la Società filosofica di Varsavia, Calogero considera, appunto, questi aspetti "Per quanto suoni paradossale, la logica di Aristotele non risulta ancora appartenente alla storia della logica classica. Questa è infatti, nel migliore dei casi, prima storia delle anticipazioni della logica aristotelica, poi esposizione di questa stessa logica, poi ancora storia dei modi in cui essa fu fraintesa e corrotta, oppure riconosciuta e approfondita nelle sue eterne verità. [...] Viva o morta, la storia della logica è la storia della logica aristotelica: e appunto perciò la logica aristotelica, considerata almeno nelle sue linee fondamentali, non si presenta come un fatto storico, inserito e inquadrato in un certo punto della storia della logica. Non le appartiene, proprio in quanto la sovrasta, come l'eterno criterio di valore che si presuppone per giudicare le realtà svolgentesi nel tempo, e che per ciò stesso non rientra nel dominio del tempo."<sup>70</sup>

Il dilemma della metastoria, la necessità del punto fermo attorno a cui tutto far muovere, l'illusione della sua esistenza e l'arbitrarietà della sua scelta, nonché l'acquisizione del vizio antico proprio da colui (Aristotele) che, come primo storico della filosofia, si tiene fuori dalla stessa, riservandosi il posto di parametro universale. E, d'altra parte, la necessità, nella storia, di coglierne gli aspetti salienti e il fatto di ricadere nella metastoria nel momento in cui, necessariamente, individuiamo i criteri per vagliare ciò che conta rispetto a ciò che conta meno, oppure la rinuncia ad un procedimento del genere che comporta la rinuncia ad attribuire significato alla storia, a cui avevamo attribuito il compito di illuminare la nostra azione morale.

---

<sup>70</sup> G. Calogero, op. cit. pp. 231-33.

Tutto questo si agita provocato da riflessioni del genere, destinato a riproporsi a millenni di distanza. “Ma ancora più tipica è la situazione che si manifesta quando, nell’età della dialettica e dello storicismo, la logica classica par decadere dal suo trono millenario. Già Kant respinge, con dispregio la “rapsodia” delle categorie aristoteliche: ma le sue categorie non sono poi che le forme aristoteliche dei giudizi, deformate dalla tradizione scolastica. I grandi postkantiani, da Fichte a Hegel, combattono apertamente l’antica logica del pensiero che si svolge contraddicendosi. Ma il motivo di questo divenire dialettico si manifesta a volta a volta come principio dell’alterità o come principio della contraddizione [...] Né d’altronde l’influsso della logica classica sui suoi negatori dialettici si manifesta soltanto in questa forma riflessa [...] essi continuano a valersi di numerosi termini e concetti, categorie derivanti dalla tradizione logica, sia senza discuterle, come se quelle forme mentali fossero tanto eterne da escludere persino il problema della possibilità di uscirne, sia procurando loro un posto nello stesso sistema dialettico, come nemici che bisogna pur fare amici, perché sconfiggerli non si può (e nulla è in questo senso più tipico di quelle pagine della *Scienza della logica*, in cui Hegel tenta di dedurre dialetticamente perfino le figure della sillogistica aristotelica, confessando con ciò come esse siano per lui non formazioni storiche, di cui si possa intendere la ragione e scoprire il limite, bensì valori eterni che occorre senz’altro accogliere nell’edificio della verità perché questo non abbia a restarne privo per sempre).”<sup>71</sup>

La forza di questo archetipo filosofico non risparmia naturalmente Croce, né Gentile che nella *Logica come teoria del conoscere* si applica diligentemente al compito, consueto per ogni filosofo sistematico, di conciliare la logica nuova a quella antica. Solo la definitiva storicizzazione di Aristotele consentirebbe di liberarsi dall’incantesimo che tiene prigionieri filosofi e storici della filosofia. Una volta fatto ciò le conseguenze non sarebbero tuttavia di poco momento. “A questo punto si chiederà, peraltro, quale potrà mai essere il criterio direttivo e discriminante di una storia della logica classica, per cui non solo la logica aristotelica non è supremo modello e termine di evoluzione, ma addirittura ogni logica è condannata all’incoerenza in forza dell’universale destino di ogni teoria della attività teoretica, in cui il pensiero che teorizza trasgredisca e informa con il suo atto la stessa legge che teorizza. O l’intera storia della logica vien perciò a vanificarsi in una malinconica sequenza d’errori, che il pensiero dello storico può soltanto segnalare e compiangere? In realtà, di poche cose chi scrive è tanto

---

<sup>71</sup> G. Calogero, Guido, op. cit. pp. 234-36.

fermamente persuaso quanto del fatto che, dal punto di vista raggiunto dall'immanentismo italiano contemporaneo, lo stesso problema del conoscere risulti definitivamente eliminato, così come eliminato per sempre fu il problema dell'essere dopo la critica inglese e tedesca del Settecento. Nel secolo decimottavo morì la metafisica, nel ventesimo muore la gnoseologia: del che la filosofia non prende, come non prese, il lutto, se morte significa in questo caso, non già definitivo riconoscimento dell'impossibilità di risolvere il problema, ma anzi sua soluzione assoluta, dopo la quale risulta esclusa persino la possibilità di riproporlo. [...] Sul piano della filosofia, cioè dell'assoluta presenza dello spirito, il conoscere non è un problema, perché è una realtà. Non sussiste il problema della conoscenza, perché già sussiste la conoscenza del problema. La gnoseologia muore ma non perché non sappia assolvere il proprio compito, ma perché non ha nessun compito da assolvere.”<sup>72</sup>

Ecco allora che la storicizzazione assoluta della realtà, assieme alla sua assoluta immanentizzazione, porta all'assolutizzazione della filosofia come pratica: fatti e pensati hanno senso in veste diacronica, come narrazione di uno svolgimento, come un tappeto che srotoliamo e che si mostra nella sua finitezza e imperfezione e sulla base del quale noi informiamo la nostra azione che, mentre lo sviluppa, lo nega. Anche la crescente consapevolezza attraverso cui la filosofia si è liberata, nel suo sviluppo, dei suoi errori contribuisce, assieme agli stessi errori, alla storia stessa: una volta emancipatasi dalla metafisica, la filosofia si è liberata anche dalla gnoseologia, vale a dire dalla pretesa corriva di separare la conoscenza dall'azione, di fare della teoria un momento intatto e distinto dalla prassi. Calogero (un po' come Wittgenstein?) non pensa di agire, così facendo, in modo riduttivo, non crede di depauperare la filosofia e di indebolirla mortalmente (come paventano ancora Croce e Gentile), ma ritiene di darle invece la possibilità di spiegare finalmente tutte le sue potenzialità, una volta che sia alleggerita da insopportabili zavorre.

Può essere interessante spulciare ancora nel prologo e nell'epilogo del *Compendio di storia della filosofia*, che appaiono poi editi a parte in un volumetto, stampato a Firenze nel '36, sotto il titolo de *La filosofia e la vita*. Rivolgendosi allo studente liceale rispettivamente prima e dopo di aver studiato il corso stesso, Calogero gli dedica un'ottantina di pagine attraverso le quali motiva il senso dello studio della filosofia.

Fatti propri, nel prologo, gli intendimenti didattici dei nuovi programmi - che invitano a limitare se non ad eliminare qualsivoglia iato tra filosofia e vita -, Calogero passa a tentare una definizione di filosofia

---

<sup>72</sup> G. Calogero, op. cit. pp. 239-40.

che rende artatamente problematica per giungere alla conclusione che per parlare di qualche cosa occorra farne la storia: da qui (in pieno canone hegeliano ma con diversi intenti) l'ineludibilità della storia della filosofia anche solo per sapere ciò di cui si parla. Quindi una disamina dei rapporti tra realtà, verità e conoscenza con le conseguenti logica e gnoseologia che fanno tuttavia parte naturale del corredo mentale degli uomini, che, nel momento stesso in cui si soffermano a riflettere, già sono filosofi, senza necessità di possedere dottrine particolari. Per concludere con la distinzione tra la figura del filosofo vecchio tipo, stigmatizzata da mille apologhi e riguardante il suo essere fuori dal mondo tutto preso da riflessioni astratte e generalizzanti, poco a contatto con il mondo della vita e quella invece più attuale, verso cui Calogero invita il giovane neofita liceale: "C'è dunque un secondo, e più concreto e solido, tipo di filosofia, il quale si distingue dal primo così come l'uomo esperto, che vuol sempre meglio comprendere le sue assolute capacità d'azione per meglio agire, si distingue dall'astratto contemplatore, che guarda le stelle e cade nel fosso. E si intende allora in che senso possa dirsi che la filosofia non è qualcosa di distaccato dalla vita, ma è la vita stessa nella sua presenza più necessaria e radicale. [...] Ma con ciò vedo anche, infine, che questa seconda e migliore filosofia non è scienza di cui si possa essere assolutamente profani, perché chiunque rifletta su sé medesimo per intendere qualche aspetto radicale della sua esperienza e trarne orientamento per la sua azione è già, in qualche misura, filosofo di tale filosofia."<sup>73</sup>, parole quanto mai opportune, ancorché non prive di una certa evanescenza e singolarmente elusive rispetto al viaggio periglioso e sovrabbondante, da Talete a Gentile, che aspetta l'ignaro discente.

Quando poi, qualche anno dopo, il viaggio sarà terminato si potranno tirare le fila del discorso iniziato e disporsi a concludere. In piena sintonia con il secolo, Calogero propende per un deciso soggettivismo che non lo porta però a conclusioni scettiche o a malinconie esistenzialistiche, quanto piuttosto ad una specie di soggettivismo assoluto, che fattosi consapevole, non si scoraggia o disunisce; naturalmente tale situazione comporta l'archiviazione del problema della conoscenza (poiché non c'è oggetto al di fuori di me e della mia memoria). "In parole povere: io non conosco me stesso come conoscere, da un lato perché non ne ho nessun bisogno e dall'altro perché comunque non ci riuscirei. Non salto dietro me stesso, sia perché non saprei perché dovessi farlo, sia perché comunque non saprei farlo in quanto sarei sempre il saltante e non il saltato. Quel

---

<sup>73</sup> G. Calogero, *La filosofia e la vita*, Firenze, 1936, pp. 38-39.



che conosco è sempre un me conosciuto, un contenuto della mia consapevolezza, una cosa.”<sup>74</sup>

Compreso allora come la conoscenza non possa andar oltre la mia vita ecco che la filosofia non si consuma in questo sforzo inane ma fornisce la struttura stessa della mia vita (che non è una qualsiasi vita), la ragione e la condizione della mia consapevolezza; se, dunque, non mi è possibile (ma neanche necessario o auspicabile) oltrepassarmi in senso conoscitivo, lo posso e lo devo fare in senso pratico, soddisfacendo così i miei desideri, tant'è che, humanamente, Calogero sostiene: “Posso ben pormi nella più aspra situazione che abbiano mai concepito lo stoicismo o il kantismo, immaginando di decidermi per il più penoso dei doveri contro la più attraente delle passioni: ma non riuscirò mai a pensare che tale decisione accada in me senza che quel reagire alla soddisfazione sia comunque da me sentito come più soddisfacente che il cedervi.”<sup>75</sup>

Per quanto poi informi la mia condotta agli esempi preclari del passato (fermo restando che non esiste una lavagna dove segnare i nomi dei “cattivi” della storia), per quanto la storia mi supporti, se filosoficamente intesa, nel momento della decisione da prendere, incontro tuttavia un criterio superiore che mi porta a fuoriuscire dal mio egocentrismo costitutivo e che consiste nella coscienza degli “altri”: il problema morale coincide, infatti, con il problema dell'esistenza degli altri di fronte a me, che è il problema della loro *libertà* di fronte a me, per cui Calogero conclude che “non esiste altro fine del mondo, cioè altro gusto mio, all'infuori di quello di secondare il più possibile il gusto degli altri (...) Qualunque cosa io faccia, essa mi ricorda che nel mondo l'ultimo scopo è sempre quello: far del bene alla gente, aiutare gli uomini nella lotta contro il dolore.”<sup>76</sup>, dove nella coincidenza vertiginosa (e immanentisticamente perfetta) tra *fine del mondo* e *gusto mio* la centralità altrui motiva vita e filosofia. Seppure in pagine di corredo (anche se non per questo meno attente e scrupolose), Calogero ha ormai portato a termine la sua revisione filosofica e definito i caratteri della sua personale proposta che comporta una precisa scelta di campo, destinata a provocare radicali ripensamenti.

Chiariti i presupposti teorici che consentono di risolvere la filosofia nella filosofia della pratica, Calogero può, per così dire, passare alla “*pars adstruens*” della sua opera con *La scuola dell'uomo* (1939), l'opera che doveva portare all'avvicinamento con Capitini.

---

<sup>74</sup> G. Calogero, op. cit. pp. 62-63.

<sup>75</sup> G. Calogero, op. cit. p. 68.

<sup>76</sup> G. Calogero, op. cit. pp. 84-85.

Scritto compatto, non brevissimo, che si presenta come un piccolo trattato, *La scuola dell'uomo* affronta di petto, fin dal primo capitolo ("Io e gli altri"), la questione sul tappeto senza rinnegare l'armamentario idealistico (concezione dell'io dialettica [possibile solo dal confronto con gli altri], distinzione tra mondo dello spirito e mondo naturale, non esiste un mondo fuori dal soggetto che vive il proprio mondo come unico mondo possibile, ecc.) dove lo spirito individuale può essere assolutizzato (una volta usciti dall'orizzonte metafisico) pur nel confronto con gli altri spiriti individuali (a meno di non credersi Dio). L'etica, dunque, non più schiacciata tra ontologia e nichilismo, ci dice che le cose sono così ma potrebbero anche essere diverse e migliori grazie alla libertà di cui godiamo, per cui non è il destino a governare il mondo ma il dovere.

Se la morale ci dà ragione dell'altro, è l'educazione che lo eleva a noi (facendo dell'educando un educatore), mentre il dovere verso me stesso non è che un mezzo finalizzato al dovere verso gli altri (da cui anche il "sacro egoismo" delle nazioni non può che essere il mezzo di un fine ulteriore rivolto alle altre nazioni), così come cade l'opposizione del tutto estrinseca rigorismo/utilitarismo, poiché la regola dell'interesse non va trascesa quando il mio interesse coincide con quello altrui.

La morale come educazione e limitazione della libertà anche se occorre distinguere, poiché la *libertà* coincidente con la *volontà* non può essere limitata e sul piano assoluto coincide con la *necessità*, in quanto non è mai arbitrio ma autogiustificazione; questa libertà, che è puro volere, è inestinguibile ma c'è una seconda libertà che può esserci come non esserci ed è questa, che ci interessa, questa, quella su cui possiamo intervenire e per cui lottiamo, questa, che non appartiene all'eterno e che la volontà può volere o non volere. "Di questa libertà, che interessa l'azione etico-pedagogica, non può dunque dirsi quel che una volta è stato detto della libertà: che essa ha per sé qualcosa di meglio dell'avvenire, perché ha l'eterno. Questa libertà non ha l'eterno, proprio perché deve avere l'eterno. Si deve volere che abbia l'eterno: se già l'avesse senza bisogno dell'intervento della volontà, non occorrerebbe neppure darsi la pena di scrivere quella frase. La quale ha tanta bellezza ed efficacia appunto perché non suona quale accertamento di verità, ma quale suggestiva manifestazione di fiducia nella salute morale degli uomini: fiducia che è bene avere ed è bene esprimere, perché l'esprimerla aiuta altri ad averla."<sup>77</sup>

Parole di evidente presa di distanza da Croce che pure viene apprezzato per il significato moralmente nobile della sua concezione

---

<sup>77</sup> G. Calogero, *La scuola dell'uomo*, Firenze, '56, p.45

liberale: quanto in Croce viene preservato come carattere ontologizzante della *libertà*, tanto in Calogero la coincidenza hegeliana di *libertà/volontà* viene rapidamente derubricata come concernente l'assoluto e quindi inattuabile ( e per ciò stesso trascurabile) , per spostare l'attenzione non su una "libertà minore" ma sull'unica dimensione in cui sia possibile dare seguito all'attività morale. Quasi subodorando il pericolo contemplativo anche nell'immanentismo, Calogero sprona all'azione e sembra ormai intenzionato a piegare a fini pratici l'intero patrimonio della filosofia, altrimenti destinato a giacere inutile e inutilizzato.

Definito allora l'ambito entro cui intende la *libertà*, si tratta di capire la funzione inibente o stimolante della morale/educazione sulla *libertà* stessa che, tuttavia di nuovo, non è escludente ma totalmente includente nel senso che, qualora io limiti la mia libertà per far posto alla tua (atto in cui si concentra l'essenza della civiltà), posso condividere con te la fruizione del mondo (fatto di per sé soddisfacente) e ciò è possibile in quanto il tuo viene inteso da me come mio, proprio perché tuo, permettendomi così di allargare il mio mondo. Il mio/tuo bene coincide con la mia/tua libertà e ciò è possibile solo tramite la repressione di una mia amoralità, repressione che mi dona prospettiva e che nessun consumo economico può pareggiare.

Se allora l'atteggiamento morale consiste nella volizione della libertà altrui, quanto e come devo limitare la mia libertà nei tuoi confronti, quanto e come devi limitare tu la tua libertà nei confronti di un terzo e così via, fino ad abbracciare idealmente l'umanità intera? Per Calogero non c'è una misura se non nel limite della possibilità ma, soprattutto, non c'è reciprocità, pratica che ridurrebbe la morale a spento utilitarismo e costituirebbe un'umanità morale non per donazione ma per contratto. Atto donativo fine a se stesso, dunque, fortemente assimilabile al messaggio cristiano, se non fosse per il rifiuto dell'impalcatura platonico-trascendente e la necessità di una divinità ontologica; scelta piena, estrema, totale, che risolve dialetticamente il soggetto morale nell'altro e lo realizza compiutamente, frutto di disponibilità incondizionata (Calogero evita il termine *amore*, che giudica forse futile o insuperabilmente venato di narcisismo o, ancora, semplicemente abusato ed equivoco). Atto tuttavia individuale (perché non può essere altrimenti) e, insieme, universale, perché estendibile ad un programma di educazione morale che renderebbe l'umanità di gran lunga migliore di quanto mai sia stata e di quanto possa essere: migliore moralmente e quindi migliore nell'unico e autentico modo in cui si possa effettivamente migliorare.

Vien quindi quasi da sé che la *libertà* di cui si discetta sia la "libertà giusta" (che rappresenta già in nuce la copula liberalsocialismo), di una

giustizia che si atteggia senza timidezze all'uguaglianza, un'uguaglianza che non ha nulla da spartire con quella illuministica o russoviana di cui è, se possibile, più radicale ancora, poiché deriva dalla constatazione che gli uomini proprio perché non sono uguali per natura (come pretendeva Rousseau) debbono esserlo per via della volontà morale. Ragionamento che procede spedito, senza intralci con i tratti estremi del filosofo totalizzante di ultima generazione idealistica, che raccoglie le positive conseguenze di una scelta, a sua volta estrema e totalizzante, quale quella di ricondurre ogni diversione digressiva alla monoliticità della filosofia della pratica.

D'altra parte, qualora si cominci a discutere di giustizia/appiattimento e quindi negatrice di libertà si ricade inevitabilmente nell'equivoco di sempre, nel dualismo irrisolto che separa (e confonde) la libertà liberante dalla libertà liberata (in cui libertà e giustizia si contemperano): la *libertà* non è dunque quella di cui troppo a lungo si è occupata la filosofia, vale a dire la libertà di Dio, della Provvidenza o della Storia, su cui non abbiamo giurisdizione, né, tanto meno, la misera libertà dell'io (per cui resta servito anche Mill), ma è la *libertà che si riconosce ad altri con la sovranità del proprio dono morale*<sup>78</sup>.

Se, come sempre succede, alcuni nodi si sciolgono altri se ne creano e se quindi Calogero liquida brillantemente dottrine liberali tra loro contrastanti senza neanche troppa fatica, in grazia all'assolutismo della sua scelta etica, si stenta a ritenere anche praticabile quanto la sua filosofia della pratica propone. Fatte salve limpidezza e nobiltà della proposta appare problematico concepire come realizzabile l'effetto domino dell'opzione per la libertà dell'altro, un'opzione che se non contempla reciprocità (e la cosa non è priva di conseguenze) non contempla nemmeno rifiuto (quando basta un semplice diniego per bloccare un processo che si pone il compito formidabile di riformare [e redimere] l'umanità), ponendo nell'imbarazzante situazione di imporre una volontà (negando così la libertà che si vuole invece promuovere) o di accettare qualsiasi volontà altrui (rinunciando alla costruzione della giustizia), con cui siamo da capo.

In altre parole l'investimento totale sull'altro ci libera dell'egoismo ma non garantisce obiettivamente altro, per cui il processo invece di procedere all'infinito, come si auspica, è destinato ragionevolmente a cessare quasi subito. L'equivoco individuale/universale che tormenta l'intero idealismo non risparmia Calogero: se è vero che la dimensione umana è individuale le scelte etiche sono destinate a rimanere tali e

---

<sup>78</sup> G. Calogero, op. cit. p. 54.

l'accettazione totale dell'altro comporta l'annichilimento del soggetto senza nessuna speranza di superamento dialettico del sé e con la presenza di una deriva solipsistica che è l'esatto contrario di quanto Calogero si propone.

Non che Calogero non avverta tali difficoltà e si avvale dell'autoeducazione, come progresso imprescindibile dell'individuo/umanità, verso l'introiezione di quanto autorità e disciplina, per intanto, impongono dall'esterno; del resto, quando si preoccupa del fatto che l'intervento nella libertà dell'altro, per far spazio a quella di altri, imponga autorità e disciplina si limita a prestare attenzione che così facendo, per il bene di libertà remota, non abbassi quella più prossima a strumento del mio volere. Si tratta di una remora che Calogero da un lato risolve introspektivamente (restando quindi nell'area di pertinenza del soggetto), ma dall'altro supera sbrigativamente in modo alquanto sorprendente "Questo volontario processo di limitazione, in quanto non concerne soltanto la mia libertà ma si estende anche alla libertà di chiunque io voglia indurre a riconoscere di fronte a sé la libertà di altri ancora, importa quella necessità di *intervento* nell'ambito della libertà altrui, che è stata tante volte sentita come angosciata dalla stessa coscienza morale, giustamente preoccupata di non recare pregiudizio a tale libertà. A rigore, se io considero la forma radicale della mia esperienza etica, non ha senso che io parli d'intervento nella personalità tua, perché questa stessa tua personalità è una creazione mia, la mia dedica al tuo nome di una parte della mia personalità; e quindi, se proprio dovessi adoperare la metafora dell'intervento, dovrei piuttosto dire di aver fatto intervenire la tua persona nel regno della mia libertà."<sup>79</sup>, con cui il cerchio si chiude inesorabilmente, denunciando la distanza incolmabile fra la concezione dell'individuo di matrice liberale anglosassone (secondo cui sostenere che la libertà dell'altro coincide con la mia è un'aberrazione) da quella di scuola idealistica. Superato il carattere rozzamente accidentale che gli assegnava Hegel, l'individuo per Calogero è parte di una totalità soggettivamente vissuta e quindi di fatto appartenente alla sfera del soggetto, insieme individuale e universale (perché non si dà l'universale fuori del soggetto, né alcuna altra realtà); ciò che viene sostenuto ontologicamente, una volta caduto il diaframma (artificialmente eretto dalla logica metafisicizzante) con la pratica, è tranquillamente travasato nella morale per cui la coscienza dell'altro è, in realtà, uno spazio che il soggetto gli attribuisce liberamente (e doverosamente) all'interno del suo proprio spazio. La vecchia solita

---

<sup>79</sup> G. Calogero, op. cit. p. 57.

“cattiva empiria” riappare minacciosa, la tendenza a stravolgere la realtà per piegarla alla dottrina si mostra con una punta di rara intensità.

Il passaggio alla sfera del diritto è oltremodo naturale, una dimensione non più arcaicamente separata dalla moralità (in un superato rapporto esteriore/interiore) ma, più semplicemente risolto nell’uso alternato di coercizione/persuasione per ottenere il rispetto della legge, chiarendo come chi per non colpire si lascia colpire sia un martire, mentre chi per non colpire lascia colpire un altro è un debole. Del pari lineare il passaggio ulteriore alla politica (fondante un complesso di norme giuridiche) che si sintetizza in una volontà di legge e di legiferazione scaturente da una forza propositiva; sempre da un atto di volontà procede l’opportunità di separare la scienza del diritto (*ius conditum*) da quella della politica (*ius condendum*), avvertendo come, parlando di leggi, si tratti di strumenti della volontà e non di oggetti di teoria.

D’altra parte nella filosofia del diritto va ovviamente intrapresa una battaglia parallela a quella combattuta contro logica e gnoseologia filosofiche, vale a dire sradicare la tesi dura a morire del fondamento assoluto delle leggi, suggerendo banalmente come al mondo non c’è nessun diritto se nessuno vuole che ci sia: ancora una volta dunque non si tratta di difendere con la logica il razionale dall’irrazionale ma con l’azione il ragionevole dall’irragionevole. Affermazione del genere possono indurre a collocare Calogero in quell’area variopinta delle “filosofie deboli”, finalmente sgravate da pretese superiori alle loro forze, ma si tratta, come abbiamo potuto constatare, di un’illusione ottica, data la persistenza di un nocciolo irriducibile di soggettivismo immanentista.

Una volta giubilato qualsivoglia empireo iperuranico, si tratta di alternare nel normale ambito storico-empirico momenti di attività etico-pedagogica (persuasione), con momenti di attività etico-giuridica (coercizione), fermo restando che le norme, per il rispetto delle quali si esercita la persuasione/coercizione, sono produzione soggettiva (degli individui? dello stato?), sostanzialmente non negoziabile, “Col che risulta, in conclusione, chiarito anche il fondamentale problema della cosiddetta *teoria generale dello stato*, senza che sia occorso teorizzare in particolare il concetto di quest’ultimo. In realtà, tanto le dottrine individualistiche, che deducono lo stato dall’individuo, quanto quelle opposte, che dissolvono l’individuo nello stato, quanto infine quelle che, coi consueti strumenti dialettici, danno ragione a tutti dichiarando che lo stato è l’individuo e che l’individuo è lo stato, si occupano – in tutto quell’ambito in cui parlano in generale, e non si riferiscono in concreto a quegli stessi problemi dell’educazione, del diritto e della politica che abbiamo testé considerati – di un’entità di cui il meno che si possa dire è che non si sa

che cosa sia. O, infatti, quel che esse chiamano “stato” non è altro che un particolare aspetto del comportamento degli uomini, e precisamente quello che essi mettono in atto quando le loro azioni sono conformi a un certo complesso di norme giuridiche, di diritto pubblico in genere e di diritto costituzionale in particolare. E allora il problema è quello stesso della più opportuna fissazione di tali norme giuridiche, cioè della più conveniente delimitazione delle libertà tanto di coloro che sono investiti di quelle pubbliche funzioni, quanto di coloro che sono deputati ad investirli di esse. Oppure ciò di cui esse parlano è un’entità indipendente, diversa da tale oggetto di pratica considerazione giuridico-politica e appunto perciò teorizzabile con la trascendentale absolutezza della filosofia. E allora bisogna dire che è una di quelle realtà metafisiche, il cui studio può ritenersi utile solo finché si creda alla metafisica.”<sup>80</sup>

Certamente singolare risolvere come fa Calogero deduttivismo e induttivismo attraverso “consueti strumenti dialettici”, che giudica evidentemente di accettazione ed uso universali, in una sorta di “terza via”, di matrice gentiliana, in cui “lo stato è l’individuo e l’individuo è lo stato”: sono queste scorciatoie (o queste scivolate) a lasciar perplessi, queste affermazioni disinvolute che inficiano un ragionamento che, altrimenti, non potrebbe che dirsi obiettivamente empirista.

Quando tuttavia si tratterà di fissare “la più conveniente delimitazione delle libertà”, occorrerà, giocoforza, individuare dei criteri e il problema si riproporrà. Detto quindi dell’eliminazione di metafisica, logica e gnoseologia l’attualismo di Calogero (perché sempre di attualismo si tratta) suggerisce una sottile impressione di evanescenza, quasi che il soggetto, una volta appropriatosi, senza residui e resistenze, della realtà, si dissolva in una vuota pienezza che dà ragione della sintesi assoluta con la propria polverizzazione annichilente.

Da capo Calogero, al momento di fondare diritto e politica, ripara sulla storia, affermando come la civiltà altro non sia che educazione alla *libertà* tramite persuasione/coercizione e, soprattutto, esempio; essendo tuttavia la *libertà* una “libertà giusta” sono le verità storiche a contare, al di là di qualsiasi giustificazione, e ciò rende il compito dello storico fondamentale e altamente morale. Si tratta di un compito che va espletato attraverso un’umile disposizione all’intendimento, il rispetto dell’obiettività e con l’unico scopo dell’accertamento della verità (come si vede atteggiamenti e qualità che lo avvicinano alla professione del magistrato), verso uno storicismo che eviti la ripulsa del giudizio e l’indifferentismo quietistico.

---

<sup>80</sup> G. Calogero, op. cit. pp. 73-74.

I patemi crociani sono superati in ragione dell'etica attualistica, "Se riconoscerò che non c'è azione senza consapevolezza, né consapevolezza che non sia consapevolezza d'azione; se vedrò che l'azione è l'eterno presente di un passato già realizzato e di un futuro da realizzare [...] è in questo mio presente [che] anche quel criterio etico-pedagogico, che s'è mostrato costitutivo di ogni valutazione morale. Ecco dunque giustificato, accanto al dovere della piena comprensione storica, quello di simpatizzare moralmente, e di far moralmente simpatizzare, con la storia della civiltà contro la storia dell'inciviltà."<sup>81</sup>

La carica morale dispiegata assume caratura religiosa (particolarmente apprezzata da Capitini), una volta spazzati positivismo e teologismo, ancora presenti nello storicismo, di cui ha responsabilità Hegel, con la sua pretesa di platonizzare l'empirico, mentre non si tratta che dell'eterna antitesi del voler umano, che va lasciato alla sua libertà. Una libertà che vive l'eterna crisi presente di un passato e di un futuro e che mi vede come espressione di un "dover essere" per il bene contro il male (che non sono equipollenti), dato che sta a noi dare un senso al mondo.

Chiariti questi aspetti si trattava di passare ai fatti, di dare cioè la curvatura morale necessaria al processo pratico comunque in atto trovando il modo di lottare per la civiltà contro l'inciviltà.

## 6. Aldo Capitini

Un percorso per certi versi parallelo era quello che vedeva impegnato negli stessi anni Aldo Capitini (1899-1968). Normalista, laureatosi in Lettere con Luigi Russo, allontanato dalla Normale da Gentile perché politicamente non gradito, pubblica da Laterza, per i buoni uffici di Russo presso Croce, gli *Elementi di un'esperienza religiosa* (1937).

L'aspetto fondamentale della convergenza delle distinte esperienze di Capitini e Calogero è sicuramente rappresentato dal carattere etico della loro riflessione, i cui passaggi e motivazioni in Calogero ci sono ormai noti, che trova in Capitini un'importante conferma nella lettura de *La scuola dell'uomo*, lettura a cui risale l'avvicinamento tra i due e il successivo impegno liberalsocialista dello stesso Capitini. Va subito chiarito che la "religione" a cui allude il titolo del libro di Capitini concerne l'uomo, non ha riferimenti teistici, né, tanto meno, metafisici: il carattere immanentistico che si respira nella cultura accademica italiana

---

<sup>81</sup> G. Calogero, op. cit. pp. 86-88.



appartiene anche a Capitini, né, d'altra parte, sarebbe altrimenti immaginabile un rapporto costruttivo con Calogero.

Del resto Capitini ritiene che l'approccio religioso (ideologico?) permei il secolo intero e che sia impossibile (oltre che sbagliato) sottrarsi alle proprie responsabilità: il clima che Capitini percepisce è fortemente drammatico, si fronteggiano posizioni irriducibili (estremistiche?) ed è necessario schierarsi. Sono anni di vigilia bellica, anni di scontro ideologico durissimo, la riflessione libera deve trovare un coinvolgimento immediato nell'azione, qualsiasi astensione comporta una rinuncia moralmente inaccettabile. Ideologie opposte e mezzi adoperati per promuoverle: Capitini impegna immediatamente la morale, discettando sui mezzi con piglio antimachiavellico, a prescindere dalla bontà di una proposta è il modo di (im)porla che la qualifica.

Da qui il ripudio del metodo violento come un prerequisito non negoziabile per cominciare a discutere: la proposta migliore al mondo, se promossa violentemente, entra in contraddizione e nega se stessa. Con una premessa del genere guerre e nazionalismi si estinguono all'istante, poiché l'ideologia nazionalista postula la guerra come metodo principale di affermazione di una nazione sull'altra, il rifiuto della violenza, invece, scopre l'orizzonte dell'altro e ci dona l'afflato religioso che ci dà contezza dell'altro, specie quando soffre ed è privato di tutto.

Se allora la pratica del metodo non-violento ci scopre l'orizzonte altrui anche l'economia, non solo la politica, viene illuminata dall'esigenza degli altri che tempera la ricerca della prosperità con l'obbligo morale della redistribuzione: solo un ragionamento extra economico (morale) può risolvere i problemi economici dell'umanità, altrimenti si permane in un universo materialistico in cui gli altri sono equiparati a cose; è per mancanza di spirito religioso che il liberalismo è scivolato dalla tolleranza all'indifferenza ed è contro l'indifferenza individualistica che sono sorti i culti dello stato, della razza, della tradizione e tuttavia "Questo superindividuo non riesce a risolvere interamente il problema. Se io devo vincere le mie tendenze particolaristiche, non è per creare un particolarismo un po' più grande e quindi più violento; tanto è vero che non reggerò a lungo a ciò; e il particolarismo dell'organismo più grande di cui faccio parte, farà scuola di particolarismo al me più piccolo, e il mio egoismo si troverà confermato."<sup>82</sup>, parole con cui Capitini profetizza la dissoluzione interna dei regimi falsamente totalitari per la loro intima insostenibilità. Se all'indifferenza nei confronti degli altri deve subentrare la sopraffazione allora è evidente che la soluzione del problema si

---

<sup>82</sup> A. Capitini, *Elementi di un'esperienza religiosa*, Bologna, 1890, pp. 25-26.

allontana ancora; non è quindi all'ideologia (liberale o totalitaria) che si deve ricorrere, ma alla religione, che ci insegna da individui a guardare agli altri individui, da appartenenti ad una classe, all'altra classe, da componenti di una società e di uno stato alle altre società e agli altri stati. Ma è quando Capitini sostiene *Io voglio interiorizzare a me anche l'altro, gli altri*<sup>83</sup>, denunciando l'insufficienza "inglese" del proprietario rispettoso della proprietà altrui, che sembra riecheggiare Calogero, per poi individuare l'improponibilità di una libertà senza aggettivi e abbracciare invece la "libertà sociale", intesa non come un diritto ma come un dovere.

Frase che si presta facilmente all'equivoco, quella succitata, e, d'altra parte, sintomatica di quella tendenza fagocitante che emerge regolarmente, una volta bandito l'individualismo: il ragionamento totalizzante del soggettivismo attualista di Calogero sembra sposarsi con l'esigenza etica dell'altruismo di Capitini, in un unico anelito di giustizia, che dà l'impressione di soffocare la libertà. Gentile, Calogero, Capitini sono del pari convinti che all'introyettamento dell'altro si opponga soltanto la dissoluzione della società: o si procederà nella direzione di una (con) fusione fra soggetto e altro da lui, oppure la comunità, si cristallizzerà per poi morire.

L'approccio religioso agli altri, il carattere panico di un sentimento (ma anche di un programma) si appoggia in Capitini su autori diversi da quelli di Calogero; si tratta di giovani intellettuali, morti anzitempo, come Michelstaedter, Boine, Slataper, dei quali Capitini raccoglie la testimonianza e gli empiti; fratelli maggiori che non hanno conosciuto la deriva fascista e che mantengono intatte le inquietudini, le aspettative e le promesse d'inizio secolo, che Capitini piega alle esigenze di vent'anni dopo. Quell'Italia vagheggiata dai "vociani" non si è realizzata ma ciò non deve invitare alla fuga o al ritiro e, d'altra parte resta sempre molto da fare in una realtà che se fosse perfetta sarebbe anche meno attraente.

È dal male che occorre ottenere il bene e l'invocazione di un dio, di un'entità superiore che ci salvi, corrisponde per Capitini all'idolatria: lungi dalle vacuità teologiche, Gesù, Buddha e S. Francesco ci insegnano una religione che si identifica con l'impegno morale per la redenzione dell'uomo tramite l'amore per il fratello. Nel fluire di un tempo immanente, che vive del presente e dell'atto, si realizza l'azione religiosa della nostra anima che vive la sua molteplicità di doveri e di individui: attraverso la preghiera (esclusa ogni trascendenza), che è coscienza della finitezza del nostro amore, ritorniamo all'azione, che è l'umiltà di vedere l'errore che ci limita e ci travia.

---

<sup>83</sup> A. Capitini, op. cit. p. 28.

La vittoria sul limite si realizza nello spazio che non annienta l'altro ma supera la reciproca individualità ma anche nel tempo, vincendo la morte e neutralizzando il confine tra i vivi e i morti. Come si può notare l'impianto immanentistico è fortemente presente in Capitini che non si preoccupa di dare fondamento storico al presente, tramite l'assorbimento e la riammissione del passato nel presente, ma vede nella liberazione dell'individuo da se stesso la chiave per un'interpretazione corretta della realtà. Paura e conseguente aggressività restano definitivamente alle spalle qualora impariamo a vedere nell'altro il necessario completamento e la ragione stessa della nostra esistenza.

Rifiutata la solitudine, accantonate menzogna e violenza, la comunione si fa assoluta con l'intera umanità, compresa quella che mi ha preceduto e quella che mi succederà; un atteggiamento che si estende alla realtà naturale (tramite, ad esempio, il vegetarianesimo) e che non replica all'eventuale violenza subita, non tanto per rispetto al precetto socratico, quanto per la possibilità che sia stato io stesso ad averla suggerita (provocata). L'individuo naturale necessita di una *forma* che lo contenga e la classicità ci ha pensato muovendosi per prima in questa direzione ponendo le basi dello stato che deve mediare tra due estremi (autoritarismo e ribellismo) entrambi malati, puntando all'interiorizzazione dell'obiettivo che contempla l'equazione *legge/libertà*, dato che nella legge va riconosciuta la "nostra legge".

Da capo il terreno di riferimento di Capitini e Calogero assume tratti comuni, da capo il carattere idealistico, espresso con la naturalezza dell'ovvietà, emerge prepotentemente pur connotandosi insistentemente in Capitini nell'*umiltà*, che assume i tratti rovesciati dell'affermazione hegeliana: seppure nell'amore arrendevole l'altro cessa dalla sua irriducibilità, come già insegna la dialettica servo-padrone della "Fenomenologia dello spirito" di Hegel.

Sul piano più direttamente politico Capitini considera gentilianamente superato e ingiusto il capitalismo, riconosce i benefici del bolscevismo in un contesto disperato, e conta sul collettivismo della tecnica riecheggiando ancora Gentile: "Poggiando sulla tecnica si portano in alto i migliori, e si elimina oltre ad ogni aristocrazia a fondamento trascendente, anche quella classe di politicanti così poco tecnici, favorita dalle democrazie. Governare tutti, secondo le capacità tecniche, chi più chi meno, in una scala aperta a tutti, secondo la singola iniziativa e capacità, con una selezione che già avvenga nella scuola, è una specie di collettivismo gerarchico che fa leva sulla tecnica, ancora vicina in Occidente al capitalismo, che per comandare ha diviso lavoro e tecnica; il

lavoro dev'essere, invece, gerarchizzato mediante la tecnica.”<sup>84</sup>, in una prospettiva socialista in cui la tecnica (come già l'industria agli albori del secolo precedente) viene caricata di valenze catartiche volte, se ben interpretate, ad indicare i sentieri di un radioso avvenire. In questo modo Capitini ritiene che si potrà superare il liberalismo caotico con quello programmato o totalitario. “La costituzione dell'organismo totalitario deve essere mossa dal proposito di potenziare l'interiorità, di darle un campo e mezzi che isolata non avrebbe e in un mondo caotico stenterebbe a trovare; e per far ciò deve eliminare in sé ogni trascendenza alla libertà. [...] Il totalitarismo che vuole togliere di mezzo il dogma della maggioranza non deve raggiungere ciò eliminando le minoranze. Anche non usando più queste parole, maggioranza e minoranza, bisogna allestire continuamente, da un punto di vista soprattutto religioso, il senso di che cosa è la vera socialità e il suo sviluppo.”<sup>85</sup>

Capitini non è dunque immune dal greve clima spiritualistico degli anni '30, mentre denuncia, al pari di Calogero, una totale ignoranza del pensiero politico anglosassone. Fa impressione veder ragionare a cuor leggero di totalitarismo e fa ancora più specie vedere come ci si preoccupi di minoranze e non di maggioranze, non dandosi pensiero del fatto che quando ci si scagli contro il “dogma della maggioranza” lo si fa sempre con la cattiva coscienza di non averla e di non poterla avere. Sembra di intuire, allora, in Capitini e in Calogero un antifascismo che assume talora i tratti sinistri di un “postfascismo”, preoccupato non tanto della libertà perduta ma delle inefficienze e delle manchevolezze di un regime postliberale che va discusso dall'interno e non eliminato.

Tant'è che Capitini individua nella *non-collaborazione* l'espressione del dissenso, una forma non di ritiro ma di collaborazione critica, volta a suggerire, anticipandola, la legge di domani in una forma di collaborazione con la storia. Non c'è spazio quindi per un dissenso irriducibile all'assenso, nell'orizzonte asfissiante del totalitarismo, e la costruttività del dissenso va vista come sprone dialettico volto a garantire un percorso morale mai pago di sé; la resistenza passiva è quindi la principale modalità della non-collaborazione nella stritolante coerenza interna di un ragionamento che non può ammettere opzioni altre, pena l'orizzonte dell'anarchia.

Naturalmente Capitini non lesina parole per ammettere differenze e peculiarità che vanno accolte e valorizzate ma sempre in vista di un *redde rationem* che riconduca ad unità comune le posizioni più diverse, il fatto poi che pazienza, non violenza, umiltà, afflato religioso per l'umanità

<sup>84</sup> A. Capitini, op. cit. p.107.

<sup>85</sup> A. Capitini, op. cit. pp. 109-110.

debbano guidare questi processi (che Capitini considera storicamente lentissimi ma ugualmente irrinunciabili) non cambia sostanzialmente il quadro di un pensiero evidentemente illiberale.

Il terreno d'incontro con Calogero può quindi contare su significative affinità; si tratta di una convergenza che testimonia di una insoddisfazione condivisa nei confronti del regime fascista che ha intrapreso l'involuzione della dittatura personale. È pertanto la piega degli ultimi anni a far emergere l'esigenza di libertà, libertà nei confronti di un dittatore carismatico che non può, per definizione, adempiere ai compiti etico-politici che Calogero e Capitini ritengono irrinunciabili.

Una libertà, tuttavia, che entrambi si preoccupano di connotare chiaramente, una libertà ampiamente aggettivata che non faccia strame delle conquiste e degli sviluppi più recenti e che non ci ributti nell'800 notabile, epoca da cui il paese è uscito anche grazie al fascismo. Ormai però anche il fascismo sembra aver dato ciò che poteva dare e preoccupa la sua involuzione per cui la scelta antifascista si spiega da sola e si impone moralmente. È tutto qui l'allentamento dei rapporti di Calogero con Gentile e l'avvicinamento a Croce, che, nella morta gora del dibattito filosofico e culturale italiano, campeggia come unica alternativa: iniziare un percorso di smarcamento dalla cultura ufficiale non è altrimenti concepibile che attraverso un approdo ai lidi crociani, cui fanno riferimento numerosi intellettuali in cerca di un allineamento meno organico al regime.

In questo avvicinamento Calogero tuttavia non rinuncia alle sue buone ragioni e sollecita Croce ad una revisione della sua concezione della libertà. Sarà un tentativo vano ma, nello stesso tempo, un passaggio necessario per Calogero, desideroso di alcune puntualizzazioni filosofiche che diano garanzie per il riassetto generale del suo pensiero, un passaggio di cui Capitini, che non ha una formazione accademico-filosofica, non sente il bisogno.

## *7. Il confronto con Croce*

Come suggerisce Gennaro Sasso<sup>86</sup>, quando, nell'aprile 1941, Guido Calogero tiene a Roma presso l'Istituto di studi filosofici la conferenza "Intorno al concetto di giustizia", la lunga discussione, impegnata anni prima con Croce, è giunta ad un punto morto. Calogero annota, ormai disilluso, che il concetto di giustizia non vanta cittadinanza alcuna

---

<sup>86</sup> G. Sasso, *De Ruggiero, Calogero, Scaravelli in Filosofia e idealismo* vol. III, Napoli, 1997.

nell'ambito dell'idealismo italiano, se non nella sua modesta veste giuridica o empirica.

L'esigenza di un confronto serrato con Croce una volta pervenuto all'antifascismo, che lo allontanava oggettivamente da Gentile, era per Calogero naturale: non più persuaso dai sedicenti sviluppi liberali del totalitarismo (vieppiù degradato dalla dittatura personale di Mussolini), il riferimento a Croce si faceva obbligatorio nella gerarchia mentale di Calogero, che vedeva nel neo-idealismo italiano il frutto maturo di un processo filosofico che, senza rotture, procedeva appunto ordinatamente dalla logica antica a quella moderna (hegeliana) e che aveva, infine, in Croce e Gentile l'alfa e l'omega della filosofia presente. Considerandosi quindi, con buone ragioni, nel novero degli eredi della riflessione idealistica (e quindi filosofica *tout court*) e allontanatosi da Gentile, che, non a torto, considerava la punta più avanzata della filosofia in corso, interpellava Croce, che, rimasto fedele ad una concezione liberale della *libertà*, tornava ad essere strategico.

Per quanto gentiliano, Calogero non aveva mai smesso di occuparsi di Croce ma ora l'esigenza di un confronto (e forse di un conforto) si faceva crescente per la decisa sterzata imposta alla sua filosofia e, soprattutto, per riconsiderare il concetto di *libertà*, che andava tuttavia abbinato ad una forte opzione morale, presente nella concezione etica dello stato, anche se malamente trascurata dal fascismo.

Croce, da parte sua, si era già ripetutamente pronunciato attorno al suo concetto di *libertà* e di liberalismo, sia su sollecitazione del socialista Carlo Rosselli, sia chiarendo con Luigi Einaudi le differenze, a suo dire, fra liberalismo e liberismo: se aveva negato a Rosselli la possibilità di un socialismo liberale, aveva tuttavia distinto l'ambito della *libertà* da quello meramente economico riguardante il liberismo. Da una parte, in sostanza, Croce negava la possibilità di una coesistenza paritaria tra *libertà* e giustizia (il cosiddetto *ircocervo*), dall'altra rivendicava il carattere etico di una *libertà* senza aggettivi e condizionamenti. Esaminato sommariamente altrove (cfr. pp. 25-31), il concetto di *libertà* in Croce viene fondato e definito nella "Filosofia della pratica", opera risalente al primo decennio del secolo e quindi necessariamente esposta, in alcune sue parti almeno, al logorio e alla ridiscussione: uno degli snodi logici più controversi (e, d'altra parte, fondamentale) è quello che riguarda il rapporto tra la *libertà* dello spirito e la *libertà* agita dai singoli soggetti nella loro vita.

Calogero, come abbiamo visto, sgravatosi di qualsivoglia residuo ontologico e fermo nel fondamento soggettivo di ogni pensiero e di ogni azione, trova difficile immaginare l'azione dello spirito disincarnata da

quella del soggetto ed è quindi portato a concepire la *libertà* come somma algebrica delle *libertà* soggettive (la cui convergenza è prodotta dall'etica), mentre Croce può consentire sulla realtà come soggetto, mai sull'individuo. Quanto al rapporto con la giustizia Croce se ne occupa<sup>87</sup> nel '43, costretto dalla attualità della questione (se non altro per la presenza di una formazione politica come "Giustizia e libertà"), ma non va oltre alla considerazione della *diade*, che, appunto, resta tale senza possibilità alcuna di fusione *liberalsocialista* alla Calogero, che aveva avuto modo di conoscere già alla lettura del Manifesto del '40.

Non c'è del resto in Croce una preoccupazione eccessiva nel garantire da qualsiasi contaminazione la *libertà*, il cui carattere etico e, talora, progressivo che lo svolgersi del liberalismo nella storia produce. Per esempio il giudizio negativo<sup>88</sup> sugli esiti deludenti della Rivoluzione di Luglio non lasciano spazio a dubbi; il fatto cioè che l'orleanismo ripiegasse rapidamente in una politica socialmente retriva e, soprattutto, conservatrice all'estero, conduce alla veloce atrofizzazione della monarchia liberale a regime oligarchico. Naturalmente Croce rimane impressionato piuttosto dal mancato sostegno alle insurrezioni liberali di Polonia, Germania e Italia che dalle repressioni delle prime lotte operaie ad opera del nascente proletariato francese, ma ciò non toglie che, almeno in sede storica, la *libertà* perda ogni asetticità e assuma i contorni vivi della scelta ideale ed etica che comporta la lotta per i diritti dei popoli.

Tuttavia, per tutto ciò, non pare necessario a Croce elevare la giustizia all'altezza della *libertà* (garante in quanto tale della giustizia), mentre l'azione degli uomini serve a rendere, ora sì ora no, reale, concreto, storico il flusso costante (ma talora inascoltato) dello spirito. Qualsiasi associazione, qualsiasi aggiunta suona come un appesantimento inutile e concettualmente corrivo che, al di là di ogni migliore intenzione, indebolisce e depaupera la *libertà* e ne incrina il concetto. Ciò che maggiormente sembra turbare e irritare Croce è l'insistenza nell'intendere il concetto di *libertà* ambiguo e monco, quando qualsiasi presunto completamento (gli aggettivi di cui la *libertà* non ha bisogno) non può che danneggiare un concetto già di per sé compiuto e nitido: parificare la giustizia (che ne è un portato implicito) alla *libertà* comporta uno stravolgimento al quale altri possono dedicarsi anche in mancanza della benedizione del filosofo.

Del resto il ritorno a Croce non poteva che risultare problematico per Calogero che ha rinunciato ormai a concepire lo spirito come un'entità altra e superiore a quella del soggetto; la *libertà* come motrice della storia

---

<sup>87</sup> B. Croce, *Libertà e giustizia in Discorsi di varia filosofia*, Bari, 1945.

<sup>88</sup> B. Croce, *Storia d'Europa del secolo XIX*, Bari, 1932, p.160.

nulla può se non per volontà degli uomini e gli uomini per ispirarsi alla *libertà* non possono che ricorrere all'etica. Il quadro ontologico dei distinti crociani cozza ormai inevitabilmente con la visione deontologizzata di Calogero, né è possibile altrimenti: messa da parte la funzione autonoma dello spirito, la *libertà* può procedere nella storia esclusivamente per volontà di giustizia degli uomini che vi si ispirano per un alto e nobile anelito morale.

Ed è proprio a questo riguardo che sorgeva il dissidio più profondo. Mentre per Croce la *libertà* fondante dello spirito si fa fondata nelle azioni storiche degli uomini e diviene perciò chiave di lettura della storia come realizzazione dello spirito, per Calogero è l'etica degli uomini che unifica e fonda le loro azioni che informano diverse libertà. Il quadro complessivo che ne risulta è completamente ribaltato e Croce non può che prendere atto di una visione che pluralizza, per lui insopportabilmente, la *libertà*: a questo dunque portava l'equiparazione della giustizia alla libertà, ad un equilibrio astratto che presto rivelava la prevalenza della giustizia.

Croce non faticava così a riconoscere in Calogero l'antico allievo di Gentile, allievo eterodosso e ora anche politicamente distante dal maestro, ma non per questo meno incline a quei ragionamenti che avevano causato la deriva attualistica; benché ora appartenente allo stesso fronte antifascista, Calogero portava con sé gli esiti di una deviazione idealistica che non avrebbero tardato a manifestarsi come intimamente illiberali. A questo riguardo Croce poteva appellarsi al ruolo che il Manifesto liberalsocialista affidava alla Corte costituzionale, intesa come un istituto supremo, atto a vegliare sulla regolarità della politica affidata ai partiti; la tutela, a cui il Parlamento sembrava dover soggiacere, svelava a Croce il criptogiacobinismo dei liberalsocialisti e lo confermava nelle sue riserve e nelle sue obiezioni.

Era quindi inevitabile che Calogero rimanesse deluso nel suo tentativo di avvicinarsi a Croce e il mancato avvicinamento pesava come un mancato passaggio di testimone nella staffetta virtuale fra la vecchia e la nuova guardia filosofica italiana; il riconoscimento negato non consentiva a Calogero di guardare ai tempi nuovi, che sentiva maturi, forte di un'investitura che solo Croce poteva dargli. D'altra parte per Calogero le posizioni prese erano ormai irrinunciabili ed erano frutto di una lunga maturazione che aveva avuto un momento sicuramente importante quasi dieci anni prima, in occasione dell'interpretazione data da Werner Jaeger di un frammento attribuito ad Anassimandro nel suo primo volume della "Paideia" (1933). Nella fusione cosmico-morale, interessante le leggi della *polis*, Calogero abbracciava volentieri l'eventuale forzatura etico-politica,



anche a scapito della prudenza esegetica, che, d'altra parte, maturava dentro di lui.

Si trattava di un lungo percorso, intrapreso negli anni giovanili ancora studente all'università, che doveva portarlo a scorgere nell'edificazione collettiva della giustizia la fuoriuscita dal possibile isolamento solipsistico che intravedeva nell'attualismo. Era, a ben guardare, la ricerca di uno sviluppo possibile e coerente da dare all'attualismo gentiliano, che rappresentava, a suo parere, la punta più avanzata dell'immanentismo idealistico (e quindi dell'intera filosofia) ma che, per rimaner viva, necessitava di ulteriori sbocchi e prospettive.

Ed era naturalmente ancora il soggetto a consentire gli altri (sempre e comunque necessariamente filtrati dall'"io"), che non sono semplicemente in quanto sono (fatto che reintrodurrebbe una corriva oggettività) ma che sono "per me" (l'unica condizione per cui il mondo possa esistere) grazie a me, ed è qui che per Calogero si apre la partita vera e propria perché delle due l'una o prevale l'opzione etica che dona valore all'altro, inteso come a me contrapposto, con cui intrattengo un dialogo riconoscendogli pari dignità e pretendendo che estenda tale dignità agli altri, oppure interpreto solipsisticamente (come la figura della coscienza nella Fenomenologia hegeliana) me stesso (il soggetto che io sono e attraverso il quale vivo) e sprofondo nella selva in cui ogni uomo è lupo agli uomini.

Guadagnare Croce alle sue posizioni avrebbe significato assistere non solo ad una profonda revisione del pensiero del filosofo napoletano (che pure non mancò di farne) ma al completo stravolgimento della sua filosofia che doveva partire (come Croce ben vedeva mentre stranamente Calogero non ne pareva del tutto consapevole) dall'ammettere il soggettivismo attualistico, che decenni prima lo aveva allontanato da Gentile. Fu così che questo confronto franco e non privo di asprezze non smosse Croce dalle sue convinzioni, rafforzandolo semmai nei suoi sospetti, e lasciò Calogero privo di coperture a navigare in mare aperto, un mare che si sarebbe rivelato presto ben più tempestoso delle acque stagnanti dell'accademia domestica dove finora aveva veleggiato il filosofo messinese. Il confronto con Croce rimase tuttavia per Calogero un passaggio obbligato e, d'altra parte, strategico, tanto da mantenersi nel tempo come oggetto di riflessioni e di riprese che appaiono raccolte e risistemate in "Riflessioni e ricordi. Benedetto Croce", una rilettura del lungo e intenso rapporto che Calogero affidò alla rivista "La Cultura" (1966).

8. *Calogero a Pisa*

È largamente accettato che il periodo centrale e maggiormente produttivo dell'attività filosofica e accademica di Calogero coincida con il periodo pisano, cui sono stati dedicati recentemente due successivi convegni a cura della Scuola Normale<sup>89</sup>. La durata di questo periodo può essere considerata diversamente ma, in ogni caso, non può superare il quindicennio che va dalla metà degli anni '30, quando Calogero ottenne l'insegnamento di Storia della Filosofia per i buoni uffici di Luigi Russo (conosciuto fin dal '31 a Firenze nella facoltà di Magistero) e l'appoggio di Gentile, al 1950, anno in cui Calogero andava a Londra a dirigere l'Istituto di Cultura Italiana.

Questo periodo, interrotto dalla guerra, dal carcere, dal confino, dall'impegno resistenziale e politico nel Partito d'Azione, conosce nell'ambiente pisano una sorta di continuità che cesserà completamente solo con la sistemazione definitiva all'Università di Roma (1955), al rientro dal soggiorno londinese. Pisa per Calogero rappresenta la prima maturità intellettuale e professionale, il passaggio dal giovane studioso di logica antica, aderente all'attualismo, al filosofo e al maestro, che intende formulare un pensiero originale e autonomo e formare dei discepoli. Tenendo ininterrottamente le sue esercitazioni dal novembre '35 al febbraio '42 (data della sua prima incarcerazione), Calogero non bada alle pressioni di Gentile, che lo invita a contenersi nell'ambito della filosofia antica, poiché intende dedicarsi alla filosofia contemporanea e stringere attorno a sé dei giovani intellettuali pronti a raccogliere la sua lezione morale, piuttosto che avviarli alla filologia e alla ricerca.

Tali intendimenti sono, del resto, del tutto coerenti con l'impegno politico di Calogero e con la gestazione del liberalsocialismo, nelle cui file molti dei suoi studenti si troveranno a militare. Gentile sapeva dell'antifascismo di Calogero e si illudeva di contenerlo nell'ambito intellettuale e accademico, ma Calogero, ormai legato in sodalizio con Capitini, aveva intrapreso una strada senza ritorno che lo porterà al carcere (per aver pubblicamente perorato la sconfitta bellica dell'Italia fascista durante un Consiglio di Facoltà) a Firenze e quindi al confino a Scanno, in Abruzzo.

Prima di questa svolta, di cui il soggiorno pisano è testimone, Calogero era, assieme a Ugo Spirito, l'erede designato di Giovanni Gentile, era un perfetto conoscitore della filosofia antica ma era anche profondo nella filosofia contemporanea tedesca, che aveva approfondito in Germania con

---

<sup>89</sup> *Guido Calogero a Pisa fra la Sapienza e La Normale* (15-16 novembre 1995) e *Laboratorio pisano 1938-43. Guido Calogero* (27-29 settembre 2007).

una borsa di studio (1927-28); apparteneva all'associazione dei filosofi hegeliani e tutte queste referenze lo mantenevano molto vicino al suo maestro, che contava su di lui anche politicamente, nel tentativo di ancorare il fascismo ad una versione etico-hegeliana, che lo lasciasse libero dai pressanti condizionamenti culturali dei cattolici. Succedeva invece che lo sviluppo di interessi etico-politici corresse parallelo in Calogero con quello della sua coscienza antifascista, come doveva capitare a più di un esponente della sua generazione, cresciuta sì culturalmente all'interno del regime, ma non responsabile del suo avvento.

L'interesse di Calogero per Hegel (come per Fichte) si manteneva, d'altra parte, nell'ambito dello studio della logica e non mostrava particolare attrazione per la dottrina dello *stato etico*, che era invece del tutto coerente con gli intendimenti gentiliani. Quando si trattò di formulare una teoria della prassi a cui ancorare l'intera filosofia, Calogero trasse piuttosto le estreme conseguenze dell'attualismo (che considerava, un po' nazionalisticamente, la punta più avanzata dell'idealismo internazionale), andando, per lui, Hegel ormai sospinto tra i classici, che vanno storicamente considerati ma che risultano inservibili per un programma sia speculativo che pratico.

Avviata ormai un'attività organizzativa e politica clandestina o semi-clandestina, Pisa rimaneva tuttavia il riferimento stabile e rappresentava assieme ai circoli umbri e marchigiani (a cui doveva aggiungersene uno piuttosto cospicuo in Puglia) un nucleo importante del movimento liberalsocialista. Contemporaneamente Gentile assisteva al progressivo disfacimento della sua scuola per via dell'allontanamento di Spirito e Calogero e si apprestava a compiere l'ultima parte del suo percorso, affiancando il regime nella guerra e nella sconfitta. Su Calogero Gentile aveva puntato fin dal '34, quando lo faceva subentrare a Spirito nella redazione del "Giornale critico della filosofia italiana", ma Calogero approfittava anche di quell'opportunità per maturare l'ipotesi di una filosofia che, tenendo conto di Croce e Gentile ne superasse però i residui logici; la rivista doveva risentire positivamente di tale nuova linfa ma non nella direzione auspicata da Gentile.

Lo sbocco necessario e visibile della temperie spirituale e speculativa vissuta da Calogero in questi fertili anni è dunque il liberalsocialismo, che assume i caratteri di un laboratorio politico che ha l'ambizione di gettare un ponte al di là delle contingenze storico-politiche del presente per immaginare un'Italia nuova, antifascista e postfascista, intesa come necessaria. Gli anni di maggior fervore politico-organizzativo scommettono su una rigenerazione nazionale che non può mancare e che va pensata e preparata.

Guardare oltre, ad un paese altro negli anni delle leggi razziali, del Patto d'acciaio e dell'entrata in guerra accanto alla Germania nazista, è testimonianza di fermezza morale e di lungimiranza fuori dal comune e rappresenta inoltre l'impegno responsabile di un'intera generazione che intende mettersi alla guida di un paese che viene visto in grave pericolo e in pieno disfacimento morale e civile. Mentre l'Italia ufficiale si apprestava a vivere un'avventura sbagliata e tragica, che era l'esito fatale di due decenni di ingiustizie e falsità, i liberalsocialisti sembravano già preconizzare il necessario disastro e mettersi al servizio dell'Italia sconfitta e minata nel profondo che il fascismo avrebbe restituita a se stessa.

Sarebbe vano cercare in Calogero capacità divinatorie o risolvere sul piano del semplice buon senso, non obnubilato dalla frastornante propaganda del regime, la lucidità della sua previsione, si tratterebbe di uno sforzo sbagliato e inutile poiché la questione va posta e risolta nell'ambito esclusivo della riflessione morale. L'Italia che Calogero ha sotto gli occhi è così profondamente sbagliata e la sua affermazione così immorale da imporre un azzeramento, un ripensamento che consentano una rifondazione morale, civile e politica; a prescindere da quello che avverrà è obbligatorio pensare ad un altro paese che sostituisca quello impresentabile che gli italiani sono costretti ad abitare.

Impegnato in prima persona alla costruzione di un altro paese, Calogero incorre alla fine nella persecuzione di regime, né, d'altra parte, può sottrarsi dall'affermare pubblicamente la sua speranza nella giusta sconfitta bellica dell'Italia fascista, che lo condurrà prima in carcere e quindi al confino obbligatorio. Proprio quando tutto sembra crollare e l'Italia divisa e occupata da due eserciti stranieri che si combattono sul suolo nazionale vive la nemesi più completa e tragica dell'avvenire glorioso di potenza prefigurato dal fascismo, Calogero può indicare il percorso virtuoso che attende gli italiani perché ci ragiona da tempo e perché la sua dirittura morale gli indica quanto va fatto e quanto va evitato. "Fu Calogero a spiegarmi l'autonomia dell'atto volitivo che matura naturalmente dalla conoscenza ma rivendicando uno spazio suo, che poi è la decisione. [...] Ebbi il privilegio di vivere con Calogero a Scanno nell'inverno del 1944, quando egli era confinato nel paesino abruzzese e io giovane ufficiale alla macchia tentavo di raggiungere gli alleati al Sud. [...] Avevo vent'anni ed ero pieno di domande: perché mi comportavo in quella maniera? perché non rispondevo all'appello della

Repubblica di Salò? Come si giustificava moralmente questa mia decisione? Calogero non mi negò mai le risposte. Mi insegnò a decidere.”<sup>90</sup>

Nello sconforto e nel disorientamento generale di una nazione sull’orlo della sua dissoluzione Calogero può sostenere e illuminare il giovane futuro presidente Ciampi non necessariamente attraverso i dettami del liberalsocialismo, ma tramite il profondo retroterra morale su cui si radica la proposta politica del liberalsocialismo. Come Croce, da filosofo di scuola, Calogero necessita di un’architettura speculativa precisamente strutturata per appoggiarvi l’etica e quindi la politica ed è in questa profondità riflessiva che Ciampi può pescare alcune risposte alle sue domande, una profondità che non confeziona formule ma che indica nella coscienza l’unico insopprimibile baluardo della nostra esistenza.

Calogero ritorna a Pisa da Roma non da professore ma da azionista e in questo modo si compie la parabola iniziata quasi dieci anni prima, un percorso lineare e nitido che muove da una generale e radicale riflessione critica per pervenire ad una collocazione politica precisa con gli altri e per gli altri, senza gelosie o solipsismi ma pur sempre nella strenua difesa del proprio pensiero.

## *9. I manifesti*

La redazione del I Manifesto del liberalsocialismo vide la luce a Pratica di mare il 21 aprile 1940, era il frutto di alcuni anni di riflessione intellettuale e di attività politico-organizzativa clandestina (sicché circolerà con il titolo neutro “Note sul concetto dello stato”) e doveva fungere da sintesi e riferimento per quanto era stato fatto e per tutto quanto restava da fare. È già scoppiata la guerra ma l’Italia è ancora non-belligerante, d’altra parte l’entrata in guerra non incide, in quanto tale, sulle scelte e sui ragionamenti dei liberalsocialisti. Non sono le contingenze, anche se tragiche, a dettare i contenuti e a scandire i tempi di una riflessione che intende proporre i fondamenti per la rifondazione politica e la rigenerazione morale di una nazione.

Fallito il fascismo, si tratta di andare oltre a prescindere dalle condizioni storiche e dal suo stato di salute, muovendo dalla necessità di ripensare da capo, di riprendere dal principio un discorso da dove era stato abbandonato. Non si tratta tuttavia di riproporre semplicemente il quadro generale del prefascismo (chiudendo, crocianamente, una parentesi nefasta) ma di rispondere a quelle esigenze che la società

---

<sup>90</sup> Dall’intervista a Simonetta Fiori del presidente Ciampi (*La Repubblica*, 27 settembre 2007).

italiana aveva espresso nel primo dopoguerra e che il fascismo aveva tradito. I liberalsocialisti guardano dunque ad un'Italia postfascista e non solo nell'ovvia accezione temporale del termine, ma anche nel suo significato qualitativo.

La società italiana è profondamente mutata negli ultimi vent'anni e quindi qualsiasi disegno meramente restaurativo, oltre che sbagliato, è anche impossibile; seppure con modalità deprecabili e con obiettivi aberranti, il fascismo ha chiamato a raccolta per la prima volta il popolo italiano, precedentemente trascurato e tenuto in disparte, ed ora si tratta di offrire a questa giovane nazione un'alternativa praticabile e politicamente valida per il suo futuro. Poiché il regime ha fatto strame della politica e della società occorre ricostruire le basi per una nazione che trovi finalmente motivazioni coagulanti per stare insieme in alcuni indirizzi politici e sociali in grado di offrire quella libertà e quella giustizia di cui finora è sempre stata privata.

Vanamente, nel nome di un principio d'ordine abbracciato strumentalmente, il fascismo ha inteso negare la libertà, ma il semplice ripristino degli ordinamenti liberali non sarebbe sufficiente garanzia di giustizia sociale per cui i liberalsocialisti, a partire dal nome che hanno dato al loro movimento, intendono operare per una perfetta fusione di libertà e giustizia. Non c'è nel liberalsocialismo precedenza alcuna fra libertà e giustizia, non si tratta di una giustizia liberale né di una libertà giusta perché siamo di fronte a due sostantivi di pari dignità, dato che nessuno dei due serve ad aggettivare l'altro, che formano così un solo sostantivo con l'ambizione anche linguistica di non penalizzare mai la giustizia in nome della libertà, né la libertà in nome della giustizia. Individuato questo binario ideale e, insieme, programmatico, il manifesto si applica a chiarire e a declinare i contenuti e i modi attraverso cui far sì che quanto chiarito teoricamente possa diventare oggetto di un progetto politico dal quale muovere operativamente.

Diviso in dodici parti, il Manifesto prende le mosse esplicitamente dalla questione suddetta "A fondamento del liberalsocialismo sta il concetto della sostanziale unità e identità della ragione ideale, che sorregge e giustifica tanto il socialismo nella sua esigenza di giustizia quanto il liberalismo nella sua esigenza di libertà. Questa ragione ideale coincide con quello stesso principio etico, col cui metro, in ogni passato e in ogni avvenire, si è sempre misurata, e si misurerà sempre, l'umanità e la civiltà: il principio per cui si riconoscono le altrui persone di fronte alla propria persona, e si assegna a ciascuna di esse un diritto pari al diritto proprio. Nell'ambito di questa universale aspirazione etica, liberalismo e socialismo si distinguono solo come specificazioni concomitanti e

complementari, l'una delle quali mira alla giusta commisurazione di certe libertà, e l'altra alla giusta commisurazione di certe altre libertà.”<sup>91</sup>

L'ambizione dell'impresa si mescola da bel principio con una grande semplicità ed accessibilità dell'esposizione; l'*incipit* del manifesto testimonia la coscienza dei suoi estensori di aver individuato infallibilmente le due esclusive opzioni del vivere civile come la storia della civiltà dimostra ampiamente. Se allora, da sempre, la dialettica interna alle società umane ruota attorno alle esigenze di libertà e giustizia, che modernamente si riconoscono nel liberalismo e nel socialismo, si pone con evidenza la necessità di ancorare a questi due nuclei fondamentali e primari ragionamenti e progetti politici portatori di una proposta realistica e praticabile.

La formula della fusione (per concomitanza e complementarità) di liberalismo e socialismo, immediatamente annunciata, riecheggia tuttavia il *leit motiv* del socialismo ottocentesco (e non solo), cioè a dire che non c'è libertà senza giustizia, anche se sposta sul piano liberale l'opera del socialismo: istruito dalla lunga riflessione sulla libertà e dai dibattiti conseguenti, Calogero sostiene senza mezzi termini che il socialismo si occupa di libertà, della libertà che è: “*l'altro grande bene* (dopo quello di esprimere liberamente la propria personalità, n.d.a.) *che è la possibilità di fruire della ricchezza del mondo, in tutte le legittime forme di tale fruizione*”<sup>92</sup>.

La questione della giustizia si pone quindi subito non come *altra* da quella della libertà, atta a moderarla per porre se stessa, ma come naturale sua declinazione: la libertà non è quindi limitata dalla giustizia ma, grazie a questa, espande le sue potenzialità dispiegandosi completamente. Solo la libera fruizione della ricchezza dà libertà e, muovendo sul piano ideale, Calogero non si avventura nell'analisi delle modalità necessarie per rendere tale fruizione possibile, modalità storicamente più illiberali che liberali. Dal punto di vista concettuale Calogero ottiene inoltre il superamento di ogni dualismo (cui il liberalsocialismo tende fin dal nome e l'*imprinting* attualista impone), derubricando la giustizia a libertà, non come pseudoconcetto trascurabile ed erroneo, ma come sua necessaria estensione.

Il sostanziale accorpamento del socialismo nell'alveo del liberalismo è tuttavia realizzato per (ovvie) motivazioni etiche “Il liberalsocialismo intende in tal modo di riaffermare e di approfondire i principali valori etico-politici, che sono stati difesi e propugnati dalle due grandi tradizioni a cui si ricollega. Perciò esso respinge energicamente la tesi dell'intrinseca inconciliabilità di liberalismo e socialismo, pur non negando l'esistenza di

---

<sup>91</sup> G. Calogero, *Difesa del liberalsocialismo e altri saggi*, Milano, 1972, p.1999.

<sup>92</sup> G. Calogero, op. cit. p. 200.

un liberalismo che non si accorda con il socialismo, e di un socialismo che non si accorda con il liberalismo.”<sup>93</sup>

Se allora, sul piano teorico non c'è inconciliabilità, su quello pratico-contingente si può riconoscere l'esistenza di due forme (corrive) di liberalismo e socialismo inconciliabili tra loro e ciò avviene quando il liberalismo si fa “agnostico”, sconfinando nel liberismo, o il socialismo decide di fare a meno della libertà. Idealmente conciliabili (e quindi conciliabili di fatto, perché la teoria coincide con la pratica e rende la pratica praticabile), liberalismo e socialismo non lo sono stati finora per inattività e malafede, superabili ed emendabili per via morale. Ragionamento che, come si vede, non solo mantiene fermamente in piedi un piano speculativo, non scalfibile dall'esperienza, ma, soprattutto, fa della morale (non negoziabile) il perno esclusivo.

In altre parole Calogero, oltre a sostenere che, una volta messe a posto le cose sul piano dei principi, la soluzione del problema pratico è dietro l'angolo (che è tutto da dimostrare), afferma che i *valori etico-politici* del liberalismo e del socialismo (di cui il liberalsocialismo è quindi l'interprete autentico) non solo consentono ma impongono la loro conciliabilità. Ne viene allora che liberalismo e socialismo non solo possono essere associati ma sono, in realtà, la stessa cosa e se, a prima vista, risultano separati, ciò è dovuto all'accidente storico che si è divertito a separarli.

Se tale separazione risulta responsabilità evidente delle forme illiberali tendenti al totalitarismo del socialismo sovietico o, comunque, alla marxiana *dittatura del proletariato* e non merita quindi ulteriori commenti, più interessante appare il ragionamento riguardante il liberalismo nella sua forma monca e corriva. Numerosi gli aggettivi di cui il manifesto gratifica il liberalismo che non si dà pensiero della giustizia sociale: *ingenuo* (quando si occupa della libertà naturale del soggetto, senza metterla in relazione con quella altrui), *antiquato* e *conservatore* (quando limita la libertà propria e altrui al piano civile e politico recalcitrando di fronte ai più blandi tentativi di perequazione economica, invocando, appunto, la libertà [propria] e lasciando agli altri la libertà di morir di fame) e, particolarmente significativo, *agnostico*, vale a dire egoisticamente sordo, quel liberalismo che non vuol sentir ragione e che quando è condotto a ragionare strepita accusando di ledere la libertà.

Ora se è l'etica ad imporre la giusta commistione di liberalismo e socialismo la circolarità del ragionamento appare evidente nel senso che il fondamento per cui è giusto (vero) che sia così coincide patentemente con il fine da raggiungere: è l'etica (assoluta) che risponde per l'etica e ogni

---

<sup>93</sup> G. Calogero, op. cit. p. 201.



argomentazione viene di fatto archiviata. Avvertendo forse questa difficoltà, il manifesto procede cercando ulteriori appoggi attraverso l'ammissione (senza la concessione) di una possibile "messa tra parentesi" dei valori etico-politici che rientra tuttavia rapidamente, dopo l'immediata constatazione che anche sul piano storico-economico il collettivismo perfetto e il liberismo selvaggio risultano entrambi irrealizzabili. La teoria, se ce ne fosse bisogno, trova in sostanza conferma dalla pratica: non esiste realtà al mondo in cui regni la sola libertà senza giustizia o la sola giustizia senza libertà. La debolezza della tesi della conciliabilità si fa forte quindi attraverso l'estremizzazione (ancora una volta teorica) degli opposti, come se da ciò si potesse evincere che non potendo fare a meno una dell'altra, libertà e giustizia devono per forza stare assieme in eguale misura e facendo una cosa sola, mentre appare evidente sul piano empirico sia la sparizione di una delle due, sia la prevalenza, più o meno sfacciata, dell'una sull'altra.

La prefazione teorico-speculativa (le prime quattro parti) del Manifesto si chiude tuttavia con la riaffermazione del valore assoluto (e quindi a-storico) della libertà e della giustizia (che, per non lasciare dubbi, vengono scritte con l'iniziale maiuscola), riaffermazione che rimette vigorosamente la barra del timone nella direzione voluta verso il piano dei principi universali che rimane necessario ispiratore del ragionamento filosofico, intangibile dalla prassi.

Avviandosi ad affrontare il problema costituzionale, il Manifesto, pur facendo sua la *religione della libertà*, si impegna a muoversi nello spazio delimitato dai due estremi dell'agnosticismo (liberismo) e dello stato etico (totalitarismo): "Certo, egli non dimenticherà neppure allora che la più alta condizione civile è pur quella degli stati in cui il costume della ben regolata libertà sia ormai radicato per abitudine tanto secolare, da permetterne l'uso anche a quei pochi, che in un simile ambiente continuino a far propaganda contro la libertà. Ma terrà conto della delicata situazione storica a cui dovrà presumibilmente far fronte; e soprattutto ricorderà che, in quanto instauratore o difensore di norme costituzionali, egli sarà chiamato a porre e a tener fermi dei limiti alla libertà dei cittadini, che questi stessi non sarebbero capaci di imporsi senza quella coercizione legale. [...] La futura costituzione garantirà a tutti la libertà, salvo a coloro che intendano valersene contro la stessa libertà."<sup>94</sup>

La preoccupazione condivisibile che emerge si connota tuttavia immediatamente di un motivo ricorrente nei ragionamenti riguardanti il

---

<sup>94</sup> G. Calogero, op. cit. p. 208.

nostro paese quando ci si ponga la questione del suo governo, vale a dire la sua distanza “storica” da quelli più liberalmente evoluti. Si tratta pur sempre di un procedimento logico-deduttivo per cui il modello liberale britannico viene posto su di un piedestallo inarrivabile dal quale occorre ragionevolmente distanziarsi per dare una struttura realistica all’Italia che risulti debitamente conformata.

La fortuna di tale visione è confermata dalla sua rimasticatura presente nei discorsi concernenti le riforme istituzionali di cui si parla da alcuni decenni in Italia, ma non sempre la fortuna di un luogo comune corrisponde a verità. È noto, ad esempio, che l’*abitudine secolare* agli organismi liberali, che Calogero omaggia ed eleva a modello platonico, è frutto di tali e tanti andirivieni di ordine logico, di un procedimento per prove ed errori così storicamente tormentato da suggerirci il fatto che il suo elevamento a modello sia frutto, una volta di più, di astrazione. La seconda semplice osservazione che si può muovere (tra le tante) riguarda il fatto che, per assurdo, un ragionamento del genere poteva appartenere allo stesso Mussolini, che, deciso a governare una nazione immatura, riteneva opportuno dar vita ad un regime dittatoriale.

Detto ciò, resta chiaro che una costituzione, nel momento stesso in cui viene pensata, deve anche prendere le necessarie contromisure per riuscire anche realizzabile e ragionevolmente stabile, quanto alla *delicata situazione storica* cui il Manifesto allude è facile notare come l’ombra della dittatura doveva condizionare inevitabilmente la futura costituzione.

Considerazioni di questo tipo devono tuttavia condurci ad un punto che è stato giustamente ritenuto centrale nel programma dei liberalsocialisti e ha dato la stura a numerose polemiche da parte liberale, vale a dire a quel “quarto potere”, prefigurato dal Manifesto nella Corte Costituzionale, da aggiungere ai tradizionali tre. “Per compiere questa discriminazione (potere di colpire chi attenti alla libertà, n.d.a.), che non potrà naturalmente essere di competenza del potere esecutivo, espressione di un determinato partito, e che difficilmente potrebbe essere assegnata al legislativo o al giudiziario, dovrà operare nello stato un quarto potere, la cui istituzione in organo autonomo avrà per il nuovo ordinamento la stessa importanza che già ebbe, nella costituzione degli stati moderni, la separazione e l’indipendenza reciproca dei tre poteri tradizionali.”<sup>95</sup>

La portata dell’introduzione di un quarto potere costituzionale (destinato a subire il controllo democratico a cui sono sottoposti gli altri tre, come il Manifesto si premura di precisare), pur non connotandosi come un superpotere, appare considerevole e difficilmente risolvibile con

---

<sup>95</sup> G. Calogero, op. cit. p. 209.

la *delicata situazione storica* ma, piuttosto, indice di una precisa cultura politica.

Pur nulla concedendo alla dittatura, che Calogero addita come male principale dell'Italia fascista, si può forse sospettare, nell'indicazione di un quarto potere, una certa quale preoccupazione, destata dal pericolo di un pluralismo dispersivo e disgregante. Calogero, attualista e politicamente organico all'idea monopartitica, teme l'irrompere tumultuoso e confuso dei partiti e sembra prevedere grande severità per la loro ammissione nel gioco democratico (*Questa corte* [la Corte costituzionale, appunto, n.d.a.] *dovrà controllare essenzialmente il giuoco dei partiti*)<sup>96</sup>, che dovranno dare tutta una serie di garanzie di ordine democratico; si tratta sicuramente di una necessaria puntualizzazione rispetto alla possibilità della presentazione di un nuovo partito fascista, ma non si fatica a percepire un certo imbarazzo complessivo.

In margine si può ancora notare che il Manifesto fa riferimento sempre alla presenza di un partito al potere (immaginando l'altro o gli altri all'opposizione) e, anche riguardo a ciò, si può pensare ad un'ovvietà eppure, anche se non c'è motivo di supporre un modello bi-partitico nel ragionamento dei liberalsocialisti, si può forse prevedere la loro costernazione di fronte ai futuri governi di coalizione.

Ma le funzioni e il peso della Corte prendono ulteriore consistenza nel momento in cui viene preposta a vegliare su stampa, radio e scuola. Lo schema di lettura non muta: usciti dal fascismo i liberalsocialisti si cautelano di fronte ad una sua possibile rinascita ma ciò non toglie che il modo in cui tali cautele vengono prese risente fortemente del clima politico che si intende archiviare. La dimensione pubblico-statale è intesa come l'esclusiva possibilità per dar vita all'ordinamento liberale, che viene visto in pericolo sia per via di una possibile rinascita fascista, sia nel caso di concessioni eccessive ai privati.

Data l'epoca berlusconiana in cui viviamo, righe come le seguenti possono stupire come far riflettere (oltre che a suggerire un po' di tenerezza): "Ma per quanto concerne la stampa quotidiana ed il suo finanziamento, il liberalsocialismo non può ignorare che è ben vacua una libertà di stampa alla quale non si accompagna la possibilità economica di farne uso. Domani, proprio quei pochi che si sono arricchiti oggi per l'assenza di ogni controllo liberale della vita pubblica, potranno essere in condizione di comprare e di fondare molti più giornali che non tutti gli intellettuali e i lavoratori della nazione presi insieme. [...] Bisognerà quindi, in primo luogo, procurare almeno la massima pubblicità possibile

---

<sup>96</sup> G. Calogero, op. cit. p. 209.

in tale materia, in modo che ogni lettore sia direttamente informato, da accertamenti ufficiali obbligatoriamente ripetuti in ogni numero sotto il titolo del giornale, della proprietà e del fondamento finanziario del fondo che legge. Tali accertamenti saranno di competenza della Corte Costituzionale che dovrà a questo scopo (così come a quello del controllo della costituzionalità dei partiti) disporre di tutti i necessari organi di indagine e di informazione. In secondo luogo, bisognerà agevolare al massimo la fondazione di giornali, in tutti quei casi in cui sia accertabile un minimo d'interesse collettivo a tale fondazione (per esempio quando si abbia un certo numero di sottoscrizioni nominative per abbonamento annuo). In simili casi, si potrà concedere agli organizzatori del nuovo giornale l'opera gratuita di grandi tipografie dello stato. In terzo luogo, se non è concepibile una stampa del potere esecutivo diversa da quella del partito al potere, è ben concepibile, per il liberalsocialismo, una stampa che, dipendendo direttamente dalla Corte Costituzionale, abbia per scopo di informare il pubblico col più rigoroso rispetto dell'obiettività e di rivolgere al massimo la sua attenzione verso i problemi dell'amministrazione pubblica e del suo controllo da parte dei cittadini, contribuendo in tal modo a sviluppare in essi il senso concreto della democrazia e dell'autogoverno."<sup>97</sup>

Si capisce allora le perplessità che l'istituzione della Corte sollevarono nei lettori del Manifesto ma è ancora più concreta la possibilità di analizzare, nei suoi diversi aspetti, la cultura politica che sottende il liberalsocialismo. Alcune estrapolazioni possono essere utili a tal fine evitando un eccessivo appesantimento della riflessione.

La prima osservazione può riguardare il *controllo liberale della vita pubblica* di cui il Manifesto depreca l'assenza, controllo (ancorché liberale), che implica l'esistenza di controllori, non previsti, appunto, dai tre poteri tradizionali, volto a proteggere *gli intellettuali e i lavoratori della nazione* dal potere plutocratico. La nazione che Calogero (gramscianamente/gentilianamente) ama immaginare è composta appunto da intellettuali e lavoratori, una repubblica platonica che emargini i proprietari e che viva di quella giustizia (ancora platonica) che fa stare tutti al loro posto.

Il programma che ne viene, scandito in tre punti, riguarda il controllo sulla proprietà dei giornali, l'incoraggiamento di forme cooperativistiche per la fondazione di giornali (probabilmente sostenuti da finanziamento statale) e, infine, l'attività informativa della Corte stessa attraverso un suo organo di stampa.

---

<sup>97</sup> G. Calogero, op. cit. pp. 210-11.

È facile vedere come timori, sospetti, preoccupazioni legittime conducano i liberalsocialisti a prefigurare praticamente la sostituzione di un regime con una specie di regime, mentre è ancora più disperante notare come sia difficile, in certe condizioni, liberarsi dell'*imprinting* platonico del Consiglio notturno<sup>98</sup> e del fascino sinistro che esercita sui certi filosofi quando si dedichino alla politica: d'altra parte l'eccessiva preoccupazione per il male conduce inevitabilmente a proporsi come unici depositari del bene. C'è insomma negli estensori del Manifesto la presenza evidente di resistenze, riserve, remore nei confronti di un possibile eccesso di libertà.

Un atteggiamento del genere va probabilmente messo in conto ad un commendevole senso di responsabilità che il legislatore costituzionale deve possedere ma c'è anche indubbiamente il portato di una mentalità e di una cultura che, nel momento stesso in cui comincia a ragionare sulla libertà e sulle forme che il suo esercizio deve avere, si ritrae, quasi colta da vertigine, e ripiega su posizioni che noi oggi non possiamo che definire eccessivamente prudenti, se non francamente illiberali.

Passando a trattare il principio di maggioranza i liberalsocialisti ne dilatano il significato ben al di là dell'aspetto democratico-procedurale per invadere il campo sociale e quello economico "È infatti evidente che il processo di instaurazione del nuovo stato non potrà non interferire con le colossali posizioni monopolistiche che si sono venute sviluppando sui privilegi di carattere politico. [...] Potrà quindi occorrere di prendere misure per fronteggiare la situazione eccezionale [...] In alcuni casi potrà essere sufficiente l'assunzione del controllo da parte dello stato, in altri potrà occorrere l'esproprio. [...] I provvedimenti di carattere economico, così prospettati come tali che la loro adozione si imponga come necessità rivoluzionaria già nella fase di instaurazione del nuovo stato, resteranno in ogni modo, come si è detto, limitati essenzialmente a quella sfera in cui essi appaiono effettivamente richiesti per l'intrinseca possibilità di funzionamento della democrazia e della libertà. [...] Lavorando per l'ideale della maggiore possibile uguaglianza delle fortune, il liberalsocialismo mira infatti a che gli uomini, nel più largo numero e nel modo più profondo e complesso, partecipino con il loro vario sviluppo alla civiltà comune."<sup>99</sup>

Al di là quindi delle leggi (necessariamente varate attraverso il voto di una libera maggioranza), il liberalsocialismo intende procurare nel nuovo stato la maggior eguaglianza possibile e compatibile con ordinamenti liberali e non collettivistici; *uguaglianza delle fortune* per la maggioranza della nazione, in una sorta di azzeramento che liberi da privilegi,

---

<sup>98</sup> Ci si riferisce all'organo previsto da Platone nelle *Leggi*.

<sup>99</sup> G. Calogero, op. cit. pp. 212-13

incrostazioni e ingiustizie passate. Ponendosi tra il liberismo selvaggio e il collettivismo totalitario i liberalsocialisti si collocano necessariamente sulle tracce di una “terza via” che può, insieme, porsi nell’ambito delle socialdemocrazie come, tuttavia, rivendicare la mancata rivoluzione egualitaria e “sociale” del corporativismo fascista.

Si respira in queste righe una profonda diffidenza per il capitalismo liberale (l’esecrato liberismo) la cui matrice può derivare indifferentemente dal socialismo come dal fascismo. Ciò che appare chiaro è che il Manifesto guarda al futuro senza nessuna nostalgia per il regime liberale pre-fascista, giudicato superato e iniquo. Il liberalismo tout court (liberista o agnostico, che dir si voglia), il mero ripristino delle libertà parlamentari ricondurrebbe a quella situazione, una realtà storicamente liquidata dal fascismo. Il regime fascista, in sostanza, sta fallendo, ha tradito le migliori aspettative, è degenerato da tutti i punti di vista ma, nel momento in cui si adoperava per il pensionamento del vecchio stato liberale, si era mosso nella giusta direzione.

La lezione che ne viene è che la limitazione eccessiva della libertà degenera facilmente in dittatura, una dittatura di cui gli italiani devono liberarsi, magari tramite la sconfitta bellica (auspicata da Calogero ai tempi dell’impresa abissina e pubblicamente evocata come risoltrice nel’42), ma, d’altra parte, ammonisce a non credere che il semplice ripristino della libertà possa catarticamente coincidere con la soluzione di tutti i mali. Da qui deriva, probabilmente, la preoccupazione che la restaurazione della libertà possa peggiorare le sorti della giustizia sociale già ampiamente compromesse da un regime che si era proposto di garantirle attraverso la limitazione della libertà e non l’aveva fatto.

Il passaggio alla società di massa opera inevitabilmente e opportunamente un deciso livellamento sociale che si deve al generale miglioramento delle condizioni di vita e al coinvolgimento delle masse nella vita della nazione; i sostenitori della libertà tout court sottendono in realtà una libertà per pochi (non più ripristinabile e iniqua) che può essere evitata solamente da una sincera e decisa opzione egualitaria, unica garante di una libertà per tutti. A tale riguardo diventa strategico per una nazione il progetto educativo che si intende adottare poiché è rivolto alle generazioni del futuro ed è in grado di prefigurare il tipo di società desiderato. “Bisogna, ancora, concepire tale prima istruzione, necessaria ed uguale per tutti, non come semplice addestramento al leggere e allo scrivere, ma come educazione di tutto il popolo, compiuta nello spirito e sotto il controllo della Corte Costituzionale, ai più semplici e fondamentali principi della convivenza liberale, quale sua preparazione imprescindibile all’esercizio della vita politica. [...] Solo in tal modo si potrà veramente

avviare la fusione ed eliminazione delle classi, e preparare un'umanità capace di più avanzate conquiste sociali, sia perché proveniente dai più diversi ceti, sia perché costituita da masse meglio educate all'intelligenza dei problemi politici."<sup>100</sup>

Analisi della situazione e visione programmatica conducono puntualmente ad una politica dei due tempi: solo in un secondo momento, posto rimedio ai ritardi e alle lacune più gravi e avviata su binari solidi e precisi, la società potrà fare ragionevolmente da sola ed agire per il suo bene. Si tratta dello schema consolidato di tutte le rivoluzioni, dolci o cruente che siano: per esercitare la libertà occorre un certo grado di maturità il cui raggiungimento viene sancito a tempo debito dagli autori della rivoluzione, che, a quel punto, si potranno ritirare paghi dell'opera svolta per il bene comune.

Paternalismo, conservatorismo illuminato o semplice buon senso che dir si voglia si tratta sempre del rapporto tra *libertà* e *bene*, della *libertà* come mezzo per raggiungere il *bene* o della *libertà come bene*. Per quanto si possa apparire rozzi e semplicanti, solo chi consideri la libertà come un bene (e quindi un fine e non un semplice mezzo) può considerarsi liberale. Le intenzioni più nobili di questo mondo non possono consentire di farlo a chi invece miri al *bene* e condizioni la *libertà* al suo raggiungimento. La decisa opzione etica da cui muove l'intera riflessione e proposta di Calogero (facilmente riconoscibile nel Manifesto) è di per sé un grave ostacolo sulla strada di un autentico liberalismo: *l'educazione di tutto il popolo, compiuta nello spirito e sotto il controllo della Corte Costizionale* non è, nella sua evidenza, compatibile con un sistema liberale.

Nella Corte Costituzionale Calogero colloca l'essenza etica dello stato e la intende come un'istituzione che veglia sul corretto funzionamento di una società libera e liberale, senza avvertire la patente contraddizione. Anche senza voler attribuire a quest'organo alcun aspetto tetro o sinistro, né, tanto meno, volendo attribuire a Calogero la parte dello pseudo-liberale cripto-totalitarista, la mente corre spontaneamente ad organismi costituzionali classici come l'areopago ateniese, la gherusia spartana o il senato romano; si tratta di organi, come si sa, atti a calmierare le istanze democratiche o a combatterle senza mezzi termini. Parlamento, governo, magistratura non possono bastare a Calogero che ha come fine la rieducazione morale di un'intera nazione ignorata dal regime liberale prima e strumentalizzata da quello fascista poi, una nazione che non può essere lasciata a se stessa per i suoi evidenti limiti di cui non è responsabile ma da cui non per questo è meno segnata, senza accorgersi di

---

<sup>100</sup> Calogero, Guido, op. cit. p.215

perpetuare così la sospensione della libertà e ignorando volutamente il fatto incontrovertibile che solo attraverso l'esercizio pieno della libertà una nazione può, finalmente, educarsi all'esercizio della libertà.

Nello stesso tempo e di conserva il Manifesto tende a garantire la possibilità di questo stretto controllo sulla società attraverso una precisa limitazione della libertà economica, che altrimenti risulterebbe indipendente, se non ostativa, al disegno generale, "Bisognerà passare gradualmente a tutte quelle riforme di carattere più radicale, che tendano ad escludere o a restringere al massimo il possesso e l'uso privato del capitale, per deferirlo all'uso e all'amministrazione comune. Canone essenziale, in questo campo, sarà quello che tanto più energicamente si dovrà espropriare, quanto meno il proprietario opererà come imprenditore o amministratore diretto, e quanto meno sussisteranno le condizioni di libera concorrenza, e quindi di autocontrollo dei profitti e dei redditi."<sup>101</sup>, per cui sono le *condizioni di libera concorrenza* (che vanno garantite con decisione, anche tramite forme redistributive della proprietà) a produrre l'*autocontrollo dei profitti e dei redditi*, in un'ansia di ordine programmatico che non riesce a concepire la crescita spontanea anche se un po' anarchica di un'economia di mercato e di una conseguente società. Il carattere dirigistico della funzione pubblica dello stato presenta tratti invasivi e qualifica il Manifesto liberalsocialista come un tentativo di prefigurare puntigliosamente ambiti e spazi di libertà, che nascono morti, nella volontà di dar vita ad una società ordinata ed equa, al cui interno ogni individuo trovi i modi per soddisfare le sue aspettative nel rispetto e nell'incremento di quelle altrui.

Gli aspetti altruistici della società immaginata dai liberalsocialisti (storicamente riconducibili alla grande tradizione politico-utopistica [non necessariamente nell'accezione dell'irrealizzabilità, quanto piuttosto della filiazione speculativa]) si allargano prevedibilmente in un contesto internazionale, teso a riconfigurare gli assetti del vivere civile dell'umanità intera. "In tema di politica estera, principio direttivo del liberalsocialismo è ovviamente quello stesso su cui si basa la sua politica interna. È il principio della pacifica ed armonica convivenza delle individualità nazionali, secondo il diritto della giustizia e della libertà. Il liberalsocialismo respinge con ciò nel modo più reciso non solo ogni forma di imperialismo, di nazionalismo e di razzismo, ma anche il principio dell'indipendenza della politica dall'etica, della mera ragion di Stato a cui il reggitore deve ispirarsi nella lotta per la sua nazione."<sup>102</sup>

---

<sup>101</sup> G. Calogero, op. cit. p. 217.

<sup>102</sup> G. Calogero, op. cit. pp. 217-18.



Ripensamento radicale della politica che muove, coerentemente per un attualista come Calogero, dall'estirpazione dei residui naturalistici (Machiavelli, Hobbes) per riportare la politica alle dipendenze dell'etica: il tutto non in chiave dualistico-trascendentale (medievale e cristiana) ma nell'ottica laico-immanentistica, che funge da necessario sfondo all'intera visione politica di Calogero. La logica del "sacro egoismo" nazionalistico (ampiamente deprecate da Capitini nelle sue riflessioni sulla Grande Guerra, cfr. pp.53-54), che sta trascinando l'Europa e il mondo in una nuova tragedia bellica, va decisamente superata ma i liberalsocialisti ritengono forse un po' fideisticamente che tutto torni a posto con la semplice sottomissione della politica all'etica. Quanto a Calogero, è il suo stesso percorso filosofico a condurvelo (negazione della filosofia come logica e gnoseologia, sua identificazione con l'etica, sua applicazione nella politica), oltre ad una repulsione di pelle per tutto quanto sappia di naturalismo laico.

"Nello stesso tempo, farà tutto ciò che sarà in suo potere, nel campo dell'opera politica e della propaganda, affinché la comunità delle nazioni si configuri non soltanto nel senso di liberalismo internazionale, che garantisca le indipendenze degli stati e le soluzioni arbitrali e giurisdizionali delle controversie ma anche in quello di un socialismo internazionale, che garantisca la parità dei diritti anche sul piano economico. Esso propugnerà, in tal senso, l'abolizione, o la massima riduzione possibile, delle barriere doganali, con eventuali disposizioni di compenso, ispirate al criterio di una giustizia comune, per gli stati che ne risultassero realmente danneggiati; l'internazionalizzazione delle colonie e delle grandi fonti di materie prime; la progressiva estensione dei diritti di cittadinanza al di là dei confini delle singole nazioni."<sup>103</sup>

L'altra opzione fondamentale è la tendenza all'uno, all'unificazione, al superamento delle parti, una tendenza vecchia come l'uomo e la sua storia, che trae spinta ulteriore dalla lezione dell'attualismo: sono note le vicende della Società delle Nazioni, il discredito in cui è caduta, la sua sostanziale dipendenza dalla Gran Bretagna e, in subordine, dalla Francia, la disinvoltura con cui si entra e si esce da questo organismo internazionale debole e velleitario, il Manifesto pensa a qualcosa di decisamente diverso, di molto più strutturato e vincolante.

La formula debole, troppo remissiva nei confronti dei singoli stati, che si limiti a difenderne l'indissolubilità e ad evitare la guerra come soluzione dei contenziosi fra stati (limiti entro cui, in buona misura, si atterrà successivamente anche l'ONU), non soddisfa e si invoca un *socialismo*

---

<sup>103</sup> G. Calogero, op. cit. p. 219.

*internazionale* (o un'Internazionale socialista?) che si impegni alla costruzione di maggiore giustizia nel mondo. Abbattimento di dogane (in vista del futuro abbattimento dei confini) e *internazionalizzazione* (socializzazione) *delle colonie* per un controllo comune sulle risorse mondiali e sulla distribuzione della ricchezza completano il quadro di un'impostazione socialistico-collettivista a livello planetario.

Sarebbe probabilmente vano e fuorviante esercitarsi nella comparazione del programma liberalsocialista con quanto poi è stato fatto effettivamente nel dopoguerra, mentre forse più utile insistere nel tentativo di penetrare le ragioni culturali delle proposte. Perché, ad esempio, manca la minima attenzione e sensibilità nei confronti dei movimenti indipendentistici dei popoli coloniali, nonostante le sperticate lodi (per la religiosità e per il principio della non-violenza) di Gandhi, da parte di Capitini? Com'è possibile che un movimento liberalsocialista non senta l'esigenza di associarsi alle istanze di libertà per tutti i popoli, che pure emergono numerose tra le due guerre, come affermazione di un principio universale ineludibile?

A più di mezzo secolo dalla decolonizzazione del mondo noi potremmo anche nutrire dubbi su quanto è stato fatto, su come è stato fatto e sugli esiti ottenuti ma sarebbe, appunto, fuorviante attribuire ex-post al Manifesto intuizioni e capacità di vedere oltre; meglio invece provare a chiedersi il motivo di una posizione così sorprendente. *Reductio ad unum*, abbiamo detto ma anche schietta esigenza di governo, associata ad allergia per la libertà: come già per la Corte Costituzionale, si immagina un super-governo internazionale (al di sotto del quale si eserciti la libertà concessa da organismi liberali) che vegli sul corretto funzionamento del mondo intero, glissando (come già per la Corte Costituzionale) sulle modalità di formazione di questi organismi, cosa che suggerisce l'immagine di un'aristocrazia del pensiero e della morale, una classe di nuovi chierici non si sa bene investiti da chi, rimanendo esclusa la soluzione teocratica non compatibile con il carattere laico del programma.

Le continue (e forse inconsapevoli) limitazioni alla libertà producono poi l'effetto che la democrazia non proceda dal basso verso l'alto, attraverso il controllo popolare e la delega, com'è delle forme rappresentative, ma segua la direzione inversa di una libertà *octroyée* da un'élite autoreferenziale. Con questi intenti "il liberalsocialismo si presenta perciò quale comune base d'intesa per tutti i partiti e per tutte le tendenze, che accettino le fondamentali regole del giuoco: la regola della lealtà, la regola della libertà che non deve uccidere se stessa. Esso auspica in tal modo la formazione di un Fronte della libertà, a cui partecipino tutti coloro che pur divergendo, in qualsiasi senso e misura, dal resto del

programma liberalsocialista, ne accolgano la teoria delle libertà costituzionali e la concezione degli istituti necessari per i loro ordinato funzionamento.”<sup>104</sup>

Proponendosi come apripista di un futuro *Fronte della libertà*, i liberalsocialisti si dichiarano infine pronti alle più ampie aperture e convergenze, prevedendo programmaticamente la necessità di future alleanze, ma chiarendo, nello stesso tempo, le condizioni necessarie per iniziare un percorso comune. Se la *regola della lealtà* non pare altro che un prerequisito ovvio e quindi superfluo da ricordare (anche se dirimente fra moralisti), quella della *libertà che non deve uccidere se stessa* appare in chiusura come una sorta di confessione spontanea di un retropensiero, che accompagna la stesura dell'intero Manifesto.

La formazione di questi intellettuali, l'aria da loro respirata dalla nascita ci riporta ad una società strutturata autoritariamente in cui l'individuo deve autodisciplinarsi e trovare una sua collocazione, che rispetti l'ordine costituito attorno a lui. Nel momento di pensare alla rifondazione civile di una nazione, i liberalsocialisti, proprio perché provenienti da un retroterra autoritario, ragionano nei termini dell'equazione libertà=anarchia e si pongono come primo obiettivo quello che la libertà non abbia a nuocere a se stessa. Perché ciò non avvenga è necessario delimitare precisamente gli spazi di libertà, evitando così la rapida corrosione del tessuto sociale a cui si potrebbe altrimenti assistere.

È, d'altronde, tipico dell'autoritarismo ammonire sui pericoli della libertà, dimenticando che proprio la sua repressione è causa di sfoghi intemperanti e distruttivi, che motivano, di solito, nuove repressioni. Si tratta di un circolo vizioso di cui i liberalsocialisti non sembrano avvertiti, un doppio circolo vizioso che recita come l'assenza di libertà generi assenza di libertà e come la libertà generi libertà. Se questo assunto è vero, appare allora illusoria l'idea di concedere libertà limitate e pretendere che da queste la società tragga la linfa necessaria ad esprimere tutte le sue potenzialità; in questa libertà vigilata possiamo rinvenire non tanto il “giusto mezzo” aristotelico, padre di tutti i moderatismi, quanto piuttosto il contorto procedere dialettico che, operando sugli opposti, fornisce una concezione misticheggiante della libertà, decisamente illiberale.

Ma forse ancor più pregnante, nella preoccupazione per la libertà che possa nuocere a se stessa (negandosi nel caos anarchico), è la riemersione del concetto di *male* associato alla *libertà*; se non indirizzata al *bene*, la *libertà* (che, ormai lo sappiamo, non un bene in sé) tende necessariamente

---

<sup>104</sup> G. Calogero, op. cit. p. 220.

al male, all'eccesso e si autodistrugge (mostrando la faccia opposta, l'altro da sé). Per non farsi male da sola la libertà va dunque dosata sapientemente, da individui, necessariamente, liberi che, per il bene generale, si arrogano la responsabilità di presiedere al funzionamento della società.

Si pone allora con evidenza il problema del *quis custodiet ipsos custodes* che rimette al centro la questione del controllo che, frettolosamente, il Manifesto affronta ma non si può dire risolve “Allo stesso modo, d'altronde, che tale autonomia ed indipendenza non ha mai significato supremazia dittatoriale di uno di tali poteri sugli altri, così anche per il quarto potere potrà essere previsto un sistema di controllo (per esempio mercé il ricorso al legislativo, autorizzato a modificare le decisioni della Corte Costituzionale quando raggiunga la maggioranza dei tre quarti).”<sup>105</sup>

L'anno successivo (1941), in un crescendo programmatico-operativo da parte del movimento, viene redatto un secondo manifesto, che intende passare dalla presentazione vera e propria del movimento ad un momento già concretamente rivolto all'azione. L'Italia è ormai entrata in guerra e le sorti del conflitto sono ancora in discussione ma tra i liberalsocialisti (come, peraltro, nei partiti della coalizione antifascista in esilio) si guarda avanti nella tranquilla certezza del ripristino della libertà in un prossimo futuro.

Partito fra i partiti, quello liberalsocialista offre alla discussione e al confronto con gli altri partiti, che vorranno impegnarsi all'interno del Fronte della libertà, diciotto punti che ritiene necessari per puntualizzare e definire l'ambito del discorso dalla sua particolare prospettiva.

I primi sei dei suddetti diciotto punti si soffermano sul probabile stato di transizione che precederà l'instaurazione dell'ordine costituzionale, transizione in cui le regole non saranno ancora decise e in cui la libertà (che ordinariamente opera per via di maggioranze liberamente espresse) potrà essere difesa anche con la forza, qualora la sua sopravvivenza sia messa in discussione da atti o programmi di partiti o organizzazioni che non intendano accettarla. Tra questi atti, tuttavia, sono incluse anche situazioni di privilegio o di monopolio finanziario della stampa, che possono condizionare fortemente la *contesa per la conquista della pubblica opinione*<sup>106</sup>.

I restanti dodici punti riguardano invece più da vicino il programma del partito vero e proprio e si presentano come un succinto elenco di priorità fondamentali e qualificanti la presenza politica dei liberalsocialisti.

<sup>105</sup> G. Calogero, op. cit. p. 209.

<sup>106</sup> G. Calogero, op. cit. p. 222.

I primi quattro punti trattano del liberalismo e del socialismo (come di realtà politiche uniformi e note), teoricamente paralleli ma storicamente convergenti per il bene dell'umanità, e di una realtà generale in cui a fronte dei principi di libertà, talora sufficientemente condivisi, quelli della giustizia economica lasciano ancora alquanto a desiderare, suggerendo la necessità di uno sforzo supplementare a quello necessario per ripristinare la libertà per instaurare anche una maggiore giustizia sociale. Tuttavia questo sforzo non deve in nessun modo essere a scapito della libertà (quinto punto). “Sarebbe tuttavia un errore ristabilire il livello (la parità tra giustizia e libertà, n.d.a.) facendo retrocedere l'uomo sulla via della libertà. Ciò significherebbe non solo distruggere un già raggiunto grado di giustizia, non solo perdere una già compiuta conquista egualitaria, ma annientare lo stesso più efficace e pratico strumento delle conquiste ulteriori. Solo la libertà ci farà più liberi. Essa infatti è la stessa libertà di creare il socialismo. Noi dobbiamo mantenerla tale, renderla veramente tale dove non è, e servircene.”<sup>107</sup>

Punto, come si vede, essenziale per il nostro discorso, momento sincero e alto in cui si inneggia alla libertà, che sembra rasserenare il cielo non sempre terso del (primo) Manifesto, sgombrandone sospetti e riserve, se non fosse per un'aggiunta (inutile? superflua? ammiccante? sintomatica?) che svela: *Essa (la libertà, n.d.a.) è infatti la stessa libertà di creare il socialismo.*

Non si vuol con questo sostenere che Calogero e liberalsocialisti fingano una sincera adesione al liberalismo che non sentono ma, piuttosto, che la loro adesione ai principi della libertà siano sempre rivolti strumentalmente alla costruzione della giustizia, cioè del bene. La libertà rappresenta, infatti, un *raggiunto grado di giustizia e una compiuta conquista egualitaria* oltre che, palesemente, *lo stesso più efficace e pratico strumento delle conquiste ulteriori.*

Ne viene allora che la libertà è l'autentica condizione per la costruzione del socialismo ma anche che la mancata costruzione del socialismo comporterebbe il tradimento della libertà. Ecco allora farsi più chiaro (necessario?) il nesso fra liberalismo e socialismo su cui insistono i liberalsocialisti, poiché non si tratta semplicemente dell'auspicabile integrazione tra i principi di libertà e di giustizia (a cui liberalismo e socialismo s'ispirano), sfocianti quasi in semplice buon senso pragmatico, ma di una convergenza obbligata per evitare dittatura e anarchia.

Nei punti immediatamente successivi, stabilita ormai la libertà come “conditio sine qua non”, si procede a delineare un programma di

---

<sup>107</sup> G. Calogero, op. cit. pp. 223-24.

democrazia radicale che dichiara esplicitamente (al settimo punto) la propria *fondamentale istanza anticapitalistica*<sup>108</sup>. Sembra di poter dire che la ripulsa del capitalismo in personalità come Calogero e Capitini abbia una matrice palesemente etica, poiché la logica stessa di questo sistema, perpetuante la disuguaglianza fra gli uomini, è profondamente ingiusta; da questa constatazione (fatta propria anche dal fascismo) deriva la scelta socialista che va, naturalmente, a sommarsi (come abbiamo visto) a quella liberale.

Al riguardo si possono muovere almeno due osservazioni: tramite la prima si può ricordare come Marx aborra da un approccio moralistico alla questione sociale e come colleghi l'avvento del socialismo alla critica dell'economia politica (sancendo così la differenza fra il socialismo scientifico e quello di origine filantropico-utopistica) ma a pesare di più è indubbiamente la seconda che pone memoria al fatto che la libertà nasce prima come libertà economica (*laissez faire*) e solo dopo come libertà politica. A sostegno di questa tesi viene l'intera esperienza greca e romana che mostra come il potere regio e sacerdotale dei fondatori venisse scalzato da quello del *demos* una volta che le classi nuove avessero accumulato ricchezze sufficienti per pretendere una compartecipazione alla gestione della cosa pubblica (in modo, tra l'altro, di non mettere a repentaglio l'agiatezza recentemente acquisita).

Ma questa logica non cessa di presentarsi in epoca moderna nelle rivoluzioni del '600 inglese e del '700 francese, che mettono in evidenza come il crescente peso economico della borghesia comporti la richiesta di libertà politica. Ora, se storicamente la libertà politica ha questa genesi si può concepire un regime liberale che neghi la libertà d'iniziativa e d'impresa, che sono state le libertà originarie con cui è stata inaugurata la lotta contro l'*ancien régime*?

Si potrebbe obiettare che il passato per quanto significativo e autorevole non debba per questo dettare l'agenda ad un movimento politico proiettato verso il futuro ma resta il fatto che la limitazione (come l'eccessiva regolamentazione) della libertà economica lede chiaramente la libertà individuale. Nella logica di Calogero e Capitini questa limitazione ha tuttavia, come si è detto, valenza etica, poiché la libertà economica (come quella individuale) se eccessiva genera ingiustizia e questo non va: si tratta, in sostanza, di limitare la libertà lì dove potrebbe perpetrare ingiustizia, dove troppo semplice risulterebbe il modo di compiere il male.

---

<sup>108</sup> G. Calogero, op. cit. p. 224.

In questo modo il cerchio si chiude ancora una volta ed emerge prepotente l'esigenza che la libertà vada concessa finché non si diriga verso il male. Ora, basta riandare alle verità mitiche della Genesi per ricordare come i progenitori scoprono la libertà solo nel momento in cui decidono di infrangere un divieto (male o bene che facciano), per cui l'esercizio della *libertà* contempla (per definizione) la possibilità della *scelta tra bene e male*.

L'anticapitalismo dei liberalsocialisti si pone quindi in rotta di collisione con il principio di libertà, mentre postula la necessità della perequazione dei redditi che, oltre ad essere il cavallo di battaglia di tutte le dittature dirigistiche e giustizialiste (dalle "Leggi" di Platone, alla repubblica di Robespierre), non rispetta necessariamente l'individuo e le sue esigenze che non sono massificabili.

Lo sfondo etico della proposta rimane peraltro costantemente (ottavo punto) esplicito in un programma dichiaratamente socialista. "Quanto più i contadini, gli operai, i tecnici, i dirigenti saranno capaci di agire come imprenditori e amministratori, tanto meno dovrà esistere la figura del proprietario puro. Quanto più si svilupperà lo spirito della solidarietà e dell'uguaglianza, tanto più sarà possibile ravvicinare le distanze fra i compensi delle varie forme di lavoro, senza inaridire il gusto dell'operosità e l'iniziativa creatrice. Di qui la fondamentale importanza dell'educazione delle masse e quindi, tra l'altro, del problema della scuola."<sup>109</sup>

Dopo una ripresa (dal primo Manifesto) delle principali istanze di politica internazionale (nono punto), gli ultimi tre vengono dedicati ai liberali, ai marxisti e ai cattolici, intesi come i rappresentanti delle principali istanze politiche nazionali: si tratta di esortazioni al confronto non prive, tuttavia, dell'ambizione di essere già i depositari di quanto di buono c'è in loro e i censori di quanto invece c'è di sbagliato, con l'obiettivo, neanche tanto nascosto di fungere da necessario mastice unitario, culturalmente egemonico.

"Ai liberali esso (il liberalsocialismo, n.d.a.) quindi dice: - Voi siete stati, in altri tempi, i protagonisti della lotta per la libertà, i primi alfieri della sua bandiera. Ma siete stati anche angosciati dall'incertezza circa il limite a cui vi fosse concesso di giungere nel disciplinare la libertà; e così tra il desiderio dello stato forte e il timore di tradire la libertà per l'autorità, tra la nostalgia del *laissez faire* e la simpatia iniziale per il fascismo, avete lasciato la libertà ai nemici della libertà, avete permesso alla dittatura di nascere, di crescere, di battervi. Il liberalsocialismo segna oggi il punto preciso che divide la libertà dall'autorità, chiarendo come la

---

<sup>109</sup> Calogero, Guido, op. cit. p. 224.

libertà sia solo per chi lavora per la libertà, e come per i suoi nemici ci sia la forza e la coercizione. Così affranca la vostra migliore verità dal suo superstite eclettismo. Ai marxisti, del socialismo e del comunismo esso dice d'altronde: - La vostra aspirazione è la nostra aspirazione, la vostra verità è la nostra verità, quando essa sia liberata dai miti del materialismo storico e del socialismo scientifico. Ricordatevi del Marx agitatore, infiammato dall'ideale etico della giustizia, e dimenticate il Marx teorico, che presupponendo quell'ideale nelle sue indagini economiche pensò, viceversa, di poterlo dedurre dalle sue stesse indagini economiche. E soprattutto non dimenticate che Marx scrisse il *Manifesto* e il *Capitale* a Londra, all'ombra delle libertà inglesi. Cercate che lo stato di domani non tolga ad un nuovo Marx la possibilità di risorgere. Infine ai cattolici, ai cristiani, a tutti gli uomini di vera religione esso dice: - L'ideale del liberalsocialismo non è che l'eterno ideale del Vangelo. Esso non è che una forma di cristianesimo pratico, di servizio di Dio calato nella realtà. Chi ama il suo prossimo come se stesso non può non lavorare per la giustizia e per la libertà."<sup>110</sup>

Come già ricordato (cfr. p. 56), la riflessione di Calogero su giustizia e libertà, che trova ampia eco nei manifesti del liberalsocialismo, non cessa né si esaurisce nella loro stesura ma resta il filo rosso attorno a cui lavorare caparbiamente. È in questa riflessione che sono maggiormente apprezzabili le componenti teoriche, che motivano le scelte etico-politiche, ed è in questa riflessione che meglio si evincono i caratteri più intimamente autentici dell'opera dell'autore.

Nella succitata conferenza, tenuta a Roma l'11 aprile 1941, Calogero lamenta l'eccessiva fama della libertà rispetto alla giustizia (che definisce semplicemente come libertà altrui), la sua costante presenza nei piani alti della filosofia e la sua concezione come presupposto o conquista; d'altra parte, la giustizia non deve scadere ad eguaglianza (una cattiva giustizia che peggiora la libertà) ma deve scaturire dall'individuo, dalla *voce della coscienza*<sup>111</sup>, consentendogli l'uscita dal solipsismo attraverso la parola e l'ascolto.

Il concetto della giustizia come ampliamento e qualificazione della libertà (finché non degeneri nel socialismo che nega la libertà) appare chiarissimo come chiara l'istanza filosofica che conduce fuori dal solipsismo attualista tramite la svolta etica. La questione della giustizia, in sostanza, è quindi una questione che riguarda l'individuo nella sua crescita spirituale che lo porta al confronto e al riconoscimento dell'altro, confronto e riconoscimento che sono l'anima della giustizia. D'altronde,

<sup>110</sup> Calogero, Guido, op. cit. pp. 225-26.

<sup>111</sup> Calogero, Guido, op. cit. p. 13.



avverte Calogero, tra egoismo e altruismo non c'è una terza possibilità e l'egoità salva se stessa solo aprendosi all'altro, altrimenti isterilisce e muore, l'etica non è quindi un semplice modo di essere del soggetto ma è la strada obbligata per la sua realizzazione ed oscilla idealmente tra i due estremi del puro egoismo, incapace di concepire l'altro da sé, e il sacrificio eroico per l'altro.

L'opzione egualitaria della giustizia (che sembra in grado di dare maggiormente corpo alla giustizia stessa) va intesa come *uguaglianza di fortune*<sup>112</sup>, vale a dire di opportunità, senza tuttavia alcuna ossessione peregrina, nella convinzione che è nel momento in cui concepiamo la libertà altrui che diamo vita all'autentica giustizia. È in questo senso, cioè nella decisa affermazione del diritto dell'altrui libertà, che Calogero contempla la necessità della coercizione, qualora la persuasione si dimostri insufficiente. “I Greci avevano cara, com'è noto, la distinzione tra il [...] “persuadere” e il “costringere”; nel primo vedevano il fondamento della democrazia e della convivenza civile, nel secondo il principio della tirannide, lo strumento della violenza e dell'illibertà. [...] Ma, nel suo più remoto fondamento, la contrapposizione del convincere al costringere, ha un momento essenziale che non va trascurato. L'abnegazione per il “tu”, si è detto, non può mai dimenticare il “lui”: io non posso mai dimenticare che oltre di te c'è altri; e “tu” sei, in questo senso, non solo tu come singolo, ma tu come complesso qualsiasi di persone il cui interesse in un dato momento io consideri, e rispetto a cui io ho infatti il dovere di guardare sempre oltre, nell'illimitato ampliarsi della mia esperienza morale.”<sup>113</sup>

Ecco allora che, per Calogero, oltre all'evidente, superficiale differenza tra persuasione e costrizione, c'è un livello più profondo in cui pare di poter vedere il passaggio dall'etica alla politica, poiché il soggetto non può essere pago di fare il bene ma deve anche preoccuparsi che gli altri lo facciano (pena il permanere nel solipsismo, un solipsismo attivo ma sempre tale): l'atto di più puro altruismo (il sacrificio per te) non ha, insomma, valenza politica se io non mi preoccupo che tu, poi, nei confronti degli altri, ti comporti come io ho fatto con te.

Ma, immediatamente dopo, come preso dall'“horror vacui” della particolarità (io, tu, gli altri...), Calogero scarta e avverte di intendere il “tu” come *complesso qualsiasi di persone*, formula in cui il *qualsiasi*, fortemente qualificante, riconduce l'alterità nella nebbia universalistica, cui si contrappone da capo e decisamente il soggetto. In quest'operazione di rientro è di nuovo l'etica a prevalere sulla politica, confermando così

---

<sup>112</sup> G. Calogero, op. cit. p. 20.

<sup>113</sup> G. Calogero, op. cit. pp. 25-26.

una costante del pensiero di Calogero, concernente l'espansione soggettiva fuori da sé come una precisa e irrinunciabile direttrice.

La coercizione allora cessa di essere il mezzo attraverso cui (fallita la persuasione) la comunità garantisce se stessa (pur all'interno di un'estensione politica [quasi aristotelica] della singola opzione morale), per tornare ad essere semplicemente il modo per cui il soggetto *amplia la propria esperienza morale*, denunciando così tratti profondamente illiberali.

L'insistenza con cui Calogero sostiene la convergenza tra libertà e giustizia (a meno di una loro cattiva concettualizzazione) continua quindi a riferirsi alla questione fondamentale del soggettivismo attualista, illiberale per intima essenza, come l'intero idealismo, per il semplice fatto che l'altro è una creazione del soggetto e non gode (non può godere) di intima autonomia. Tutte le difficoltà del pensiero di Calogero devono per forza essere ricondotte a questo punto e, d'altronde, è Calogero stesso che, quando avverte di allontanarsene, vi si riconduce immediatamente.

Con ciò non si intende parlare di una sordità intellettuale nella riflessione di Calogero, che, casomai, proprio nel battere e ribattere sulla questione, ammette implicitamente di avere coscienza della complessità e della problematicità del tema. Poco prima della sua carcerazione (2 febbraio 1942), Calogero leggeva sulla "Critica" un articolo ("Scopritori di contraddizioni") che lo riguardava, sempre attorno alla vexata quaestio. Era così che nell'aprile successivo, ormai rinchiuso alle Murate, riprendeva ancora una volta, con "L'ircocervo, ovvero le due libertà" (pubblicato solo nell'agosto del '45), il discorso.

Ormai consapevole dell'impossibilità di un avvicinamento a Croce, Calogero assume toni assertivi pur nella coscienza della necessità di mantenere un clima di collaborazione e di accordo all'interno dell'antifascismo. Lo scritto si apre *ex abrupto* con una domanda brusca<sup>114</sup> attorno alla differenza tra *libertà del volere* e *libertà a cui aspira il volere* che Croce non ammetterebbe, mentre Calogero sì, motivando anche in questo modo il fatto che la storia non sia per intero storia della libertà. La distinzione è profonda: Croce resta fedele ad un concetto ideale di libertà spirituale, considera la giustizia appartenente al livello inferiore giuridico-economico e giudica il connubio fra giustizia e libertà insieme un mostro e una chimera (ircocervo). Da questo schema Croce non intende muoversi, ammette l'inverarsi storico della libertà per mezzo della collaborazione umana (una collaborazione implicitamente affidata a pochi, anche se storicamente in espansione e quindi destinata a veder crescere il numero

---

<sup>114</sup> G. Calogero, op. cit. p. 31.

dei suoi araldi) ma non risolve la presenza della libertà nell'azione umana, che è, invece, esattamente quello che fa Calogero.

Il carattere etico della libertà resta in Croce trascendente, in Calogero è invece immanente l'azione umana: ecco allora la necessità di distinguere tra la *libertà del volere*, che è un pre-requisito di ordine spirituale destinato a rimanere impredicato in assenza dell'aspirazione (etica) della volontà alla libertà. L'aspirazione alla libertà è, per Calogero, aspirazione alla giustizia e negarlo significa, politicamente, assumere una posizione asettica a monte delle scelte necessarie e quindi non spendibile ma pre-politica. “Di fatto essere liberali - cioè amanti della libertà nel senso puro della parola - non significa (è ben noto ad ogni lettore di Croce) essere conservatori piuttosto che innovatori, sostenitori dell'economia privata piuttosto che di quella pubblica, costituzionali piuttosto che dittatoriali, monarchici piuttosto che repubblicani [...] Questi, infatti, sono tutti argomenti non più etici, ma economico-giuridici e politico-giuridici [...], dipendono non dall'ideale e dal concetto, ma dalla contingente opportunità storica, e sono tema di empirici provvedimenti legislativi o amministrativi. Quindi il Partito Liberale Puro non deve parlarne. Se no, diventa ircocervo.”<sup>115</sup>

Passo particolarmente illuminante in cui la posizione di Croce esce semmai rafforzata dalle parole di Calogero, che chiariscono l'esistenza di piani diversi fra etica e politica e il fatto che l'etica è una pre-condizione della politica (come vuole Croce) che, quando pretenda di colonizzare la politica, tradisce la libertà. In altre parole mentre Croce sarebbe politicamente inqualificabile (perché non si schiera), Calogero pretende che il fatto di essere innovatore piuttosto che conservatore, sostenitore dell'economia pubblica piuttosto di quella privata, repubblicano piuttosto che monarchico sia, insieme, libero e giusto, mentre si tratta di un'espressione di scelte indubabilmente libere ma solo opinabilmente giuste.

Naturalmente Calogero non è preoccupato dal fatto di immaginare Croce appartenere, in un futuro parlamento, ad una formazione politica diversa dalla sua (perché notoriamente conservatore, fautore dell'impresa privata e filomonarchico), quanto piuttosto dal vedere sotto tiro la tesi fondamentale dell'identità tra etica e politica, identità che tuttavia, per Calogero comporta la necessità di determinate scelte e non di altre. Ora è del tutto legittimo che Calogero giudichi giusto essere innovatori, statalisti e repubblicani (e conseguentemente ingiuste le posizioni di Croce), posto che a Croce sia consentito di fare il contrario, ma per

---

<sup>115</sup> G. Calogero, op. cit. p. 37.

Calogero ciò significherebbe avere una concezione “agnostica” della libertà, fundamentalmente disinteressata all’affermazione della giustizia, mentre sarebbe semplicemente il riconoscimento che la libertà presiede, attraverso l’esercizio che se ne fa, al confronto tra diverse idee di giustizia.

La declinazione dell’etica liberale in una precisa scelta di ordine politico comporta così la perdita dell’assolutezza consentita dalla concezione della politica come prosecuzione dell’etica, perdita che Calogero non può ammettere, pena la messa in mora dell’intera sua impostazione: l’ammissione, a denti stretti, di una dimensione pre-politica (quando si parli di liberalismo in sede di dottrina morale) non sembra incrinare in Calogero la convinzione che sia tempo ormai di passare all’azione politica, un’azione che, se debitamente illuminata dall’etica, non può muovere che in una direzione sola.

#### 10. *Il Partito d’Azione*

“Quel che mi aveva affascinato in Giustizia e Libertà, era la sua audacia intellettuale, il suo sforzo volto a riconciliare, in una sintesi superiore, il marxismo e il movimento operaio con la grande filosofia liberale dell’Ottocento. In sede politica, ciò significava un atteggiamento di ricostruzione europea, al di là dei limiti posti dalle strutture statali esistenti, e quindi di forte critica verso tutti i partiti democratici tradizionali preesistenti al fascismo e che il fascismo aveva potuto facilmente travolgere, perché esso, pur nella sua barbarie, nella sua corrotta delinquenza era come un modo di rendersi conto della profonda crisi mondiale, delle sanguinose lacerazioni della società contemporanea e di tentare di rimediarvi (sia pure con soffocanti metodi dittatoriali), mentre quei partiti continuavano a rappresentare vestusti, rispettabili ma particolaristici interessi che limitavano il loro orizzonte spirituale, attutivano, in loro, il senso del nuovo.”<sup>116</sup>

“Il Partito d’Azione, pur nella comunanza della maggior parte dei dirigenti che in “G. e L.” avevano militato all’inizio della lotta clandestina antifascista, era nel fondo altra cosa. Esso conservava l’audace, spesso eroica combattività, l’intransigente spirito di sacrificio di “G. e L.” ma aveva in gran parte abbandonato la forte posizione critica e l’inquietudine spirituale che caratterizzava questa e ne aveva ristretto la volontà di rinnovamento, europeo ed anzi intercontinentale, ad alcuni

---

<sup>116</sup> Valiani, Leo, *Tutte le strade conducono a Roma*, Firenze, 1947, p. 80.

pochi problemi specificamente italiani, alla lotta contro la monarchia sabauda, alla polemica contro la parte parassitaria monopolistica, artificiosa - insomma specificamente fascista - del capitalismo italiano, per il risanamento della nostra economia.”<sup>117</sup>

Se, come testimonia Valiani, il passaggio dal movimento politico-culturale al partito comportò un ridimensionamento del raggio d'azione, anche il movimento liberalsocialista, una volta passato dall'elaborazione programmatico-politica a quella pratico-militante, cominciava a fare i conti con la durezza contingente del rapporto fra strategia e tattica, fra idea e sua possibile realizzazione.

Passaggio mai indolore, quello da movimento a partito, sia per i sacrifici di ordine morale e intellettuale che comporta, sia per la necessità di confrontare costantemente l'esito di determinate scelte, l'impatto effettivo con gli obiettivi di fondo: linearmente cartesiano il movimento, duttile e, spesso, contorto il partito, idealmente nitido e moralmente puro il movimento, possibilista e compromissorio, per sua indole interna, il partito. Logico allora e comprensibile che tale passaggio sia, a suo modo, una prova del nove, un esame di maturità che taluni non si sentono di affrontare, preferendo difendere lo spirito originario che li aveva visti aderire al movimento; si tratta di un momento critico che esige le sue vittime e che si apre a nuove adesioni, allontanando ulteriormente il partito che nasce dal movimento originario che lo ha generato.

I liberalsocialisti si avvicinano così al Partito d'Azione e non tutti vi confluiranno ma seguiranno strade diverse, che rispondono a diverse vocazioni perché è quando il nemico comune è battuto che è tempo per le differenze di manifestarsi.

“Dei due più importanti animatori del movimento liberalsocialista, Aldo Capitini apparteneva al gruppo dei “testimoni”, Guido Calogero a quello dei filosofi della democrazia. L'uno decise di annunciare alle genti la buona novella della non violenza, nella consapevolezza, profondamente sofferta e intensamente vissuta, della radicale unità del genere umano; l'altro di mostrare come la libertà non fosse né l'attributo di uno Spirito trascendente i comuni mortali, né un ideale da vivere calvinisticamente, come scelta della lotta e del confronto tra individualità irriducibili, bensì un valore da realizzare nella pratica quotidiana con i propri simili, una perenne disponibilità verso gli altri.”<sup>118</sup>

Nel maggio 1942, attorno al cosiddetto *Programma dei sette punti* (ruotante attorno alla pregiudiziale repubblicana, alla creazione di

---

<sup>117</sup> Valiani, Leo, op. cit. p. 81.

<sup>118</sup> D. Cofrancesco, *Nota storica* in G. Calogero, *Difesa del liberalsocialismo*, Milano, 1972, p. LXVII.

un'economia mista basata sulla nazionalizzazione dei grandi monopoli industriali e finanziari e sul sostegno offerto a piccole e medie imprese) liberalsocialisti (Aldo Capitini, Guido Calogero, Tristano Codignola, Piero Calamandrei, Ranuccio Bianchi Bandinelli, Luigi Russo, Federico Comandini, Paolo Bufalini, Giorgio Candeloro, Paolo Alatri), esponenti di "Giustizia e Libertà" (Giorgio Agosti, Carlo e Alessandro Galante Garrone, Ada Marchesini Gobetti, Riccardo Peretti Griva, Norberto Bobbio, Carlo Dionisotti, Vindice Cavallera) e un gruppo di antifascisti di estrazione democratico-repubblicana (Ugo La Malfa, Riccardo Lombardi, Bruno Visentini, Oronzo Reale, Mario Vinciguerra, Luigi Salvatorelli, Adolfo Omodeo, Guido De Ruggiero), anche per l'azione di tessitura e di collegamento attuata da Ferruccio Parri, si gettavano le basi per la formazione del Partito d'Azione, che vedeva la luce nel giugno successivo.

Venivano affidate a Calogero, a La Malfa e a Raggianti le "Precisazioni programmatiche del Partito d'Azione", che uscivano clandestinamente sull'"Italia libera" nell'aprile del '43, e che paiono il proseguimento del secondo manifesto del liberalsocialismo, quanto alla fiducia di una naturale confluenza delle forze sane della nazione nelle fila del nuovo partito: "L'attitudine del nostro programma a risolvere effettivamente il problema italiano dipende dal fatto che esso riassume, senza far sentire ad alcuno il sacrificio o la limitazione di esigenze fondamentali, le aspirazioni di tutti coloro che, superate le distinzioni inessenziali delle varie provenienze politiche, sono decisi a realizzare i punti risultati profondamente comuni nella loro idealità. [...] Di fronte al conservatorismo che si dà veste liberale, e all'estremismo sociale che non risolve i problemi necessari della libertà, noi affermiamo la nostra volontà di combattere per l'unico e indivisibile ideale della giustizia e della libertà. [...] Né la libertà può essere un futuro, rispetto alla giustizia, né la giustizia un futuro rispetto alla libertà. Entrambe devono essere presenti e operanti, a garantirsi e a promuoversi a vicenda. Contro l'attuazione di questi nostri ideali sta il fascismo, non solo come ideologia e come regime politico, ma anche come coalizione ed espressione di interessi oligarchici e reazionari."<sup>119</sup>

C'è un certo candore nel modo in cui Calogero immagina l'azione politica, un candore spiegabile con l'inesperienza di un intellettuale completamente a digiuno di pratica politica e all'oscuro del defatigante confronto democratico; detto ciò, tuttavia, permane il tratto egemonizzante dell'impostazione politica, che interpreta il partito come luogo naturale (e totalitario) di tutte le istanze politiche democratico-

---

<sup>119</sup> G. Calogero, *Difesa del liberalsocialismo e altri saggi*, Milano, 1972, pp. 227-28.

progressive. Questo fatto, oltre a motivare ampiamente l'ostilità di pelle tra azionisti e comunisti (destinati a pestarsi i piedi nel metodo e nel merito) che doveva presto manifestarsi, testimonia l'incapacità di Calogero di proiettarsi efficacemente in una prospettiva pluralistica, di cui non comprende la ragione e che riduce a *distinzione inessenziale delle varie provenienze politiche*, da superare bellamente per convergere in una formazione che tutte le contenga.

A qualche giorno di distanza dal primo congresso del partito (Firenze, 3/5 settembre 1943), che vedeva il disimpegno di Capitini (cfr. p.5) e all'indomani dell'armistizio si costituiva a Roma il Comitato di Liberazione Nazionale, che annoverava tra i fondatori il democristiano Alcide De Gasperi, il liberale Alessandro Casati, l'indipendente Ivanoe Bonomi, il socialista Pietro Nenni, il comunista Mauro Scoccimarro e l'azionista Ugo La Malfa. La fase programmatico-preparatoria era terminata mentre iniziava la dura pratica quotidiana della politica.

Nel frattempo, com'era del resto preventivabile, lo stesso quadro di riferimento culturale entro cui Calogero si era mosso, vale a dire il mondo accademico perennemente oscillante tra Croce e Gentile, andava in pezzi: altra cosa era considerare l'antifascismo di Croce e la fedeltà al regime di Gentile all'interno del panorama immobile della cultura italiana durante il regime, ora non si trattava più di collocazioni di principio ma di precise scelte in una fase drammatica della storia nazionale. Mentre Croce si riconosceva nel *conservatorismo che si dà veste liberale*, Gentile aderiva alla Repubblica di Salò e Calogero con i suoi liberalsocialisti, i giellisti e i democratico-repubblicani si schierava a sinistra con il Partito d'Azione.

Lasciato alle spalle il momento della riflessione e del confronto, la guerra in corso, l'occupazione/liberazione del paese, la lotta politico-istituzionale in atto per l'Italia a venire imponevano ormai decise prese di posizione e un impegno senza riserve. Sulla soglia dei quarant'anni, Calogero non conosce esitazioni e si mette generosamente a disposizione dedicandosi ad un'intensa attività politica; se Croce è un avversario per così dire interno, Gentile è ormai dall'altra parte e quando cadrà vittima di un attentato (15 aprile 1944) si tratterà ormai di un atto di guerra, discutibile fin che si vuole ma anche collocabile all'interno di una logica di lotta senza quartiere.

Come sostiene Giovanni De Luna<sup>120</sup>, Calogero, estraneo com'è agli ambienti e alla riflessione del revisionismo socialista, si muove piuttosto nell'ambito dell'eresia liberale, all'interno della quale ha maturato le posizioni di progressivo distacco dal crocianesimo, rimasto a lungo l'alveo

---

<sup>120</sup> G. De Luna, *Dal liberalsocialismo all'azionismo* in *Dilemmi del liberalsocialismo*, Roma, 1994

privilegiato dell'antifascismo. Per questo motivo Calogero si avvicina decisamente a posizioni di socialismo radicale, essendogli estranee le cautele e le maturazioni del socialismo liberale con le conseguenti prese di distanza dal marxismo e dall'Unione Sovietica.

Una volta terminato il confino abruzzese e liberata Roma Calogero si getta senza risparmio nell'attività pubblicistica e sembra riprendere, senza soluzione di continuità, la ormai annosa polemica con Croce che neanche il carcere aveva interrotto. "C'è una frase che irrita particolarmente i liberali, messi di fronte alla questione della giustizia economica. È quella della "libertà di morire di fame". Anche quando essa apparve [...] il massimo rappresentante del liberalismo classico appuntò la sua critica in primo luogo contro di essa. [...] Parimenti è frutto di filosofica distrazione attribuire carattere "spirituale" alla libertà di religione e di pensiero e di parola [...] e carattere "materiale" alla "libertà dal bisogno" [...] La realtà è che "materiali" sono tutte le cose che si fanno egoisticamente per sé, e "spirituali" tutte le cose che si compiono altruisticamente per l'universale."<sup>121</sup>

Parole che bastano a rassicurarci su continuità e coerenza interna di un ragionamento che si ripropone uguale a se stesso seppure in un esplicito contesto di lotta politica. Anche se ormai allergico ad affermazioni di tipo ostentatamente a-politico (che invece si collocano in un preciso versante dello schieramento politico), Calogero non si lascia trasportare dalla polemica e non rinuncia ad un riferimento alto che tiene conto del suo insegnamento etico, alimento imprescindibile del suo impegno politico.

Nell'estate del '44 arriva a Roma il capo del partito laburista britannico Clement R. Attlee assieme ad una folta rappresentanza del mondo del lavoro anglo-americana. Calogero considera il laburismo molto vicino al liberalsocialismo poiché lo considera l'espressione del radicalismo liberale e della tradizione tradunionista: il lungo cammino intrapreso dagli inglesi nell'800 viene riproposto in Italia con un percorso analogo tramite la confluenza tra forze di provenienza liberale e socialista. "Ora, in Italia, c'è un partito, il Partito d'Azione, che ha decisamente fatto propria questa più moderna forza ideologica, trovando il suo immediato antecedente storico nel "socialismo liberale" di Carlo Rosselli e di *Giustizia e Libertà* e nel "liberalsocialismo" [...] Perciò esso è l'unico partito nuovo dell'orizzonte politico italiano [...] Ma è giusto riconoscere come, anche tra gli altri partiti, i migliori vadano sempre più orientandosi nello stesso senso e quindi gravitando verso di esso. Persino tra i liberali,

---

<sup>121</sup> G. Calogero, *Giustizia e libertà* del 21 agosto 1944 in *Difesa del liberalsocialismo*, pp.42-43.



persino tra i comunisti ci sono molti che credono di essere “liberali puri” o marxisti ortodossi, e che invece vengono sempre più avvicinandosi al liberalsocialismo del Partito d’Azione.”

Pur trattandosi di considerazioni giornalistiche (se non propagandistiche) si legge facilmente in Calogero il permanere della tendenza a considerare la strada del liberalsocialismo la strada obbligata del futuro politico italiano: si tratta dell’unica via alla modernizzazione e il fatto che tradunionismo e laburismo ci abbiano messo decenni pur muovendosi in ambiente liberale non lo turba. L’Italia può vantare il pensiero e l’opera di Mazzini, fautore *degli ideali della libertà e dell’associazione*<sup>122</sup> e, conseguentemente, anche per la progressiva respiscenza di liberali, comunisti e quant’altri, ben preso il P.d’A. sarà la casa della maggioranza degli italiani.

La nitida visione teorica gli fa ombra sulla realtà e la relativamente recente consacrazione di Mazzini (ad opera di fascisti e nazionalisti) gli fa dimenticare che il seguito che poté vantare fu sempre ampiamente minoritario. E minoritario sarà il destino del Partito d’Azione che Calogero, di nuovo ottimisticamente, definisce liberalsocialista, quasi non esistessero o fossero facilmente componibili provenienze e sensibilità diverse all’interno del partito stesso. Non ci si può stupire poi che sia del tutto assente in lui il polso della nazione, un’idea anche approssimativa della cultura, dei sentimenti, delle aspettative del popolo italiano, fortemente condizionato da vent’anni di regime e abituato a rispondere a parole d’ordine semplici e di forte impatto.

Anche quando riconosce la necessità di affrontare i problemi concreti, Calogero si muove nel cielo rarefatto e alto della riflessione e della teoria. “Chi combatteva il fascismo quando esso era vittorioso, quando, nell’estate del 1940, sembrava che la partita fosse ormai perduta per sempre per la civiltà liberale e socialista del mondo, sapeva benissimo che anche quelle soluzioni di “problemi concreti” erano soluzioni fittizie, che i nodi sarebbero venuti al pettine e che anche l’”Impero” si sarebbe concluso in una consolidata e più dura schiavitù interna ed esterna del Paese. [...] D’altra parte siamo proprio arrivati al punto, in fatto d’incapacità di distinzione, da confondere il demagogismo agitatorio, la genericità “massimalistica”, con lo spirito di universalità di un ideale e di un’ideologia?”<sup>123</sup>

Allora, sembra chiedere Calogero se il fascismo avesse dato risposta ai problemi concreti ve lo sareste tenuto? e la sorpresa amara del *demagogismo agitatorio* e della *genericità massimalistica* che risultano

---

<sup>122</sup> G. Calogero, *Domenica* del 3 settembre 1944 in op. cit. p.142.

<sup>123</sup> G. Calogero, *Giustizia e libertà* dell’11 settembre 1944 in op. cit. p. 64.

efficaci e vincenti a fronte dell'*universalità di un ideale*, quasi che a nulla sia servita la dura lezione della dittatura e della sconfitta bellica... parole che, pari pari, potremmo mettere in bocca Gentile, come critica al fascismo qual era rispetto a quello che avrebbe voluto fosse.

La sincera e dolorosa rivendicazione del proprio antifascismo risalente ad epoche non sospette non impedisce tuttavia a Calogero di dare lezioni a coloro che sono antifascisti da sempre e che dal secolo precedente si interrogano sul rapporto tra socialismo e democrazia; c'è in tutto il P.d'A, nei giellisti come nei liberalsocialisti un atteggiamento di sufficienza nei confronti del vecchio riformismo socialista di matrice turatiana, giudicato colpevole di mollezza e di sostanziale incomprendimento del fenomeno fascista che sarebbe stato favorito anche dalle incertezze e dai tatticismi del socialismo prefascista. Questa analisi, condivisibile nelle sue grandi linee, porta però alla pretesa degli azionisti di subentrare storicamente alle forze della sinistra democratica che dovrebbe riconoscere la loro oggettiva superiorità intellettuale e morale e consegnarsi alla loro guida. C'è, in sostanza, negli azionisti e, più segnatamente, nei liberalsocialisti la pretesa di riassumere in sé la parte viva del liberalismo e del socialismo prefascisti in forza di un primato intellettuale e morale dovuto al fatto di essere posteriori alla stagione confusa e colpevole del dopoguerra che ha consegnato il paese alla dittatura. La verginità politica dell'azionismo consentirebbe così di rivivere a quanto di buono e di utile c'è nel liberalismo e nel socialismo che risulterebbe invece impresentabile se volesse riproporsi *tout court*, senza riconoscere e accettare la necessità di un restyling politico.

Tutto ciò agli occhi di Calogero appare con grande chiarezza, con l'evidenza di un processo naturale e storico, senza sospettare che una forza radicata come quella socialista possa offrire qualche resistenza ad un progetto liquidatorio qual è quello proposto dall'azionismo; con la temerarietà propria del moralista Calogero ritiene quindi che chi intenda frapporre ostacoli ad un processo del genere si ponga immediatamente dalla parte del torto rifiutando di riconoscere l'evidenza dei fatti. È quindi con questo atteggiamento di condiscendenza mista a rigore intellettuale che misura progressi e ritardi in casa altrui. "Il problema del rapporto fra socialismo e democrazia continua ad imporsi all'esame dei nostri amici socialisti. È. si può dire, il loro problema del giorno. [...] Saragat giunge ad affermare che oggi "i lavoratori si battono bensì per interesse di classe, ma con la visione di ideali umani che trascendono le classi" [...] E qualche giorno fa Giacomo Perticone ha coraggiosamente detto nella sostanza che la formula della "dittatura del proletariato" non ha più ragion d'essere [...] Molto meno plausibile è invece il

riecheggiamento che [...] Franco Lombardi offre di talune vecchie formule critiche.”<sup>124</sup>

Estraneo per formazione e temperamento alla fatica della politica, Calogero sembra rimandar idealmente (e non solo) un po' tutti quanti gli uomini di buona volontà ad una lettura attenta dei manifesti del liberalsocialismo, lettura che favorirebbe un processo di innovazione più spedito e conseguente alle principali questioni teorico-politiche e alle maggiori istanze che si agitano nel paese. La necessità di rivolgersi all'elettorato non lo sfiora, mentre, da antico maestro, si rivolge ai giovani con un appello ad aderire al Partito d'Azione. “Nello schieramento politico italiano, il Partito d'Azione è quello che manifesta la maggiore indipendenza critica rispetto alle tradizioni ideologiche e politiche già operanti, in Italia e nel mondo, prima del fascismo. In questo senso [...] esso è un partito giovane. [...] Le concezioni che stanno alla base dei partiti tradizionali sono oggi in crisi. È una crisi di crescita [...] L'antica dottrina liberale ha fatto un primo passo [...] L'antica dottrina marxistica è venuta subendo un sempre più vasto processo di revisione [...] Si viene insomma sempre meglio scorgendo la superiore unità del liberalismo e del socialismo, della giustizia e della libertà.”<sup>125</sup>

Due le possibili osservazioni anche rispetto ad un semplice estratto del suddetto appello, la prima l'affermazione del fascismo come fenomeno dirimente nella storia italiana, la seconda l'insistenza sulla consueta riduzione del panorama politico a liberalismo e socialismo. Calogero sembra, insieme, sostenere la necessità di riconoscere le profonde trasformazioni che il fascismo ha prodotto nel corpo della nazione per poi ricondurre alle due principali forze prefasciste, meglio alla loro sintesi liberalsocialista, il futuro dell'Italia, non sospettando che proprio il fascismo abbia prodotto una massa di italiani né liberali né socialisti.

C'è, in sostanza, una curiosa contraddizione nel riconoscere il peso del fascismo e nel ricondurre alle tradizionali forze prefasciste la disputa politica, peraltro sanabile in una sorta di sintesi superiore (ancora un fascismo senza dittatura?). Troppo facile, col senno di poi, indicare nella massa elettorale del rinato partito cattolico il principale luogo di raccolta elettorale del popolo postfascista e nella crescente attrazione del PCI fra gli elettori di sinistra, l'eclissi del socialismo prefascista; il superamento delle classi su cui si dibatteva nell'ambito della sinistra democratica era già stato attuato del fascismo e sfociava nell'interclassismo democristiano

---

<sup>124</sup> G. Calogero, *Giustizia e libertà* del 18 ottobre '44 op. cit. p. 142.

<sup>125</sup> G. Calogero, *Appello ai giovani* (conversazione tenuta a Radio Roma il 17 novembre '44) in op. cit. pp.133-34.

che offriva quei riferimenti politici sufficientemente vaghi a cui il fascismo aveva allevato gli italiani.

Quando poi liberali e socialisti rivendicavano il loro spazio autonomo (facendo inalberare Calogero), negando la possibilità di ogni eclettismo fusionista, lo spazio per il liberalsocialismo si faceva effettivamente problematico, rimandando alla questione di fondo (almeno in Calogero) di una proposta politica e di un partito che faticano a trovare una propria collocazione in un panorama pluralista perché intimamente egemonici. Sullo sfondo della proposta liberalsocialista c'è costantemente la necessità di un accorparsi delle forze sane e progressive in un unico soggetto che non riesce ad ammettere, ancora prima sul piano logico che su quello politico, l'esigenza di una pluralità di opzioni, mantenendo in sé il germe del fascismo. Già il fascismo pretendeva (nella versione colta e nazionalista, vale a dire gentiliana) di rappresentare una sintesi superiore rispetto alla democrazia parlamentare, pur aborrendo il fascismo Calogero ripropone tuttavia uno schema simile anche se sottoposto al vaglio di libere istituzioni e del volere sovrano del popolo.

Naturalmente le posizioni espresse sono sempre più oggetto di attacco e quindi Calogero si spende in loro difesa controbattendo punto per punto quanto viene addebitato all'azionismo, mentre prosegue nell'opera di docenza, di riordinamento e di chiarificazione concettuale. In una conferenza tenuta nella sezione romana del Partito d'Azione. ("La democrazia al bivio e la terza via") nel novembre del '44 Calogero parte dal concetto di democrazia (per Mazzini appartenente all'orizzonte politico dell'antichità e per Croce meno universalmente valido rispetto a quello di liberalismo) per avvertire del fatto che, dichiarandosi tutti democratici, il termine rischia di usurarsi rapidamente e di perdere di significato. In ogni caso la democrazia è un grande contenitore i cui contenuti vanno precisati, non basta cioè il ripristino della libertà per parlare di democrazia, magari rimandando a chissà quando la realizzazione della giustizia sociale.

Il Partito d'Azione, tuttavia, non si limita a porsi a mezza via tra liberalismo e socialismo, in una posizione ambigua e debole, non si accontenta di mediare tra liberalismo egoistico e conservatore e collettivismo autoritario poiché non si riconosce né nell'uno né nell'altro, bensì propone la terza via tra giustizia e libertà. Contrariamente a quanto viene sostenuto non vi è pericolo di eclettismo, né i pulpiti da dove piovono queste accuse sono immuni da doppiezze: doppia, ad esempio, è la libertà in Croce (la prima è condizione della nostra esistenza spirituale, la seconda è invece frutto dell'impegno umano e, a differenze della prima, in certi momenti storici può eclissarsi), paladino della scelta individuale

che però non si pronuncia tra monarchia e repubblica. Il cosiddetto liberalismo puro non mancherebbe poi, a sua volta, di eclettismo, dato che ad ogni posizione presa ne corrisponde un'altra opposta e ugualmente compatibile con il quadro generale.

Esiste un'essenza del socialismo (a prescindere da Marx) che un liberale non può ignorare, il fatto cioè che l'ozio di alcuni non può derivare dal lavoro eccessivo di altri e che alcuni godano di tutte le libertà a scapito di altri e perché questo non avvenga le libertà politiche non sono sufficiente garanzia. La repubblica che verrà sarà la realizzazione del liberalsocialismo e l'Italia indicherà la terza via tra Est ed Ovest. "L'Italia ha sempre avuto questo compito nella storia: quello di mediare opposte civiltà in sintesi superiori. [...] Noi avremo molto da imparare dall'Est e dall'Ovest. Ma non dovremo seguire supinamente né l'Est né l'Ovest. [...] Dopo il 1870, Teodoro Mommsen domandò a Quintino Sella quali fossero le intenzioni dell'Italia, perché "a Roma non si stava senza propositi cosmopolitici" [...] Ma se non ci sono i compiti cosmopolitici delle nazioni considerate quali attrici unitarie della storia del mondo, possono bensì esserci i propositi cosmopolitici degli uomini che compongono quelle nazioni."<sup>126</sup>

Intanto crescevano le divisioni tra i partiti e nel nuovo governo Bonomi (dicembre '44) socialisti e azionisti restavano fuori, a differenza dei comunisti, abbracciando le tesi dell'intransigenza e, talora, dell'estremismo; rigore e intransigenza che male mascheravano una crescente insofferenza tra le file degli azionisti dovuta forse anche alle prime avvisaglie di un consenso popolare del tutto insoddisfacente. Questo nervosismo sotto traccia è forse anche all'origine di alcuni distinguo puntigliosi di Calogero rispetto al socialismo liberale di Rosselli, che, pur vantando un'indubbia primogenitura ("Socialismo liberale" compare a Parigi nel 1930), è altra cosa dal liberalsocialismo. "Era l'idea (di Rosselli, n.d.a.) della "economia a due settori" che costuirisce oggi parte integrante del programma del Partito d'Azione [...] A questo modo, però, il problema della sintesi della libertà politica e della giustizia sociale si trasferiva sul solo terreno dell'economia [...] Il "liberalsocialismo" è invece, fin da principio, partito da una considerazione integrale del problema [...] In questo senso, peraltro, il "liberalsocialismo" non è che il più moderno approfondimento del "socialismo liberale", la formulazione più rigorosa dell'ideologia di *Giustizia e Libertà*."<sup>127</sup>, parole con cui Calogero giunge a dire ai giennisti quello che devono essere... Guardando

---

<sup>126</sup> G. Calogero, *La democrazia al bivio e la terza via*, conferenza tenuta a Roma il 26 novembre 1944 in op. cit. pp.94-95.

<sup>127</sup> G. Calogero, *Giustizia e libertà* del 18 dicembre 1944 in op. cit. pp. 69-70.

poi integralmente al problema occorre inoltre smettere di usare un concetto corrivo di libertà, “Perché quel che conta, naturalmente, è poi il farla finita con l’idea che promuovere la libertà significhi *togliere limiti*, in quanto in realtà significa solo *equilibrare più giustamente i limiti*. Non si tende mai, in astratto, alla libertà, ma solo ad una certa delimitazione della libertà. Libertà di commercio vuol dire divieto di rubare, come libertà di voto vuol dire divieto di dominare con la violenza. La libertà che avanza può richiedere altri divieti. Ma ciò non significa abbandonare la libertà, bensì, anzi, renderla più vera e giusta.”<sup>128</sup>, che è un modo ben curioso di guardare alla libertà, modo perfettamente ricavabile dalle abitudini logico-oppositive di matrice idealistica, peraltro non prive di fascino speculativo, ma lontano dal concetto stesso di libertà come liberazione oltre che dallo sviluppo del liberalismo nella storia. A ben guardare tuttavia questa visione della libertà come “giusto equilibrio dei limiti”, a meno di non farla scadere nell’ovvietà, è rivelatrice della visione calogeriana, una visione fortemente connotata moralmente, che può rimandarci ad una sorta di relativismo (nel caso dovessimo iniziare un confronto sul concetto di “giusto equilibrio”) o, più sinistramente, ad una dimensione etica dello stato e della società, in cui il concetto di giustizia risulti dedotto da principi precedentemente stabiliti.

In ogni caso, tornando ancora su Rosselli e sul socialismo liberale, Calogero è pronto a riconoscerne importanza e valore anche se, a suo dire, eccessivamente benevolo con il liberalismo e quindi adatto sicuramente a marxisti sulla via del pentimento, meno convincente per liberali che intendano qualificare la loro scelta per la libertà; del pari debole, per Calogero, la proposta di sintesi tra liberalismo e socialismo: “Di fronte a Marx, Rosselli è ben munito [...] Di fronte a Croce, Rosselli ha meno armi [...] E quando parla della necessità della sintesi di liberalismo e socialismo, e cerca di caratterizzare la funzione di tali due momenti distinti, indulge, per lo più a formulazioni metaforiche.”<sup>129</sup>

C’è una patente asimmetria tra Rosselli e Calogero, tra un socialista che guarda al liberalismo e uno pseudo-liberale che guarda al socialismo. L’antifascismo di Calogero si rivolge a Croce per necessità e immediatamente inaugura un confronto aspro sul concetto di libertà; il fatto stesso di operare la rottura con il fascismo porta Calogero a definirsi liberale, pur con mille distinguo e mille patemi, come se il semplice antifascismo coincidesse necessariamente con il liberalismo (una sorta di deformazione ottica dovuta probabilmente al fatto che Croce veniva tollerato dal regime). La sintesi, la fusione, l’identità di liberalismo e

<sup>128</sup> G. Calogero, *Giornale del mattino* del 2 febbraio 1945 in op. cit. p.60.

<sup>129</sup> G. Calogero, *Italia libera* del 9 agosto 1945 in op. cit. p.125.

socialismo che Calogero perora si presenta estrinsecamente come una terza via (eclettismo) ma è intimamente illiberale: nella sintesi degli opposti (croce e delizia degli idealisti di ogni tempo e di ogni luogo), necessità imprescindibile per la presa ferrea dell'immanentismo il liberalismo viene stritolato.

D'altronde quella sorta di liberalismo del limite verso cui Calogero è indirizzato rivela l'intento principale che lo anima vale a dire la definizione dei comportamenti del soggetto che vanno decisamente disciplinati (autodisciplinati) e costantemente tarati sull'altro, mostrando di accusare una specie di horror vacui, prodotto dalla libertà, che va riempito di etica. Siamo quindi d'accordo con Franco Sbarberi quando sostiene "Il tasto su cui Calogero batte e ribatte non è quello della reazione puntuale alle forme di ingiustizia inferta, bensì quello della volontà del soggetto di tracciare confini invalicabili alla propria azione, di non confliggere con chi prevarica se non per difendere la libertà altrui. [...] La loro (del liberalismo e del socialismo, n.d.a.) presunta *unità* e *identità*, rivela ancora una volta una spiccata propensione al monismo etico, e dunque all'interiorizzazione dell'ordine e dell'armonia sociale come valori in sé, per antica reminiscenza gentiliana. Infine sostenere che "Non è dato essere pienamente liberali senza essere anche socialisti" e che "non è dato essere adeguatamente socialisti senza essere insieme anche liberali" non è forse un modo per introdurre un rapporto non già *possibile*, ma inevitabilmente *necessario* tra liberalismo e socialismo?"<sup>130</sup>

C'è costantemente a monte in Calogero un'opzione di matrice teorico-filosofica che condiziona significativamente il suo ragionamento politico, un'opzione fortemente connotata di deduttivismo che offre lo schema consueto di una proposta che procede da principi fissati in precedenza e che impongono la loro applicazione. Pur avendo negato (o superato) la funzione logico-gnoseologica della filosofia, Calogero risente ugualmente dell'abitudine ad un impianto teorico forte reso tale da un orizzonte necessitato e da una volontà necessitante, da cui viene che il soggetto, per quanto coscientizzato, trova la sua piena espressione nell'espletazione di un compito etico che giace scritto nella sua interiorità.

Non stupisce allora la tentazione liberalsocialista di non transitare nel partito per mantenere il purismo movimentista di ispiratori morali, né stupisce la rapida eclisse dell'azionismo che si consumava rapidamente nell'esperienza del governo Parri. La sintesi calogeriana di liberalismo e socialismo soffriva di una doppia presbiopia, la prima rivolta al passato pre-fascista e la seconda vanamente anticipatrice una stagione molto

---

<sup>130</sup> F. Sbarberi, *La sintesi liberalsocialista di Guido Calogero*, in AA.VV. *I dilemmi del liberalsocialismo*, Roma, 1994, pp. 134-35.

protratta nel tempo, che doveva affacciarsi brevemente quando le forze politiche prevalenti durante la fase costituente (i cattolici e la sinistra marxista) avevano ormai il fiato corto, logorate da più di trent'anni ininterrotti di governo e di opposizione.



## ***The singular side of democracy in Jacques Derrida's works: engagement politique and (inter)writing***

Igor Pelgreffi

Università di Verona

Dipartimento di Filosofia, Pedagogia e Psicologia

pelgreffi@libero.it

### **ABSTRACT**

A critical re-appraisal of the relationship between deconstruction and democracy seems today to be advisable. The very bases of the so-called developed democracies are undermined by a process of de-socialization of society and by a sort of individualism of indifference. This work will try to outline some preliminary reflections in order to question if, starting from Jacques Derrida's works, a philosophical analysis of the 'concept' of *singularity* can be a consistent political counter-strategy in behalf of democracy. The complexity of the 'concept' *as such* in Derrida's works will be stressed, showing its fluctuation between two forms: an evenemential and disappearing singularity and a persistent, resistant, and possibly existential one. Then the strategic value of this ambivalence within the singular/democratic *dynamis* will be questioned through the filter of Derrida's interpretation of Nietzsche, whose distinctive ideas (such as writing, style, untimeliness) may converge into the notion of disarticulation. This will be used as a reading device, by which the philosophical *quality* of the singular/democratic chiasm can be rethought. Disarticulation also reconfigures the arrangement of singularity's 'internal' relations, both in an aesthetic-stylistic and in an anthropological sense. From this, a significant recalibration of the concept of political *engagement* – between activity and passivity – can be attempted. A concrete example of this *engagement* may be the theoretical-practical question of Derrida's interviews. They may somehow be conceived as an inventive effort of hybrid writing, where *singularity* appears both problematically disarticulated and 'democratically' interlaced to the *outside*.

### **KEYWORDS**

Democracy, singularity, *engagement*

### **1. Singularity and/or democracy?**

In the current political scenario, the social texture of the so called advanced democracies seems to be more and more torn by what may be termed 'individualism of indifference'. In order to contrast this trend, a philosophical deepening of the very concept of democracy, both in its historical then its theoretical dimensions, seems to be necessary. This, being the most logic and common practice, is then the one that philosophers have obviously been followed from a long time. But one may also question this intellectual schema, someway proposing a shifting of the point of view: may a critical discussion on the notion of singularity *in itself* be a useful philosophical-political counter-strategy? Generally speaking, the term singularity can always refer to an unpolitical and individual subject;

anyway, and the same time, it may also suggests a creative *difference* within the democratic system. Moreover, singularity may be a morphogenetic force that can renew democracy, working at the level of its inter-singular relations. Thus one can try to rethink democracy *through* singularity, *qua* aporetic system originally hosting the a-democratic.

Philosophy must take into account the socio-political reality, and the reality of singularity, if it wants to give real answers. One must not delete singularity too fast, but read it by a philosophical strategy, in order to criticize or deconstruct it, and possibly reconstruct a renewed democracy.

In this very general and just outlined perspective, this article intends examining the role played by the concept of *singularity*, starting from Derrida's texts and then proceeding beyond, in the frame of a critical re-appraisal of the relationship between deconstruction and democracy. Actually Derrida's case seems very suitable. In fact from the one hand, Derrida has usually been considered a thinker of the democracy – in particular of the *democracy to come* – and not a thinker of the political singularity or individuality. But, from the other hand, it is not to be forgotten that the term *singularity* runs diachronically and synchronically through the whole Derridean *corpus*, even if its use does not appear immediately clear, and this is true not only in a political sense.

Some preliminary questions may clarify this sort of *complexity*. What could be the place of singularity in Derrida's 'political philosophy' (if something like that exists)? Could singularity *as such* absolve to a pivotal theoretical function *in* the logical formulation, somehow *spectral*, of the nexus democracy/deconstruction? One could ask, for instance: *where* is and *how* does it work singularity in the emblematic chiasm 'no deconstruction without democracy, no democracy without deconstruction'<sup>1</sup> (Derrida 1994a, 128)?

In an interview with Richard Beardsworth, Derrida states that "the democracy to come" is a democracy whose bonds are no longer those that can be deduced from the concept of democracy, such as this concept has been born and developed in the history of the West'. What is today going on in the world demands in fact *also* a deep reconfiguration of intersubjective political relations; therefore the *democracy to come* calls for "bonds [*liens*] between singularities" (Derrida 1994b, 47-8). This syntagm is crucial. Derrida uses it rather rarely, though, even if it occasionally puts in an appearance right up to his later works (see Derrida 2003).

---

<sup>1</sup> Where titles of books and articles appear only in French (or Italian), translation from the work is mine.

At first one is tempted to resolve it within the fundamental syntactic architecture of the 'logical-political' of Derrida, based on the notion of *relational disarticulation* among political subjects. There is no real democracy without a plurality of singularities *in relation*; but relations must not annul the distance: without distance, no relation; without relation, no democracy. The singularities interlace the threads, and a democratic new texture of relations forms. The word *bonds* icastically renders the idea of *knotting without phagocytation*. Nevertheless the syntagm's density persists, especially for the 'philosophical' sense assigning to 'singularity'.

Actually Derrida's philosophy lectures usually shift the centre of gravity of the couple singularity/democracy towards two points, which are essentially the *pluralisation* of the notion of singularity and singularity's *relational* side. One can share this approach as it situates correctly the figure of the *bonds among singularities* in the theoretical and historical domain where it arises, that is within the well known set of Derridean arguments as, for instance, the de-localization of the *polis* or the post-Cold War reformulation of the political within a tension polis/cosmopolis. A reconstructive *politics of singularity*, starting from Derrida's works, has prudently been argued from this perspective, among others, by Vaughan-Williams (2007). This sort of analyses, though, considers the notion of singularity *in view of something else*, that is from an *external* plane. I instead endeavour here to move in the opposite direction, focusing my attention mostly on singularity *as such*.

Now the question is: does the term singularity not reveal from the very start the undeconstructible point in the Derridean 'X without X' algebra, that is a *supplement* of impenetrability within Derrida's thought itself on deconstruction of the democratic?

## *2. Two models of singularity in the same corpus: existence and resistance*

Derrida seems to outline two paradigms of the political dynamics standing at the basis of the *democracritic*, two 'laws [...] irreducible to one another'. On the one hand, 'there is no democracy without "community of friends"': it is the phenomenological intentionality of the democratic, as *being-in-relation*. But, on the other hand, there is no democracy without 'respect of singularity'. These are two 'tragically irreconcilable' sides of the same problem (Derrida 1994a, 40), since we see here a sort of 'aporia of the *demos*' that 'is *at once* the incalculable singularity of anyone, before any "subject"' (Derrida 2003, 120).

But what does Derrida mean by 'singularity'? There is no systematic or exhaustive argument: no *ti esti*, as always. So what is singularity *not*? It

cannot denote notions such as *subjectivity*, *political subject*, *citizen of the world* or *human being* (Derrida 1994b, 47). Since the anti-metaphysical disposition of deconstructive thinking, singularity can never restore the concepts of person, *ego*, individual conscience nor even the idea of an original *atom* of spiritual substance. There is no absolute origin.

The most frequent meaning of singularity is that of event, the act of occurring *as such*: the singularity is the universal attribute of ‘what happens in general’ (Derrida 1994a, 35). Singularity is the constitutive *datum* of experience, but also what exceeds the very concept of experience: if ‘each time something is singular’ that is because it is ‘singularly iterable’ (Derrida 1994a, 247). Singularity’s characteristics - ‘individual’ (Derrida 1994a, 36), ‘lonely’ (Derrida, 1994a, 54), ‘incalculable’ (Derrida, 1994a, 244) - denote a neutral pre-subjective form of the ‘each-one [*chaque un*]’ (Derrida 1994a, 36). Anyway ‘in’ each singularity there always remains a *trace of the empiric*, that is the trace of an incalculable and heterogeneous element: singularity is both ‘absolute’ and ‘of the other’ (Derrida 1994a, 306). The simple form of this type of singularity, impersonal and without psychic individuation, tends to the geometrical model of an imploding and vanishing point. Its temporality is the instant. It *exists without essence*.

But there is another meaning, less frequent, which possibly opens to a second model of singularity. Singularity is something that *resists* its disappearance. In responding to the question posed by Élisabeth Roudinesco, whether ‘the singularity of a subject, even if deconstructed, exists and resists’, Derrida states that ‘of course, singularity resists [*résiste*], it remains [*reste*]. Sometimes it even resists to its being assigned to “subjectivity” [*même à son assignation à “subjectivité”*]’ (Derrida and Roudinesco 2001, 163). Its prevalent feature seems to be permanency and not adimensionality. May then singularity be considered as something of an *individual* that opposes the System? Derrida significantly declares himself very close to Kierkegaard, and states: ‘the absolute existence, the sense he gives to the word subjectivity, the resistance of existence to the concept or the system, is something I absolutely care about’ (Derrida and Ferraris 1997, 37). This *resistance of existence* always implies an ‘ethical-existential *pathos*’ (Derrida and Ferraris 1997, 37), to which usually Derrida adds an autobiographical intensity.

If it is true that already in the early seventies he affirmed that ‘all I write is terribly autobiographical’ (Derrida 1972, 15), here he is insistently asking ‘*who* thinks? *who* signs? What’s to be made of singularity in this experience of thinking?’ (Derrida and Ferraris 1997, 33). These are problematical points. What is to be made of subjectivity’s deconstruction in Derrida’s philosophy? An overflowing question. Of course it should not be

assumed that he is here attempting to reinstate the 'subject' as such, since the concept of *first-person singular* is always approached critically: one must – each time – question 'that which in the *autos* disrupts self-relationship'. But Derrida adds that this happens 'always in an existential experience that is singular' (Derrida and Ferraris 1997, 37).

Therefore, the philosophical question is now the following: what could be the value of the theoretical difficulty concerning the shifting between two forms of singularities, both acting in the same textual *corpus*? Could it not be a symptom of the fact that the totality of 'his thought is laboured over [*travaillée*] by a fertile tension, divided between a rehabilitation of the *ego* and an egocide [*égicide*]' (Rogozinski 2005, 65)? Or could it be that the 'second' singularity tends possibly to compensate for the 'political' insufficiency of the 'first' by an ethical-autobiographical *dilation*? And it is possible to conjecture that the effect of the *dilation* is a self-ex-position – a sort of de-singularisation – of singularity in the democratic space?

To summarise: the 'first' singularity burns itself up in the instant, and it is dangerously exposed to its nothingness, into which it suddenly returns. The 'second' singularity, indeed, remains and seems to be able to resist, also politically. It is as if the 'second' singularity were demanding, so to speak, a degree of spatial and material concreteness. Let us now examine how each of the two singularities can be specifically related to the idea of democracy.

### *3. The logical and morphological relation between the two singularities and the structure of the democracy to come*

It is well known that, for Derrida, the spatial-temporal constitution of the *democracy to come* it is not univocal. For what that concerns its limits pattern, the *democracy to come* shows a double breaking. There is an 'external' breaking of the infinite horizon of space and of time. For Derrida, democracy is always elsewhere: the time and the space of *democracy to come* are a-topic and u-topic. But there is also an 'internal' breaking, that is an implosion of space and of time, since Derrida think that democracy is, *also*, what I am doing in my historical determined *hic et nunc*. The time and the space of *democracy to come* is also the singularity of the here-and-now: the 'here-now [*ici-maintenant*]' of the *democracy to come* is indeed nothing else than 'the precipitation [*précipitation*] of an absolute singularity', an this is because there is 'no singularity without here-and-now' (Derrida 1993, 60).

Within this scheme – perhaps excessively dialectic –, a political-constructive function for the first type of singularity may be drawn by virtue of its self-integration in the very structuring of democracy. And since it

produces itself *in acto*, it confirms also the Derridean idea that *democracy to come* is always, *also, what I am performatively doing here and now*. It should be observed also that, from this point of view, the fundamental structure of democracy fully subsumes the ambiguous political feature which is typical of singularity. Singular, indeed, stays for original, unique, but it stays also for suspect, strange. In Derridean terms, this confirms that what is singular is, at the same time, a resource and a threat for democracy. Singularity is democracy's *pharmakon*.

This deep and someway structural ambivalence may be extended to a normative-abstract level. Metaphorically speaking, in relativistic physics the general functions defining the relationship between space-time (democracy) and any of its points (citizens) undergo a crunch because of gravitational singularity. This is the case, for example, of a point deprived of any *event horizon*. Singularity, in this sense, is the *internal possibility of the impossible of space-time*. Singularity is the here-now of system collapse, that is the point where physical properties – in so far as they are known to us – degenerate and lose every *value*. But one have to think also that these singular point remodel and renew the space-time curvature: singularity (the citizen) modifies the space-time (democracy).

Now this metaphor can help to understand the way by which singularity may at once be the democratic's *punctum caecum* and its prop, its virtual failure and yet its secret glue. *Singularity can be the intrademocratic black hole of democracy*. But then this also suggests that democracy, within the experience of singularity, can display its auto-morphologic resource: it reorganizes its norm, each time, around points/singularities (internal/external elements).

Vice versa, the shape of the second type of singularity seems to be defined in the conceptual domain of *strength* or *resistance*. In this case – which will be successively clarified – singularity, in Derrida, is the tension of 'its' continuous self-reconfiguration in writing, giving the term the general meaning of *spacing* as *externalization* of a 'writing singularity'. This singularity moves its first steps, almost invisibly, towards a political stage where it avoids its immediate re-absorption into the universal-democratic, which is instead precisely what the first type of singularity is fated. However this permanency re-inscribes the concept of singularity in the semantic chain – traditionally metaphysical – of interiority, described as 'secret-private-invisible-illegible-apolitical, ultimately without concept' (Derrida 1994a, 308). Deeply problematic terms, such as *internal forum*, can be found too: 'for me, demanding that everything be paraded in the public square, and that there be no internal forum, is already democracy becoming totalitarian'

(Derrida and Ferraris 1997, 53). Nevertheless, Derrida thinks that something *must resist*, within its secret space, if the democratic is to exist.

Singularity and democracy, here and elsewhere, give rise to a chiasm – one seems to necessitate the other – which holds them in an uncertain relation: attraction, repulsion, a reciprocal redefinition of their theoretical space of existence.

#### 4. *A brief comparison with the position of Deleuze and Nancy on singularity*

The well known analyses of Gilles Deleuze and Jean-Luc Nancy may afford a wider view of the theoretical-political field associated with the notion of singularity. In *Mille plateaux* (Deleuze and Guattari 1980) Deleuze suggests that a radical reconfiguration of the politic-democratic domain and therefore of individual-society dynamics, may be achieved by the morphogenetic power of singularity, the latter being understood as similar to Derrida's 'first type' of singularity. Singularity is not individuality, nor subjectivity: it precedes individuality, being *haecceitas* originally occurring. Even when it connects itself to the manifold, singularity continues to be autonomous. Thus the new relations it determines - by deforming the *force lines* of the political field where it is immersed - emerge as free and creative. Also Nancy, in *Être singulier pluriel* (1999), presents the idea that *being singular* can work as a basis (instable) of the democratic by virtue of its 'essential' *being-in-relation-with* a kind of manifold. The 'singularity of each one' is 'indissociable from a plurality', to the point of identification: 'the singular is a plural' (Nancy 1999, 52). Nancy – also following Derrida – then proceeds to a deep de-ontologisation of the philosophical assumptions of the political discourse on the democratic. But Derrida's singularity is something different from *being singular*: it laboriously works the democratic regardless of Nancy's *cum*. Whatever could be the design (philosophical or post-philosophical) of their *inter-con-nection* to being, singularities in Derrida remain anonymously exposed to doubt, without any ontological tension.

Not unlike Nancy yet closer to Deleuze, there is a *différance* in Derrida's singularity. The difference consists in the circumstance that, for Derrida, singularity's form fluctuates from an implosive event to something approaching resistance, deferment or maybe a *writing* (of itself). Hence the question is now: how can this two so philosophically divergent extremes be conceptualised together? Let us now attempt a tactical digression to another Derridean *topos*: Nietzsche.

### 5. Singularity and democracy. Derrida passing through Nietzsche

Nietzsche is for Derrida *also* a thinker of individual singularity. His relationship with the modern idea of democracy is very problematic, being based on a radical form of anarchical singularity. The term anarchical should be considered carefully, since it denotes a groundless political-philosophical attitude (*an-arché*), but, at the same time, a placing of oneself outside any possible oppositional logic, including that logic that reactively each time reforms itself after any anarchical opening. After all, this Nietzschean quality of singularity resonates both in the functioning of the concept of singularity in Deleuze and in the provisionally *de-liée* feature of Nancy's *being singular*.

In the very same years, when Derrida finally elaborates the grammar and the syntax of the *democracy to come*, and, even if only to some extent, turns out a number of observations on the *existential-resistant* singularity – for instance those referred to Kierkegaard –, Nietzsche is once again at the centre of his thinking. Let us examine now how in Derrida's reading Nietzsche captures the point of the functional generality of the democratic, and *how* (and the crux of the matter lies precisely in this 'how') in doing this he makes plain the correlation between singularity and democracy.

In texts such *Politiques de l'amitié* (1994a) or *Nietzsche and the Machine* (1994b), one of the *leitmotifs* is the idea that in order to interpret reality in a philosophically convincing way, and from here also the aporetic structure of *democracy to come*, one needs to start, every time, from a text like Nietzsche's. This appears self-disarticulated, open both to contradictions and to an extra-dialectical excess of contradictions.

The idea of *disarticulation of textuality* is somehow a final development of the work on the notions of writing and style, that marked Derrida's initial interpretation of Nietzsche's philosophy, in the well known texts of the sixties and seventies. This line of thinking may already be seen in the 1976 lecture *Otobiographies*, in which Derrida clarifies that the deeply philosophical value of Nietzsche's writing and style(s) does not lie simply 'inside' his propositions, but also in their property as being a whole: 'all statements, before and after, left and right, are at once possible (Nietzsche said it all, more or less) and necessarily contradictory (he said the most mutually incompatible things, and he said that he said them)' (Derrida 1984, 60). Nietzsche's textuality is built on a *void* among propositions, the disarticulating element that allows it to work in an instable manner: a continual forming and unmaking of figures of sense (virtuality) and the paralysis in front of the infinity of freedom of virtuality, that is the *not-being-anymore-possible* of any statement (aporia) (see Derrida 1986).



A constitutive disarticulation is the property that makes Nietzschean textuality a sort of *transcendental structure* of his philosophy, that is the *condition of possibility* and *functioning* of his philosophical discourse. As a result, Derrida's interpretation makes clear the formal analogy between this instable or a-sensical *transcendental structure* and the law modeling the primary inner movement of the *democracy to come*. The syntactic-logical form is the same: a *syntax without syntax*; a rhetoric (virtually endlessly) of the contraries reversing one into the other; a logic of the dangerous *peut-être*. The latter leads to a mode of thinking beyond true/false and all metaphysical dualisms. It is a counter-logic and, at the same time, an a-logic that may disarticulate time itself: here Nietzsche's *untimeliness* and Derrida's concept of *à venir* tend to converge (Derrida 1994, 67-92).

It is important to point out the following: to begin to think adequately the *democracy to come* requires a violent, and almost corporal, reconfiguration of what we mean for 'theoretical'. It requires the assumption of the semantics of the seism and vibration, shaking the very basis of the syntax and logic (theoretical *and* political). In these Derridean texts it is suggested that in order to allow a deep metamorphosis of rationality, a Nietzschean filter becomes necessary. One must face the typical paralysis of reason, which is an autogenic enigma that, 'because it paralyzes, it also *engenders*, stimulates' thought (Derrida 1986, 136). The aporia causes shifting or 'displacement of thinking' - supplements of rationality inside rationality - because 'the figures of rationality are profiled and outlined in the madness of aporetic' (Derrida 1986, 132-3).

In order to understand the out-of-jointness of reality and time, one must accept a hybrid form of *textual rationality*. This rationality lets itself be run through by disarticulation. It is not irrationality, but a new and creative effort to comprehend the madness of time - its *alea* and *Unheimlich* - by a deranged reason, capable of inscribing 'itself *in the back of* reason', peering into its dark side and 're-organizing the tradition's identifications of what is rational and what is irrational' (Derrida 1994b, 22). *Through Nietzsche* reason can rediscover itself *qua* the paradoxical-necessary activity of *Selbstkritik*.

If this is, in broad terms, the *universal and abstract* side of Nietzschean textuality, what is its *singular* side? Let us go back to basics of Derrida's interpretation. Essentially, Nietzsche is always *the one who writes*, strategically putting philosophy into crisis by a gesture that is basically a-theoretical *and* singular-stylistic: 'Nietzsche has *written what* he has written. He has written that writing - and first of all his own - it is not originally subordinate to the logos and to truth' (Derrida 1984a, 19). The keystone, therefore, must be found in the *what* of Nietzschean *écriture*.

## 6. *Corpus and disarticulation. The morpho-logical level of the analysis*

Nietzsche writes. He produces *written objects*, and they agglomerate themselves in a superabundant, apparently instable and more-than-contradictory *corpus* (Derrida 1994a, 96-9): an internally disarticulated *corpus*.

Disarticulation is, consequently, inside the Nietzschean *corpus*, *qua* active *morphé*; but it is in his textuality as well, *qua* a general ‘logical’ form. A reciprocal exchange takes place between the material *corpus* and textuality (*as* transcendental) at an ambiguous, *auto-morpho-logic* level. The *writing singularity* of Nietzsche is deeply rooted in that *being-written*.

Nevertheless, in relation to his *corpus*, Nietzsche is not only passive: he also actively writes his own textuality. Thus Nietzsche’s writing somehow shifts itself, becoming ‘writing of textuality’. As a consequence the very concept of ‘style of writing’ has to change. It can no longer only be referred to the style of a proposition, of an aphorism, nor even of a whole book, but style *qua* control on the overproduction of writing and *qua* orchestration and self-discipline on one’s own *written parts*. Style is then understood in its aesthetical-anthropological multidimensionality, as in Nietzsche’s notion of *great style* (not mentioned by Derrida).

Now the concept of disarticulation can help us find a philosophical connection between the democratic universal and singularity.

On the one hand disarticulation is all pervading: it works – and unceasingly replicates itself – in the textuality, in ‘the real’ and *a fortiori* in the de-structuring structuring of the *democracy to come* itself. Disarticulation ‘is’ inside time: there ‘is’ an inner articulation *in* the instant, which disjoints the metaphysical unity of the present. Disarticulation pervades perhaps even being, by a *sui generis* form of ‘ontology of the interruption’ – but here we are perhaps going too far, beyond Derrida’s own intentions – in which every entity can exist only starting from a *fracture within* being.

Then again, disarticulation is nothing more than the *trace* of the singularity of Nietzsche.

Disarticulation is the structural property both of the general and of the singular. In this light the disarticulated-disarticulating writing of Nietzsche can be taken as a paradigm. This passage help us to understand the kernel of the problem ‘singularity/democracy’, that is the way by which their chiasm become possible and historical: singularity de-singularises itself through democratisation, and democracy subsumes its a-democratic singular side.

### 7. *The living convergence 'in' Nietzsche of the two models of singularities*

It is now time to examine in depth the following question: how can the two singularities – the evenemential one and the existential-autobiographical one – find *in* Nietzsche their plane of convergence?

Nietzsche reinvents the disarticulation, each time. Affirmation and repetition: a doubling of singularity, in the structure of *eternal recurrence of the same*, combined with the iterability of the signature's auto(bio)graphism (see Derrida 1984b). Each time Nietzsche begins to write, in the here-now of writing, the law is threatened by the very same *principium* from which it derives. Yet only thus can the novel, proper to disarticulation, *take place* and *have time*. Nietzsche's gesture of singular invention, hubristic, hyperbolic or even anti-democratic (Derrida 1994b, 30), prevents textuality from being pureness and a-historical. Singularity grants the *quasi-transcendental* of the *democracy to come*.

Nevertheless, and this is a very thorny topic, Nietzsche does also another thing: he *lets himself be traversed* by disarticulation. In a sense Nietzsche is acted by disarticulation, and, simultaneously, he tries *to resist* it. Thus Nietzsche synthesizes this stylistic-anthropological contradiction, always reminding us, by his act of writing, the singular vertigo of responsibility. In a way it is an extreme and haematic writing practice: writing of (and in) the body. In doing so, Nietzsche *embodies* the extremes of reason – *extrema ratio* – that is precisely what letting himself be traversed by disarticulation amounts to. In a sense, the *pieces* of Nietzsche, that is his *remains* (of writing), are enigmatically in front of him. But he tries to re-shape his *corpus*. Therefore the pieces of Nietzsche are not only the efforts of an impressionist of philosophy: Nietzsche's writing is instead a *cubist writing*. His writing is an artistic expression which discloses itself to what I propose to name a *cubism of reflection*. This means that in the same picture different perspectives act together; *thought dislocations* take place within the same pattern of thought; *figures of rationality* move themselves within rationality. Here lies the logical centre of *Nietzschean textual rationality*. Anyway it is not a matter of pure rationality, because, while approaching it, something happens to thought itself, to the very self of thought. Thought disarticulates itself. *With* Nietzsche, thought is 'perhaps unleashed all the more violently and with all the more freedom'; but this is obtained 'with all the more suffering' (Derrida 1994b, 21).

The reference to suffering must be underlined, since in his philosophy Derrida has seldom made it explicit. Suffering leads to a corporal dimension of the disarticulation. Therefore, somehow, it contaminates the conceptual pureness of disarticulation.

Finally Nietzsche, in Derrida's texts, *is* a complex field of writing: expressionism of pain is always superimposed over the cubism of reflection. Nietzsche is always – *in* Derrida's *corpus* and thought – the text-Nietzsche, the *dynamis* body-*corpus*, where his pathological writing arises from his self-disarticulation. Accordingly, disarticulation is both a general structure and a physical 'presence'.

This is the reason why Nietzsche's disarticulation should be seen as an element capable both of deeply penetrating the structure of the democratic and secretly innervate the corporal space of democratic (this last being also the space where the anthropological style arises, and where the singularity of the strength and resistance works).

As should be apparent to a Derridean reader, behind Nietzsche one can glimpse Derrida himself; the themes of *hybris*, of the singular 'origin' of the writing act or of the 'quasi-transcendental' are instances of this, as well as that kind of (problematic) autobiographism of the *corpus*, of his *writing's remains*, and of physical pain too (the latter theme is not typically Derridean, but beginning in these years on, it comes out more and more tangibly in between the lines of his 'autobiographism'). All of the foregoing backs up the thesis – already contended at length by many authors, among whom Christopher Norris (1982) – that Nietzsche and Derrida 'seem often engaged in a kind of uncanny reciprocal exchange' (Norris 1982, 57).

It should be pointed out that right here, in these texts of the nineties, the level of exchange is complex. Both Derrida and Nietzsche self-deconstruct their own philosophy. But, in addition to this mutual similarity, I state that it is more evident also the strategic role played by either of their singularities in this self-deconstructing movement. This addiction can be significant.

#### 8. *The dynamis between singularities models as primitive space of political-existential engagement*

After this long *detour* through Nietzsche, I came back to my main inquiry, asking if, in view of what has been discussed so far, a generalization can be drawn with regards singularity. Disarticulation and its seismic dynamic are all pervading. Moreover, we 'belong to this tremor, if this is possible; we treble within it' (Derrida 1994a, 98), even though it be in the 'X without X' syntax of the *belonging without belonging*.

If the writing-written singularity *is* – or at least *exists* – *qua* reconfiguration of itself, this can only be in the complex field between activity and passivity: activity consists of producing one's own philosophical

discourse, through the orchestration-writing of one's own textuality; passivity consists of being severed by the *intra-extra opening* that precedes, determines and moves singularity.

Singularity can always take the form of an evenemential phenomenon. In this case its here-now *coincides* with the here-now of *democracy to come*. This coincidence is the *immutus motor* of democracy. Anyway if one stopped here, this would be a sterile structure, since the singularity would be transparent with respect to the democratic.

What the previous analyses suggest (chiefly the relation Derrida-Nietzsche I have just discussed), it is rather than one must join to this model of singularity another model, that is a writing singularity. This last 'wants' to space itself, it finally suffers since it is also something else. In other words: a singular form of *orchestration working upon its own writing remains*, exposed in the public-democratic space.

The incoherent movement between the two singularities, never attaining a synthesis, shows an evident theoretical insufficiency. But it is possible that this insufficiency may nonetheless translate into something productive, as well as an innovative 'frame' of *engagement politique*. Let's see better, and trace briefly the schema.

Engagement needs singularity, but it is not unpolitical. How is it possible? This is because *engagement* connotes, first of all, an ex-position that is public, a sort of predisposition to the continuous reconfiguration of the 'what', that is of the object I have *written*. Each time one must restart from the remains. Moreover, one must let one's own crisis (on the personal-political level) work. This predisposition is already *work*: a working on myself through the disarticulated autobiography of my *traces*, which can never come to unity; work as secular *ostensio* of my disarticulated *corpus*. This work, that completely wears itself out between forming and exfoliating, is already my *political engagement*.

In this context Nietzsche (and Derrida too, be it behind, through, or maybe even beyond Nietzsche) calls for supplementary philosophical attention in perceiving and interpreting one's own crisis ('my' constitutive disarticulation) as something coming also *from outside*. Its hidden matrix lies in the interweaving between the evenemential singularity and the autobiographical one.

This *engagement* will operatively work towards a re-calibration of the decomposition acting between my public and my private sphere, concretely granting a piece of outside into 'my' inside and, at the same time, translating a piece of my-self – democratizing it – into the public space. 'What have we here', the reader may ask, 'the recurrent motif of man discovering himself *qua* political entity suspended and held between *singularity and democracy*'?

Actually, today's question is quite different: how can one concretely be active/passive? *How can being-singular-in-democracy be made to become concrete through engagement?* The elusive *dynamis* private-public that replicates the most general body-corpus reaches here its climax of incomprehensibility.

### 9. *Derrida and the interview: reformulating engagement, between activity and passivity of writing*

*Engagement* always risks remaining hypothetical, restricted to abstract analysis. In order to avoid over-abstraction, I propose now to examine – even if in a very preliminary way – the issue of Derrida's interviews as a special form of philosophical communication in which Derrida is concretely *en situation*, uncertainly situated between activity (*being-writing*) and passivity (*being-written*) and perhaps engaging in a form of self-disarticulation of his 'own' singularity.

When Derrida answers questions in an interview, in the *here-now* of its *occurrence*, *what* happens? What is the philosophical value of his *writing*, if any? As a matter of fact he has given a great number of *authorised* interviews (about two hundred). Critics, showing little caution about their textual statute, have widely used these interviews, frequently quoting entire passages of Derrida's answers, and possibly advantaging themselves of their prose qualities: condensation, *brevitas*, informality. As such, the interview may be considered as representing Derrida's singularity as a writer: one of his many styles, and notably an attractive *pseudo*-aphoristic form of writing.

This stylistic simplification may also be considered as a partially intentional popularisation (and a democratisation) of his philosophy. Generally speaking, an interview always implies the author's pre-disposition to the ex-position of his political commitment: in theory, through an interview one can take part in the public arena by space-temporal and material modalities that can be very different from those specific to an essay or a book. One need only think of the capillary circulation (space) and the rapidity of reception (time) of an interview, as well as of its further-future possibilities thanks to innovative media on the *internet*. But simplification can become also a notable theoretical problem for Derrida's philosophy: an excess of evidence and easiness of his writing, with all the consequent risks of over-exposition and, not last, his becoming somehow a cultural object of consumption or a 'fetish-philosophy'.

On the formal level, each time a writing singularity enters the complex field of an interview, something *intervenes* and modifies it. At the basis of

every interview (inter-view; *entre-tien*) there is an *interruption* of 'my' writing, which is the *disarticulation* that takes place between question and answer, an empty margin that reconfigures 'my' writing. Through this white void, 'my' writing enters-into-relation with an *inter* and discovers itself as being built on discontinuity. The 'outside' *intervenes* on the 'inside', and breaks into it. Even if it evolves into a conversation or a dialogue, the interview, in its essence, is not speaking-together: no *cum* (*con*-versation), but *interruption*. Therefore no conciliation or hermeneutical fusion, but a vigilance against becoming the same speech.

'My' writing is deformed by the other: aphorisation is unintentional, 'my' rhetoric and conceptual concatenations are hetero-directed by an extraneous palimpsest. There will be a recording, editing and direction: these actions, thought, can not always be fully controlled by me. I am surprised and exceeded by *the other*, whatever the other's appearance may be: an unpredictable question, a meaningless pause, the choice of the material supports of recording and publication, or of the interview's title (a peritextual element which is obviously crucial in Derrida's strategy of writing).

However, Derrida is fully aware of this complexity. There are more and more interviews over the years, and in different formats too: radiointerviews, videointerviews, up to an ideal extension in the documentary-film, where Derrida features as the *actor of himself*. It can be affirmed that Derrida accepts the genre of interview-writing. This means that somehow he 'concedes' himself: he grants interviews and gives a part of the 'self' to this techno-logical exteriority of writing.

The significant shift, concerning these matters, is the nature of this acceptance. It is a concrete attitude: it represents a sort of practical translation of many general themes of deconstruction (such as the 'original' contamination, or the ambiguity outside/inside of *écriture*). Derrida *authorises* the threat of the heterogeneous to install itself in the very centre of 'his' writing; he allows his writing to be run through by many different registers, which are irreducible to the *logos*, like *chance*, improvisation, all the technical delocalised devices and procedures, and also the iconic and sonic register of the documentary.

In other words, Derrida accepts an *epoché* of his creative-stylistic singularity, a *de-singularisation of writing*. Might not this be considered a movement toward democratic ex-position? Let us go back to the very decisive point, that is Derrida's awareness of the disarticulation running through him. For example, when he proofreads an interview transcription before its publication, he tries 'to integrate and calculate the fact that it will be read at another pace' compared to a book, in which his *writing singularity*

can express itself by ‘breath’, ‘syntax’ or ‘rhythm’. But he must admit that it is a ‘very difficult, if not impossible’ calculation (Derrida and Stiegler 1996, 101). Thus we are confronted a logical friction between the self-awareness of being conditioned (a state into which one voluntarily enters) and the choice of *letting-things-be* and they need to be. Derrida confesses that the interview always entails a ‘discomfort [*disage*]’, a ‘rigid and artificial’ speaking (Derrida and Stiegler 1996, 109) to which, moreover, he *consciously subjects* himself, by embodying estrangement.

The irreconcilability of these two aspects (awareness of the ambiguity of the interview-structure and the decision of letting-it-be) does not fully lie at a level at which a philosophical quality (moral, ethical, theoretical, political) may be derived. Perhaps it hints at another level of the singular responsibility, a deeper and possibly *existential* level.

#### 10. *Engagement politique*

This is precisely the level at which the reformulation of *engagement politique* may be found. No traditional philosophical model of commitment allows for a share of *Gelassenheit* to be integrated into its concept. Thought is contaminated with the empirical, it resonates with the empirical. It *lets itself be run through* by technology, but it stays alert as well. Thought concerns ‘the will’ but also an ‘experience of a “radical passivity”’ (Derrida 1994b, 62). The mutual contaminations of activity and passivity are already *praxis* that contaminates the very paradigm of ‘my own’, of the ‘own’ as such, and of singularity *qua* figure of the own. All this produces effects on me in the first place.

It is, of course, an acting contradiction, namely *the* contradiction that structures the engagement. In this movement of meta-awareness, technique permanently threatens singularity, for it *runs through* and *disarticulates* my *singular* writing. But – Derrida reminds us – singularity is not simply opposed to technique, their relationship not being defined in terms of ‘an opposition’, because ‘they are irreducibly tied [*liées*], but there is a tension [*tension*], one must not minimize the tension’ (Derrida and Stiegler 1996, 95).

I *know* (but here the very concept of *savoir*, like those of commitment and awareness, wavers) my exposure to disarticulation, and I accept it: I *give myself* in to the interview and I partially *ex-author/ise* myself.

Here one can recognize the previously mentioned meaning of political *engagement qua* work of reconfiguration. *Engagement* must be a continuous calibration of the organization and of relations (theoretical, technical, corporeal) of one’s writing of oneself. This goes beyond any real or definitive



choice between 'control and not-control' or 'mastery [*mâîtrise*] and not-mastery'. The *logic of choice* as such must change: "'choice" between different configurations of mastery without mastery' is not once and for all, but is each time and assumes a 'phenomenal form of a war, of a conflicting tension among several [*plusieurs*] appropriation forces, several control strategies' (Derrida and Stiegler 1996, 46) acting on my interruption, on my remains.

But the very point that, in a sense, summarizes and synthetizes all the threads of my arguments, is that in order to make real the singularity *à venir* of the democratic, a critical awareness of that hybrid morphology is needed. Even if all this involves only minimal shifts, and on a very subtle philosophical level, for Derrida it also clearly concerns, and *à venir*, the universal organization of historical and material relationships. One must pay extreme attention, and Derrida does, to the spectral functioning of the media in their techno-political dimension. But that is not enough. This metalevel of philosophy requires a *difference*. I am constitutively implicated – *en situation* – in the interviews. I am involved *qua engagé*, and *engagé qua* involved.

For example, the emersion of one's *own public image* constitutes a phenomenon that shows, at least for Derrida, a number of evident contradictions between, to simplify, the inspiration towards a *not institutable philosophy* and that towards an image of his philosophy – and of himself – that tends to *institutionalise itself*. *Engagement*, in this case, means that Derrida is required to manage his 'own' image.

One can observe that the real novelty in the figure of the engagement as far as I have tried to suggest, it is the concept of managing: managing tension involves an alteration in the awareness level. However, these considerations may reveal a common predicament too: it is always difficult to see oneself, to see one's own self-recording over again. Everybody *is*, and *experiences themselves* – today much more than in the past – as the *techno-morpho-logic* set of their protean and metamorphic *archive-corpus* of writing.

Each published interview can *present* 'one' image of Derrida, or a provisionally stable set of images. But it also brings his up-to-then established public image(s) back into focus again, thus overwriting, modifying, and deleting it, all of which yields a further possibility for the orchestrating style of my written-traces, for managing the *corpus* of my *recorded remains* (fatally ex-posed to my *outside*). The relative easiness of the interview (today also available as a live-performance, or on *internet TV*, which can always develop into a video-message form of a self-interview, and involve a potentially enormous number of singularities in the world) introduces a creative shift, that is: a virtually permanent possibility of self-controlling 'my' public image. Derrida can be the hidden director of his *being-subjected-to-interviews*. He can intensify or reduce interviews, misdirect

the reader, describe himself *autrement*, disarticulating or pluralizing ‘his’ public image, by manipulating his agenda and working on minimal displacements of his image between one interview and another. It is a very sophisticated form of *engagement* as self-decentralisation, *écriture et différance* of himself from himself, which is immediately and ambiguously theoretical-practical. It looks like a heterotropy of ‘his own’ image, possibly not all that distant from the one strategically pursued by Michel Foucault with his interviews galaxy.

### 11. *Overall assessment about the interview qua engagement*

As pointed out by Peter Sloterdijk, perhaps the intellectual path of Derrida has been characterized by a ‘constantly alert concern not to be pinned down to one particular identity’ as well as by the ‘conviction that his place could only be at the forefront of intellectual visibility’ (Sloterdijk 2009, x). The sharp observation of Sloterdijk specifies also the double sphere of action of this tension. This tension is produced first in the media-sphere. But it is also in the existential singularity of Derrida, since ‘he experienced himself’ as a *place of disarticulation* between ‘mutually incompatible evidences’, concretely extending in ‘the tireless insistence on the ambiguity and polyvalence of signs and statements’ (Sloterdijk 2009, ix-x) of his thought-writing style.

The place where ethical-anthropological style, contradiction, and writing of the *corpus* cohabit, is precisely the space where we can, and must, rethink *engagement*. The latter is, in fact, essentially production *and* vigilance: one must know and experience the tension. The tension has a compound nature: it is also corporeal. It involves a ‘real transformation of the body’. In my reconfiguration – shifting incessantly between technical artifactuality and my resistance to it – I *let myself be run through by* passivity. Thus ‘little by little another body invents itself [*s’invente*], modifies itself, proceeds towards its subtle mutation [*subtile mutation*]’ (Derrida and Stiegler 1996, 109).

But a reflection on the interview completely exceeds the mere critical analysis of the media. The *inter* refers to a *being-inter* which perhaps is the form of a new all-embracing situation. I propose, then, to think about it in terms of an ‘*être-en-situation-of-the-interview*’.

I force through this point of my analysis, somehow to propose a reference with the existential, or Sartrean, concept of *être-en-situation*. The philosophical meaning of this gesture, to say it in a very condensed form, is to complicate and interlace the diad singular/universal with the *inter* dimension. It may sound quite strange to graft a Sartrean semantics on Derrida’s. As well as it may sound not clear how one can put into relation the

concept of *engagement* with the condition of *being in situation*. In Derrida the form of the *engagement* is different from Sartre's, and more composite. For example: it is a positive action, but paradoxically it also can be negative, because the *engagement* consists also in a coming away of the subject, and in the movement between the two modalities.

Anyway one can think that all these difficulties shows the shape of a new concept of *engagement*, which can somehow take into account the historical and technological differences intervened between pre- and post-structuralism thought.

What I called '*être-en-situation-of-the-interview*' must then be conceived, but also experienced, as a tension-*engagement* towards the *being-in-democracy*.

Thus in its very first stage – a larval morphogenetic 'activity' – my political commitment is the effort exerted within this paradoxical *condition*. The inside must be turned inside out: *other* voices will make up the interview's writing. They will import an *intermittence* into 'my' writing, which is democratically *heterogeneous* with respect to the *intermittences* I may also *auto-introduce*. I never fully master my *engagement*.

The *post-postmoderne condition* is this: there are questions, one writes answers. Each action is an answer. One should reorganize, hold, leave; one should 'know' that the structure of the interview is as much a 'powerful programming machine' as life itself with its ambivalences. In its widest sense and relevance the interview requires also a form of *political resistance* against both life and technique, against the very technique of writing. It demands an intellectual-corporal evolution. It is clear that here the speculative tension is stronger than ever, perhaps unbearable for philosophy.

However *de facto* tension *exists*, as well as singularity. This last consideration leads to a further question, which can only be mentioned here: who maintains, keeps and sustains the tension of *engagement*? Who is the subject of an interview? Who is the object? Who exists-resists? An evident answer is: the philosopher *engagé*. Even if it is true that the *autos* is disarticulated, perhaps a *revenant* of the existential-autobiographical side in Derrida's works return here. And it is haunting. This *revenant* is perhaps visible in the heretical form of an *existentialism of writing*, of himself *and* of his 'own' remains, more and more patent in the so called 'late Derrida'.

## 12. *Être-en-situation and the being-in-democracy: the singularity à venir*

Coming near to the end, I would like to propose to make all the different lines of my paper converging into some final questions, opening a further development. The question of singularity, in and/or out of democracy, has

led to the question about the tension between the two singularities models. Passing through Nietzsche, the problem gained a more existential level, notably in Derrida too. From these arguments, then, it arises the consequent question of the philosophical quality of my *engagement*, and from this the discussion was taken to the example of the hybrid writing.

But finally, what if the interview were to be thought of as the premise of a co-action? As a place of relations among singularities, at first intra-singular and then inter-singular? As an *à venir* form of philosophical co-writing that could sketch a singular-democratic political matrix?

The *inter* of the interview certainly represents a theoretical space that can be located within the borders of traditional philosophical concepts only with considerable difficulty. The general structure of many urgent problems is nevertheless inscribed in the *inter*. Take, for instance, the democratic participation of singularities in relation to cyberdemocracy. Today the effects of the constitutive ambiguity of the latter are patent. They are ramified in our experience of ‘the real’, from the a-sociality of social networks to the net-autobiographism flow, increasingly less controllable, for ‘authors’ too. Maybe the latter is no more than a teenager *internet* phenomenon. In any case teenagers are, here-now, the *à venir* voters. This shows, once again, the deep nexus between the here-now and the structure of the democracy to come. This example shows also the unpredictable outcomes for ‘democracy’ that this flow of writing, images and scripts of all sorts, or – to put it philosophically – this concrete net-anthropological externalization of ‘the singular self’, may imply.

But it should be added that what I denoted as *inter*, except for its implications in these and many other techno-political modern-day instances, may have been thought in its somehow universal philosophical quality. I suggest, in fact, that the first motility of the singularity/democracy chiasm, that is its first larval figure, rises from disarticulation. Disarticulation is always the atopic place where democracy can be fecundated by singularity and singularity can democratise itself by de-singularising.

It is not only a matter of acknowledging this fact, but to rethink philosophically the complexity of the *inter*, and hence of the *being-inter* as well as of the significance of democratic *engagement*. In the sense I try to illustrate below, at this level the signs and the intuitions I have traced in Derrida’s work – perhaps going beyond his intentions – may have affinities with other voices of the contemporary philosophical scene. In Sloterdijk’s spherology (1998), for instance, it is no a coincidence that the semantics of his boundary entities (indispensable to the sphere *qua* separation/link between inside and outside) like the membrane, the placenta and many others, develop around the Latin prefix *inter*. By virtue of the implicit

connections that one can establish between the concepts of *interior*, *interstitial* and *intermediality*, the term *inter* enables the spheres – *since* they are, somehow, *also* intermediate entities – to function as an anthropological anticipation of the modern-day media. The ‘*être-en-situation-of-the-interview*’ is not far of.

Yet again, at a different level – not onto-anthropological but logical-dialectical –, the decisive role of *inter* in Slavoj Žižek’s thought on the *interpassive subject* (1998) shows up in the disarticulation and re-articulation of the fundamental dichotomy subject/object. The notion of *interactivity* – which reveals itself as ‘false activity’ – and the related idea of my being ‘passive through the other’ lead Žižek to the general thesis that ‘perhaps, the fundamental attitude which defines the subject is neither that of passivity nor that of autonomous activity, but precisely that of interpassivity’ (Žižek 1998).

These examples may suggest that, *qua* general property, wherever it may be found *inter* brings along with itself the ambiguous quality of active/passive or inside/outside. The *inter* exhibits a strange quality of self-generation, that may even be a philosophical quality: the *inter*, in fact, is almost two kinds of philosophical objects. It is a concept; it is the streaming in ‘the real’ of the concept. Its ambiguity also affects the political field.

All I argued so far, about singularity and its tension, about *engagement* and ‘*être-en-situation-of-the-interview*’, can of course imply that reconstructing democracy on singularity is *always* subject to failure. That is because not only are singularities with respect to democracy permanently ‘dissymmetrical and heteronomic’ (Derrida 1994a, 222), but also because singularities can always be ‘anonymous’ and *infinitely* ‘indifferent’ (Derrida 1994a, 129). Hence one can see how singularities are also virtually implosive points (democracy’s black holes). After all, this is not far from the way singularity has been usually thought in the history of western philosophy. When predicated of infinite indifference and anonymity, singularities become similar to Leibnitian monads: entities with no doors or windows, and whose *gates* are often nothing but the illusory shadow of *interactivity*. Otherwise, they tend to Epicurean gods: *absolutely indifferent*, living in their *intermundia*. This last is notably an equivalent, but inverse, spatiality with respect to that of the *interstitials* between monadic spheres (and, once again, one can see the inner relation between the notions of singularity, monad, sphere and the morpho-logic of the *inter*).

With regards to all these problems, Derrida leaves us with no solution, not even with any real or somehow tentatively useable guideline. In his thinking, singularity itself represents also *the* impenetrability of/by thought. His thought here, as elsewhere, remains problematic and not thematic: à

*venir*. That having been said, he questions the complexity inside the idea of re-placement of singularity. From here, a new kind of *engagement* arises *qua* productive aporia between different types of singularities. This *engagement* is conceived within a pathetic-existential tension, a physical suffering of commitment and contradiction, that ultimately means: the effort of a continuous self-reconfiguration of my writing, of concepts, of my body, and of the relationship between me and my remains.

In this sense, Derrida seems to illuminate about a double level of the problem concerning singularity/democracy. One level: the realism of the great trouble in modeling a democracy upon the concept of singularity. One other level: the necessity of something innovative concerning singularity. The two levels are superimposed. The new way of thinking singularity could be a political counter-strategy as far as it opens to an existential singularity. This last can be concrete as far as it remains anti-metaphysical.

This is the meaning both of *being engagé* and of the democratic singularity. But this singularity is not here, but always *à venir*. To end, with Derrida's words: 'this means that one must not renounce, but – this comes slowly, this is little by little – [...] one must change all these spaces and these times. Perhaps one day this may be done in a better way, I hope so' (Derrida and Stiegler 1966, 125).

### References

- Deleuze, Gilles, and Félix Guattari (1980), *Mille plateaux. Capitalisme et schizofrénie*, Paris: Minuit.
- Derrida, Jacques (1972), 'Avoir l'oreille de la philosophie. Entretien avec Lucette Finas', *La Quinzaine Littéraire*, 152: 13-16.
- Derrida, Jacques (1984a), *Of grammatology*, trans. Gayatri C. Spivak, Baltimore and London: The Johns Hopkins University Press.
- Derrida, Jacques (1984b), *Otobiographies. L'enseignement de Nietzsche et la politique du nom propre*, Paris: Galilée.
- Derrida, Jacques (1986), *Memoires four Paul de Man*, trans. C. Lindsay, J. Culler and E. Cavada, New York: Columbia University Press.
- Derrida, Jacques (1993), *Spectres de Marx*, Paris: Galilée
- Derrida, Jacques (1994a), *Politiques de l'amitié*, Paris: Galilée.
- Derrida, Jacques (1994b), 'Nietzsche and the Machine. Interview with Jacques Derrida by Richard Beardsworth', *Journal of Nietzsche Studies*, 7: 7-66.
- Derrida, Jacques and Bernard Stiegler (1996), *Échographies de la télévision. Entretiens filmés*, Paris: Galilée INA.

- Derrida, Jacques and Maurizio Ferraris (1997), *"Il gusto del segreto"*, trans. Maurizio Ferraris, Roma Bari: Laterza. (Italian)
- Derrida, Jacques and Élisabeth Roudinesco (2001), *De quoi demain... Dialogue*, Paris: Fayard Galilée.
- Derrida, Jacques (2003), 'Autoimmunity: Real and Symbolic Suicides. A Dialogue with Jacques Derrida', in G. Borradori (ed.) *Philosophy in a Time of Terror: Dialogues with Jürgen Habermas and Jacques Derrida*, Chicago and London: University of Chicago Press.
- Nancy, Jean-Luc (1999), *Être singulier pluriel*, Paris: Galilée.
- Norris, Christopher (1982), *Deconstruction. Theory and practice*, London and New York: Methuen.
- Rogozinski, Jacob (2005), *Faire part. Cryptes de Derrida*, Paris: Lignes et Manifestes.
- Sloterdijk, Peter (1998), *Sphären I. Blasen*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Sloterdijk, Peter (2009), *Derrida, an Egyptian. On the problem of the Jewish Pyramid*, trans. Wieland Hoban, Cambridge: Polity Press.
- Vaughan-Williams, Nick (2007), 'Beyond a Cosmopolitan Ideal: the Politics of Singularity', *International Politics*, 44: 107-124.
- Žižek, Slavoj (1998), 'The Interpassive Subject', *Traverses*, 3: <<http://www2.centrepompidou.fr/traverses/numero3/textes/zizeke.html>>; now available at <<http://www.egs.edu/faculty/slavoj-zizek/articles/the-interpassive-subject>>

## ***Sul naturalismo informatico: contro il paradigma indessicale della soggettività***

Andrea Sangiacomo  
Università di Macerata  
Ecole Normale Supérieure de Lyon

*Se un giorno noi cercassimo  
chi siamo veramente  
ho il sospetto  
che non troveremmo niente.*

G. Gaber – *Il comportamento*

### ***0. Introduzione***

Naturalismo, riduzionismo e scienza positiva sono termini strettamente connessi. Interrogarsi sull'esistenza di entità fondamentali scientificamente indagabili e a cui possa essere in ultimo riducibile la totalità del mondo fenomenico, è una sfida che ha coinvolto non solo i filosofi, ma anche gli scienziati militanti.

Le frontiere del naturalismo possono essere molte: se nel Seicento – si pensi a Descartes – si puntava sui puri rapporti cinetico-meccanici, oggi si guarda sempre più alla biologia e alle neuroscienze. L'idea di base dell'impresa naturalistica, resta tuttavia la medesima: ciò che deriva dalle entità fondamentali, proprio perché ne deriva, per quanto complesso possa risultare, non può essere portatore di una radicale *novità* ontologica. *Naturalizzare* qualcosa, significa comprenderlo come effetto di certe entità, oggettivamente date e indagabili, quindi negare che la sua esistenza aggiunga realmente qualcosa al panorama del reale. Ciò non implica assumere posizioni estremistiche ed eliminativistiche, anzi, è ben possibile ammettere una certa molteplicità di elementi fondamentali cui ridurre di volta in volta i diversi fenomeni. Tuttavia, questo non toglie la tendenza occamistica – se non proprio monistica – insita in una simile impresa: ogni naturalizzazione importa sempre anche la riconduzione di qualcosa di attualmente non ben conosciuto o definito,



a qualcos'altro di già noto e, auspicabilmente, trattabile in modo scientifico-matematico. In tal senso, la tendenza peculiare del naturalismo è la sostituzione dell'imprevedibile con il prevedibile – almeno statisticamente –, dell'ignoto con il normato: il naturalismo “consiste nel fatto che sono le scienze a poterci dire nel modo migliore che cosa è reale e in che misura lo è”<sup>1</sup>.

È tuttavia possibile naturalizzare qualcosa come una *persona*? Noi siamo passibili di una descrizione integralmente scientifica? In quanto segue intendiamo mostrare (§1) alcuni argomenti sviluppati per rispondere negativamente a questa domanda sfruttando quella che possiamo chiamare una *concezione indessicale della persona*, argomentando tuttavia perché (§2) un *naturalismo informatico* possa sviluppare un modello di naturalizzazione sufficientemente forte anche per aggirare questo genere di obiezioni.

### 1. *Il paradigma indessicale*

Edmund Runggaldier ha raccolto e sviluppato le diverse argomentazioni che possono essere impiegate per mostrare l'impossibilità, per un paradigma naturalista, di dar conto delle *azioni*, e quindi degli *agenti*. In particolare, l'autore dimostra come l'irriducibilità delle azioni ai loro componenti di base strettamente fisici o fisicalisticamente analizzabili, porti a identificare le vere componenti *essenziali* delle azioni nei loro aspetti *intenzionali*<sup>2</sup>. Se le azioni e i loro agenti sono naturalizzabili, dunque, occorrerà dimostrare che è naturalizzabile l'intenzionalità stessa. Ma Runggaldier, passando in rassegna le varie opzioni, viene via via rilevando come ciascuna di queste non riesca in realtà a fornire un quadro che non si basi a sua volta sulla presupposizione di un certo concetto di intenzionalità: non solo i presunti “atti di volontà”, ma il linguaggio stesso con cui dovremmo operare la naturalizzazione è intenzionale.

Ma allora proprio l'intenzionalità può essere un buon candidato per fondare il criterio di discernibilità delle azioni rispetto ai semplici eventi. Tuttavia, giacché intenzionare qualcosa implica che *qualcuno* si riferisca a qualcosa, questo criterio porta con sé l'esigenza di porre al centro della questione proprio *chi* agisce, l'agente: siamo infatti pur sempre *noi* ad agire e intenzionare. Ma qual è la natura di un agente? Qual è la natura di un *qualcuno*? Runggaldier, risponde estendendo l'analisi all'elemento dell'indessicalità, ossia l'utilizzo che

---

<sup>1</sup> Runggaldier [1996], p. 3.

<sup>2</sup> Ivi, p. 91.

noi facciamo costantemente dei pronomi. Il significato di un'espressione indessicale è intrinsecamente contestuale, e solo in quanto l'agente adotta una prospettiva di questo tipo può pensare di agire. Tali espressioni sono infatti insostituibili con espressioni oggettive, proprio perché loro intrinseca caratteristica è l'autoreferenzialità: "l'agente non agirebbe se non sapesse di essere egli stesso colui per il quale è importante, in base ai suoi desideri, intenzioni e convinzioni, agire in un determinato punto spazio-temporale"<sup>3</sup>. Ora, la disposizione indessicale principale è la prima persona: *io*. Proprio l'*io* è dunque il fondamento di quell'intenzionalità inassimilabile da ogni prospettiva riduzionistica.

Dobbiamo tuttavia a Lynne Baker il tentativo più articolato di sviluppare una simile posizione. L'idea di base del suo *Persone e corpi* è infatti che le persone sono *anche* corpi, senza però essere riducibili a corpi: in tal senso, anche Baker difende l'eccedenza di realtà di cui ogni persona è portatrice *qualis*. Tuttavia, sottolinea ed esplicita un punto che in Runggaldier restava solo tra le righe: il corpo *non può* essere ciò in base a cui una persona o un agente si dicono tali, in quanto ciò significherebbe spalancare le porte al riduzionismo biologico, o, più in generale, essendo il corpo oggetto del sapere scientifico, su queste basi sarebbe impossibile fondare qualsiasi rivendicazione di eccedenza della persona rispetto a ciò che le scienze possono dirne a riguardo.

Per Baker, il corpo è un ente di per sé indipendente, il quale semplicemente *rende possibile* l'esistere della persona. Ma se il corpo è *necessario* all'esserci di una persona, non è con ciò *sufficiente*: affinché si dia una persona, è necessario che in un certo corpo venga sviluppata una *prospettiva di prima persona in senso forte*, espressione con la quale l'autrice identifica l'essenza dell'essere una persona – e che non è riducibile alla prospettiva *in senso debole*, identificabile con le varie forme di *problem-solving* che si rintracciano negli animali e nei bambini molto piccoli. Ed è proprio questa la rivendicata inessenzialità del corpo che esautora ogni pretesa scienziata di esaurire nella propria analisi l'essenza del personale: in quanto la persona non è essenzialmente il suo corpo, e poiché la scienza è del corpo che può occuparsi, una sua completa naturalizzazione pare impossibile.

Chi gode della proprietà essenziale di una prospettiva di prima persona non solo pensa in prima persona ma pensa se stesso in prima persona, cioè pensa se stesso in quanto se stesso<sup>4</sup>. Questa prospettiva è *relazionale*, ossia si definisce

---

<sup>3</sup> Ivi, p. 223-224.

<sup>4</sup> Baker [2000], p. 84. Sul tema ritornano anche gli interventi successivi: Baker [2002] e [2008].

anche in quanto, chi ne dispone, distingue sé medesimo da tutti gli altri enti che esperisce, ossia si autoconosce come essenzialmente diverso, o portatore di una differenza intrinseca e inassimilabile all'altro da sé. Con Runggaldier, anche Baker sottolinea sia l'irriducibilità dell'indessicale che della prospettiva soggettiva, ma, di contro, rimarca come la semplice intenzionalità sia una condizione necessaria ma non sufficiente per essere una persona: solo quella forma di intenzionalità che consente ad un tempo di riferirsi a se stessi e di riferire a se stessi certi riferimenti, consente davvero di identificare una persona.

## *2. La naturalizzazione informazionale dell'io*

Da quanto emerso fin qui, si potrebbe ricavare non solo il complesso di ragioni che portano a negare l'effettiva possibilità di una naturalizzazione delle *persone o agenti*, ma anche le condizioni che questa naturalizzazione dovrebbe soddisfare. In particolare, si tratterebbe di individuare una qualche entità spiegabile secondo i metodi delle scienze positive, tale da consentire di descrivere in modo non circolare i fenomeni dell'intenzionalità e dell'indessicalità, ossia, per dirla con Baker, della *prospettiva di prima persona*. Poiché, fino ad ora, la scienza si è schierata dal lato di un realismo più o meno forte, e poiché, secondo gli autori presentati, gli aspetti soggettivi della nostra esperienza non sono meri epifenomeni, ma costituiscono il fondamento necessario di ogni ulteriore oggettivazione, oltretutto l'irriducibile individuazione della *nostra* posizione cognitiva e attiva nel mondo, se ne ricava che una conciliazione tra questi due versanti che conduca i contenuti dell'uno a restare espressi unicamente in funzione di quelli dell'altro, pare decisamente difficile.

Tuttavia, il mondo delle scienze positive è spesso più magmatico di quanto si pensi e di quanto la filosofia – forse proiettando un suo non mai realizzato ideale – vorrebbe scorgere. A guardar bene, infatti, la possibilità per risolvere questo problema potrebbe esserci e potrebbe venire da una delle frontiere di studio attualmente più prolifiche, anch'essa caratterizzata dall'abitare con noi la nostra quotidianità: le informazioni.

Proviamo qui di seguito a offrire un primo abbozzo semplificato del modo in cui un *naturalismo informatico* potrebbe *includere* una naturalizzazione delle *persone* – intese nelle prospettive indagate prima (§1) –, richiamando in conclusione perché una versione più raffinata di questo discorso – che si ricaverebbe da un'adeguata applicazione della *filosofia dell'informazione*

elaborata da Luciano Floridi – non modifichi la sostanza delle nostre conclusioni.

Scrivono von Baeyer, nel suo libro programmaticamente intitolato *Informazione. Il nuovo linguaggio della scienza*: “non considerare le informazioni, dalle quali otteniamo tutta la conoscenza della natura, quando discutiamo dell’essenza del mondo fisico è una semplificazione grossolana e antiquata. Se, invece, accettiamo il fatto che le informazioni, non la materia, siano l’essenza della meccanica quantistica, il riduzionismo, quel servo fedele e imperfetto della scienza, ci obbliga a chiedere: quali sono i mattoni con i quali sono costruite le informazioni? [...] Le proposizioni [...]; e la più semplice è, a sua volta, la proposizione elementare, una domanda sì-o-no con una risposta che si chiama “bit” di informazione”<sup>5</sup>.

L’informazione è una via di mezzo tra qualcosa di fisico e qualcosa di non-fisico. Da un lato riguarda certi stati della materia o del mondo reale, ma dall’altro non è nessuno di questi stati. Allo stesso tempo, essa ha in sé l’idea di un qualcosa di attivo, appunto un *dar-forma*. Ciò presuppone – coerentemente con quanto stabilisce la stessa meccanica quantistica – che niente esista al di fuori della sua veste informativa: è l’informazione stessa che dà forma e rende oggettivo un certo contenuto, è il nostro interrogare la realtà che induce la natura a oggettivarsi in risposte che prendiamo poi a considerare “cose” stabilmente presenti innanzi a noi: “un bit di informazione è associato a un sistema fisico elementare e viceversa. [...] Mentre non abbiamo idea di come il mondo sia effettivamente organizzato e non dovremmo neanche chiedercelo, sappiamo *invece* che la conoscenza del mondo è costituita dalle informazioni; e dal momento che le informazioni sono naturalmente quantizzate in bit, anche il mondo appare quantizzato. Se non lo fosse, non saremmo in grado di comprenderlo. È tutto allo stesso tempo così semplice e così profondo”<sup>6</sup>.

Da questo punto di vista, un *naturalismo informatico*, potrebbe prendere le mosse dalla domanda: di che tipo di informazioni è portatore l’io?

Se l’informazione è la risposta a una domanda, potremmo dire che la domanda è un’inferenza che procede da certe ipotesi H a certe tesi T. Questa inferenza è però a sua volta condizionata dall’elemento su cui appunto si domanda, l’informazione I. Lo schema generale per riassumere in termini logici la struttura della domanda informativa è dunque:

---

<sup>5</sup> Baeyer p. 269

<sup>6</sup> *ivi* p. 271.

$$I \rightarrow (H \rightarrow T)$$

Nella formula appena enunciata, I, H e T possono essere di una complessità qualsiasi. Tuttavia, ciò renderà parimenti complesso solo il calcolo delle implicazioni contenute in tale formula, ma non la sua struttura di base. Il caso della domanda elementare menzionato da Baeyer, per altro, non implica che la struttura *ipo-tetica* della domanda sia elementare, ma che sia elementare il tipo di risposta che le si può soddisfacentemente offrire: interrogarsi sullo *spin* di un elettrone implica un apparato concettuale di estrema complessità, ma nondimeno la domanda può risultare semplice in quanto ammette unicamente una risposta binaria. In tal senso, si può dire che H e T costituiscano i *dati*, mentre I, l'*interrogandum*, l'oggetto della domanda, o, se si preferisce, la *variabile*. Ne viene che nel caso di una domanda elementare, le informazioni veicolate coincidono con i possibili valori di verità di I: vero o falso, sì o no, 0 o 1, e consistono dunque in un bit. Questa struttura, è per altro sufficiente per fornire il modello di qualsiasi *digitalizzazione* possibile, il *digitale* essendo nient'altro che la traduzione in termini discreti di un contenuto continuo *analogico*. La discretezza del digitale consiste nel suo quantizzare le informazioni in bit, interrogando in modo opportuno e iterativo un certo oggetto analogico.

Ora, nel nostro caso, possiamo identificare la domanda sulla prima persona così:

(H:) se qualcuno accede immediatamente a un certo contenuto che ha in sé un riferimento a chi vi accede, allora

(T:) quel qualcuno sono io.

L'espressione "un certo contenuto che ha in sé un riferimento a chi vi accede", traduce l'idea della soggettività del contenuto personale, la quale non dipende dalla sorgente oggettiva di esso ma da modo in cui *a me* quell'oggettività si mostra. Nella proposizione "io penso che io sono alto", "io sono alto" è il contenuto che ha in sé il riferimento a "io". Se io sono A, quando B accede a questo contenuto, se B è diverso da me allora quel riferimento indessicale non si applica a lui e quindi – come avviene nella nostra comune prassi linguistica – è costretto a tradurre l'enunciato in terza persona "A pensa che A è alto". Questa traduzione denuncia la *mediatezza* dell'accesso al contenuto "io sono alto" da parte di un terzo che non coincide con il riferimento indessicale "io" al contenuto. Per contro, visto che l'unica situazione in cui non si dia tale mediazione è che io stesso acceda a quel contenuto, allora, quando l'accesso è effettivamente immediato, colui che lo effettua *sono io*. Del resto,

l'accesso immediato, in quanto tale, non sembra sufficiente a tradurre il contenuto informativo dell'indessicalità di prima persona, in quanto io posso accedere immediatamente al risultato di una somma ma non per questo sviluppare una prospettiva di prima persona in senso forte, giacché in quel risultato non è compreso alcun riferimento a me come *soggetto dell'accesso*.

Se ne può ricavare allora il seguente algoritmo elementare:

0. per ogni utente  $u$  e contenuto  $x$  e per ogni relazione  $L$  di accessibilità di  $u$  a  $x$ 
  1.  $x$  contiene un riferimento a  $u$ ? [sì/no]
  2. se sì,  $u$  accede immediatamente<sup>7</sup> a  $x$ ? [sì/no]
  3. se sì,  $u = io_x$ <sup>8</sup>.

Questo rilievo è cruciale e offre la via per formulare un criterio generale per il *riconoscimento* di una prima persona rispetto a un certo contenuto<sup>9</sup>:

0. per ogni utente  $u$  e contenuto  $x$  e per ogni relazione  $L$  di accessibilità di  $u$  a  $x$ 
  1.  $u_n$  può accedere a  $x(u_1)$  senza essere  $u_1$ ? [sì/no]
  2. se sì,  $u_n$  non è  $u_1$
  3. se no,  $u_n = u_1 = io_x$

In questa formulazione emerge un ulteriore aspetto del problema: il *riconoscimento tributato da terzi al mio essere me* è implicato dalla prospettiva di prima persona. In un sistema che implementasse un algoritmo analogo a quello appena presentato, tutti quegli utenti che accedessero immediatamente a contenuti implicanti una referenza a loro, sarebbero riconosciuti come i soggetti di prima persona di quegli stessi contenuti. Quando sorpresi dalle nostre azioni ci chiediamo “ma sono stato proprio io ad averlo fatto?” e magari guardandoci

---

<sup>7</sup> Una parafrasi più complessa potrebbe essere: “esiste almeno un  $u_n$  diverso da  $u$  tale che  $u$  accede a  $u_n$  per accedere a  $x$ ?”.

<sup>8</sup> L'espressione indica il riconoscimento da parte dell'algoritmo che l'utente  $u$  è la prima persona rispetto al contenuto  $x$ , nella misura in cui fosse possibile immaginare che la nostra mente sfrutti un processo analogo per riconoscere la prima persona, si potrebbe dire che un simile algoritmo è quello in base al quale io stesso posso riconoscermi come io rispetto a certi contenuti.

<sup>9</sup> Ci troviamo in definitiva in un caso analogo al processo di autenticazione e *login* effettuato nei sistemi tenuti a riconoscere un utente dal possesso di una sua *password* segreta.

intorno rispondiamo “sì, perché non c’era nessun altro”, stiamo in fondo utilizzando un procedimento analogo.

Tuttavia, ogni utente diverso da me che accedesse mediatamente a un contenuto riferito a me, implicherebbe allo stesso tempo un *riconoscimento* della mia specificità, il quale non è meno essenziale alla costituzione di una prospettiva di prima persona: per essere me, non posso prescindere dal riconoscimento che ricevo da altri diversi da me i quali mi riconoscono come *me* e come diverso da loro<sup>10</sup>. Se mancasse questo passaggio, chiunque si riconoscerebbe identico a me e quindi, rispetto a quel certo contenuto, tutti saremmo indiscernibili: la prima persona perderebbe semplicemente senso, venendo a dissolversi nell’*impersonale*.

Di più: in un sistema con  $n$  utenti, rispetto a un certo contenuto  $x(u_1)$ , soltanto *uno* di questi utenti potrà accedere in prima persona a quel contenuto – cioè io –, mentre tutti gli altri dovranno accedervi mediatamente e quindi riconoscere quell’utente come prima persona rispetto al contenuto  $x(u_1)$ . Poiché tanto il riconoscimento immediato della prima persona quanto quello mediato di terzi costituiscono la prima persona, ne viene che, *quantitativamente*, il suo riconoscimento è sempre determinato *per lo più* dal riconoscimento tributato da terzi. Io posso testimoniare di me solo *una volta* e solo come *unico*, mentre non c’è limite al numero di terzi che possono testimoniare del mio essere me – cioè del loro non poter accedere a un mio contenuto senza presupporlo.

Poiché né Runggaldier né Baker intendono negare il carattere relazionale e *non* solipsistico della prima persona, è lecito riconoscere che il vero tratto essenziale che *fonda* la prima persona è – negativamente – il riconoscimento di terzi *di non essere quella* prima persona. Come testimoniano bene i dibattiti sul multiculturalismo, il riconoscimento del sé e della propria identità da parte degli altri è il fondamento dello sviluppo e del mantenimento di quella medesima identità<sup>11</sup>. Ciò significa che per riconoscermi come *me* io sarò contemporaneamente indotto a far sì che anche *altri* mi riconoscano.

Ora, poiché tale riconoscimento non può che avvenire tramite l’accesso indiretto al contenuto informativo di cui io sono portatore, la ricerca del riconoscimento altrui può esser fatta dipendere dalla ricerca di *interessare altri affinché si interessino a ciò di cui io sono portatore*, vale a dire, in termini più semplici, cercando di *condividere* l’informazione soggettiva che mi è propria.

---

<sup>10</sup> Nei termini della *constitution theory*, il riconoscimento deve verosimilmente rientrare tra le condizioni ambientali necessarie allo sviluppo e al mantenimento di una prospettiva di prima persona in senso forte, cfr. Baker [2000], pp. 119-120.

<sup>11</sup> Cfr. Taylor [1992].

Quando un terzo mi chiede di raccontargli chi sono, per ciò stesso mi riconosce come *me*. Da questo segue che il fondamento della prima persona – in una prospettiva *informatica* – è strettamente connesso con l’interesse che il contenuto informativo di quella prima persona è in grado di suscitare in terzi, i quali, interessandosene, sono per ciò stesso indotti a riconoscere quella prima persona per ciò che essa è e come diversa da loro. Se il permettere l’accesso ai propri contenuti significa ricevere riconoscimento, allora la condivisione di tali contenuti è un elemento fondamentale per ottenerlo.

Senza dubbio, Internet può essere pensata come uno dei mezzi migliori attualmente disponibili per consentire la costante *condivisione* dei propri contenuti – dalle immagini personali, alle riflessioni politiche, al semplice racconto della propria quotidianità. Prendendo ad esempio il fenomeno dei blogs, si può notare come “il capitale dell’individuo in Rete coincide con il suo capitale culturale ed espressivo, che viene condiviso e valutato sotto forma di opinione e di visione del mondo. E il mondo (quello connesso almeno) ogni giorno lo giudica e gli impone una rilevanza, in termini di link, in base al suo giudizio. Ciò comporta potenzialmente, ma anche praticamente, l’applicazione di un criterio meritocratico: in questo contesto, come vedremo, la comunità dei blogger è una sorta di Super-Google, un sistema di filtro distribuito e collettivo per la segnalazione dei contenuti”<sup>12</sup>.

Ciascuno può mettere online ciò che preferisce. Ormai non è nemmeno più necessario costruire un sito vero e proprio ma, a seconda del materiale, è sufficiente sfruttare le diverse piattaforme disponibili: *Flickr* per le immagini, *youtube* per i video, i vari server di blogs oppure, abbastanza di recente, *Facebook* per coordinare tutte queste risorse. Il criterio in base al quale si decide cosa è degno di essere messo online è del tutto aperto. Tale apertura è un elemento essenziale, in quanto, consentendo l’emergere *dal basso* di ciò che gli utenti stessi ritengono rilevante, esclude qualsiasi obiezione che intenda ascrivere alla rete un carattere coercitivo in questo senso: non ci sono cose in linea di principio indegne di essere condivise né c’è qualcuno che possa decidere cosa gli utenti debbano o non debbano condividere. Se qualcuno ritiene importante per sé qualcosa che in rete è assente, ha la libertà di inserirlo. Tuttavia, da ciò non segue che *di fatto*, tutti i contenuti messi online vengano poi condivisi allo stesso modo: la condivisione, infatti, espressa dal livello di accessibilità di un certo contenuto, è una questione *sociale*, e dipende dalla rete che l’utente è in grado di creare intorno a sé. Poiché in Internet la relazione di

---

<sup>12</sup> Granieri [2005], p. 61.



accessibilità è incarnata dai *links*, crearsi una rete significa moltiplicare i propri *links* sia verso altri utenti sia da altri utenti<sup>13</sup>.

Ora, ciò che costituisce l'essenza dell'*io* non sono i suoi contenuti immediati, ma il suo modo immediato di accedervi. Se allora si scindono questi due elementi e si sostituiscono progressivamente i contenuti oggettivi con elementi forniti dalla rete stessa – ossia selezionati dalla rete come di interesse e uso comune, mediante filtraggi non troppo dissimili da quelli impiegati dai motori di ricerca per ordinare per rilevanza i propri risultati<sup>14</sup> –, per forza di cose le informazioni stesse di cui l'*io* può essere portatore come tale, potranno a priori risultare interessanti per tutti i membri della rete, in quanto ne condivideranno la *koiné*. Ciò, per altro, è legittimato dall'assunto secondo cui l'*io* è tale in virtù della sua prospettiva di prima persona e non in base a ciò che intenziona come contenuto oggettivo.

La messa online di materiali derivanti dal mondo reale, in questo senso, è solo un primo passo: la vita virtuale che si svolge in Internet *non* si fonda interamente su di essi, al modo in cui la nostra vita intellettuale non si basa unicamente sui sensi. La messa online di una foto della mia famiglia o di una mia canzone si limita a introdurre un nuovo *dato*, di cui *io* sono il referente d'accesso. La condivisione di questo dato lo porta tuttavia a diventare esso stesso *materiale* utilizzabile da terzi, i quali, in quanto lo usano, in tanto mi riconoscono come me. E affinché ciò avvenga, quel dato originariamente immesso deve avere in sé qualcosa di interessante anche per chi non è me, cioè deve trascendere la sua natura strettamente privata<sup>15</sup>.

---

<sup>13</sup> Barabasi [2002], ha mostrato che il modo in cui cresce una rete tende a privilegiare sia la capacità dei nuovi nodi che si aggiungono di attrarre nuovi *links*, sia la presenza di nodi già molto connessi. Vengono così a crearsi i connettori o *hubs*, grossi nodi iperconnessi che fungono da intermediari per i nodi più piccoli. Questa particolare conformazione fa sì che non tutta la rete sia accessibile allo stesso modo, ma si possano distinguere quattro “continenti”: una zona centrale dove da ogni nodo è possibile andare e tornare verso ogni altro, alcune zone che immettono nell'area centrale o che se ne dipartono ma che non consentono di fare il cammino a ritroso, e altre che formano delle sorte di isole.

<sup>14</sup> Il progetto del *web semantico* è per altro riassumibile proprio nell'idea che sia legittimo oltre che realizzabile progettare sistemi di ricerca in grado di comprendere il significato – oltre che l'occorrenza e la rilevanza – dei termini ricercati a partire dall'uso stesso che tali termini hanno in rete. In merito si veda <http://www.w3.org>.

<sup>15</sup> Shirky [2008] riporta il caso di come un banale furtarello abbia potuto trasformarsi, grazie a un'attenta divulgazione sul web, in un vero e proprio caso mediatico che consentì di esercitare addirittura pressioni sulla polizia di New York al fine di recuperare l'oggetto – un telefonino. L'autore sottolinea per altro, *ivi*, p. 12: “il tacito patto suggellato con i

Come ha osservato Lev Manovich, “i nuovi oggetti mediali non vengono quasi mai creati ex novo: in genere vengono assemblati utilizzando componenti preconfezionate. In altre parole, nella cultura del computer la creazione autentica è stata sostituita dalla selezione tra varie opzioni offerte dal menù”<sup>16</sup>.

Più in generale, si possono individuare due componenti, basi di dati e algoritmi per “leggere” questi dati, i quali possono essere intesi come “narrazioni” all’interno delle quali i dati stessi vengono organizzati in un *certo modo*. L’individualità dell’utente, in quest’ottica, si presenta proprio come questo *modo* specifico di “lettura” – *il mio*: “come forma culturale il database rappresenta il mondo come un elenco di voci non ordinate e che si rifiuta di ordinare. Invece la narrazione crea una traiettoria causa-effetto di voci (eventi) solo apparentemente disordinati. Perciò il database e la narrazione sono nemici naturali. [...] Non tutti gli oggetti mediali seguono esplicitamente la logica del database nella loro struttura, ma al di là delle apparenze sono tutti database. In genere la creazione di un’opera, nell’ambito dei nuovi media, può essere assimilata alla costruzione dell’interfaccia per un database”<sup>17</sup>.

A prescindere dalla loro origine – la mia vita privata piuttosto che le immagini di una guerra civile –, ciò che fonda la comunicabilità dei contenuti è il loro essere la piattaforma di base a partire dalla quale tutti possono interagire con essi. Per contro, la punizione per chi pretende di rivendicare la propria alterità in senso radicale è l’incomprensione, l’isolamento e l’ostracismo, anch’essi oggettivati nella semplice assenza di links, il che in rete equivale di fatto all’esser resi invisibili: non avere *sensu*.

In quella *Big Conversation* che costituisce la vita stessa della *civiltà digitale*, “la prima regola che si impara è: *don’t feed the troll* (non nutrire il troll), ignoralo, fai come se non esistesse”<sup>18</sup>. Chi vuole ottenere riconoscimento dagli altri – e quindi sostanziare il suo proprio sé – non può ignorare ciò che interessa *alla comunità*, ma deve per lo meno dividerne i *codici*. Questo principio assume in Internet un’inquietante radicalità che permette al mondo online stesso di non restare un semplice duplicato del mondo reale fisico ma diventarne invece la dimensione principale: “dovendo completare periodicamente la narrazione

partecipanti implicava infatti che lui [l’organizzatore del sito intorno a cui ruotava la vicenda] facesse proprio quello che si aspettavano [gli utenti]. Se avesse chiuso i forum o addirittura se fosse intervenuto nelle conversazioni modificandole, sarebbe venuto meno a quello che era diventato un vero e proprio contratto sociale”.

<sup>16</sup> Manovich [2002], p. 163.

<sup>17</sup> Ivi, p. 281.

<sup>18</sup> Granieri [2005], p. 149.

interattiva con una partecipazione attiva, il soggetto viene intrappolato in essa”<sup>19</sup>, il mondo “fuori” dal web diventa in tal senso la semplice “sorgente” del materiale che viene poi vissuto propriamente solo *online*.

In tal senso, “i nuovi media rappresentano il miglior esempio di logica identitaria nella nostra società: scegliere dei valori attingendo a una serie di menù predefiniti [...]. Come si può realizzare una simile fuga con i nuovi media? Lo si può fare solo rifiutando tutte le opzioni e ogni forma di personalizzazione e quindi rifiutando tutte le forme di interattività. Paradossalmente, seguendo un modello interattivo, la persona non si costruisce un sé unico, ma adotta invece identità prestabilite”<sup>20</sup>.

La situazione pare paradossale perché o si rifiuta l’interazione e la condivisione, e si accetta di ottenere uno scarsissimo riconoscimento dalla comunità, ledendo quindi il proprio sé – stando all’essenzialità del riconoscimento per la prima persona –, oppure si pratica attivamente tale interazione, riducendosi però così a *un* modo di riunire certi materiali precostituiti – ossia a una delle loro possibilità di combinazione, occorrenza in sé prevedibile e calcolabile –, quindi, di nuovo, spersonalizzandosi<sup>21</sup>.

Cosa si ricava da tutto ciò? Abbiamo visto che la critica al naturalismo può legittimamente incentrarsi sull’irriducibilità dei concetti di intenzionalità, causalità dell’agente e prospettiva di prima persona. Quest’ultima, anzi, sembra riassumere e presupporre in sé gli altri due tratti. Tuttavia, il naturalismo *informatico* pare abbastanza potente da codificare tali elementi, in parte facendoli propri, ma pur sempre restando all’interno della scienza positiva, quantitativa e matematizzabile.

La possibilità di una simile naturalizzazione mette in luce un limite fondamentale dell’approccio antinaturalistico incentrato sulla prima persona: l’io *si costituisce e si dissolve* nella condivisione, dalla quale, da un lato, non può prescindere, giacché ha bisogno di *riconoscimento* per essere se stesso, ma che, dall’altro, ne erode la portata informativa peculiare, oggettivandolo progressivamente e alienandolo da sé, fino a ridurne la differenza specifica all’essere una delle possibili organizzazioni delle informazioni contenute in un database comune. Questo paradosso non fa venir meno né l’intenzionalità né il potere d’agire, ma solo l’unicità dell’io stesso, la quale è tuttavia l’autentico

---

<sup>19</sup> Manovich [2002], p. 263.

<sup>20</sup> Manovich [2002], p. 168.

<sup>21</sup> L’opzione radicale – che qui possiamo solo preparare ma non sviluppare – consisterebbe nell’uscire da questo stesso paradigma di pensiero, negando che l’io sia la sua prospettiva di prima persona e rivendicando quindi un uso neutrale dei mezzi di comunicazione informatici.

fondamento in base al quale è possibile dire che *io* intenziono qualcosa o agisco in un certo modo. Proprio ciò, allora, mostra che la prima persona può sì veicolare la specificità di una *capacità*, ma è insufficiente a esprimere quella di un certo *individuo*<sup>22</sup>.

Quanto visto fin qui è un discorso condotto cercando di limitare al massimo i dettagli e le complessità teoriche, tuttavia, se prendiamo come esempio di approfondimento in questo senso la *Philosophy of Information* (PI) elaborata con ricchezza di dettagli e analisi da Luciano Floridi, possiamo riconoscere che le conclusioni in realtà non cambiano. La PI, infatti, propone di costituire su base informazionale sia una teoria della verità, sia una teoria della conoscenza, che in ultimo una teoria degli agenti coscienti. L'impostazione generale è quella di una versione estremamente raffinata e rivista di *fenomenismo*, dove le *informazioni* sono la nostra via d'accesso al mondo reale che ci rappresentano secondo certi *livelli di astrazione*<sup>23</sup>.

Dal punto di vista della teoria della verità, ogni informazione può essere *tradotta* in linguaggio proposizionale, quindi *polarizzata* nei termini di una domanda, che a sua volta può essere *normalizzata* in modo da ammettere solo una risposta del tipo sì/no, la quale può essere dunque *verificata e convalidata* da una tale risposta. Tutto ciò permette di asserire che “*p* is true if and only if A correctly saturates the Boolean question Q corresponding to *p*; and that A correctly saturate Q if and only if it correctly verifies and validates it, thus generating an adequate model *m* of *s*”<sup>24</sup>.

D'altro, canto, Floridi stesso insiste sul fatto che la *rilevanza* delle informazioni vada considerato come un criterio *necessario* alla fondazione dell'equivalenza tra *sapere che p* e *essere informati che p*, anche se il tratto ulteriore che rende questa descrizione anche *sufficiente* è la possibilità di inserire correttamente l'informazione in un certo sistema di informazioni: “each piece of

---

<sup>22</sup> Come emerge da Marraffa [2008] il paradigma che fa da sfondo allo sviluppo delle recenti scienze cognitive è legato al *funzionalismo*, e si potrebbe aggiungere che la stessa prospettiva di prima persona elaborata da Baker può essere intesa in termini funzionalistici anche se non riduzionistici. Sul tema Runggaldier [1996] si esprimeva in termini ambivalenti, cfr. *ivi*, pp. 100-101.

<sup>23</sup> Sui livelli di astrazione, cfr. Floridi [2011], pp. 46-79; per un'ulteriore discussione cfr. Durante 2011. Sul fatto che il tipo di *realismo* proposto da Floridi e dalla PI resti in ultimo una revisione aggiornata e raffinata di *fenomenismo*, cfr. Floridi [2011], pp. 316-371.

<sup>24</sup> Floridi [2011], p. 195. Un punto significativo della teoria della verità proposta da Floridi consiste nel ribadire come il concetto di *informazione* implichi necessariamente quello di verità, sicché una informazione *non* vera sarebbe una semplice *misinformazione*: in merito cfr. Fallis [2011], Cevolani [2011] e Wolf [2011].

semantic information in an answer to a question, which, as a whole, poses further questions about itself that require the right sort of information flow in order to be answered correctly, through an appropriate network of relations with some informational source. [...] A network through which the right sort of information flows from a source  $s$  to a sink target  $t$ ”<sup>25</sup>.

Infine, questo discorso si lega al *test* informazionale che Floridi propone per identificare gli agenti *coscienti*, il quale porta ancora una volta a identificare in una forma di *appercezione* la natura della coscienza stessa. E l’autore commenta: “if *s-consciousness* really has a logical primacy over the conscious-ed contents, I doubt whether the IBM thesis [‘I Before the Mine’] might be reconciled with some sort of naturalism. It is certainly not externalist-friendly, if by externalism one basically refers, ontologically, to a thesis about where the roots of consciousness are – outside the mind – rather than, heuristically, to a thesis about where the search for them can start. For the knowledge game shows that, in explaining consciousness without relying on introspection, we still cannot progress very far by relying only on environmental information”<sup>26</sup>.

Ciò è senz’altro vero se si prende il naturalismo nel senso di un riduzionismo radicale e forzato a una supposta natura oggettiva esterna. Tuttavia, quanto visto in precedenza dovrebbe mostrare che la prospettiva di prima persona – e quindi anche la *coscienza* –, risulta perfettamente traducibile in termini di *informazioni* e *accessibilità* a tali informazioni, nonché fortemente dipendente dai contesti *relazionali* in cui il soggetto opera. Le premesse epistemologiche del discorso di Floridi, per altro, confermano entrambi questi aspetti.

Il punto che preme sottolineare è che senz’altro *alcuni* approcci naturalistici alla coscienza sono destinati a fallire, ma non per questo *qualsiasi* forma di naturalizzazione è impossibile. Si noti bene che, nel nostro discorso, la *naturalizzazione* non riguarda anzitutto la *coscienza* ma gli individui e gli agenti: il problema su cui stiamo riflettendo è cioè quello di mostrare *perché* definire gli individui e gli agenti in termini di *coscienza* si riveli *insufficiente* a evitarne una naturalizzazione. Se per *naturalizzazione* si intende, in generale, il procedimento della *riduzione* di un fenomeno complesso a livelli più elementari, anche il discorso elaborato da Floridi può agevolmente essere usato per supportare una *naturalizzazione informazionale* dei soggetti e della loro coscienza, dove le *informazioni* giocano proprio il ruolo di mattoni *fondamentali*. Pare cioè del

---

<sup>25</sup> Floridi [2011], p. 274. Sulla rilevanza pratica dell’iscrizione di ogni informazione nell’ambito di un *network* di interazioni, cfr. Krebs [2011].

<sup>26</sup> Floridi [2011], p. 314. Per un’ulteriore discussione sul modo in cui Floridi introduce il tema della coscienza, cfr. Gamez [2011].

tutto lecito *tradurre* ciò che è un soggetto – preliminarmente individuato da una *prospettiva di prima persona* – in termini di *informazioni* e quest’operazione implica una *naturalizzazione* del soggetto nella misura in cui *non* tutte le informazioni sono sempre e necessariamente espressioni di un soggetto – anche se tutte le informazioni possono essere in ultimo informative solo per qualche soggetto, cioè in un contesto semantico.

Ovviamente, non si tratta di un naturalismo ingenuo né di un riduzionismo brutale. Eppure, quello che importa rimarcare è come il carattere intrinsecamente *relativo* e altamente dipendente dal contesto interattivo in cui le informazioni esistono – e di cui proprio Floridi ricostruisce nei termini più completi il contesto teorico – implica una tendenziale *riduzione* del soggetto inteso in termini *informativi* a tale contesto operativo e quindi, in tal senso, un suo progressivo *svuotamento* di *individualità* a beneficio dell’adesione sempre più marcata al contesto in cui tale soggetto esiste e con cui comunica. Insomma, resta fermo il paradosso per cui, dacché si pensa il soggetto come *definito* dalla sua prospettiva di prima persona, tale prospettiva può essere espressa in termini *informazionali* i quali sono per natura relativi a un *network* di riferimento in cui non solo le interazioni sono fondative della stessa dimensione semantica dei dati condivisi<sup>27</sup>, ma la logica stessa dello *stare in connessione* e in *condivisione* spinge a cercare la propria individualità nel rafforzamento dell’aspetto *pubblico* di tale individualità.

Quanto più cerco di essere me, tanto più cerco di essere visibile, e tanto più cerco di rendermi visibile, tanto più divento trasparente, fino a scomparire come *individuo* in quanto tale. Il che dovrebbe portare alla conclusione – di portata non tanto epistemologica quanto *morale* – su cui si vorrebbe concentrare l’attenzione: una concezione del soggetto in termini di *prospettiva di prima persona* è *insufficiente* a garantire l’individualità dei soggetti e degli agenti stessi<sup>28</sup>.

---

<sup>27</sup> Di grande interesse sono le analisi dedicate da Floridi a mostrare come sia possibile generare l’aspetto *semantico* dei dati e quindi delle informazioni a partire da un’impostazione basata sulla *prassi* degli agenti e le loro interazioni pratiche con l’ambiente: cfr. Floridi [2011], pp. 134-181.

<sup>28</sup> Il che non implica difendere una prospettiva *antropocentrica*, quanto piuttosto una peculiarità individuale irriducibile. Per altro, tale difesa non sembra rientrare nel progetto sviluppato da Floridi, che pare piuttosto concentrarsi con interessanti risultati sui fenomeni delle *morali distribuite*, dove cioè più agenti concorrono a un’azione di cui nessuno in proprio è totalmente responsabile: cfr. Floridi e Sanders [2004]; Floridi [2010].

Se dunque lo scopo dei tentativi antinaturalistici fosse soltanto quello di mostrare che una persona qualsiasi non è solo “materia”, allora gli argomenti di Runggaldier e Baker potrebbero essere sufficienti<sup>29</sup>. Ciò non toglie, però, che una persona possa essere in ultimo ridotta a pura “informazione”. Questa riduzione, in mancanza di una chiara dimostrazione in contrario, non può nemmeno essere chiamata una riduzione, ma va considerata come una semplice traduzione, giacché apparentemente non perde nulla del contenuto essenziale richiesto dalla teoria bakeriana, ma anzi può prendere le mosse proprio da lì. Per di più, l’esautorazione del corpo – in funzione anti materialistica – dai requisiti essenziali della persona, facilita la digitalizzazione dell’“io” e la produzione di surrogati che possano rappresentare il corpo stesso senza implicarne la presenza come tale, oscurandone progressivamente il ruolo individuante che tuttavia esso ha o dovrebbe o avrebbe potuto avere per ciascuno<sup>30</sup>.

Se dunque lo scopo generale di tali approcci è rivendicare l’impossibilità di una riduzione completa di tutti gli aspetti del reale – persone e individui compresi – a una certa classe di entità scientificamente indagabili, allora né Runggaldier né Baker offrono *abbastanza* per contrastare una *naturalizzazione informatica* della persona<sup>31</sup>, fornendo piuttosto – e paradossalmente – un valido punto di partenza teorico per intraprenderla. Poiché il mondo in cui viviamo accede a velocità incredibili a livelli sempre crescenti di informatizzazione, resta da chiedersi quanto tempo ci resti per pensare se effettivamente un’alternativa sia ancora pensabile, o se in fondo non ci sia nulla di male a ritenere davvero questo il migliore dei mondi possibili.

---

<sup>29</sup> Così come sarebbe sufficiente l’approccio *esternalista* alla coscienza proposto da Noë 2009 se il problema fosse solo quello di contestare la tesi per cui la coscienza è riducibile a un certo insieme di stati neurali.

<sup>30</sup> Sulla cultura digitale come estrema costrizione della dimensione corporea, cfr. Manovich [2002], pp. 149-153, che, soprattutto in merito allo sviluppo delle tecnologie della realtà virtuale, conclude: “alla fine l’apparato della realtà virtuale si ridurrà a un chip impiantato nella retina e connesso via etere alla Rete. Da quel momento porteremo con noi la nostra prigione, non per confondere allegramente le rappresentazioni e le percezioni (come nel cinema), ma per essere sempre “in contatto”, sempre connessi, sempre “collegati”“. In merito cfr. anche Caronia [1996].

<sup>31</sup> Su questi limiti, cfr. De Monticelli [2008].

*Bibliografia*

BAEYER VON H. C. [2003], *Information. The new language of science*, Harvard University Press; trad. it., *Informazione. Il nuovo linguaggio della scienza*, Dedalo, Bari, 2005.

BAKER RUDDER L. [2000], *Persons and Bodies. A constitution View*, Cambridge University Press, New York; trad. it., *Persone e corpi. Un'alternativa al dualismo cartesiano e al riduzionismo animalista*, Bruno Mondadori, Milano, 2007.

BAKER RUDDER L. [2002], *The ontological status of Persons*, "Philosophy and Phenomenological Research", 65, 2002, pp. 370-388.

BAKER RUDDER L. [2008], *Persons: natural, yet ontological unique*, "Encyclopaideia", 23, 2008, pp. 17-30.

BARABASI A. L. [2002], *Linked. The new science of networks*, Perseus Publishing, Cambridge; trad. it., *Link. La scienza delle reti*, Einaudi, Torino, 2004.

CARONIA A. [1996], *Il corpo virtuale. Dal corpo robotizzato al corpo disseminato nelle reti*, Muzzio, Padova.

CEVOLANI G. [2011], *Verisimilitude and strongly semantic information*, "Etica & Politica / Ethics & Politics", 13 (2), pp. 159-179.

DE MONTICELLI R. [2008], *Subjectivity and essential individuality: A dialogue with Peter Van Inwagen and Lynne Baker*, "Phenomenology and Cognitive Science", 7, 2008, pp. 225-242

DURANTE M. [2011], *Normativity, Constructionism, and Constraining Affordances*, "Etica & Politica / Ethics & Politics", 13 (2), pp. 180-200.

FALLIS D. [2001], *Floridi on Disinformation*, "Etica & Politica / Ethics & Politics", 13 (2), pp. 201-214.

FLORIDI L. e Sanders J. W. [2004], *On the Morality of Artificial Agents*, "Minds and Machines", 14 (3), pp. 349-379.

FLORIDI L. [2010], *Distributed Morality in the Information Society*, Lecture at Departement of Computer Science – Oxford University (10.V.2010).

FLORIDI L. [2011], *The Philosophy of Information*, Oxford UP, Oxford.

GAMEZ D. [2011], *Information and Consciousness*, "Etica & Politica / Ethics & Politics", 13 (2), pp. 215-234.

GRANIERI G. [2005], *Blog generation*, Laterza, Roma-Bari.

KREBS J. [2011], *Philosophy of Information and Pragmatistic Understanding of Information*, "Etica & Politica / Ethics & Politics", 13 (2), pp. 235-245.

MANOVICH L. [2001], *The language of New Media*, Massachussets Institute of Technology; trad. it., *Il linguaggio dei nuovi media*, Olivares, Milano, 2002.



MARRAFFA M. [2008], *La mente in bilico. Le basi filosofiche della scienza cognitiva*, Carocci, Roma.

NOE A. [2009], *Out of Our Heads. Why You Are Not Your Brain, and Other Lessons from Biology of Consciousness*, Hill and Wang, New York.

RUNGGALDIER E. [1996], *Was sind Handlungen? Eine philosophische Auseinandersetzung mit dem Naturalismus*, Kohlhammer GmbH, Stuttgart; trad. it., *Che cosa sono le azioni? Un confronto filosofico con il naturalismo*, Vita e Pensiero, Milano, 2000.

SHIRKY C. [2008], *Here comes everybody. The power of organizing without organizations*, Penguin press, USA; trad. it., *Uno per uno, tutti per tutti. Il potere di organizzare senza organizzazione*, Codice, Torino, 2009.

TAYLOR C. [1992], *The politics of recognition*, Princeton University Press; trad. it., in C. Taylor – J. Habermas, *Multiculturalismo. Lotte per il riconoscimento*, Feltrinelli, Milano, 1998, pp. 9-62.

WOLF M. [2011], *Analysis, Clarification and Extension of the Theory of Strongly Semantic Information*, “Etica & Politica / Ethics & Politics”, 13 (2), pp. 246–254.

## ***Die progressive Besteuerung von Einkommen und Vermögen aus sozioethischer Perspektive***

Gottfried Schweiger  
Universität Salzburg  
Zentrum für Ethik und Armutsforschung  
gottfried.schweiger@sbg.ac.at

### **ABSTRACT**

The progressive taxation of income and wealth is a more politically debated than philosophically elaborated topic. This paper aims to show how progressive taxes on income and wealth within a welfare state can be justified from the perspective of social justice as it is conceived by David Miller. To keep the argument simple it is argued that the reduction and elimination of poverty is a necessary aim for the welfare state as it is demanded by social justice. Progressive taxes on income and wealth are then justified for the aim and in the height as it is necessary to eliminate or at least alleviate poverty. It can also be shown that the progressive taxation of income and wealth is a simple and efficient way to reach this goal as it does not need to be compensated.

### **KEYWORDS**

Income and wealth taxes, social justice, welfare state, poverty, David Miller

### **1. *Einleitung***

Soziale Gerechtigkeit ist trotz oder vielleicht gerade aufgrund ihrer Mehrdeutigkeit in der wissenschaftlichen wie auch politischen und gesellschaftlichen Debatte prominent vertreten. Sie eignet sich als politischer Wahlspruch ebenso wie sie Bücher füllt, die versuchen ihren Grund und Gehalt einzuholen. In einem noch näher aufzuklärendem Verhältnis steht sie dabei zu einem weiteren schillernden und dabei ebenso vagen Begriff, der für eine ähnlich gelagerte Debatte steht: der Wohlfahrts- oder Sozialstaat. Soziale Gerechtigkeit und Wohlfahrtsstaat erscheinen dabei häufig als zwei einander bedingende oder zumindest verwandte Konzepte, unter denen derartig vieles verstanden werden kann, dass mitunter unklar ist, was sie überhaupt meinen können. Für die einen sind sie zu verwirklichende politische und ethische Ideale, die ein gelungenes Zusammenleben und Freiheit ermöglichen, für die anderen überkommene und leistungsfeindliche Illusionen, die vornehmlich Überschuldung und aufgeblähte Verwaltungsapparate hervorbringen (Butterwegge 2007). Eine Diskussion

um soziale Gerechtigkeit und Wohlfahrtsstaat ist also wie wohl wenige andere Themen von vorne herein in politische und ideologische Grabenkämpfe gezogen. Dieser Umstand verschärft sich für das vorliegende Vorhaben noch einmal, werden beide Konzepte doch nicht nur oder im Wesentlichen für sich selbst und in ihrem Zusammenhang thematisiert, sondern hinsichtlich eines besonders umstrittenen Themas: der progressiven Besteuerung von Vermögen und Einkommen. Es geht in diesem Beitrag also nicht primär darum, Sinn und Zweck von sozialer Gerechtigkeit und Wohlfahrtsstaat abschließend zu ergründen, sondern vielmehr darum, welche normativen Argumente sich für und wider die progressive Besteuerung von Vermögen und Einkommen aus dem Konzept der sozialen Gerechtigkeit ergeben und was dies für einen Wohlfahrtsstaat, der sich eben diesem Konzept verschrieben hat, bedeutet. Hintergrund dieser Überlegungen ist dabei vor allem die Problematik von Armut und sozialer Exklusion sowie Überlegungen zu ihrer Bekämpfung, welche auch in den "reichen" Wohlfahrtsstaaten der Europäischen Union in zunehmendem Maße erforderlich ist (Whelan und Maître 2008; Layte, Maître, und Whelan 2010; Pierson 2010). Es geht hier also nicht um eine empirische Bestandsaufnahme der vorhandenen Formen der Vermögens- und Einkommensbesteuerung, etwa in den Mitgliedsstaaten der Europäischen Union (Andersson, Oxelheim, und Eberhartinger 2010), oder ihre Bewertung im Einzelfall, sondern um die prinzipielle normative Einordnung der progressiven Besteuerung von Vermögen und Einkommen im Rahmen der Konzepte von sozialer Gerechtigkeit und Wohlfahrtsstaat. Ebenso wie man diese beiden Konzepte auf andere Fragen wie den Zugang zu Bildung, der Gesundheitsversorgung oder der internationalen Entwicklungshilfe thematisieren und befragen könnte, sehen wir in der progressiven Besteuerung von Vermögen und Einkommen einen Anwendungsfall von sozialer Gerechtigkeit und Wohlfahrtsstaat.

Dieser Beitrag ist dabei so aufgebaut, dass er sich in vier Sektionen gliedert. In der Sektion 2. werden die beiden Konzepte der sozialen Gerechtigkeit und des Wohlfahrtsstaates in der gebotenen Kürze und in der für das eigentliche Vorhaben ausreichenden Tiefe expliziert. Dabei wird gezeigt, dass (a) ein Wohlfahrtsstaat sich dadurch auszeichnet, dass er versucht, eine Vorstellung sozialer Gerechtigkeit zu verwirklichen und dass es (b) eine Anforderung der sozialen Gerechtigkeit ist, Armut zu minimieren und wenn möglich zu eliminieren. Armut stellt aus dieser Perspektive eine Verletzung moralischer Rechte dar, welche es für einen Wohlfahrtsstaat, der sich den Zielen der sozialen Gerechtigkeit verschrieben hat, zu beseitigen gilt. In Sektion 3. schließlich werden die Folgerungen für die progressive

Besteuerung von Vermögen und Einkommen dargelegt, die sich aus den umrissenen Konzepten von sozialer Gerechtigkeit und Wohlfahrtsstaat ableiten lassen. Es wird gezeigt, dass die progressive Besteuerung von Einkommen und Vermögen ein einfacher und effizienter Weg ist, um das Ziel der Armutsreduktion oder -elimination zu erreichen. Progressive Steuern auf Einkommen und Vermögen sind somit, zumindest aus dieser Perspektive, insoweit und in jener Höhe gerechtfertigt, als sie helfen, dieses Ziel zu erreichen.

## *2. Grundsätze der sozialen Gerechtigkeit, die Notwendigkeit des Wohlfahrtsstaates und das Übel der Armut*

Das Konzept der sozialen Gerechtigkeit wurde in den letzten Jahrzehnten, besonders in Auseinandersetzung mit den Arbeiten von John Rawls (Rawls 1975; Höffe 2006) verstärkt und ausführlich, dabei jedoch keineswegs abschließend, sowohl aus normativer als auch aus empirischer Perspektive, diskutiert (Becker und Hauser 2009; Kersting 2000; Koller 2000; Koller 2001; Liebig, Lengfeld, und Mau 2004). Da an dieser Stelle weder Platz noch Ort ist, um auch nur annähernd ausführlich die Vor- und Nachteile einzelner Konzeptionen der sozialen Gerechtigkeit zu diskutieren, wird sogleich eine bestimmte Form der sozialen Gerechtigkeit vorgeschlagen werden, welche in kurzen Zügen argumentativ ausgewiesen wird. Näher expliziert werden nun im Besonderen die Fragen, welche Gerechtigkeitsprinzipien die soziale Gerechtigkeit ausmachen, wie vorhandene Konflikte zwischen diesen gelöst werden können und schließlich wie ein solches multidimensionales Konzept von sozialer Gerechtigkeit begründet werden könnte. Diese Überlegungen werden vor allem in Anlehnung und Auseinandersetzung mit der Konzeption sozialer Gerechtigkeit von David Miller in dessen Werk *Die Grundsätze sozialer Gerechtigkeit* dargelegt (Miller 2008; Bell und de-Shalit 2003; Honneth 2008).<sup>1</sup>

### *2.1. Grundsätze der sozialen Gerechtigkeit*

Miller unterscheidet drei unterschiedliche Prinzipien und Dimensionen sozialer Gerechtigkeit. Das Bedürfnisprinzip, welches in solidarischen

---

<sup>1</sup> Wie ein Gutachten richtig anmerkt, verfolgt Brian Barry in "Why social justice matters" (Barry 2005) eine ähnliche Argumentationslinie, ich möchte mich hier allerdings auf Miller beschränken.

Gemeinschaften (*solidaristic communities*), das Verdienstprinzip, welches in Zweckverbänden (*instrumental associations*) und die Gleichheitsidee, welche in der Staatsbürgerschaft (*citizenship*) ihre jeweilige Entfaltung findet. Miller entwickelt diese drei Prinzipien sowie ihre Anwendungsfelder einerseits entlang der Sichtung von Ergebnissen der empirischen Gerechtigkeitsforschung und bindet sie damit auch zurück in das Alltagsverständnis der Menschen, andererseits will er die unterschiedlichen Grundformen sozialer Beziehungen (*modes of human relations*) einholen und zeigen, dass die jeweiligen Gerechtigkeitsprinzipien in diesen praktikabel und passend sind. Millers Verdienst besteht dabei vor allem darin, die Prinzipien des Bedarfs und des Verdienstes näher beleuchtet und aufgeklärt zu haben. Das Bedarfsprinzip orientiert sich dabei nicht nur an einem biologischen Minimum, sondern an den jeweiligen im Gemeinwesen akzeptierten und möglichen Standards eines angemessenen Lebens. Bedürfnisse konstituieren sich somit entlang sozialer Normen und sind in diesem Sinne auch in großem Maße kontextabhängig. Näher spezifiziert Miller dies in Rückgriff auf Amartya Sen als ein Set von Fähigkeiten (*capabilities*) und Funktionen (*functionings*), die jedes Mitglied verwirklichen können soll (Sen 2010; Alkire 2002). “Ich schlage daher vor, den dritten Weg einzuschlagen und Bedürfnisse, die über das biologische Minimum hinausgehen, unter Bezugnahme auf gemeinsame gesellschaftliche Normen zu bestimmen. Dabei wird unterstellt, dass es in jedem Gemeinwesen eine gemeinsame Konzeption davon gibt, welche Aktivitäten zu einem normalen menschlichen Leben dazu gehören. In Anlehnung an einen Vorschlag von Amartya Sen könnten wir uns diese als ein Set von Funktionen (*functionings*) vorstellen, die jeder ausüben können soll.” (Miller 2008, 261)

Damit ist für Miller eine kontext-sensitive Bestimmung eines “menschenwürdigen Lebens” gegeben, das jedem Gesellschaftsmitglied zu gewährleisten ist. Wenn Miller vom Bedarfsprinzip als Prinzip eines solidarischen Gemeinwesens spricht, so ist dies aber nicht dahingehend zu verstehen, als dass er hiermit kleinere Gruppen im Auge hätte, sondern vielmehr sind Staaten oder sogar überstaatliche Gebilde als Gemeinschaften rekonstruierbar. Für Miller ist soziale Gerechtigkeit nämlich insgesamt an drei “Grundannahmen” gebunden: (a) eine Gesellschaft mit Grenzen und fester Mitgliedschaft, (b) der Bezug der Gerechtigkeitsprinzipien auf eine Menge von Institutionen, die Einfluss auf das Leben der betroffenen Individuen haben und für die Verteilung der Güter und Lasten zuständig sind, und (c) es einen übergeordneten Rahmen und Akteur gibt, der die Möglichkeit hat, diese Institutionen zu verändern.

“Diese drei Prämissen definieren zusammen die

Anwendungsbedingungen der sozialen Gerechtigkeit: Wenn wir nicht in begrenzten Gesellschaften leben, oder wenn die Verteilung der Annehmlichkeiten und Unannehmlichkeiten unter den Menschen nicht in einer für uns durchschaubaren Weise von bestimmten Institutionen abhängt, oder wenn es keine zur Gestaltung dieser Grundstruktur fähige Agentur gibt, leben wir in einer Welt, in der die Idee der Gerechtigkeit keinerlei verändernde Kraft mehr hat.” (Miller 2008, 47f)

Das Verdienstprinzip wiederum expliziert Miller vor allem anhand ökonomischer Beziehungen und des Marktes. In diesen treten die Menschen in Zweckbeziehungen zueinander und es ist der Gerechtigkeit Genüge getan, wenn alle bekommen, was sie auf Grund ihrer Leistung verdienen. Die Schwierigkeiten Leistung und Verdienst überhaupt sinnvoll zu bestimmen, räumt Miller zwar durchaus ein, er verteidigt aber dennoch die Vorzüge einer leistungsabhängigen Vergabe von Positionen oder Gütern gegenüber deren zufälliger Vergabe genauso wie gegenüber deren egalitaristischen Einebnung. Damit ist noch nichts über die Ordnung und Beurteilung verschiedener Leistungen gesagt, also ob etwa sportliche Erfolge oder Kindererziehung einen höheren Verdienst darstellen, sondern nur, dass es in Beziehungen, in denen es um die Verwirklichung instrumenteller Zwecke geht, Güter und Lasten auf Basis des Verdienstes und der Leistung und nicht etwa auf Basis der Bedürftigkeit vergeben werden sollten. Damit ist für ihn auch das Ideal einer “Meritokratie” verbunden, in der Talent und Leistung über soziale Positionen und Verdienst entscheiden.

“In einer solchen Gesellschaft haben die Menschen zwar nach wie vor ungleiche Lebenschancen; ihre gesellschaftlichen Institutionen sind aber auf das Ziel ausgerichtet, dass begehrte Posten auf Basis des Leistungsprinzips vergeben werden und nicht nach dem Zufallsprinzip oder nach askriptiven Merkmalen wie Ethnie oder Geschlecht oder durch die Machenschaften derer, die bereits Machtpositionen innehaben.” (Miller 2008, 227)

Millers letztes Prinzip der Verteilung ist jenes der Gleichheit, welches in einem Verband von Staatsbürgern zur Anwendung kommen sollte. Darin eingeschlossen sind die Rechte und Pflichten sowie Freiheiten und Möglichkeiten der politischen Partizipation, die jedem Staatsbürger gleichermaßen zukommen, ebenso wie soziale Rechte, die den Status als Staatsbürger und die Ausübung der damit verbundenen Freiheiten und Rechte absichern. In diesen Fällen ist es ein Gebot der Gerechtigkeit, alle Menschen bzw. Staatsbürger gleich zu behandeln. Hier unterscheidet Miller die distributive Gleichheit von der “Statusgleichheit” oder “sozialen Gleichheit”. Während erstere auf die strikte Gleichverteilung von Gütern und Lasten zwischen Staatsbürgern abzielt, bezieht sich die zweite Form der

Gleichheit auf ein "Ideal der Gesellschaft", in der sich die Staatsbürger als Gleiche respektieren und begegnen. Für Miller sollten Gesellschaften, die sich der sozialen Gerechtigkeit verpflichtet sehen, beide Arten der Gleichheit verfolgen.

"Wenn wir wollen, dass unsere Gesellschaft egalitär ist, werden wir versuchen, unsere Verteilungsverfahren so zu gestalten, dass die Entstehung einer hierarchischen Gesellschaft vermieden wird; wir werden vor allem zu vermeiden versuchen, dass es in großem Maßstab und kumulativ zu einer ungleichen Verteilung von Chancen kommt, die es den Menschen erschwert, als Gleiche miteinander zu leben, obwohl sie in politischer Hinsicht alle als Gleiche definiert sind." (Miller 2008, 296)

Akzeptiert man diesen Grundriss sozialer Gerechtigkeit, dann bleiben vor allem Fragen der politischen Umsetzung und der Lösung von Zielkonflikten zwischen den einzelnen Gerechtigkeitsprinzipien. Sollte sich eine Gesellschaft demgemäß eher als Zweckverband verstehen und dem Leistungsprinzip den Vorrang geben oder doch die egalitäre Idee in den Vordergrund stellen? Miller gibt hierauf keine klaren Antworten wie er sich auch dazu ausschweigt, welche Güter und Lasten nun mittels welcher Gerechtigkeitsprinzipien zu verteilen sind. Seine Präferenzen sind zwar erkennbar - politische Rechte sind egalitär, soziale Positionen und insbesondere materielles Einkommen durch das Leistungsprinzip und die Grundversorgung nach dem Bedarfsprinzip zu verteilen -, doch sind es gerade die nicht eindeutig zuordenbaren Güter und Lasten der in modernen Gesellschaft hoch entwickelte und ausdifferenzierte Bereich der Wohlfahrtsgüter, die das Prinzip der sozialen Gerechtigkeit herausfordern. Im Folgenden sollen hinsichtlich der Grundfrage dieses Beitrags, die Rechtfertigung von progressiven Steuern auf Einkommen und Vermögen, die Verbindung von sozialer Gerechtigkeit und Wohlfahrtsstaat als politische Konkretisierung, und die Problematik von Armut und sozialer Exklusion, als Anwendungsfall der Klärung von Zielkonflikten zwischen Bedarfs- und Leistungsgerechtigkeit sowie von distributiver und sozialer Gleichheit.

Bevor diese beiden Aspekte expliziert werden, muss jedoch noch kurz auf die Möglichkeit der Begründung von sozialer Gerechtigkeit eingegangen werden. Miller selbst leistet eine solche Begründung nur in sehr bescheidenem Maße und begnügt sich vielmehr mit einer intuitiven Plausibilisierung und dem Rückgriff auf empirische Forschungsergebnisse zur Wahrnehmung und Beurteilung von Gerechtigkeit. Für eine philosophisch-normative Theorie ist dies freilich zu wenig. Eine Möglichkeit, die Theorie Millers im Rahmen einer allgemeineren normativen Theorie zu begründen oder zumindest Argumente für ihre Plausibilität zu liefern, bietet

sich durch die Theorie der Anerkennung von Axel Honneth (Honneth 1994; Honneth 2010). Gemäß seiner Auffassung stellen die Anerkennungsformen der emotionalen Zuwendung, der rechtlichen Achtung und der sozialen Wertschätzung die sozialen Bedingungen eines gelungenen Selbstbezugs und damit auch den Rahmen von Selbstverwirklichung dar. Diese drei Formen der Anerkennung können nun zu den drei von Miller unterschiedenen Gerechtigkeitsgrundsätzen in Beziehung gesetzt werden. Sie sind dann nicht intuitiv aus der empirischen Gerechtigkeitsforschung extrahiert, sondern lassen sich als die jeweils erforderliche Weise des Umgangs mit spezifischen Anerkennungsbedürfnissen verstehen. Die drei Muster von Sozialbeziehungen, Solidargemeinschaft, Zweckverband und Staatsbürgerschaft, auf denen die jeweiligen Gerechtigkeitsgrundsätze fußen, existieren in einer solchen Interpretation nicht willkürlich, sondern bringen die dreifache Bedürftigkeit nach Anerkennung zum Ausdruck.

“Im Ganzen der Argumentation übernimmt die Unterscheidung von drei Interaktionssphären ja die Funktion, die Grundlage für eine Gerechtigkeitstheorie abzugeben, in deren Licht sich die empirisch vorfindlichen Gerechtigkeitsurteile der Bevölkerung als gerechtfertigt erweisen sollen. Um eine solche Aufgabe erfüllen zu können, müssen aber die drei Muster sozialer Beziehungen selbst eine Art von moralischer Legitimität besitzen; es reicht nicht einfach aus, ihre bloße Existenz zu behaupten, vielmehr muss von ihnen je einzeln gezeigt werden können, dass sie mit guten, normativen Gründen in der Weise existieren, in der sie in unserer intuitiven Grammatik des Sozialen anzutreffen sind.” (Honneth 2008, 19)

## 2.2. *Soziale Gerechtigkeit und Wohlfahrtsstaat*

David Miller spricht nicht direkt über die staatliche Form, die aus seinem Konzept der sozialen Gerechtigkeit folgen sollte bzw. zu ihrer Umsetzung notwendig wäre. Aber seine Ausführungen lassen darauf schließen, dass er durchaus eine Form des Wohlfahrtsstaates im Auge hat. In einem solchen sind die egalitären Rechte durch unabhängige Gerichte, Staatsgewalt und demokratische Partizipation, die Versorgung der Grundbedürfnisse durch soziale Sicherungssysteme und die Verteilung nach Leistung, vor allem über einen freien Wirtschafts- und Arbeitsmarkt, gewährleistet. Eine direkte Ableitung oder Argumente für eine bestimmte Form eines Wohlfahrtsregimes (Esping-Andersen 1990), sei es korporatistisch, sozialdemokratisch oder liberal, sind aber nicht möglich, da die Gewichtung der einzelnen Prinzipien zueinander und ihre jeweilige Reichweite der weiteren Deliberation



überlassen werden. Genauer ist es Aufgabe der jeweiligen Gesellschaft für sich zu entscheiden, wie die konkrete Ausformung der einzelnen Dimensionen sozialer Gerechtigkeit in ihrem Rahmen auszusehen habe. Es lässt sich aber auf jeden Fall folgern, dass es eines institutionellen Gefüges bedarf, welches die drei explizierten Grundsätze der Gerechtigkeit zueinander in Beziehung setzt, sie begrenzt und ihre Übergänge regelt. Der Wohlfahrtsstaat ist also vornehmlich dafür zuständig zu verhindern, dass in sozialen Beziehungen der Solidargemeinschaft fälschlicherweise das Verdienstprinzip oder fundamentale Rechte und Pflichten als Staatsbürger auf Grund des Verdienstprinzips vergeben werden. Es gilt also auch den freien Markt zu begrenzen, selbst wenn dieser für die Verteilung nach Verdienst und Leistung geeignet sein kann.

“Das soll nicht heißen, dass die existierenden Marktwirtschaften sozial gerecht sind, oder dass ein sich selbst überlassenes und unreguliertes System von Märkten gerechte Resultate hervorbringen würde. Tatsächlich ist in beiden Hinsichten das genaue Gegenteil der Fall. Eine gerechte Marktwirtschaft braucht einen starken regulativen und Fehler behebenden Rahmen und wird wesentlich anders aussehen als die kapitalistischen Wirtschaften, in denen wir zurzeit leben.” (Miller 2008, 302)

Damit stellt sich Miller zumindest auf die Seite eines starken Wohlfahrtsstaates und gegen eine neoliberale und auf den Markt vertrauende Variante des Minimalstaates. Auf ähnliche Art und Weise argumentieren auch Peter Koller (Koller 2000; Koller 2001) und Axel Honneth (Honneth 2003) für die Einrichtung eines den Markt begrenzenden Wohlfahrtsstaat nach sozialdemokratischem Vorbild. Dieser ist notwendig um auf der einen Seite die meritorischen Güter wie Bildung, Gesundheit und Kultur, aber auch materielle Grundsicherung bereit zustellen und auf der anderen Seite dem Leistungsprinzip widersprechende ideologische Verzerrungen des Marktes zu korrigieren. Insgesamt ist der Wohlfahrtsstaat somit eine notwendige Forderung der sozialen Gerechtigkeit und deren maßgeblicher Akteur.

### *2.3. Soziale Gerechtigkeit und Armut*

Armut kann als Verletzung sozialer Gerechtigkeit verstanden werden, und zwar als Verletzung zumindest von zwei, in den allermeisten Fällen sogar aller drei Grundsätze sozialer Gerechtigkeit. Armut ist immer eine moralische

Verletzung aus Sicht des Bedarfsprinzips. Von Miller wurde dieses dahingehend expliziert, dass jedem Menschen ein menschenwürdiges Leben zu gewähren und zu ermöglichen ist. Seine Bezugnahme auf Sen, der ja einen sehr bedeutenden und einflussreichen Impuls für die Armutforschung gegeben hat, ist hier bezeichnend. Für Sen ist Armut multidimensional zu verstehen und nicht auf die Kategorie des Einkommens oder mangelnder Ressourcen festgelegt (Alkire 2002; Arndt und Volkert 2006; Graf 2011). Vielmehr geht es darum, welche Fähigkeiten Menschen in ihrer Lebenslage auch tatsächlich verwirklichen können. Armut und soziale Exklusion sind dann in einer Gesellschaft jeweils dadurch bestimmbar, dass Menschen hinter den gesellschaftlich erreichbaren Möglichkeiten unfreiwillig zurück bleiben. Armut ist ein Mangel an Chancen.

“Jedoch können unterschiedliche Menschen ganz unterschiedliche Chancen haben, Einkommen und andere Grundgüter in charakteristische Merkmale eines guten Lebens und in Freiheit von der Art, die im menschlichen Leben hohen Wert hat, umzuwandeln. Also ist die Beziehung zwischen Ressourcen und Armut veränderlich und stark abhängig von den Besonderheiten der betroffenen Menschen und ihrer – natürlichen wie sozialen – Umwelt.” (Sen 2010, 282)

Miller betont hierbei die Funktion einer Vorstellung des guten Lebens, da es nicht nur um objektive Chancen, sondern auch um in einer Gesellschaft als wertvoll empfundene Tätigkeiten oder Güter geht. Wird Armut also in diesem Sinne an die fundamentale Bedürfnisnatur des Menschen einerseits, also an die physischen, psychischen und sozialen Grundbedürfnisse gekoppelt, andererseits aber auch dynamisch und relativ zu den Möglichkeiten und eingelassenen Wertvorstellungen einer Gesellschaft verstanden, dann steht Armut im krassen Widerspruch zu den Anforderungen sozialer Gerechtigkeit im Allgemeinen und dem Bedarfsprinzip im Besonderen. Doch nicht nur aus dieser Perspektive ist Armut eine moralische Verletzung, sondern auch aus Perspektive der staatsbürgerschaftlichen Gleichheit. Auf der einen Seite bedarf es zur Ausübung fundamentaler Rechte auch die Ausstattung mit gewissen sozialen Rechten und einer Grundversorgung (Shue 1996). Damit betrifft Armut die Ebene distributiver Gleichheit und die Verteilung von Rechten und Pflichten, die jedem Staatsbürger zustehen. Honneth hat dies im Zuge seiner Analyse der historischen Ausweitung sozialer Sicherungssysteme richtig als die Einsicht in die Verknüpfung und Ausweitung staatsbürgerschaftlicher und sozialer Rechte gesehen. “Wie die politischen Teilnahmerechte, so entstehen auch die sozialen Wohlfahrtsrechte infolge einer 'von unten' erzwungenen

Erweiterung der Bedeutung, die mit der Idee der 'Vollwertigkeit' einer Mitgliedschaft im politischen Gemeinwesen verknüpft ist. [...] Von hier aus konnte es im Prinzip nicht mehr weit zu der Einsicht sein, daß die politischen Teilnahmerechte solange nur ein formales Zugeständnis an die Masse der Bevölkerung bleiben müssen, wie die Chance zu ihrer aktiven Wahrnehmung nicht durch einen bestimmten Grad an sozialem Lebensstandard und ökonomischer Sicherheit garantiert wird; aus Gleichheitsforderungen solcher Art ist dann im Laufe des zwanzigsten Jahrhunderts zumindest in den westlichen Ländern, die eine wohlfahrtsstaatliche Entwicklung genommen haben, jene neue Klasse sozialer Wohlfahrtsrechte hervorgegangen, die jedem Staatsbürger die Möglichkeit der Ausübung all seiner übrigen Rechte zusichern soll." (Honneth 1994, 188f; Honneth 2003; Marshall 1992)

Auf der anderen Seite stellt Armut offensichtlich eine Form der hierarchischen Schlechterstellung innerhalb einer Gesellschaft dar und betrifft damit die zweite von Miller angesprochene Ebene der Gleichheit, nämlich jene der sozialen Gleichheit. Arme fühlen sich in den allermeisten Fällen nicht als Gleiche unter Gleichen und werden auch nicht als solche betrachtet (Margalit 1997). Im besten Falle noch als soziale Opfer, denen zu helfen ist, im schlechtesten Falle als Faule und Kriminelle, die zu aktivieren sind (Butterwegge, Lösch, und Ptak 2007). Armut ist untrennbar mit Demütigung und Scham verbunden und soziale Exklusion erfolgt nicht nur durch materielle Knappheit, sondern auch in vielen Fällen durch einen symbolischen und impliziten Ausschluss. Armut stellt somit nicht nur eine Verletzung des Grundsatzes des Bedarfs, sondern auch der Idee der Gleichheit dar. Aus Perspektive der Verdienstgerechtigkeit wird nun aber oftmals argumentiert, dass Armut eine direkte Folge geringer Leistung darstellen würde und somit auch den Anschein der Gerechtigkeit haben könnte. Armut widerspricht dann nicht nur nicht dem Verdienstprinzip, sondern kann durch dieses gerechtfertigt werden.

Eine nähere Betrachtung des Verdienstprinzips zeigt allerdings, dass dem zumeist nicht so ist oder es zumindest keine eindeutige Zuordnung von geringer Leistung und Armut gibt. Auf der einen Seite ist der Arbeitsmarkt, wie oben bereits angesprochen, durchaus nicht ein Garant für die gerechte Verteilung nach dem Verdienstprinzip. Der Ausschluss bzw. die geringe Bewertung von gesellschaftlich notwendigen Leistungen, etwa im Bereich der Pflege, der Fürsorge und der Reproduktion (Cameron und Moss 2007) sind ebenso wie die geringere Bezahlung und schlechtere Aufstiegschancen von Frauen eine bedeutende Armutsfalle. Auch, dass gerade Kinder und Jugendliche, Alleinerziehende, Kranke und Menschen mit Behinderung sowie ältere Menschen vermehrt von Armut bedroht und betroffen sind, ist

bezeichnend (Gebauer, Petschauer, und Vobruba 2002). Ein direkter Zusammenhang von Leistung und Armut ist somit ebenso wenig herzustellen wie einer von Leistung und Höhe des Einkommens in unregulierten Märkten. Dass eine Krankenpflegerin hundertmal weniger verdient als so mancher Unternehmensberater und ebenso hundertmal weniger als ein Fussballspieler bei einem europäischen Topverein ist nicht Ausdruck von sozialer Gerechtigkeit.

Aus diesen Überlegungen lässt sich somit eindeutig folgern, dass es Aufgabe eines Wohlfahrtsstaates ist, Armut zu lindern oder, soweit als möglich, zu minimieren, da dies eine Forderung der sozialen Gerechtigkeit darstellt.

Doch wie sieht es nun aus, wenn andere legitime Forderungen aufeinander treffen? Etwa, wenn es um die Frage der Finanzierung von Armutsbekämpfungsprogrammen gegenüber der Finanzierung von neuen Möglichkeiten der politischen Partizipation geht? Oder, wenn auf der einen Seite legitime Ansprüche durch Leistung begründet werden können, auf der anderen Seite Geld für kulturelle Projekte nötig ist? Hier zeigt sich deutlich, dass Miller keine Gewichtung der Gerechtigkeitsprinzipien zueinander entwickelt. Beziehen sich die Gerechtigkeitsprinzipien nämlich tatsächlich auf jeweils für sich legitime und normativ ausgezeichnete Formen der sozialen Interaktion, mithin auf unterschiedliche Bedürfnisse und Erfordernisse von Anerkennung, dann müsste eine Gewichtung der Gerechtigkeitsprinzipien einer Gewichtung eben dieser sozialen Beziehungen folgen. Ohne diese Frage hier abschließend behandeln zu können, so scheint es mir doch einsichtig, hier das Bedarfsprinzip vor die Idee der Gleichheit und diese wiederum vor das Verdienstprinzip zu reihen. Dies deshalb, da die Bedürfnisnatur des Menschen als physische, psychische und soziale Grundvoraussetzung für die Wahrnehmung von Rechten überhaupt verstanden werden kann. Eben diese Wahrnehmung von Rechten ist dann wiederum der Rahmen für die Beteiligung in einem Zweckverband als freiwilliger Tausch von Leistung und Verdienst. Zielkonflikte innerhalb der sozialen Gerechtigkeit, wie sie vor allem Gegenstand der politischen Debatte sind (Becker und Hauser 2009), wären somit ganz grob entlang dieser Einteilung zu schlichten, dass zuerst die Grundausstattung aller Menschen zu gewährleisten wäre, hiernach die Anerkennung allgemeiner Rechte und, darauf aufbauend, schließlich der freie Austausch im Rahmen eines Marktes. Diese Intention folgt auch der historisch-genetischen Explikation der drei Anerkennungsformen der Liebe, des Rechts und der Solidarität wie sie Honneth vorgelegt hat (Honneth 1994). Zugegebenermaßen bleibt auch hierbei ein weiter Interpretationsspielraum und die Möglichkeit

gemeinschaftlicher und politischer Schwerpunktsetzungen.

### *3. Soziale Gerechtigkeit und die progressive Besteuerung von Einkommen und Vermögen*

Die Aufgabe dieser dritten Sektion ist es nun die eben dargestellten Einsichten auf die Frage nach der progressiven Besteuerung von Einkommen und Vermögen anzuwenden. Bisher konnte gezeigt werden, dass die Einrichtung eines Wohlfahrtsstaates als eine Folgerung der sozialen Gerechtigkeit verstanden werden kann und in diesem Rahmen die Bekämpfung oder zumindest Milderung von Armut und sozialer Exklusion eine notwendige Aufgabe darstellt, da diese sowohl das Bedarfsprinzip als auch der Idee der Gleichheit und zumeist auch das Leistungsprinzip verletzen. Ebenso konnte zum Schluss kurz dafür argumentiert werden, dass dem Bedarfsprinzip bei Zielkonflikten der Vorrang vor der Idee der Gleichheit und dieser wiederum der Vorrang vor der Verteilung nach Verdienst zu geben ist. Was folgt hieraus nun für die progressive Besteuerung von Einkommen und Vermögen?

Zunächst einmal ist festzuhalten, dass die Einhebung von Steuern der Finanzierung der Aufgaben des Wohlfahrtsstaates dient, also Steuern weder zur bloßen persönlichen Bereicherung eingehoben noch willkürlich verwendet werden dürfen. Aus Perspektive der sozialen Gerechtigkeit ergeben sich nun im Wesentlichen zwei Argumentationslinien, was Steuern im Allgemeinen und progressive Steuern auf Einkommen und Vermögen im Besonderen betrifft. Auf der einen Seite stellen Steuern ein Mittel zum Zweck dar, um die aus den Grundsätzen der Gerechtigkeit folgenden Aufwendungen zu finanzieren, auf der anderen können Steuern direkt dazu eingehoben werden, um diese Grundsätze zu verwirklichen. In dem einen Fall sind Steuern indirekt, in dem anderen direkt auf soziale Gerechtigkeit bezogen.

#### *3.1. Steuern zur Finanzierung des Wohlfahrtsstaates und als Mittel der sozialen Gerechtigkeit*

Steuern stellen in den allermeisten Fällen Mittel zum Zweck dar und könnten somit etwa bei Vorliegen anderer Einkommensquellen teilweise oder vielleicht sogar gänzlich abgeschafft werden. Die maßgeblichen Ausgaben des Wohlfahrtsstaates beziehen sich gewöhnlich auf soziale Leistungen und Ausgaben wie staatliche Grundversorgung, Bildung, Alterssicherung, Geld-

und Sachleistungen der Krankenversicherung, und nur ein geringerer Anteil auf die Erhaltung des Minimalstaates, der zur Sicherung der allgemeinen Rechte und Pflichten notwendig ist, also Polizei, Verwaltung, Gerichte und Parlamente (Schmid 2006). Ein weiterer Teil der Staatsausgaben ist für weitere meritorische Güter fällig wie Infrastruktur und Kultur. Hierbei ist es natürlich in vielen Fällen strittig, welche Güter als soziale oder kulturelle gelten, ob die Infrastruktur eines öffentlichen Schienennetzes einen vornehmlich sozialen Zweck erfüllt, obwohl jeder Bürger diese theoretisch in Anspruch nehmen könnte. Auf jeden Fall stellen Steuern für die allermeisten Staaten die hauptsächliche Einnahmequelle zur Finanzierung dieser Ausgaben dar und nur wenige Staaten verfügen über andere Einnahmequellen in ausreichender Höhe, etwa natürliche Ressourcen, um nur sehr wenige oder sehr niedrige Steuern einzuheben. Aus Perspektive der sozialen Gerechtigkeit können all diese Ausgaben gerechtfertigt werden, sofern sie dazu verwendet werden, ihre drei Grundsätze umzusetzen und zur Finanzierung der entsprechenden Institutionen benötigt werden.

Neben diesem Zweck von Steuern zur Finanzierung des Wohlfahrtsstaates ist es auch denkbar, dass Steuern direkt auf Grundsätze der sozialen Gerechtigkeit bezogen sind. So etwa, wenn eine Gesellschaft sich als egalitär versteht und zwar in einem starken und umfassenden Sinne, dass sie die Einkommen bzw. Vermögenswerte möglichst gleich verteilen will. Die progressive Besteuerung von Einkommen erfolgt dann nicht oder zumindest nicht nur, um hiermit andere Ausgaben zu decken, sondern auch um dieses Einkommen als Nettoeinkommen an die anderen, niedrigeren Einkommen anzunähern. Auch ist es denkbar, dass in einer Gesellschaft der Markt keine dem Verdienstprinzip entsprechenden Einkommen erzeugt, sondern manche Leistungen überbezahlt. Dann würde eine, allenfalls progressive, Steuer auf diese Einkommen ebenfalls nicht nur die Ausgaben des Staates zu decken helfen, sondern eine Ungerechtigkeit ausgleichen und damit explizit dem Verdienstprinzip geschuldet sein. Ein weiterer Fall wäre denkbar, wenn Steuern auf Produkte oder Dienstleistungen erhoben werden, nur zu dem Zweck diese zu verteuern, da ihre geringe Verbreitung als sozial gerecht angesehen wird. So zum Beispiel Steuern auf Mineralöl, Tabak oder Alkohol. Genauso wie Steuervergünstigungen etwa für Lebensmittel den primären Zweck haben, diese günstig und somit für ärmere Bevölkerungsschichten zugänglich zu machen.

Warum sollten nun progressive Steuern auf Einkommen und Vermögen erhoben werden bzw. wieso sind Steuern hierauf besonders problematisch und umstritten? Umstritten sind sie vor allem deshalb, weil Steuern hierauf, und gerade die progressive Besteuerung, als Verletzung des Leistungsprinzips

und der Idee der Gleichheit angesehen werden. Nach der Idee der Gleichheit sollte jede Bürgerin gleich viele Steuern zahlen und nach dem Verdienstprinzip wäre es unfair, den höheren Verdienst, der ja gerechterweise für eine höhere Leistung erworben wurde, höher zu besteuern als einen geringeren Verdienst. Deshalb sind Debatten um die Besteuerung von Einkommen und Vermögen auch von einer Gegenüberstellung des Bedarfsprinzips und des Verdienstprinzips geprägt ebenso wie von einer Gegenüberstellung von jenen, die für den Wohlfahrtsstaat nur zahlen und jenen, die von ihm nur profitieren würden.

### *3.2. Argumente für die progressive Besteuerung von Einkommen und Vermögen*

Diese Frage lässt sich im Hinblick auf das Dargelegte relativ leicht lösen, da es einen Vorrang vor dem Bedarfsprinzip vor der Idee der Gleichheit und einen Vorrang vor dem Verdienstprinzip gibt. Wenn es also einen begründeten Bedarf an finanziellen Mitteln gibt, um Betroffene von Armut und sozialer Exklusion zu unterstützen und ihnen ein menschenwürdiges Leben als Gleiche in der Gesellschaft zu ermöglichen, dann sind Steuern prinzipiell gerechtfertigt. Die progressive Besteuerung von Einkommen und Vermögen erweist sich dann als einfache und effiziente Art und Weise diesen Bedarf zu decken, da hier nicht wiederum ein Substitutionsbedarf entsteht. Massensteuern haben, wie ihr Name schon aussagt, den Effekt, dass sie unabhängig der Lage alle gleich betreffen. Da es gerade Ziel der Armutsbekämpfung ist, Menschen zu entlasten und ihnen mehr zu geben, als sie zur Verfügung haben, wäre es absurd ihnen zuerst etwas weg zu nehmen, was in einem späteren Transfer erst recht wieder ausgeglichen werden müsste. Die progressive Besteuerung von Einkommen und Vermögen erzeugt diesen Substitutionsbedarf gerade nicht, da hierbei die niedrigeren Einkommen und Vermögen, die tendenziell eher Betroffenen von Armut und sozialer Exklusion zuzuschreiben sind, unangetastet lassen, wohingegen die höheren Einkommen und Vermögen, also von Menschen, die tendenziell nicht von Armut und sozialer Exklusion betroffen sind, herangezogen werden. Der Nebeneffekt, dass hierdurch, wie bereits erwähnt, auch Verschiebungen hin zu einer egalitäreren Einkommens- und Vermögensverteilung erreicht werden, könnte ebenso als Vorteil der progressiven Besteuerung von Einkommen und Vermögen genannt werden.

Wie hoch nun die Besteuerung von Einkommen und Vermögen auszufallen habe, orientiert sich einerseits am Finanzierungsbedarf, andererseits ist hierbei natürlich wiederum Rücksicht auf die Grundsätze

sozialer Gerechtigkeit zu nehmen. Der Finanzierungsbedarf kann sich dabei nicht nur in der Deckung der basalen Grundbedürfnisse bemessen, sondern muss sich an dem dargelegten relativen und dynamischen Armutsverständnis orientieren. Es ist hier auch sicherlich nicht ausreichend, bloß finanzielle Mittel zu verteilen, sondern die Aspekte der Bildung, Gesundheit, sozialen Mobilität und kulturellen Eingliederung, der politischen und staatsbürgerschaftlichen Partizipation und auch der Beschäftigungsfähigkeit zu berücksichtigen. Der Bezug auf die Grundsätze der sozialen Gerechtigkeit zeigt ja gerade die Verschränkung verschiedener Formen der sozialen Interaktion, die allesamt für ein gutes Leben (gleich) bedeutend sind.

So wichtig und gerechtfertigt die Aufgabe der Armutsbekämpfung auch ist, so darf dennoch nicht beliebig mit den zu steuernden Einkommen und Vermögen verfahren werden. Auch diese fallen vielmehr selbst unter die Grundsätze der sozialen Gerechtigkeit. Es ist somit natürlich nicht erlaubt, Einkommen und Vermögen so hoch zu besteuern, dass hierdurch selbst wiederum Armut erzeugt wird. Auch ist hier auf das Verdienstprinzip Rücksicht zu nehmen, will man dieses nicht völlig ausheben und aus den Grundsätzen der sozialen Gerechtigkeit ausscheiden. Auch wenn dem Bedarfsprinzip ein Vorrang eingeräumt wird, so sollte die Besteuerung von Einkommen und Vermögen doch auch das Verdienstprinzip zum Ausdruck bringen, also versuchen, Verzerrungen des Marktes auszugleichen, die sich wahrscheinlich vor allem bei den höchsten Einkommen und Vermögen zeigen (Becker und Hauser 2009, 193–236).

#### 4. *Schluss*

Ziel dieses Beitrages war es, die Besteuerung von Einkommen und Vermögen aus Perspektive der sozialen Gerechtigkeit zu analysieren und schließlich Argumente dafür vorzubringen, weshalb eine solche Besteuerung gefordert sein kann. Wie dargelegt, kann dies im Besonderen in Hinblick auf die Notwendigkeit der Bekämpfung von Armut und sozialer Exklusion hinsichtlich aller drei Grundsätze der sozialen Gerechtigkeit, des Bedarfs, des Verdienstes und der Gleichheit, gerechtfertigt werden. Steuern auf Einkommen und Vermögen erweisen sich hierfür als besonders geeignet, da sie anders als Massensteuern nicht wiederum vom Wohlfahrtsstaat ausgeglichen werden müssen und selbst nicht als Verletzung der Grundsätze sozialer Gerechtigkeit angesehen werden können. Damit ist aber nicht gesagt, dass sich ein Wohlfahrtsstaat oder die soziale Gerechtigkeit darin erschöpfen würden, armen Menschen finanzielle Transferleistung zu geben. Dies sollte



vielmehr nur in Notfällen geschehen, wenn keine anderen Maßnahmen greifen. Zunächst sollte alles getan werden, die Institutionen so einzurichten, dass es jedem Gesellschaftsmitglied prinzipiell möglich ist, aus eigener Kraft und Leistung ihre Bedürfnisse zu erfüllen.

## 5. Literatur

- Alkire, Sabina. 2002. *Valuing Freedoms. Sen's Capability Approach and Poverty Reduction*. 1. Aufl. Oxford / New York, NY: Oxford University Press.
- Andersson, Krister, Lars Oxelheim, und Eva Eberhartinger, Hrsg. 2010. *National Tax Policy in Europe. To Be or Not to Be?* Berlin / Heidelberg: Springer.
- Arndt, Christian, und Jürgen Volkert. 2006. "Amartya Sens Capability-Approach – Ein neues Konzept der deutschen Armuts- und Reichumsberichterstattung". *Vierteljahrshefte zur Wirtschaftsforschung* 75 (1) (Januar): 7-29. doi:10.3790/vjh.75.1.7.
- Barry, Brian. 2005. *Why social justice matters*. 1. Aufl. Cambridge / Malden, MA: Polity Press.
- Becker, Irene, und Richard Hauser. 2009. *Soziale Gerechtigkeit - ein magisches Viereck. Zeitdimensionen, Politikanalysen und empirische Befunde*. 1. Aufl. Forschung aus der Hans-Böckler-Stiftung 104. Berlin: Edition Sigma.
- Bell, David A., und Avner de-Shalit, Hrsg. 2003. *Forms of Justice. Critical Perspectives on David Miller's Political Philosophy*. 1. Aufl. Lanham: Rowman & Littlefield.
- Butterwegge, Christoph. 2007. Rechtfertigung, Maßnahmen und Folgen einer neoliberalen (Sozial-)Politik. In *Kritik des Neoliberalismus*, von Christoph Butterwegge, Bettina Lösch, und Ralf Ptak, 135-219. 1. Aufl. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften.
- Butterwegge, Christoph, Bettina Lösch, und Ralf Ptak. 2007. *Kritik des Neoliberalismus*. 1. Aufl. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften.
- Cameron, Claire, und Peter Moss. 2007. *Care work in Europe. Current understandings and future directions*. London / New York: Routledge.
- Esping-Andersen, Gøsta. 1990. *The three worlds of welfare capitalism*. 1. Aufl. Cambridge / Malden, MA: Polity Press.
- Gebauer, Ronald, Hanna Petschauer, und Georg Vobruba, Hrsg. 2002. *Wer sitzt in der Armutsfalle? Selbstbehauptung zwischen Sozialhilfe und Arbeitsmarkt*. Forschung aus der Hans-Böckler-Stiftung 40. Berlin: Edition Sigma.
- Graf, Gunter. 2011. "Der Fähigkeitenansatz als neue Grundlage der

- Armutsforschung?“ *SWS-Rundschau* 51 (1): 84-102.
- Höffe, Otfried, Hrsg. 2006. *John Rawls: Eine Theorie der Gerechtigkeit*. 2. Aufl. Klassiker Auslegen 15. Berlin: Akademie Verlag.
- Honneth, Axel. 1994. *Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte*. 1. Aufl. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- 2003. Umverteilung als Anerkennung. Eine Erwiderung auf Nancy Fraser. In *Umverteilung oder Anerkennung. Eine philosophisch-politische Kontroverse*, von Nancy Fraser und Axel Honneth, 129-224. 1. Aufl. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- 2008. Philosophie als Sozialforschung. Die Gerechtigkeitstheorie von David Miller. In *Grundsätze sozialer Gerechtigkeit*, von David Miller, 7-25. 1. Aufl. Theorie und Gesellschaft 58. Frankfurt am Main / New York: Campus.
- 2010. Das Gewebe der Gerechtigkeit. Über die Grenzen des zeitgenössischen Prozeduralismus. In *Das Ich im Wir. Studien zur Anerkennungstheorie*, von Axel Honneth, 51-77. 1. Aufl. Berlin: Suhrkamp.
- Kersting, Wolfgang. 2000. *Theorien sozialer Gerechtigkeit*. 1. Aufl. Stuttgart / Weimar: J. B. Metzler.
- Koller, Peter. 2000. Soziale Gerechtigkeit, Wirtschaftsordnung und Sozialstaat. In *Politische Philosophie des Sozialstaates*, hg von. Wolfgang Kersting, 120-158. 1. Aufl. Weilerswist: Velbrück Wissenschaft.
- 2001. *Soziale Gerechtigkeit. Begriff und Begründung*. Vienna Working Papers in Legal Theory, Political Philosophy, and Applied Ethics 24. Wien. <http://www.univie.ac.at/juridicum/forschung/wp24.pdf>.
- Layte, Richard, Bertrand Maître, und Christopher T. Whelan. 2010. *Second European quality of life survey. Living conditions, social exclusion and mental well-being*. Hg von. European Foundation for the Improvement of Living and Working Conditions. 1. Aufl. Luxembourg: Office for Official Publications of the European Communities.
- Liebig, Stefan, Holger Lengfeld, und Steffen Mau, Hrsg. 2004. *Verteilungsprobleme und Gerechtigkeit in modernen Gesellschaften*. 1. Aufl. Frankfurt am Main / New York: Campus.
- Margalit, Avishai. 1997. *Politik der Würde. Über Achtung und Verachtung*. 1. Aufl. Berlin: Fest.
- Marshall, Thomas H. 1992. *Bürgerrecht und soziale Klassen. Zur Soziologie des Wohlfahrtsstaates*. Hg von. Elmar Rieger. 1. Aufl. Theorie und Gesellschaft 22. Frankfurt am Main / New York: Campus.
- Miller, David. 2008. *Grundsätze sozialer Gerechtigkeit*. 1. Aufl. Theorie und Gesellschaft 58. Frankfurt am Main / New York, NY: Campus.
- Pierson, John. 2010. *Tackling social exclusion*. 2. Aufl. London / New York, NY: Routledge.

- Rawls, John. 1975. *Eine Theorie der Gerechtigkeit*. 1. Aufl. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Schmid, Josef. 2006. *Wohlfahrtsstaaten im Vergleich. Soziale Sicherung in Europa: Organisation, Finanzierung, Leistungen und Probleme*. 2. Aufl. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften.
- Sen, Amartya. 2010. *Die Idee der Gerechtigkeit*. 1. Aufl. München: Beck.
- Shue, Henry. 1996. *Basic rights. Subsistence, affluence, and U.S. foreign policy*. 2. Aufl. Princeton N.J.: Princeton University Press.
- Whelan, Christopher T., und Bertrand Maître. 2008. Poverty, deprivation and economic vulnerability in the enlarged EU. In *Handbook of the quality of life in the enlarged European Union*, hg von. Jens Alber, Tony Fahey, und Chiara Saraceno, 201-217. London / New York, NY: Routledge.

# PASSIONI E TEMPORALITÀ

**PIERPAOLO MARRONE**

*Università di Trieste  
Dipartimento di Studi Umanistici  
marrone@units.it*

**ABSTRACT**

Does Hume's theory of passions disregard temporal considerations? While it could seem that his theory is indifferent to the temporal dimension of emotions his considerations contain many descriptive and phenomenological elements, which structurally refer to the temporal dimension.

**KEYWORD**

Passion, temporality, Hume

## 1. PASSIONI ED EMERGENTISMO

Se esaminiamo la teoria delle passioni di Hume non credo ci si possa sottrarre a una prima impressione che rischia di coagularsi in un giudizio persistente, ossia che tale teoria abbia un impianto e un contenuto che prescindono da considerazioni temporali. Tutto ciò anche a dispetto del fatto che, come si vedrà, le considerazioni che Hume espone contengano molti elementi descrittivi e fenomenologici, che rimandano strutturalmente alla dimensione temporale. Questa prima impressione è inoltre in contrasto con la teoria dei valori esposta nel III libro del *Trattato*, e più precisamente con la sua teoria delle virtù. Quest'ultima sembra far riferimento a una concezione 'emergentista', se non addirittura 'evoluzionista', secondo alcuni,<sup>1</sup> dei valori. La cosa appare più evidente nel caso di quelle che Hume

<sup>1</sup> M. Ruse, *Evolutionary Ethics and the Search for Predecessors: Kant, Hume, and All the Way Back to Aristotle?*, "Social Philosophy and Policy", 1990, pp. 59-85. L'etica è

chiama ‘virtù artificiali’, la più nota delle quali e sulla quale Hume maggiormente si sofferma è, come è noto, la giustizia.

Le virtù artificiali supportate dal corredo di virtù naturali che ogni essere umano ‘normale’ possiede, favoriscono, nella continua ricostituzione della cooperazione sociale, i comportamenti che rubrichiamo sotto il nome di ‘giustizia’, che sono vincolati principalmente – ma non solo – a un’idea di imparzialità. Alla comprensione dei comportamenti artificiali e cooperativi concorrono sia i meccanismi della benevolenza e della simpatia – che guidano il comportamento morale in generale –, sia il rimando alla genesi temporale-sociale.<sup>2</sup>

La difficoltà che richiama deve venire attenuata sino ad essere smontata, guardando all’insieme della produzione filosofica di Hume.<sup>3</sup> Il ‘tempo’, cui vanno ricondotte alcune delle analisi di Hume, specialmente nel *Trattato*, è quello che si genera dal suo naturalismo filosofico. Questo naturalismo è lo strumento epistemologico principale – la sua epistemologia genetica, in effetti – che gli consente di assegnare al *belief* e

interpretata da Ruse come il quadro adattivo e cooperativo proprio degli imperativi morali, il quale lascia, però, da parte il problema della selezione delle motivazioni, che non possono, invece, ricevere spiegazioni evolutive. Si tratterebbe di una strategia rintracciabile in Hume. Questa idea e questa derivazione storica ha goduto recentemente di una certa fortuna, anche grazie ad A. Gibbard, *Wise Choices, Apt Feelings*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1991, che ha associato i processi di selezione dei comportamenti razionali alla selezione delle norme. Secondo Gibbard, i giudizi di razionalità dovrebbero essere associati a quelli morali nel senso che entrambi esprimerebbero un’adesione emotiva a norme di comportamento, che si originano dalla cooperazione sociale e la sostengono. Una analisi critica basata sullo stato dell’arte delle teorie darwiniane si trova in S. Ball, *Gibbard’s Evolutionary Theory of Rationality and Its Ethical Implications*, “Biology and Philosophy”, 1995, 129-180.

<sup>2</sup> Motivo ripreso ad esempio in *Saggi morali, politici, letterari*, pp. 208-209, nella discussione della diversità dei caratteri nazionali: «Diverse sono le ragioni che si danno di questi caratteri *nazionali*: alcuni ne danno una spiegazione basata su cause *morali*, mentre altri ne danno una basata su cause *fisiche*. Per cause *morali* intendo tutte quelle circostanze che siano in grado di agire sulla mente come dei motivi o delle ragioni, e che ci rendono abituali certi particolari modi di comportamento. Di questo tipo sono la natura del governo, le rivoluzioni nelle cose pubbliche, l’abbondanza o l’indigenza in cui si vive, la posizione della nazione rispetto ai propri vicini e simili». Come comportamenti sociali altamente strutturati, potenzialmente in conflitto con le norme morali accettate, possano convivere con il comportamento etico è tema esaminato da R. Frey, *Virtue, Commerce, and Self-Love*, “Hume Studies”, 1995, pp. 275-287.

<sup>3</sup> Non si prenderà in considerazione, quindi, in questa sede la sua attività di storico, anche se da questa, oltre che dalla pratica professionale all’estero, è più che ragionevole pensare che Hume abbia in parte derivato la sua sensibilità per il sorgere delle passioni e dei valori. Cfr. E. Mossner, *The Life of David Hume*, Oxford, Oxford University Press, 1970, pp. 153-220.

all'immaginazione il ruolo gnoseologico centrale che assumono nella sua filosofia. È proprio questo senso determinato di 'tempo' che consente a Hume di avviare soprattutto nei *Saggi*, ma anche nella seconda *Ricerca*, quell'osservatorio acuto e spregiudicato, ma lontano dagli estremismi di un Hobbes o di un Mandeville, dell'uomo come essere naturale collocato nella temporalità vissuta.<sup>4</sup> Conviene allora esaminare brevemente l'idea di tempo come viene elaborata da Hume nel *Trattato*.

## 2. Idee, impressioni, immaginazione

La prima elaborazione fornita da Hume è che il tempo è nient'altro che l'idea di successione, formata a partire dalla successione delle nostre percezioni. Il tempo mostra di possedere agli occhi di Hume caratteristiche più complesse dell'altra nozione cui comunemente la associamo, ossia lo spazio. Scrive Hume: «Le impressioni interne sono nostre passioni e emozioni, desideri e avversioni: nessuno, credo, vorrà sostenere che siano questi i modelli da cui deriva l'idea di spazio». (*Trattato sulla natura umana*, p. 47)<sup>5</sup> L'idea della spazialità si forma dalla nostra esperienza della tangibilità degli oggetti visibili e a portata di mano. Invece, «dal succedersi delle idee e impressioni ci formiamo l'idea di tempo, la quale senza di esse, non fa mai la sua apparizione nella mente, né sarebbe da questa avvertita». (*Trattato sulla natura umana*, p. 48)<sup>6</sup>

<sup>4</sup> Su questo punto ha modo di insistere a più riprese E. Lecaldano, *Hume e la nascita dell'etica contemporanea*, Roma-Bari, Laterza, 1991. L'enfasi sulla cooperazione piuttosto che sul conflitto è al centro di R. Manzer, *The Promise of Peace? Hume and Smith on the Effects of Commerce on War and Peace*, "Hume Studies", 1996, pp. 369-382, che affronta il problema delle accresciute possibilità di pace in un ordine mondiale liberale sulla base dei saggi economici; A. Smith, T. Velk & A. Riggs, *David Hume Practical Economics*, "Hume Studies", 1985, pp. 154-165, sottolineano la sorprendente modernità dell'approccio di Hume nei saggi economici (*Sul commercio, Sulla moneta, Sull'interesse, Sulla bilancia commerciale, Sulla rivalità nel commercio, Sulle tasse, Sul credito pubblico*) che in maniera sistematica correlano produttività, ricchezza di una nazione, tasso di interesse, scambio internazionale di moneta, basso livello di tassazione, indici di sviluppo, positività di un moderato debito pubblico.

<sup>5</sup> «Il tempo, infatti, ha una sua peculiare proprietà, che ne costituisce in certo modo l'essenza: quella, che le sue parti si susseguono l'un l'altra, e, benché contigue, nessuna di esse può mai coesistere con l'altra». (*Trattato sulla natura umana*, p. 44)

<sup>6</sup> Hume contestava l'infinita divisibilità del tempo e dello spazio. Il «tempo, in quanto esiste, dev'essere indubbiamente composto di momenti indivisibili. Poiché se nel dividerlo non arrivassimo mai a una fine, e se ciascun momento, seguendo a un altro, non fosse

Hume sembra qui implicare che il tempo esista solo quando noi o ci pensiamo o siamo in un qualche modo attratti dalla temporalità. Questo equivale a dire che tale attrazione è sempre *affettivamente* qualificata. Il tempo, quindi, né è un contenitore assoluto né ha le caratteristiche di un'intuizione trascendentale. Hume porta due esempi che gli appaiono chiarire la cosa in maniera decisiva: a) quando dormiamo non sorge in noi alcuna idea di successione; b) quando siamo immersi in un'attività altamente assorbente la percezione della successione è diversa rispetto al corso normale della nostra vita.<sup>7</sup>

Due precisazioni: 1) nel primo esempio Hume parla del sonno e non dell'attività onirica, costituita anch'essa evidentemente da un tessuto affettivo che rimanda alla temporalità – a una temporalità che probabilmente Hume non avrebbe potuto giudicare in alcun modo distorta in base a b) –; 2) nell'esempio successivo Hume ribadisce il tessuto complessivamente affettivo della temporalità.<sup>8</sup> L'idea di tempo non è distinguibile e separabile dalle impressioni che la generano. La successione di cinque note fa sorgere in noi quest'impressione, che non è una sesta che va ad aggiungersi alle cinque precedenti. Perciò «*le idee di spazio e di tempo sono composte di parti indivisibili*» (T, p. 51),<sup>9</sup> perché non esiste

perfettamente unico e indivisibile, avremmo un numero infinito di momenti o parti del tempo coesistenti». (*Trattato sulla natura umana*, p. 44) Riguardo lo spazio, «è ugualmente certo che quest'idea, com'è concepita dall'immaginazione, benché sia divisibile in parti o idee inferiori, non è infinitamente divisibile né consiste di un numero infinito di parti: poiché questo supera la nostra capacità di comprensione». (*Trattato sulla natura umana*, p. 45)

<sup>7</sup> L'idea che i sogni costituiscano una fonte importante del nostro progresso morale individuale si trova in T, p. 232. Il passo è esaminato da G. Solomon, *Some Sources for Hume's Opening Remarks to Treatise I, IV, III*, "Hume Studies", 1990, pp. 57-66. R. Gallie, *On Hume on Myself*, "Philosophical Writings", 1997, pp. 20-36, analizza l'interruzione dell'identità personale causata dal sonno e la teoria dell'io come *bundle of perceptions*, e confronta entrambe con la teoria degli omuncoli di Dennett.

<sup>8</sup> J. Dale, *Hume's Aesthetic Psychology of Distance, Greatness and the Sublime*, "British Journal for the History of Philosophy", 1995, pp. 89-112, indaga il tentativo di Hume di fornire una spiegazione soddisfacente dell'impatto estetico della distanza temporale ipotizzando che il giudizio estetico sia maggiormente prossimo alla ragione che alle emozioni e alle passioni.

<sup>9</sup> «Questa impressione complessa, che rappresenta l'estensione, risulta di più impressioni minori, indivisibili per l'occhio e il tatto, che possono essere chiamate impressioni di atomi o corpuscoli dotati di colore e solidità. [...] Non soltanto si richiede che questi atomi, per rivelarsi ai nostri sensi, siano colorati e tangibili, ma è anche necessario che conserviamo l'idea del loro colore o tangibilità, affinché l'immaginazione se li possa rappresentare: soltanto l'idea del colore o della tangibilità può, infatti, renderli concepibili alla mente [...]. Ora, quali sono le parti, tale è il tutto. Se non si considera il punto come colorato o tangibile, esso non può darci nessun'idea; e quindi neanche l'idea di estensione [...]. Lo stesso ragionamento vale per dimostrare che i momenti indivisibili del tempo debbono essere

alcuna rappresentazione di queste due idee complesse che sia indipendente dagli oggetti e dalle esperienze che li riempiono.

Da questa breve analisi si può concludere a un primo risultato provvisorio: i legami fra impressioni e temporalità sono costitutivi a tal punto da essere la *conditio sine qua non* della temporalità.<sup>10</sup> Non lo sono, tuttavia, nel senso che si tratta di condizioni necessarie e/o sufficienti al sorgere della temporalità, ma piuttosto nel senso che essi stessi *sono* la temporalità. Formarsi l'idea altamente astratta di successione temporale è possibile, forse; ma questa non sorgerebbe mai se non ci fosse stata una determinata esperienza emotivamente qualificata.

Le esperienze emotive, affettive, passionali non sono dei vissuti puntuali. Vi giocano un ruolo preponderante e la memoria e l'immaginazione. È perciò opportuno parlare non di temporalità al singolare, ma di *temporalità al plurale*. E questo nonostante Hume abbia ai nostri occhi una concezione antiquata della memoria, concepita come un apparato di registrazione che conserva l'ordine di successione dell'accadimento degli eventi.<sup>11</sup> Hume, tuttavia, fa anche intendere che ciò che più conta è l'intervento dell'immaginazione, che passa rapidamente da un'idea a un'altra, dando la sua specifica coloritura affettiva alla nostra temporalità vissuta. «Quando cerchiamo quel che distingue propriamente la *memoria* dall'immaginazione, ci accorgiamo subito che la differenza non può consistere semplicemente nelle idee che con la memoria abbiamo presenti» (*Trattato sulla natura umana*, p. 97):<sup>12</sup> entrambe, infatti, ricavano il loro materiale dalle percezioni e non possono oltrepassarle. Nemmeno la

riempiti di oggetti o esistenze reali, la cui successione formi la durata, e renda quest'idea concepibile alla mente». (*Trattato sulla natura umana*, pp. 51-52)

<sup>10</sup> L. Falkenstein, *Hume on Manners of Disposition and the Ideas of Space and Time*, "Archiv für Geschichte der Philosophie", 1997, pp. 179-201, discute la difficoltà di tenere assieme la tesi che tutte le idee sono derivate da impressioni semplici e la tesi che il tempo sia una disposizione di impressioni.

<sup>11</sup> Ma sarebbe anche sbagliato appiattare Hume su questa posizione. Ad esempio, in *T*, I, IV, VI (*L'identità personale*), Hume scrive: «Che cos'è, infatti, la memoria se non una facoltà, mediante la quale facciamo risorgere le immagini delle percezioni passate? E giacché un'immagine necessariamente assomiglia al suo oggetto, non deve forse il frequente ricorrere di queste percezioni somiglianti nella catena del pensiero trasportare più facilmente l'immaginazione da un anello all'altro, e far sembrare il tutto la continuazione di un solo oggetto? Per questo aspetto, dunque, la memoria non soltanto scopre l'identità, ma contribuisce anche alla sua produzione, producendo fra le percezioni la relazione di rassomiglianza. Il caso è lo stesso se consideriamo noi stessi, invece di un'altra persona». (*Trattato sulla natura umana*, pp. 272-273)

<sup>12</sup> «Un uomo può abbandonarsi alla sua fantasia e fingere che gli sia accaduta una serie di avventure: egli non può distinguere queste dal ricordo di altre simili, se non perché le idee di queste, immaginarie, sono più deboli e oscure». (*Trattato sulla natura umana*, p. 98)



capacità di variarne l'ordine – presente nell'immaginazione e non nella memoria – è per Hume sufficiente a determinare un criterio di distinzione, per quanto questa distinzione sia necessaria alla loro discriminazione. La differenza sostanziale, e parrebbe questa volta necessaria e sufficiente, sta in un diverso grado di forza e di vivacità possedute dalla memoria e dall'immaginazione.<sup>13</sup> «Ognuno, credo, risponderà convenendo che le idee della memoria sono più *forti* e più *vivaci* di quelle della fantasia». (*T*, p. 98)<sup>14</sup> Infatti, un artista che intende rappresentare una passione cercherà di fare esperienza, diretta o indiretta, di quella passione per sostenere con un materiale vivo e recente il lavoro della sua immaginazione.

Come spesso accade nel capolavoro giovanile, affermazioni che parevano semplici assumono nel seguito dell'analisi una complessità che le rende maggiormente adeguate all'oggetto, e che ha l'effetto di spiazzare certezze e pregiudizi. Pensavamo, ad esempio, di sapere perché si distinguono memoria e immaginazione. Scopriamo invece che quella distinzione va ulteriormente complicata. Hume sa «come un'idea della memoria, perdendo la sua forza e vivacità, può degenerare a tal punto da essere presa per un'idea dell'immaginazione» (*Trattato sulla natura umana*, p. 99);<sup>15</sup> ma può accadere anche l'inverso: che un'idea dell'immaginazione se ripetuta – è il

<sup>13</sup> E. Furlong, *Imagination in Hume's 'Treatise' and 'Enquiry concerning the Human Understanding'*, "Philosophy", 1961, pp. 62-70, offre un primo approccio ai temi della memoria e dell'immaginazione. J. Wilbanks, *Hume's Theory of Imagination*, The Hague, Nijhoff, 1968, individua nell'immaginazione la struttura profonda dello scetticismo di Hume. O. Johnson, *'Lively' Memory and 'Past' Memory*, "Hume Studies", 1987, pp. 343-359, distingue fra due generi di memoria e connette la *lively memory* all'immaginazione e alla costruzione del sé. L'idea è Hume abbia avuto dei forti dubbi sull'affidabilità della memoria nella ricostruzione del passato. Questa posizione mi sembra corretta, ma non condivido l'idea che questa sia una ragione per sostenere che Hume abbia respinto *tutta* la conoscenza basata sulla memoria come inaffidabile. Sul problema si veda anche D. Flage, *Remembering the Past*, "Hume Studies", 1989, pp. 236-246. Sulle relazioni con il problema dell'identità personale, cfr. J. Biro, *Hume's Difficulties with the Self*, "Hume Studies", 1979, pp. 45-54.

<sup>14</sup> «Da ciò si vede come la *credenza* o l'*assenso* che sempre accompagna la memoria ed i sensi, non consiste in altro che nella vivacità delle loro percezioni, le quali in questo solo si distinguono dalle idee della immaginazione. [...] Soltanto la forza e vivacità della percezione è quella che costituisce l'atto primitivo del giudizio e pone le basi di quel ragionamento che di lì passa alla relazione di causa ed effetto». (*Trattato sulla natura umana*, p. 99)

<sup>15</sup> Questo perché «c'è un principio di connessione fra i differenti pensieri e idee della mente e [...] nel loro apparire alla memoria o alla immaginazione, essi si presentano con un certo metodo e con una certa regolarità. [...] Si è trovato in lingue diverse, anche in quelle fra le quali non possiamo sospettare la minima connessione o comunicazione, che le parole che esprimono idee fra le più composte, egualmente corrispondono in modo stretto l'una all'altra; prova certa che le idee semplici, comprese nelle idee complesse, sono legate insieme da qualche principio universale, che opera allo stesso modo in tutti gli uomini». (*Ricerche sull'intelletto umano*, pp. 22-23)

caso del *pathological liar* – finisca per assumere proprio quella forza e vivacità di cui accreditiamo le idee della memoria.<sup>16</sup>

È però singolare che Hume qui non faccia riferimento – se non per il caso del bugiardo – a un altro effetto perverso dell'uso eccessivo dell'immaginazione, che pure egli aveva sperimentato su di sé e che fu una delle manifestazioni della profonda depressione della quale sappiamo da una celebre fonte autobiografica, vale a dire quella lettera auto-analitica che il giovane Hume indirizza a uno dei medici più famosi del suo tempo,<sup>17</sup> descrivendo lo stato di grave prostrazione cui lo ha condotto e una intensa attività di studio e ripetuti tentativi di fortificare il suo spirito e di conformarlo a un ideale morale di stampo stoiceggiante e presbiteriano. Eppure in questa malattia – alcuni medici la chiamavano semplicemente *English malady* – una parte preponderante deve averla avuta un uso distorto delle naturali attitudini di Hume, assieme a un uso eccessivo dell'immaginazione, a causa dell'importanza che l'uomo di studio, non vicino ad attività pratiche, è solito dare a questa facoltà.<sup>18</sup>

Al di là di questi richiami autobiografici, che hanno la loro notevole importanza, ciò che è rilevante è il legame fra memoria, immaginazione, temporalità nell'esperienza. Il caso del bugiardo patologico mostra nell'ambito della malattia quello che si apprende – sempre troppo tardi – con la maturità: che non ci vuole molto a ricostruire il passato in maniera tale che questo abbia su di noi effetti tali che ciò che era un tempo il presente non aveva fra le sue risorse. Si potrebbe, allora, forse parlare di una temporalità doppia: a) da una parte, vi è la *temporalità-memoria*, registrazione e riproduzione del passato. In un senso determinato, Hume vorrebbe pensare questa temporalità come apassionale, come elaborazione

<sup>16</sup> Questo è anche il caso di idee che hanno un rilevante impatto sociale? È la posizione di M. Baron, *Hume's Noble Lie: an Account of his Artificial Virtues*, "Canadian Journal of Philosophy", 1982, pp. 539-555.

<sup>17</sup> A chi è indirizzata la lettera del marzo-aprile 1734 (*L*, pp. 247-256)? I destinatari potrebbero essere due: G. Cheyne o J. Arbuthot. Questa seconda attribuzione è sostenuta da E. Mossner, *The Life of David Hume*, cit., p. 84. L. Turco, *Lo scetticismo morale di David Hume*, Bologna, Clueb, 1984, che avanza argomenti a favore di Cheyne, disegna una breve storia del problema della melanconia nel periodo di Hume. L'ambizione del raffinato studio di Turco è, tuttavia, di più vasta portata, e collega direttamente la crisi personale di Hume con la costruzione della sua filosofia morale e della sua trattazione delle passioni.

<sup>18</sup> «Senza dubbio queste riflessioni sono oltremodo utili quando sono unite con una vita attiva, giacché l'occasione, congiunta con la riflessione, penetra nell'anima e fa in modo da procurare una profonda impressione, ma nella solitudine esse non servono ad altro scopo che a logorare lo spirito e la forza della mente [...]. Comunque ciò non lo appresi se non dall'esperienza, e non prima che avessi già rovinato, pur senza esserne consapevole, la mia salute». (*Lettere*, p. 249)

dell'ordine che suscita il *belief*, con un'operazione, come si vedrà, sempre più difficile; b) da un'altra parte, vi è la *temporalità-immaginazione* che non è né precisamente subita né completamente condotta dalla nostra consapevolezza. Nell'un caso quanto nell'altro, come si diceva, la temporalità non è mai un ricettacolo vuoto e non è nemmeno una struttura trascendentale. A rigore, anche questa distinzione fra due temporalità è ancora troppo astratta. Ciò che esiste è la successione delle impressioni e l'innesto su di esse del gioco dell'immaginazione e del meccanismo della memoria. Affinché si verifichi un passaggio di passioni («Quando la nostra immaginazione considera direttamente i sentimenti altrui, e si immedesima profondamente in essi, ci rende sensibili a tutte le passioni considerate» (*Trattato sulla natura umana*, p. 399)<sup>19</sup>) è necessario che si instauri un intreccio di relazioni fra impressioni e idee. Tale passaggio – che riguardi proprio noi stessi o sia intenzionalmente diretto verso gli altri – avviene il più delle volte per l'incapacità della mente umana di fissarsi a lungo su una sola idea. «È difficile per la mente, mossa da qualche passione, limitarsi a essa sola, senza alcun mutamento o variazione. La natura umana è troppo incostante per tollerare una simile regolarità; la mutevolezza è nella sua essenza; e a che cosa può altrettanto naturalmente volgersi se non ad affezioni o emozioni adatte al temperamento e in accordo con quell'insieme di passioni che di volta in volta prevalgono?». (*Trattato sulla natura umana*, p. 298)<sup>20</sup> La sintesi passiva precede l'appercezione, il costruito precede i nostri progetti, la passionalità precede la ragione.

Non ci si deve nascondere che anche in questa ultima notazione è presumibile che Hume anatomizzi il corso della vita emotiva di un uomo normale, che fa parte di ciò che chiamava 'natura umana'. Noi sappiamo, viceversa, che vi sono casi in cui uno stato emotivo, una passione può essere totalmente assorbente, al punto da farci dubitare che lo si possa chiamare anormale. Tipico caso è quello della depressione. Probabilmente Hume

<sup>19</sup> L'esemplificazione di *Ricerche sull'intelletto umano*, p. 23 («Un ritratto conduce naturalmente il pensiero all'originale; il ricordo d'una stanza in una casa introduce naturalmente una domanda o un discorso intorno alle altre stanze; e se pensiamo a una ferita, è difficile che ci si possa trattenere dal riflettere al dolore che ne segue»), presuppone la capacità di formare immagini.

<sup>20</sup> Vi è qualcosa di biografico in questo e *Trattato sulla natura umana*, I, IV, VII lo ricorda da vicino («La meditazione *intensa* delle molteplici imperfezioni e contraddizioni della mente umana ha tanto agito su di me [...] ch'io son pronto a rigettare ogni credenza e ragionamento, e a non riguardare più nessun'opinione come più probabile o verosimile di un'altra. Dove sono? Che cosa sono io? Donde deriva la mia esistenza, e a quale stato ritornerà? Di chi debbo ricercare il favore, di chi temere la collera? Quali esseri mi circondano? Su quali io ho influenza, quali hanno influenza su di me? Io mi confondo fra tutti questi problemi»). (*Trattato sulla natura umana*, p. 280)

l'avrebbe considerata una forma patologica di umiltà.<sup>21</sup> Il suo apparato teorico non rende probabilmente giustizia per noi di un'esperienza emotiva tanto complessa quanto diffusa (diffusa al punto da rendere incerta la stessa categoria di 'uomo normale'). Ma l'occhio dell'anatomista è, anche in questo caso, più efficace del suo apparato linguistico inadeguato. «Così un uomo, il cui umore sia fortemente turbato e irritato per un'offesa ricevuta, troverà facilmente centinaia di motivi di mal contento, di irrequietezza, di paura e di altre penose passioni» (*Trattato sulla natura umana*, p. 289),<sup>22</sup> soprattutto se sarà in grado di riferire tutto questo a qualche persona vicina lui.<sup>23</sup> Hume pare anche in questo caso equilibrare gli schemi oppositivi di analisi delle passioni indirette (amore/odio, orgoglio/umiltà) con considerazioni aperte a una maggiore varietà. E questo sguardo più complesso sulla realtà delle passioni non avrebbe potuto aver luogo se non avesse, a propria volta, avuto una concezione complessa della temporalità.

### 3. TEMPO E SUCCESSIONE DELLE IMPRESSIONI

Si diceva che Hume riteneva insostenibili le concezioni di a priori spaziali e temporali, così come l'idea dello spazio e del tempo assunti come contenitori assoluti. Le risorse necessarie a questa critica, per quanto riguarda lo spazio, stanno nel rifiuto dell'idea di divisibilità infinita, che l'esperienza non ci attesta in alcun modo. Il legame con l'esperienza è tra

<sup>21</sup> P. Árdal, *Another Look at Hume's Account of Moral Evaluation*, "Journal of the History of Philosophy", 1977, pp. 405-421, riprende le posizioni della sua opera maggiore, *Passion and Value in Hume's Treatise*, Edinburgh, Edinburgh University Press 1966, per contestare che sia possibile distinguere fra giudizi morali e sentimenti morali. Questo sembra essere particolarmente vero dell'umiltà, dal momento che a) comporta un giudizio su se stessi e b) è connessa con una specifica percezione del proprio sé.

<sup>22</sup> L'offesa ci colpisce in ciò che consideriamo essenziale alla nostra definizione personale («gli oggetti per suscitare orgoglio o stima di sé debbono esserci peculiari, o per lo meno comuni a noi e a poche altre persone soltanto») (*Dissertazione sulle passioni*, p. 383).

<sup>23</sup> R. Lipkin, *Altruism and Sympathy in Hume's Ethics*, "Australasian Journal of Philosophy", 1987, pp. 18-32, adotta la prospettiva secondo la quale la simpatia è un elemento strutturale del giudizio morale e non meramente un suo componente empirico. Questo renderebbe forme di scetticismo nei confronti dell'altruismo morale del tutto incomprensibili. Una interpretazione meno sbilanciata verso esiti cognitivi è offerta da T. Pitson, *Sympathy and Other Selves*, "Hume Studies", 1996, pp. 255-271, secondo il quale la simpatia rappresenterebbe non un valore cognitivo, ma piuttosto la propensione ad attribuire ad altri degli stati mentali. Converrebbe, però, sapere che cosa accade quando questa attribuzione si rivela fallace. È chiaro che si dovrebbe abbandonarla. Ma allora questo non mostra che si tratta di una strategia cognitiva?

l'altro il motivo a ragione del quale la geometria (secondo il *Trattato*, ma non secondo la prima *Ricerca*)<sup>24</sup> non raggiunge il grado di certezza della matematica. Infatti, «la geometria, ossia l'*arte* con la quale stabiliamo le proporzioni delle figure, benché superi tanto in universalità ed esattezza i vaghi pregiudizi dei sensi e dell'immaginazione, tuttavia non raggiunge mai una precisione perfetta. I suoi primi princìpi sono pur sempre ricavati dalla comune apparenza degli oggetti; e questa prima apparenza, se uno considera la prodigiosa sottigliezza di cui è capace la natura, non può mai dar la certezza». (*Trattato sulla natura umana*, pp. 83-84)<sup>25</sup> L'esperienza viceversa, oltre a farci dubitare dell'applicabilità di certe idee della geometria, ci attesta l'esistenza di minimi percettivi, ossia di soglie della percezione, che smentiscono l'idea di divisibilità infinita. Mi allontanano gradualmente da una macchia di colore. A un certo punto la macchia scomparirà dalla mia vista.

Un ordine di analisi, in realtà, più complesso motiva conclusioni analoghe anche per il tempo. Il tempo è nient'altro che la successione delle impressioni. Si è talvolta detto che questa concezione di Hume è alquanto superficiale:<sup>26</sup> la successione è pur sempre temporale, cosicché Hume non avrebbe fatto altro che dare una definizione circolare, definendo il tempo mediante la temporalità. Ritengo sia errato pensare che la preoccupazione definitoria fosse quella che principalmente muoveva Hume.<sup>27</sup> Il problema è piuttosto di rendere giustizia a una fenomenologia della temporalità che proprio grazie alle passioni comincia a mostrare sfaccettature complesse. All'interno di questa fenomenologia è necessario distinguere una temporalità per lo meno a tre facce: a) la temporalità della memoria, che sembrerebbe essere di genere meramente riproduttivo; b) la temporalità dell'immaginazione che è una temporalità rappresentazionale come quella

<sup>24</sup> *Trattato sulla natura umana*, pp. 54-56; *Trattato sulla natura umana*, pp. 83-84; *Ricerche sull'intelletto umano*, pp. 30-37.

<sup>25</sup> «Anche se non esistessero in natura circoli o triangoli, le verità dimostrate da Euclide conserverebbero sempre la loro certezza ed evidenza». (*Ricerche sull'intelletto umano*, p. 31)

<sup>26</sup> O. Johnson, *Time and the Idea of Time*, "Hume Studies", 1989, pp. 205-219, solleva due problemi: a) è dubbio che noi possiamo mai avere un'impressione della successione; b) l'idea della successione anziché essere la fonte della nostra idea del tempo, la presuppone. Hume avrebbe quindi dovuto concludere in base alle sue stesse assunzioni epistemologiche che né l'una né l'altra esistono.

<sup>27</sup> Quando Hume si muove all'interno di problemi definitori, spesso tutto ciò ha un sapore polemico, come accade per la discussione sulla libertà e sulla necessità, *Trattato sulla natura umana*, p. 427.

della memoria, ma non meccanica e più estesa; c) la temporalità delle passioni.<sup>28</sup>

Quest'ultima è massicciamente rappresentazionale, ma non tende alla puntualità rappresentativa, quanto piuttosto all'estensione temporale. È proprio in questa estensione temporale che possiamo notare un processo tipico delle passioni, anche se non limitato a esse. Mi riferisco alla nostra progressiva – almeno nei casi normali – desensibilizzazione nei confronti dell'oggetto investito della nostra carica passionale. «Una qualità che possiamo osservare nella natura umana [...] è che ogni cosa che si presenta con frequenza e alla quale siamo da lungo tempo abituati, perde di valore ai nostri occhi e dopo poco tempo è disprezzata e trascurata». (*Trattato sulla natura umana*, p. 306)<sup>29</sup> Tuttavia, Hume fa precedere questa osservazione, che potrebbe essere interpretata come una smentita di una capacità rappresentazionale di lunga durata delle passioni, da un'altra considerazione più importante e di maggior efficacia, ossia che quanto più l'oggetto è in connessione con noi ed è percepito come comune a pochi altri, tanto più la passione sarà percepita come nostra e come peculiare del nostro vissuto. È questo il motivo, ad esempio, per cui possiamo andare orgogliosi di una vita di studio dedicata alla ricerca intellettuale. Può essere la vita che percepiamo come adatta a noi, e un motivo di rinforzo al nostro orgoglio può essere la sensazione di entrare così a far parte di una comunità ristretta che condivide i nostri principi e le nostre stesse motivazioni più profonde. Possiamo provare rimpianto ed attaccamento per un oggetto d'amore irrimediabilmente svanito, perché sappiamo che è stato proprio questo oggetto a modificare profondamente la nostra vita. L'irreversibilità ed unicità delle nostre vite – la nostra identità personale, in altri termini – sembra essere uno dei parametri principali che guida la nostra comprensione delle passioni.<sup>30</sup> L'obiezione di Butler a Locke – che la

<sup>28</sup> R. Jo Kornegay, *Hume on Identity and Imperfect Identity*, "Dialogue", 1985, pp. 213-226, affronta il tema dell'ascrizione dell'identità, e l'apparente contraddizione fra due diverse ed opposte concezioni (quella scettica di *T*, I, IV, VI, e quella che afferma la presenza intima di noi a noi stessi, come, ad esempio, nel caso delle passioni) distinguendo fra posizioni filosofiche e attività di esplorazione della mente umana. Ci sarebbe, cioè, un contrasto fra uno Hume filosofo e uno Hume anatomista delle attività mentali. Questa è una maniera brillante di interpretare lo scetticismo di Hume, ma non sottolinea, a mio modo di vedere, in modo adeguato l'idea delle passioni come attività rappresentazionali e cognitive.

<sup>29</sup> Però, «Ciò che è casuale e transitorio dà ben poca gioia, e ancor meno orgoglio. L'oggetto in quanto tale non ci soddisfa gran che; e siamo ancor meno disposti a provare per esso qualsiasi sorta di autocompiacimento». (*Trattato sulla natura umana*, pp. 307-308)

<sup>30</sup> C. Stern, *Hume and the Self at a Moment*, "History of Philosophy Quarterly", 1987, pp. 217-233, ritiene che le condizioni necessarie e sufficienti per l'identità (contiguità,

memoria presuppone l'identità personale, cosicché fondare questa su quella significa avvolgersi in un ragionamento inevitabilmente circolare –,<sup>31</sup> potrebbe forse essere letta anche in questa prospettiva.<sup>32</sup> Le passioni hanno un sapore inevitabilmente e paradossalmente circolare. Rivolte all'oggetto, nascono però da noi; soggette al tempo, lo modificano. Applicando a Hume una terminologia 'continentale', si potrebbe dire che è necessario entrare nella maniera giusta nella circolarità di riferimenti e rappresentazioni – agli oggetti, alle cause, ai soggetti, al tempo, oltre che alle altre passioni – delle passioni, per comprenderla adeguatamente, anziché tentare di uscirne. Forse è questa la ragione per cui l'analisi di Hume si ritrova alle prese con sfaccettature continuamente rappresentate o adombrate che oltrepassano la sicurezza definitoria anche di un capolavoro giovanile e che, d'altra parte, si dimostrano così plastiche rispetto alle nostre stesse esemplificazioni.

Il circolo delle passioni è molteplice: a) è il rinvio reciproco delle passioni fra di loro; b) è il carattere autoalimentantesi delle passioni in certe circostanze; c) è, infine, l'idea che ogni oggetto della ragione, se osservato da vicino, è oggetto di una qualche passione, nel senso, per lo meno, come ci viene detto nella *Dissertazione sulle passioni*, che quella che comunemente e con tanta familiarità chiamiamo 'ragione' «non è altro che una passione calma e indefinita che del suo oggetto ha una visione complessiva e distaccata: essa muove la volontà senza suscitare nessuna emozione sensibile». (*Dissertazione sulle passioni*, p. 393)<sup>33</sup> In questo ultimo passo,

somiglianza, causalità) siano inadeguate a spiegare l'identità puntuale del sé, mentre sarebbero maggiormente utili a spiegare l'identità nel corso del tempo. Questo equivale a dire, dal mio punto di vista, che è l'unità emotiva di una narrazione a costituire l'identità del soggetto.

<sup>31</sup> J. Butler, *Of Personal Identity. First Dissertation to the 'Analogy of Religion'*, in J. Perry (ed.), *Personal Identity*, Berkely, University of California Press, 1975. I passi salienti di Butler sono esaminati da M. Di Francesco, *L'io e i suoi sé*, Milano, Cortina, 1998, pp. 128-132. R. Hall, *Hume's Use of Locke Identity*, "Locke Newsletter", 1974, pp. 56-75, presenta evidenze filologiche per sostenere che quando Hume compose la sezione sull'identità personale doveva avere sotto gli occhi il *Saggio* lockiano. La parafrasi degli argomenti di Locke non aggiungerebbe, infatti, nulla al testo da cui derivano. J. Smith, *The British Moralists and the Fallacy of Psychologism*, "Journal of the History of Ideas", 1950, pp. 159-178, investiga il tema in Butler, Hume, Hutcheson, Shaftesbury.

<sup>32</sup> La ricorrenza di Butler è davvero scarsa in *Trattato sulla natura umana* (un'unica citazione in *Trattato sulla natura umana*, p. 8).

<sup>33</sup> D. Ainslie, *Scepticism about Persons in Book II of Hume's 'Treatise'*, "Journal of the History of Philosophy", 1999, pp. 469-492, presenta le nostre ascrizioni di stati mentali ad altri soggetti come attribuzioni di identità personali basate sulle passioni indirette; tali attribuzioni rappresentano un esempio di inferenza associativa. Ciò permette di non rinunciare a criteri di oggettività nella conoscenza personale, dal momento che le passioni

Hume sembra sostenere che ci sono dei casi, che rientrano nelle nostre motivazioni ad agire, che non sono identificabili con un qualche insieme di emozioni sensibili. Questo sembrerebbe smentire l'idea che qualsiasi oggetto, se osservato da vicino, si rivela oggetto di una qualche passione. In realtà, le cose non stanno così, perché il riferimento di Hume è qui a stati mentali calmi e rilassati che non suscitano in noi quell'urgenza ad agire o quell'impedimento all'azione che colleghiamo molto facilmente con ciò che il senso comune chiama 'passione': qualcosa, cioè, che non si può controllare e da cui si viene sopraffatti.<sup>34</sup> Quando noi giustifichiamo qualche nostra azione adducendo come causa una passione, indichiamo semplicemente una urgenza motivazionale soverchiante su altre motivazioni. È questo il motivo per cui talvolta si dice impropriamente che una passione è irrazionale – improprietà attenuata qualora ci troviamo di fronte a casi marcatamente patologici o *border-line*.<sup>35</sup>

È in base a un ordine di considerazioni analogo, che sorge il problema dell'*akrasia* e della debolezza della volontà. Vi è debolezza della volontà quando un mio atto mi sembra produrre una quantità di soddisfazione maggiore nel presente immediato di quella che sarebbe prodotta se io me ne astenessi, anche se astenermene produrrà per me vantaggi superiori nel futuro rispetto al compiere l'azione ora. Il tipico esempio è il fumo. Mi piace fumare, anche se non sono un tabagista estremo. Potrei smettere di fumare abbastanza agevolmente. Inoltre, sono sufficientemente informato dei danni provocati dal fumo, e dei vantaggi che me ne verrebbero se smettessi di fumare *ora*. Sono in grado di immaginare entrambi. Tuttavia, *ora*, considerati tutti gli aspetti che ho appena indicato, ho proprio voglia di accendermi una sigaretta.

indirette sono essenziali ai giudizi morali e costituiscono il nostro accesso alle individualità nelle altre persone.

<sup>34</sup> «È la ragione, diciamo, che rende un uomo diligente nella sua professione: cioè, un calmo desiderio di ricchezza e di beni. È la ragione che spinge l'uomo a rispettare la giustizia: cioè una meditata considerazione del bene pubblico o della propria reputazione di fronte a se stesso e agli altri». (*Dissertazione sulle passioni*, p. 393)

<sup>35</sup> Ma ci sono dei casi in cui dei comportamenti irrazionali sembrano perfettamente congruenti al raggiungimento di obiettivi razionali. Cfr. T. Schelling, *The Strategy of Conflict*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1980<sup>2</sup>, pp. 22-46. Questo problema ha trovato importanti applicazioni nella strategia e nella teoria della deterrenza; quello che ci insegna è che dovremmo esercitare molta cautela ad etichettare affrettatamente comportamenti apparentemente incongrui o incomprensibili come semplicemente irrazionali. Sull'irrazionalità razionale, cfr. anche D. Parfit, *Ragioni e persone*, Milano, Il Saggiatore, 1989, pp. 17-24



In che senso, questa azione può essere considerata irrazionale?<sup>36</sup> Perché non considera i benefici futuri? Si può bene dire, tuttavia, che considera i benefici presenti che mi vengono dal godermi in santa pace la mia sigaretta. È ovvio che non posso sostenere che questi benefici presenti – e quei danni futuri – sono irrilevanti. Sono pur sempre rilevanti per *me*. Quello che accade nella situazione apparentemente paradossale della debolezza della volontà è un conflitto – una mancanza di coordinazione – tra passioni calme e passioni più violente, dove entrambe devono essere considerate come agenti motivazionali. È in questo senso che le passioni sono profondamente temporali senza essere irrazionali, poiché che una passione sia vissuta come motivazione soverchiante rispetto ad altre non significa nient'altro che il suo tempo vissuto ci fornisce una intensità motivazionale superiore ad altre ragioni.<sup>37</sup>

Questo legame con il tempo è del resto presente anche nel caso delle cosiddette passioni calme, il cui oggetto è, per così dire, così generale da risultare parzialmente indefinito e come sfuocato. Per quale motivo abbiamo difficoltà a metterlo a fuoco? Anche qui la spiegazione va ricercata in una maniera specifica di questo genere di passioni di rapportarsi alla temporalità. La temporalità delle passioni calme è estesa nel tempo, e può addirittura riguardare la nostra intera vita, il modo, cioè, in cui guardiamo e progettiamo la nostra identità personale. Poiché siamo organismi che

<sup>36</sup> Il problema dell'*akrasia* (debolezza della volontà) ha ricevuto in tempi recenti notevole attenzione. A. Gilead, *How is Akrasia Possible after All?*, "Ratio", 1999, pp. 257-270, assieme a un esame della problematica nei suoi termini contemporanei, presenta una soluzione del problema che fa riferimento a motivi di secondo livello dell'*akrates*, che non esaminerebbe le ragioni pro e contro una determinata azione in termini completi. Lo studioso che più si è occupato di questi problemi è A. Mele di cui cfr. sia *Irrationality: An Essay on 'Akrasia', Self-Deception and Self-Control*, Oxford, Oxford University Press, 1987, sia *Akratic Feelings*, "Philosophy and Phenomenological Research", 1989, pp. 277-288, dove vengono difese la possibilità: a) dell'azione motivata dalla debolezza della volontà; b) del contenuto motivazionale dei corrispondenti sentimenti; c) di un parziale controllo da parte dell'agente.

<sup>37</sup> A. Mele, *Akratic Action and the Practical Role of Better Judgment*. "Pacific Philosophical Quarterly", 1991, pp.33-47, sviluppa un attacco contro quelle posizioni (Davidson, Hare), che sostengono che esistono dei giudizi la cui funzione è di evitare le situazioni di debolezza della volontà attraverso la connessione all'intenzionalità dell'agente. L'idea di Mele è che la stessa debolezza della volontà è un'atteggiamento pienamente intenzionale. Si segnala per l'ironia l'intervento di R. Sorensen, *A Cure for Incontinence!*, "Mind", 1997, 743, secondo il quale è impossibile tenere assieme intenzionalità e atti incontinenti. R. Noggle, *The Nature of Motivation (and Why it Matters Less to Ethics than One Might Think)*, "Philosophical Studies", 1997, pp. 87-111, sviluppa un argomento per mostrare che la distinzione fra motivazioni, desideri, credenze non è plausibile nemmeno da un punto di vista internalista.

tendono all'equilibrio, anche in molte situazioni di crisi tendiamo a privilegiare il permanere nello stato che sarebbe consentito dalle passioni calme. E questo non significa necessariamente che le crisi motivazionali siano di per sé spiacevoli. Ad esempio, posso essere felicemente sposato – trovarmi, cioè, in quella situazione in cui il rapporto con l'altra persona ha assunto la dimensione temporale di una passione calma –<sup>38</sup> ed incontrare un'altra persona che mi attrae fortemente. Magari non mi asterrò dal corteggiarla e cercherò di avere una relazione con lei. Tutto questo però non è detto, come ognuno sa, che mi porti automaticamente a voler sfasciare la mia famiglia. Potrò desiderare di sfasciarla, se percepirò con sufficiente chiarezza la possibilità di potermi proiettare in un'altra temporalità, costitutiva di una versione diversa della mia identità personale presente, o ricostituente una presunta temporalità/identità personale precedente, o anche se immaginerò una possibilità totalmente nuova di immergermi in un'altra temporalità/identità personale, fino ad ora solo immaginata. Le coppie, per rimanere all'interno di questa esemplificazione, si dividono non solo perché non si amano più o perché si tradiscono, ma anche perché le cose si 'guastano', ossia perché la temporalità in cui sono immerse non appare più degna di essere perseguita e non appare più una descrizione efficace di loro stesse.<sup>39</sup>

#### 4. PASSIONI, TEMPORALITÀ E IDENTITÀ PERSONALE

Hume, quindi, ci fornisce delle indicazioni fenomenologiche per entrare dentro alle relazioni complesse fra passioni, temporalità e identità personale. Ma se il fondamento della teoria gnoseologica del *Trattato* è il *belief via* l'immaginazione, quali sono i rapporti fra immaginazione e

<sup>38</sup> È uno dei motivi per cui Hume avanza delle obiezioni contro il divorzio: «non dobbiamo temere di presentare come strettissimo un vincolo matrimoniale che si regga principalmente sull'amicizia. L'amicizia tra le persone, quando è solida e sincera, avrà piuttosto da guadagnare da tale vincolo: e se è vacillante ed incerta, questo è il modo migliore per consolidarla». (*Saggi morali, politici, letterari*, pp. 200-201)

<sup>39</sup> È il caso, ad esempio, della persona umile che vince una grossa somma a una lotteria e abbandona la propria vita all'improvviso. D'altra parte, esistono casi molto diversi e con esiti opposti a questo, come quello, di cui si è data notizia qualche tempo fa sui giornali, dello spazzino italoamericano di New York, che ha vinto svariati milioni di dollari, ma che ha continuato, così sembrerebbe, a presentarsi regolarmente al lavoro. Si tratta probabilmente di un uomo fortunato che sarebbe piaciuto a Hume. (*Saggi morali, politici, letterari*, pp. 544-549)

passioni?<sup>40</sup> Hume mischia inestricabilmente «la cauta osservazione dello spirito umano» con altre tendenze derivate dal suo sistema filosofico complessivo. In particolare, sottolinea la potenza e il contagio immaginativo veicolato dalle passioni: «supponiamo ora un'identità di passioni accanto a una relazione di idee e vediamo gli effetti di questa nuova situazione. È evidente che si può con ogni ragione aspettare, in tal caso, un passaggio delle passioni da un oggetto a un altro; si è supposto infatti che la relazione di idee permanga e un'identità di impressioni deve produrre un legame più forte della più perfetta rassomiglianza che si possa immaginare». (*Trattato sulla natura umana*, p. 357)<sup>41</sup> Una passione non si arresta a un oggetto. Anche quando il suo oggetto è ben individuato, non possiamo fare a meno di estendere la passione al di là del suo ambito primitivo. Anzi: è come se un ambito primitivo propriamente non sussistesse. Anche qui credo si possa trovare una conferma a quanto si diceva sopra, ossia che il legame fra temporalità e passioni è dato dal fatto che si costituisca una tensione *verso* o *nel* progetto di vita che forma la nostra identità personale, per cui è difficile, se non impossibile, che tale progetto si esaurisca nell'investimento su un singolo oggetto. Come non esiste un significato unico della vita, come è impossibile dare una unica definizione dell'amore, così non esiste una referenza unica delle passioni.

Hume parte dal principio che se vi è una relazione reciproca fra impressioni e idee, il passaggio fra le une e le altre è molto semplice. Tanto più agevole, quindi, sarà il passaggio quando ci troviamo in presenza di una presunta identità di impressioni e di relazioni fra idee. Il lattaio questa mattina mi è sembrato sia stato alquanto sgarbato con me. Magari mi sono alzato anch'io con il piede sbagliato. Non mi sarà difficile estendere il mio disappunto dalla persona che credo l'abbia provocato agli altri commessi del negozio. Mi trovo in grave conflitto con un'altra persona. L'attrito sembra irrefrenabile e la rottura insanabile. Non mi sarà difficile estendere la mia

<sup>40</sup> Nella sezione sull'identità personale, Hume distingue «fra l'identità personale in quanto riguarda il pensiero o l'immaginazione ed in quanto riguarda le passioni o l'interesse che prendiamo a noi stessi». (*T* p. 265) J. McIntyre, *Personal Identity and the Passions*, "Journal of the History of Philosophy", 1989, pp. 545-557, discute il passo. A. O. Rorty, *From Passions to Emotions and Sentiments*, "Philosophy", 1982, pp. 159-172, esamina l'evoluzione delle relazioni fra passioni, ragione, immaginazione, desideri in Cartesio e Hume, mostrando come si trattò di una nuova modalità di esaminare i nessi fra attività psicologiche e psico-fisiologiche.

<sup>41</sup> Ciò facilita passaggi impropri: «pertanto troviamo che quando amiamo o odiamo una persona, raramente le passioni rimangono nei loro confini originari, ma si estendono a tutti gli oggetti vicini fino a comprendere gli amici e i parenti di chi amiamo o odiamo. [...] In breve, le nostre passioni, come anche altri oggetti trovano maggiore facilità nel scendere che nel salire». (*Trattato sulla natura umana*, pp. 357-358)

situazione di disagio e fastidio – ciò che Hume chiama ‘odio’ – anche alla sua famiglia e alle persone che in qualche modo sono con lei in una qualche relazione. Questi esempi solo per mostrare la facilità, talvolta, di un passaggio, che ad un esame più accurato, effettuato a mente fredda, ciascuno di noi riterrebbe immotivato.

## 5. QUANTITÀ, QUALITÀ, GRADO

Queste considerazioni di Hume possono utilmente essere confrontate con il primo libro del *Trattato* relativo all’intelletto. Il confronto è pertinente non tanto perché sia necessario seguire pedissequamente Hume come filosofo sistematico della natura umana – si sa che non sempre l’autore è il miglior interprete di se stesso –, quanto per segnalare una contraddizione o una discrepanza – si cercherà di vedere esattamente di che cosa si tratta. Le passioni sono mobili per i motivi che si sono indicati e perché costituiscono un accesso privilegiato alla temporalità e al progetto di vita del soggetto. Forse *sono* questo progetto di vita.<sup>42</sup> Il problema è questo: Hume ritiene che noi non possiamo formarci nessuna nozione di quantità e di qualità senza formarci anche una qualche nozione del loro grado. Hume porta tre argomenti a sostegno di questa affermazione: a) oggetti differenti sono distinguibili e separabili dal pensiero e dall’immaginazione. Non si può separare, infatti, se non ciò che è differente; b) ogni impressione presente nella mente è determinata nei suoi gradi di quantità e qualità. Hume è qui risoluto: «La confusione nella quale talora le impressioni sono avvolte, proviene unicamente dalla loro debolezza e incostanza, e non da una capacità della mente di ricevere un’impressione che nella sua reale esistenza non abbia nessun particolare grado o proporzione: ciò implicherebbe una contraddizione in termini, anzi la più grossolana di tutte le contraddizioni, che, cioè, sia possibile per una stessa cosa, insieme essere e non essere» (*Trattato sulla natura umana*, p. 31);<sup>43</sup> c) ogni cosa è

<sup>42</sup> Non vi è contrasto fra mobilità e progetto di vita. Noi cambiamo spesso prospettiva, e quando crediamo sia finalmente possibile fissarci su qualcosa che ci pare costituisca un riempimento alla nostra ricerca di significato – tale riempimento potrebbe anche essere una posizione scettica e/o nihilistica rispetto alla nozione di ‘significato’ –, spesso accade che siamo costretti dalle circostanze, dagli stati del mondo, dal caso a cambiare il nostro progetto di vita. Alcune riflessioni sul piano di vita si possono trovare in P. Marrone, *Relativismo e realismo morale*, “Giornale di Metafisica”, 1999, pp. 299-322, al quale mi permetto di rinviare.

<sup>43</sup> Tutto ciò che vale per le impressioni deve valere anche per le loro copie indebolite, ma sorge un problema relativo alle idee delle quali sembra difficile rintracciare le corrispondenti impressioni: di un numero grandissimo io non un’idea adeguata. La

individuale (Non possiamo ammettere che esista un triangolo se non individuale. Se il contrario è assurdo nella realtà, deve esserlo anche nell'idea).<sup>44</sup>

Ora, il problema sorge perché il grado di qualità e di quantità di una passione può apparire indeterminato alla mente, sia perché spesso non siamo in grado di valutare esattamente la portata di un atteggiamento passionale su di noi, sia perché le passioni – specie quelle indirette – hanno la tendenza a trasformarsi in un'altra passione.<sup>45</sup> Se le cose stanno in tal modo, allora non appare valida la considerazione di Hume sulla necessaria determinazione qualitativa e quantitativa di ogni oggetto della mente. Si potrebbe dire che questa considerazione è valida *a parte obiecti*, ma non *a parte subiecti*, e, tuttavia, bisognerebbe chiedere subito dopo quale valore può avere una considerazione di questo genere per un oggetto della mente.

Verrebbe piuttosto da sottoscrivere come maggiormente congruente alle stesse analisi di Hume una considerazione fenomenologica. Se, secondo quest'ultima, la ricostruzione operata dalla mente si dà solo per profili e adombramenti ed è sempre presuntiva e incompleta, abbiamo qui una possibilità di accostarci al problema delle passioni in maniera più proficua?<sup>46</sup> Ritengo di sì, e penso che Hume stesso, quando indicava nel cosiddetto quadrato delle passioni un modello dinamico di rappresentazione, adottasse una prospettiva fenomenologica *ante litteram*. In questa rappresentazione passioni, temporalità, identità personale, sono

soluzione di Hume è che in casi del genere la mente «ha soltanto il potere di produrre quell'idea mediante l'idea adeguata dei decimali necessari a formare quel numero. Quest'imperfezione, che pur c'è nelle nostre idee, non è, tuttavia, avvertita nei nostri ragionamenti; ed è, questo, un caso parallelo a quello in questione delle idee universali». (*T*, p. 35)

<sup>44</sup> Hume si spinge sino a dire che questo è un principio generalmente riconosciuto in filosofia. Ciò significa che non esistono realmente idee generali, sebbene un'idea, sempre particolare, possa essere il rappresentante di un insieme di oggetti individuali. Un esame analitico di *T*, I, I, VII (*Le idee astratte*) è svolto da P. Cummins, *Hume on Qualities*, "Hume Studies", 1996, pp. 49-88. La novità del nominalismo di Hume in relazione a posizioni epistemologiche contemporanee è discussa da I. Hacking, *Goodman's New Riddle is Pre-Humian*, "Revue Internationale de Philosophie", 1993, pp. 229-243.

<sup>45</sup> Alcuni di questi problemi, indagati soprattutto però in relazione all'odio e al risentimento, sono affrontati da A. Baier, *Hume on Resentment*, "Hume Studies", 1980, pp. 133-149. L'idea è che i sentimenti morali siano espressioni delle passioni indirette, tesi che costituisce uno dei contributi dello studio di P. Árdal, *Passion and Value in Hume's Treatise*, cit. Per una posizione contraria vedi T. Hearn, *Árdal on the Moral Sentiments in Hume's 'Treatise'*, "Philosophy", 1973, pp. 288-292.

<sup>46</sup> Husserl affronta solo episodicamente il problema dei sentimenti nella *V Ricerca logica*. Devo questa indicazione a Roberto Miraglia.

intrecciate in maniera tale che non sembra possibile parlare dell'un elemento senza richiamare anche tutti gli altri.<sup>47</sup>

Nel turbinio del lavoro interpretativo sul *Trattato* sono state avanzate le ipotesi più diverse. Dall'indipendenza del primo libro dagli altri due, all'indipendenza del secondo dal primo e dal terzo, e così via.<sup>48</sup> Tali interpretazioni che isolano porzioni del capolavoro giovanile le une dalle altre sono però difficilmente sostenibili sulla base del testo di Hume. Ad esempio, in *Trattato sulla natura umana*, I, III, II (*La probabilità e l'idea di causa ed effetto*), dopo aver esaminato e criticato la nozione di connessione necessaria, Hume conclude: «Prima di procedere innanzi, faccio osservare che, sebbene le idee di causa ed effetto derivino da impressioni di riflessione, così come da quelle di sensazione, tuttavia per brevità mi riferirò generalmente a quest'ultime come origine di tali idee; ma desidero che ogni cosa che io dico di queste venga estesa anche alle prime. Le passioni, infatti, sono connesse con gli oggetti e tra di loro, non altrimenti che i corpi esterni; sì che la relazione di causalità è la stessa nell'un caso e nell'altro». (*Trattato sulla natura umana*, p. 91)<sup>49</sup> Hume quindi propone a chiare lettere un modello interpretativo unico sia per gli oggetti che collochiamo nella realtà che chiamiamo 'mondo esterno', sia per il mondo interno delle passioni.<sup>50</sup>

<sup>47</sup> A riprova della complessità referenziale delle passioni, cfr. L. Turco, *Lo scetticismo morale di David Hume*, cit., p. 177, dove, con la consueta finezza interpretativa, si nota che è la distanza temporale a favorire la credenza generalizzata nell'autorità del governo. Si tratta di un argomento complesso in cui gioca un ruolo importante anche «il rinvio alla teoria delle passioni calme, [...] che] è proposta in termini di malattia e terapia, di infermità che trova in se stessa il proprio rimedio».

<sup>48</sup> Alcuni problemi compositivi sono affrontati da J. Kulenkampff, *Proteus Hume Über neuere Deutungen eines Klassikers*, "Archiv für Geschichte der Philosophie", 1995, pp. 325-337 (che esamina recenti contributi della letteratura); W. Morris, *Hume's Scepticism about Reason*, "Hume Studies", 1989, pp. 39-60, affronta le affermazioni sullo scetticismo di *T*, I, IV, I, ed avanza una tesi sulla sostanziale unità del *Trattato*.

<sup>49</sup> Tuttavia, «Per provocare un passaggio di passioni è necessaria una duplice relazione di impressioni e di idee, e per produrre un effetto come questo non basta una sola relazione. Ma per poter comprendere appieno la forza di questa duplice relazione dobbiamo renderci conto che il carattere di una passione non è semplicemente determinato dalla sensazione attuale, ossia dal dolore o dal piacere, ma dalla complessiva tendenza o inclinazione che la passione ha dall'inizio alla fine». (*Trattato sulla natura umana*, p. 399)

<sup>50</sup> Naturalmente, le differenze non possono che essere molte. Non è ad esempio così ovvio che la causalità – «il cemento dell'universo» – abbia, a prima vista almeno, un ruolo determinante nel mondo passionale. In questo mondo sono le idee e le impressioni di riflessione più che le impressioni a farla da padrone, al punto che il mondo di quella che chiamiamo 'ragione' è sottodeterminato dal mondo delle passioni – «la ragione è e deve essere schiava delle passioni».

La temporalità ha, ad esempio, un ruolo fondamentale nella costruzione dell'abitudine attraverso l'immaginazione, ma l'abitudine non è una funzione esclusivamente gnoseologica. Si deve considerare, infatti, che: a) l'abitudine non è che un altro nome della ragione e dell'inferenza, che soltanto per pregiudizio specista – come si direbbe oggi – neghiamo agli animali («Sembra evidente che gli animali, al pari dell'uomo, imparino molte cose dall'esperienza ed inferiscano che gli stessi eventi deriveranno sempre dalle stesse cause» (*Ricerche sull'intelletto umano*, p. 111));<sup>51</sup> b) l'abitudine è un principio di economia che riguarda il corso più profondo delle nostre esistenze, ossia la nostra stessa unità di organismi viventi, unità fittizia che va sotto il nome di identità personale («L'identità che noi ascriviamo alla mente umana è un'identità fittizia, dello stesso genere di quella che ascriviamo ai vegetali e agli animali» (*Trattato sulla natura umana*, p. 271));<sup>52</sup> c) l'abitudine ci consente di affrontare un ambiente che altrimenti apparirebbe troppo dominato dall'imprevedibilità e dalla rapsodicità.<sup>53</sup> Hume ritiene che questo corso comune della nostra immaginazione sia facilmente smontabile, poiché le percezioni non hanno esistenza indipendente da noi. Ma anche se è così, noi non siamo disposti a compiere il passo ulteriore e conseguente, ed affermare che è dubbia l'esistenza di oggetti quando non sono presenti ai sensi. Perché questo

<sup>51</sup> «Il difetto comune ai sistemi dei filosofi che hanno fin qui voluto rendersi ragione delle azioni della mente è stato quello di supporre nel pensiero una sottigliezza e una raffinatezza, che non soltanto eccede la capacità degli animali, ma anche quella dei bambini e della gente comune, i quali, ciò non di meno, sono suscettibili delle stesse emozioni e delle stesse affezioni delle persone di genio e di scienza. Tale sottigliezza è la prova evidente della falsità di un sistema, così come la semplicità ne prova la verità». (*Trattato sulla natura umana*, p. 191)

<sup>52</sup> «È evidente che l'identità che si attribuisce alla mente umana, per quanto perfetta la si voglia considerare, non è in grado di risolvere la pluralità delle percezioni differenti in una sola, né di far perdere a loro il carattere di distinzione e di differenza ch'è loro essenziale: resta sempre che ogni percezione distinta, che entra nella composizione della mente, è un'esistenza distinta ed è differente, distinguibile e separabile, da ogni altra percezione contemporanea e successiva. [...] ne segue, evidentemente, che l'identità non appartiene realmente a quelle differenti percezioni, né le unifica affatto; ma è semplicemente una qualità a loro attribuita a causa dell'unione delle idee di esse nell'immaginazione, quando vi riflettiamo». (*Trattato sulla natura umana*, p. 271)

<sup>53</sup> «Ecco, infatti, il corso dei pensieri che l'immaginazione segue naturalmente: le nostre percezioni sono i nostri soli oggetti; le percezioni somiglianti sono identiche benché spezzate o intermittenti nel loro apparire; quest'apparente interruzione è contraria all'identità; l'interruzione, per conseguenza, riguarda soltanto l'apparire, mentre la percezione o l'oggetto, continua realmente ad esistere, anche quando è assente da noi; le nostre percezioni sensibili hanno quindi una continuata e ininterrotta esistenza». (*Trattato sulla natura umana*, pp. 226-227)

accade? Il motivo è che le conclusioni cui noi giungiamo dopo ponderata riflessione sono diverse dalle conclusioni che raggiungiamo «per una specie d'istinto o d'impulso naturale». (*Trattato sulla natura umana*, p. 227)<sup>54</sup> L'impulso naturale della *nostra* immaginazione può sia trattenerci e distoglierci da questi ragionamenti, sia può condurci a tentare di percorrere una qualche strada che contemperi le esigenze del ragionamento rigoroso e, assieme, quelle dell'immaginazione e del *belief*. Il punto, tuttavia, non è tanto indicare manchevolezze specifiche in questa o quella costruzione teorica, quanto indicare la forza che ci conduce dalla frammentarietà delle percezioni alla credenza della persistenza degli oggetti. «La natura è ostinata e non abbandona il campo per quanto attaccata fortemente dalla ragione, e nello stesso tempo la ragione è così chiara su questo punto che non è possibile travisarla». (*Trattato sulla natura umana*, p. 228)<sup>55</sup>

Tesa fra permanenza e mobilità/precarità nella conoscenza, la mente ritrova una dialettica non difforme anche nel caso delle passioni. Questa prossimità non deve, del resto, sorprendere, poiché nel caso delle passioni sono applicabili gli stessi principi che regolano le relazioni fra impressioni e idee.<sup>56</sup> A questa debolezza la mente sopperisce attraverso la contiguità, la somiglianza, la causalità/prossimità. «Quando alla nostra immaginazione si presenta un'idea, qualsiasi altra idea le sia legata da queste relazioni la segue naturalmente e in forza di questa introduzione è più facile che si presenti». (*Trattato sulla natura umana*, p. 297)<sup>57</sup> A questa regola se ne

<sup>54</sup> «C'è una grande differenza fra le opinioni che ci facciamo dopo una seria e profonda riflessione, e quelle che abbracciamo per una specie d'istinto o impulso naturale, o a causa della loro adattabilità e conformità alla mente. [...] mentre pure percepiamo chiaramente la dipendenza e intermittenza delle nostre percezioni, [...] non pensiamo affatto a respingere per questo la nozione di una esistenza continuata e indipendente. Quest'idea ha preso così profonde radici nell'immaginazione, che non sarà mai possibile sradicarla, né potrà mai alcuna forzata convinzione metafisica della dipendenza delle nostre percezioni raggiungere questo scopo». (*Trattato sulla natura umana*, pp. 227-228)

<sup>55</sup> Affidarsi alla ragione teorica, del resto, produce un inevitabile effetto esistenziale di estraniamento: «Un altro difetto delle raffinate considerazioni che la filosofia ci suggerisce sta nel fatto che esse solitamente non possono far diminuire o estinguere le nostre passioni viziose senza far diminuire o estinguere anche quelle che sono virtuose, rendendo la mente inattiva e completamente indifferente». (*Saggi morali, politici, letterari*, p. 183)

<sup>56</sup> «La mente non riesce a fissarsi saldamente su un'idea per un prolungato periodo di tempo; e a questa costanza non riuscirà mai ad arrivare, neanche con gli sforzi più affannosi». (*Trattato sulla natura umana*, p. 297) Gli oggetti cui si indirizzano le passioni assolvono anche questa funzione di stabilità, ad esempio, nell'orgoglio. (*Trattato sulla natura umana*, p. 302)

<sup>57</sup> «Quando si presenta un oggetto che somiglia a una causa per aspetti molto notevoli, anche se sia differente da quella causa per le circostanze più importanti e più efficienti,



deve aggiungere un'altra che lega le impressioni fra di loro. «Tutte le impressioni simili sono legate tra loro, e non appena se ne presenta una, le altre seguono immediatamente. Tristezza e disappunto suscitano collera, la collera suscita l'invidia, l'invidia la malignità, e la malignità di nuovo la tristezza, finché si completa l'intero cerchio». (*Trattato sulla natura umana*, p. 297-298)<sup>58</sup>

Come accade per le idee, allo stesso modo anche per le passioni, non ci si può soffermare troppo a lungo su una sola. Anzi: qui il movimento parrebbe essere ancora più vorticoso, anche se pur sempre all'interno di una qualche identità strutturale – quella struttura indicata dall'espressione 'finché si completa l'intero cerchio'.<sup>59</sup> In base a questa ultima osservazione sulla strutturalità del passaggio da un'impressione a un'altra, bisogna forse correggere l'osservazione sull'incapacità della mente di fissarsi su una stessa idea per troppo tempo (cosa che, appunto, varrebbe a maggior ragione per le impressioni). E, in fin dei conti, Hume stesso doveva aver fatto un'esperienza analoga durante il suo periodo di giovanile depressione.

l'immaginazione ci trasporta naturalmente a una rappresentazione vivace dell'effetto consueto». (*Trattato sulla natura umana*, p. 164)

<sup>58</sup> La mobilità delle passioni vale anche per le analoghe passioni negli animali (*Trattato sulla natura umana*, pp. 340-344), a conferma dell'antiantropocentrismo di Hume.

<sup>59</sup> Movimento che consente alla passione di autoalimentarsi, mimando una permanenza e una stabilità che la sua natura le nega? Potrebbe essere; tuttavia, l'errore da evitare è concepire le passioni come delle cose, che noi riconosciamo in un processo di oggettivazione.

## ***Information on the Journal / Informazioni sulla rivista***

***Etica & Politica/Ethics & Politics*** is a philosophical journal on line, being published only in an electronic format.

The journal aims at promoting research and reflection, both historically and theoretically, in the field of moral and political philosophy, with no cultural preclusion or adhesion to any cultural current.

Contributions should be submitted in one of these languages: Italian, English, French, German, Portuguese, Spanish.

All essays should include an English abstract of max. 200 words.

The editorial staff especially welcomes interdisciplinary contributions with special attention to the main trends of the world of practice.

The journal has an anonymous referee system.

Two issues per year (one every six months: June and December) are expected.

The Author retains all rights, including **copyright**, in the contribution. In any future use of the article, the version published on ***Etica & Politica /Ethics & Politics*** should be mentioned.

***Etica & Politica/Ethics & Politics*** position on publishing ethics.

The publication of an article through a peer-reviewed process is intended as an essential feature in the development of a respected scientific community. It is essential to agree upon high standards of expected ethical behavior for all parties involved in our journal. These standards include originality in research papers, precise references in discussing other scholars' positions, avoiding plagiarism. ***Etica & Politica/Ethics & Politics*** takes these standards extremely seriously, because we think that they embody the scientific method and scholarly communication.

***Etica & Politica/Ethics & Politics*** è una rivista filosofica on line, pubblicata in formato elettronico.

L'obiettivo della rivista è di favorire la ricerca e la riflessione, teorica e storica, nell'ambito della filosofia morale e della politica, senza nessuna preclusione culturale.

I contributi dovranno essere sottoposti in una delle seguenti lingue: italiano, francese, inglese, portoghese, spagnolo, tedesco. Tutti gli articoli dovranno essere accompagnati da un abstract in inglese di max. 200 parole.

La redazione sollecita particolarmente contributi interdisciplinari e attenti alle principali tendenze provenienti dal mondo delle pratiche.

La rivista si avvale di un sistema di *referee* anonimo.

Sono previsti due numeri all'anno con cadenza semestrale (giugno e dicembre).

Il **copyright** degli articoli viene lasciato agli autori. A questo proposito, auspichiamo che nei futuri usi degli stessi si menzioni la versione pubblicata su ***Etica & Politica/Ethics & Politics***.

**DIREZIONE/EDITOR:**

PIERPAOLO MARRONE (Trieste) marrone@units.it

**REDAZIONE/EDITORIAL BOARD:**

ELVIO BACCARINI (Rijeka) ebaccarini@ffri.hr

ROBERTO FESTA (Trieste) festa@units.it

GIOVANNI GIORGINI (Bologna) giovanni.giorgini@unibo.it

EDOARDO GREBLO (Trieste) grebloe@libero.it

FABIO POLIDORI (Trieste) polidori@units.it

**WEBMASTER:**

ENRICO MARCHETTO (Trieste) enrico.marchetto@gmail.com

**COMITATO SCIENTIFICO/ADVISORY BOARD:**

A. AGNELLI † (Trieste), J. ALLAN (Otago), G. ALLINEY (Macerata), D. ARDILLI (Modena), G. AZZONI (Pavia), K. BALLESTREM (Eichstaet), E. BERTI (Padova), M. BETTETINI (Milano), W. BLOCK (New Orleans), M. BYRON (Ohio), R. CAPORALI (Bologna), G. CATAPANO (Padova), L. COVA (Trieste), S. CREMASCHI (Vercelli), G. CEVOLANI (Modena), C. COWLEY (Dublin), U. CURI (Padova), P. DONATELLI (Roma), P. DONINI (Milano), M. FARAGUNA (Trieste), M. FERRARIS (Torino), L. FLORIDI (Oxford), R. FREGA (Bologna), C. GALLI (Bologna), C.L. GESHEKTER (California), R. GIOVAGNOLI (Roma), J. KELEMEN (Budapest), P. KOBAN (Torino), E. LECALDANO (Roma), F. LONGATO (Trieste), E. MANGANARO (Trieste), R. MARTINELLI (Trieste), M. MATULOVIC (Rijeka), F.G. MENGA (Tübingen), N. MISCEVIC (Maribor), R. MORDACCI (Milano), B. DE MORI (Padova), M. PAGANO (Vercelli), G. PELLEGRINO (Roma), M. REICHLIN (Milano), M. RENZO (Stirling), A. RIGOBELLO (Roma), P.A. ROVATTI (Trieste), A. RUSSO (Trieste), M. SBISÀ (Trieste), S. SEMPLICI (Roma), A. SCHIAVELLO (Palermo), F. TRABATTONI (Milano), F. TRIFIRÒ (London) C. VIGNA (Venezia), S. ZEPPI † (Trieste)