

ISSN: 2036-6558

Lo Sguardo *rivista di filosofia*

a n t r o p o l o g i e / 2

IV, Ottobre 2010



N. 4, 2010 (III) ***Antropologie/II***

Editoriale a cura della Redazione

Il presente numero de *Lo Sguardo* costituisce la seconda parte della rassegna sull'antropologia filosofica proposta in *Antropologie/I* (Giugno 2010). Un'iniziativa che, con nostra grande soddisfazione, sembra aver riscosso non soltanto un certo entusiasmo nei partecipanti, ma anche una discreta fortuna tra i lettori. Alla precedente silloge, che annoverava contributi su Plessner, Foucault, Kant, Sloterdijk, Gehlen, Anders, Eagleton, Tommaso d'Aquino, Hobbes e altri, si aggiunge così questa seconda raccolta, incentrata su autori come Husserl, Darwin, Lacan, Levi-Strauss, Pasolini, McLuhan, Nietzsche. A questo proposito sottolineiamo ancora una volta la nostra gratitudine verso coloro che hanno saputo contribuire alla realizzazione del numero con tanta partecipazione e competenza.

Ringraziamo il prof. Vincenzo Sorrentino, che ci ha consentito di affrontare nuovamente la posizione di Foucault – già toccata, nel precedente numero da Gianluca Garelli – permettendoci di ripubblicare il suo saggio su *Michel Foucault, il limite l'altro, la libertà*. Un ringraziamento altrettanto speciale va al prof. Georg W. Bertram della Freie Universität di Berlino, che ci ha concesso di pubblicare, tradotto da Lorenzo Ciavatta, il suo interessante articolo *Antropologia della seconda natura*, e al prof. Luciano De Fiore della Sapienza di Roma, che ha arricchito la rassegna con l'intervento - di grande attualità, a 35 anni precisi dalla morte di Pier Paolo Pasolini - *Si può fare filosofia sui capelli lunghi? L'antropologia di Pier Paolo Pasolini*. Un eguale menzione va al prof. Lorenzo Scillitani dell'Università del Molise, che ha permesso all'iniziativa, e gliene siamo assai grati, di estendersi al campo dell'antropologia giuridica e al prof. Sergio Sabbatini, dell'Istituto Freudiano di Roma, che con il suo saggio *Lacan e l'antropologia: il problema del simbolo*, ha preso in considerazione il rapporto tra psicanalisi e antropologia strutturale. In *Homo sapiens, selezione naturale e istinti sociali. L'antropologia darwiniana secondo Patrick Tort*, Federico Morganti fornisce alcune osservazioni critiche in merito a una delle letture più fortunate e filosoficamente pregnanti dell'antropologia darwiniana: la teoria dell'«effetto reversivo

dell'evoluzione» del filosofo francese Patrick Tort. Il saggio di Federica Buongiorno, *Die anthropologische Welt. La ricerca husserliana per un'antropologia fenomenologica* prende in esame alcuni testi husserliani, inediti in italiano, e – incrociandoli con le riflessioni svolte ne *La crisi delle scienze europee* – tenta di restituire la fisionomia di un'«antropologia fenomenologica», quale è declinata da Husserl in stretta connessione col tema intersoggettivo e internamente mossa dalla (ancora aperta) problematica del «paradosso della soggettività umana». L'articolo di Alessandro Alfieri, *La riflessione di McLuhan tra antropologia dei media e teoria dell'arte*, propone un interessante confronto tra il contributo dato all'antropologia della modernità dagli studi del mediologo canadese e i temi dell'estetica contemporanea. Il contributo di Luca Chiapperino, *Una lettura dell'antropologia nietzscheana di Genealogia della Morale*, sottolinea, infine, [riempi].

Con l'occasione siamo lieti di comunicare il trasferimento di tutti i contenuti riguardanti le novità filosofiche (eventi, novità editoriali, iniziative) in un blog appositamente dedicato e aggiornato settimanalmente, *Philosophicae Novitates*. In alto a destra sull'home page troverete, a partire da oggi, un'icona di collegamento che rimanda ad esso.

La successiva uscita de “Lo Sguardo” è prevista per dicembre 2010 - gennaio 2011 e sarà incentrata su momenti significativi della storia dell'aristotelismo. Rinnovandovi il nostro invito a contribuire attivamente alla sua realizzazione, vi auguriamo buona lettura.

La Redazione

Michel Foucault: il limite, l'altro, la libertà¹

di Vincenzo Sorrentino

1. Genealogia dei confini

L'interrogazione sul limite, inteso innanzitutto quale linea di demarcazione e di correlazione tra identità e alterità, attraversa l'intera riflessione di Foucault, determinando non solo la metodologia di molte sue ricerche, ma anche i loro oggetti. Nella sua *Prefazione* alla prima edizione della *Storia della follia* egli si propone di scrivere, «al sole della grande ricerca nietzscheana», una storia dei limiti, dei gesti con cui una cultura rifiuta ciò che per essa è l'Esterno: la follia, ma anche il sogno, il mondo felice del desiderio, l'Oriente, costituiscono delle espressioni di quell'Altro che l'Occidente ha respinto, cercando di gettarlo nell'oblio². Sempre a riguardo il filosofo francese afferma: «si potrebbe fare una storia dei *limiti*, di questi gesti oscuri, necessariamente dimenticati non appena compiuti, con i quali una cultura rifiuta qualche cosa che sarà per essa l'Esterno; e, nel corso della sua storia, questo vuoto scavato, questo spazio bianco attraverso il quale essa si isola la designa quanto i suoi valori»³. In *Le parole e le cose* Foucault riprende la metafora: «la storia della follia sarebbe la storia dell'Altro - di ciò che, per una cultura, è interno e, nello stesso tempo, estraneo, e perciò da escludere (al fine di scongiurare il pericolo interno) ma includendolo (al fine di ridurne l'estraneità); la storia dell'ordine delle cose sarebbe la storia del Medesimo - di ciò che, per una cultura, è a un tempo disperso e imparentato, e quindi da distinguere mediante contrassegni e da unificare entro identità»⁴. Questa storia del Medesimo, complementare a quella

1 © Edizioni ETS 2009. Per gentile concessione dell'editore.

2 M.Foucault, *Préface* in *Folie et Dérison. Histoire de la folie à l'âge classique* (1961), trad. it. *Prefazione* alla *Storia della follia*, in *Archivio Foucault 1. 1961-1970. Follia, scrittura, discorso*, a cura di J.Revel, Milano 1996, pp. 51-52.

3 *Ivi*, p. 51.

4 M.Foucault, *Les mots et les choses. Une archéologie des sciences humaines* (1966), trad. it. *Le parole e le cose. Un'archeologia delle scienze umane*, Milano 1988, p. 14

dell'Altro, costituisce l'oggetto delle ricerche che daranno appunto vita a *Le parole e le cose*.

Per Foucault, le linee che disegnano i tratti dell'identità di una società sono, allo stesso tempo, i limiti che determinano ciò che è l'Altro rispetto ad essa: di conseguenza è proprio su queste linee di configurazione/esclusione, sui confini di una cultura - e non solo al suo interno, negli spazi in cui essa definisce se stessa -, che bisogna collocarsi per cercare di comprendere cosa vi accade. È solo non limitandosi a guardare una società a partire dall'autocomprensione che essa matura di se stessa (la quale, ci insegnano Marx, Nietzsche e Freud, è spesso limitata e viziata dall'ideologia, dall'autoinganno e dai meccanismi della rimozione), è dunque considerando il profilo che assume l'alterità, nonché il tipo di rapporto che viene instaurato con essa, che possono emergere alcune caratteristiche essenziali di una società. Ad esempio, anche ammettendo, come farà Foucault, che esiste uno statuto etnologico generale della follia legato alle necessità di ogni funzionamento sociale⁵, è soltanto attraverso un'indagine sulla specifica configurazione che assume il folle e sulle peculiari modalità di relazionarsi ad esso, che diventa possibile cogliere degli elementi costitutivi della cultura classica e di quella moderna⁶.

Questo spiega perché già in una delle sue prime opere l'analisi ruota intorno all'assunto, che orienterà anche la successiva ricerca foucaultiana, secondo il quale nel modo in cui una società concepisce la malattia mentale e si rapporta ad essa emergono dei tratti caratterizzanti di tale società⁷. Ritroviamo questa prospettiva anche all'interno della genealogia dei rapporti di potere: per Foucault lo studio del modo in cui il potere investe le "periferie" della città politica, ossia coloro che sono ai suoi margini (i folli, i malati, i detenuti, ecc.) è fondamentale per comprendere la logica delle relazioni di potere. Quando egli afferma di essersi interessato a temi che «erano un po' i bassifondi della realtà sociale»⁸, enuncia un principio cardine della sua ricerca, quello secondo il quale un'analisi del potere, che voglia cogliere il funzionamento concreto e spesso nascosto di quest'ultimo, non può che essere anche una genealogia dei limiti, cioè dei confini attraverso i quali una società delimita lo spazio di ciò che va incluso, disegnando, al contempo, la figura di ciò che per essa è da considerare come l'Altro. Soltanto a partire da una filosofia del soggetto incentrata sul primato dell'autocomprensione è possibile, dunque, considerare ricerche come quelle

5 Cfr. M.Foucault, *Kyōki to shakai* (conferenza del 1970 pubblicata integralmente nel 1978), trad. it. *La follia e la società*, in «Archivio Foucault 3», 1978-1985. *Estetica dell'esistenza, etica, politica*, a cura di A. Pandolfi, Milano 1998 pp. 68-70, 78.

6 Ricordo che l'epoca *classica* indica il periodo che va dalla metà del XVII secolo alla fine del XVIII secolo e che l'epoca *moderna* copre l'arco di tempo che va dal tramonto dell'epoca classica ai nostri giorni.

7 Cfr. M.Foucault, *Maladie mentale et personnalité* (1954), trad. it. *Malattia mentale e personalità*, in «Scibbolet», 3, 1996, p. 300.

8 Cfr. M.Foucault, *Sur la sellette* (intervista pubblicata nel 1975), in *Dits et écrits*, a cura di D.Defert e F.Ewald, Paris 2001, vol. I, p. 1588.

sulla follia o sulla prigione come contributi marginali all'analisi della modernità politica.

Questo tema del limite, lo accennavo all'inizio, orienta la scelta degli oggetti di molte ricerche foucaultiane. In uno dei suoi ultimi interventi, il filosofo francese afferma che il tema generale dei suoi lavori non è il potere, ma il soggetto, e più esattamente i modi di "soggettivazione" degli esseri umani, ossia le condizioni che li trasformano in soggetti⁹. Tale questione è strettamente correlata a quella della libertà: si tratta, infatti, di stabilire se, e in che misura, tali condizioni abbiano uno statuto eteronomo o autonomo.

La critica di Foucault alla nozione di soggetto sembra spesso sfociare in un quadro in cui gli individui risultano impotenti di fronte ai sistemi che li costituiscono come soggetti. Tuttavia, il problema delle possibili pratiche di libertà attraversa l'intera riflessione foucaultiana e viene declinato, appunto, come interrogazione sul limite, e dunque sulle forme che può assumere il rapporto tra Identità e Alterità.

2. Libertà ed esperienza del limite

Il discorso foucaultiano sulla libertà rappresenta, a mio avviso, un utile antidoto a quella sorta di ossessione identitaria che periodicamente si riaffaccia sulla scena pubblica mondiale, in forme certo diverse ma tutte correlate ad un'idea di identità intesa quale dato immodificabile da difendere dagli attacchi esterni o dai fattori interni di corruzione. Contro la paura del meticcio, della contaminazione, della perdita della propria identità profonda (e immutabile)¹⁰, Foucault ci parla della libertà nei confronti dell'identità. E questo mettendo in gioco due accezioni differenti della libertà: da un lato, la libertà di non essere inchiodati ad un'identità assunta come normativa da un punto di vista contenutistico, ossia la capacità di trasformare se stessi e il proprio contesto sociale; dall'altro, la libertà di perdere se stessi, attraverso esperienze volte non alla creazione di nuovi profili identitari, bensì al superamento dello stesso *principium individuationis*, alla dissoluzione dell'identità in quanto tale. A complicare - ma, allo stesso tempo, a rendere più stimolante sotto il profilo teorico - il quadro tracciato dalla riflessione foucaultiana vi è il fatto che al suo interno si profilano, e talvolta si scontrano, paradigmi diversi di libertà, a loro volta correlati a differenti figure del limite.

9 Cfr. M.Foucault, *The Subject and the Power* (1982), trad. it. *Il soggetto e il potere*, in H.L.Dreyfus - P.Rabinow, *La ricerca di Michel Foucault. Analitica della verità e storia del presente*, Firenze 1989, p. 237.

10 «Secondo me è pericoloso considerare l'identità e la soggettività come delle componenti profonde e naturali, che non sarebbero determinate da fattori politici e sociali» (*Foucault Examines Reason in Service of State Power* [intervista pubblicata nel 1979], trad. it. *Studiare la ragion di Stato*, in *Biopolitica e liberalismo*, a cura di O.Marzocca, Milano 2001, pp. 149-150).

La pratica della libertà, per il filosofo francese, è sempre un'esperienza del limite. Mi sembra che quest'ultimo sia concepito almeno in tre forme diverse: come *soglia*, come *tratto* configurante all'interno di un gioco di forze e come *ostacolo*. La prima figura è connessa all'esperienza della trasgressione, all'interno della quale il limite è considerato come qualcosa che va superato, ma non annullato. La libertà qui coincide con l'atto dell'oltrepassamento e, come tale, ha bisogno che il limite riemerge continuamente: «il gioco dei limiti e della trasgressione sembra essere retto da un'ostinazione semplice: la trasgressione supera e non cessa di ricominciare a superare una linea che, dietro ad essa, subito si richiude in un'ondata di poca memoria, recedendo così di nuovo fino all'orizzonte dell'insuperabile»¹¹. La trasgressione e il limite sono costitutivamente correlati, per cui la prima non va concepita come distruzione del secondo¹²: essa è il movimento del superamento continuo del limite, in cui il riaffiorare di quest'ultimo, anche se con un volto nuovo, non costituisce un impedimento, bensì una condizione fondamentale del darsi dell'esperienza della trasgressione. La pratica della libertà, nella misura in cui coincide con tale esperienza, necessita del limite e non può dunque mirare alla sua cancellazione definitiva.

Ritroviamo l'intrinseco nesso tra limite e libertà, seppure in una forma profondamente differente da quello che si dà nel movimento della trasgressione, là dove il limite si profila quale tratto configurante all'interno di un gioco di forze. Qui il limite rappresenta un'essenziale condizione di una libertà pensata quale pratica di stilizzazione dell'esistenza, all'interno di una rete di interazioni in cui non si dà alcun fattore ultimo incondizionato, ossia alcun *sub-jectum*.

Contrapponendosi all'idea che la realtà sociale sia un'architettura piramidale attraversata da rapporti lineari di causalità e configurata sulla base di un principio unitario, la genealogia foucaultiana mostra come essa sia costituita da una «rete di relazioni», da «una rete causale complessa», che «dà conto di ogni singolarità come mero effetto; di qui la necessità di relazioni molteplici e differenziate, della proliferazione delle forme di concatenamenti, dell'attenta lettura di interazioni e azioni circolari, di intrecci e processi eterogenei»¹³. La genealogia, dunque, è volta ad individuare «le condizioni dell'emergenza di una singolarità a partire da fattori multipli di determinazione»; fa riferimento al «gioco di interazioni» in cui «nessuna di queste interazioni risulta primaria o totalizzante. Ognuna può essere ricollocata in un gioco che la oltrepassa; e, viceversa, nessuna, per

11 M.Foucault, *Préface à la transgression* (1963), trad. it. *Prefazione alla trasgressione*, in *Scritti letterari*, a cura di C. Milanese, Milano 1996, p. 58.

12 Cfr. *Ivi*, pp. 59-60. Sul legame esistente tra limite e trasgressione, cfr. J.Revel, *Michel Foucault. Expériences de la pensée*, Paris 2005, pp. 111-112.

13 M.Foucault, *Qu'est-ce que la critique ? (Critique et Aufklärung)* (conferenza del 1978 pubblicata nel 1990), trad. it. *Illuminismo e critica*, a cura di P. Napoli, Roma 1997, cit., p. 58.

quanto possa essere locale, è priva di effetti o di potenzialità nei riguardi di quell'interazione che l'avvolge»¹⁴. Il potere è qui inteso come «relazione in un campo di interazioni»¹⁵. Se cito questi passaggi è perché, a mio parere, essi rinviano al livello più profondo del rapporto con Nietzsche, ossia alla critica del soggetto - inteso quale sostrato, sostanza, fondamento - a partire da una filosofia della relazione incentrata sull'idea di "rapporto di forza" configurante¹⁶: a giudizio di Foucault il soggetto va concepito non come una sostanza, ma come una forma¹⁷. Deleuze osserva giustamente che «il principio generale di Foucault è il seguente: ogni forma è un composto di rapporti di forze»¹⁸ e Natoli nota come, per il filosofo francese, una struttura «è un'unità di senso e insieme un centro di forza. Meglio una composizione di forze»¹⁹.

Quella di "soggetto" è una categoria che ha a che vedere con l'ontologia, ossia con la questione dell'essere, prima ancora che con l'antropologia, ovvero con il problema dello statuto dell'uomo, e sta ad indicare l'esistenza di un ente incondizionato, di un fondamento: il *sub-jectum* (ὑπο-κείμενον), infatti, è ciò che pre-cede e permane (come tale coincide con la *substantia*), che «pre-sta in base a se stesso», che sta alla base e che, dunque, fonda²⁰. A tale paradigma si contrappone quello della realtà quale complesso di interazioni, in cui ciascun ente è, allo stesso tempo, condizionato e condizionante rispetto al "resto". Lo spazio teorico all'interno del quale, almeno sul registro qui analizzato, si muove la ricerca del filosofo francese è costituito, innanzi tutto, dalla critica nietzscheana del soggetto e dalla correlata concezione del vivente come "configurazione complessa" e della realtà quale rete in cui «tutto è concatenato e condizionato»²¹. All'interno di tale prospettiva il vivente è concepito quale configurazione complessa di carattere dinamico e prospettico. Dinamico, perché contro ogni ipostatizzazione metafisica Nietzsche pensa il reale come divenire; prospettico, dal momento che lo specifico profilo della configurazione è il risultato della disposizione gerarchica dei fattori configuranti. Il rapporto tra questi ultimi è un rapporto di forza che segna il primato di alcuni di essi sugli

14 *Ivi*, p. 59.

15 *Ivi*, p. 60.

16 Sul punto, cfr. M. Mahon, *Foucault's Nietzschean Genealogy. Truth, Power, and the Subject*, Albany 1992, pp. 2-3, 7-8, 124 e S. Natoli, *Forze e forme: la dinamica del desiderio e la costituzione del soggetto morale*, in E. de Conciliis (a cura di), *Dopo Foucault. Genealogie del postmoderno*, prefazione di B. Morancini, Milano 2007, p. 207.

17 M. Foucault, *L'éthique du souci de soi comme pratique de la liberté* (intervista pubblicata nel 1984), trad. it. *L'etica della cura di sé come pratica della libertà*, in «Archivio Foucault 3», cit., p. 283.

18 G. Deleuze, *Foucault* (1986), trad. it. *Foucault*, Milano 1987, p. 124.

19 S. Natoli, *La verità in gioco. Scritti su Foucault*, Milano 2005, p. 9.

20 Cfr. M. Heidegger, *Die Zeit des Weltbildes*, in *Holzwege* (1950), trad. it. *L'epoca dell'immagine del mondo*, in *Sentieri interrotti*, a cura di P. Chiodi, Firenze 1982, pp. 85-86, 94 nota 9 e Nietzsche (1961), trad. it. *Nietzsche*, a cura di F. Volpi, Milano 2005, pp. 651, 888-889. Sul punto cfr. S. Natoli, *Soggetto e fondamento. Il sapere dell'origine e la scientificità della filosofia*, Milano 1996, pp. 53-61.

altri²². Dal momento che il vivente è una «configurazione complessa», non è possibile individuare un fattore ultimo fondante, un *sub-jectum*: la vita è il «senza-fondo», in cui «non c'è sopra né sotto», poiché «tutte le cose sono incatenate, intrecciate, innamorate»²³. La volontà di potenza è qui quel gioco di interazioni tra forze²⁴ che «rende tali le cose finite e le tiene in movimento: nell'opposizione della discordia e della lotta»²⁵. È su questo registro che si gioca il rapporto di Foucault con l'idea della volontà di potenza concepita quale dinamica configurante; e ciò accade in particolare nella sua riflessione (poco più che abbozzata) sulla differenza tra potere e dominio ed in quella sulle pratiche di sé.

In un'intervista rilasciata a pochi mesi dalla sua morte, il filosofo francese dichiara di non essere sicuro di aver chiarito adeguatamente in passato le nozioni di potere e di dominio. Nel tentativo di delineare in maniera più precisa la loro differenza, egli definisce le «relazioni di potere» come relazioni all'interno delle quali si cerca di dirigere la condotta dell'altro. Si tratta di rapporti mobili, che possono modificarsi e che non sono dati una volta per tutte, di giochi strategici aperti tra le libertà. Gli «stati di dominio», invece, si creano quando un individuo o un gruppo sociale riescono a bloccare delle relazioni di potere, a renderle immobili, irreversibili. I rapporti di potere vengono qui considerati come dei giochi tra forze, in cui si cerca di governare gli altri, ossia di «strutturare il campo di azione possibile degli altri», di guidare la loro condotta; il potere è «un'azione su un'azione», su un'azione presente o futura, che non nega la libertà costitutiva degli individui e che, quindi, mantiene aperto lo spazio per possibili ribaltamenti delle

21 F.Nietzsche, *Frammento 11[73]* (1887-1888), trad. it. in *Opere*, a cura di G.Colli e M.Montinari, Milano, vol. VIII, t. II, 1971, p. 247 e *Frammento 14[153]* (1888), trad. it. in *Opere*, cit., vol. VIII, t. III, 1974, p. 126; cfr. anche *Zur Genealogie der Moral. Eine Streitschrift* (1887), trad. it. *Genealogia della morale*, in *Opere*, cit., vol. VI, t. II, 1974, p. 244; *Also sprach Zarathustra. Ein Buch für Alle und Keinen* (1883-1885), trad. it. *Così parlò Zarathustra. Un libro per tutti e per nessuno*, in *Opere*, cit., vol. VI, t. I, 1973, p. 392; i *Frammenti 9[91]* e *9[98]* (1887), trad. it. in *Opere*, vol. VIII, t. II, cit., pp. 41-45, 48-49, nonché i *Frammenti 14[31]* e *14[79]* (1888), trad. it. in *Opere*, vol. VIII, t. III, cit., pp. 25, 47-50.

22 «L'individuo stesso come lotta delle parti (per il nutrimento, lo spazio, ecc.): il suo sviluppo è legato al prevalere, al predominare di singole parti, a un intristire, a uno «strumentalizzarsi» di altre parti» (F.Nietzsche, *Frammento 7[25]* [1886-1887], trad. it. in *Opere*, cit., vol. VIII, t. I, 1975, p. 289). Cfr. anche *Frammento 9[91]*, cit., pp. 43-44 e *Genealogia della morale*, cit., pp. 255, 276-277. A riguardo, cfr. G.Deleuze, *Nietzsche et la philosophie* (1962), trad. it. *Nietzsche e la filosofia*, a cura di F.Polidori, Torino 2002, pp. 12-13.

23 Cfr. F.Nietzsche, *Così parlò Zarathustra*, cit., pp. 131, 282; *Frammento 14[31]*, cit., p. 25 e *Frammento 14[153]* (1888), trad. it. in *Opere*, vol. VIII, t. III, cit., p. 126.

24 In merito alla definizione del «mondo» (identificato con la volontà di potenza) come «gioco di forze», cfr. F.Nietzsche, *Frammento 38[12]* (1885), trad. it. in *Opere*, cit., vol. VII, t. III, 1975, pp. 292-293.

25 E.Fink, *Nietzsches Philosophie* (1960), trad. it. *La filosofia di Nietzsche*, con un saggio di M.Cacciari, Venezia 1973, p. 86.

posizioni²⁶. In questo contesto i rapporti di forza hanno un carattere configurante-produttivo non violento, dal momento che non riducono alla passività i “governati”, sottomettendoli a stati di dominio. È interessante il fatto che Foucault svincoli in questo modo il potere da ogni connotazione negativa, al punto da farne un elemento dinamico presente anche nelle relazioni d’amore. I rapporti di potere vanno distinti tanto dalle strategie che mirano alla vittoria su un avversario ridotto all’impotenza, quanto dall’obbligo di qualcuno nei confronti di qualcun altro; la correlazione tra potere e libertà va pensata nei termini dell’ “incitamento reciproco” e della “provocazione permanente”²⁷, ossia dei rapporti tra forze interagenti. Ciò consente di pensare il rapporto tra potere e libertà non più in termini di esclusione reciproca: possiamo essere liberi all’interno delle relazioni di potere che ci costituiscono²⁸.

Per quanto concerne, invece, le pratiche di sé attraverso le quali l’individuo dà un profilo al proprio sé, ossia uno *stile* alla propria esistenza, Foucault si richiama esplicitamente a Nietzsche²⁹, oltre che agli studi di Peter Brown sul mondo antico³⁰. Le pratiche di sé sono delle complesse reti di relazioni che l’individuo stabilisce con se stesso e attraverso le quali trasforma se stesso dando una *forma* alla propria vita³¹; tali relazioni sono a loro volta parte di un più ampio gioco di rapporti con il mondo “esterno”³². La specifica configurazione che assume il sé attraverso queste pratiche è il

26 Cfr. M.Foucault, *L’etica della cura di sé*, cit., pp. 275, 284-285, 291-292 e *Il soggetto e il potere*, cit., pp. 248-249.

27 Cfr. *Ivi*, pp. 252-253.

28 Cfr. J.Tully, *To Think and Act Differently. Foucault’s Four Reciprocal Objections to Habermas’ Theory*, in S.Ashenden-D.Owen (a cura di), *Foucault contra Habermas*, London, Thousand Oaks, New Delhi 1999, pp. 131-132.

29 Cfr. M.Foucault, *On the genealogy of ethics. An overview of work in progress* (intervista pubblicata nel 1983), trad. it. *Sulla genealogia dell’etica: compendio di un work in progress*, in H.L.Dreyfus-P.Rabinow, *La ricerca di Michel Foucault*, cit., p. 265. In merito a Nietzsche, cfr., ad esempio, *Götzen-Dämmerung oder Wie man mit dem Hammer philosophiert* (1889), trad. it. *Crepuscolo degli idoli ovvero Come si filosofa col martello*, in *Opere*, cit., vol. VI, t. III, 1975, p. 151 e *Die fröhliche Wissenschaft* (1882), trad. it. *La gaia scienza*, in *Opere*, cit., vol. V, t. II, 1965, pp. 167-168.

30 Cfr. M.Foucault, *Le retour de la morale* (intervista pubblicata nel 1984), trad. it. *Il ritorno della morale*, in «Archivio Foucault 3», cit., p. 264. In particolare, il riferimento è a P. Brown, *The Making of Late Antiquity* (1978), trad. it. *Genesi della tarda antichità*, Torino 2001. Per quanto concerne la vicinanza tra la prospettiva di Brown e quella di Foucault si veda la *Prefazione* di Paul Veyne alla traduzione francese del testo: *Genèse de l’Antiquité tardive*, Paris 1983, pp. XI, XX.

31 Cfr. M. Foucault, *L’herméneutique du sujet. Cours au Collège de France 1981-1982* (2001), trad. it. *L’ermeneutica del soggetto. Corso al Collège de France (1981-1982)*, a cura di F.Gros, Milano 2003, pp. 379-380. Foucault definisce *spiritualità* «la ricerca, la pratica e l’esperienza per mezzo delle quali il soggetto opera su se stesso le trasformazioni necessarie per avere accesso alla verità» (*Ivi*, p. 17). Per l’elaborazione di questo tema, che attraversa tutta l’ultima produzione foucaultiana, sono state importanti le ricerche di Pierre Hadot: in particolare *Exercices spirituels et philosophie antique* (1981; 2a ed. 2002), trad. it. *Esercizi spirituali e filosofia antica*, Torino 2005.

frutto di rapporti tra forze in cui possono darsi diversi tipi di forze (ad esempio, paradigmi e contenuti di verità, obiettivi politici, desideri e principi morali) e di rapporto (ad esempio: la padronanza di sé o la rinuncia di sé). All'interno del contesto teorico appena illustrato il limite non rappresenta un mero ostacolo in relazione al darsi di una volontà "insofferente" nei confronti di ogni condizionamento, ma è piuttosto ciò che disegna i profili delle forme viventi e, dunque, anche del sé: esso è costitutivo e non costrittivo, configurante e non ostacolante. Non vi è nulla dietro il gioco di forze configuranti il sé, per cui la libertà è «differenziazione, è qui ciò che rende possibile i rapporti configuranti e, quindi, è una condizione della libertà, non un impedimento. Il discorso assume una piega diversa là dove il limite è un mero ostacolo da abbattere in relazione all'aspirazione ad una libertà incondizionata: in questo caso tra limite e libertà vi è un'opposizione radicale e non più una correlazione costitutiva.

Le persone, osserva il filosofo, sono più libere di quello che pensano, libere di creare se stesse come un' "opera d'arte": è proprio in questa nozione di libertà che troviamo l'*ethos* della modernità³³. È interessante notare come, a questo livello della sua ricerca, Foucault - che in passato aveva giudicato severamente l'esistenzialismo sartriano, che poneva al centro la libertà del soggetto³⁴ - si avvicini all'autore de *L'esistenzialismo è un umanismo*, proprio in relazione al rifiuto dell'idea che il sé sia qualcosa di dato³⁵. Criticando, però, il ricorso di Sartre alla nozione di autenticità, secondo la quale dobbiamo tendere al nostro "vero sé"³⁶, è soprattutto a Nietzsche, come abbiamo visto, che il filosofo francese riconduce le proprie riflessioni sullo "stile" di esistenza e sulla creazione di sé. La crisi della morale intesa come codice di regole oggettive e universali, che caratterizza l'Occidente contemporaneo, appare dunque contenere un potenziale liberatorio, nella misura in cui apre lo spazio per un'etica intesa quale estetica dell'esistenza³⁷. La stilizzazione della propria esistenza è legata, per Foucault, alla capacità di "distaccarsi da se stessi". In un'intervista egli chiarisce il senso di quest'ultima espressione: si tratta

32 Sul tema cfr., soprattutto, *Histoire de la sexualité 2. L'usage des plaisirs* (1984), trad. it. *L'uso dei piaceri. Storia della sessualità 2*, Feltrinelli, Milano 1998; *Histoire de la sexualité 3. Le souci de soi* (1984), trad. it. *La cura di sé. Storia della sessualità 3*, Milano 1999 e *L'ermeneutica del soggetto*, cit.

33 Cfr. M.Foucault, *Sulla genealogia dell'etica*, cit., pp. 264-265, 273-274, 279 e *What is Enlightenment?* (1984), trad. it. *Che cos'è l'Illuminismo?*, in «Archivio Foucault 3», cit., pp. 223-225.

34 Cfr. I.Lindung, *En intervju med Michel Foucault* (1968), trad. it. *Intervista a Michel Foucault*, in «Archivio Foucault 1» 1961-1970. *Follia, scrittura, discorso*, a cura di J.Revel, Milano 1996, p. 181.

35 Cfr. M.Foucault, *Sulla genealogia dell'etica...*, cit., p. 265. Sul punto, cfr. B. Han, *L'ontologie manquée de Michel Foucault*, Grenoble 1998, pp. 273 sgg.

36 Cfr. M.Foucault, *Sulla genealogia dell'etica*, cit., p. 265.

37 Cfr. M.Foucault, *Une esthétique de l'existence* (intervista pubblicata nel 1984), trad. it. *Un'estetica dell'esistenza*, in *Biopolitica e liberalismo*, cit., p. 209 e *Sulla genealogia dell'etica*, cit., p. 259.

di una elaborazione di sé da parte di sé, di una trasformazione che si compie attraverso il lavoro, di una modificazione lenta e difficile che si realizza grazie alla cura costante per la verità³⁸.

Separazione da sé e costruzione di sé sono qui le due polarità di una paziente pratica di trasformazione di sé, allo stesso tempo, parziale e interminabile. La riflessione del filosofo francese, però, non è confinabile all'interno delle coordinate di un'estetica dell'esistenza intesa in questo modo, ma prospetta anche un paradigma di libertà in relazione al quale la separazione da sé e la creazione di sé assumono connotazioni ben più radicali. Innanzi tutto, all'interno del discorso foucaultiano sulla libertà traspare, talvolta, l'ideale dell'autopoieticità radicale, ossia l'aspirazione a diventare ciò che si *vuole*. Tale ideale è connesso a quello della totale plasticità dell'individuo. Sotto questo profilo sono indicativi i passaggi in cui la plasticità sembra connotare il corpo quale correlato sia delle pratiche di normalizzazione (si pensi alla "fabbricazione" disciplinare di individui, di corpi "docili"³⁹) che delle pratiche di libertà; in merito a quest'ultimo aspetto basti un cenno al tema, su cui tornerò in seguito, dell'erotismo non disciplinare, in cui il corpo è «reso interamente plastico dal piacere»⁴⁰. Inoltre, parlando di come si dovrebbe concepire l'insegnamento, Foucault afferma che bisognerebbe farlo «in modo tale da permettere all'individuo di modificarsi a suo piacimento»⁴¹. Il primato della volontà connesso a tale aspirazione all'autopoieticità radicale emerge anche in un significativo passaggio in cui il filosofo parla del suicidio. Egli si chiede: perché fare della certezza della morte un caso? Subito dopo afferma della morte che

bisogna prepararla, sistamarla, fabbricarla pezzo per pezzo, calcolarla (...) lavorarla per farne un'opera senza spettatori, che non esiste che per me solo, giusto quanto dura il più piccolo secondo della vita. Coloro che sopravvivono [continua il filosofo], vedono il suicidio come il frutto della solitudine, degli appelli senza risposta, e si pongono la questione del "perché": questione che dovrebbe essere la sola da non porre a proposito del suicidio. Perché? Ma semplicemente perché l'ho voluto⁴².

38 M.Foucault, *Le souci de la vérité* (intervista pubblicata nel 1984), trad. it. *La cura della verità*, in *Il discorso, la storia, la verità. Interventi 1969-1984*, a cura di M.Bertani, Torino 2001, p. 342.

39 Cfr., ad esempio, M.Foucault, *Surveiller et punir: naissance de la prison* (1975), trad. it. *Sorvegliare e punire. Nascita della prigione*, Torino 1976, pp. 147-153, 183, 186, 230, 236.

40 Cfr. M.Foucault, *Sade, sergent du sexe*, (1975), in *Dits et écrits*, cit., vol. I, p. 1687.

41 M.Foucault, *Le philosophe masqué* (intervista pubblicata nel 1980), trad. it. *Il filosofo mascherato*, in «Archivio Foucault 3», cit., p. 143.

42 M.Foucault, *Un plaisir si simple* (1979), in *Dits et écrits*, a cura di D.Defert e F.Ewald, Paris 1994, vol. III, p. 778. A riguardo, cfr. anche *Conversation avec Werner Schroeter* (1982), in *Dits et écrits*, cit., vol IV, p. 257.

L'attività creatrice della volontà sembra qui investire anche ciò che per l'individuo è, più di ogni altra cosa, il "meramente dato", ossia la morte. In merito a tale primato della volontà mi sembra indicativo il fatto che Foucault durante un dibattito, ad un intervento che gli chiedeva se la sua riflessione sulla "volontà di non essere governati" sottendesse il riferimento ad «una libertà originaria assolutamente refrattaria a ogni governamentalizzazione», risponde negativamente ma afferma, allo stesso tempo, di non escludere categoricamente il darsi di tale riferimento⁴³. Il filosofo francese comprende chiaramente che il modo in cui egli pone la questione della critica rimanda inevitabilmente al problema della volontà⁴⁴; egli evita, però, di approfondire il tema. In cosa consiste dunque la libertà di creare se stessi? Si tratta di liberarsi della propria identità per sostituirla con una nuova? Foucault sembra spesso muoversi in una direzione diversa, in quanto prospetta l'affrancamento dall'idea stessa di identità, la "dissoluzione dell'io"⁴⁵. Ciò cui egli sembra guardare è qui l'esperienza dell'*oblio di sé*, piuttosto che quella della *costituzione di sé*. Si delinea dunque, allo stesso tempo, una *libertà per sé* (l'autocostituzione come creazione di sé) e una *libertà da sé* (la perdita di sé). Foucault non manca di evidenziare i limiti in cui si imbatte l'aspirazione alla libertà. Contro ogni "sogno vuoto della libertà" si tratta di realizzare trasformazioni circoscritte, parziali, coniugando l'analisi storica e l'azione: l'obiettivo è quello di attuare «una prova storico-pratica dei limiti che possiamo superare». Questa attività critica, conclude il filosofo, comporta sempre «un travaglio paziente che dà forma all'impazienza della libertà»⁴⁶. In Foucault dunque troviamo, allo stesso tempo, una concezione che vede l'individuo inserito in pratiche che lo vincolano, almeno in parte, e un discorso sulla libertà all'interno del quale quest'ultima si prospetta talvolta quale incondizionata creazione di sé o perdita di sé⁴⁷. Quello che in questo contesto più conta è il *profilo* di tale libertà, indipendentemente dal suo grado di realizzabilità. Il filosofo francese non è tanto ingenuo da ritenere possibile una libertà assoluta⁴⁸; su questo livello della sua riflessione, però, i limiti sono concepiti come dei meri ostacoli, accettati realisticamente, in

43 Cfr. M.Foucault, *Illuminismo e critica*, cit., p. 71.

44 Cfr. *Ivi*, p. 73.

45 Cfr. D.Trombadori, *Colloqui con Foucault* (intervista rilasciata nel 1978 e pubblicata nel 1980), Castelvechi, Roma 1999, pp. 34-35, 44-48 e B. Gallagher – A. Wilson, *Michel Foucault, an Interview: Sex, Power and Politics of Identity* (1982), trad. it. *Michel Foucault, un'intervista: il sesso, il potere e la politica dell'identità*, in «Archivio Foucault 3», cit., p. 298.

46 Cfr. M.Foucault, *Che cos'è l'Illuminismo?*, cit., pp. 228-232.

47 Charles Taylor osserva che la costruzione estetica dell'io, così come viene prospettata da Foucault, comporta una libertà priva di vincoli, incondizionata (cfr. *Sources of the Self. The Making of the Modern Identity* [1989], trad. it. *Radici dell'io. La costruzione dell'identità moderna*, Milano 1993, p. 592). Tale interpretazione, però, pur cogliendo un nodo teorico importante, diventa a mio parere fuorviante nel momento in cui viene assunta quale chiave di lettura esaustiva della complessa nozione di "estetica dell'esistenza". In merito alla presenza in Foucault di un ideale di libertà quale autocostituzione sovrana di sé, cfr. B.Han, *L'ontologie manquée de Michel Foucault*, cit., pp. 276-282, 306, 320.

relazione ad un'aspirazione alla libertà segnata dall'insofferenza nei confronti di ogni limite.

La libertà cui sembra qui mirare Foucault è, dunque, la libertà dell'individuo di porsi quale principio creatore di sé. Eppure, per un altro verso, essa è anche pensata quale libertà *da* sé, perdita di sé, uscita da se stessi⁴⁹. Si profila una concezione, allo stesso tempo, *autopoietica* ed *estatica* dell'individuo⁵⁰. Il filosofo francese prospetta una libertà da sé che non sembra limitarsi al mero affrancamento dalla propria identità in vista della costruzione di una nuova identità, ma che si profila come cancellazione del limite quale profilo del sé, superamento del *principium individuationis* in quanto tale. Credo che sia in questa ottica che vada letto il suo interesse per il Buddhismo e, in particolare, per lo Zen⁵¹, caratterizzato – al contrario del misticismo cristiano tutto volto, a parere di Foucault, ad una sempre maggiore individualizzazione (la ricerca di ciò che è al fondo dell'individuo) – dalla tendenza ad

una disindividualizzazione, ad una desoggettivazione, a far toccare all'individualità i propri limiti, spingendola anche al di là di tali limiti, in vista di un affrancamento rispetto al soggetto⁵².

In merito a questo aspetto, risultano significative, oltre ad alcune considerazioni sul sogno⁵³ e sulla follia⁵⁴, soprattutto le pagine in cui il filosofo francese contrappone il libero gioco dei piaceri all'ermeneutica e alla liberazione del desiderio, connesse alla individualizzazione normalizzante

48 «Non esiste una sola cultura al mondo in cui sia permesso di fare tutto. E da molto tempo si sa bene che l'uomo non comincia con la libertà ma con il limite e con la linea dell'invalidabile» (M.Foucault, *La folie, l'absence d'oeuvre* [1964], trad. it. *La follia, l'assenza di opera*, appendice di *Storia della follia*, cit., p. 478). Reiner Schürmann osserva giustamente che una costante preoccupazione del filosofo francese è quella di mettere in luce le forze eteronome che circoscrivono il campo dell'auto-costituzione autonoma dell'individuo (cfr. *On Constituting Oneself an Anarchist Subject*, in «Praxis International», n. 3, 1986, p. 303; disponibile on-line sul sito www.cceol.com).

49 Cfr. D.Trombadori, *Colloqui con Foucault*, cit., p. 46.

50 In merito a questo secondo aspetto, ma in una prospettiva in buona parte diversa da quella che qui si intende argomentare, cfr. J.Bernauer, *Michel Foucault's Ecstatic Thinking*, in J.Bernauer – D.Rasmussen (a cura di), *The Final Foucault*, The MIT Press, Cambridge (Mass.) 1988, pp. 45-82.

51 Cfr. D.Eribon, *Michel Foucault* (1991, 1a ed. 1989), trad. it. *Michel Foucault*, Milano 1991, pp. 368-369.

52 M.Foucault, *Tetsugaku no butai* (intervista pubblicata nel 1978), trad. it. *La scena della filosofia*, in *Il discorso, la storia, la verità*, cit., p. 238; cfr. anche *M.Foucault to zen: zendera taizai-ki* (conversazioni pubblicate nel 1978), trad. it. *Michel Foucault e lo zen: un soggiorno in un tempio zen*, in *Il discorso, la storia, la verità*, cit., p. 272 e *Sexuality and Solitude* (conferenza pubblicata nel 1981), trad. it. *Sessualità e solitudine*, in «Archivio Foucault 3», cit., p. 148.

53 Cfr. M.Foucault, *Introduction* in L. Binswanger, *Le rêve et l'existence* (1954), trad. it. *Introduzione* a L. Binswanger, *Sogno ed esistenza*, Milano 1993, pp. 41-42, 60, 76-77.

54 Cfr. M.Foucault, *Storia della follia*, cit., pp. 19-23, 37-38, 143-144, 155.

propria del dispositivo di sessualità⁵⁵. Tale contrapposizione appare rilevante se consideriamo quanto egli afferma in merito al nesso tra piacere e morte: vorrei e spero di morire di un'overdose di piacere, qualunque esso sia. Perché penso che è molto difficile, e ho sempre l'impressione di non provare il vero piacere, il piacere completo e totale; e questo piacere per me è legato alla morte⁵⁶.

Ancora una volta Foucault torna sul tema del suicidio, sul diritto di darsi una "bella" morte:

se vincessi qualche miliardo alla lotteria, creerei un istituto in cui dare la possibilità, alle persone che desiderano morire, di venire a passare un week-end, una settimana o un mese nel piacere, forse nella droga, per poi sparire, come per annullamento⁵⁷.

Si tratta di «dare senso e bellezza alla morte-annullamento»⁵⁸, di fare del momento della morte un «piacere smisurato, la cui paziente preparazione, senza tregua e senza fatalità, rischierà l'intera vita»⁵⁹. Nella conclusione dell'articolo sul suicidio diventa chiara la correlazione esistente tra piacere, libertà e perdita dell'identità: il filosofo fa riferimento a

luoghi senza geografia né calendario, dove si entrerebbe per cercarvi, tra le decorazioni più assurde, con dei partner senza nome, delle occasioni per morire liberi da ogni identità: si avrebbe un tempo indeterminato, dei secondi, delle settimane, forse dei mesi, fino a ciò che si presenterebbe, con un'evidenza lampante, come l'occasione che si riconoscerebbe subito di non poter mancare: essa avrebbe la forma senza forma del piacere, assolutamente semplice⁶⁰.

Riecheggia in questa descrizione di luoghi "senza geografia né calendario"

55 Cfr. B.Gallagher – A.Wilson, *Michel Foucault, un'intervista...*, cit., p. 298 e *Histoire de la sexualité 1. La Volonté de savoir* (1976), trad. it. *La volontà di sapere*, Milano 1991, p. 140. Tale dispositivo fa della sessualità la sfera all'interno della quale viene cercata la "verità" degli individui, assoggetta questi ultimi fissandoli a determinate forme di identità, e dunque di rapporto con sé (cfr. *Ivi*, pp. 54-62, 134-139). Ciò costituisce l'esito di un lungo processo storico, che ha il suo punto di svolta nell'etica cristiana, che pone al centro l'istanza dell'interpretazione dei desideri che si nascondono nei recessi del cuore, della decifrazione di sé attraverso la verbalizzazione continua dei propri pensieri; cfr. *L'uso dei piaceri*, cit., pp. 52-56, 96, 253; *La cura di sé*, cit., p. 237 e *Technologies of the Self* (seminario del 1982), trad. it. *Tecnologie del sé*, in L.H. Martin-H. Gutman - P.H. Hutton (a cura di), *Tecnologie del sé. Un seminario con Michel Foucault*, Torino 1992, pp. 18, 42-47.

56 Michel Foucault. *An Interview with Stephen Riggins* (1983), trad. fr. *Une interview de Michel Foucault par Stephen Riggins*, in *Dits et écrits*, cit., vol. IV, p. 533.

57 M. Foucault, *Un système fini face à une demande infinie* (intervista pubblicata nel 1983), trad. it. *Un sistema finito di fronte a una domanda infinita*, in «Archivio Foucault 3», cit., p. 200.

58 *Ivi*, p. 201.

59 M. Foucault, *Un plaisir si simple*, cit., p. 779.

60 *Ibidem*. In merito al nesso tra ricerca dell'anonimato ed esperienza del piacere, cfr. F.P. Adorno, *Le style du philosophe. Foucault et le dire-vrai*, Paris 1996, pp. 93-95.

quella “dimenticanza del tempo e dei suoi limiti” cui conduce l’*ars erotica*, che, intensificando il piacere, “trasfigura” coloro che vengono iniziati ai suoi segreti, al contrario di quanto avviene nella *scientia sexualis* correlata al dispositivo di sessualità, la quale, cercando la verità del sesso, “individualizza” coloro che essa investe attraverso le sue pratiche normalizzanti⁶¹. Tale individualizzazione avviene, però, anche attraverso una certa “moltiplicazione analitica dei piaceri”, da parte di un potere tutto volto a suscitare una sessualità concepita quale superficie di leggibilità dell’individuo e campo d’intervento su di esso: nel dispositivo di sessualità

piacere e potere non si annullano, non si ritorcono l’uno contro l’altro; s’inseguono, si accavallano e si rilanciano. Si connettono secondo meccanismi complessi e positivi di eccitazione e d’incitazione⁶².

È questo il motivo per cui Foucault auspica un’altra “economia” dei corpi e dei piaceri, caratterizzata dalla “desessualizzazione” del piacere, dall’utilizzazione del nostro corpo come fonte di piaceri. Ciò a cui egli guarda è un erotismo “non disciplinare” - quello del corpo reso interamente “plastico” dal piacere, “disorganizzato”, con i suoi “incontri casuali” e i suoi “piaceri senza calcolo” - una “anarchizzazione del corpo”, dove le gerarchie, le localizzazioni e la stessa organicità si disfano⁶³. L’esperienza della morte come eclissi dei caratteri individuali, che per Foucault costituisce il nucleo più profondo del linguaggio letterario in scrittori come Sade, Hölderlin, Mallarmé, Artaud, Bataille, Klossowski e Blanchot⁶⁴, traspare anche in una dimensione, quella del piacere, che investe direttamente il corpo. La figura della morte che compare nel discorso foucaultiano ha, dunque, una natura ambivalente. Essa sembra coincidere, per un verso, con la non-vita, per un altro, invece, con la perdita di sé: il suicidio, la morte fisica, ma anche lo smarrimento di ogni identità all’interno di giochi di piacere “desessualizzato”. Su questo secondo registro risulta significativa la matrice nietzschiana e batailliana della posizione di Foucault. I richiami, già citati, al suicidio hanno anche tratti nietzscheani: si pensi ai passaggi che il filosofo tedesco dedica alla morte cosciente, scelta di propria volontà, al suicidio come dimostrazione della propria indipendenza e alla necessità di imparare a morire⁶⁵. Ma è soprattutto in relazione al tema dell’oblio di sé che Foucault

61 Cfr. M. Foucault, *La volontà di sapere*, cit., pp. 53, 58, 63-68.

62 *Ivi*, p. 48; cfr. anche *Ivi*, pp. 43-47.

63 Cfr. M. Foucault, *Sade, sergent du sexe*, cit., pp. 1687-1690 e B. Gallagher – A. Wilson, *Michel Foucault, un’intervista...*, cit., p. 298.

64 Cfr., ad esempio, M. Foucault, *Qu’est-ce qu’un auteur?* (conferenza del 1969 pubblicata nello stesso anno), trad. it. *Che cos’è un autore?*, in *Scritti letterari*, cit., p. 4; *Prefazione alla trasgressione*, cit., pp. 65, 72 e I. Lindung, *Intervista a Michel Foucault*, cit., p. 188.

65 Cfr. F. Nietzsche, *Crepuscolo degli idoli*, cit., pp. 132-133; *Frammento 11[334]* (1887-1888), trad. it. in *Opere*, vol. VIII, t. II, cit., pp. 347-348 e *Così parlò Zarathustra*, cit., pp. 84-87.

incontra Nietzsche, mostrando che la luce della «grande ricerca nietzscheana» sul dionisiaco si stende molto al di là del suo studio sulla follia⁶⁶. Apollo, scrive Nietzsche, è l'«immagine divina» del *principium individuationis*, è il «dio plastico» caratterizzato da una «moderata limitazione»; al contrario, Dioniso rappresenta l'impulso all'oblio di sé, alla liberazione dal *principium individuationis* nel sentimento mistico di unità con il mondo⁶⁷. L'«annullamento» di sé è qui un'esperienza «vitale», non equivale alla fine della vita ma, per così dire, all'«immersione» nella vita. Un tema che ritroviamo anche in Bataille, seppure all'interno di un quadro teorico diverso⁶⁸. Basti pensare all'erotismo, inteso quale esperienza della «continuità dell'essere», di quella dimensione in cui vengono meno le differenze individuali. È in questa prospettiva che Bataille mette in luce il legame tra l'erotismo e la morte: il significato ultimo dell'erotismo è la fusione, l'oltrepassamento del limite, ma morire e uscire dai limiti sono un'unica cosa; l'erotismo, in quanto esperienza della perdita di sé, della dissoluzione della propria individualità definita, ha dunque il senso della morte⁶⁹. Riflettendo sul fatto che nel gergo popolare l'orgasmo ha il nome di «piccola morte», Bataille sostiene che un elemento fondamentale dell'eccitazione è proprio il sentimento di «crollo», di «naufragio»; l'accento è qui posto non sulla morte quale fine della vita, ma sul «sentimento della morte»⁷⁰.

3. Pensare il paradosso

L'impazienza della libertà di cui parla Foucault è, dunque, un'insofferenza nei confronti non solo di ogni limite al potere di creare se stessi, ma anche di quel limite che segna il confine tra il sé e l'altro, ossia del limite quale profilo del sé. In questa seconda prospettiva il discorso foucaultiano contribuisce a gettare luce su una dimensione spesso trascurata. Inoltre, esso risulta interessante anche perché ci fornisce alcuni elementi di riflessione in merito alla correlazione esistente tra l'aspirazione

66 Cfr. M. Foucault, *Prefazione alla Storia della follia* (1961), cit., pp. 51-52.

67 Cfr. F. Nietzsche, *Die Geburt der Tragödie* (1872), trad. it. *La nascita della tragedia*, in *Opere*, cit., vol. III, t. I, 1972, pp. 24-27.

68 Bataille mette in risalto l'importanza per Nietzsche degli «stati estremi», delle esperienze di «rapimento», di «estasi», e la presenza degli «stati mistici» all'interno dei testi nietzscheani, Cfr. *Sur Nietzsche, volonté de chance* (1945), trad. it. *Nietzsche. Il culmine e il possibile*, introduzione di M. Blanchot, Milano 1970, pp. 151-151, 179-180.

69 Cfr. G. Bataille, *L'erotisme* (1957), trad. it. *L'erotismo*, Milano 1997, pp. 13-25, 31, 125, 135, 241. Foucault fa esplicito riferimento all'importanza dello studio di Bataille sull'erotismo per la sua riflessione sul tema della «scomparsa del soggetto», cfr. P. Caruso, *Conversazione con M. Foucault* (1967), in *Conversazioni con Lévi-Strauss, Foucault, Lacan*, Milano 1969, p. 120.

70 Cfr. G. Bataille, *L'erotismo*, cit., pp. 19-20, 65, 136, 140, 222-225, 247-249. In merito agli stati di eccitazione, cfr. anche *La Notion de dépense* (1933), trad. it. *Il dispendio*, a cura di E. Pulcini, Roma 1997, pp. 57, 79.

all'autopoieticità radicale, ossia all'invenzione di sé⁷¹, e quella alla liberazione da sé, dalla propria identità. L'autopoieticità radicale, nella misura in cui non può essere vincolata da alcun "dato", presuppone una completa libertà da se stessi, da ciò che si è: soltanto perdendo se stessi è possibile inventare se stessi. D'altro canto, la liberazione da sé è possibile solo se ogni residuo identitario è eliminabile, ossia se l'individuo è per se stesso un essere radicalmente plastico e, quindi, autopoietico. Inoltre, in entrambi i casi ciò che, in ultima istanza, va eliminato è proprio la linea di demarcazione tra il sé e l'altro, quella linea che, per un verso, fa dell'alterità un impedimento al pieno dispiegarsi della volontà creatrice e che, per l'altro, fa dell'identità una prigione dalla quale liberarsi. Foucault, certo, è consapevole dei limiti con cui deve fare i conti l'aspirazione alla libertà; occorre però riflettere, ancora una volta, sulla natura di tali limiti. Questi, infatti, costituiscono degli *ostacoli* (hanno dunque un carattere negativo) in relazione alla tendenza alla perdita di sé o alla radicale invenzione di sé. Allo stesso tempo, però, risultano *costitutivi* (hanno dunque un carattere positivo) in riferimento al bisogno di significato e di riconoscimento della propria identità, che può essere appagato solo all'interno del mondo, inteso quale complesso di rapporti la cui struttura è appunto la significatività, quale rete simbolica e non meramente funzionale in cui si costituiscono le identità sulla base del riconoscimento reciproco⁷². Si prospetta, dunque, la compresenza di dimensioni diverse, in rapporto alle quali cambia la configurazione stessa dei limiti di cui fa esperienza l'individuo. L'aspirazione alla libertà, che si delinea su uno dei livelli del discorso foucaultiano, appare *costretta* a scontrarsi con i limiti inerenti al nostro essere nel mondo. È indicativo il fatto che l'ontologia critica di noi stessi sia concepita come

una vita filosofica in cui la critica di quello che siamo è, al tempo stesso, analisi storica dei limiti che ci vengono posti e prova del loro superamento possibile⁷³.

Qui il limite non è il profilo del volto che ci rende riconoscibili all'interno di un orizzonte di significato, ma è l'ostacolo *posto* davanti a noi, di cui bisogna prendere realisticamente atto: è ciò che dà una forma⁷⁴ all'impazienza della libertà che, come il piacere totale, è di per sé senza forma⁷⁵. Credo che tale "impazienza" segni uno scarto rispetto al movimento della trasgressione, anche là dove questa venga concepita quale cancellazione del soggetto cosciente di sé nella sua identità⁷⁶. In quest'ultimo caso, infatti, la pratica della libertà resta pur sempre vincolata al darsi del limite quale correlato costitutivo del gesto trasgressivo. In quanto tale essa è

71 Cfr. M. Foucault, *Che cos'è l'Illuminismo?*, cit., p. 225

72 Cfr. M. Heidegger, *Sein und Zeit* (1927), trad. it. *Essere e tempo*, a cura di P. Chiodi, Torino 1978, pp. 164-166; C. Taylor, *The Malaise of Modernity* (1991), trad. it. *Il disagio della modernità*, Bari 1994, pp. 56-59 e *Radici dell'io*, cit., pp. 47, 51.

73 M. Foucault, *Che cos'è l'Illuminismo?*, cit., p. 231.

74 Cfr. *Ivi*, p. 232.

un'esperienza che mantiene il proprio valore solo in quanto resta circoscritta, e che dunque non è caratterizzata dalla tendenza a rendersi incondizionata, svincolandosi da ogni forma di limite.

Foucault, lo abbiamo visto, mette in guardia contro quello che egli definisce il «sogno vuoto della libertà», affermando il carattere parziale delle trasformazioni che possiamo attuare nel mondo⁷⁷: sono indicativi, a tale proposito, oltre all'impegno politico del filosofo, là dove esso viene concepito come partecipazione ad iniziative «locali» volte ad obiettivi concreti⁷⁸, le sue considerazioni sul nesso tra critica e lotta politica⁷⁹, sull'importanza delle

75 Massimo Cacciari, in due testi della metà degli anni '70, criticando la concezione del potere proposta da Foucault e Deleuze, sostiene che ciò che accomuna i due filosofi è proprio una amondana «metafisica della "liberazione"» volta, come emerge chiaramente nel rizoma deleuziano, a «sradicare l'uomo dalla dominanza della forma» (cfr. «Razionalità» e «Irrazionalità» nella critica del Politico in Deleuze e Foucault, in «Aut-aut», n.161, 1977, pp. 131-133 e *Il problema del politico in Deleuze e Foucault [sul pensiero di "autonomia" e di "gioco"]*, in F. Rella [a cura di], *Il dispositivo Foucault*, Venezia 1977, pp. 68-69). A mio parere, la dura critica che Cacciari muove alle posizioni di Foucault risulta, su diverse questioni, unilaterale o superata dal successivo sviluppo della ricerca del filosofo francese: in particolare, appare spuntata l'accusa di non prestare sufficiente attenzione al *come* il potere «produce» o quella di aver posto al centro della sua analitica del potere il mito del *Panopticon* (cfr. «Razionalità» e «Irrazionalità»..., cit., pp. 119-124. Foucault risponderà alle critiche di Cacciari in *Precisazioni sul potere. Risposta ad alcuni critici* [intervista] in «Aut-aut», n. 167-168, 1978, p. 8 [ripubblicato in *Poteri e strategie. L'assoggettamento dei corpi e l'elemento sfuggente*, a cura di P. Dalla Vigna, Milano 1994]; in merito alle diverse letture che, in quegli anni, vengono fatte in Italia dei lavori di Foucault, cfr. M. Bertani, *Pro-memoria*, in M. Foucault, *Il discorso, la storia, la verità*, cit., pp. 350 sgg.). Ciò nonostante, credo che le osservazioni di Cacciari sulla liberazione colgano un aspetto importante del discorso foucaultiano, ossia il darsi di un registro sul quale si prospetta l'aspirazione ad una libertà incondizionata. Tuttavia mi pare che, a differenza di quanto sostiene Cacciari, tale aspirazione non sia riconducibile alla «naturalità» del *Desiderio* e che non sia correlata ad una mancanza di consapevolezza dei limiti in cui inevitabilmente si imbattono le pratiche di libertà (cfr. «Razionalità» e «Irrazionalità»..., cit., pp. 126-127, 131-132 e *Il problema del politico*..., cit., pp. 66-69). L'ultima fase della ricerca foucaultiana - con la sua critica genealogica della nozione di *Desiderio*, la sua riflessione sulle pratiche di sé e l'elaborazione dell'idea di ontologia del presente - rende certo superate molte argomentazioni proposte da Cacciari, ma non la questione di fondo da questi sollevata. Anche in questo caso, però, vale quanto detto in merito alle osservazioni di Taylor sull'estetica dell'esistenza, ossia che si tratta di un'interpretazione che finisce per essere fuorviante nella misura in cui viene assunta come una chiave di lettura esaustiva dell'intero discorso foucaultiano sulla libertà.

76 Cfr. M. Foucault, *Prefazione alla trasgressione*, cit., pp. 63-65, 72 e *La pensée du dehors* (1966), trad. it. *Il pensiero del di fuori*, in *Scritti letterari*, cit., pp. 113, 131-132.

77 Cfr. M. Foucault, *Che cos'è l'Illuminismo?*, cit., pp. 229, 232.

78 Cfr., ad esempio, D. Trombadori, *Colloqui con Foucault*, cit., pp. 99-100 e A. Fontana - P. Pasquino, *Intervista a Michel Foucault* (realizzata nel 1976), in *Microfisica del potere*, Torino 1977, pp. 20-25 [ripubblicata in *Il discorso, la storia, la verità*, cit.].

79 Cfr. M. Foucault, *Pouvoirs et stratégies* (intervista pubblicata nel 1977), trad. it. *Poteri e strategie*, in «Aut-aut», n. 164, 1978, pp. 28-30 [ripubblicato in M. Foucault, *Poteri e strategie. L'assoggettamento dei corpi e l'elemento sfuggente*, cit.]; *Les intellectuels et le pouvoir* (*Entretien avec G. Deleuze*) (1972), trad. it. *Gli intellettuali e il potere*, in *Microfisica del potere*, cit., p. 109 e D. Trombadori, *Colloqui con Foucault*, cit., pp. 99-100, 107.

istituzioni⁸⁰ o sulle già evidenziate differenze esistenti tra potere e dominio. La mia impressione però è che, su un certo piano della riflessione foucaultiana, il limite sia *subìto* in nome del principio di realtà e che, dunque, dietro la volontà di inventare se stessi e la ricerca del “piacere totale” si profili lo scontro tra l'appartenenza al mondo e l'aspirazione alla libertà.

Il discorso di Foucault sulla libertà si articola dunque su registri che spesso non si lasciano ricondurre ad unità. Forse questo non è dovuto, però, ad una mera debolezza teorica, l'incapacità di trovare una sintesi, e neanche denota una semplice contraddizione, derivante dalla sovrapposizione di prospettive che si escludono vicendevolmente. Naturalmente non si tratta di rimuovere le incertezze e le aporie presenti nella riflessione di Foucault, ma di evitare semplificazioni che impediscano di rendere conto della sua complessità e del fatto che probabilmente essa investe dimensioni che sfuggono alla logica della contraddizione e della sintesi, e la cui compresenza assume i tratti del paradosso, ossia della “unione” degli inconciliabili⁸¹. Tra le cose che più rendono stimolante il confronto con il pensiero del filosofo francese vi è proprio la sua capacità di mettere in gioco una pluralità di registri teorici, di non arrestarsi mai alle posizioni acquisite, di lasciarsi muovere dalla curiosità intellettuale senza farsi condizionare dalla paura di dover rinunciare a facili certezze e rassicuranti conciliazioni. Quello che invece, sotto questo profilo, mi sembra essere un suo limite è l'assenza di una tematizzazione del paradosso quale possibile forma del concomitante darsi di paradigmi diversi della libertà, quali la trasgressione, l'autopoiesi radicale, la perdita di sé, nonché la partecipazione al gioco dei rapporti di forza configuranti in vista della stilizzazione della propria esistenza. Va rilevato come non manchi lo spazio teorico all'interno del quale Foucault avrebbe potuto maturare una riflessione in questa direzione: si tratta della critica, che attraversa l'intero percorso foucaultiano, della dialettica intesa quale forma di razionalità che assorbe l'alterità nel gioco della negazione e della sintesi. In un articolo dedicato a Deleuze, Foucault sostiene la necessità di un pensiero «senza contraddizione, senza dialettica, senza negazione», in grado di liberare la differenza pensando problematicamente, di salvaguardare l'«oscurità» della «pluralità distinta» all'interno della quale si muove, volgendosi a «problemi insolubili»: si tratta di praticare il «paradosso, pensando in maniera differenziale la differenza»⁸². Ciò nonostante mi pare

80 Cfr., ad esempio, M. Foucault, *Il soggetto e il potere*, cit., pp. 250-251 e G. Barbedette, *Le triomphe social du plaisir sexuel: une conversation avec Michel Foucault* (1982), in *Dits et écrits*, cit., vol. IV, pp. 309-310, 314.

81 In merito al paradosso inteso come “unione” di ciò che non è conciliabile, cfr., ad esempio, S. Kiekegaard, *Papirer* (1909), trad. it. *Diario (1849-1850)*, trad. it. a cura di C. Fabro, Brescia 1981, vol. 7, n. 2829, p. 107 e A. Hauser, *Der Manierismus. Die Krise der Renaissance und der Ursprung der modernen Kunst* (1964), trad. it. *Il Manierismo. La crisi del Rinascimento e l'origine dell'arte moderna*, Torino 1965, pp. 14-17.

82 Cfr. M. Foucault, *Theatrum philosophicum* (1970), in *Dits et écrits*, cit., vol. I, pp. 956-959.

che, probabilmente per la paura di scivolare verso un discorso sulla natura umana⁸³, Foucault non tematizzi, come avrebbe potuto, la paradossale problematicità della compresenza delle diverse forme di libertà che egli pure prospetta.

83 In merito alla critica foucaultiana delle filosofie che sottendono il paradigma di “natura umana” cfr., ad esempio, *Human Nature: Justice versus Power* (conversazione del 1971 con N.Chomsky e F.Elders, pubblicata nel 1974), trad. it. N. Chomsky - M. Foucault, *Giustizia e natura umana. Conversazione di Eindhoven*, a cura di S.Vaccaro, Palermo 1994, pp. 26-28, 59-60, 72-73; *L'etica della cura di sé...*, cit., p. 274 e D. Trombadori, *Colloqui con Foucault*, cit., p. 88. Va comunque rilevato che in relazione alla questione della natura umana, o degli universali antropologici, Foucault assume posizioni che oscillano tra la tesi della non esistenza di tali universali e la sospensione metodologica della questione; cfr., ad esempio, M. Foucault, *Foucault* (1984), trad. it. *Foucault*, in «Archivio Foucault 3», cit., pp. 250-252.

Antropologia della seconda natura¹

di Georg W. Bertram²

Gli uomini, intesi come tali, non sono esseri naturali. Con lo sguardo rivolto al concetto di uomo, questa tesi esprime un convincimento comune e familiare che contemporaneamente è da comprendere come uno snodo fondamentale per l'antropologia filosofica. In quest'ultima, sullo sfondo di questi scambi basilari, hanno luogo due differenti tendenze. La prima insiste su una peculiare dotazione dell'uomo, non naturale, nella conclusione della sua non appartenenza alla natura. Nella questione di questa peculiare dotazione, in proposito le classiche esplicazioni menzionano la mente o il linguaggio possedute dall'essere vivente uomo che viene così considerato come: *zoon logon echon* – *animal rationale*. La mente o il linguaggio, nel significato più ampio, vengono così definiti una seconda sostanza; anche la *res cogitans* è stata così compresa nella tradizione. Di contro, con uno sguardo al linguaggio nella successione della svolta linguistica, è stato piuttosto attraente adoperare la nozione di schema concettuale o mezzo di comunicazione.³ Così inteso il linguaggio,

¹ Da «Allgemeine Zeitschrift für Philosophie», vol. 30.2, Fromann-Holzboog – 2005. Traduzione a cura di Lorenzo Ciavatta. Ringraziamo il prof. Georg W. Bertram per averne autorizzato la ripubblicazione in forma tradotta. Ringrazio il collega e amico Henrik Ehmann per i preziosi suggerimenti e la collaborazione [ndt].

² Precedenti versioni delle presenti riflessioni furono esposte a Evian-les-bains durante il IX Colloquio Internazionale di Filosofia Francese-Tedesco e nell'ambito di un colloquio di ricerca all'università di Hildesheim. Devo alle discussioni più critiche, stimoli e suggerimenti di quanto non possa qui esporre. Sono particolarmente grato a Stefan Blank e David Lauer che mi hanno incoraggiato nelle esposizioni, e nei confronti di Jo-Jo Koo che mi ha aiutato nell'approfondire puntualmente i miei pensieri durante lunghe discussioni. L'obiettivo dell'articolo è quello di delineare un'antropologia che sia allo stesso tempo antiriduzionistica e non essenzialista. Si possono soddisfare queste condizioni, quando si esplicita l'essere uomo con il concetto della seconda natura e si comprendono gli uomini come esseri viventi che la acquisiscono. La seconda natura consta tanto di tradizioni culturali, all'interno delle quali gli uomini si muovono, come anche delle facoltà simboliche e riflessive che esercitano, ed è quindi irriducibilmente legata con la dimensione dell'autoformazione. Di conseguenza la domanda antropologica centrale è: 'Chi vogliamo essere noi?' – e non - 'Cosa è l'uomo?'. Il testo mostra in modo programmatico, sullo sfondo di questi snodi fondamentali, le prospettive di un'antropologia filosofica della doppia natura.

³ Cfr. per esempio B. H. G. Gadamer, *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, Tübingen 6. ediz. 1990; M. Seel, *Bestimmen und*

secondo l'opinione di coloro che utilizzano questo concetto, non rappresenta con certezza alcuna seconda sostanza e non si lascia tuttavia nemmeno associare alle creature, viventi e non, che costituiscono la natura.

La seconda tendenza possibile, che segue la tesi introduttiva, consiste nello storicizzare coerentemente gli uomini. Dalla loro non appartenenza alla natura viene in questo caso conchiuso che l'uomo sia da comprendere come un fenomeno storico non avente quindi alcuna natura stabilita; piuttosto esistente solo nel contesto di determinate scoperte culturali o di pratiche di culto, per l'esattezza artistiche. L'umano è, così può essere puntualizzata la storicizzazione, un prodotto o un effetto della storia di determinate pratiche culturali, nel cui ambito fa la sua comparsa l'uomo. Con Nietzsche si può unire questa diagnosi con la speranza che gli esseri viventi, che in un tempo firmano come uomini, prima o poi diverranno "oltreuomini".⁴ Foucault, diversamente da Nietzsche, collega con una siffatta diagnosi l'abbandono della prospettiva ricercante un particolare concetto di esseri viventi che si occupino di sé stessi nell'ambito di peculiari pratiche sviluppate; piuttosto che gli esseri viventi stessi sono da comprendere le pratiche specifiche (Foucault parla di "Discorsi"),⁵ che concedono al loro concetto, al concetto d'umano, una breve comparsa.

Le due tendenze si possono caratterizzare con Arnold Gehlen da un lato intese *metafisicamente* e dall'altro *empiricamente*.⁶ Contraddistinta così la seconda tendenza si rivela come comprendente movimenti molto diversi che probabilmente si lasciano sussumere sotto la voce: antropologia culturale. La prima tendenza invece è radicata in molte tradizioni che si denominano come 'metafisiche'. Entrambe le tendenze mi sembrano ben poco promettenti. Se si esplicita l'uomo come un essere vivente con una singolare dotazione, si approda direttamente o indirettamente in un dualismo della sostanza. Certamente non è un siffatto dualismo eo ipso problematico. Questo conduce tuttavia, come la storia del pensiero moderno insegna, a una molteplicità di questioni difficilmente risolvibili, o meglio, probabilmente irrisolvibili. La seconda tendenza delineata di una conseguente storicizzazione (o meglio empirizzazione) dell'uomo ha un punto oscuro nel lasciare indeterminato il rapporto tra storicità (cioè empiria) e natura. Heidegger ha per esempio sostenuto che non è possibile intendere l'umano come un fenomeno storico, senza pensare la storicità stessa come momento della natura o dell'umano. Prima che la storicizzazione possa essere condotta si pone, così considerato, dapprima il compito di esplicitare la storicità stessa.⁷

Bestimmenlassen. Anfänge einer medialen Erkenntnistheorie, in: *Sich bestimmen lassen*, Frankfurt a. M. 2002, pp. 146-166; cfr. anche M. Vogel, *Medien der Vernunft. Eine Theorie des Geistes auf Grundlage einer Theorie der Medien*, Frankfurt a. M. 2001, per esempio pp. 111 e seguenti. Per una critica all'idea di schema concettuale cfr. D. Davidson, *Was ist eigentlich ein Begriffsschema?*, in: *Wahrheit und Interpretation*, Frankfurt a. M. 1986, pp. 261-282.

⁴ Cfr. F. Nietzsche, *Also sprach Zarathustra*, *Kritische Studienausgabe*, vol. 4, München/Berlin 1988, 14 e altri.

⁵ M. Frank ricostruisce criticamente questa prospettiva di Foucault, *Was ist ein 'Diskurs'? – Zur 'Archäologie' Michel Foucaults*, in: nello stesso, *Das Sagbare und das Unsagbare. Studien zur deutschen-französischen Hermeneutik und Texttheorie*, Frankfurt a. M. 1990, pp. 408-426.

⁶ A. Gehlen, *Philosophische Anthropologie*, in: *Gesamtausgabe*, vol. 4, Frankfurt a. M. 1990, pp. 236-246, qui 236.

⁷ M. Heidegger, *Sein und Zeit*, Tübingen 16 ediz. 1986, §§ 72 e seguenti.

L'antropologia filosofica si trova così di fronte al dovere di evitare due estremi. Da un lato non dovrebbe caratterizzare l'umano solamente sulla scorta di una speciale dotazione. Strutturalmente ogni esplicazione di quest'ultima conduce in un essenzialismo, dato che la dotazione viene ascritta – come si esplicita sempre anche in dettaglio – immutabilmente all'umano. Dall'altro lato l'antropologia deve tuttavia anche evitare di chiarire quest'ultimo semplicemente da una prospettiva dell'osservatore. Ogni esplicazione distaccata, limitante l'uomo a una determinata produzione storica o determinata contingenza empirica, da ultimo manda perduto il concetto stesso di umano e per questo deve essere compresa come esplicazione riduzionista. Così si profila il compito di ricavare un'esplicazione non essenzialista, che certo non sia riduzionista. Si tratta di apprendere la lezione secondo cui l'uomo non è affatto una grandezza fissa, senza però eliminarne il concetto. Su questo sfondo si rende possibile una terza tendenza che consta nel comprendere il concetto di umano come un concetto tramite cui l'uomo stesso si comprende. Quest'indicazione suona come un truismo. Non si tratta tuttavia in nessun caso di qualcosa del genere. Ciò è per dire, con un senso puntuale, che il concetto di umano non può essere presentato da una prospettiva dell'osservatore, essendo connesso con delle questioni che l'uomo pone a se stesso. L'essere uomo dell'umano non è quindi nessuna essenza e anche nessun fenomeno storico (cioè empirico); è l'incessante ricorso processuale dell'umano a sé. Gli uomini sono esseri viventi che hanno sviluppato un tale ricorso processuale e lo hanno acquisito come una seconda natura, conformemente alla quale si deve comprendere l'essere uomo dell'umano; questo significa il titolo: *Antropologia della seconda natura*.

Dalla prospettiva di quest'ultima la tesi che ho posto inizialmente si lascia comprendere diversamente: l'essere uomo dell'umano non si lascia definire sotto il ricorso alla *prima* natura. Tenterò quindi di delineare un'antropologia della seconda natura in sette brevi paragrafi. Inizio dapprima con la formulazione delle domande con cui il pensiero antropologico è, a mio avviso, confrontato:

(1.). Partendo dalla formulazione di questi interrogativi e determinate tentazioni, che questi recano con sé, svilupperò la proposta di comprendere l'umano come un essere vivente che è plasmato attraverso una seconda natura. (2.). Successivamente considero il motivo per cui la formazione attraverso quest'ultima è contemporaneamente collegata con una posizione riflessiva sulla seconda natura stessa. (3.). Il collegamento di seconda natura e riflessività consentirà di determinare la rilevanza del linguaggio in particolare, e del simbolico in generale, per il concetto di umano; senza che linguaggio, razionalità o facoltà simbolica siano compresi come essenza dell'umano. (4.). A questo punto propongo una precisazione della modalità antropologica di porre problemi. (5.), per poi effettuare infine due contestualizzazioni del pensiero antropologico delineato. Compio qualche osservazione sul rapporto tra prima e seconda natura. (6.) e chiedo in che modo un'antropologia della seconda natura possa essere principalmente intesa come antropologia.

(2.).

1. Tentazioni dell'antropologia

Per comprendere il concetto di umano è utile fissare tre domande che hanno continuamente accompagnato il pensiero antropologico. *Prima domanda:* Attraverso cosa si differenziano uomo e animale? *Seconda domanda:* Quali aspetti dell'umano sono al centro della sua esplicazione inteso come uomo? Quest'aspetto è per esempio la sua mente intesa come razionalità o come intenzionalità, o è il suo corpo? È il linguaggio solo, all'interno del quale in un primo tempo le relazioni si formano per lui, o è l'essere radicato nel mondo, all'interno del quale le relazioni gli si antepongono irriducibilmente? Sono queste il suo sorriso, o la sua coscienza della morte o il suo horror indeterminationis (la sua paura)? *Terza domanda:* Come si può parlare *dell'uomo*, quando la coscienza di sé di quest'ultimo muta? Il Rinascimento possiede lo stesso concetto d'uomo come il Ventunesimo secolo? Una cultura africana tribale ha lo stesso concetto di uomo come l'occidente plasmato alla maniera europea?

Intendo queste tre domande come indicatori per tre tentazioni, alle quali l'antropologia filosofica è esposta e a cui deve resistere. Tenterò di illustrare le domande come simili tentazioni. *Sulla prima domanda:* l'antropologia filosofica mostra continuamente la tendenza a dare come presupposta la distinzione tra animale e uomo che viene così ricostruita mediante un criterio essenziale. Attraverso una simile operazione logica l'antropologia perde proprio il concetto di uomo inteso come un animale, cioè come essere vivente naturale. Se l'antropologia vuole evitare questa perdita, non deve esplicitare l'uomo come essere vivente distinto dall'animale, piuttosto come qualcosa di più che un animale, per il quale può essere interessante differenziarsi da altri animali. La distinzione uomo-animale è parte di quel che è da chiarire - è parte dell'*explanandum*, non dell'*explanans*. Si tratta di resistere alla tentazione di intendere la linea di demarcazione tra uomo e animale come una linea fissa.⁸

Sulla seconda domanda: l'antropologia filosofica cerca continuamente il criterio determinante dell'uomo, iniziando così una controversia per decretare, se la mente o il corpo, se il linguaggio o l'essere nel mondo costituiscano il suo modo d'essere. Anche in questo caso subentra nel gioco una premessa indimostrata, che consta nell'assunzione per cui possa essere trovato un criterio determinante. Similmente qui la questione deve essere considerata come parte di quel che è da spiegare e che quindi non può contribuire a una risposta. La tentazione sussiste a questo punto nel voler collegare l'essere umano a un criterio. È possibile resisterle chiedendo il motivo per cui l'uomo si comprenda come un essere vivente, il cui modo d'essere possa tracciarsi attraverso un criterio determinante.

⁸ Cfr. per la critica alla distinzione tra umanità e animalità J. Derrida, *Vom Geist. Heidegger und die Frage*, Frankfurt a. M. 1991, per esempio pp. 58 e seguenti; cfr. in merito anche F. Dastur, *Für eine 'private' Zoologie oder Wie nicht sprechen vom Tier*, in: H.-D. Godenk/B. Waldenfels (ed.), *Einsätze des Denkens. Zur Philosophie von Jacques Derrida*, Frankfurt a. M. 1997, pp. 153-182. Cfr. anche M. Midgley, *Human Nature, Human Variety, Human Freedom*, in: N. Roughley (ed.), *Being Humans. Anthropological Universality and Particularity in Transdisciplinary Perspectives*, Berlin/New York 2000, pp. 47-63.

Sulla terza domanda: l'antropologia sembrerebbe esser posta di fronte all'alternativa di formulare universalmente o relativamente alla cultura il concetto di uomo, come dovesse mettere le carte in tavola nella questione: se contraddistinguere nell'uomo caratteristiche invarianti, o se il concetto di uomo possa essere costruito, cioè non universalizzato, solo relativamente a differenti ambienti culturali. Si tratta tuttavia, di resistere alla suggestione dell'alternativa intesa come una terza tentazione. Deve essere esplicitato che l'uomo è situato nella tensione tra universalismo e relativismo; che può comprendersi tanto nel suo essere uomo che lo collega con altri uomini, come anche nel suo essere umano separato dagli altri.

2. Sulla strada di un'antropologia della seconda natura

Le domande assieme raccolte, alla prima apparenza, non rimangono tra loro congiunte. Il loro rapporto, tuttavia, si lascia comprensibilmente instaurare quando si derivi, dalle tentazioni loro connesse, il programma di un'antropologia non essenzialista e contemporaneamente antiriduzionista. Una simile antropologia dovrebbe soddisfare le seguenti esigenze: l'essere uomo dell'uomo deve essere compreso come non associato con un aspetto centrale e, gli aspetti che lo costituiscono, devono potersi invece cambiare (da sé). Nessuna risposta può quindi essere data alla domanda se, per esempio, la mente, il linguaggio, l'eccentrica posizionalità dell'uomo o il suo corpo siano da intendere come l'aspetto centrale dell'uomo; piuttosto è vero che, per culture e epoche differenti, aspetti diversi possono essere ritenuti centrali per il suo essere; per quest'ultimi vale anche che si lascino interpretare tanto intesi relativamente alla cultura quanto come universalmente. Il concetto di uomo è definito da questo spazio; del resto, per gli aspetti concernenti il concetto stesso, è caratteristico che siano loro collegate differenti prese di posizione sull'animale. L'uomo può formularsi come un essere vivente che tiene alla sua distinzione dall'animale; rispetto a quest'ultimo è tuttavia altrettanto possibile che egli ne ricerchi parimenti la vicinanza per comprendersi.

Tali esigenze possono essere soddisfatte intendendo l'essere uomo dell'uomo come una peculiare formazione. Questi si è evoluto come un essere vivente che continuamente, con l'occuparsi di se stesso, può cambiare gli aspetti che contraddistinguono – contenutisticamente – questo se stesso. Conseguentemente può esser detto che la natura dell'uomo consta nel suo potersi trasformare alla luce di sé. Una simile natura non si lascia tuttavia intendere come una prima natura e rappresenta piuttosto una *seconda natura*.

Al concetto di quest'ultima è possibile accostarsi con la seguente caratterizzazione: un essere vivente dispone d'una seconda natura precisamente quando, pratiche culturali o tradizioni, si sono per lui sedimentate in modo tale che, senza queste, non sia in grado di muoversi nel mondo.⁹ Nelle pratiche può trattarsi di pratiche per le quali il concetto

⁹La sedimentazione sta al centro del concetto di seconda natura come solidificazione e ipostatizzazione. Tale concetto è stato profilato all'interno della teoria critica. Benjamin e Adorno hanno tematizzato il 'significare' del sedimentato in netto contrasto con Georg Lukács, che intendeva polemicamente la seconda natura come un "Schädelstatte vermoderter Innerlichkeiten" (G. Lukács, *Die Theorie des Romans*, Frankfurt a. M., 12

hegeliano di morale mette a disposizione un termine generico. Altre pratiche simili sono quelle simboliche di tutti i tipi, quindi tutte le forme d'espressione e costruzione gestuali, fonetiche e per immagini;¹⁰ altre ancora sono in relazione con la formazione delle istituzioni, con la regolamentazione dell'interazione fra individui (etc.) Una seconda natura può essere messa in relazione con il concetto ermeneutico di *tradizione* e *trasmissione*.¹¹ Sempre là, dove il posto degli esseri viventi nel mondo non si lascia determinare senza ricorso a quest'ultime – siano esse simboliche o rituali, istituzionali o di altro genere –, deve perciò essere detto, che costoro hanno acquisito una seconda natura.

Questa esplicazione si riallaccia ad altre riflessioni poste da John McDowell, che ha importato il concetto di seconda natura soprattutto da Aristotele.¹² Quest'ultimo esplicita quindi la condotta virtuosa intesa come l'acquisizione di una facoltà percettiva. Il virtuoso ha imparato questo: a vedere il mondo come unico, nel quale i bisognosi devono essere aiutati o nel quale è sconveniente rimpinzarsi il cibo nella bocca con le dita. Egli vede tutto ciò nella stessa misura con cui nota che il cielo è blu e che davanti a lui si estende un mare. Attraverso lo sviluppo della virtù giungono nel mondo entità come indigenza e decoro, magnanimità e vulnerabilità. Il virtuoso ha ricevuto una seconda natura nel senso che il mondo gli si oppone come mondo in cui esistono tali concetti morali; come un luogo di comportamento virtuoso. Secondo Aristotele le virtù non sono quindi da comprendere come particolare dotazione dell'uomo. Gli uomini non sono nel mondo come esseri viventi naturali e possiedono, oltre la loro natura, la capacità dell'agire virtuoso; cambiano piuttosto il mondo, quando sviluppano un comportamento all'insegna della virtù. Quel che sviluppano li oppone soprattutto nel loro mondo, sedimentandovisi e in questo senso la virtù sta a loro come una seconda natura. Chi l'ha acquisita, non può altro più che vedere il mondo come plasmato attraverso pratiche culturali. Quando s'intende l'uomo in questo senso, ovvero come un essere vivente della seconda natura, viene a modificarsi la posizione dell'accento in una esplicazione ampiamente diffusa della moderna antropologia. A questo riguardo, tanto Plessner che Gehlen, hanno argomentato in modo diverso che la formazione culturale è da comprendere come un risultato di un'umana situazione base.¹³ Il punto di partenza di questa argomentazione è il concetto d'uomo come creatura carente che, così considerato, possiede deficit specifici contrariamente alla situazione di vita degli animali; deficit che compensa creando cultura. Questo in Arnold Gehlen significa: «Allo stesso posto, dove presso gli

ediz. 1989, pp. 55.) Cfr. W. Benjamin, *Ursprung des deutschen Trauerspiels*, in: *Gesammelte Schriften*, vol. 1, Frankfurt a. M. 1980, 203-430, qui: pp. 353 e seguenti; T. W. Adorno, *Die Idee der Naturgeschichte*, in: *Gesammelte Schriften*, vol. 1, Frankfurt a. M. 1997, pp. 345-365.

¹⁰ Hanno esplicitato il concetto di uomo in relazione con le forme simboliche: E. Cassirer, *Philosophie der symbolischen Formen*, Darmstadt 5. ediz. 1964; S. K. Langer, *Philosophie auf neuem Wege. Das Symbol im Denken, im Ritus und in der Kunst*, Frankfurt a. M. 1965.

¹¹ Cfr. Gadamer, *Wahrheit und Methode* (nota 2), pp. 281 e seguenti, pp. 363 e seguenti.

¹² Cfr. tra gli altri J. McDowell, *Geist und Welt*, Paderborn 1998, pp. 104 e seguenti.

¹³ Cfr. H. Plessner, *Die Stufen des Organischen und der Mensch*, *Gesammelte Schriften*, vol. IV, Frankfurt a. M. 1981, pp. 385 e seguenti; A. Gehlen, *Der Mensch. Seine Natur und seine Stellung in der Welt*, *Gesamtausgabe*, vol. 3, Frankfurt a. M. 1983, pp. 36 e seguenti.

animali si trova 'l'ambiente'[...] presso gli uomini sta il mondo della cultura». ¹⁴ L'ambiente è una qualcosa della prima natura; di contro il mondo culturale è da intendersi come una seconda natura. Si può fissare la direzione generale delle moderne esplicazioni antropologiche come segue: gli uomini sono esseri viventi, la cui prima natura è perciò causa originaria del loro conquistarsi una seconda natura.

La proposta di intendere gli uomini come esseri viventi di quest'ultima significa tuttavia che l'essere uomo dell'umano non può essere caratterizzato sul piano della prima natura e che piuttosto inizia con lo sviluppo della seconda; prima di questa formazione non è semplicemente possibile parlarne. Una condizione, che non ricada nel campo della seconda natura, non si lascia neanche adeguatamente designare come base di questo sviluppo. L'essere uomo dell'umano inizia, così visto, non con una determinata condizione della sua prima natura. La seconda natura, o meglio la cultura, non è il risultato della particolarità dell'uomo. Questa è, così si può dire semplicemente, la particolarità dell'uomo. Una antropologia della seconda natura non si orienta verso la possibile determinazione del rapporto generale dell'uomo e dell'animale. Nel contesto della determinazione questa relazione non viene così per esempio caratterizzata in modo che sfrutti la razionalità dell'uomo contro l'a-razionalità dell'animale; a confronto con quest'ultimo, l'uomo non viene provvisto con particolari capacità o una speciale *conditio humana* che lo porti in una posizione privilegiata. La questione della distinzione tra uomo e animale viene piuttosto risolta processualmente. L'uomo è, così si può dire paradossalmente: come animale un animale che rende se stesso animale e, contemporaneamente, l'animale che egli non è più; l'animale che ha cambiato se stesso. Helmuth Plessner parla dell'uomo come un «animale lasciando dentro sé l'animalità». ¹⁵ L'esplicazione processuale sposta gli accenti di questa indicazione. L'uomo non lascia dietro sé l'animalità come animale speciale. L'uomo si rende animale che si relaziona al suo essere animale, cui inoltre può altrettanto interessare di abbandonare tutta l'animalità, quanto (pensando all'attuale congiuntura sociobiologica del pensiero) di scoprire in sé l'animale. La risposta processuale fa valere che tanto l'animale quanto l'animale uomo devono essere intesi come esseri viventi naturali. L'animale uomo mostra con questo che la sua natura è, in una maniera caratteristica, legata con un cambiamento della natura; egli non è un essere vivente di una particolare prima natura, piuttosto della seconda.

3. Seconda natura e riflessività

Finora ho illustrato il concetto di seconda natura con informazioni come la sedimentazione di tradizioni e di trasmissioni, queste da sole non sono tuttavia sufficienti per definirla. Ci si può spiegare l'ulteriore bisogno di chiarimento sulla scorta di una tesi con cui lo scorso paragrafo si è concluso: contraddistingue l'animale uomo che la sua natura sia connessa in modo particolare con un cambiamento della natura stessa. Perché questo cambiamento non si lascia intendere tuttavia come un cambiamento della prima natura? Perché non possiamo comprendere le

¹⁴ Gehlen, *Der Mensch* (nota 12), pp. 37.

¹⁵ H. Plessner, *Die Frage nach der Conditio humana*, in: *Gesammelte Schriften*, vol. VIII, Frankfurt a. M. 1983, pp. 136-217, qui pp. 189.

tradizioni come processi di sviluppo nel contesto della stessa (nel senso che anche gli animali compiono un'educazione)? Cosa significa che per la natura degli esseri viventi, di cui qui si parla, tradizioni, cioè pratiche culturali, assumono rilevanza? – In cosa consiste la differenza tra cambiamenti nel contesto della prima natura e lo sviluppo di una seconda natura?

È necessaria a questo punto un'ulteriore caratterizzazione: un essere vivente è quindi poi, e solo poi, plasmato attraverso una seconda natura, quando quest'ultima gli consente una presa di posizione riflessiva.¹⁶ Quest'ultima si può contraddistinguere attraverso la domanda “chi vogliamo essere?” o per l'esattezza “Come chi vogliamo realizzarci?”. Nella misura in cui si sono posti alcune domande in connessione con alcuni cambiamenti per loro caratteristici gli uomini hanno ottenuto una seconda natura, al cui sviluppo poi contribuiscono, se possono essere tematizzate come tali, tradizioni e trasmissioni¹⁷; mi riferisco alla distanzialità riflessiva. Questo non significa che gli uomini possono scrollarsi di dosso la loro seconda natura. La distanza non significa abrogazione, trattandosi piuttosto di quella che un osservatore possiede. Nel paradossale ruolo di quest'ultimo e contemporaneamente del partecipante si trova l'uomo. Distanzialità riflessiva significa status dell'osservatore che l'uomo possiede solo come colui che simultaneamente è partecipante della seconda natura.

¹⁸

Quest'ultima ha così un *doppio carattere*: da un lato gli esseri viventi da lei plasmati non possono muoversi nel mondo senza di essa. Una seconda natura si sviluppa dal momento che pratiche simboliche, istituzionali e d'altro genere si sedimentano nel mondo. Così quest'ultimo cambia volto in modo costitutivo per gli esseri viventi che hanno ottenuto una seconda natura. Dall'altro lato sussiste tuttavia per gli stessi esseri viventi la possibilità di distanziare riflessivamente gli elementi dai quali sono plasmati in questo mondo. In tal senso possono esprimere

¹⁶ Questo è stato già fatto valere da Herder con il concetto di ‘Besonnenheit’ (J. G. Herder, *Abhandlung über den Ursprung der Sprache*, in: *Werke*, vol. 1, Frankfurt a. M. 1985, pp. 695-810, qui: pp. 713 e seguenti, pp. 720 e seguenti); (cfr. in merito anche C. Taylor, *The importance of Herder*, in: *Philosophical Arguments*, Cambridge 1995, pp. 79-99.) Questa esplicitazione può tra l'altro fondarsi anche sulla efficacissima distinzione esistente tra desideri di primo ordine e desideri di secondo ordine, che Harry Frankfurt ha reso comprensibile come condizione della personalità (cfr. H. Frankfurt, *Freedom of the Will and the Concept of a Person*, in: *Journal of Philosophy* 68 (1971), pp. 5-20.)

¹⁷ Cfr. per queste riflessioni anche: C. Taylor, *Self-interpreting animals*, in: *Philosophical Papers I: Human Agency and Language*, Cambridge 1985, pp. 45-76.

¹⁸ Particolarmente rispetto ad altri Davidson pone l'accento sulla relazione tra status del partecipante e status dell'osservatore; chiarendo che gli uomini sono partecipanti ad una prassi interpretativa razionale, come loro intendono quest'ultima, solo nella misura in cui interpretano altri partecipanti nel loro comportamento linguistico e non. Il partecipante di una seconda natura non è così plasmato solamente da facoltà pratiche, piuttosto richiede anche il disporre di risorse interpretative, o meglio esplicative (il disporre di concetti come quello di “convinzione” etc.; cfr. per esempio Donald Davidson, *Denken und Reden*, in: *Wahrheit und Interpretation* Frankfurt a. M. 1986, 224-236). La posizione di Davidson si lascia acuire in contrasto con quella di Robert Brandom. Questi ritiene che le facoltà dell'uomo d'esplicarsi la sua stessa situazione si basi su delle facoltà, che – come espresso nel lessico di Brandom – sono implicite nelle pratiche. (cfr. per esempio Robert B. Brandom, *Expressive Vernunft*, Frankfurt a. M. 2000, pp. 167 e seguenti, 173 e seguenti, 225 e seguenti.) Secondo Brandom si può così comprendere l'uomo così come semplice partecipante alle pratiche razionali; posizione che Davidson – a ragione – non ritiene possibilmente sostenibile.

l'intenzione di cambiare la loro seconda natura. Può esservi un conflitto su come debba essere la posizione nel mondo, su cosa valga come atteggiamento fondamentale auspicabile e cosa no; cosa i suddetti esseri viventi non possono tuttavia cambiare è il dato di fatto di essere plasmati da una seconda natura.

Se quest'ultima viene intesa come una formazione collegata con la distanziabilità riflessiva, si può tra l'altro rendere comprensibile il motivo per cui l'uomo, tramite ciò, possa giungere a differenziarsi dall'animale. È possibile anche esplicitare la ragione per cui egli potendo consideri alcuni determinati aspetti del suo essere (come ad esempio il linguaggio, il corpo, lo la mente o l'essere nel mondo) come centrali. Entrambe le cose sono in relazione con la riflessività della seconda natura, da cui è operato lo stesso atto in cui l'uomo inizia a posizionarsi in particolar modo nei confronti dell'animale, o determina i suoi tratti distintivi intesi come tratti distintivi da porre in risalto.

Nella sua riflessione egli formula per esempio il proposito di distanziarsi dall'animale così da sviluppare ulteriormente la sua seconda natura ammettente la coscienza di sé d'essere lontano dall'animale. Potendo accentua anche la sua spiritualità o la sua corporalità come momenti che ha intenzione di considerare nella tendenza del cambiamento della seconda natura. Le domande circa la distinzione dell'uomo dall'animale e circa le eccezionali caratteristiche non sono così domande della *determinazione* dell'uomo ¹⁹; sono, così può essere messo in rilievo, domande della sua *autodeterminazione*. L'uomo le introduce per evolversi ulteriormente alla loro luce.

4. Riflessività e pratiche simboliche

La riflessività è tuttavia sino ad ora una premessa non comprovata. Perché creature della seconda natura sono in grado di distanziare riflessivamente aspetti che con questa sono collegati? Solo quando si è risposto a questa domanda è possibile comprendere effettivamente quest'ultimi come aspetti di una seconda natura. Dopo tutte le considerazioni sinora effettuate non è possibile intendere la distanziamento riflessiva semplicemente come una facoltà di cui gli esseri viventi della seconda natura sono provvisti; la stessa deve essere registrata come aspetto nello sviluppo di questa seconda natura. Questo è possibile, se si ricorre a pratiche simboliche o linguistiche specifiche dove la distanziamento viene sviluppata dalla posizione nel mondo e perciò viene stabilita la riflessività.

Contraddistingue le pratiche simboliche il poter tematizzare il reticolato del mondo che circonda gli esseri viventi plasmati attraverso una seconda natura; consentono una tale tematizzazione ponendo le posizioni all'interno di questo reticolo come parzialmente aperte. Particolarmente marcante è qualche evidenziazione nel caso del linguaggio. Nell'ambito di quest'ultimo è possibile domandare come si impiega un simbolo linguistico, come questo viene relazionato con altri simboli, come potrebbe

¹⁹Heidegger designa tutti tentativi di rispondere a queste domande indipendentemente dall'interrogarsi dell'essere e dell'uomo, in questo senso come metafisici; cfr. M. Heidegger, *Brief über den „Humanismus“*, in: *Wegmarken*, Frankfurt a. M. 1967, pp. 145-194, qui pp. 153.

essere sostituito ecc. ecc. Il tavolo, per esempio, può essere esplicitato come un mobile per mangiare, per lavorare, per colloquiare o per una bevuta. Tale chiarimento strutturale si basa sulle strutture – come sviluppate dalla seconda natura – nel mondo, in cui al tavolo si mangia o si lavora, in cui hanno luogo chiacchierate e bevute. Nel linguaggio tali strutture divengono tematiche, senza che le corrispondenti pratiche non linguistiche debbano avvenire. In questo senso si può parlare di una distanziamento nelle pratiche linguistiche con cui si arriva alla tematizzazione delle *strutture come strutture*. Pratiche linguistiche sviluppano quindi la riflessività. Questo può brevemente essere ridotto alla seguente formula: pratiche linguistiche in particolare o pratiche simboliche in generale rendono concreta la strutturalizzazione come strutturalizzazione.²⁰ Euristicamente si lasciano differenziare due differenti aspetti delle pratiche simboliche: manifestazione ed esplicazione. I mezzi simbolici stabiliscono distanza riflessiva manifestando ed esplicando le strutture. Simboli possono essere fondamentalmente compresi come manifestazione delle strutture dell'essere nel mondo. Un'immagine mostra i rapporti tra oggetti e lo stato delle cose nel mondo. La musica stabilisce per esempio i rapporti tra differenti armonie e perciò tra diverse stati d'animo e prospettive dell'essere nel mondo. Nelle espressioni linguistiche vengono articolate le relazioni tra oggetti e lo stato delle cose. In tutte queste e ancor più forme i mezzi simbolici offrono una manifestazione delle strutture. Specialmente nel linguaggio tutto questo non giunge solo alla manifestazione ma anche all'esplicazione. Linguisticamente i rapporti possono non solo essere manifestati ma anche tematizzati come tali, possiamo discutere circa la veridicità e la pienezza di senso di determinati rapporti o lasciarci informare circa rapporti ecc. ecc. Su questa base si lascia chiarire plausibilmente il concetto di riflessività: attraverso l'esplicazione la distanza che è collegata con i mezzi simbolici diviene riflessiva. La distanza riflessiva stabilita nei mezzi simbolici ha così due aspetti, sulla scorta dei quali si lascia effettuare verosimilmente una distinzione tra simboli linguistici e non. Questa indicazione è tuttavia provvisoria e necessita ulteriori chiarificazioni con uno sguardo sulle strutture e differenze delle pratiche simboliche, per poter fissare precisamente, come si comportino le trasparenze stabilite l'una verso l'altra.²¹

Pratiche simboliche come tali che consentono le distinzioni riflessive sono un momento delle tradizioni e della trasmissioni che ho espresso con il concetto di seconda natura. Dove il mondo negli atteggiamenti fondamentali viene cambiato in sé, sono attuate anche pratiche simboliche. Solo in rapporto con i suddetti atteggiamenti fondamentali quest'ultime possono manifestare, o meglio esplicitare, strutturalizzazioni e con ciò stabilire la distanza riflessiva, il loro operare si lascia così intendere solamente nel contesto di una seconda natura e questo significa che tali pratiche non costituiscono la seconda natura stessa. L'uomo non è da intendere inteso come l'essere vivente che dispone

²⁰ Cfr. G. W. Bertram, *Die Sprache und das Ganze. Entwurf einer antireduktionistischen Sprachphilosophie*, Habilitationsschrift Universität Hildesheim 2003, capitolo IV.2.

²¹ N. Goodman offre possibili indicazioni per tali chiarimenti, *Sprachen der Kunst. Entwurf einer Symboltheorie* (nota 2). Cfr. anche Michael N. Forster, *Gods, animals, and Artists: Some Problem Cases in Herder's Philosophy of Language*, in: *Inquiry* 46 (2003), pp. 65-96, qui: pp. 76 e seguenti.

di simboli (*animal symbolicum*).²² Le pratiche simboliche non rappresentano la caratteristica determinante dell'uomo. Queste sono piuttosto un fenomeno concomitante dello sviluppo che lo costituisce: lo sviluppo di una seconda natura, di cui già sopra è stato sottolineato il risultante doppio carattere.

Quest'ultima consta da un lato dei cambiamenti sedimentati e dall'altro lato delle parziali riflessioni del sedimentato. Si deve parlare di un'irriducibile interdipendenza d'un mondo desunto nell'ambito della seconda natura e delle pratiche simboliche correlativamente sviluppate da questa apertura.²³ Il sedimentato culturale e il simbolico non si lasciano separare l'uno dall'altro. L'irriducibile rapporto constatato rende quindi chiaro che la seconda natura comprende sempre la propria autoformazione: la presa di distanza riflessiva nelle pratiche simboliche schiude lo spazio per la domanda su come dovrebbe essere configurata la seconda natura e quindi per l'ulteriore interrogativo: "Come chi vogliamo realizzarci?". Tale configurazione non può certamente determinare una risposta a questa domanda – tutto l'ulteriore sviluppo della seconda natura è un avvenimento.²⁴ Ciononostante la trasparenza stabilita simbolicamente è la base per l'interrogativo, che l'uomo rappresenta per se stesso.

5. Chi vogliamo essere?

L'antropologia filosofica si è sempre attenuta alla domanda: „Cosa è l'uomo?“ – Questa è seguita dalla suggestione che lascia ritrovare criteri capaci di fissare lo specifico dell'uomo. Particolarmente efficace a questo riguardo è la – già accennata – determinazione ermeneutica di quest'ultimo inteso come un essere vivente eccentrico. Già Herder parla del fatto che l'uomo si distingue dall'animale non avendo nessun ambiente fisso all'interno del quale si realizza il suo operato.²⁵ Successivamente tale distinzione s'è incontrata con i concetti di "ambiente" e "mondo". L'uomo è quindi l'unico essere che vive in un mondo; tutte gli altri hanno solamente un ambiente, un ambito fisso.²⁶

Questa designazione ermeneutica dei contorni dell'uomo deve, come già accennato, essere riformulata in altra maniera. L'uomo non è la creatura che ha perduto l'ambito che possedeva in quanto essere naturale; è piuttosto l'essere vivente che determina il suo ambito sempre nuovamente. La domanda dell'antropologia filosofica deve essere compresa come una domanda dell'autodeterminazione e, in proposito, non è convenientemente posta nella forma: "Cos'è l'uomo?". L'autodeterminazione di quest'ultimo, sulla scorta di siffatto interrogativo,

²² Così Cassirer, *Versuch über den Menschen*, Frankfurt a. M. 1990, pp. 51.

²³ A partire dalla questione del significato linguistico ho analizzato qui questa interdipendenza: Bertram, *Die Sprache und das Ganz* (nota 19).

²⁴ In questo senso ha argomentato anche H.-G. Gadamer nel dibattito con Jürgen Habermas. Cfr. tra l'altro Gadamer, *Wahrheit und Methode* (nota 2), pp. 461 e J. Habermas, *Der Universalitätsanspruch der Hermeneutik*, in: *Kultur und Kritik*, Frankfurt a. M. 1973, pp. 264-301.

²⁵ Herder, *Abhandlung über den Ursprung der Sprache* (nota 15), pp. 712 e seguenti. Soprattutto Arnold Gehlen si è richiamato a questa definizione nella fondazione di una moderna antropologia filosofica; cfr. Gehlen, *Der Mensch* (nota 12).

²⁶ Cfr. in merito M. Heidegger, *Der Ursprung des Kunstwerkes*, in: *Holzwege*, Frankfurt a. M. 7. ediz. 1994, pp. 1-74; Plessner, *Die Stufen des Organischen* (nota 12).

non appare allo sguardo come una risposta; intesa come sua caratteristica, si mostra piuttosto in questa domanda: “Chi vogliamo essere?”. Si tratta di comprendere questo interrogativo come centrale nell’antropologia filosofica.

Questa riformulazione della domanda antropologica può anche essere giustificata ancora una volta nella seguente maniera: il concetto di uomo ha la sua peculiarità nel fatto che egli si pone dalla *prospettiva dell’essere involuto* in una prassi umana sviluppata. Chi quindi chiede cosa sia l’uomo induce a pensare dunque che il concetto di uomo si lasci introdurre da una *prospettiva esterna*; per la questione antropologica è caratteristico tuttavia che ciò non sia possibile. Qui il concetto di uomo deve essere inteso dall’essere involuto nel processo di auto comprensione.²⁷ In primo luogo egli qui si pone, dove gli esseri viventi sono situati di fronte all’interrogativo di come vogliono continuare a realizzarsi. Primariamente a partire da tale prospettiva acquisisce senso il chiedere: cos’è l’uomo. Precisamente questo evidenzia Kant, quando comprende la domanda del sapere, dell’agire e dello sperare come domande sull’uomo²⁸; indicando con ciò che la questione che lo concerne non può essere posta come questione che si accosti a un oggetto – all’uomo – dall’esterno. Qui il concetto d’uomo si lascia delineare solo dalle esigenze di conoscere, dall’orientamento dell’agire e dall’orizzonte delle speranze tipicamente umani; il concetto stesso è posto in un’indissolubile relazione con l’autodeterminazione dell’uomo.

Rousseau ha sostenuto per lo stesso motivo che l’umano mostra la sua perfettibilità (*perfectibilité*)²⁹ e, nella sua esplicazione, tale facoltà viene in un certo senso presupposta intesa come un *in più* metafisico per l’uomo. Come già accennato l’idea di un simile *in più* mi sembra recare con sé un insostenibile presupposto; ciononostante Rousseau coglie un punto rilevante della questione. L’uomo è un essere vivente, la cui perfezione è processo e non uno stato; è dato da fare a se stesso e il suo stesso concetto, di fondo, è conformemente collegato con un processo di autoformazione che – a seconda della prospettiva – si può rivelare come un processo di perfezionamento. Dell’uomo si può parlare solo come di colui che da se stesso s’è costituito come uomo specifico e come egli si comprende, e che nel processo del suo divenire mai giunge alla fine. La domanda sull’uomo si pone in questo senso, come già sottolineato, solo a partire dalla situazione di un essere involuto in una pratica umana. Con tutti i cambiamenti del mondo, che sono raccolti sotto il concetto di seconda natura, l’uomo sta di fronte alla domanda concernente il chi vuole essere; sta – detta con Heidegger- davanti a sé inteso come un “progetto”³⁰.

La domanda “chi vogliamo essere?” diviene - e ritorno alla sopracitata terza tentazione del chiedere antropologico – più volte collegata con la

²⁷ Si può intendere questo come una traduzione dell’esortazione di Heidegger: “das Wesen des Menschen anfänglicher zu denken”, o meglio, “zu erfahren” (Heidegger, *Brief über den „Humanismus“* (nota 18), pp. 175).

²⁸ I. Kant, *Logik*, in: *Werkausgabe* (ed. Weischedel), vol. VI, Frankfurt a. M. 1977, pp. 417-582, qui A 26.

²⁹ J.-J. Rousseau, *Über den Ursprung der Ungleichheit unter den Menschen*, in: *Schriften zur Kulturkritik*, Hamburg 1983, 61-269, qui 109.

³⁰ Heidegger, *Sein und Zeit* (nota 6), §31; cfr. in merito anche le esplicazioni di Schelling in: F. W. J. Schelling, *Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit*, Hamburg 2001, pp. 57.

comprensione empatica di un “noi”.³¹ Questa viene poi per lo più così compresa come rivolta a comprendere chi siamo noi uomini complessivamente distinti dagli altri esseri viventi o non. Sullo sfondo delle ricostruzioni sinora intraprese si deve esplicitare la questione in altro modo. Se la domanda viene spiegata non come riferita alla determinazione dell'uomo, piuttosto alla sua autodeterminazione, in essa non viene trattato chi siamo *noi* (inteso come già prima in anticipo un insieme circoscritto), piuttosto chi vogliamo essere noi – e di riflesso anche il chi dovrebbe appartenere a questo *Noi*. Il *Noi* dell'uomo non è così anticipatamente già fissato. Questo è sempre aperto se l'uomo persegue il progetto di un'autodeterminazione che una determinata cultura o l'intera umanità comprende. Se si esplicita il concetto di uomo con quello di seconda natura questo non risulta di per sé culturalmente relativo o universale. Piuttosto rende comprensibile che la relatività e l'universalismo dell'umano è una questione di come vogliamo realizzarci. Nella domanda “chi vogliamo essere noi?” non deve così essere sottolineata solo la formazione dell'essere umano ma anche il momento del *Noi*. L'uomo plasma la sua autodeterminazione costituendosi nell'ambito del suo sviluppo anche gli ambienti del suo *Noi*; spazio di quest'ultimo viene considerato un gruppo sociale o una comunità linguistica e può essere esteso anche a un particolare ambiente culturale o all'umanità in generale. È decisivo che non vi sia nessun confine di massima del *Noi*. L'umana autodeterminazione può comprendere in qualsiasi momento altri esseri viventi o intelligenze artificiali; riferita all'umano *Noi* la si può intendere come una questione di sensibilità. Nello sviluppo della seconda natura gli uomini si sensibilizzano per gli altri (parlanti suoi simili, membri dell'ambiente culturale, uomini, esseri viventi ecc.), ai quali riconoscono diritti implicitamente intesi come formanti per i loro comportamenti e per il loro agire. Brevemente detto il *Noi* dell'uomo è un concetto normativo, un concetto della sua autodeterminazione.³²

6. Dalla seconda natura alla prima Natura e ritorno.

Se s'intende l'essere uomo dell'uomo come una seconda natura si pone la domanda sul come, da questa seconda natura in poi, la prima natura ritorni allo sguardo. Si può così per esempio porre la questione circa il collegamento tra prima e seconda natura che chiede come entro la prima sia possibile il formarsi di una seconda: cosa li ha motivati a porsi la domanda di potersi comprendere attraverso la domanda su se stessi. Quest'interrogativo deve tra l'altro chiarire le premesse fisiologiche e biologiche che dovrebbero essere soddisfatte affinché le suddette creature potessero svilupparsi. La loro risposta può per esempio avvenire evolucionisticamente o biologicamente. Lo stesso tutti i proventi teorici, che possono essere stati raccolti a risposta di questa domanda, non avranno rilevanza decisiva per la formulazione della domanda antropologica. Questa raccolta non può direttamente contribuire con qualcosa al concetto di uomo a partire dalla prospettiva della sua

³¹ Cfr. per esempio Brandom, *Expressive Vernunft* (nota 17), pp. 891 e seguenti.

³² Cfr. ulteriormente Bertram, *Die Sprache und das Ganze* (nota 19), capitolo III.

autodeterminazione.³³ Positivamente inteso ciò significa: dalla prospettiva dell'uomo giunge a lui nello sguardo la prima natura dalla seconda natura. La prima natura assume così qui rilevanza per l'uomo, dov'egli s'intenda già come un essere vivente della seconda natura.³⁴ Davanti a questo sfondo la prima natura si lascia comprendere come una specifica resistenza con cui l'uomo è confrontato nello slancio alla formazione di se stesso.

Lo sviluppo di una seconda natura significa che il mondo viene plasmato attraverso pratiche culturali e che questa formazione può a sua volta essere distanziata riflessivamente. Per gli esseri viventi, che ottengono una seconda natura il mondo è popolato di simboli, presenta particolari forme esteriori – come per esempio i colori – e ha soprattutto una determinata regolazione. A questa determinata regolazione del mondo appartengono oggetti e proprietà, individui e generalità e ancora molti aspetti. Con la distanza riflessiva, che gli esseri viventi hanno ottenuto nell'ambito di una seconda natura, tutti questi aspetti del mondo possono essere oggetto di tematizzazione. Questo avviene nella prospettiva della questione di come l'essere vivente, che prende distanza da sé, vuole realizzarsi. Assieme alla distanziamento riflessiva del proprio mondo i suddetti esseri viventi sono tuttavia costretti a introdurre una distinzione tra gli aspetti del mondo che ricadono nell'ambito dei loro possibili cambiamenti e altri che non ricadono in quest'ambito, e che tuttavia mettono a disposizione indicazioni per tutte le forme del cambiamento. Per l'essere vivente, che domanda circa se stesso, molti aspetti del mondo non si lasciano mutare attraverso la trasformazione dei suoi atteggiamenti fondamentali.³⁵

Nel mondo l'autodeterminazione dell'uomo si imbatte in strutture che compiono una resistenza. La resistenza di queste strutture si lascia intendere attribuendo alle strutture un'unica legalità. Questa legalità è stata tematizzata nella storia in molti modi e maniere differenti. Le moderne scienze naturali sono le nostre modalità e maniere fidate, per comprendere questa legalità del mondo immutabile per l'uomo. Le legalità, come vengono portate all'espressione attraverso le leggi di natura, strutturano per la sensibilità scientifico naturalistica il mondo esteriore. Questa sensibilità è sorta nell'epoca contemporanea attraverso un movimento, che è stato tra l'altro indicato da Max Weber come “disincanto della natura”. Il topos storico scientifico del disincanto dalla natura constata che vi furono altre comprensioni della legalità del mondo esteriore. Le differenze di queste legalità sono da comprendere intese come distinzioni della comprensione di sé dell'uomo. La prima natura ottiene i suoi contorni dalla prospettiva della seconda natura. Una simile tesi può tra l'altro fondarsi sulle riflessioni di Heidegger e McDowell.³⁶ Heidegger ha sostenuto la concezione molto seguita, che l'asserzione

³³ Come già accennato, un contributo indiretto è sempre possibile: questo è il risultato di una precisa autodeterminazione dell'uomo, di intendersi come un essere vivente plasmato in modo evolutivo.

³⁴ Cfr. a riguardo anche J. Mc Dowell, *Zwei Arten von Naturalismus*, in: *Wert und Wirklichkeit*, Frankfurt a. M. 2002, pp. 30-73.

³⁵ Cfr. a titolo d'esempio per una simile ricostruzione della natura: J. Rouse, *How Scientific Practices Matter. Reclaiming Philosophical Naturalismus*, Chicago 2003.

³⁶ Cfr. anche M. M.-Ponty, *Die Natur. Vorlesungen am Collège de France 1956-1960*, München 2000, specialmente pp. 275 e seguenti; inoltre Sebastian Rödl, *Norm und Natur*, in: *Deutsche Zeitschrift der Philosophie* 51 (2003), pp. 99-114.

sarebbe da comprendere come metodo originario dell'esplicazione.³⁷ Questa concezione non si svolge sul terreno della filosofia del linguaggio e contesta qui il possibile primato di un metodo illocutorio. Si tratta piuttosto di una tesi sul primato della seconda natura. L'asserzione è una forma di apertura della prima natura intesa come mondo, che non si trova nella dimensione dell'autodeterminazione. Heidegger argomenta dunque, che una simile apertura è comprensibile solo per un essere vivente impegnato alla sua autodeterminazione.³⁸ Precisamente in questo senso egli intende l'asserzione come subordinata nell'ordine dell'esplicazione. In primo luogo deve essere compresa la seconda natura, affinché le forme linguistiche, che si collegano a una prima natura, divengano comprensibili. A differenza di Heidegger John McDowell si richiama risolutamente al disincanto della natura. Il concetto di quest'ultima offerto dalle scienze naturali, con sguardo diretto sulla natura dell'uomo, è a suo parere fuorviante.³⁹ La natura dell'uomo è appunto una seconda natura; si deve dunque dire che è da quest'ultima che la prima natura giunge allo sguardo. Le considerazioni coincise per il rapporto tra le due nature si possono mettere in rilievo nella seguente maniera: gli aspetti nel mondo, che costituiscono la seconda natura dell'uomo, si sedimentano attraverso tradizioni e trasmissioni; queste possono tuttavia essere sviluppate solo in correlazione con la condizione del mondo. Per gli aspetti della seconda natura è caratteristico che si rivelino come plasmabili. Contemporaneamente con questa plasmabilità si rivelano tuttavia le condizioni del mondo, alle quali lo sviluppo della seconda natura si orienta, come non plasmabili. Sulla scia della formazione della seconda natura si mostra nella prima natura quel che è resistente, che si oppone alla formazione. L'uomo si scopre così nella domanda su se stesso come un essere vivente della seconda natura e scopre con ciò, allo stesso tempo, la prima natura intesa come resistenza che ogni formazione continuamente incontra. La via conduce così dalla seconda natura alla prima e da questa nuovamente in quel senso per cui, solo in contrasto alla prima natura, la seconda si rivela come tale.

7. Antropologia?

L'antropologia della seconda natura si lascia tra l'altro intendere come una riformulazione dell'ermeneutica *ontologia dell'esserci umano* (Fundamentalontologie) di Heidegger. Una seconda natura collegata con la distanziamento riflessiva rende l'uomo un essente, che "nel suo essere si occupa di questo stesso essere".⁴⁰ Da Heidegger non si lascia tuttavia apprendere solo questo concetto, piuttosto anche una fondamentale scepsti nei riguardi dell'antropologia filosofica. *Essere e tempo* è in modo deciso da non intendere come un testo antropologico. Heidegger ha sempre evitato, di intendere la prospettiva dell'uomo intesa come una prospettiva distinta. Per questo motivo plasma il neologismo "Dasein", che egli spiega con la citata formula.

³⁷ Heidegger, *Sein und Zeit*, (nota 6), §33.

³⁸ Cfr. per questo R. B. Brandom, *Dasein, the Being That Thematises*, in: *Tales of the Mighty Dead*, Cambridge, Mass 2002, pp. 324-347.

³⁹ Cfr. Mc Dowell, *Geist und Welt* (nota 11), 4. Lezione.

⁴⁰ Heidegger, *Sein und Zeit* (nota 6), §4.

Ogni tentativo di esplicitare il concetto di uomo, tanto non essenzialmente quanto antiriduzionisticamente, si vede poste domande come quelle di Heidegger. Il nocciolo della questione mi sembra risiedere nell'esortazione ad evitare false premesse ontologiche. Anche un concetto di uomo, non essenzialmente e antiriduzionisticamente riformulato, rimane ancora nel pericolo d'essere ritenuto come già dato. Una perseverante deessenzializzazione ha di contro per conseguenza, che l'uomo non venga considerato scontato. Egli deve, così si può condensare la spiegazione sopra offerta, essere compreso come un *dato da fare*. L'uomo, così come ho esposto, si scopre anzitutto nell'ambito della domanda che egli è per se stesso – nell'ambito della domanda di come progetta di realizzarsi.

Anche in questa esplicazione si può ancora sospettare un presupposto insostenibile e non dimostrato. Perché dovrebbe l'essere vivente, che una seconda natura plasma, essere compreso con il concetto di uomo? Perché si ricorre ancora a questo concetto, riferito a quegli esseri viventi che noi, pre-teoricamente, crediamo ancora di essere? Si può giungere all'idea di lasciar ricadere il concetto dell'uomo alla luce di questa domanda. Con Heidegger si può parlare di "Dasein" o semplicemente di un essere vivente della seconda natura. Questa mi sembra tuttavia essere una falsa mossa astuta. Premesse insostenibili non si lasciano evitare attraverso concetti portati in gioco che, stando all'apparenza, non sono compromessi.

Con i nuovi concetti possono allo stesso modo entrare in gioco premesse non dimostrate. L'antropologia filosofica, così considerata, non sta di fronte all'alternativa di rifiutare il concetto di uomo e piuttosto si vede confrontata con il compito di smascherare, in ogni singolo dei suoi passi, lasciandole così cadere, premesse insostenibili. Anche quando molte tradizioni di pensiero sull'uomo dovessero essere collegate con siffatte premesse, il concetto di uomo non è di per sé con esse collegato.

L'astinenza antropologica di Heidegger e di altri non mette in gioco motivi, che argomentano in favore, di abbandonare il progetto di un'antropologia filosofica. A dire il vero questa viene esortata a questo progetto, a interrogarsi in ogni momento su premesse insostenibili. Attraverso ciò può darsi che il concetto di uomo sia compreso a partire dall'essere involuto nelle pratiche e nei processi collegati con la comprensione di sé. Su questo sfondo il concetto di uomo non implica che siano tracciati contorni fissi tra l'umano e il non umano. Egli non rimarca alcuna peculiare modalità d'essere, piuttosto uno speciale processo della comprensione di sé. Un'antropologia della seconda natura non intende l'essere uomo dell'umano inteso come una caratteristica che escluda le altre, piuttosto che incarica l'uomo di discutere sempre di nuovo: chi egli sia. Un'antropologia così compresa non si trova di fronte alla necessità di abbandonare la riflessione sull'uomo e di dissolversi su questa via come antropologia, sta piuttosto di fronte alla necessità di esplicitare il concetto al di là di tutte le tentazioni essenzialistiche e riduzioniste. L'uomo si intende come l'essere vivente che non è secondo la sua essenza.

Lacan e l'antropologia: il problema del simbolo¹

di Sergio Sabbatini

1. Premessa

Presente sin dalle origini, il tema del simbolo resta centrale nella psicoanalisi contemporanea: aldilà degli orientamenti, la simbolizzazione è un elemento decisivo nella pratica clinica, di fronte ai rischi di arroccamento narcisistico, autistico, del soggetto.

Nella storia della psicoanalisi il problema del simbolo diventa presto lo spartiacque tra diverse concezioni del soggetto umano e della pratica analitica. Nel simbolo e in generale nel simbolismo si coagula l'incontro tra individuo e gruppo umano, tra singolare e universale.

Quando Jung, con un netto cambiamento di paradigma rispetto alla vocazione scienziata di Freud, introduce una lettura speculativa, neognostica, per rispondere alla complessità del problema, Freud (1916-1917) e i suoi allievi, Abraham (1914), Ferenczi (1913, 1914), Jones (1916), cercano in contesti diversi dalla psicoanalisi la spiegazione del simbolismo, dalla biologia alla storia della cultura e delle religioni.

Lacan a sua volta riprende il problema del simbolo, che in fondo resta irrisolto in Freud, come chiave di volta della teoria psicoanalitica: la psicoanalisi è una pratica della parola sul corpo pulsionale, del simbolico sul reale. Ciò che è operativo della dimensione del simbolo appartiene al simbolico, il simbolico è il registro all'interno del quale si ordina e si svolge una psicoanalisi. Solo in questo senso Lacan accoglie la proposta neokantiana di Jung di leggere il soggetto a partire dall'universale, senza concessioni metafisiche.² Lacan guarda sin

¹ Il presente articolo costituisce la prima sezione di un lavoro più vasto, utilizzato nel 2007 per una tesi di DEA a Parigi VIII e che costituisce l'ossatura di un testo di prossima pubblicazione sul tema del simbolismo in psicoanalisi.

² In una lettura che si richiama alla linea Kant - Cassirer il problema del simbolo è affrontato a partire dal segno. Il simbolo non è il segno. Mentre il segno è ritenuto avere un significato definito, il simbolo nella sua funzione di rinvio trascende il piano delle correlazioni razionali e rimanda a qualcosa di incognito. È una strada che "laicizza" il simbolo di Jung (Trevi, 1987). Per Kant i simboli sono utilizzati solo quando non è possibile cogliere l'oggetto direttamente, è impossibile oggettivare un certo contenuto (Avtonomova, 1991). Certi contenuti, i concetti della ragione, idee la cui realtà oggettiva non è empirica, hanno bisogno del simbolo per essere significati (Kant, 1790; 1798). L'idea di Dio, la moralità, la libertà, la cosa in sé, possono essere solo simbolizzate, a differenza dei concetti empirici e dei concetti dell'intelletto. È solo grazie ai simboli che l'uomo può accedere al noumeno. Il simbolo segna il limite tra ciò che è conoscibile e ciò che è soltanto pensabile, tra il sapere scientifico, universale e necessario, e ciò che pur

dall'inizio alle scienze umane emergenti: linguistica, antropologia, teoria dei giochi.

Così nel 1945, in un testo ispirato al dilemma del prigioniero, *Il tempo logico e l'asserzione di certezza anticipata*, Lacan dichiara l'inclinazione antropologica piuttosto che psicologica della psicoanalisi: «il collettivo è il soggetto dell'individuale».³ È una tappa in un cammino che già comincia negli anni '30 e che nel 1959, con lo scritto «In memoria di Ernest Jones: sulla sua teoria del simbolismo» si può ritenere compiuto. In effetti nel testo su Jones Lacan chiarisce la sua dottrina e chiude la questione immergendo la teoria del simbolo nella sua teoria del significante, fondata sulla significazione del fallo (Zalozyc, 1994; Zenoni, 1999). La teoria del significante spiega le vicissitudini del simbolo, in Freud come in Jung: una sorta di scissione del simbolo separa la dimensione significante dalla “seduzione dell'immagine”. All'universale del simbolo Lacan contrappone la particolarità del sintomo, che dovrà aprire alla singolarità del soggetto. È un testo molto complesso, frutto di un'elaborazione che dura almeno un decennio.

2. Il primo insegnamento di Lacan

Jacques-Alain Miller invita a cogliere le diverse scansioni dell'insegnamento di Lacan, a partire da *Funzione e campo della parola e del linguaggio* del 1953 (Miller, 1986; 2001). Nel primo insegnamento l'antropologia è il punto d'Archimede in grado di declinare per Lacan il simbolismo nella logica del soggetto in psicoanalisi. È soprattutto con Claude Lévi-Strauss, che Lacan legge Freud. Lo strutturalismo di Lévi-Strauss si ispira, nella sostanza e nel metodo, al linguista Roman Jakobson. Entrambi sono debitori nell'approccio strutturale a de Saussure e al matematico André Weil, animatore del gruppo Bourbaki (Bourbaki, 1948; 1953).

Eppure l'ascendenza antropologica della psicoanalisi in Lacan va posta con cautela. Perché incontriamo un movimento di pensiero che vede declinare insieme, in un *mélange* irripetibile, il surrealismo, l'hegelismo di Alexandre Kojève, il pensiero fenomenologico, il Kant della prima critica, la riflessione Martin Heidegger, l'ispirazione di Bachelard e Koyré, l'amore per la matematica e la fisica. Sul tema del simbolo, in particolare, è fortissima la connotazione hegeliana, riassunta dalle varie versioni dell'aforisma che collega la parola alla morte: il simbolo è l'uccisione della cosa.

E così sul simbolo vediamo svolgersi due linee di pensiero: cerca le leggi della parola in Hegel-Kojève: il desiderio dell'uomo è desiderio di riconoscimento, desiderio dell'altro, il simbolo unisce insieme parola e morte. In tal modo Lacan prende in conto la dimensione pulsionale, come intersezione singolare e universale.

essendo pensabile non è oggettivabile: l'uomo, il mondo, Dio. Cassirer arriva a definire l'uomo come *animal symbolicum* (Cassirer, 1944). Lungi dall'essere un pensiero primitivo rispetto al concetto, il simbolo diventa il termine unificatore di tutte le attività umane in quanto umane: lingua, mito, arte, scienza, religione ecc. È il simbolo che fa l'uomo in quanto uomo. Le forme simboliche consentono all'uomo il suo specifico approccio alla realtà, grazie a esse il reale diventa comprensibile, percepibile. Cassirer apre la strada alla funzione simbolica di Lévi-Strauss.

³ Nel 1950 Albert Tucker chiama ‘dilemma del prigioniero’ un famoso esempio di gioco a informazione completa. Ma già nel 1944 usciva *Theory of Games and Economic Behavior* di John von Neumann e Oskar Morgenstern sicuramente noto a Lacan.

La seconda linea di pensiero si richiama alle leggi del linguaggio, di ispirazione strutturalista: prevale l'aspetto formale, strutturale dei fenomeni. Il soggetto è l'effetto sul vivente della combinatoria dei significanti. Con le cautele suddette, limito qui l'indagine all'incontro di Lacan con la cosiddetta sociologia francese, che ha visto tre straordinari pensatori succedersi in pochi decenni: Èmile Durkheim, Marcel Mauss e Claude Lévi-Strauss. Intanto partiamo da Freud.

3. Freud e il simbolo

Freud incontra il tema del simbolo e del simbolismo sin dagli esordi della sua pratica, nei sintomi, nei sogni, negli atti mancati. Nei primi anni fa un uso 'ingenuo' del simbolismo, come strumento descrittivo di certi fenomeni clinici (Freud, 1890-1899). Nell'*Interpretazione dei sogni* l'idea del simbolo come segno, come sostituto, è operativa nell'esperienza psicoanalitica: il simbolo 'tiene insieme' due elementi, uno presente e l'altro latente, da cogliere. L'interpretazione del sogno è la sostituzione del contenuto manifesto con quello latente, di cui il manifesto è portatore. Freud respinge l'interpretazione simbolica tradizionale del sogno, come messaggero di un significato riposto, da sottoporre a un interprete; propone piuttosto il metodo cifrato, locale, non globale. Salvo che la cifra dell'interpretazione la trova nelle libere associazioni del sognatore stesso. In tal modo viene salvaguardata la particolarità del soggetto, i cui simboli hanno soprattutto un valore individuale. Quella sedia, quel libro, hanno per un determinato soggetto un valore radicalmente idiosincratico, ricavabile solo dalla sua storia. Non c'è interprete che tenga, se non prende conto delle parole del sognatore.

Peraltro, già nei primissimi anni del nuovo secolo, grazie anche alle ricerche di Stekel, Silberer e Jung, Freud si trova spinto a studiare i rapporti tra il nuovo materiale psicoanalitico e i risultati di altre discipline: mitologia, storia delle religioni, folklore ecc. Si accumulano le prove di una sorta di fondo comune dell'umanità, attraverso la comparazione di culture distanti, mai entrate in contatto, che hanno produzioni mitiche e religiose simili e si avvalgono degli stessi simboli. Mano a mano entra sempre più al centro dei suoi interessi il tema dell'origine e della trasmissione dei simboli.

Vengono a precisarsi due tematiche: la prima è quella del rapporto tra il pensiero simbolico, visto come pensiero primitivo, primario, arcaico, e il pensiero cosiddetto razionale, tipico della coscienza dell'uomo civilizzato e che trova la sua massima espressione nella scienza.

La seconda riguarda il problema della diffusione e della trasmissione del pensiero simbolico, mitico e religioso.

4. I simboli nell'esperienza psicoanalitica

In effetti nella pratica analitica si incontrano, nei sogni e in generale nelle formazioni dell'inconscio, elementi simbolici che hanno caratteristiche peculiari, compendiabili nella fissità dell'espressione e del suo significato e nella "mutezza" relativamente al lavoro dell'associazione libera. L'assenza di associazioni rispetto ai simboli 'muti' comporta, dice Freud in una successiva edizione de *L'interpretazione dei sogni*, la necessità di un codice di

interpretazione a chiave fissa, a prescindere dal sognatore. Freud smentisce Freud e apre a Jung.

Così, in mancanza di quelle associazioni che permetterebbero di stabilire connessioni tra la formazione del simbolo e la storia individuale di ogni soggetto, Freud ricorre all'ipotesi dell'eredità filogenetica dei simboli universali: l'eredità arcaica sarebbe trasmessa filogeneticamente secondo il principio lamarckista dell'ereditarietà dei caratteri acquisiti. I simboli universali, muti, ormai i simboli *tout court*, così come certi miti fondativi della cultura umana, si trasmettono secondo le leggi dell'ereditarietà dei caratteri acquisiti. Un'ipotesi insostenibile sul piano biologico, certo, discontinuista rispetto alle versioni lineari dell'evoluzionismo darwinista. Un'ipotesi che nasce da un'esigenza interna al quadro concettuale che l'invenzione della psicoanalisi esigea. (Zenoni 1991).

Necessariamente instabile ed esposta a critiche legittime sul piano scientifico, la 'nuova' concezione del simbolo pone più problemi di quanti non ne risolva. Che rapporto tra i simboli universali e gli elementi particolari ad ogni soggetto, anche questi in senso proprio simbolici? Cos'è questo fondo comune, arcaico, nel quale affonda ognuno? Se il linguaggio dell'inconscio è un linguaggio universale, un modo di espressione arcaico comune a ogni uomo, qual è il posto della particolarità del soggetto?

5. Jung

Se tra il 1911 e il 1916 Freud è costretto a ripensare simbolo e simbolismo è soprattutto a causa delle "innovazioni" che Carl Gustav Jung, il suo allievo prediletto, cominciava a proporre. Quando Jung pubblica nel 1911 la prima parte di *Trasformazioni e simboli e della libido*, Freud si trova di fronte a una costruzione che per rispondere ai medesimi problemi che lui stesso pone, utilizza un apparato teorico non più psicoanalitico. Jung vuole risolvere le debolezze della costruzione freudiana affondando la psicoanalisi in una costruzione speculativa di sapore prescientifico. La causalità, tanto importante per Freud e che mantiene la psicoanalisi nell'alveo della scienza, cede il passo a un finalismo, la prospettiva teleologica, che il vantato orientamento empirico di Jung non rende meno equivoco. I simboli per Jung sono l'espressione di una forza trascendente, che comprende ma non si esaurisce nelle pulsioni elementari (sessualità, fame, distruzione), una forza che abita l'umanità e addirittura la vita nel suo complesso. Lo spirito umano è presente in ogni individuo come inconscio collettivo (nozione che Jung preciserà successivamente) e mantiene in ogni tempo e in ogni luogo quei tratti di arcaicità che si manifestano in immagini primordiali dove il sacro si mescola con l'immondo, il terribile con il sublime (Jung, 1912/1932).

In questa prospettiva l'approccio causale di Freud viene giudicato del tutto riduttivo: conta solo cogliere l'indirizzo dello spirito, il suo finalismo universale: sessualità, Edipo, castrazione hanno senso solo se relativizzati a espressioni parziali dell'anima, immagini simboliche suscettibili di ulteriore interpretazione, sempre nel senso finalistico e archetipico. Edipo, castrazione, incesto verranno considerati essi stessi come simboli di una realtà trascendente che li determina (Jung, 1936/1954).

Buona parte della psicoanalisi post-freudiana respinge la concezione di Jung utilizzando la biologia come *deus ex machina*: i simboli sono trasmessi geneticamente e tanto basta. È in fondo il presupposto materialista per spiegare la facoltà di linguaggio dell'essere umano. Lacan non si ferma qui. Non cerca

nella biologia la chiave dell'universale del simbolo. In fondo la trova già confezionata nelle scienze sociali.

6. Dalla sociologia francese a Lacan

Èmile Durkheim

Per la sociologia francese, a partire da Èmile Durkheim, la presenza del simbolismo è essenziale e costitutiva della vita sociale. Il progetto di Durkheim è quello di integrare le scienze sociali nelle scienze naturali: i fatti sociali sono le cose di cui si deve occupare la sociologia scientifica. L'uomo, come essere naturale, è un fatto sociale. Sociale vuol dire in grado di comunicare e di seguire determinate regole: contro il rischio dell'anomia, della mancanza di norme che permettano il funzionamento della comunità, il simbolismo fornisce le regole valide per tutti gli individui.

Durkheim coglie la centralità del simbolismo nelle regole sociali, ma anche nelle credenze e nelle rappresentazioni collettive, nella religione e nelle varie forme di comunicazione. Il gruppo sociale è dotato di una potenza simbolica che si esercita nella proprietà dei beni come nei fenomeni del sacro e della fede religiosa, nei quali il simbolismo delle rappresentazioni collettive trova una figurazione (Zafiroupolos, 2001).

Marcel Mauss

All'inizio del secolo ventesimo Marcel Mauss, nipote di Durkheim, studia la magia come sistema simbolico: prima del *Corso di linguistica generale* di Saussure, Mauss (Mauss, 1902) ha un'impostazione strutturalista: la magia, come il linguaggio, funziona in modo oppositivo, a partire da elementi significanti diacritici, oppositivi (Aflalo, 2004).

Mauss va oltre Durkheim: non solo il simbolico è essenziale al sociale, ma la realtà sociale in sé è intrinsecamente simbolica; i simboli sono fatti sociali, non hanno una funzione meramente rappresentativa (1902). Il simbolismo per Mauss non è un modo per spiegare a posteriori i fenomeni, ma li organizza. Il simbolismo costituisce il sistema di funzionamento dello spirito umano, ne organizza l'individualità e la collettività, come accade col linguaggio. Così il simbolismo, da una parte è un prodotto della natura ma nello stesso tempo permette all'uomo di innalzarsi al di sopra della natura. Ogni individuo interiorizza il simbolismo, ogni gruppo umano col simbolismo può avere coscienza di se stesso.

I simboli sono un insieme strutturato, in senso algebrico: spesso hanno un referente ma innanzitutto parlano tra loro, rinviano gli uni agli altri, fanno sistema. Il simbolo ordina la realtà umana: nel mito, nella magia come nella cultura in generale, i simboli non si limitano a rappresentare una realtà data, ma in qualche modo attraverso la loro relazione la organizzano.

L'apporto di Mauss a Lacan non si limita alla prospettiva strutturalista dei simboli. Per Mauss il sociologico precede lo psicologico, come per Lacan L'Altro precede e determina il soggetto. Lo psicologico per Mauss è solo una traduzione, sul piano dello psichismo individuale, di una struttura propriamente sociologica, a cui è subordinato. La vita sociale è un mondo di rapporti simbolici. Il processo di scambio, centrale nelle comunità umane è regolato dalla funzione simbolica. Un fatto sociale totale costituisce la realtà degli

individui compresi nella collettività, una realtà che è economica, sociale, psicologica, simbolica (Mauss, 1924).

Claude Lévi-Strauss

Le *Strutture elementari della parentela* di Lévi-Strauss, del 1949, rappresentano una rivoluzione concettuale in antropologia che da allora esplicita il paradigma strutturalista, sul modello Bourbaki. La ricerca di invarianti e di regolarità nel magma dei fenomeni, nel suo caso quelli sociali; la prevalenza accordata alle relazioni tra i termini di un insieme metodologicamente isolato, piuttosto che ai termini stessi, ecco in due righe il fondamentale contributo dell'algebra, la matematica che si è votata all'esame delle cosiddette strutture algebriche, dai gruppi agli spazi vettoriali.

Lévi-Strauss nello studio dei rapporti di parentela scopre fenomeni dello stesso tipo di quelli linguistici studiati da Trubezkoj e Jakobson. I termini di parentela come i fonemi si integrano in sistema, funzionano a livello inconscio e obbediscono a leggi generali diffuse universalmente nell'umanità.

Un sistema di parentela è un sistema di simboli, deve essere analizzato come un linguaggio, anzi è un linguaggio particolare a cui possono essere preferiti, in altre culture, altri sistemi, come avviene per le singole lingue rispetto al linguaggio in generale. "Strutture della parentela" vuol dire che in tutte le comunità umane le regole del matrimonio, la nomenclatura, ed il sistema dei privilegi e delle interdizioni, sono aspetti indissociabili di una stessa realtà sottesa, la struttura del sistema considerato, che ne determina il funzionamento. La realtà di un sistema umano è la sua struttura e questa struttura è di ordine simbolico.

Nell'opposizione tra natura e cultura, la dimensione sociale, culturale in ogni sistema umano è il limite del suo funzionamento biologico. Questo limite è costituito dalla proibizione dell'incesto e dalle regole di esogamia: in nome della regola sociale, vengono nel matrimonio escluse alcune soluzioni che sarebbero di per sé biologicamente aperte.

È la presenza di regole nella cultura e la sua assenza nella natura a fornire un criterio distintivo tra i due ordini della natura e della cultura. Viceversa, l'universalità fornisce un criterio per individuare quei fenomeni umani che appartengono alla natura e che sfuggono alla variabilità dei costumi, delle tecniche e delle istituzioni dei diversi gruppi umani. Ebbene, deduce Lévi-Strauss, quel complesso di credenze, costumi, norme e istituzioni che costituisce la proibizione dell'incesto presenta i caratteri culturali, sociali, della regola e, unico tra tutte le regole sociali, presenta contemporaneamente il carattere dell'universalità. La proibizione dell'incesto possiede tanto l'universalità delle tendenze e degli istinti biologici quanto il carattere coercitivo delle leggi e delle istituzioni sociali.

Per il suo carattere di universalità la proibizione dell'incesto concerne la natura; in quanto regola invece costituisce un fenomeno sociale, appartiene all'universo delle regole, ossia della cultura.

Un fatto naturale, l'accoppiamento tra i sessi, è regolato da una condizione generale della cultura: questa agisce e impone la propria regola in seno a fenomeni che non le appartengono. Ecco perché la proibizione dell'incesto costituisce il legame che unisce l'esistenza biologica all'esistenza sociale.

Per Lévi-Strauss quindi la società è simbolica, la mente umana è simbolica, simbolico è il pensiero, lo spirito umano che informa collettivo e individuale, dove il collettivo prevale sull'individuale.

Nello stesso anno Lévi-Strauss pubblica due articoli cruciali per il movimento psicoanalitico. Nel primo, *L'efficacia simbolica*, mette a confronto cura sciamanistica e psicoanalisi, due psicoterapie in senso stretto, in quanto fanno un uso esclusivo della parola. Come si spiega, scrive Lévi-Strauss, l'efficacia della cura dello sciamano? La risposta che dà, assolutamente attuale, è sul versante della credenza, che non ha bisogno di corrispondere a una realtà oggettiva. Importa che l'ammalata creda alla mitologia dello sciamano e che sia un membro di una società che ci crede. Lo sciamano fornisce alla sua ammalata un linguaggio, nel quale possono esprimersi certi stati affettivi, altrimenti non formulabili. Nel linguaggio della psicopatologia, lo sciamano traduce umori in affetti, intenziona l'emozione, le dà una rappresentazione. Il passaggio all'espressione verbale permette di vivere in forma ordinata e intelligibile un'esperienza dolorosa altrimenti indicibile. Lo sciamano ha ricondotto con il racconto mitico le sofferenze dell'ammalata al sistema di credenze della sua comunità umana: grazie a questa traduzione l'ammalata guarisce.

Ora, scrive Lévi-Strauss, è la mentalità di gruppo che permette di legare spiriti e malattia; è una relazione, aggiunge, tra simbolo e cosa simbolizzata, fra significante e significato. Gli spiriti malvagi simbolizzano la malattia e il conflitto dello sciamano contro di loro simbolizza il processo di guarigione, che effettivamente si realizza. Il potere simbolizzante non è conferito semplicemente dallo sciamano, è questo il punto centrale, ma è interno alla comunità sociale, culturale, simbolica, nella quale sciamano e paziente appartengono.

Sciamanismo e psicoanalisi sono efficaci, secondo Lévi-Strauss non perché permettono una maggiore conoscenza dei motivi della sofferenza, ma grazie a un'esperienza vissuta specifica, che organizza conflitti inconsci e sofferenze in un ordine simbolico. Questa esperienza vissuta è identificabile per Lévi-Strauss con l'abreazione di Freud e Breuer. (Freud, 1892-1895). È il transfert per Lévi-Strauss a permettere la realizzazione simbolica di questa esperienza terapeutica, in psicoanalisi come nella cura sciamanistica. Entrambe, aggiunge Lévi-Strauss, provocano un'esperienza ricostruendo un mito, che il malato deve vivere o rivivere: nella psicoanalisi si tratta di un mito individuale che il malato costruisce con l'aiuto di elementi attinti dal suo passato; nella cura sciamanistica di un mito sociale, che il malato riceve dall'esterno e che non corrisponde ad un antico stato personale.⁴

È qui la grande intuizione di Lévi-Strauss a proposito dell'efficacia simbolica, del potere dei simboli sul corpo. Le leggi della funzione simbolica, dell'inconscio, sono leggi universali e questo spiega una certa uniformità di struttura delle rappresentazioni collettive e dei miti, il loro presentarsi a livello individuale nelle situazioni più disparate. Le strutture simboliche hanno una ampio ventaglio di variazioni, non sono le stesse per tutti. Come nel caso delle lingue, che sono l'esempio eminente per Lévi-Strauss, pochissime leggi fonologiche permettono molte lingue, un piccolissimo numero di tipi semplici può raccogliere svariate favole e miti. E anche i complessi di cui si occupa la psicoanalisi, che per primo Lévi-Strauss chiama miti individuali, si ricollegano a pochi tipi semplici. Nella terapia psicoanalitica come nel metodo dello sciamano l'essenziale è lavorare sulla struttura simbolica, a prescindere dalla storia individuale, perché la forma mitica precede comunque il contenuto del racconto.

Così Lévi-Strauss, laicizzando l'inconscio collettivo di Jung, arriva allo stesso risultato di far prevalere l'universale sul particolare, che si chiama ora funzione simbolica e non archetipi dell'inconscio collettivo, produttori di

⁴ Cfr. Lacan, 1953b

simboli, legati a una realtà trascendente, l'*Unus Mundus* (Jung, Archetipi inconscio collettivo)

Il secondo articolo, *Lo stregone e la sua magia*, studia gli effetti del significante sul corpo, l'efficacia simbolica, a livello sociale e non solo nella pratica sciamanistica. Una prima osservazione riguarda i casi di morte per maleficio: un soggetto convinto di aver subito un sortilegio negativo, è certo di non avere scampo. L'intera comunità cui appartiene condivide la sua certezza e lo isola, si comporta nei suoi confronti come se fosse già morto e insieme fonte di pericolo per chi lo avvicina. Mano a mano il soggetto stregato in preda al terrore, privo dei sistemi simbolici di riferimento che il gruppo gli aveva fino a quel momento garantito, cede e si ammala. Quei fattori simbolici e sociali che da vivo lo facevano soggetto, di diritti e di obblighi, ora lo condannano alla segregazione e alla morte. In breve, dice Lévi-Strauss, l'integrità fisica non resiste alla dissoluzione della personalità sociale.

L'efficacia della magia implica la credenza nella magia? Lévi-Strauss vuol mostrare che la credenza dello stregone non è necessaria all'esercizio della funzione simbolica, mentre sono necessari la credenza dello stregato e la credulità, il *consensus* della comunità a cui appartiene.

Nell'anno successivo Lévi-Strauss scrive una controversa introduzione all'opera di Marcel Mauss. Le considerazioni di Mauss sui rapporti tra psicopatologia, collettività e simbolismo permettono a Lévi-Strauss di avanzare alcune considerazioni che Lacan riprenderà nel 1950. Per Lévi-Strauss la società si esprime simbolicamente nelle usanze e nelle istituzioni, mentre i comportamenti individuali di per se stessi non sono simbolici, ma piuttosto gli elementi a partire dai quali si costituisce il sistema sociale simbolico. I comportamenti anormali invece, marginali rispetto al contesto sociale, sembrano evocare un simbolismo autonomo, che richiama il simbolismo sociale e si differenzia da questo proprio in quanto manifesta la devianza. Lévi-Strauss ne conclude significativamente che le forme della criminalità e della devianza sono in un certo senso determinate dalla società in cui si manifestano: se ogni società realizza in modo diversi la struttura simbolica, determina anche le sue forme di disturbi mentali.

In questa fase della sua ricerca Lévi-Strauss è persuaso del primato del simbolico sul sociale, pur essendo in fondo due aspetti della medesima realtà: mentre Mauss ritiene possibile elaborare una teoria sociologica del simbolismo, per Lévi-Strauss occorre cercare una origine simbolica della società, nella quale il carattere individuale fornisce la materia prima o gli elementi di un simbolismo che non giunge mai a completarsi neppure sul piano del gruppo.

Lévi-Strauss osserva che l'antropologia riesce a interpretare il fatto sociale totale con le sue molteplici caratteristiche in una prospettiva tridimensionale. I tre registri di cui si serve sono quello sociologico, con i suoi aspetti sincronici, quello storico o diacronico e infine quello fisico-psicologico. Non possiamo non pensare al rapporto con i tre registri di Lacan che avrebbero esordito, con il successo che sappiamo e che li rende oggi insostituibili, nel 1953, con la conferenza *Il simbolico, l'immaginario e il reale*.

Per Lévi-Strauss l'inconscio è il terreno di mediazione tra individuale e collettivo, tra soggettivo e oggettivo. L'inconscio per Lévi-Strauss è insieme individuale e universale e a suo parere è lo stesso inconscio della psicoanalisi: "appartiene allo stesso tipo l'operazione che nella psicoanalisi permette di riconquistare a noi stessi il nostro io più estraneo e nell'inchiesta etnologica ci fa accedere alla parte più estranea degli altri come a un altro noi." La novità della concezione di inconscio che Lévi-Strauss propone nel 1950, sorprendente e

insieme coerente con le esigenze formali di rigore proprie all'impresa scientifica.

L'inconscio collettivo junghiano, che risolve l'universalità in chiave trascendente ha la prima vera risposta sul piano della scienza.

Lévi-Strauss ne è assolutamente consapevole:

«Il problema etnologico è un problema di comunicazione e questa constatazione deve bastare per separare radicalmente la via seguita da Mauss, che identifica inconscio e collettivo, da quella di Jung. In entrambi i casi si concepisce l'inconscio come un sistema simbolico; ma per Jung l'inconscio non si riduce al sistema; è tutto pieno di simboli, nonché di cose simbolizzate che formano una specie di substrato. O questo substrato è innato, ed è inconcepibile che il contenuto dell'esperienza preceda l'esperienza stessa, oppure è acquisito, con il problema dell'eredità di un inconscio acquisito. In realtà non si tratta di tradurre in simboli un dato estrinseco, ma di ridurre alla loro natura di sistema simbolico cose che sfuggono ad esso solo per diventare incomunicabili».

La conclusione del ragionamento di Lévi-Strauss da sola giustifica l'importanza non solo storica che ha per la psicoanalisi e per Lacan: «Al pari del linguaggio, il fattore sociale è una realtà autonoma, la stessa. I simboli sono più reali delle cose delle cose che rappresentano, il significante precede e determina il significato.»

Sette anni prima de *L'istanza della lettera nell'inconscio o la ragione dopo Freud* (Lacan, 1957), sette anni prima del famoso algoritmo saussuriano S/s, che sancisce il primato del significante sul significato, Lévi-Strauss enuncia la tesi del primato della materialità del significante sul significato e sull'oggetto!

I due cammini presto divergeranno: progressivamente Lévi-Strauss indebolirà l'opposizione natura – cultura, nell'intento di restituire il primato alla dimensione biologica, nel tentativo di naturalizzare il simbolico (Delrieu, 1999).

7. Lacan

Molto prima dell'incontro con Lévi-Strauss Jacques Lacan mostra un grande interesse per i processi sociali e storici. Già nel 1938, ne *I complessi familiari* distingue nello studio psicologico la dimensione biologica da quella culturale; il fattore culturale è dominante rispetto a quello naturale (Miller, 1984). È manifesta la lettura di Durkheim e Mauss (Zafiroupolos, 2001): la famiglia moderna per Lacan è l'effetto della contrazione dell'istituzione familiare, che richiama la legge della contrazione familiare di Durkheim. La clinica psicoanalitica è colta storicamente e così il declino dell'immagine paterna e correlativamente della famiglia patriarcale è un fattore causale dei disturbi soggettivi. Il fattore culturale, il futuro simbolico (Miller, 1984), è in funzione prima ancora dell'elaborazione del concetto di grande Altro. Per Lacan, come per Durkheim, le strutture sociali sono essenzialmente simboliche.

Ne *L'aggressività in psicoanalisi* del 1948 è approfondito il rapporto tra singolare e simbolico. L'uomo "affrancato" della società moderna, scrive Lacan, è l'uomo lacerato che se entra «in rotta col bando che vota l'uomo moderno alla più formidabile galera sociale» è segnato dalla nevrosi o condannato al crimine. La società, la cultura, il simbolico quindi, obbligano in un certo senso il soggetto alla più assoluta alienazione per conquistarsi la normalità. Sono le tesi di Lévi-Strauss (1950), le cui conclusioni: «è colui che chiamiamo sano di mente che si aliena, perché accetta di vivere in un mondo definibile soltanto attraverso la relazione tra me e gli altri», per quanto suggestive, sembrano di nuovo

semplificare troppo le tesi di Lacan. Aldilà delle dichiarazioni di debito di quest'ultimo, già in questi anni le grandi innovazioni portate da Lévi-Strauss non colgono l'insieme della ricerca psicoanalitica.

È quanto sembra del resto indicare Lacan ne *Lo stadio dello specchio* del 1949, a proposito dell'immagine speculare, concetto psicoanalitico, concetto lacaniano, contrapposta alla all'efficacia simbolica: «Per le *imago* infatti, i cui volti velati è nostro privilegio veder profilarsi nella nostra esperienza quotidiana e nella penombra dell'efficacia simbolica, l'immagine speculare sembra essere la soglia del mondo visibile ...».

Verso la fine del testo, a proposito delle sofferenze nelle nevrosi e nelle psicosi, Lacan rivendica l'eccezionalità della posizione dell'analista rispetto a ogni altruismo, filantropico, idealista, pedagogico o riformatore. E poi leggiamo: «In questo punto di congiunzione tra la natura e la cultura, che l'antropologia dei giorni nostri scruta ostinatamente, solo la psicoanalisi riconosce quel nodo di servitù immaginaria che l'amore deve sempre ridisfare o tagliare».

Solo la psicoanalisi può riconoscere la verità soggettiva e deve includere in quel momento, grazie a Hegel, qualcosa che Lévi-Strauss non contempla, la pulsione di morte, che trova espressione in una diversa concezione del simbolo. Il simbolo è l'uccisione della cosa: Hegel permette il passaggio a Freud che, non a caso, Lévi-Strauss elude o annacqua con il ricorso alla psicologia dello sviluppo (Lévi-Strauss, 1949a).

In *Funzioni della psicoanalisi in criminologia* del 1950 Lacan dichiara, con Durkheim, esplicitamente la necessità del riferimento sociologico per lo studio del crimine e del criminale: è la legge a fare il peccato, non c'è società che non comporti una legge positiva. La realtà del crimine può essere colta solo per mezzo del simbolismo espresso dalle norme e dalle istituzioni sociali e inscritto nelle strutture soggettive inconscie attraverso il linguaggio. In *Totem e Tabù* Freud ipotizzava un crimine primordiale all'origine della legge umana: l'uomo nasce con la legge e il crimine. Il giunto tra natura e cultura, dice Lacan, è il Super-io freudiano. È il Super-io la risposta all'enigma del passaggio dell'uomo dalla natura alla cultura.

Qui Lacan incontra Mauss e Lévi-Strauss. Il punto comune tra individuale e collettivo è il simbolico, che si esprime in forma completa sul piano collettivo e parcellare sul piano individuale: di nuovo, il collettivo precede e determina l'individuale e il mezzo è il simbolismo. Il soggetto che in qualche senso devia dalle regolazioni simboliche con un comportamento colto come anormale, esprime in modo irrealistico un simbolismo parcellare, diminuito, abbozzato, smorzato.

Con *Funzione e campo della parola e del linguaggio in psicoanalisi* del settembre 1953, ha propriamente inizio l'insegnamento di Lacan. Nel secondo capitolo, "Simbolo e linguaggio come struttura e limite del campo psicoanalitico", Lacan avanza una teoria del simbolo consistente, nella quale vengono a convergere le molteplici ispirazioni degli anni precedenti, con al centro quella antropologica. Concluderemo mostrando l'instabilità di questa concezione, che, malgrado la sua potenza descrittiva, si mostrerà non all'altezza dell'inconscio freudiano.

Lacan propone ancora una nascita hegeliana del simbolo, come negazione dell'oggetto naturale: l'annullamento dell'oggetto lo fa simbolo, è la funzione propria del linguaggio. Il mondo delle cose si eleva su un fondo d'assenza grazie al simbolo. Un transfert simbolico sul simbolo 'cura' la sofferenza dell'attesa dell'Altro materno assente. In tal modo il simbolo permette di leggere la pulsione di morte freudiana: Freud, con il gioco del rochetto in *Aldilà del*

principio del piacere aveva mostrato il nesso tra presenza e assenza, tra la parola e la morte. Il simbolo puro, simbolo zero nel senso di Lévi-Strauss (1950), è rappresentazione dell'assenza e combinatoria presenza/assenza. Nel *Fort/Da* del bambino freudiano è la matrice della coppia fonematica che genera la lingua.

Così l'inconscio freudiano è colto con Mauss e soprattutto con Lévi-Strauss, all'interno dei quadri nominali dell'alleanza e della parentela, nelle leggi della parola.

L'esperienza analitica mette l'analista di fronte all'azione della parola e al potere del simbolo. Nell'azione della parola si manifesta l'esigenza cruciale per il soggetto di farsi riconoscere nell'ambito delle sue relazioni intersoggettive e questo fondamentale desiderio di riconoscimento declina la relazione analitica.

Il simbolo è così patto interumano, espressione sociale dell'esigenza di riconoscimento.

L'esigenza di riconoscimento implica che l'atto di parola non è tanto un atto di comunicazione quanto di fondazione; nella lettura di Kojève della dialettica hegeliana della *Fenomenologia dello spirito*, il soggetto per esistere deve essere riconosciuto dall'altro.

L'analista deve esserne consapevole nel suo atto: l'interpretazione può avvenire solo all'interno del sistema simbolico proprio al soggetto, deve riconoscerlo come soggetto e restituirgli quella libertà che gli permetterà di anteporre alla soddisfazione pulsionale, propria dell'immaginario, un soddisfacimento simbolico.

L'opposizione tra parola vuota e parola piena è un approccio effettivo al simbolo: la parola piena ha valore di simbolo, è il vero atto di parola, un atto simbolico in grado di trasformare entrambi i soggetti implicati. Anche se Lacan abbandonerà questa distinzione, sul piano fenomenologico questa resta euristica, nel mostrare l'azione trasformativa del simbolo nel rapporto intersoggettivo e la funzione della risposta nel riconoscimento.

Il soggetto, a sua insaputa, è orientato da un fondamentale desiderio di riconoscimento, che prevale su tutti i desideri. Il desiderio di riconoscimento è rimosso e quindi deve prima essere stato assunto dal soggetto come parola, farsi simbolo, all'interno di una storia che è costituita dalla parola rivolta all'altro.

L'ordine all'interno del quale si situano i concetti della psicoanalisi è un campo di linguaggio e in questo testo Lacan lo battezza come l'ordine simbolico.

In polemica con le teorie della presa di coscienza, con Jaspers e le sue relazioni di comprensione Lacan sostiene la ricchezza dell'analisi freudiana. Non si tratta di presa di coscienza ma di passaggio alla parola che «bisogna sia intesa da qualcuno là dove non poteva nemmeno essere letta da nessuno: messaggio la cui cifra è perduta o il destinatario morto».

Lacan sottolinea l'importanza della lettera del messaggio che manifesta il carattere equivoco della parola: «la funzione della parola è di celare quanto di scoprire». Nel testo si deve cogliere ciò che la parola dice e ciò che non dice, e a questo testo sono legati i sintomi nello stesso modo in cui un rebus è legato alla frase che nasconde e insieme apre alla decifrazione.

Il metodo della psicoanalisi è un metodo dialettico: l'articolazione dell'antropologia tra individuo e cultura, tra soggetto e società nella psicoanalisi si presenta come coniugazione tra il particolare con l'universale, dove l'universale è la struttura simbolica. I concetti della psicoanalisi sono dialettici: è un concetto dialettico il soggetto, e così la parola e il linguaggio.

Lacan si sofferma sul simbolo nella scienza: da una parte il metodo simbolico della scienza fisica seziona il reale e cancella il soggetto. Nello stesso

tempo però la formalizzazione matematica come la teoria dei numeri sembrano contenere quel segreto del simbolo che determina l'essenza dell'essere umano. Come nelle parole d'ordine, in cui si manifesta un punto zero del simbolo, un significante che evita la morte nella relazione di riconoscimento a prescindere dal significato.

Lacan avanza la famosa formula della comunicazione intersoggettiva, nella quale l'emittente, per comunicare il suo messaggio, lo deve ricevere dal destinatario, per arrivare a emetterlo sotto forma invertita. È l'enunciazione da parte di Lacan della relazione di riconoscimento, che presenta ben altra complessità della relazione di reciprocità, che era uno dei perni della struttura sociale secondo Mauss e Lévi-Strauss. È un asserto che Lacan coglie nella clinica psicoanalitica e manifesta un concetto di inconscio incompatibile con quello di Lévi-Strauss anche se a questo collegato. Il gioco del simbolo d'ora in poi potrà ordinarsi solo a partire da questa struttura complessa che negli anni successivi prima lo schema L e poi la costruzione del grande grafo tenteranno di descrivere.

8. Il cammino successivo

Il registro del simbolico, che con il reale e l'immaginario costituisce l'umano in sé e per sé, contiene quindi il concetto di funzione simbolica di Lévi-Strauss (Delrieu, 1999; Zafiroopoulos, 2001, 2003; Lévi-Strauss, 1950). Simbolo e simbolico fanno parte del punto di partenza del cammino di Lacan.

Nel primo paradigma del godimento⁵ il simbolo è essenzialmente patto, indice del rapporto fondativo con l'altro, del desiderio come desiderio di riconoscimento, testimonianza della prevalenza della comunità sull'individuo. Eppure, via Kojève-Hegel, il simbolo è uccisione ed eternizzazione della cosa, il che prefigura la dimensione del significante.

Il soggetto del senso, nella tradizione fenomenologica manteneva un'autonomia incompatibile con l'inconscio freudiano; ora, nel secondo paradigma, l'autonomia del significante prende il posto dell'autonomia del soggetto. Lacan fa i conti con Jaspers, a cui era ispirato tutto il suo primo cammino di psichiatra e si libera delle opposizioni comprensione-spiegazione, intenzionalità-causalità. La causalità è introdotta con Freud nell'ordine del senso, l'ordine simbolico. L'intenzione del soggetto è superata dagli effetti dell'articolazione significante. La lettera dimostra che il soggetto che parla dice di più di quel che vuole dire. È quello che Freud insegna nell'interpretazione dei sogni. Nell'ascolto l'analista legge. Il significante rinvia al significante e non al senso, al soggetto, lo eccede e ne determina la divisione. Cadono così insieme il soggetto del significato, l'intersoggettività come luogo della storia e del senso e l'ermeneutica come interpretazione, come dominio della comprensione. Supremazia del significante, divisione del soggetto, materialità della catena significante, dimensione logica e non più ermeneutica del simbolo declinano il nuovo orizzonte sotto l'egida della combinatoria significante. Siamo ben oltre l'eredità dell'antropologia.

Se negli anni 1953-1956 Lacan fa continui riferimenti al concetto di funzione simbolica e ai suoi derivati, dal 1957, con *L'istanza della lettera*

⁵ I paradigmi del godimento indicano una scansione basica dell'insegnamento di Lacan messa in luce da Jacques-Alain Miller (1996a). Il primo paradigma del godimento interessa gli anni 1953-1956: con *L'istanza della lettera nell'inconscio, o la ragione dopo Freud* si compie il passaggio al secondo paradigma.

nell'inconscio o la ragione dopo Freud, il termine di simbolo, nel registro simbolico, lascia il passo al concetto di significante, pur restando imponenti i riferimenti a Lévi-Strauss. È una rivoluzione concettuale, che Jacques-Alain Miller ha denominato secondo paradigma del godimento: il simbolo, a cui viene sottratta la dimensione immaginaria, diventa significante, separato dall'immagine. È il passaggio dal simbolo come patto, come segno di riconoscimento alla catena significante, alla struttura. Il significante veicola il desiderio e il desiderio è il senso, effetto dell'algoritmo saussuriano, metonimia, piuttosto che desiderio di riconoscimento.

Il fallo, vera invenzione lacaniana in questo senso, diventa il concetto chiave: il fallo come significante del desiderio e poi del godimento, simbolo della libido, punto di congiunzione del simbolico con l'immaginario e il reale.

Eppure, ancora una volta, c'è un'instabilità nella struttura: un buco la perfora, che la topologia mostra come elemento eterogeneo e insieme costituente. La struttura della psicoanalisi, lungi dal risolversi nel simbolico, si sostiene su una eterogeneità non simbolizzabile che ne fa un insieme aperto, essenzialmente incompleto, mancante.

Con questa nuova strumentazione teorica lo spazio per lo strutturalismo di Lévi-Strauss si riduce sensibilmente, fino all'esplicita presa di distanza segnata dal seminario undicesimo, *I quattro concetti fondamentali della psicoanalisi*, del 1964, dove Lacan sembra sigillare le sue differenze, ormai evidenti, con Lévi-Strauss. L'invenzione in quegli anni di un nuovo elemento della psicoanalisi, l'oggetto *a*, serve ad articolare meglio il rapporto tra i tre registri e a definire il funzionamento dell'ordine simbolico. L'oggetto *a* funziona da stabilizzatore della struttura e da elemento di passaggio tra simbolico e reale, tra mancanza e godimento. A partire dall'oggetto *a* la struttura – e con essa la teoria della psicoanalisi – sarà per Lacan sempre di più costretta tra i due assi dell'apparato del linguaggio e del godimento.

Torniamo al problema del simbolo. Esattamente là dove il significante si trova a confrontarsi con qualcosa che lo eccede, non lo esaurisce, si pone la questione del simbolo. Ecco perché Lacan può risolvere un dibattito vecchio di cinquanta anni solo dopo aver introdotto la significazione del fallo, di poco precedente allo scritto su Jones del 1959, *In memoria di Ernest Jones: sulla sua teoria del simbolismo*. Con lo scritto su Jones non solo vengono risolte le lacune della teoria freudiana del simbolismo ma viene data la risposta definitiva alla suggestione di Jung, interlocutore basilare del testo dopo lo stesso Jones.

La teoria del significante organizza l'ambito proprio del simbolo e del simbolismo. Il significante preso sia nel suo aspetto di materiale, di lettera, indipendente dal significato, che come produttore di significato nella combinatoria con gli altri significanti, grazie ai suoi due meccanismi propri, la metafora e la metonimia. Il "vero simbolismo" di cui parla Jones, cioè il simbolismo analitico, quello che vede il simbolo avere a che fare con una parte inconscia, è semplicemente la manifestazione del significante. Non si tratta perciò di indagare il condizionamento negativo del simbolismo preso come una forma arcaica del pensiero, a cui il pensiero può sempre regredire, nei confronti del reale.

Nota Bibliografica

1. Abraham K., 1914, *Critica al "saggio di esposizione della teoria psicoanalitica" di C. G. Jung*, in *Opere*, Boringhieri, Torino, 1975.
2. Aflalo A., 2004b, intervento all'Istituto freudiano di Roma del 19.11.2004, inedito.
3. Avtonomova N., 1991, "Lacan avec Kant: l'idée du symbolisme", in *Lacan avec les philosophes*, Albin Michel, Paris.
4. Barone P., 2004, *Lo junghismo*, Cortina, Milano, 2004.
5. Bourbaki N., 1948, "L'architecture des mathématiques".
6. Bourbaki N., 19XY, *Elementi di storia delle matematiche*, Feltrinelli, Milano, 1964
7. Cassirer E., 1923, *Filosofia delle forme simboliche. I. Il linguaggio*, La Nuova Italia, Firenze, 1961.
8. Cassirer E., 1944, *Saggio sull'uomo*, Armando, Roma, 1971.
9. Darwin C., 1871, *L'origine dell'uomo*, Newton Compton, Roma, 1972.
10. Delrieu A., 1999, *Lévi-Strauss lecteur de Freud*, Anthropos, Paris.
11. Ferenczi S., 1913a, *Critica di "Trasformazioni e simboli della libido" di Carl Gustav Jung*, in *Opere*, volume secondo, Cortina, Milano, 1990.
12. Freud S., 1892-1895, *Studi sull'isteria*, in *Opere*, vol. I, 1967.
13. Freud S., 1899, *L'interpretazione dei sogni*, in *Opere*, vol. III, 1966.
14. Freud S., 1916-1917, *Introduzione alla psicoanalisi*, in *Opere*, vol. VIII, 1976.
15. Freud S., 1920, *Aldilà del principio di piacere*, in *Opere*, vol. IX, 1977.
16. Jakobson R., 1953, "Antropologi e linguisti. Bilancio di un convegno", in *Saggi di linguistica generale*, Feltrinelli, Milano, 1966.
17. Jakobson R., 1956, *Saggi di linguistica generale*, Feltrinelli, Milano, 1966.
18. Jakobson R., 1959, "Segno e sistema del linguaggio", in *Lo sviluppo della semiotica*, Bompiani, Milano, 1978.
19. Jones E., 1916, "Teoria del simbolismo", in *La teoria del simbolismo e altri saggi*, Astrolabio, Roma, 1972.
20. Jung C. G., 1911- 1912, *La libido. Simboli e trasformazioni*, Newton e Compton, Roma, 1975.
21. Kojève A., 1947, *Introduzione alla lettura di Hegel*, Adelphi, Milano, 1996.
22. Lacan J., 1945, "Il tempo logico e l'asserzione di certezza anticipata", in *Scritti*, Einaudi, Torino, 1974
23. Lacan J., 1948, "L'aggressività in psicoanalisi", in *Scritti*, cit.
24. Lacan J., 1949, "Lo stadio dello specchio come formatore della funzione dell'io", in *Scritti*, cit.
25. Lacan J. Cénac M., 1951, "Introduzione teorica alle funzioni della psicoanalisi in criminologia", in *Scritti*, cit.
26. Lacan J., 1953b, "Il mito individuale del nevrotico", in Lacan et alii, *Il mito individuale del nevrotico e altri saggi*, Astrolabio, Roma, 1986.
27. Lacan J., 1953d, "Funzione e campo della parola e del linguaggio in psicoanalisi", in *Scritti*, cit.
28. Lacan J., 1957, "L'istanza della lettera nell'inconscio o la ragione dopo Freud", in *Scritti*, cit.
29. Lacan J., 1958b, "La significazione del fallo", in *Scritti*, cit.
30. Lacan J., 1959, "In memoria di Ernest Jones: sulla sua teoria del simbolismo", in *Scritti*, cit.
31. Lévi-Strauss C., 1949, *Strutture elementari della parentela*, Feltrinelli, Milano, 1967.
32. Lévi-Strauss C., 1949a, "Lo stregone e la sua magia", in *Antropologia strutturale*, cit.
33. Lévi-Strauss C., 1949b, "L'efficacia simbolica", in *Antropologia strutturale*, cit.
34. Lévi-Strauss C., 1950, "Introduzione all'opera di Marcel Mauss", in Marcel Mauss, *Teoria generale della magia e altri saggi*, Einaudi, Torino, 1965.

35. Mauss M., 1902, “Saggio di una teoria generale della magia”, in *Teoria generale della magia ed altri saggi*, Einaudi, Torino, 1965.
36. Miller J. -A., 1986, “Schede di lettura lacaniane”, in *Il mito individuale del nevrotico*, cit.
37. Miller J.- A., 1996a, “I sei paradigmi del godimento”, in *I paradigmi del godimento*, cit.
38. Miller J.- A., 2001, *Le dernier enseignement de Lacan*, in *La Cause freudienne* n. 51, Seuil, Paris, 2002.
39. de Saussure F., *Corso di linguistica generale*, Laterza, Roma-Bari, 1970.
40. Trevi M., 1987, *Per uno junghismo critico*, Bompiani, Milano.
41. Zafiropoulos M., 2001, *Lacan et les sciences sociales*, PUF, Paris.
42. Zafiropoulos M., 2003, *Lacan et Lévi-Strauss, 1951-1957*, PUF, Paris.
43. Zenoni A., 1991, *Il corpo dell'essere parlante*, Bruno Mondadori, Milano, 1999.

Si può fare filosofia sui capelli lunghi? L'antropologia di Pier Paolo Pasolini.

di Luciano De Fiore

«Sono stato folgorato da una tua citazione (in quella serata sul *Menabò* industriale): IL SOGNO DI UNA COSA. Ti sarei molto grato se tu mi trascrivessi la frase di Marx - o l'intera pagina - da cui hai tratto la citazione, e me la mandassi, da mettere come epigrafe al libro»¹. È il 26 gennaio del 1962. La richiesta è rivolta per lettera da Pier Paolo Pasolini, il destinatario è Franco Fortini. Due amici, due letterati “impegnati”, spesso in aspra polemica. La frase di Marx cui Pasolini si riferisce darà il titolo ed apparirà di lì a poco in esergo ad un suo romanzo, appunto *Il sogno di una cosa*. È tratta dalla famosissima ultima lettera che da Kreuznach Marx scrive ad Arnold Ruge a Parigi, nel settembre del 1843. Pasolini la cita così: «Il nostro motto dev'essere dunque: riforma della coscienza non per mezzo di dogmi, ma mediante l'analisi della coscienza non chiara a se stessa, o si presenti sotto forma religiosa o politica. Apparirà allora che il mondo ha da lungo tempo il sogno di una cosa...». E qui la citazione pasoliniana s'interrompe. Guido Santato fa intanto notare che Pasolini omette un aggettivo: “mistica”. Per Marx, l'analisi critica va applicata alla coscienza mistica, non chiara a se stessa. Tra l'altro, Fortini riporta per l'amico un brano intero della lettera, e riporta correttamente anche l'aggettivo “mistica”, riferito alla coscienza. Aggiunge, Fortini, che ha preso la traduzione dalla vecchia edizione Avanti! di *Marx Engels Lassalle*. E commenta: «Il passo di M. [Marx] non è ancora marxista, come vedrai; anzi al tutto Feuerbachiano, ma pieno d'una forza e d'una genialità quale nessuno, eccettuato Herzen, aveva allora in Europa». Omissione volontaria o involontaria?² In ogni caso, altri sono gli interrogativi. Cos'è che colpisce tanto Pasolini nella frase di Marx, al punto di prenderne spunto per il titolo del romanzo che aveva scritto nel '49-'50 e che allora, nel '61, sta per vedere la luce? Per capirlo, dobbiamo cercare di capire intanto cosa intendeva dire Marx ad Arnold Ruge, in quel settembre del 1843, l'ultimo trascorso in Germania.

¹ Pier Paolo Pasolini, *Lettere 1955-1975*, a cura di Nico Naldini, Torino 1988, vol.II, p. 499.

² Ivi, pp. 499-500. La lettera di Marx a Ruge era stata tradotta e pubblicata di nuovo da *Il Politecnico* di Vittorini già nel '47.

Marx, venticinquenne, scrive dunque ad un amico di sedici più grande di lui, che conosce e frequenta da poco. Hanno intenzione di fondare una nuova rivista in lingua tedesca, ma a Parigi. Ruge ha alle spalle la travagliata direzione degli *Hallische Jahrbücher für deutsche Kunst und Wissenschaft* e, soprattutto, cinque anni di carcere per una condanna come sovversivo. Di lì a un mese Marx andrà a vivere con la moglie a Parigi proprio in una comune con i Ruge e i due dirigeranno insieme i *Deutsch-Französische Jahrbücher*, nei quali pubblicheranno anche lo scambio epistolare degli anni '42-'43, anche se qui e lì ritoccato. Ma il denso rapporto tra Marx e Ruge durerà poco: nella seconda metà del '44 si dividono su questioni politiche e Ruge diviene subito un bersaglio polemico per l'ex amico: un paio d'anni dopo, ne *L'ideologia tedesca*, tornerà come il "dottor Graziano della filosofia tedesca"³, nei panni di una maschera pedante e burlona.

Ma quando Marx gli scrive, in quel settembre, Ruge fa ancora parte dei Giovani hegeliani, della sinistra nata dalla costola più viva dell'idealismo tedesco. Lo spirito di Hegel permea il tono della lettera. Nella prima parte, Marx annota: «La filosofia si è fatta mondo e la prova più schiacciante ne è che la coscienza filosofica stessa è stata risucchiata nel tormento del conflitto non solo esteriormente, ma anche interiormente». La coscienza ha quindi introiettato il conflitto: non vi partecipa solo per la forza degli eventi, ma quella radicalità è calata dentro di lei, è divenuta interna alla coscienza personale.

Il compito della filosofia, per i giovani della Sinistra hegeliana, è essenzialmente *critico*. La natura stessa della critica filosofica consiste nel superamento di tutto quel che ha preceduto il presente dello spirito e nella disposizione a superare a sua volta il presente nel futuro⁴. Il futuro – per Marx ed i suoi amici – è la dimensione verso cui il tempo si orienta. Realizzare la ragione, tradurre la filosofia nella prassi, farla mondo: questo è il compito che si assumono i Giovani hegeliani, il che significa appunto essenzialmente esercitare la critica, in quanto denuncia delle figure inadeguate del presente rispetto al principio dell'universalizzazione della libertà: «La ragione è sempre esistita, soltanto non sempre in forma ragionevole. Il critico può quindi afferrarsi a quella forma della coscienza teoretica e pratica e sviluppare dalle forme proprie della realtà esistente la vera realtà come loro dover-essere e loro scopo finale».

Il finale di questa famosa lettera-manifesto del giovane hegelismo di Marx è la parte più nota: «La riforma della coscienza consiste soltanto nel fatto che l'uomo lascia che il mondo divenga la sua coscienza interna, che l'uomo si svegli dal sogno su se stesso, che si renda chiare le proprie stesse azioni. Ogni nostro fine non può consistere in altro – come nel caso di Feuerbach riguardo alla religione – che ogni domanda religiosa e politica venga tradotta in forma umana autocosciente.

Il nostro motto deve dunque essere: riforma della coscienza non attraverso dogmi, ma attraverso l'analisi della coscienza mistica, non chiara a se stessa, si presenti in forma religiosa o politica. Si vedrà allora che da tempo il mondo custodisce il sogno di una cosa, del quale gli manca solo di prendere coscienza, per possederla veramente».

³ Karl Marx, *L'ideologia tedesca*, Roma 1972, p. 218.

⁴ V. di Roberto Finelli, *Un parricidio mancato. Hegel e il giovane Marx*, Torino 2004.

Tuttavia, la lettera non si chiude qui e questa che segue è la interessante continuazione del finale della lettera a Ruge che Pasolini omette, lasciando i puntini di sospensione: «Si dimostrerà che non si tratta di tirare una linea retta tra passato e futuro, bensì di portare a *compimento* i pensieri del passato. Si vedrà in ultimo che l'umanità non inizia un *nuovo* lavoro, ma porta a termine con coscienza il proprio antico lavoro».

Si tratta di esercitarsi per riformare la coscienza. Una nuova antropotecnica deve subentrare all'antica, sapendo che si tratta comunque dello stesso compito, che il fine è comunque l'immunizzazione soggettiva, personale: solo che questa deve essere conquistata attraverso un esercizio sottratto alle ipoteche religiose o provvidenzialistiche. Il finalismo viene corretto dalla consapevolezza. Si tratta di portare avanti il medesimo lavoro che lo spirito, cioè la cultura dell'epoca, ha iniziato, ma su basi nuove, muovendo dall'autocoscienza. L'umanità deve destarsi dal sogno che sta sognando su se stessa per inverarne il desiderio. Basterà portare a compimento quel che la cultura ha già iniziato a metabolizzare, sapendo però che non si tratta di tirare una retta dal passato al futuro.

In altri termini, nella storia, nell'azione politica è connaturata la dimensione del rischio. La rivoluzione ha le proprie fondamenta nel passato, il sogno del futuro gioca con immagini che non può non prendere dal presente e dalla vita vissuta. Ma quelle fondamenta, per quanto salde, non garantiscono il futuro. Bloch, l'intellettuale marxista che forse più di ogni altro ha scelto per amico il desiderio, scrive nello *Spirito dell'utopia*: «Il desiderio costruisce e crea il reale, noi soli siamo i giardinieri del misteriosissimo albero che spunterà». Tuttavia, il desiderio da solo non basta: anche se è lui, il Proteo dei sentimenti, a dare il colpo di volano che mette in campo il reale, dev'essere accompagnato dalla volontà, secondo Bloch, perché abbia gambe e forze.

Si tratta quindi di tradurre il sogno, l'antico sogno che l'umanità sogna su se stessa (della propria autorealizzazione, del proprio completamento, della propria felicità, in fondo) in desideri, in possibilità reali. Il desiderio dovrà esser guidato, assecondato, accompagnato dall'azione rivoluzionaria – questo pensa Bloch. Lo stesso sembra pensare Marx, in quell'autunno del '43, quando sta per lasciare definitivamente la sua Germania per il primo dei tanti esili che contraddistinguono la sua vita.

Pasolini resta colpito dalla lettera di Marx. La vocazione pedagogica dell'intellettuale corsaro trova il proprio incipit ideale nella formulazione del giovane rivoluzionario tedesco. Il sogno di una cosa è la riforma della coscienza. Di una coscienza che vuole e può farsi mondo. Che può e vuole cambiare la realtà secondo dei piani politico-pedagogici scelti e vissuti collettivamente, in competizione con le altre possibilità che il futuro può scegliere. Qui si pone un primo discrimine. Pur essendo un intellettuale ed un poeta, pur venendo osteggiato, vilipeso, a volte controbattuto con virulenza e incomprensione non soltanto dai suoi nemici elettivi, Pier Paolo Pasolini ha scelto per tutta la vita di compiere il proprio cammino insieme agli altri. Mai solo, salvo che nei momenti in cui la solitudine è stato il frutto amaro di una cacciata, di una ripulsa. Ma anche allora, ad ogni allontanamento ha fatto seguito un riavvicinamento, un ritorno, il riproporsi come compagno di strada e di lotta delle forze che in Italia e nel mondo si battevano per un'Italia più libera e giusta. Le sue prese di posizione non sono mai state indietreggiate, cercando sempre il dialogo, lo scambio, il confronto, e non

soltanto con i chierici suoi pari, ma anche con il popolo, per esempio attraverso la posta coi lettori delle riviste comuniste.

Lo Sviluppo non è il nostro destino, a meno che non lo si scelga. Ma se invece preferiamo il Progresso, si può anche decidere per un tratto di tornare indietro, per meglio poi andare avanti. La possibilità della scelta, sottratta al determinismo della filosofia della storia, è quel che affascina Pasolini del testo di Marx. Come è possibile che il nuovo germogli sull'antica pianta senza che sia marcato da un destino, senza rinchiuderlo di nuovo in uno schema storicistico? Può darsi la novità, può questa mantenere un legame con la tradizione senza dividerne la "necessità"? La necessità dei fatti, di ciò che è trascorso, può fungere da sfondo, da grammatica profonda del nuovo, senza determinarlo?

È illusorio cercare ancora, dopo le fratture e gli sbancamenti, un'identità che non si acquieti negli idola, che tenti una comprensione di sé non solo a livello individuale, ma sociale e, magari, anche diacronica, risvegliando l'attenzione per la lunga durata, per i mutamenti "genetici"?

La crisi dell'ideologia marxista, il contemporaneo capillare diffondersi dell'ideologia borghese evoluzionista rendono avvertito Pasolini della difficoltà di parlare del domani a cuor leggero. Qualcosa non andava nella stessa concezione marxista del tempo. Pasolini non accettò mai che il dopo coincidesse tout court con il meglio. Diremmo, con Ernst Bloch, che aveva smascherato "l'idolatria della successione del tempo in sé", quell'idolatria che tende ad accompagnarsi ad una vera e propria "euforia del progresso"⁵ e che costituisce uno dei tratti patologici e caratterizzanti dell'ipermodernità. Pasolini avverte che l'Italia del dopoguerra, per quanto diversa e segnata dalle esperienze, vive ancora inconsapevolmente di miti, il più forte dei quali è proprio quello dello Sviluppo, del tempo vuoto dell'avanzare, del progredire che non si cura delle distruzioni e del saccheggio delle ricchezze del pianeta, senza nessun rispetto per le culture particolari, "minori" che vivono un tempo altro da quello urbano, dal tempo lineare ideologizzato.

I segnali ci sono tutti, a saperli leggere. Le tante "scomparsa delle lucciole" incalzano e scandiscono il secondo dopoguerra. Pasolini è attento a coglierle nei comportamenti individuali e di gruppo, nei cambiamenti di linguaggio e di stile, nei corpi che mutano, soprattutto dei giovani. Così, il primo degli scritti corsari è dedicato a quello che, in apparenza, è soltanto un fenomeno di costume: i capelli lunghi portati dai giovani maschi a partire dagli anni Sessanta. Pasolini se ne occupa, interessato com'è da sempre al linguaggio del corpo e perché il diffondersi e poi l'imporsi della moda dei capelli lunghi è uno di quei fenomeni in grado di dirci del senso del cambiamento.

Agli inizi, all'epoca dei Beatles e dei Rolling Stones, il linguaggio dei capelloni esprimeva soprattutto la contestazione al mondo borghese: «Dicevano questo: la civiltà consumistica ci ha nauseati. Noi protestiamo in modo radicale. Creiamo un anticorpo a tale civiltà, attraverso il rifiuto [...]. Noi opponiamo la follia ad un destino di executives»⁶. Insomma, il

⁵ Ernst Bloch, *Differenzierungen im Begriff Fortschritt*, trad. it. *Dialettica e speranza*, cit. in Remo Bodei, *Multiversum. Tempo e storia in Ernst Bloch*, Napoli 1979, p. 123.

⁶ Pier Paolo Pasolini, *Scritti corsari*, Milano 2008, p. 7.

linguaggio dei capelli (lunghi) esprimeva “cose di sinistra”. Ma col tempo la moda dei capelli lunghi si è estesa ed è divenuta pervasiva: ed ora, negli anni Settanta, i capelli lunghi «dicono, nel loro inarticolato e ossesso linguaggio di segni non verbali, nella loro teppistica iconicità, le “cose” della televisione e delle *reclames* dei prodotti, dove è ormai assolutamente inconcepibile prevedere un giovane che non abbia i capelli lunghi: fatto che, oggi, sarebbe scandaloso per il Potere»⁷.

Da segnale di progresso, i capelli lunghi si sono fatti col tempo segno di regresso. L'analisi diviene più interessante. Quei capelli lunghi sono divenuti infatti simbolo di qualcos'altro, di una condanna astiosa e indiscriminata contro i padri. Padri che vanno certamente contestati, ma il linguaggio di quei giovani capelloni ha alzato contro di essi «una barriera insormontabile» che ha finito con isolarli, «impedendo loro, coi loro padri, un rapporto dialettico. Ora, solo attraverso tale rapporto dialettico – sia pure drammatico ed estremizzato – essi avrebbero potuto avere reale coscienza storica di sé, e andare avanti, “superare” i padri»⁸.

Per inverare il nuovo occorre, secondo Pasolini, stabilire un rapporto dialettico – cioè di confronto e superamento – con la Legge. Nessuna adesione immediata alla Legge, né a quella dei padri, né a quella che contesta l'autorità del Padre, può far progredire. Il progresso nasce dal rapporto, anche e soprattutto se teso e avversativo, con la Legge. Chiudersi e negarsi al confronto non solo non è fattore di progresso, ma rischia di divenire fattore omologante e regressivo.

I giovani dovrebbero dunque tagliarsi i capelli? Chiederlo, come si limitano a fare o ad imporre i custodi *temporis acti*, non ha senso. Solo se maturassero in proprio questa scelta, ne verrebbe un segnale di progresso. Pasolini nota solo che «il loro modo di acconciarsi è orribile, perché servile e volgare», ma dovranno esser loro stessi ad accorgersene, liberandosi dalla loro ansia colpevole di attenersi all'ordine dell'orda, alla nuova Legge del Potere che ha soppiantato in loro, inconsciamente, quella dei Padri. Sono trascorsi trentacinque anni dalla morte di Pasolini. Altri segnali d'imbarbarimento, ben più atroci, sono confitti come picche nel nostro tempo.

⁷ Ivi, p. 10.

⁸ Ivi, p. 11.

Homo sapiens, selezione naturale e istinti sociali. L'antropologia darwiniana secondo Patrick Tort

di Federico Morganti

1. Premessa: dall'Origine delle specie all'Origine dell'uomo

Nell'*Origine delle specie* (1859) Darwin aveva intenzionalmente tralasciato il problema della possibile origine evolutiva della specie umana, limitandosi al noto auspicio: «Luce sarà fatta sull'origine dell'uomo e la sua storia». Nei dodici anni che trascorrono tra la pubblicazione di quel testo e quella dell'*Origine dell'uomo* (1871), altri prendono la parola sulla questione; la maggior parte, tuttavia, senza nemmeno contemplare il ruolo della selezione naturale nell'evoluzione umana. Tra questi, Carl Vogt in *Vorlesungen über den Menschen*, Charles Lyell in *The Geological Evidence of the Antiquity of Man* e naturalmente Thomas H. Huxley in *Man's Place in Nature*, tutti e tre pubblicati nel 1863.

Il primo a esprimersi circa la relazione tra evoluzione umana e selezione naturale fu Alfred Russell Wallace, che nel 1864 pubblicò un articolo molto influente, anche per lo stesso Darwin, intitolato *The Origin of Human Races and the Antiquity of Man Deduced from the Theory of "Natural Selection"*. Nell'articolo si avanzava la tesi molto forte in base alla quale, con la comparsa dell'essere umano per effetto della selezione naturale, l'evoluzione morfologica si sarebbe in qualche modo arrestata, lasciando campo aperto all'evoluzione delle facoltà intellettuali. Infatti, una volta che le capacità cognitive fossero giunte a un sufficiente grado di sviluppo, la specie umana si sarebbe liberata dalla necessità di adattarsi all'ambiente, essendo viceversa in grado di piegare quest'ultimo alle proprie esigenze: «Man has not only escaped "natural selection" himself, but he actually is able to take away some of that power from nature which, before his appearance, she universally exercised»¹.

Il suo più alto livello intellettuale, le sue qualità morali e la complessità della sua organizzazione sociale avrebbero dunque fatto sì che per l'essere

¹ A. R. Wallace, *The Origin of Human Races and the Antiquity of Man Deduced from the Theory of "Natural Selection"*, «Journal of the Anthropological Society of London», Vol. 2 (1864), p. CLXVIII, corsivo mio.

umano gli esiti del processo selettivo fossero diversi. La superiorità fisica ora non è più premiata, poiché i deboli e i malati ricevono assistenza. Subentra inoltre la divisione del lavoro, che comporta che l'attività degli individui si svolga in conformità alle capacità di ciascuno, mentre nel regno animale la selezione naturale mantiene gli individui al top in ogni capacità necessaria alla sopravvivenza: «The action of natural selection is therefore *checked*; the weaker, the dwarfish, those of less active limbs, or less piercing eyesight, do not suffer the extreme penalty which falls upon animals so defective»².

L'essere umano è dunque l'unica specie vivente immune dagli effetti prettamente organici della selezione naturale; ma dal momento in cui viene a crearsi questa condizione, in virtù delle più sviluppate capacità mentali proprie degli umani – *truly human faculties* –, il target della selezione naturale verrà necessariamente a spostarsi su queste ultime; ha avuto così inizio una nuova tipologia di evoluzione selettiva, la stessa ad aver condotto la specie umana così al di sopra delle altre.

Nel prosieguo dell'articolo Wallace sfrutta questo punto di vista per formulare una propria ipotesi circa l'origine delle razze umane. Se da un certo momento in poi l'azione della selezione naturale si è spostata sulle facoltà mentali, le attuali differenze morfologiche tra le razze umane devono necessariamente essere anteriori a quel momento; saranno cioè risalenti a un periodo in cui la specie umana era ancora poco sociale e priva di linguaggio. Ora, in virtù dei suoi numerosi spostamenti, essa deve aver subito altrettante modificazioni per adattarsi ai vari ambienti e climi, che hanno prodotto le differenze che caratterizzano le popolazioni umane come si presentano oggi. In tal modo, Wallace assumeva una posizione che – egli sperava – avrebbe potuto mettere d'accordo gli antropologi: i monogenisti avrebbero potuto continuare a sostenere la tesi di un'origine comune – sebbene solo morfologica – di tutte le razze umane; dal canto loro i poligenisti avrebbero invece potuto stigmatizzare le differenze di ordine mentale.

Non è necessario approfondire quest'ultimo aspetto dell'articolo di Wallace, sebbene si tratti di un tema molto sentito all'epoca. Quello che qui preme sottolineare è come egli intravedesse una sorta di “evoluzione dell'evoluzione” resa possibile dalla comparsa dell'umanità, in virtù della quale, cioè, il processo selettivo avrebbe assunto dei connotati inediti, tali da produrre un risultato unico all'interno del mondo vivente: una specie altamente sociale e intellettualmente superiore. Difficile non scorgere in tale posizione l'esigenza di assicurare alla specie umana un posto di riguardo all'interno del grande albero della vita; presupposto che, in Wallace, sarebbe sfociato, appena qualche anno più tardi, nel totale abbandono della selezione naturale quale spiegazione plausibile dell'evoluzione umana, sostituita da una sorta di “creazione speciale” operata da un'Intelligenza suprema³.

Quella di Wallace non fu, in ogni caso, la sola ricezione “antropologica” della teoria dell'evoluzione per selezione naturale tra quelle anteriori alla pubblicazione dell'*Origine dell'uomo*. Se Wallace

² *Ivi*, p. CLXII.

³ Per un eccellente confronto fra Darwin e Wallace sul ruolo della selezione naturale in relazione all'evoluzione umana e sui motivi della deriva di Wallace, cfr. S. J. Gould, *La selezione naturale e il cervello umano. La posizione di Darwin e quella di Wallace*, in *Il pollice del panda. Riflessioni sulla storia naturale*, Il Saggiatore, Milano 2009, pp. 39-50.

aveva individuato nello sviluppo delle capacità cognitive umane la causa di una perdita di potere da parte della selezione naturale, altri preferirono assimilare l'aspetto concorrenziale ed eliminatorio del principio avanzato da Darwin e Wallace, trasferendolo *sic et simpliciter* dall'ambito della natura a quello delle faccende umane. È proprio questo il presupposto storiografico da cui muove la riflessione di Patrick Tort sugli effettivi contenuti della proposta antropologica di Darwin:

«La “novità” darwiniana finirà [...] per imporsi non tanto (o non soltanto) per la sua “verità”, quanto perché, presentandosi nel 1859 come selettiva, concorrenzialista ed eliminatoria, avrebbe incontrato un'opposizione ed una resistenza sempre minori man mano che si affermava e si consolidava un'altra rivoluzione nell'ambito della produzione, delle pratiche sociali e delle relazioni di mercato, mobilitando delle concezioni apparentemente analoghe»⁴.

Secondo questa ricostruzione, i primi successi e la prima diffusione della teoria darwiniana sono da attribuire a ragioni ideologiche più che scientifiche; l'idea – lontana parente di quella di Darwin – di un'evoluzione destinata a far trionfare i migliori, i più sani, i più forti, dovette cioè incontrare il favore di coloro che esaltavano l'individualismo concorrenziale *all'interno* della società, ma anche l'imperialismo espansionistico *all'esterno* di essa. Come nota lo stesso Tort, nell'equivoco cadranno tanto i liberali, così ansiosi di assegnare un fondamento “scientifico” alle proprie dottrine, tanto i loro oppositori, che criticheranno Darwin in virtù dello stesso presupposto. Tra questi ultimi figurano com'è noto Karl Marx e Friedrich Engels⁵, che dopo una prima reazione estremamente favorevole alla teoria di Darwin – soltanto due settimane dopo la pubblicazione dell'*Origine delle specie*, Engels scriveva a Marx che il darwinismo costituiva la demolizione della teleologia e la dimostrazione di uno «sviluppo storico della natura»; al che Marx rispose: «È in questo libro che si trova il fondamento storico-naturale della nostra concezione» – finirono per lasciarsi quest'ultima alle spalle in quanto riflesso inaccettabile, a loro avviso, dei caratteri della società inglese capitalistica. Scrive Marx a Engels in una lettera del 18 giugno 1862:

«È interessante osservare come Darwin riconosca presso gli animali e le piante la propria società inglese, con la sua divisione del lavoro, la sua concorrenza, le sue aperture di nuovi mercati, le sue invenzioni e la sua maltusiana lotta per la vita. È il *bellum omnium contra omnes* di Hobbes, e questo ricorda l'Hegel della *Fenomenologia*, dove la società civile interviene in quanto “regno animale dello Spirito”, mentre in Darwin è il regno animale che interviene in quanto società civile».

Così, tanto fra i suoi detrattori quanto fra i suoi sostenitori – con l'eccezione, come ricordato, di Alfred Wallace –, è sempre e soltanto attraverso questa griglia concettuale che il mondo ha ricevuto il darwinismo, ed è sempre attraverso di essa che è stata letta *L'origine*

⁴ P. Tort, *La seconda rivoluzione darwiniana*, in *L'antropologia di Darwin. La laicizzazione del discorso sull'uomo*, a cura di G. Chiesura, Manifestolibri, Roma 2000, p. 20.

⁵ Sulla questione dei rapporti tra Darwin e Marx, Tort si è occupato in *Darwin, Marx e il problema dell'ideologia*, in *L'antropologia di Darwin*, cit., e in *Darwin e la filosofia*, Meltemi, Roma 2006, in particolare cap. IV.

dell'uomo, «erroneamente interpretata come l'estensione omogenea e la semplice applicazione della teoria selettiva enunciata del 1859 come valida per quegli oggetti biologici che sono gli organismi e le specie»⁶; difetto che, ad avviso di Tort, sarebbe proprio del “darwinismo sociale”, ma anche dello spencerismo e dell'eugenetica di Galton, colpevoli di aver postulato una continuità semplice tra il biologico e il sociale.

Herbert Spencer aveva aderito all'evoluzionismo (da lamarckiano) ed elaborato una teoria della libera concorrenza tra i membri della società ben prima che *L'origine delle specie* facesse la sua comparsa. Con la pubblicazione di quest'ultima, tuttavia, egli vide confermato il proprio modello competitivo, al punto da insistere, nei *Principles of Sociology*, sul ruolo benefico della competizione “maltusiana” in quanto forza che avrebbe permesso il trionfo dei “più adatti” facendo in tal modo prosperare la società civile⁷. Non dissimile la posizione di Francis Galton, il quale, nella convinzione dell'ereditarietà delle qualità intellettuali, si erse quale difensore di una pratica sociale che il mondo avrebbe poi conosciuto con il nome di ‘eugenetica’. Una posizione che Tort riassume come segue:

«Poiché la selezione naturale assicura nell'insieme del mondo vivente la diversità delle specie e la promozione dei più adatti a partire dalla scelta delle variazioni vantaggiose, la stessa cosa dovrebbe avvenire nella società umana nei confronti dei caratteri intellettuali. Ora, lo sviluppo della civilizzazione ostacola il libero gioco della selezione naturale in quanto permette una protezione e una riproduzione delle esistenze mediocri. È quindi necessario intraprendere un'azione di *selezione artificiale* istituzionalizzata al fine di compensare questo deficit e di alleggerire questo peso»⁸.

E conclude: «Si capisce subito che, alla luce de *L'origine dell'uomo* nel 1871, questo atteggiamento era inconciliabile con ciò che doveva diventare l'antropologia di Darwin [...]»⁹. Dunque, è proprio la griglia interpretativa postulante il semplice trasferimento del principio selettivo alla società che Tort intende criticare con la sua teoria dell'effetto reversivo dell'evoluzione.

⁶ P. Tort, *La seconda rivoluzione darwiniana*, cit., p. 22.

⁷ È tuttavia il caso di notare come, a dispetto della vulgata, Spencer non possa affatto essere definito un “darwinista sociale”. La competizione che egli aveva in mente, infatti, era ben diversa da quella di Darwin. Per quest'ultimo, il processo selettivo non faceva altro che premiare quegli individui che, del tutto fortuitamente, si ritrovavano a possedere caratteristiche vantaggiose in un determinato contesto ecologico. Per Spencer, al contrario, la competizione è ciò che stimola gli individui a migliorarsi; come spiega A. La Vergata, *Colpa di Darwin? Razzismo, eugenetica, guerra e altri mali*, Utet, Torino 2009, p. 50: «La concorrenza è una gara istituita provvidenzialmente, sì, per premiare chi arriva primo, ma dopo aver costretto tutti i concorrenti a un costante allenamento: a furia di correre migliorano le prestazioni di *tutti* i corridori, anche dei meno dotati». Spencer non divenne mai darwiniano perché preferì una visione dell'evoluzione in cui il destino dell'individuo – il suo successo o meno nella lotta – fosse soprattutto nelle sue mani.

⁸ P. Tort, *Darwin e la laicizzazione del discorso sull'uomo*, in *L'antropologia di Darwin*, cit., p. 129.

⁹ *Ibid.*

2. L'effetto reversivo dell'evoluzione

L'intento dell'operazione interpretativa compiuta da Tort è negare l'esistenza di una *continuità semplice* tra quanto affermato da Darwin in *On the Origino of Species* e quanto invece sostenuto nel più tardo *The Descent of Man, and Selection in Relation to Sex*. Più precisamente, la continuità che Tort intende ridefinire (non certo spezzare) è tra il ruolo della selezione nell'economia della natura, così come postulato nella prima delle due opere, e la comparsa della specie umana così come ipotizzata nella seconda. Tutto ruota attorno a una semplice domanda: che rapporto intercorre tra *Homo sapiens* e la selezione naturale? Si è fatto cenno ad alcune delle possibili risposte: secondo Wallace i caratteri propri della specie umana sono tali da neutralizzare alcuni degli effetti della selezione naturale, che tenderà dunque a spostare la propria azione sui tratti morali e intellettuali; un'altra posizione era quella di Francis Galton, che sosteneva la necessità che l'essere umano assumesse il controllo del processo selettivo, in modo da impedire la riproduzione degli individui giudicati inadatti.

Dove si colloca, tra questi due estremi, l'antropologia di Darwin? Scrive significativamente Tort: «La storia di *The Descent of Man* non si distingue da quella della sua ignoranza»¹⁰. Secondo il filosofo francese l'errore della stragrande maggioranza dei lettori di quell'opera è l'aver attribuito a Darwin una posizione non dissimile da quella di Galton e dei “darwinisti sociali”, mentre al contrario la sua antropologia sarebbe più vicina a quella proposta da Wallace nell'articolo del '64.

Comunque uno la pensi, è evidente che per capire il modo in cui Darwin intende il rapporto tra specie umana e selezione naturale, occorra in primo luogo qualificare correttamente quest'ultima. Se la selezione naturale fosse intesa in modo inadeguato, lo stesso dovrebbe avvenire per il rapporto che essa intrattiene con *Homo sapiens*. Vediamo dunque in che modo, ad avviso di Tort, la questione si presenta in Darwin.

La selezione naturale è il processo fondamentale dell'evoluzione biologica: essa si basa sull'esistenza di un ricco repertorio di variazione individuale, perlopiù fortuita, entro il quale alcune forme vengono premiate a seguito della competizione per la conquista delle risorse. La teoria di Darwin assume che *in media* coloro che riescono meglio nella cosiddetta “lotta per l'esistenza” saranno gli stessi a riprodursi in maggior numero, trasmettendo alla discendenza i caratteri che hanno determinato il loro successo. Con la lenta accumulazione dei caratteri così selezionati, secondo Darwin le specie sono destinate a cambiare nel corso del tempo. In virtù della sua componente concorrenziale, dunque, «il meccanismo *principale* dell'evoluzione biologica comprende una componente *eliminatoria*. La sopravvivenza dei più adatti è totalmente connessa con l'eliminazione del meno adatti»¹¹. Si tratta, per Tort, di un punto fondamentale: la selezione naturale consiste in un processo di *eliminazione dei meno adatti*, che in quanto tale impedisce a questi ultimi di diffondere i propri caratteri all'interno delle popolazioni di cui fanno parte.

¹⁰ P. Tort, *L'antropologia inattesa di Charles Darwin*, in *L'antropologia di Darwin*, cit., p. 29.

¹¹ *Ivi*, pp. 79-80.

Sino all'altezza dell'*Origine delle specie*, dunque, la ricostruzione di Tort non differisce da quella della maggior parte degli interpreti bersaglio della sua polemica. In *Darwin et la philosophie* egli si spinge sino al punto di attribuire alla natura di Darwin dei caratteri "hobbesiani": l'esistenza di una guerra generalizzata in cui sussiste il diritto a eliminare il proprio simile¹². Marx aveva dunque ragione a parlare di «guerra di tutti contro tutti» in riferimento alla natura darwiniana; il suo errore risiedeva semmai nella pretesa di anticipare il modo in cui Darwin avrebbe poi applicato il principio selettivo alla specie umana, ignaro del rovesciamento che il naturalista inglese avrebbe realizzato a riguardo.

In cosa consiste tale rovesciamento? Secondo Tort, nel momento in cui la selezione produsse quella classe di istinti detti 'istinti sociali', essa avrebbe *ipso facto* prodotto le condizioni della propria soppressione; tali istinti – secondo Tort «selezionati in modo speciale in seno all'umanità»¹³ – avrebbero cioè, per così dire, spezzato l'egemonia del principio selettivo. Infatti, mentre quest'ultimo comporta la costante eliminazione dei più deboli, con la comparsa degli istinti di socialità (reciprocità, simpatia, ecc.) i più deboli sono invece protetti, curati, difesi. Questo processo non poteva che accentuarsi man mano che, sulla base degli istinti sociali, veniva a costituirsi un senso morale vero e proprio. Ora, secondo Darwin, l'evoluzione di un senso morale, in qualsiasi specie, deve perlopiù avvenire nel modo seguente:

«[...] qualsiasi animale, dotato di istinti sociali ben marcati, compresi quelli verso i genitori e i figli, acquisterebbe inevitabilmente un senso morale o una coscienza [*conscience*], non appena i suoi poteri intellettuali fossero divenuti tanto sviluppati, o quasi altrettanto che nell'uomo»¹⁴.

Ad avviso di Darwin, in qualsiasi individuo animale può occasionalmente verificarsi un conflitto tra istinti o tra abiti acquisiti. Ad esempio nella rondine, quando giunge il tempo della migrazione, l'istinto migratorio tende a sopprimere quello materno, con il risultato che la femmina abbandona i propri piccoli. Nel cane da caccia, che è addestrato a puntare la preda a beneficio del cacciatore, l'istinto della fame può talvolta avere la meglio sull'addestramento, spingendo l'animale a inseguire la preda. Nella specie umana, infine, è fin troppo comune il caso in cui un istinto sociale, che ci spingerebbe ad agire per il bene di un altro individuo, viene a trovarsi in conflitto con un istinto o una passione di natura egoistica, che indurrebbe a ad agire nel senso opposto.

I tre casi sono alquanto simili tra loro. Soltanto nell'essere umano, tuttavia, l'agire in conformità a un istinto (egoistico) anziché un altro (sociale) è seguito da quella peculiare forma di dolore che chiamiamo 'rimorso'. Le capacità cognitive acquisite da *Homo sapiens* permettono all'individuo, *ex post*, di ripensare all'azione compiuta e valutare le motivazioni che vi erano sottese. In Darwin v'è dunque un legame

¹² P. Tort, *Darwin e la filosofia*, cit., pp. 69-75.

¹³ P. Tort, *La seconda rivoluzione darwiniana*, cit., p. 25.

¹⁴ C. Darwin, *L'origine dell'uomo e la selezione sessuale*, Newton Compton, Roma 2001, p. 90.

fortissimo tra senso morale e memoria: la capacità di scegliere e agire moralmente è qualcosa che si acquisisce nel corso dello sviluppo, non prima di aver fatto l'esperienza del conflitto tra istinti, del sentimento del rimorso e delle conseguenze sociali di certe azioni. Inoltre, il fatto che il rimorso sia associato a un'azione e non a un'altra dipende, secondo la ricostruzione di Darwin, dall'istinto della simpatia – che accomuna l'essere umano ad altre specie – che fa sì che gli individui siano influenzati dal giudizio altrui e dalle opinioni diffuse all'interno di una comunità.

«Un essere morale è colui che è in grado di riflettere sulle sue azioni passate e sui loro moventi, di approvarne alcuni e disapprovarne altri; e il fatto che l'uomo sia un essere che certamente merita questo appellativo, costituisce la distinzione principale tra lui e gli animali inferiori»¹⁵.

È da notare come il fatto che soltanto la specie umana sia dotata di senso morale – e dunque soltanto un individuo umano possa essere definito 'essere morale' – sia per Darwin un fatto del tutto accidentale, legato alle contingenze storiche che hanno caratterizzato il passato della nostra specie. In linea di principio, qualsiasi altra specie dotata di istinti sociali potrebbe ottenere una capacità analoga, sebbene Darwin ammetta che, qualora ciò si verificasse, essa non sarebbe del tutto identica alla nostra¹⁶. Così, per tornare all'esempio della rondine: «Giunta alla fine del suo lungo viaggio, quando l'istinto migratorio ha cessato di far presa, quale angosciato ricordo dovrebbe provare l'uccello, se, dotato com'è di una grande attività mentale, non potesse evitare l'immagine, che costantemente passerebbe nella sua mente, dei piccoli morenti di fame e di freddo nello squallido nord!»¹⁷. Mentre invece, per quanto riguarda l'esempio del cane da caccia: «Un cane da caccia, se capace di riflettere sulla sua condotta passata, dovrebbe dirsi, "io avrei dovuto [...] puntare sulla lepre, e non cedere alla tentazione passeggera di cacciarla"»¹⁸.

Ora, secondo la lettura di Tort, in virtù di tale processo – che ha favorito la comparsa dapprima degli istinti sociali e in seguito di una capacità di correzione riflessiva degli istinti – si può affermare che la selezione naturale ha cessato di essere la forza principale che governa lo sviluppo dei gruppi umani, lasciando il posto all'educazione e a quella che viene oggi definita 'evoluzione culturale'. È necessario insistere sul fatto che, nella ricostruzione di Tort, gli effetti della comparsa degli istinti sociali sono *antiselettivi* e *antieliminatori*, cioè sono contrari alla natura stessa del processo selettivo *tout court*; selezionando gli istinti sociali, la selezione avrebbe cioè favorito lo sviluppo di comportamenti di assistenza e misure istituzionali *che sono contrari alla natura stessa del processo selettivo*. In effetti, non si tratta di semplice contrarietà, ma di vera e propria 'contraddizione', che fa sì che la torsione intravista da Tort possa

¹⁵ *Ivi*, p. 457.

¹⁶ Cfr. *L'origine dell'uomo*, cit., p. 91: «Sarà bene premettere per prima cosa che non intendo sostenere che ogni animale esclusivamente sociale, se le sue facoltà intellettuali diventassero attive e tanto altamente sviluppate come nell'uomo, acquisterebbe esattamente lo stesso nostro senso morale. Allo stesso modo in cui vari animali hanno un qualche senso del bello, sebbene ammirino oggetti completamente diversi, così potrebbero avere un senso di giustizia e ingiustizia, sebbene portati da esso a seguire linee di condotta completamente diverse».

¹⁷ *Ivi*, p. 101.

¹⁸ *Ivi*, p. 457.

essere caratterizzata come un vero e proprio processo ‘dialettico’. Per chiarezza, è opportuno riportare il seguente passo per intero:

«Senza introdurre alcun elemento di rottura, Darwin, attraverso questa dialettica evolutiva che richiede un *rovesciamento progressivo* [...], installa nel divenire, tra biologia e civilizzazione, un *effetto di rottura* che vieta che si possa rendere responsabile la sua antropologia di qualsiasi deriva di tipo “sociobiologico”. Qualunque “sociobiologia” (o qualunque “darwinismo sociale”, il che è concettualmente identico, quest’ultimo essendo soltanto in posizione di ascendente) postula in effetti una continuità *semplice* tra il biologico e il sociale. L’antropologia di Darwin impone per contrasto la rappresentazione di una continuità *reversiva*, che abolisce l’idea di una rottura definitiva che separa l’uno e l’altro, ma preserva il *passaggio a rovescio*; questo passaggio mantiene, attraverso l’*effetto di rottura* che si è appena evocato, l’autonomia teorica delle scienze dell’uomo e della società senza rompere il continuum storico-materiale tra “natura” e “cultura”»¹⁹.

I pregi dell’operazione compiuta da Darwin sarebbero dunque rimarchevoli: da un lato, essa mantiene la continuità del passaggio tra natura e civiltà, in modo da garantire all’essere umano il suo posto all’interno della natura; dall’altro, essa tiene ferma la specificità della dimensione culturale umana e con essa l’autonomia teorica delle scienze che la indagano. «Unità processuale dei contrari»²⁰, dunque, in cui la selezione naturale risulta, in un dato momento della storia evolutiva, sottoposta alla sua stessa legge: «la sua nuova forma selezionata, che favorisce la protezione dei “deboli”, prevale – *in quanto più vantaggiosa* – sulla forma primitiva, che privilegiava la loro eliminazione. Allora il nuovo *vantaggio* non è più di ordine biologico: è diventato *sociale*»²¹. Un processo che avviene senza mai uscire dai confini di quell’ottica *monistica* e *materialistica* che lo studio della natura certamente esige; che non prevede, in altre parole, alcuna interruzione nella catena di trasmissioni che lega l’umanità ai suoi antenati.

La ricostruzione di Tort non è priva di meriti e ha non a caso incontrato un certo favore²². In primo luogo, essa rispedisce al mittente le semplicistiche assimilazioni della prospettiva darwiniana ai vari eugenismi e darwinismi sociali, che ancora oggi costituiscono fonte di screditamento della teoria dell’evoluzione in quanto tale; nel far ciò, Tort ha il merito di evidenziare la complessità dei nodi concettuali messi in campo dalla antropologia di Darwin, difficilmente riducibile al semplice “trasferimento” del principio selettivo alla società umana. Un secondo pregio della lettura di Tort è quello di affermare l’esistenza in Darwin di una *specificità nella continuità*, cioè di un legame tra ‘natura’ e ‘cultura’ che non rinunci alla spiegazione naturalistica delle capacità che fanno di *Homo sapiens* una ‘specie culturale’, ma che allo stesso tempo riconosca l’irriducibilità *quantomeno epistemologica* dei fenomeni sociali e culturali. La necessità di conciliare ‘specificità’ e ‘continuismo’ è, peraltro,

¹⁹ P. Tort, *L’antropologia inattesa di Charles Darwin*, cit., pp. 52-3.

²⁰ P. Tort, *Effetto Darwin. Selezione naturale e nascita della civiltà*, Angelo Colla Editore, Costabissara (VI) 2009, p. 89.

²¹ P. Tort, *Darwin e la laicizzazione del discorso sull’uomo*, cit., p. 123.

²² Tra coloro che sposano l’interpretazione di Tort cfr. Y. Quiniou, *Darwin et la morale*, in «Magazine littéraire», n. 374, mars 1999, pp. 49-51; L. Calabi, *Il caso che disturba. Spunti e appunti sul naturalismo darwiniano*, ETS, Pisa 2006.

un problema affatto generale del darwinismo, cui lo stesso Darwin si mostrava sensibile nel momento in cui si chiedeva come fosse possibile, una volta accettato il principio della selezione naturale, spiegare l'esistenza in natura di specie distinte: «Perché, se le specie derivano da altre specie attraverso impercettibili graduazioni, non vediamo ovunque innumerevoli forme di transizione? Perché nella natura non v'è confusione, e esistono invece, come ci è dato di osservare, specie ben definite?»²³. Ebbene, quella 'specie ben definita' che risponde al nome di *Homo sapiens* presenta per Darwin dei caratteri unici, primo fra tutti il senso morale, i quali tuttavia possono essere spiegati mediante sole cause naturali, senza postulare alcun "salto". A questo livello di generalità, la ricostruzione di Tort sembrerebbe dunque accettabile. Nel prossimo paragrafo si vedrà tuttavia come, nel momento in cui si analizza la modalità particolare – cioè 'dialettica' – con cui descrive la continuità tra natura e società, la lettura di Tort vada incontro a una serie di obiezioni; una volta esaminate queste ultime, si tenterà di fornire una più corretta caratterizzazione del ruolo che il *moral sense* svolge in Darwin.

3. Obiezioni

L'effetto reversivo postulato da Tort si basa, ad avviso di chi scrive, su un'interpretazione errata, o nel migliore dei casi riduttiva, di cosa sia la selezione naturale. Tort afferma che, con l'evoluzione degli istinti sociali e del senso morale, la selezione naturale avrebbe promosso *ipso facto* dei comportamenti che si oppongono all'eliminazione che è intrinseca al processo selettivo: la selezione avrebbe, in altre parole, selezionato se stessa. Di fronte alla possibilità che comportamenti di tipo eliminativo, che secondo Tort caratterizzano il processo selettivo in quanto tale, siano trasferiti nell'ambito delle società umane, Darwin oppone in effetti l'esistenza di un impulso naturale a seguire il proprio istinto sociale, frutto anch'esso dell'evoluzione per selezione naturale. Nel V capitolo dell'*Origine dell'uomo* egli prende in considerazione proprio il problema rappresentato dal fatto che alcune pratiche sociali tendano a contrastare gli effetti benefici della selezione naturale. È opportuno riportare per esteso questo passo, dal momento che esso sembra *prima facie* confermare la tesi di Tort circa l'effetto reversivo prodotto in seno alla civiltà umana:

«Nei selvaggi le debolezze del corpo sono subito eliminate; quelli che sopravvivono, mostrano normalmente un vigoroso stato di salute. Noi uomini civilizzati, d'altra parte, facciamo di tutto per arrestare il processo di eliminazione; costruiamo asili per i pazzi, storpi e malati; istituiamo leggi per i poveri ed i nostri medici esercitano al massimo la loro abilità per salvare la vita di chiunque all'ultimo momento. Vi è motivo di credere che la vaccinazione abbia salvato un gran numero di quelli che un tempo non avrebbero retto al vaiolo. Così i membri deboli delle società civilizzate propagano il loro genere. Nessuno di quelli che si sono dedicati all'allevamento degli animali domestici dubiterà che questo può

²³ C. Darwin, *L'origine delle specie. Selezione naturale e lotta per l'esistenza*, Bollati Boringhieri, Torino 1967, p. 227.

essere altrettanto pericoloso per la razza umana. È sorprendente quanto presto la mancanza di cure, o cure non appropriate, porti alla degenerazione di una razza domestica, ma eccettuando il caso dell'uomo, è raro che qualcuno sia così ignorante da permettere che i propri peggiori animali si riproducano.

L'aiuto che ci sentiamo costretti a dare a chi ne è privo è soprattutto un risultato incidentale dell'istinto di simpatia, che fu acquisito originariamente come parte dell'istinto sociale, ma in seguito reso, nel modo precedentemente indicato, più delicato e più diffuso. *Non è neppure possibile frenare la nostra simpatia*, anche quando urge un impellente motivo, *senza un deterioramento della parte più nobile della nostra natura*. Il chirurgo può indurire il suo atteggiamento mentre compie un'operazione, poiché sa che sta agendo per il bene del suo paziente, ma se dovessimo intenzionalmente trascurare i deboli e gli incapaci, potrebbe soltanto accadere per un beneficio contingente, con un opprimente senso di colpa immediata. *Dobbiamo quindi sopportare l'effetto, indubbiamente cattivo, del fatto che i deboli sopravvivano e propaghino il loro genere*, ma si dovrebbe almeno arrestarne l'azione costante, impedendo ai membri deboli ed inferiori di sposarsi liberamente con i sani»²⁴.

Tralasciamo l'evidente ambiguità (non registrata da Tort²⁵) che caratterizza questo passo: da un lato, la recisa difesa del senso morale come elemento più nobile della natura umana, dall'altro la promozione di misure eugenetiche, sia pur deboli, che impediscano la propagazione dei caratteri nocivi. L'effetto reversivo avviene, secondo Tort, nel momento in cui i comportamenti dettati dal senso morale si ergono a difesa di quegli individui che allo stato di natura risulterebbero svantaggiati. Darwin stesso adopera per tre volte il termine 'eliminazione', avallando così in apparenza l'idea per cui la civiltà umana si opporrebbe a determinati effetti selettivi considerati normali o ordinari.

Ora, la domanda da porsi è: in che modo va caratterizzata l'eliminazione selettiva postulata da Darwin? È corretto dire con Tort che «l'eliminazione selettiva colpisce *necessariamente* coloro che sono i meno adatti a sopravvivere nell'ambiente considerato»²⁶? Nonostante la risposta a questa domanda sembri ovviamente affermativa, ad avviso di chi scrive non è così. Il vizio di questa tesi è che considera l'eliminazione in senso esclusivamente bellicistico, cioè strettamente in termini di guerra, sopraffazione e violenza. Tuttavia, sebbene l'eliminazione fisica sia uno dei possibili fattori del processo selettivo, non c'è ragione di credere che per Darwin fosse il più importante. A suggerire che così non è, concorre un'affermazione che non si metterà mai abbastanza in evidenza, attraverso la quale il naturalista intendeva sminuire il significato letterale assegnato all'espressione 'lotta per l'esistenza':

«Devo premettere ch'io uso questa espressione in senso lato e metaforico, che implica la *reciproca dipendenza degli esseri viventi*, ed

²⁴ C. Darwin, *L'origine dell'uomo e la selezione sessuale*, cit., pp. 115-6, corsivi miei.

²⁵ Cfr. P. Tort, *Effetto Darwin*, cit., pp. 76-8; l'ambiguità è invece rilevata da A. La Vergata, *Guerra e darwinismo sociale*, Rubbettino, Soveria Mannelli (CZ) 2005.

²⁶ P. Tort, *Effetto Darwin*, cit., p. 80, corsivo mio.

implica inoltre, cosa ancora più importante, non solo la vita dell'individuo, ma il fatto che esso riesca a lasciare discendenza»²⁷.

Soccombere nella lotta non significa soltanto perdere la vita, ma in primo luogo *avere minore successo nel lasciare discendenza*; ed è esattamente in ciò che consiste il moderno concetto di *fitness*, definito appunto come 'idoneità riproduttiva' (valore, peraltro, assegnato al genotipo e non all'individuo concreto²⁸). Tutto ciò che la teoria dell'evoluzione per selezione naturale richiede è che il possesso di certi caratteri conferisca ai loro portatori un vantaggio riproduttivo su coloro che ne sono privi. L'eliminazione, dunque, riguarda in primo luogo i *caratteri*, ed è un processo graduale che richiede un numero imprecisato di generazioni e non richiede la soppressione immediata di certi tratti o dei loro portatori²⁹. Come ha giustamente osservato John Endler, studioso sul campo della selezione naturale, l'eliminazione individuale, ovvero la *mortality selection*, è soltanto un caso particolare di selezione naturale; per Darwin quest'ultima è dunque qualcosa di più³⁰.

Se questo fatto era evidente a Darwin, ancora di più lo è per i contemporanei, i quali hanno ben presente, in virtù delle ricerche dei vari Hamilton, Trivers e Axelrod, come in determinati contesti la selezione naturale possa favorire la comparsa di comportamenti altruistici, ossia, nei termini di Tort, «anti-eliminatori». Ciò significa che tali comportamenti non appartengono solamente agli esseri umani, e sebbene il senso morale umano costituisca da questo punto di vista una conquista evolutiva ulteriore, esso può introdurre tutt'al più una differenza di grado: il senso morale può sì essere più efficace del mero altruismo biologico nella neutralizzazione dei «normali» effetti selettivi, ma questo non può rappresentare un effetto di rottura, come postulato da Tort. Ne consegue che, se un effetto reversivo c'è, esso ha luogo ben prima della comparsa della specie umana.

Nella ricostruzione di Tort v'è tuttavia un problema ulteriore. Che i comportamenti assistenziali, altruistici e cooperativi, dettati dal senso morale, si oppongano come tali all'eliminazione implicata dalla selezione naturale sembra intuitivamente corretto. Tuttavia questa tesi sottintende che in condizioni normali, cioè prima che la reversione abbia luogo, i comportamenti degli organismi viventi tenderebbero in quanto tali ad

²⁷ C. Darwin, *L'origine delle specie*, cit., p. 132, corsivi miei.

²⁸ Cfr. E. Sober, *The Nature of Selection. Evolutionary Theory in Philosophical Focus*, University of Chicago Press, Chicago 1993.

²⁹ Già nel 1967 Giuseppe Montalenti, nel suo saggio introduttivo a C. Darwin, *L'origine delle specie*, Bollati Boringhieri, Torino 1967, aveva espresso questa realtà in maniera chiara e netta: «Il concetto di selezione non è necessariamente legato a quello di lotta per l'esistenza: un organismo poco adatto a un certo ambiente non prosperare e finisce per estinguersi, anche senza che si possa parlare di vera e propria lotta con altri organismi della stessa o di altra specie. La selezione non deve dunque necessariamente essere rappresentata con quell'aspetto che argutamente fu da T. H. Huxley definito "gladiatorio". Anche l'espressione di Spencer adottata dal Darwin: "sopravvivenza del più adatto", non deve essere presa alla lettera, in quanto presuppone l'estinzione del meno adatto, che non avviene sempre necessariamente. La selezione è oggi concepita come una "riproduzione differenziale": alcuni individui o alcune coppie contribuiscono, in misura maggiore di altre, cioè con un maggior numero di discendenti, alla generazione successiva» (pp. 54-5).

³⁰ J. A. Endler, *Natural Selection in the Wild*, Princeton University Press, Princeton 1986, pp. 8-11.

assecondare il processo selettivo. Ma questa affermazione è falsa o, nel migliore dei casi, ovvia.

(1) Essa è *falsa* se si considera la selezione naturale nella ristretta accezione di Tort, cioè come *mortality selection*. In tal caso quella affermazione avrebbe un preciso contenuto empirico, stando a significare che la selezione naturale tende ad avvantaggiare quei tratti che favoriscono la mortalità tra gli altri individui partecipanti alla competizione. Si è già accennato al fatto che i comportamenti altruistici e cooperativi non soltanto sono largamente documentati all'interno del regno animale (come Darwin ben sapeva), ma sono anche pienamente compatibili con la selezione naturale. In questa ristretta accezione, dunque, qualsiasi specie mette in atto i *propri* comportamenti anti-selettivi, siano essi spiegabili mediante la selezione al livello individuale oppure mediante quella ai livelli gerarchici più elevati.

(2) È *ovvia* se si considera che la selezione darwiniana non è mai definibile a prescindere dalle interazioni tra gli organismi di una popolazione che occupa un certo ambiente: vale a dire che ciò che di volta in volta conta come pressione selettiva è sempre il risultato di tali interazioni e quindi anche, sebbene non solo, di ciò che gli organismi *fanno*. Quelle dinamiche, dunque, potranno sì generare pressioni selettive particolari, ma questo non significa che assecondino la selezione naturale, giacché è *il fatto stesso di stare al mondo* e interagire all'interno di un certo contesto che genera degli effetti selettivi: da questo punto di vista l'affermazione secondo cui i comportamenti degli organismi favoriscono l'attuazione della selezione naturale non è falsa ma banale.

Il considerare la selezione naturale come un processo che si verifica indipendentemente dalle interazioni tra gli organismi – e contro cui gli individui possono eventualmente lottare – è frutto di un'evidente trappola linguistica, già rilevata da Darwin nella sesta e ultima edizione dell'*Origine delle specie*:

«Si è detto che io parlo di selezione naturale come di una potenza attiva o di una divinità, ma chi mai muove obiezioni a un autore che disserta sull'attrazione della gravità, come della forza che regola i movimenti dei pianeti? Tutti sanno che cosa significano ed implicano tali espressioni metaforiche, che sono quasi necessarie per ragioni di brevità. È altresì molto difficile evitare di personificare la natura, ma per Natura io intende soltanto l'azione combinata e il risultati di numerose leggi naturali, e per leggi la sequenza di fatti da noi accertata»³¹.

Dunque la selezione naturale non è, per Darwin, una forza attiva che si esercita sugli organismi; *essa è un effetto prima ancora di essere una causa*, ossia l'effetto delle interazioni tra gli organismi e la causa principale del cambiamento evolutivo. Si tratta di un punto ovvio, accettato da qualsiasi studioso che non sia meramente interessato a una critica del darwinismo per scopi ideologici; tuttavia, talune proposizioni di Tort testimoniano come l'immagine della selezione naturale come “forza naturale” (in senso letterale) sia ancora sotterraneamente influente.

³¹ C. Darwin, *L'origine delle specie*, cit., p. 147.

4. Conclusione: la nicchia morale di *Homo sapiens*

In conclusione, cosa c'è che non va nell'interpretazione di Tort? In breve, il fatto che essa attribuisca alla sola specie umana una capacità che, considerata in termini generali, *appartiene al fenomeno della vita in quanto tale*: la capacità di influenzare, modificare o addirittura creare il proprio ambiente ecologico, determinando quei parametri che conterranno poi come pressioni selettive. Nessuna specie vivente si limita a subire gli effetti dall'ambiente ecologico; al contrario, ciascuna specie provvede a plasmare la propria nicchia ecologica in modo sostanziale attraverso lo spostamento di risorse, l'emissione di detriti, la fabbricazione di artefatti o anche soltanto con il proprio metabolismo. Questo fenomeno, oggi largamente studiato, è stato ribattezzato nel 1988 con il nome di *niche construction*, 'costruzione della nicchia', da parte di F. John Odling-Smee: l'intuizione fondamentale alla base di questi studi è che ciascun individuo sia unico, oltre che per le proprie caratteristiche strutturali e comportamentali, anche nella capacità di intervenire sul proprio ambiente, e che questo fatto si rifletta in differenti livelli di *fitness*, con ovvie conseguenze in termini di selezione naturale. Senza addentrarci nei dettagli, si tratta di un fenomeno talmente diffuso all'interno del mondo vivente che può essere considerato come «one of the defining features of life»³². Perciò, quanto detto in precedenza, cioè che la selezione naturale non è mai individuabile a prescindere dalle interazioni organismo-ambiente che si danno in un certo contesto, viene ora, grazie alle ricerche sulla *niche construction*, ampiamente confermato: le pressioni selettive cessano di essere degli elementi meramente "ambientali" e l'evoluzione per selezione naturale diventa la successione delle modalità con cui diversi organismi costruiscono le proprie nicchie ecologiche.

Si vede dunque come l'interpretazione della selezione naturale avanzata da Tort, già difficilmente difendibile rispetto a Darwin, risulti oggi ancora più problematica. Per riprendere le fila del discorso, l'idea di Tort è che in virtù dell'avvento degli istinti sociali la selezione naturale avrebbe, per così dire, selezionato se stessa, promuovendo dei caratteri tali da determinare la propria soppressione. La *niche construction* ci informa tuttavia che *tutte* le specie viventi possiedono dei caratteri che in quanto tali si oppongono a determinati effetti selettivi, favorendone al contempo altri; ne consegue che tale capacità non può essere individuata come una peculiarità di *Homo sapiens*, in quanto essa definisce – sebbene in modi che differiscono da specie a specie – il fenomeno della vita come tale. Il rovesciamento dialettico prospettato da Tort – già problematico rispetto alla lettera del testo darwiniano – diventa così un concetto del tutto inservibile nel momento in cui si considera il modo in cui la selezione naturale è compresa oggi, cioè come risultato dinamico non solo delle relazioni tra organismi, ma anche dell'intervento degli organismi sulle proprie nicchie e della retroazione di queste ultime sulla *fitness* individuale.

Il gradualismo è stato considerato, non senza ragioni, come uno degli elementi di maggiore impatto della teoria darwiniana: per Darwin le specie viventi si sono formate attraverso un processo lento e cumulativo e

³² F. J. Odling-Smee, K. N. Laland, M. W. Feldman, *Niche Construction. The Neglected Process in Evolution*, Princeton University Press, Princeton 2003, p. 19.

sono pertanto separate da differenze meramente di grado, per quanto la maggior parte delle gradazioni intermedie sia oggi scomparsa. Ora, nonostante questo aspetto sia presente e importante, si può nondimeno scorgere nel darwinismo una riflessione di segno opposto, concernente la diversità e l'irriducibilità delle nicchie ecologiche cui gli organismi si sono adattati nel corso della storia naturale. Il corallo della vita – che costituisce la prima, grande predizione di Darwin³³ e che tornerà nell'*Origine* sotto forma di albero – può essere interpretato proprio come adattamento divergente, “orizzontale”, in cui gli organismi viventi, pur conservando traccia della comune discendenza, esplorano sempre nuove soluzioni, adattandosi a nuovi ambienti, generando di continuo nuove nicchie ecologiche.

E qual è allora la nicchia ecologica, o «posto nell'economia della natura», che secondo Darwin appartiene a *Homo sapiens*? All'inizio del quarto capitolo dell'*Origine dell'uomo*, egli scriveva:

«Sottoscrivo pienamente l'opinione di quegli scrittori che sostengono che di tutte le differenze tra l'uomo e gli animali inferiori, il senso morale o coscienza sia di gran lunga il più importante. [...] È il più nobile di tutti gli attribuiti dell'uomo e lo spinge senza la minima esitazione a rischiare la propria vita per quella del suo simile, o dopo la dovuta deliberazione, spinto semplicemente dal profondo senso del diritto e della giustizia, a sacrificarla a qualche grande causa»

³⁴.

«Un essere morale è colui che è in grado di riflettere sulle sue azioni passate e sui loro moventi, di approvarne alcune e disapprovarne altre; e il fatto che l'uomo sia un essere che certamente merita questo appellativo, costituisce la distinzione principale tra lui e gli animali inferiori³⁵».

Piuttosto che indicare l'idea di una soppressione della selezione naturale ad opera del senso morale, queste parole suggeriscono piuttosto che la specie umana si è evoluta per rispondere alla necessità di una nuova nicchia ecologica, che possiamo qualificare come «nicchia morale». La caratteristica fondamentale di questa nuova nicchia ecologica è che alle necessità di sopravvivenza ecologiche si affiancano, talvolta prendendone il posto, delle esigenze di ordine morale, date dalla forza del legame sociale che si è andato storicamente creando e soddisfatte dalla capacità morale che le circostanze contingenti da un lato e le necessità adattative dall'altro hanno generato. Questa inedita capacità ha influenzato o sta influenzando l'operare della selezione naturale e quindi lo stesso destino evolutivo della specie che la possiede? È probabile che sia così; tuttavia, è ancora una volta opportuno ribadire che questo è ciò che avviene – sebbene in misure e modalità diverse – per *tutte* le capacità di *tutte* le specie viventi, tanto quelle del minuscolo batterio, quanto dell'insetto o del primate che si autodefinì *sapiens*.

³³ C. Darwin, *Notebook B 36*, in *Taccuini 1836-1844. Taccuino Rosso, Taccuino B, Taccuino E*, a cura di T. Pievani, Laterza, Roma-Bari 2008, p. 137.

³⁴ C. Darwin, *L'origine dell'uomo*, cit., p. 90.

³⁵ *Ivi*, p. 457.

Die anthropologische Welt. La ricerca husserliana per un'antropologia fenomenologica

di Federica Buongiorno

*Was immer wir erkennen,
wir sind Menschen (E. Husserl)*

Nel 1935, mentre era impegnato nella redazione dell'opera che lo avrebbe occupato sino alla morte, ossia la *Crisi delle scienze europee*, Edmund Husserl ricevette in dono da Lucien Lévy-Bruhl una copia del suo *La mythologie primitive. Le monde mythique des Australiens et des Papous*, pubblicato nello stesso anno. L'interesse suscitato dalla lettura del volume fu tale da innescare in Husserl una riflessione approfondita, che sfociò nell'elaborazione di un manoscritto e di una lettera di risposta a Lévy-Bruhl, datata 11 marzo 1935, contenente alcune significative indicazioni circa il senso e la legittimità attribuibili, secondo Husserl, alla scienza antropologica¹.

Le ricerche etnologiche di Lévy-Bruhl incrociavano l'indagine che Husserl conduceva in quegli anni «sull'umanità e sul mondo circostante», a partire – ed è questo il punto di maggior interesse – da un comune approccio scientifico, che si riassume nell'evocazione dell'«assoluta necessità di un'antropologia intesa puramente come scienza dello spirito»². Così intesa, l'antropologia implica, dal punto di vista fenomenologico, una precisa caratterizzazione: sul piano tematico, si richiede una considerazione della «correlazione tra noi e mondo circostante come problema “fenomenologico-trascendentale” in considerazione del molteplice “noi” possibile»; sul piano sistematico, si

¹ La lettera è contenuta in E. Husserl, *Briefwechsel*, hrsg. v. K. Schuhmann und E. Schuhmann, HUA-Dokumente, Band III/1-10, Springer 1994. La traduzione italiana si deve a Vittorio De Palma, *Lettera a Lucien Lévy-Bruhl*, in «La Cultura», 1 (2008), pp. 75-82. Il manoscritto husserliano sull'opera di Lévy-Bruhl, come indicato dallo stesso De Palma nella Nota introduttiva alla lettera, è conservato invece presso lo Husserl-Archiv di Lovanio con la segnatura K III 7.

² E. Husserl, *Lettera a Lucien Lévy-Bruhl*, cit., p. 79.

riconosce che «l'antropologia, come tutte le scienze positive e la loro *universitas*, sia sì la prima, ma non l'ultima parola della conoscenza – della conoscenza scientifica». La radicalità ultima spetta alla fenomenologia trascendentale come «scienza radicale e coerente della soggettività», che «svela l'ovvietà *universale* “mondo e noi uomini nel mondo”»³ e la rende comprensibile mediante la riflessione diretta su di sé. La fenomenologia costituisce l'esplicazione ultima dell'antropologia, che a sua volta – in quanto sia intesa puramente come scienza dello spirito – contiene il *primum* di ogni discorso significante, ingenuo o scientifico che sia: la correlazione “noi-mondo circostante”.

Compito dell'antropologia fenomenologica sarà, allora, quello di spiegare in che modo si costituiscano il “noi” e la relazione di questo al mondo: in altre parole, si tratterà di spiegare il costituirsi non solo di un'intersoggettività, bensì di un *mondo* intersoggettivo, condiviso da uomini che si riconoscono reciprocamente come *Mit-menschen* abitanti un ambiente circostante comune. “Noi” e “mondo” costituiscono i termini imprescindibili di una relazione dinamica, che vive della reciprocità dei suoi poli e la cui esplicazione fenomenologica coincide con l'esibizione di un “mondo antropologico” (*anthropologische Welt*): un mondo popolato non di meri *Körper* né di semplici soggetti egologici, ma di uomini, come persone che si fanno tali in quanto riconoscono *altri*.

Tentiamo, in questo contributo, una restituzione della nozione husserliana di antropologia fenomenologica, svolgendo parallelamente sia il versante tematico che quello sistematico della questione, a partire da due luoghi testuali specifici: *Die anthropologische Welt*, testo scritto da Husserl nell'agosto 1936 e appartenente agli studi preparatori per la *Krisis der europäischen Wissenschaften*, contenuti nel vol. XXIX dell'«Husserliana», e due testi (il nr. 29 e il nr. 30), *Zur phänomenologischen Anthropologie* e *Universale Geisteswissenschaft als Anthropologie*, risalenti al 1932 e tratti dal vol. XV dell'«Husserliana», *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität*⁴. Le questioni affrontate in questi testi allo scopo di pervenire alla costituzione progressiva del mondo intersoggettivo – l'empatia (*Einfühlung*), la fenomenologia della comunicazione (*Mitteilung*), l'apprensione dell'estraneo (*Fremde*), l'ordine costitutivo del mondo, solo per ricordarne alcuni – costituiscono altrettanti capitoli fenomenologici, di estrema rilevanza e complessità, che in questa sede non potranno che esser posti e problematizzati seguendo le indicazioni critiche fornite da Husserl stesso. La riflessione su e con Husserl ci condurrà, da ultimo, all'evidenziazione di una fondamentale paradossalità, che descriveremo, costitutiva dell'antropologia

³ Ivi, pp. 80-81.

⁴ Cfr. E. Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Ergänzungsband. Texte aus dem Nachlass 1934-1937*, HUA XXIX, hrsg. v. Reinhold N. Smid, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht 1993, III. Teil, nr. 28 (*Die anthropologische Welt*), pp. 321-338; E. Husserl, *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass, Dritter Teil: 1929-1935*, HUA XV, hrsg. v. I. Kern, Martinus Nijhoff, Den Haag 1973, IV. Teil, nr. 29 (pp. 461-479), nr. 30 (pp. 480-505). I due volumi dell'«Husserliana» non sono pubblicati in italiano: nel tradurli dal tedesco, rinvieremo in nota alle pagine corrispondenti in HUA.

fenomenologica – la stessa paradossalità consegnata al noto paragrafo 53 della *Krisis* sul “paradosso della soggettività umana”, ma trasposta al superiore livello intersoggettivo. Il tentativo husserliano di sciogliere il paradosso si risolverà, vedremo, in un approfondimento del paradosso stesso, che resta aperto ed efficace: esso allude, così, al carattere sorprendente, strutturalmente paradossale non solo del soggetto in sé, ma della sua stessa natura umana e, dunque, del “noi” che siamo nel mondo antropologico.

1. L'a priori antropologico. Esibizione di un paradosso

I testi che ci accingiamo a esaminare rientrano tutti, significativamente, nel medesimo arco temporale: siamo nell'ultimo decennio di vita di Husserl, che nel 1933, con l'ascesa al potere del nazismo, aveva lasciato l'insegnamento accademico e viveva nella sua casa di Friburgo, assorbito dalle ricerche per l'“ultima” opera, la *Crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, le cui prime due parti furono pubblicate nel 1936 sulla rivista «Philosophia» di Belgrado⁵. Lo spirito che attraversa gli scritti husserliani di questo periodo, e che si condensa nella *Crisi*, è comprensibilmente segnato dalla temperie storica di quegli anni: la concentrazione dell'interesse sul tema della *Menschheit*, del suo rapporto con la storicità e con il mondo in cui essa si fa fungente; la denuncia dell'incapacità di un'indagine scientifica di questo rapporto da parte delle scienze correnti, minate dalla crisi della razionalità occidentale; il conseguente tentativo di una comprensione fenomenologica di tale rapporto e il richiamo alla responsabilità che il filosofo, come “funzionario dell'umanità”, è chiamato a esercitare per ripristinare un autentico concetto di razionalità e di uomo come *animal rationale* – tutti questi aspetti, altrettante testimonianze di reazione intellettuale contro la barbarie di un'epoca, ricorrono nella riflessione di Husserl negli anni Trenta e indicano un privilegiamento dell'aspetto antropologico, motivato da una profonda consapevolezza filosofica.

Troviamo una traccia importante di questa consapevolezza nella conferenza tenuta nel 1931 dinanzi alla Kant-Gesellschaft di Francoforte, intitolata *Phänomenologie und Anthropologie*, in cui Husserl chiarisce lo statuto teorico delle due discipline più vicine alla fenomenologia, e al tempo stesso, se intese in modo scorretto, più lontane da essa – l'antropologia e la psicologia. Nel chiarire il legittimo modo d'intenderle, Husserl muove da una valorizzazione della loro posizione rispetto alla fenomenologia trascendentale: occorre spiegare «per quale motivo, in effetti, la psicologia, e se si vuole, l'antropologia, non è una scienza positiva accanto alle altre, accanto alle discipline scientifico-naturali, ma ha

⁵ L'opera fu pubblicata integralmente solo nel 1954, su iniziativa di H. Leo Van Breda, come VI volume dell'«Husserliana»; cfr. E. Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie*, HUA VI, hrsg. v. W. Biemel, Martinus Nijhoff, Den Haag 1976. Tr. it. di E. Filippini, *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, il Saggiatore, Milano 2002.

un'*interna affinità* con la filosofia, con la filosofia trascendentale»⁶. Il limite dell'antropologia consiste, però, nel suo muovere dall'essere umano, mentre l'autentico *primum* è costituito dalla correlazione uomo-mondo: «assumersi come uomini – scrive infatti Husserl – è già presupporre la validità del mondo»⁷. La sfida dell'antropologia fenomenologica consiste appunto nel pensare questa correlazione come originaria, dunque come *a priori*, malgrado la paradossalità che sembra derivarne nella concezione dell'uomo e della comunità umana.

Tra gli studi sull'intersoggettività risalta un testo, il nr. 30 in HUA XV, significativamente intitolato *Scienza universale dello spirito come antropologia. Senso di un'antropologia*⁸. Malgrado il titolo sembri annunciare una riflessione sistematica sullo statuto teorico dell'antropologia, solo i primi due paragrafi, su circa trenta pagine, sono dedicati a una riflessione teorica sul senso della disciplina antropologica. Il resto del testo indaga i temi della connessione con l'altro-da-me e dell'ordine costitutivo del mondo come correlato dell'attività egologica e intersoggettiva. Ciò rivela l'impossibilità di una declinazione fenomenologica dell'antropologia se non come riflessione sulla costituzione intersoggettiva: proprio questa impossibilità viene esibita nei primi due paragrafi del testo, in questo senso fondamentali ai fini di una caratterizzazione dell'antropologia fenomenologica.

Ci si potrebbe infatti chiedere, muovendo dal titolo del brano: perché l'antropologia va intesa come “scienza universale dello spirito”? Per quale motivo essa non può e non deve essere intesa, semplicemente, come scienza obiettiva dell'essere umano, che fa dell'uomo il suo proprio oggetto? La risposta risiede nella natura stessa di ciò che è umano: l'uomo non è soltanto un essere fisico, un *Körper* tra altri *Körper* della natura, ma è anche un soggetto, ossia un essere animato, dotato di una vita intenzionale di coscienza e di un certo potere sul proprio corpo vivo (*Leib*). Che l'uomo sia questo, che sia così costituito, è un *a priori* originario, che si rivela non appena l'attenzione tematica, già nella forma della semplice riflessione su di sé, si dirige sull'unità di senso “uomo”; ma questo *a priori* contiene ancora qualcosa in più. Nel riflettere su questa peculiare formazione che è l'uomo, non possiamo fare a meno di pensarlo dotato di una collocazione: non si tratta di una particolare posizione spaziotemporale, ma del suo originario “stare al mondo”, quale condizione necessaria della sua stessa esistenza fenomenica. La prima struttura che s'incontra, dunque, nella riflessione sull'uomo, anzitutto come riflessione su noi stessi, è l'originaria correlazione soggetto-mondo: se chiamiamo “antropologica” la considerazione rivolta a questa struttura, essa allora avrà per oggetto un *a priori* universale e appunto perciò non sarà scienza obiettiva, ma “scienza universale dello spirito”. Non solo, ma in quanto l'*a*

⁶ *Phänomenologie und Anthropologie* (1931), in *Aufsätze und Vorträge* (1922-1937), HUA XXVII, hrsg. v. T. Nenon und H.R. Sepp, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht 1989, p. 181 [nostra traduzione]. Tr. it. di R. Cristin, in E. Husserl, M. Heidegger, *Fenomenologia*, Unicopli, Milano 1999.

⁷ Ivi, p. 173.

⁸ Cfr. nota 4.

priori che essa studia è l'assoluto originario, questa scienza comprenderà in sé tutte quelle discipline altrimenti riferite al mondo – poiché quest'ultimo altro non è che un polo della relazione *a priori* soggetto-mondo⁹.

La correlazione fa sì che anche partendo dalla formazione “mondo” (e da una qualsiasi conoscenza a esso rivolta) si risalga alla scoperta del medesimo *a priori*:

«L'essere del mondo è presupposto, ogni conoscenza del mondo indaga un mondo essente. Al mondo essente appartiene anche l'uomo operante; agendo nel mondo a lui già dato in un essere, l'uomo lo vorrà diverso, riconosce in esso, in dettaglio, possibilità pratiche dell'essere-altrimenti e agisce di conseguenza»¹⁰.

Sotto il profilo sistematico, questa impostazione della questione induce subito a domandarsi se al di fuori di questa scienza antropologica universale sia possibile non solo una “scienza naturale” dell'umano ma, in generale, una qualsiasi scienza di natura. Da un lato, infatti, Husserl ribadisce che «l'antropologia abbraccia ogni esperire naturale, ogni opinare naturale, ogni conoscere naturale»¹¹, in quanto ne contiene per così dire la ragion d'essere, ovvero la correlazione originaria uomo-mondo; al di fuori di una tale antropologia, sembrerebbe, ogni scienza verrebbe a perdere il proprio *sensu*, che è determinato appunto da quell'*a priori*. Al tempo stesso, però, Husserl mantiene una distinzione tra posizione naturalistica e considerazione antropologica:

«Lo scienziato di natura ha per tema la natura, puramente in se stessa, e non l'uomo; né l'uomo in generale, né l'uomo che conosce la natura [...] Solo se viene resa tematica in modo universalmente antropologico la persona umana viene posto in tema anche il tematizzare conoscitivo e ogni carattere egologico fungente in generale, come pure ogni altro fungere egologico»¹².

Come Husserl ricorda nella *Crisi*, «[...] è stato completamente dimenticato che le scienze naturali (come tutte le scienze in generale) sono costituite da una serie di operazioni spirituali, quelle compiute dagli scienziati attraverso la loro collaborazione»¹³. L'aspetto sistematico inizia qui a incrociarsi con l'indagine costitutiva. La rilevanza delle scienze obiettive, si evince dalla citazione, non è minimizzata da Husserl, per il fatto di radicarle entro l'universale dottrina antropologica: al contrario, proprio in esse, ossia nel particolare fungere egologico che caratterizza l'attività conoscitiva scientifica, si rintraccia una prima forma di convivenza entro il comune mondo dei “ricercatori scientifici”. Ciò spiega il privilegiamento accordato alla modalità soggettivamente fungente

⁹ Cfr. E. Husserl, HUA XV, nr. 30, cit., p. 480. Qui leggiamo: «[...] la conoscenza universale antropologica abbraccia ogni conoscenza del mondo in generale, come in generale tutti i riferimenti al mondo, l'universalità degli sforzi umani, delle valutazioni, delle azioni nelle quali gli uomini configurano il loro mondo e conferiscono così a esso un “volto umano”».

¹⁰ Ibid.

¹¹ Ivi, p. 482.

¹² Ibid.

¹³ E. Husserl, HUA VI, tr. it. cit., p. 331.

dell'*erkennen*, come atto derivante dalla “riflessione-su”, mediante cui ci rendiamo tematici a noi stessi in quanto persone: riflettendo su di noi e riscontrando l'originaria correlazione al mondo, noi ci *conosciamo* come soggetti fungenti in tale mondo, collocati in esso in virtù della spazio-temporalità del nostro *Leib* e mediante questo capaci di agire intenzionalmente nel mondo. Ma allora, ciò che conosciamo di noi stessi, attraverso questa riflessione tematizzante, è “di più” di un semplice correlato conoscitivo: se ci scopriamo operanti nel mondo come soggetti intenzionali, noi eccediamo quella particolare modalità del fungere da cui eravamo partiti e nella quale tutt'ora ci muoviamo, ossia la modalità dell'*erkennen*, e conosciamo noi stessi non solo come soggetti di conoscenza (nella duplice accezione del genitivo soggetto e oggettivo), ma – più in generale – come “soggetti di”, nel senso ampio dell'intenzionalità. Questo senso ampio è ciò che ci caratterizza peculiarmente come “persone”, come uomini in senso autentico:

«È ovvio – scrive Husserl – qualunque cosa possiamo mai conoscere, siamo uomini, siamo soggetti-egologici conoscenti, viviamo una vita d'esperienza, costituiamo attivamente, appercependo associativamente, formazioni costitutive, ne acquistiamo un possesso duraturo, acquisizioni, conoscenza, e l'essente conosciuto, come ciò che “è” per noi, con tutte le sue esse-ità (*Ist-heiten*) e determinazioni scientifiche, è una nostra formazione “umana” – tutto ciò è costituito personalmente»¹⁴.

Si annuncia, qui, il paradosso antropologico, che la più approfondita riflessione sulla costituzione intersoggettiva sarebbe chiamata a risolvere, incontrando in verità una radicalizzazione – più che uno scioglimento – della sua problematicità. L'essente conosciuto, la cui totalità è appunto il mondo, è una nostra formazione umana: com'è possibile ciò, se nel momento in cui scopriamo riflessivamente la correlazione, il mondo è già per noi? Com'è possibile che «il mondo, nel quale noi stessi siamo eventi subordinati, sia una nostra formazione e che dunque noi stessi siamo una nostra formazione?»¹⁵. L'interrogativo preannuncia la problematica posta nel paragrafo 53 della *Crisi*, dove Husserl ritiene di trovare una soluzione al paradosso nel risalimento, oltre l'intersoggettività, verso l'*Ur-ich*. Prima di analizzare questo passaggio, bisognerà sciogliere gli elementi del paradosso: se abbiamo chiarito il carattere del polo egologico quale io fungente, “persona” nel senso autentico, dobbiamo ancora specificare cosa esattamente debba intendersi per “mondo”.

Ci viene in aiuto il paragrafo 7 del testo in esame, intitolato *L'ordine costitutivo del mondo. La sfera percettiva originaria e l'ampliamento del mondo attraverso gli altri (concezione del mondo)*¹⁶. Siamo partiti dalla riflessione diretta su noi stessi, dalla nostra autocoscienza (eventualmente, dalla nostra autocoscienza di filosofi o scienziati), e ci siamo riconosciuti, in ogni *ego cogito*, come persone viventi, umane. Di più: in questa peculiare esperienza di noi stessi ci siamo scoperti come diretti entro noi a qualche cosa (*ego cogita cogitata*), qualcosa «che c'è già per me, è già cosciente ma non è esperito tematicamente, non è qualcosa di

¹⁴ E. Husserl, HUA XV, nr. 30., cit., p. 483.

¹⁵ Ibid.

¹⁶ Cfr. ivi, pp. 492 sgg.

attenzione»¹⁷. Questo è, appunto, il mondo: se pure non ne faccio oggetto d'interesse tematico, il mondo è il necessario polo di riferimento di ogni mio fungere egologico, è la mia controparte relativa. Tra me e mondo s'instaura un rapporto letteralmente speculare: "mi specchio" nel mondo in cui sono immerso, tanto che – scrive Husserl – «il mondo è per me, lo stesso che io sono per me»¹⁸. In questo senso, il mondo è una mia formazione: stante la correlazione originaria, esso consiste nel sistema d'intenzionalità (azioni, volizioni, acquisizioni teoretico-scientifiche etc.), in cui prende corpo il mio fungere personale. Anche il mondo ha, cioè, un'esistenza fenomenica: esso mi appare in certi modi, e solo così le sue oggettualità non sono mere materie inerti al di fuori di me, che io dovrei in qualche modo "raggiungere" ed eventualmente utilizzare, ma possono essere correlati dei miei atti intenzionali. Il mondo è sì *già* per me, ma solo come fenomeno: il suo esser-già, questo il punto fondamentale, è un esser-già-*per me*.

Il mondo diviene, così, il mio orizzonte complessivo, aperto a sempre nuove percezioni e determinazioni di senso; ciò, tuttavia, non toglie ancora il paradosso di partenza. Occorre chiarire con precisione in cosa consiste questo mondo, che nella percezione ordinaria della vita normale presenta una struttura tipica, riconoscibile, unica per tutti i soggetti esperienti, come totalità dei reali che rientrano nell'esperienza possibile. Perveniamo alla formazione di questa *Weltanschauung* mediante una triplice costituzione: come totalità di reali, il mondo è anzitutto costituito di oggetti ai quali, di volta in volta, il soggetto variamente si riferisce. Scrive Husserl:

«Finché sono diretto puramente al corporeo, a ciò che è sensibilmente esperibile nelle singole determinazioni della *res extensa*, io fungo – il mio corpo proprio funge – cinestesicamente, e nell'ordine io avanzo dal qui corporeo (*leiblich*) (dal corpo-zero nel suo zero locale) al lì, e con ciò dal vicino [...] al lontano, che così diviene a sua volta vicino»¹⁹.

Il primo strato costitutivo, dunque, è rappresentato dal sistema cinestesico: io, in quanto detentore di un *Leib*, "mi muovo", mi sposto localmente nello spazio del mondo e sono «centro del mondo esterno percepibile». Su questo centro si orientano i molteplici oggetti reali, che io posso intenzionare anche solo al livello puramente corporeo (*körperlich*). La relazione che qui agisce è quella tra me, come corpo vivo, e i reali del mondo, come *Körper*: anche me stesso io posso intenzionare come mero *Körper*, tematizzando la mia sola veste sensibile. Ma ciò presuppone già la mia attività spirituale: per questo mi so, sin dal primo livello della costituzione del mondo, come più di un mero corpo – come corpo *mio*.

Il passo successivo consiste nel verificare cosa sono (o *chi* sono) i reali del mondo. Se ho fatto una volta esperienza di un *Leib*, riflettendo su me stesso, è naturale che io mi chieda se tra quei reali costituenti il mondo rientrino, a parte me, *altri Leiber*. Posso dunque decidere di allargare la

¹⁷ Ivi, p. 493.

¹⁸ Ibid.

¹⁹ Ivi, p. 496.

mia sfera percettiva, attribuendo ad altri – dapprima ipoteticamente – quella *Leiblichkeit* originariamente esperita in me. In tal caso, oggetto del mio tematizzare non è più la sfera sensibile-corporea, bensì l'elemento spirituale, psichico o personale, che discrimina – all'interno del corporeo – ciò che è *vivo* (come *Leib*) da ciò che è inerte (come mero *Körper*). Certo, precisa Husserl, io non arriverei mai alla derivazione di altri corpi propri (che non siano il mio), se non partissi dalla previa percezione sensibile di puri corpi: «il sensibile resta necessariamente il ponte per lo “spirituale”»²⁰.

Ma in che modo riconosco eventualmente un altro corpo proprio? La via è dapprima quella dell'analogia: osservo dei corpi che si comportano “come me”, che cioè intrattengono con se stessi una relazione analoga a quella che io stesso ho con il mio corpo. Vi sono altri, così osservo, che si muovono nello spazio comune, che si riferiscono a oggetti del mondo, ossia agiscono, che esprimono anche volizioni, desideri, comunicandoli a me o ad altri: il “mio” mondo non è più soltanto mio, non risponde solo al sistema delle mie intenzioni ma comincia ad essere co-strutturato dalla partecipazione di altri soggetti personali. Per quanto, infatti, gli altri *Leiber* possano avere proprie cinestesi, proprie *Lebenswelt*, anche io entrerei a modificarle con la mia presenza viva, irradiante intenzionalità, come loro modificano le mie. Si crea allora, per così dire, una comunione di mondi entro l'«unico mondo dell'esperienza (*Erfahrungswelt*), che è *assoluto* in quanto comune a tutti i soggetti possibili, a partire dai *molteplici* mondi circostanti o familiari (*Um-* o *Heimwelten*), ognuno dei quali è storico-culturalmente determinato e *relativo* a una comunità umana»²¹. Questo è l'autentico *a priori* antropologico, dal quale deriva un riconoscimento fondamentale:

«Io sono, come in generale è ogni uomo tra i molti uomini, in modo particolare “uomo tra gli uomini”, cioè: ognuno è per l'altro un co-uomo (*Mitmenschen*), ciascuno è per l'altro un co-soggetto per il medesimo mondo circostante, dapprima sperando il mondo circostante corporeo e poi anche quello corporalmente personale e obiettivamente spirituale»²².

L'orizzonte di ciò che mi è dato sensibilmente, dunque, si estende fino a comprendere un «orizzonte soprasensibile [...], che si riferisce all'infinità aperta e, in questa infinità, alla totalità dei co-soggetti come coloro con cui io (colui che esperisce corporalmente e che, in questo potere (*Vermöglichkeit*), possiede la cosa come l'identico in virtù dell'ininterrotta esperienza sensibile) sta in una comunità d'esperienza possibile»²³. Proprio la totalità dell'esperienza possibile, come ideale (nel senso kantiano) del mondo, di un “tutto” delle esperienze concordi, anche solo parzialmente, condivise dai *Mitmenschen* rappresenta il terzo e ultimo strato costitutivo dell'ordine del mondo: a questo livello, ci riconosciamo

²⁰ Ivi, p. 497.

²¹ V. De Palma, Nota introduttiva a E. Husserl, *Lettera a Lucien Lévy-Bruhl*, cit., pp. 75-76.

²² E. Husserl, HUA XV, nr. 30, cit., p. 497.

²³ Ivi, p. 500.

in una *Weltanschauung* comune, di cui noi stessi siamo parte ma che è insieme frutto di una costituzione umana e spirituale condivisa. Ma allora, con l'emergere dell'intersoggettività noi possediamo un "mondo antropologico" che non risolve il paradosso antropologico ma *risulta* da esso²⁴: in che modo è possibile (se è possibile) sciogliere questa paradossalità? La via è indicata da Husserl nella *Crisi delle scienze europee*: prima di sondarla, però, dobbiamo rispondere ancora a un interrogativo. Com'è possibile verificare l'attribuzione ipotetica, ossia analogica, di un *Leib* ad altri *Körper*? Come possiamo renderci certi della proiezione intersoggettiva?

2. Il mondo antropologico. Vivere il paradosso

«Come esperisco l'altro, mentre compio l'empatia (*Einfühlung*)?», si chiede Husserl in apertura del testo nr. 29 in HUA XV, risalente anch'esso al 1932 e dedicato alla definizione dell'«antropologia fenomenologica»²⁵. Il passo oltre il riconoscimento analogico dell'altro, dunque, consiste nell'*esperire* l'altro nell'empatia: è solo sperando il soggetto come altro che divengo *certo* del suo *essere*-altro, dapprima solo supposto analogicamente. D'altronde, proprio l'esperienza, nella sua accezione di intuizione originaria, costituisce per Husserl la modalità-base della certezza dossica e ad essa dobbiamo rivolgerci ovunque si tratti di "essere". Come si svolge l'empatia? Scrive Husserl:

«L'altro è esperito nel modo per cui io sono "immerso in lui", qualsiasi sia il mio interesse. Nell'appresentazione, io esperisco la sua vita, in cui egli è esperito come persona corporea nel mio mondo percettivo, più precisamente: nel mio attuale campo spaziale del presente conforme a percezione [...] L'appresentazione, tuttavia [...], può rimanere completamente inattiva. Se è essa stessa attivata, fungendo nell'attività dell'interesse, essa allora consiste in un interessarsi *all'altra* persona e in un *quasi* vivere *nell'altra* persona, insieme a lei»²⁶.

L'empatia, dunque, non è una mera proiezione del me stesso nell'altro: essa è un vero e proprio esperire l'altro, addirittura un vivere

²⁴ L'intersoggettività costituisce un campo della ricerca fenomenologica particolarmente ricco di studi critici e di proposte ermeneutiche, spesso visto (si pensi già all'interpretazione di Ricoeur) come il vero banco di prova della fenomenologia e del metodo della riduzione trascendentale. Il nostro servircene, qui, quale punto archimedeo della riflessione antropologica husserliana non ne minimizza la rilevanza come tema in sé, testimoniata da numerosi studi di particolare interesse tra i quali ricordiamo, per mantenerci all'area italiana, le importanti e recenti monografie di S. Bancalari, *Intersoggettività e mondo della vita. Husserl e il problema della fenomenologia*, CEDAM 2003; di A. Pugliese, *La dimensione dell'intersoggettività. Fenomenologia dell'estraneo in Edmund Husserl*, Mimesis 2004; di A. Masullo, *Lezioni sull'intersoggettività. Fichte e Husserl*, Editoriale Scientifica 2005.

²⁵ E. Husserl, HUA XV, nr. 29: *Fenomenologia della comunità comunicativa (Discorso come allocuzione e assunzione del discorso), rispetto alla mera comunità empatica (mero essere-l'uno-accanto-all'altro). Sull'antropologia fenomenologica, sull'esperienza (doxa) e sulla praxis* (1932), cit., pp. 462 sgg.

²⁶ Ivi, p. 462.

nell'altro. Se questa immedesimazione ha luogo, se riesce la sovrapposizione tra il mio presente fungente e quello altrui, si produce una coincidenza di "io" e "tu" nella quale io so, nell'accezione forte della certezza dossica, l'altro *come me*. Questo "come me" non ha valore soltanto analogico, ma è, per così dire, un "come assoluto": è la coscienza dell'essere-umano dell'altro, quale carattere assoluto, correlato all'unicità (a sua volta assoluta) del mondo esperienziale comune. In altre parole, *Welt* e *Menschheit* possono conoscere – e conoscono di fatto – molteplici e variegati configurazioni culturali, storicizzazioni, interpretazioni; il loro valore d'essere, tuttavia, il loro *essere-mondo* ed *essere-umanità* scaturiscono da un fondamento assoluto, di cui tutte le configurazioni possibili non sono che declinazioni diverse e senza il quale non ci sarebbe qualcosa come *il mondo*, *l'umanità*, ma soltanto loro concrezioni storicamente determinate. Per questo l'antropologia va intesa, secondo Husserl, come scienza spirituale *universale*: venendo a cadere questa sua caratterizzazione, infatti, essa non può che originare un relativismo antropologico radicale, visto da Husserl come una ulteriore conferma dello smarrimento (che la storia si preparava a confermare brutalmente) della razionalità occidentale²⁷.

Affinché la coincidenza tra "io" e "tu" dia luogo a una comunità propriamente sociale, tuttavia, è necessario un passo oltre l'empatia: si richiede, cioè, l'esplicitazione dell'esperienza empatica, attraverso la comunicazione, che sanziona a un livello di condivisione superiore il costituirsi della *Umwelt* comune. È necessaria, dunque, una «fenomenologia della comunicazione» (*Phänomenologie der Mitteilung*), che Husserl abbozza in uno specifico paragrafo all'interno del testo oggetto del nostro esame. Qui leggiamo:

«In questa situazione, io mi rivolgo all'altro, all'altro Io, che diventa per me un Tu. In quanto sia compreso come altro Io, egli è come un soggetto di atti ovvero di facoltà [...] Ciascuno dei suoi atti, che diviene per me comprensibile, possiede la bilateralità dell'espressione; esso manifesta nell'esteriorità l'interiorità corrispondente del mirare e del realizzare, una manifestazione che è per me efficace, senza che l'altro abbia un'intenzione specificamente manifesta, ossia comunicativa»²⁸.

L'azione comunicativa è, naturalmente, reciproca: anche l'altro, il Tu, mi assume nella bilateralità dell'espressione e comprende, nel caso normale, la mia comunicazione come espressione di un *Wunsch*, che può eventualmente motivarlo proprio in quanto a lui diretto, come una sorta di appello. L'altro diviene, così, depositario del mio volere e ne condivide, in qualche modo, la responsabilità: l'aspettativa che io nutro, di essere compreso dall'altro o persino di trovare nell'altro un riempimento, mediante assunzione su di sé, del mio *wünschen*, può però essere delusa o

²⁷ Rilevanti considerazioni sul relativismo antropologico si trovano nell'importante manoscritto husserliano B I 14 VIII (risalente al 1933), che reca l'indicativo titolo *Paradoxien oder Antinomien des anthropologischen Relativismus* – cfr. A. Ales Bello, *Il mestiere di filosofo. Paradossi e antinomie del relativismo antropologico*, in «Idee», 11, 1989.

²⁸ E. Husserl, HUA XV, nr. 29, p. 474.

subire, nel gioco comunicativo, correzioni e modificazioni. In questo modo si costituisce progressivamente la “socialità”:

«A fondamento di ogni società (dapprima nell’originarietà dell’attività sociale prodotta attualmente) si trova la connessione (*Konnex*) della comunità comunicativa (*Mitteilungsgemeinschaft*), della semplice comunità dell’allocuzione e dell’assunzione di essa, o – più chiaramente – del rivolgere la parola e dell’ascoltare. Questa unione linguistica è la forma fondamentale dell’unificazione comunicativa in generale, la forma originaria di una particolare coincidenza tra me e l’altro, e così tra chiunque e un altro a lui estraneo, una unificazione del discorso»²⁹.

L’importanza di una tale fenomenologia della comunicazione (un settore fenomenologico che meriterebbe un approfondimento mirato) non va sottovalutata: un simile processo di unificazione linguistica, mediante la comunicazione espressiva, non ha infatti luogo soltanto sul piano generale della costituzione della socialità ma si replica, concretamente, nel definirsi di ogni comprensione intersoggettiva. Le stesse scienze si fondano su un processo comunicativo di questo tipo, che ha luogo all’interno della comunità scientifica interessata: ciò presuppone, naturalmente, la costituzione dell’originario nesso comunicativo-sociale qui descritto da Husserl e ciò conferma, sul piano sistematico, l’universalità della considerazione antropologica, mediante la quale siamo pervenuti alla scoperta e al chiarimento di quella originaria e peculiare formazione umana che è la comunicazione. Attraverso la comunicazione e la sua sanzione sociale, giungiamo finalmente all’unificazione di “Io” e “Tu”: l’altro è, come referente consapevole del mio comunicare, il *mio* Tu. Si produce, cioè, una sorta di *Doppel-ich*. Si tratta di una «personalità di ordine superiore, come unità di una soggettività attiva, di una soggettività, per così dire, a più teste (*vielköpfig*)»³⁰ – il Noi.

Torniamo ora al paradosso antropologico, che ci si era svelato al chiarimento dell’*a priori* originario costituito dalla correlazione soggetto-mondo e, poi, al suo ampliamento nella correlazione *Mitsubjekten-Umwelt*: noi siamo, aveva osservato Husserl, eventi nel mondo ma, al tempo stesso, il mondo (dunque noi stessi) è una formazione umana, una *nostra* formazione. Ciò è tanto vero che siamo arrivati a dispiegare la stratificata costituzione del mondo a partire dalla riflessione originariamente diretta su noi stessi: in noi abbiamo trovato la correlazione originaria e a partire da noi abbiamo ampliato il cerchio dell’esperienza originaria sino all’intersoggettività. Significa, ciò, un venir meno del paradosso? La conquista del mondo antropologico è la soluzione del paradosso antropologico – o non ne è, piuttosto, la *realizzazione*? In un testo preparatorio alla *Crisi delle scienze europee*, risalente al 1936 e intitolato proprio *Il mondo antropologico*³¹, Husserl torna a interrogarsi sull’*a priori* della correlazione, da cui origina la paradossalità, e scrive:

«L’*Apriori* del mondo-della-vita non è lampante come un’evidenza da afferrare

²⁹ Ivi, p. 475.

³⁰ Ivi, p. 478.

³¹ E. Husserl, HUA XXIX, cit., nr. 28., pp. 320 sgg.

direttamente, in un'assiomatica immediatamente evidente, ma è un lungo cammino delle riflessioni e dei costanti interrogativi circa le condizioni di possibilità dell'identità e della fondazione strutturale (*Fundierung*) delle possibilità aperte per le validità d'essere di volta in volta fattuali [...] Ogni mondo concepibile-intuitivo è, per me e poi per chiunque, mondo-di-uomini (*Menschenwelt*)»³².

La scoperta dell'*a priori* originario ha richiesto, in effetti, la completa *epoché* di ogni ovvietà nel modo abitualmente ingenuo d'intendere il nostro rapporto col mondo: l'essere-per-me del mondo è da noi assunto come un fatto scontato, su cui di norma non riflettiamo e che ci limitiamo a presupporre. La fenomenologia, invece, rinuncia a ogni presupposto e riparte, anche come riflessione antropologica, daccapo: essa mostra come l'essere-per-noi di ogni posizione ontica (mondo incluso) sia il riflesso di una consapevolezza più profonda, che giunge a trasparenza nella riduzione fenomenologica. Gli oggetti del mondo, infatti, sono per "per noi" solo in quanto fenomeni, solo in quanto ci "appaiono" secondo certe modalità, ossia solo come correlati del nostro mirare intenzionale: è così, in prima battuta, che la difficile, radicale (ossia priva di pregiudizi) riflessione su noi stessi ci conduce alla coscienza dell'*a priori* della *Lebenswelt*. Sembra allora che, da qualunque punto prendiamo le mosse, ci muoviamo pur sempre *all'interno* del paradosso: una volta scoperto l'*a priori* antropologico, una volta che lo si sia riconosciuto nella sua paradossalità e che, nel tentativo di risolverla, si sia percorsa tale paradossalità fino alla conquista, non più prescindibile, del mondo antropologico, tutto ciò che possiamo fare è vivere questo mondo – poiché da sempre lo viviamo, seppur ingenuamente, in quanto "da sempre" è la correlazione originaria.

3. L'originario più originario e la paradossalità ultima

Qualcosa di diverso sembra accadere, però, nella *Crisi delle scienze europee*. Qui Husserl individua proprio nell'intersoggettività la soluzione del paradosso, o meglio: vede in essa una tappa verso la scoperta dell'*Urch*, che rappresenterebbe l'autentica risposta al "paradosso della soggettività umana". Nel paragrafo 53 egli riformula il problema in termini analoghi a quelli già incontrati nei testi sull'intersoggettività. Scrive Husserl:

«L'intersoggettività universale in cui si risolve tutta l'obiettività, tutto ciò che è in generale, non può essere che l'umanità, la quale, a sua volta, è innegabilmente una parte del mondo. Ma come può una struttura parziale del mondo, la soggettività umana del mondo, costituire l'intero mondo, costituirlo quale sua formazione intenzionale? [...] O si tratta forse di un paradosso che può essere ragionevolmente dipanato, un paradosso addirittura necessario [...]?»³³.

Abbiamo visto come "dipanare" il paradosso significhi, di fatto, percorrerlo sino a raggiungere la sorprendente consapevolezza della sua *efficacia*: dal suo dipanamento, infatti, origina la spiegazione

³² Ivi, p. 326.

³³ E. Husserl, *La crisi delle scienze europee*, tr. it. cit., p. 206.

fenomenologica del mondo antropologico (origina, in altri termini, una possibile e legittima antropologia fenomenologica). Appare ben strano, d'altronde, che Husserl sostenga la necessità del paradosso proprio nell'atto di auspicarne – e cercarne – la soluzione: un paradosso che può esser sciolto non è (o non era), in effetti, necessario. Necessario sarebbe, piuttosto, il suo scioglimento: così, al paragrafo 54 della *Crisi*, Husserl espone *La soluzione del paradosso*. L'assunzione di partenza è che, nello spiegare la costituzione dell'intersoggettività, si deve porre nel giusto risalto il "me" di partenza: questo "me" è l'io che compie l'*epoché*, l'atto inaugurale della considerazione fenomenologica. Stigmatizzando il «salto nell'intersoggettività trascendentale che scavalca l'io originario, l'ego della mia *epoché*, che non può mai rinunciare alla sua peculiarità e alla sua indeclinabilità personale», Husserl radicalizza l'io, in quanto io originario (*Ur-ich*), nella sua valenza costitutiva dell'orizzonte «degli altri io trascendentali come co-soggetti dell'intersoggettività trascendentale»³⁴.

Più originario, dunque, dell'originaria correlazione soggetto-mondo, sarebbe il soggetto come ego assoluto, l'ego «come centro funzionale di qualsiasi costituzione»³⁵. Il punto d'approdo (e, insieme, di partenza) dell'indagine fenomenologica è dunque costituito dall'*Ur-ich*: «approdati all'ego – scrive Husserl – ci si rende conto di trovarsi in una sfera di evidenza; il tentativo d'indagare al di là di essa sarebbe un non-senso»³⁶. Questo approdo costituirebbe, così, lo scioglimento del paradosso. Eppure, anche all'*Ur-ich* può esser rivolta un'ultima domanda, senza uscire "al di là" di esso né cadere nel "non-senso": come sappiamo o siamo giunti a sapere dell'*Ur-ich*? Attraversando, per così dire, l'intersoggettività nella progressione dei suoi strati costitutivi: ciò significa che affinché possiamo riconoscere "il centro funzionale di qualsiasi costituzione", che è l'ego assoluto, questo ego deve aver prima costituito qualcosa – o non sarebbe, per noi, costituente. *Per noi*: lo stesso *Ur-ich*, quest'ultimo assoluto, ha valenza fenomenica. Per quanto *sia* assoluto, anche l'io originario, che attua l'*epoché* mediante cui ogni obiettività viene ridotta a fenomeno, può esser *conosciuto* (kantianamente) solo come fenomeno: questa è la peculiare enigmaticità dell'io originario, che si esprime trascendentalmente nella paradossale correlazione – in questo senso, davvero necessaria – di soggetto e mondo.

Spiegare l'originario e viverlo, *in quanto* paradosso, si svelano da ultimo un tutt'uno: «qualunque cosa possiamo mai conoscere, siamo uomini», aveva ammonito Husserl. È nel paradosso che troviamo il nostro possesso più stabile, un mondo-per-noi, e, insieme, la sfida a rinnovare costantemente la responsabilità del nostro impegno critico.

³⁴ Ivi, p. 210.

³⁵ Ivi, p. 213.

³⁶ Ivi, p. 214.

La riflessione di McLuhan, tra antropologia dei media e teoria dell'arte

di Alessandro Alfieri

1. *Gli strumenti del comunicare: convergenza di antropologia, sociologia e estetica*

Potrà sembrare avventato affrontare un autore come McLuhan in relazione ad una problematica artistico-estetica, ma solo attraverso una lettura attenta de *Gli strumenti del comunicare* può emergere il nesso essenziale che l'indagine antropologica dell'autore intrattiene con la sua riflessione relativa alle arti.

L'arte (dalla letteratura, alla pittura, al cinema...), nell'argomentazione di McLuhan, ha uno spessore determinante e costante, e ridurre il suo pensiero ad una mera «sociologia dei media» sarebbe un grave errore. *Gli strumenti del comunicare* non è un'analisi descrittiva e schematica dei nuovi mezzi di comunicazione; la seconda parte del testo è certo un'attenta fenomenologia di questi, ma ciò è sorretto da un fondamento teorico esplicito dalla prima parte, dove McLuhan spiega quali siano i suoi intenti e le sue convinzioni.

L'autore canadese condivide con numerosi autori del Novecento l'approccio filosofico-critico, spoglio ormai da ogni tentativo di stampo rigorosamente razionalistico – proprio del pensiero cartesiano prima ed hegeliano poi – di comprendere il reale in maniera totalizzante. Afferma Elena Lamberti che

«È [...] questa *sintesi*, il raggiungimento di questo punto di vista fisso, che sembra sfuggire con McLuhan, quella certezza di una posizione solida che permetta di osservare con rigore ciò che si ha di fronte e di descriverlo con estrema precisione, fissandolo una volta per tutte».¹

Un diverso modo di concepire la conoscenza quindi; l'assunzione della consapevolezza del mutare perpetuo degli eventi, che proibisce ogni tentativo di ridurre completamente la conoscenza in termini logici o scientifici. Questo discorso è tanto più sensato quando abbiamo a che fare con il produrre umano,

¹ E. Lamberti, *Marshall McLuhan*, Milano 2000, p. 11.

con la creazione e lo sviluppo di sempre nuovi strumenti di comunicazione, con una tecnologia che non accenna ad arrestare la propria evoluzione.

McLuhan definiva il suo un procedere «a mosaico»; concentrarsi sul rapporto tra le cose presuppone l'impossibilità di comprendere gli oggetti dell'indagine (dalle sempre nuove invenzioni, alle arti stesse) in maniera definitiva e pura, come degli "in sé" totalmente autonomi dal contesto; ognuno di essi appare subito in relazione con un' indefinita molteplicità di altri enti, e osservarle significa da subito osservare questi rapporti, che si moltiplicano nel susseguirsi dell'incessante produzione tecnologica. Uno degli artisti a cui McLuhan farà più spesso riferimento è Joyce; ad accomunarli è, d'altronde, questo nuovo modo di "comprendere la comprensione":

«[...] All'inizio del Ventesimo secolo, Joyce recupera una nozione negletta ormai da più di due secoli di rivoluzione cartesiana, ovvero di predominanza della logica, della dialettica, arte che, per Joyce, [...] come [...] per McLuhan, non porta alla vera conoscenza, ma solo alla sistematizzazione di una materia preesistente. [...] Se i salti logici dell'apofrosma invitano il lettore all'indagine, la linearità del metodo lo rassicura, perché lo illude di possedere già la conoscenza».²

In McLuhan si sente una sorta di nostalgia per l'esperienza diretta ed irripetibile; d'altronde la conoscenza logico-cartesiana, modello esemplare della riflessione concettuale, ha sacrificato il ruolo essenziale dell'esperienza sensibile e corporea a tutto vantaggio dell'ordine speculativo, della chiarezza e dell'universalità. Il secolare e innegabile successo del principio della verità astratta è spiegabile con la garanzia di sicurezza che essa ha offerto, nonché per la sottrazione dal dovere di proseguire un'indagine inappagante, risultati ottenuti domando la contingenza e trascurando il perpetuo divenire delle cose. Assumere l'avvento di ogni nuovo medium in maniera a-problematica, senza studiare o capire le conseguenze individuali e sociali che comporta, è proprio di un pensiero «sonnambulo» o «intorpidito», che gode della sua tranquillità e della comodità offertagli dalla nuova invenzione.

«Il *medium* è il messaggio» è il biglietto da visita di McLuhan, diventato celebre per aver coniato questa formula. Questa apparentemente semplice frase implica una serie incredibile di conseguenze; innanzitutto, lo stesso termine di medium è qualcosa di difficilmente definibile. La definizione di medium è particolarmente ampia: esso è una qualsiasi estensione di noi stessi, un allargamento delle nostre capacità, sia motorie che percettive. L'avvento di un nuovo medium introduce nuove proporzioni e muta schemi e comportamenti propri della vita "comune", arrivando proprio a ridefinire quale sia la "vita comune" stessa.

Pensiamo ad esempio all'automobile: essa nasce come estensione del piede, o meglio, è il risultato di una catena molto più lunga (piede, ruota, bicicletta...). L'automobile ha trasformato la nostra concezione del tempo, dello spazio e del movimento; questa trasformazione è avvenuta in maniera totalmente inconscia e non riducibile cronologicamente – seppure possiamo dare la data precisa della prima auto, ci è impossibile dire il giorno nel quale è avvenuta questa modificazione del nostro apparato percettivo e intellettuale. I nuovi media soppiantano i precedenti che, se continuano ad esistere, mutano

² Ivi, p.158.

notevolmente la loro funzione sociale; inoltre, questi media riconfigurano la nostra facoltà di giudicare, determinando d'altronde i nostri stessi giudizi nei loro confronti: quando ci troviamo dinanzi all'affermazione della nuova «estensione», in realtà siamo già trascinati da un nuovo modo di pensare provocato proprio da quella estensione. Afferma McLuhan, criticando Sarnoff:

«[...] “In se stessi i prodotti della scienza moderna non sono né buoni né cattivi: è il modo in cui vengono usati che ne determina il valore”. È questa la voce dell'attuale sonnambulismo. Potremmo dire nello stesso modo [...] “Le armi da fuoco in se stesse non sono né buone né cattive; è il modo in cui vengono usate che ne determina il valore”».³

La pistola, perciò, non ha bisogno di essere giudicata, perché la sua stessa esistenza attesta un modo di pensare e di concepire il mondo. Il giudizio cosciente che possiamo fare al suo riguardo (essere a favore o contro la vendita delle armi) è qualcosa di secondario, dal momento che quella «estensione», inconsciamente, ha già variato il nostro modo di relazionarci agli altri e alle situazioni. Questo perché, per McLuhan, il vero messaggio del medium è se stesso, e non il suo contenuto o uso. Il suo stesso esistere ed “essere stato creato” rappresenta un messaggio che deve essere decodificato e compreso per evitare un'assuefazione pericolosa, che provocherebbe l'asservimento dell'uomo alle sue creazioni (ed è ciò a cui assistiamo oggi).

«[...] le conseguenze individuali e sociali di ogni *medium*, cioè di ogni estensione di noi stessi, derivano dalle nuove proporzioni introdotte nelle nostre questioni personali da ognuna di tali estensioni o da ogni nuova tecnologia [...] “il *medium* è il messaggio”, perché è il *medium* che controlla e plasma le proporzioni e la forma dell'associazione e dell'azione umana».⁴

Concentrarsi esclusivamente sul contenuto del medium è un errore diffusissimo nella nostra epoca; il contenuto di un medium non è che un altro medium, più diretto perché assimilabile coscientemente - «[...] il contenuto di un *medium* ci impedisce di comprendere le caratteristiche del *medium* stesso».⁵ Del messaggio che porta con sé il medium sappiamo poco o niente, perché esso agisce nel sottosuolo, non traspare mai direttamente; il dovere etico fra le righe dell'argomentazione di McLuhan è di assimilare questo messaggio, per non cadere nel processo di intorbidimento che può portare a due conseguenze ugualmente nocive: l'angoscia dinanzi alle nuove invenzioni, o l'assuefazione totale e la subordinazione ad esse.

«[...] l'azione dei *media*, o estensioni dell'uomo, [è] quella di “far accadere” le cose piuttosto che quella di “darne coscienza”. Possiamo, se vogliamo, riflettere sulle cose prima di produrle [...] i nostri media sono stati immessi sul mercato molto tempo prima che diventassero argomenti di meditazione».⁶

McLuhan distingue, nella storia della civiltà occidentale, tre fasi salienti, che determinano tre diversi modi coi quali l'uomo si è relazionato al mondo ed

³ M. McLuhan, *Gli strumenti del comunicare*, Milano 2000, p. 19.

⁴ Ivi, pp. 15- 16.

⁵ Ivi, p. 17.

⁶ Ivi, pp. 58-59.

alla società. Queste tre fasi, d'altronde, non sono irriducibilmente eterogenee tra loro: la loro distinzione è solo una prassi adottata dall'autore per dare chiarezza al suo discorso. In realtà, non ci sono stati dei «salti» dalla prima alla seconda fase, e poi dalla seconda alla terza; i mutamenti, e la creazione di nuove estensioni, è un flusso costante, ma sicuramente ci sono due invenzioni che possono fare da crocevia epocale per la loro importanza: la stampa e l'elettricità.

La prima fase inizia con la nascita dell'umanità e giunge fino a Gutenberg; in questo immenso lasso di tempo, avviene d'altronde la più importante modificazione sociale, primo passo verso la parola stampata: la creazione dell'alfabeto fonetico.

La primissima fase è perciò contraddistinta dalla parola parlata, immediata, intrisa di sensibilità interiore, legata all'esperienza irripetibile. La parola parlata è essenzialmente polisensoriale, dato che non si lascia assorbire esclusivamente dall'udito, ma riserva un ruolo essenziale anche alla vista ed al tatto: «La parola parlata coinvolge drammaticamente tutti i sensi, anche se le persone più alfabetate tendono a parlare il più coerentemente e il più naturalmente possibile».

7

Con l'avvento della parola scritta, avviene uno stravolgimento nell'assetto sociale, ma anche e soprattutto nel singolo individuo: l'efficienza e la razionalità prendono il posto dell'immediatezza del sentimento, la praticità si sostituisce all'emotività, e le strutture linguistiche si sostituiscono alla conoscenza autentica dell'esperienza. La cultura "fonetica" ha comportato un mutamento globale, che in molti hanno trascurato: «[...] l'occidentale si è pochissimo preoccupato di studiare o di comprendere gli effetti dell'alfabeto fonetico sulla creazione di molti dei suoi modelli di cultura fondamentali».⁸

Per dire solo alcune delle mutazioni che l'uomo ha attraversato con l'avvento di questo medium (la parola scritta), possiamo evidenziare la nascita delle prime società organizzate, l'estensione di nuclei abitati, la comparsa dello scambio e della moneta, nonché delle convenzioni sociali e del comune pensare che regola i nostri comportamenti.

Tutto questo processo si accentuerà all'inverosimile con l'invenzione della stampa: con Gutenberg nasce l'epoca della meccanicizzazione. L'uomo tribale scompare radicalmente, e con lui la spontaneità delle azioni, il dialogo, l'espressione della propria interiorità. Ad esse si è sostituito un principio di consequenzialità logica crudele nei confronti di ogni tipo di esperienza diretta e di coinvolgimento emotivo: «Il mondo interiore dell'uomo orale è un groviglio di emozioni e sentimenti complessi che il pratico uomo d'occidente ha da tempo corrosato o eliminato a vantaggio dell'efficienza e della praticità».⁹

Il principio di ripetizione proprio della stampa si fa fondamento delle scoperte e del sapere. Il tempo si fa uniforme, l'uomo incastra le sue giornate in ripetizioni che sopprimono ogni tentativo di espressione della propria soggettività. L'uomo è sempre più soggiogato da un'idea di uniformità che l'addestra all'isolamento: «Ciò che era cominciato con l'alfabeto, in quanto separazione dei gesti, della vista e del suono nella parola parlata, raggiunse [...] un nuovo livello di intensità».¹⁰

⁷ Ivi, p. 87.

⁸ Ivi, p. 91-92.

⁹ Ivi, p. 60.

¹⁰ Ivi, p. 171.

D'altronde, la stampa ha concesso l'emersione della "riflessione", rendendo possibile la scienza, la legge e la cultura in genere come la intendiamo noi oggi. Si tratta di un paradosso rispetto alle convinzioni radicate nel pensiero collettivo: non è la riflessione a determinare la carta stampata (giornali, libri, riviste...), ma l'esatto contrario, in quanto è il medium a definire le nostre categorie mentali e il nostro universo psichico.

Per riflessione si intende la possibilità di «agire senza reagire», privandosi di quel totale coinvolgimento proprio dell'uomo tribale. Il freddo distacco è l'efficienza dell'occidente. Con l'epoca della meccanica, pensiero, sensazione e azione si distinguono nettamente.

La rivoluzione che stiamo vivendo nella nostra epoca è altrettanto determinante. Noi viviamo un ritorno alla fase tribale, tramite la nascita dell'elettricità; si tratta della restituzione di centralità dell'emisfero destro (legato all'emotività, all'istinto, al sentimento) rispetto a quello sinistro (che consiste, invece, nella razionalità e nel calcolo logico); sostengono McLuhan e Bruce R. Powers in *Il villaggio globale* che

«L'attuale epoca elettronica, che deve necessariamente confrontarsi con le risposte simultanee dei suoi strumenti, presenta la prima seria minaccia al predominio, durato 2500 anni, dell'emisfero sinistro».¹¹

La luce elettrica è un medium particolare, perché evidenzia in maniera concreta la differenza fra il suo messaggio ed il messaggio secondario rappresentato dal suo contenuto. La luce elettrica non ha propriamente contenuto, ed è anche per questo che è risultata difficilmente indagabile. La luce illumina qualcosa, ma la sua funzione non è che il suo contenuto, che non sarebbe possibile senza di essa (le partite in notturna, le strade percorribili anche di notte, la vita sociale serale...). Il vero messaggio dell'elettricità sta nel nostro ritorno ad un approccio tribale, e perciò ad un nuovo allontanamento dalla ferrea logica della consequenzialità razionale.

Parallelamente all'affermazione dell'elettricità, sorgono le geometrie non-euclidee prima, e le teorie einsteiniane poi. L'uomo torna alla parola parlata, grazie al telefono ed alla televisione. Il coinvolgimento è consentito dall'istantaneità con la quale viaggiano le informazioni. Viviamo nell'epoca dell'implosione, che si oppone a quella che era l'epoca dell'esplosione (la separazione) della meccanicità. Si ritorna ad una concezione della conoscenza che era propria dell'età tribale, legata all'esperienza diretta ed all'espressione dell'interiorità: «La nuova strutturazione e configurazione elettrica della vita s'oppone [...] all'era meccanica».¹²

Connessa alla distinzione tra età meccanizzata ed età elettrica, McLuhan delinea anche la distinzione fra media caldi e media freddi. I caratteri di «caldo» e «freddo» sono attribuibili anche ad arti diverse, a culture e civiltà diverse, a canoni di comportamento diversi.

Il medium caldo estende un unico senso fino ad un'alta definizione, offrendo un livello soddisfacente di dati che implica una partecipazione solo parziale e relativa da parte del soggetto. Il medium freddo, invece, implica un alto grado di partecipazione, perché si serve di una scarsa quantità di dati che

¹¹ M. McLuhan, B. R. Powers, *Il villaggio globale*, Milano 1989, p. 86.

¹² M. McLuhan, *Gli strumenti del comunicare*, op. cit., p. 35.

resterebbe assolutamente sterile se non ci fosse il coinvolgimento totale del fruitore: «[...] la forma calda esclude e la forma fredda include».¹³

Sono freddi il dialogo, il seminario, l'esperienza in prima persona, così come la TV ed il telefono; questo perché in ognuna di queste forme incentiva la partecipazione istantanea, un contributo del partecipante senza il quale tale forma fredda perirebbe.

Di contro, sono caldi la parola scritta, il libro, il cinema e la radio; esse escludono la partecipazione diretta perché si impongono come forme autonome ed esaurienti - al cinema lo spettatore è fisicamente passivo, è trascinato dal film che impone una sua completezza; la televisione, si compone di immagini che devono essere decodificate dall'occhio umano - data la loro bassa definizione «puntinista» che richiama la pittura di Seurat - e offre allo spettatore la possibilità di cambiare canale, di alzare il volume, di muoversi in casa durante gli *spot*, facendosi sempre più elettrodomestico di uso quotidiano.

«[...] la televisione abitua ad assorbire l'immagine in una condizione di «spaesamento relativo»; la consapevolezza di sé, che nell'esperienza filmica si affievolisce, è qui integra e continua; la captazione delle immagini non avviene nell'oscurità, nel rilassamento, nello stato para-ipnotico del film; qui le immagini sono a casa nostra e ci appaiono tra le nostre cose e le nostre faccende [...]».¹⁴

Bisogna tener presente che anche qui la distinzione non è rigida, dato che possiamo sempre ritenere un libro, ad esempio, più freddo di un altro. A questo proposito, pensiamo all'arte del Novecento, o più in generale all'arte moderna, che è eminentemente fredda. Dalla «morte dell'arte» pronunciata da Hegel nel diciannovesimo secolo, l'elemento riflessivo (e perciò filosofico) è diventato indispensabile e necessario per ogni forma d'arte. Se nell'arte classica, esaltata da Hegel, l'opera riusciva ad esprimere l'assoluto in maniera compiuta, facendo tutt'uno con essa, dal Romanticismo in poi resta costante uno scarto fra particolare (l'opera) e l'universale che coincide proprio con l'introduzione della riflessione in campo artistico. L'arte astrattista è un'arte che deve essere compresa, di cui bisogna conoscere la «filosofia» affinché possa avere senso. In letteratura accade lo stesso: primo fra tutti Joyce, ma anche Mallarmè e Rimbaud; le loro opere, come quelle della maggior parte degli autori moderni, sembrano segnate dal carattere dell'incompletezza. Sono opere fredde proprio in forza di questa incompiutezza, che permette allo spettatore di avere un ruolo privilegiato nel processo di costruzione di senso dell'opera stessa.

L'uomo è sempre rimasto affascinato dalle proprie estensioni e dalle capacità di esse. Questo «narcisismo» proprio dell'uomo provoca uno stato di torpore ed una sottomissione «a se stessi», ovvero alle proprie estensioni. Il processo avviene in questa maniera: ogni estensione determina l'«amputazione» (il disutilizzo) dell'organo che precedentemente ricopriva la stessa funzione. Con l'avvento della ruota, l'uomo amputò il suo piede. Con l'estensione analoga di tutti gli organi, il sistema nervoso è divenuto insufficiente e inadatto a controllare tutte le nostre funzioni e capacità. La rete elettrica è un'estensione del sistema nervoso e celebrale:

«Può darsi che le meccanizzazioni successive dei vari organi fisici iniziate con

¹³ Ivi, p. 32.

¹⁴ M. Costa, *L'estetica dei media*, Roma 1999, p. 235.

l'invenzione della stampa abbiano costituito un'esperienza sociale troppo violenta e troppo soggetta a stimoli perché il sistema nervoso centrale fosse in grado di sopportarla».¹⁵

È chiaro perciò come l'originalità e la relativa importanza del pensiero di McLuhan, nel dibattito culturale degli ultimi decenni, consista nell'aver sovrapposto la prospettiva di indagine sociologica all'analisi antropologica. Dal momento in cui quest'ultima rinuncia alla pretesa di definirsi come scienza rigorosa, riferita a sostanze e caratteri assoluti e ontologici dell'idea di uomo, ed essendo l'uomo perpetuamente ridefinito e riplasmato in base all'evoluzione tecnologica, la sociologia dei media le diviene indispensabile, e al contempo essa è necessaria per comprendere a fondo le implicazioni e le trasformazioni che i media comportano.

In questa sovrapposizione, trova posto anche la riflessione estetica: oltre al ruolo che, vedremo, assumerà l'arte, ci riferiamo alla definizione originaria di estetica in quanto *aisthōmai*, «percepire» o «sentire», ovvero modalità di partecipazione al mondo. Se i media trasformano il nostro assetto fisiologico-percettivo-motorio, nonché psicologico, ridefinendo incessantemente l'uomo, allora è ovvio come anche la dimensione della sensibilità estetica si ritrovi coinvolta.

2. Gli sviluppi del pensiero di McLuhan con l'avvento della Rete

Come ha dimostrato l'allievo di McLuhan Derrick De Kerckhove, l'autentica estensione delle facoltà nervose e cerebrali, configurandosi come «nuova pelle» e inaugurando l'epoca dell' «intelligenza connettiva», è rappresentata dal sistema di comunicazione di Internet, ovvero la «Galassia Internet», definizione di Manuel Castells che parafrasa la Galassia Gutenberg, e che segna un ulteriore passaggio dalla Galassia McLuhan allo scenario odierno. Le caratteristiche della cultura «industriale» fondata sulla linearità e sull'intelletto ha lasciato il posto, come abbiamo visto, al Villaggio Globale, ovvero all'instaurazione di una cultura basata sulla tecnologia elettronica, che restituisce priorità alle stimolazioni visive e alla reciprocità degli atti comunicativi. La distinzione che McLuhan aveva proposto tra «media caldi» e «media freddi» viene ulteriormente problematizzata col nuovo orizzonte mediatico di Internet, dove l'interattività e la libera iniziativa del fruitore sono ulteriormente potenziati rispetto alla logica spettatoriale televisiva. Come abbiamo visto, la televisione era per McLuhan già di per sé un medium freddo, che presupponeva e imponeva una presenza attiva da parte dello spettatore, non solo relativamente alla possibilità concessa lui di scegliersi il programma da vedere e di cambiare canale in ogni momento, ma anche per la struttura ontologica dell'immagine video, definita da un insieme di pixel la cui fluidità può assurgere alla definizione di un'immagine comprensibile e percettibile solo per merito di un'attività (seppur inconscia) da parte dell'osservatore, che riassume le tasselle del mosaico.

Questa prospettiva interpretativa resta però in diversi sensi insufficiente a comprendere le specificità della cultura televisiva; Castells evidenzia come

¹⁵ M. McLuhan, *Gli strumenti del comunicare*, op. cit., p. 53.

l'autentica emancipazione di una nuova stagione del rapporto tra soggetto e media sia stata inaugurata solamente col Web, dove il contributo dell'utente diventa esplicito e chiaro:

«[...] la diversificazione dei media, a causa delle condizioni del loro controllo istituzionale e imprenditoriale, non ha trasformato la logica undirezionale del messaggio, né ha veramente permesso il feedback del pubblico, fatta eccezione per la forma primitiva della reazione di mercato. [...] la Galassia McLuhan ha rappresentato un mondo di comunicazione univoca, non di interazione. Era, ed è ancora, un'estensione della produzione di massa, della logica industriale al regno dei segni, e non è riuscita, nonostante il genio di McLuhan, a esprimere la cultura dell'Età dell'informazione. Questo perché l'elaborazione d'informazione va ben oltre la comunicazione unidirezionale. La televisione ha avuto bisogno del computer per essere libera dallo schermo».¹⁶

Sempre da una prospettiva fortemente progressista sugli sviluppi della tecnologia mediale contemporanea, si pone la posizione di Granieri, che evidenzia come Internet possa coincidere con un'estensione della facoltà rammemorativa dell'uomo, che amplifica la propria capacità di immagazzinare dati e conoscenze:

«Fuori dalla Rete non esiste memoria, perché è impensabile videoregistrare tutti i telegiornali e conservare tutti i giornali. [...] La ricerca, in Rete, è un principio di lavoro. E la memoria della società è a nostra completa disposizione».¹⁷

Se ad ogni estensione segue un'auto-amputazione, il rischio dell'intorbidimento è dato dal fatto che ad essere amputato, con l'avvento della tecnologia elettrica e informatica, è proprio il nostro cervello. La strategia di equilibrio adottata dall'uomo contemporaneo per controbattere il suicidio delle sue facoltà e la sua subordinazione alle nuove tecnologie, è il godimento dello stato di *comfort* che esse producono:

«[...] il *comfort* è qualcosa che sopprime le cause dell'irritazione. Piacere e *comfort* sono comunque, per il sistema nervoso centrale, strategie d'equilibrio».¹⁸

Attraverso il *comfort* diventiamo sovrameccanismi al servizio delle nostre estensioni. Su questa linea si pone la teoria di Mario Perniola, decisamente meno ottimista e fiducioso nella Galassia Internet, nella quale quel *comfort* di cui sopra si potenzia fino a diventare «anedonia»:

«[...] con l'avvento di Internet, noi abbiamo posto fuori di noi il nostro sistema nervoso centrale. L'anedonia sarebbe appunto la conseguenza di tale intorpidimento e anestesia».¹⁹

D'altronde, per McLuhan, è altrettanto nocivo, se non impossibile, ripudiare le innovazioni apportate da ogni nuova tecnologia:

¹⁶ M. Castells, *La nascita della società in rete*, Milano 2008, p. 396.

¹⁷ G. Granieri, *Blog generation*, Roma-Bari 2009, p. 131.

¹⁸ M. McLuhan, *Gli strumenti del comunicare*, op. cit., p. 53.

¹⁹ M. Perniola, *Miracoli e traumi della comunicazione*, Torino 2009, p. 129.

«Ogni invenzione o tecnologia è un'estensione o un'autoamputazione del nostro corpo, che impone nuovi rapporti o nuovi equilibri tra gli altri organi e le altre estensioni del corpo. Non è per esempio possibile rifiutarsi di accogliere i nuovi rapporti tra i sensi proposti dall'immagine televisiva».²⁰

Non è possibile, perciò, rifiutare i nuovi rapporti; quando crediamo di farlo, in realtà siamo già condizionati da essi. Bisogna anche tenere in considerazione che ogni volta che sorge una nuova estensione delle nostre facoltà o invenzione tecnologica, è necessario ricercare un nuovo equilibrio dei sensi. Ad essere influenzato non è solo l'organo in questione, ma si verifica un riassetto globale delle nostre funzioni: «In quanto estensione e accelerazione della vita sensoriale, ogni *medium* influenza contemporaneamente l'intero campo dei sensi [...]».²¹

3. La funzione dell'arte come «contro-ambiente» e la sua funzione etica

Parallelamente all'avvento di ogni nuovo medium, si verifica anche una riconfigurazione dei media precedenti. Il nuovo ambiente che si viene a creare, in risposta ad una nuova tecnologia, non è immediatamente riconoscibile, e restiamo ignari degli effetti psicologici e sociali conseguenti a tale riconfigurazione. Come «raccapazzarsi» all'interno di questo turbine di mutamenti che coinvolgono, senza un attimo di tregua, noi e il mondo?

È all'artista che spetta il compito di sondare questi mutamenti; solo lui è in grado di carpire coscientemente il cambiamento, l'effetto del mutamento che scorre nel sottosuolo della psiche individuale e collettiva. Solo l'artista può evitare l'intorbidimento dinanzi all'ennesima trasformazione, rendendoci immuni ad essa. Esso è in grado di reagire, riuscendo a predisporci al prossimo colpo, per prevenirlo e non correre il rischio di assimilarlo tramite censura:

«[l'artista] può correggere i rapporti tra i sensi prima che i colpi di una nuova tecnologia abbiano intorpidito i procedimenti coscienti [...] può insegnarci come “reagire ai pugni” anziché “prenderli sul mento”».²²

L'arte si fa «contro-ambiente»; accoglie la sfida tecnologica e culturale prima che essa trasformi noi e la nostra società. “Contro” proprio perché l'arte mette in questione il mondo presente, lo problematizza, in vista di un mutamento futuro:

«Ed è proprio questo aspetto di “ricerca” di un punto di osservazione “altro” che fornisce la possibilità di trovare strategie culturali capaci di interagire, mediandolo, con il cambiamento di volta in volta in atto».²³

²⁰ M. McLuhan, *Gli strumenti del comunicare*, op. cit., p. 55.

²¹ *Ibid.*

²² *Ivi*, pp. 76-77.

²³ E. Lamberti, *Marshall McLuhan*, op. cit., p. 93.

Questo spiega anche perché l'artista è spesso definito "rivoluzionario", "capriccioso", "innovativo", quando non viene ripudiato come folle. Le avanguardie e gli astrattismi del secolo scorso hanno subito le ingiurie di coloro che non li comprendevano; invece gli artisti non fanno altro che anticipare un messaggio che, a distanza di qualche tempo, sarà esplicito e totalmente assimilato. Le opere degli artisti sono l'unica possibilità di reagire preventivamente al mutamento dovuto all'avvento della prossima tecnologia, per assimilarne il messaggio, senza precipitare nell'assuefazione (che significherebbe diventare servi delle nostre creazioni) né nel sonnambulismo (rifiutando per angoscia le innovazioni a venire). Emerge una dimensione propriamente pratica e etica dell'arte, lungi dall'ormai sorpassato «disinteresse» di matrice kantiana.

La sua capacità profetica fa dell'artista l'uomo dalla «consapevolezza integrale», l'unico che afferra le implicazioni del suo tempo. In ogni medium, così come in ogni espressione artistica, si verifica un «limite di rottura», dovuto all'avvento di un nuovo medium (o di un nuovo genere artistico), che ne determina il mutamento e l'impossibilità di tornare indietro. Per esempio, dall'avvento del cinema, la stampa non è stata più la stessa, e con l'avvento della TV ha subito un nuovo limite di rottura, ritrasformandosi (così anche il cinema dopo la televisione); limite di rottura in quanto il vecchio medium tenta di fare resistenza opponendosi al nuovo. Ad un certo punto avviene tale trasformazione, senza che noi possiamo accorgercene subito e sapere l'attimo esatto in cui ciò sia accaduto. Questo limite di rottura si verifica anche in ambito artistico: per fare solo un paio di esempi, pensiamo alla corrispondenza tra la pubblicazione delle maggiori opere di Joyce ed Eliot e la nascita del cinema, e viceversa alle innovazioni nell'ambito delle modalità di rappresentazione pittorica all'indomani dell'avvento della fotografia (l'Impressionismo) o del cinema stesso (tra gli altri, il Cubismo).

Oltretutto, il limite di rottura della forma artistica è sempre determinato dall'avvento di un nuovo medium (artistico o non artistico che sia):

«Il libro stampato aveva incoraggiato gli artisti a ridurre il più possibile tutte le forme d'espressione al piano descrittivo e narrativo della parola stampata. L'avvento dei *media* elettrici liberò subito l'arte da questa camicia di forza creando il mondo di Paul Klee, Picasso, Braque, Ejzenstein, dei fratelli Marx e di James Joyce».²⁴

McLuhan prende in esame il cubismo in maniera particolare. Alla logica propria del principio di causalità e di consequenzialità, appartenente soprattutto ad un certo tipo di cinema, bandiera dell'epoca meccanizzata, Picasso contrappose un genere artistico che si fondava sull'immediatezza della sensazione, rivelando che il vero messaggio, anche nell'espressione artistica, non è il contenuto ma la forma stessa dell'opera, il suo medium.

«[...] il cubismo, mostrando in due dimensioni l'interno e l'esterno, la cima e il fondo, il davanti e il dietro, eccetera, rinuncia all'illusione della prospettiva a favore dell'immediata consapevolezza del tutto. Cogliendo in un unico istante la consapevolezza totale, ha improvvisamente annunciato che *il medium è il messaggio*. [...] prima della velocità elettrica e del campo totale, sembrava che il messaggio fosse «il contenuto» e la gente soleva chiedersi cosa volesse *rappresentare* un quadro, anche se

²⁴ M. McLuhan, *Gli strumenti del comunicare*, op. cit., p. 64.

non si poneva mai questa domanda a proposito di una melodia, di una casa o di un abito [...]».²⁵

Il contenuto di un film è una storia, un racconto, così come il contenuto della stampa è un discorso, un articolo. Ciò che agisce direttamente su di noi però, il vero messaggio, non è il contenuto, ma la forma attraverso cui questo contenuto si è manifestato, che agisce in maniera subliminale nel nostro inconscio. L'unico veramente cosciente dei mutamenti che avvengono nella percezione sensoriale è l'artista, che compone le sue opere non tematizzando tali mutamenti (facendone contenuto), ma esprimendoli nel modo in cui le crea. Picasso ha il merito di aver rotto col pensiero comune diffuso per cui un'opera si identificherebbe completamente col suo contenuto, ed il suo dire si limiterebbe ad esso. L'autoreferenzialità dell'espressione artistica, la sua autonomia rispetto al mondo esterno, il superamento della visione tradizionale di immagine come mimesi ed illusione, avvicina McLuhan a moltissimi filosofi ed artisti del secolo scorso: «[...] l'apofrismo mcLuhaniano «il mezzo è il messaggio» è simile al concetto beckettiano per il quale l'opera non è “su” qualcosa, ma “è” qualcosa in sé».²⁶

L'arte in quanto reazione all'arte precedente e predominante è capace di guardare alle cose in modo nuovo, diverso dal normale, in apparenza assurdo e illogico. L'arte è in grado di rivelare l'assurdo, l'altro dal normale, in termini adorniani il «non-identico»: «L'artista usa nella sua vita reale i poteri che una persona comune userebbe solo nel mondo dei sogni».²⁷

L'avvento dell'era elettrica ha comportato un decentramento delle informazioni, un'immediatezza nella fruizione di queste, un allargamento della comunicazione e della fruizione che coincide con le constatazioni benjaminiane legate alla scomparsa dell'aura²⁸; questo diviene evidente, come abbiamo visto, con gli sviluppi relativi alla diffusione della Rete. Il punto è comprendere se oggi l'arte (o quale genere artistico) possa garantire quella funzione di precomprensione dei mutamenti in atto. Ne *Il villaggio globale* il rapporto tra medium e messaggio viene riproposto nella dicotomia di «figura» e «sfondo»: la figura è il contenuto su cui la cultura occidentale ha sempre fissato l'attenzione, percepita come protagonista essenziale, mentre lo sfondo è l'ambiente su cui le figure si stagliano. Nel dominio perpetuato dell'emisfero sinistro, lo sfondo è stato sempre subordinato agli accadimenti e ai contenuti. Lo sfondo è al contempo ciò che agisce in maniera determinante nel riassetto dell'orizzonte antropologico, quanto l'emanazione concreta e tangibile degli stravolgimenti dovuti all'avvento di una nuova tecnologia: «Noi creiamo noi stessi e ciò che creiamo viene percepito come realtà».²⁹

Per questo quando un determinato sfondo si fa contenuto e figura, risultando chiaro all'analisi razionale, allora in realtà stiamo assistendo al radicamento di uno sfondo nuovo del quale ci sfugge ancora la configurazione e le caratterizzazioni; in questo processo, l'unico in grado di intuire e comprendere uno sfondo prima che esso diventi figura è proprio l'artista:

²⁵ Ivi, pp. 21-22.

²⁶ E. Lamberti, *Marshall McLuhan*, op. cit., p. 114.

²⁷ Ivi, p. 117.

²⁸ Cfr. W. Benjamin, *L'opera d'arte nell'epoca della sua riproducibilità tecnica*, Torino 2000.

²⁹ M. McLuhan, B. R. Powers, *Il villaggio globale*, Milano 1989, pp. 28-29.

«Quando un vecchio sfondo viene dislocato dal contenuto di una nuova situazione, esso finalmente appare ai nostri occhi come figura. Allo stesso tempo nasce una nuova nostalgia. Il compito dell'artista è quello di riferire sulla natura dello sfondo analizzando le forme di sensibilità scaturite da ogni nuovo sfondo, o modalità culturale, molto prima che l'uomo abbia il sospetto che qualcosa sia cambiato».³⁰

L'arte perciò deve innovarsi per ridefinire il suo statuto e ristabilire la sua valenza di «[...] manifestazione della sensibilità, modo di "sentire", riflessione sul come si è, sul come si vive il mondo».³¹

4. Forma e medium: la riflessione di Mario Costa e lo scenario postmoderno

L'interrogativo intrigante che possiamo porci è: «Quale arte potrebbe servire oggi a sondare e rivelare le dimensioni nascoste del mondo elettrico?».³² È forse l'immagine elettronica ad assumersi il peso di queste responsabilità oggi? Leggendo *Gli strumenti del comunicare* non è facile dare una risposta esaustiva. La prima impressione è che la risposta sia negativa: Picasso, o anche Joyce, due punti di riferimento statuari per l'argomentazione di McLuhan, fanno arte introducendo con le loro espressioni artistiche una rottura radicale con la tradizione, inserendo nel loro procedere artistico la constatazione del mutamento antropologico. È stravolta l'abitudinaria dicotomia fra forma e contenuto. Ma fanno tutto questo non assumendo l'elettricità (e perciò l'elettronica e la tecnologia video) come mezzo compositivo – Picasso continua ad usare pennello e colori, e Joyce non fa che scrivere libri. Ne risulta la constatazione di una necessaria tripartizione di mezzo, forma e contenuto, ed in tale tripartizione McLuhan sembra mettere l'accento in maniera assoluta sulla forma. Prendiamo come esempio *Les demoiselles d'Avignon* di Picasso: i suoi supporti di composizione sono la tela, il pennello, i colori; la sua forma, il vero messaggio per McLuhan, è quella propria della tecnica cubista, ossia la tridimensionalità resa bidimensionalmente, l'istantaneità delle impressioni di più punti di vista; e poi il contenuto (ossia dei modelli femminili) che si è radicalmente subordinato alla forma, privato della sua importanza.

Per McLuhan, il vero medium non è il supporto o lo strumento utilizzato, quanto la modalità d'espressione artistica, la tecnica o teoria che fonda tale espressione. L'artista mostra la consapevolezza del perpetuo mutare rompendo continuamente con ciò che lo ha preceduto, con la tradizione, a prescindere dall'utilizzo di diversi mezzi formali. Ma quanto è possibile distinguere nettamente mezzi e supporti di composizione con l'opera stessa, in particolare nell'epoca delle interfacce elettroniche e dei computer? Mario Costa sotto questo punto di vista è radicale: per lui, la storia dell'arte può ridursi alla storia dei diversi dispositivi di creazione. L'immagine video è il risultato che l'arte inconsciamente ambiva da ogni tempo:

³⁰ Ivi, p. 24.

³¹ E. Lamberti, *Marshall McLuhan*, op. cit., p. 106.

³² *Ibid.*

«[...] le vicende e le configurazioni dell'immaginario sono profondamente radicate nei relativi stati della tecnica e da questi strettamente dipendenti. Ogni "visione" artistica si iscrive in un ordine necessario legato alla logica intrinseca ai materiali e alle tecniche. La storia delle arti è innanzitutto e sostanzialmente storia dei media, del manifestarsi delle loro specifiche capacità di resa, delle loro multiformi capacità di ibridazione, del loro reciproco influenzarsi e reagire, del loro trionfo o della loro decadenza [...]». ³³

Costa distingue tre modalità di incontro tra i media: l' intertestualità (interferenza di espressioni appartenenti alla stessa modalità di messa in opera), la contaminazione (che incide nell'ordine dei significanti, senza ancora coinvolgere l'identità di fondo del medium specifico) e l'ibridazione (quando la presenza di un medium nell'altro ne cambia l'identità trasformandolo in un nuovo medium). Con l'avvento del nuovo medium si viene a delineare questo percorso: inizialmente esso ripete le forme di altri media già esistenti; quando ha raggiunto un certo livello di maturazione, le sue specifiche modalità trasformano la natura di quei media da quali è stato generato; le trasformazioni prima riguardano il linguaggio e i modi della significazione, poi la sostanza materiale e funzionale del medium; se non si verifica l'ibrido ed un vecchio medium subisce passivamente l'impatto col nuovo medium, esso perisce e scompare.

Prendiamo in esempio la letteratura: nella modernità, inizialmente essa assume, imitandole, le procedure scientifiche (Zola); poi c'è il momento meglio compreso da McLuhan: i mutamenti investono i modi della significazione, la forma, se vogliamo la grammatica, la sintassi, lasciando ancora inalterati i supporti (la pagina, la scrittura, il libro...) – questa è la fase di Joyce, di Proust, di Eliot, ma anche di Beckett. La terza fase determina una vera e propria «crisi della letteratura» perché lo stesso "medium libro" è messo in questione: l'ibridazione con altri media riguarda la stessa costituzione materiale del medium – è l'epoca del "lettrismo". Nella quarta fase, i significanti letterari si liberano del libro, della pagina, della parola stampata per convergere in nuove tecnologie, come ad esempio il *blog*. Compiendo un percorso analogo per la pittura, si arriva alla nascita dell'arte elettronica. Per Costa la distinzione di generi ha senso solo quando si distinguono i diversi dispositivi di creazione:

«[...] quello che veramente ha senso e attribuisce senso è il *dispositivo tecno-logico complessivo* col quale un certo prodotto viene eseguito o realizzato; quando il dispositivo cambia allora, e solo allora, è lecito parlare di cambiamento di genere; quando il dispositivo resta lo stesso e variano soltanto i contenuti o soggetti cui esso mette a capo, la distinzione in generi risulta estrinseca, debole e problematica; ciò che conta, insomma, è la tecnologica di un dato dispositivo e non i suoi esiti contenutistici [...] la "pittura ad olio" [...] è e deva essere l'unico termine di riferimento e di distinzione generica nei confronti, ad esempio, dell' "affresco" o della "tempera"». ³⁴

³³ M. Costa, *L'estetica dei media*, Roma 1999, p. 42.

³⁴ Ivi, p. 104-105.

Si possono criticare alcuni punti deboli in questa teoria, dovuti al fatto che Costa sembra essere andato troppo oltre McLuhan. Innanzitutto l'interpretazione di contenuto e di medium: per McLuhan il contenuto non è l'opera in sé, come si presenta ai nostri occhi, quanto la storia raccontata, il modello dipinto, gli oggetti rappresentati ecc.; quelli che Costa chiama «modi della significazione» sono proprio l'opera stessa, il modo in cui essa si presenta ai nostri occhi, come essa ci parla, ovvero l'autentico medium. Il rischio che corre la teoria di Costa è di subordinare completamente l'opera d'arte non al «come» è stata realizzata, ma al «con che cosa», agli strumenti utilizzati, alle tecniche, anche se queste non si lasciano mostrare nell'opera stessa. Un riflettere sull'arte non può che partire dall'opera empirica che abbiamo sotto gli occhi. D'altronde la stessa *Les demoiselles d'Avignon* è un'opera di «olio su tela», e per Costa non è sensato distinguerla da centinaia di altri «olio su tela», perché, per lui, il medium resta lo stesso. Ma il vero mezzo di quest'opera è propriamente il cubismo, ovvero un messaggio, una teoria che ci obbliga a ripensare la nostra sensibilità, il nostro modo di vivere e di sentire il mondo. Mezzo proprio in quanto «medio», tramite di comunicazione, messaggio allo stato puro: e in Picasso è forse «l'olio su tela» a trasmettermi dei significati? Decisamente no.

È pur vero che le convinzioni di Costa sembrano più coerenti ed interessanti se in relazione all'immagine elettronica: qui il contenuto (narrazione, soggetto...) tende a scomparire, così come qualsiasi tipo di supporto; l'immagine è assolutamente immateriale, non si serve di tele, di carta o di pellicole; essa si è «logicizzata» e «matematizzata» nel momento in cui l'artista, per le sue creazioni, si affida a *software* informatici. L'interesse e le motivazioni che spingono molti di questi nuovi artisti ad operare per mezzo di computer e di interfacce tecnologiche, sta proprio nel fatto che il medium com'era inteso da McLuhan, da Picasso e da altri avanguardisti del Novecento ha ceduto il passo al medium così inteso da Costa: gli artisti vogliono mostrare, a se stessi ed agli altri, che cosa riescono a fare attraverso programmazioni e capacità di calcolo, in una ostentata dimostrazione di tecnicismi e effettistiche prive di significato:

«[...] il testo postmodernista – di cui ho assunto che il videotape in questione sia un esemplare privilegiato – si definisce come una struttura o un flusso di segni che resiste al significato. [...] Il referente e la realtà ora scompaiono del tutto, e persino il senso – il significato – si problematizza».³⁵

Questo diventa il nuovo messaggio: la sorpresa che si prova a vedere queste nuove immagini affonda le sue radici nel fatto che non appartengono al nostro mondo ed alla nostra realtà, e ci stupiscono proprio per essere «forma allo stato puro», o come dice Costa, «*epifanie ritratte in sé*».

La funzione di controambiente sembra essere totalmente delegata: il potere di fascinazione dell'arte postmoderna per molti versi si limita a riflettere l'ambiente sociale che la circonda, senza opporsi ad essa in alcun modo. La totale assuefazione e il radicale intorpidimento all'orizzonte mediale sembra essersi compiuto, proprio quando, come accade oggi, l'arte stessa, deputata

³⁵ F. Jameson, *Postmodernismo*, Roma 2007, pp. 87, 110.

storicamente alla comprensione critica del mutamento antropologico derivante dagli sviluppi tecnologici, rinuncia a questa sua funzione, preferendo rispecchiare la realtà instaurando un circolo di perpetuata identità.

L'ecllettismo dell'antropologia giuridica: tra etnologia, storia, sociologia, psicologia e filosofia.

di Lorenzo Scillitani

Se il termine *ecllettismo* può applicarsi estensivamente, e non in senso deteriore, o allo scopo, più o meno dichiarato, di diluire la gamma di significati riconducibili a ciò che esso designa, questo sembra essere il caso dell'*antropologia giuridica*. Il Dizionario della lingua italiana Devoto-Oli (edizione 2005), così come il Sabatini Coletti (edizione 2008), concordano nell'indicare nell'ecllettismo qualsiasi elaborazione teorica risultante dalla coordinazione di elementi di diversa provenienza, ovvero la tendenza a combinare modelli o metodi diversi in un qualsiasi campo d'indagine. Se una disciplina come l'antropologia giuridica si presta, per le sue peculiarità epistemiche, a renderne partecipe una pluralità di approcci teorici e metodologici, una ragione ci sarà: lo documenta, con ampiezza e abbondanza di riferimenti e di riflessioni, l'ultima fatica di Rodolfo Sacco, intitolata per l'appunto *Antropologia giuridica*¹.

Il taglio storico-comparatistico dell'opera in questione tradisce la linea di ricerca percorsa per lunghi anni dal suo autore², e al tempo stesso indica una delle possibili vie nelle quali l'antropologo del diritto si inoltra. Ad essa infatti si aggiungono, ma, per essere più precisi, con essa spesso si intersecano altre vie, che promanano da altri ambiti disciplinari, come l'antropologia culturale³, l'antropologia filosofica, la sociologia⁴, la psicologia

¹ Bologna 2007.

² Tra tutte le pubblicazioni di Sacco spiccano, al riguardo, *La comparaison juridique au service de la connaissance du droit*, Paris 1991 e *Il diritto non scritto*, nel *Trattato di diritto civile* diretto da Id., Torino 1999.

³ «La nascente antropologia culturale ha contribuito a rendere alla lunga possibile anche l'avvio di un nuovo modo di intendere il diritto, non più come concretizzazione in norme positive di superiori principi di giustizia universale, ma come insieme delle regole vincolanti nelle quali si esprimono le relazioni interindividuali e i modelli di comportamento che caratterizzano le diverse forme di convivenza realizzate dall'umanità» (E. Ripepe, *Antropologia (culturale) e diritto. Qualche indicazione preliminare*, in Id., *Problema della Costituzione o assalto alla Costituzione?*, Padova 2000, p. 233).

⁴ Si veda il recente saggio di Alberto Febbraio su *Antropologia giuridica e sociologia del diritto*, *Sociologia del diritto*, 1/2008, pp. 27-45, dove, in virtù della riaffermata, e

e la filosofia del diritto. Il fatto che Sacco mostri di privilegiare, ad esempio, l'approccio di Jacques Vanderlinden⁵ rispetto a quelli di Étienne Le Roy⁶ o di Norbert Rouland⁷, magari ignorandone altri, implica che gli incroci interdisciplinari che interessano l'antropologia giuridica risentono non solo delle personali inclinazioni dei ricercatori che vi si cimentano ma anche degli ampi margini di selezione tematica e metodologica sia inter- sia intra-disciplinari che l'antropologia giuridica presenta.

Pertanto, la propensione multidisciplinare dell'antropologia giuridica, se da una parte sembrerebbe sottrarvi una reale *specificità*, dall'altra ne diventa proprio il fattore determinante, nella misura in cui essa consente di orientarsi nel complesso campo del diritto con una elasticità ermeneutica che ai tradizionali approcci scientifico-disciplinari non sempre appartiene. Dalla dogmatica giuridica alla scienza del diritto in senso lato, con le sue molteplici varianti dottrinali, ciò che caratterizza il diritto nella sua identità⁸ sembra sfuggire ad una rigida schematizzazione concettuale, tanto più in un mondo e in una società in continua e convulsa trasformazione, come quelli odierni. L'esigenza di sostenere la riflessione intorno al giuridico con una strumentazione metodologica, e con un'apertura euristica, che siano all'altezza delle sfide contemporanee sembra trovare proprio negli antropologi del diritto possibili risposte, che una antropologia giuridica di indirizzo *filosofico* si incarica, invero, di sviluppare in senso problematico⁹.

rivendicata, pertinenza della prima alla seconda delle discipline indicate nel titolo, viene giustificata «l'aspirazione ad una nuova cultura giuridica che, superando la tradizionale contrapposizione tra fatto e norma, preferisca impostare tali rapporti in modo circolare, e faccia riferimento ad un diritto, non più inteso semplicemente come somma di norme positive interne all'ordinamento e destinate ad una regolazione autoritativa, né come somma di norme sociali esterne all'ordinamento, ma come struttura in grado di assumere la funzione, più elevata e complessa, di generale istanza di mediazione dei processi culturali, e quindi di “metaregolatore” della comunicazione sociale» (art. cit., p. 45). Non si trascuri, comunque, che tra i primi ad aver ricondotto l'etnologia giuridica nell'alveo della sociologia è stato Georges Gurvitch, nella sua *Sociologia del diritto* (tr. it. di S. Cotta, Torino 1957, p. 115 ss.).

⁵ Cfr. J. Vanderlinden, *Anthropologie juridique*, Paris 1996.

⁶ Cfr. É. Le Roy, *Etnologia giuridica*, in *Digesto*, Torino 1992, VIII, pp. 153-160.

⁷ Cfr. N. Rouland, *Antropologia giuridica*, Giuffrè, Milano 1992.

⁸ Sulla attuale crisi di identità del diritto cfr. U. Vincenti, *Diritto senza identità. La crisi delle categorie giuridiche tradizionali*, Roma-Bari 2007.

⁹ Mi permetto rinviare al mio *Per una antropologia filosofica del diritto*, Napoli 2006, oltre che a *Le culture di Babele. Saggi di antropologia filosofico-giuridica*, a cura di E. Di Nuoscio e P. Heritier, Milano 2008. Sin dagli inizi del secolo scorso, per altro, Alessandro Levi avvertiva, nelle illuminanti considerazioni che seguono, la necessità di una feconda interpenetrazione tra quella che allora veniva designata col nome di etnografia giuridica e la filosofia del diritto: «la filosofia del diritto può fruttuosamente giovare dei contributi dell'etnografia. Ma questa non può, assolutamente, usurpare il posto di quella. (...) Per compiere indagini di etnografia giuridica, occorre sapere che cos'è il diritto, cioè conoscere i fondamenti di quei fenomeni che si vogliono rintracciare. (...) Ora, solo la filosofia del diritto può rispondere a pieno alla domanda: *che cos'è il diritto?* Ad essa soltanto spetta di chiarire i presupposti critici dell'etnografia giuridica, come di tutte le altre discipline, dommatiche e storiche, che rientrano nel sistema della giurisprudenza. Ed alla filosofia del diritto spetterà pure il compito di saggiare il valore psicologico, di determinare il significato intimo dei contributi etnografici; in altre parole di considerare *sub specie aeterni*, come espressioni dell'attività pratica dello spirito, i documenti rivelati e raccolti dall'etnografo. Niun male se, talvolta, le indagini filosofiche ed etnografiche si compenetreranno; (...) non potrei considerare come uno studio di filosofia giuridica se non quello in cui dalle ricerche etnografiche si risalisse a considerazioni filosofiche. (...) Bisogna che promoviamo queste ricerche di etnografia e di demopsicologia giuridica. La filosofia giuridica non può compierle essa, senza snaturarsi; ma può, ma deve caldeggiarle, mostrandone il valore ed additando i

Si dirà che il campo d'elezione dell'antropologia giuridica dovrebbe coincidere con quello, classico, dell'*etnologia giuridica*¹⁰, che si dedica, in prima battuta, allo studio dei popoli senza scrittura. Ma ormai il destino dell'antropologia giuridica segue le vie imboccate dall'antropologia generale, e in particolare dall'antropologia sociale, che si rivolge con sempre maggior attenzione alle società moderne e contemporanee¹¹. L'intersezione dei piani diacronico e sincronico fa sì che la risultante consista in uno sguardo *contestuale* che l'antropologo del diritto getta sia sui fattori di *mutamento* storico-sociale sia sulle *costanti* che riguardano la configurazione di istituti, norme, comportamenti. Nella misura in cui de-storicizza i contributi etnologico-giuridici, l'antropologia giuridica sottopone la stessa scienza del diritto a processi di ri-storicizzazione che ne comportano la messa in discussione di premesse epistemologiche un tempo date per scontate. Si pensi, soltanto per fare un esempio, alla portata critica che la rivisitazione antropologico-giuridica sviluppa in merito alla nozione di diritto positivo ereditata da un certo giuspositivismo, così come della correlata giustapposizione col diritto naturale in versione giusnaturalistica. Gli studi di Rouland e di Clifford Geertz¹², in particolare, permettono di ricostruire i nessi tra fatti, norme, valori in una maniera tale da ricomporre aspetti che altrimenti, nelle rispettive visioni, resterebbero separati: l'istanza di *giustizia* operante nelle rappresentazioni ideali incontrate dall'osservatore incide fino al punto da rendere il diritto leggibile e interpretabile solo alla luce di una concezione complessiva della realtà e, viceversa, il piano di lettura sul quale si attesta l'antropologia giuridica è tale da restituire alla *storicità* del diritto tutto lo spessore che le deriva non tanto dalla rilevazione di sequenze (più o meno) evolutive, quanto dalla costante ed accentuata propensione della categoria della *giuridicità*¹³ ad assumere valenze, forme, strutture *istituzionali*.

Queste prime considerazioni porterebbero a concludere che l'antropologia giuridica registra una proiezione filosofica in predicato di farla riassorbire, opportunamente precisatine i contorni, in una filosofia del diritto. Invero, una antropologia filosofica del diritto può anche essere, a vario titolo, tentata; ma essa non sarebbe in grado di esaurire le possibilità filosofiche *intrinseche* all'antropologia giuridica in quanto tale. Le prospettive da questa dischiuse in ordine ad una più accurata, completa e rigorosa tematizzazione del fenomeno giuridico potrebbero infatti essere elaborate anche da un impegno teoretico nel quale, in ipotesi, la stessa sociologia giuridica si producesse, dis-occupandosi dalla stretta osservanza "empiristica" alla quale almeno un certo filone di studi, l'anglosassone,

preziosi risultati scientifici e pratici che se ne possono ottenere» (A. Levi, *Contributi della Società di Etnografia Italiana allo studio del diritto e della coscienza giuridica popolare* (1913), in Id., *Scritti minori di filosofia del diritto*, Padova 1957, I, pp. 279 e 281).

¹⁰ Per la tradizione italiana di studi si ricordi, in proposito, G. Mazzarella, *La concezione etnologica della legislazione*, «Rivista internazionale di filosofia del diritto», 6/1926, pp. 520-534.

¹¹ Cfr. N. Rouland, *Aux confins du droit. Anthropologie juridique de la modernité*, Paris 1993, pp. 182-183. In proposito mi permetto menzionare *Nuove frontiere del diritto: l'antropologia del diritto moderno*, cap. V dei miei *Studi di antropologia giuridica*, cit., in particolare pp. 124-131.

¹² Cfr. C. Geertz, *Conoscenza locale: fatto e diritto in prospettiva comparata*, in *Antropologia interpretativa*, Bologna 1988, pp. 209-299.

¹³ Mi riferisco all'impiego diffuso che Sergio Cotta fa di questo termine nel suo *Il diritto nell'esistenza, Linee di ontofenomenologia giuridica*, Milano 1991.

sembra a tutt'oggi inchiodarla. È difatti più che legittimo che i sociologi del diritto tirino, per così dire, l'acqua dell'antropologia giuridica al loro mulino; se tale fosse l'atteggiamento dei filosofi del diritto, questi sarebbero probabilmente accusati di indebite invasioni di campo...In realtà, la plusvalenza epistemologica che contraddistingue l'antropologia giuridica sembra dipendere non tanto dalla contaminazione – questa sì, pseudo-eclettica, per non dire sincretistica – di elementi desunti da tipi diversi di approccio disciplinare quanto dalla sua attitudine a trasformarli in altrettanti fattori di rielaborazione teorico-critico-sistematica del diritto.

Che il testo di Sacco spazi da un tempo all'altro del diritto, da un ambito all'altro del diritto, è un indice, estremamente significativo, dello sforzo compiuto da chi tenta una antropologia giuridica: se non si tratta dell'ennesima storia del diritto, la ragione va cercata nella "sensibilità" dell'oggetto di ricerca ad essere attinto da procedure euristiche ad ampio spettro. Ne offre un esempio paradigmatico il diritto di famiglia, il quale non potrebbe essere adeguatamente studiato, e penetrato nelle sue più profonde connessioni, se non a partire da una antropologia della famiglia, da una storia della famiglia, da una sociologia della famiglia, da una psicologia (individuale e collettiva) della famiglia, da una filosofia della famiglia: nessuno dei singoli approcci risulterebbe idoneo allo scopo di dare un quadro sintetico dell'istituto in parola, se prescindesse da un principio di accostamento tendenzialmente unitario, che una antropologia – giuridica – della famiglia sembra effettivamente in grado di fornire. Evocare un "principio" sa forse troppo di filosofia, e lascia sospettare un surrettizio coinvolgimento della filosofia del diritto; il problema è che, anche a non voler ammettere, in via principale o marginale, una dimensione propriamente filosofica dell'antropologia giuridica, si deve comunque riconoscere in quest'ultima l'urgenza di problematiche non altrimenti qualificabili che come filosofiche. Ne dà documentazione non solo la sopra indicata questione della giustizia ma anche il ripresentarsi, sotto denominazioni e in ambientazioni apparentemente post-filosofiche, di questioni come quelle relative alla parità dei diritti, o alla dialettica tra diritti individuali e diritti collettivi. Il peso che stanno assumendo oggi le politiche delle identità e del dialogo interculturale, solo per dirne una, non riducono bensì amplificano l'esigenza di una ridefinizione del diritto come portato di una concezione d'insieme della vita e del mondo. Antropologia giuridica è ciò che nomina sia la registrazione sia l'iniziale soddisfazione di questa esigenza: la plusvalenza che essa rappresenta comunica ad una storia, ad una sociologia, ad una teoria del diritto il ricalibrarsi *critico* dei dati in loro possesso, in modo tale da creare le premesse per l'ambientamento di una ricostruzione complessiva del fenomeno storico-culturale chiamato diritto.

L'antropologia giuridica, in questo senso, si offre essa stessa come piano d'intersezione trasversale ad una storia, ad una sociologia, ad una teoria (filosofica e non), consentendo la riqualificazione degli studi giuridici in chiave – almeno tendenzialmente – transculturale: si pensi alla necessità odierna, non meramente pratico-didattica, di insegnare e di *comunicare* il diritto non più con esclusivo riferimento alla tradizione romanistica ereditata dal nostro diritto privato, o alla tradizione pubblicistica consolidata nel diritto eurocontinentale, ma anche con sempre maggior attenzione al *common law*, nonché ai sistemi giuridici tradizionali tuttora vigenti in vaste aree del mondo "globalizzato" e, per alcuni versi, nelle pieghe dello stesso

Occidente. A questo livello l'antropologia giuridica (quasi sempre, per ora, sotto mentite spoglie) acquista un ruolo assolutamente *centrale*, annunciandosi come *visione d'insieme* del diritto – che a sua volta si è dato, e continua a darsi, quale espressione di più visioni d'insieme della società, della civiltà, dell'uomo. Il collocarsi dell'antropologia giuridica *tra* varie impostazioni disciplinari la fa essere capace di proporsi quale *fattore di mediazione* tra le varie culture giuridiche che interessano i processi di globalizzazione, e di de-globalizzazione, oggi in atto.

Già grande sarebbe il merito di una antropologia giuridica che offrisse la cornice di una *fenomenologia* del diritto, globalmente riconsiderato, sia storicamente – dal Codice di Hammurabi al sofisticato diritto dell'informatica –, sia nella realtà presente – dalle dichiarazioni dei diritti universali alla *shari'a*. Per giunta, però, una antropologia giuridica si mostra portatrice di una capacità di interrogazione critica degli elementi che acquisisce, in ciò manifestandosi una sua peculiare vocazione filosofica. Ora, anche a non voler atteggiarsi ad antropologi del diritto, coloro che si imbattono nel diritto fenomenicamente inteso non possono fare a meno di rilevare l'imprescindibilità di un accostamento che sia al tempo stesso storico, etnologico, sociologico, psicologico, filosofico: non vorranno farsi etichettare come antropologi del diritto, ma tali saranno dal momento che integreranno, più o meno consapevolmente, questa pluralità di approcci. D'altro canto, come si potrebbe oggi affrontare, e sperare di risolvere, problemi come quelli attinenti alla possibile, e non scontata, convivenza pacifica tra identità culturali diverse, interpreti di concezioni (spesso alquanto) diverse in merito all'educazione o ai rapporti uomo-donna? L'integrazione degli accostamenti sopra illustrati realizza una antropologia giuridica, anche quando questa realizzazione non pensi, o non accetti, di nominarsi come tale. Ed antropologico-giuridica viene altresì a configurarsi la posizione identificabile, talora tra le righe, in quegli autori e in quelle opere che, quanto meno in alcuni passaggi, esprimono un'integrazione delle prospettive ermeneutiche che legano l'idea di diritto presente in una antropologia o, ancora, l'idea di uomo presente in una storia, in una sociologia, in una psicologia, in una etnologia, in una filosofia del diritto.

Un passo ulteriore che l'antropologia permette di avanzare porta, in definitiva, a pensare il diritto stesso *come* una antropologia: come un modo, forse il modo più esaustivo, nel quale gli uomini di una determinata società e, in generale, gli uomini di tutti i luoghi e di tutti i tempi rappresentano se stessi e il loro mondo da tutte le possibili, ma sempre parziali, angolature: anzitutto l'economica, la politica, l'etico-religiosa. La regolazione giuridica delle relazioni sociali – oggetto di una antropologia sociologica del diritto che spesso si sovrappone ad una certa antropologia economica – riflette infatti (più o meno fedelmente) una strutturazione economica delle stesse; l'articolazione delle strutture di dominio – oggetto di una sociologia e di una antropologia politiche – riproduce la dialettica di primato/subalternità assunta, almeno dalle antropologie marxiana e marxista, a schema interpretativo unilaterale della realtà sociale; una antropologia pragmatica (kantianamente intesa¹⁴) e una antropologia morale mettono a tema le regole di condotta che danno forma alla convivenza tra gli uomini, e i cui riflessi psichici costituiscono l'oggetto di una antropologia psicologica; una

¹⁴ Il pensiero va naturalmente all'*Antropologia pragmatica* di I. Kant (ed. it. Roma-Bari 2001).

antropologia etnologica riassume tutte le istanze delle antropologie sociologica, economica, politica, morale, facendo leva sull'appartenenza dell'uomo a "gruppi", a popoli, a culture, in poche parole alla dimensione *comunitaria* in cui si esprime la sua esistenza; spetta tuttavia ad una antropologia religiosa lavorare sull'ipotesi – non dimostrabile, ma conoscibile per via indiretta, in ogni caso ispiratrice di condotte, scelte, decisioni non altrimenti motivabili, e per di più rinnovabili nel tempo – di una estensione del campo relazionale dell'uomo al di là dei limiti stabiliti dalla percezione sensoriale della corporeità (basti pensare a tutta la fenomenologia del sacro e ai riti di sepoltura). Finanche quest'ultima ermeneutica, che sembrerebbe in assoluto la più "eclettica", poiché abbraccia persino gli aspetti dell'umano che si sottraggono alla sua conoscibilità per empirica presa diretta, soffre un ultimo scacco, che è dovuto non tanto alla multiformità delle opzioni religiose, quanto alla sua stessa vocazione a concentrarsi su ciò che di essenzialmente *spirituale* occupa l'autorappresentazione dell'uomo. Una antropologia filosofica – e forse, per certi versi, filosofico-religiosa – potrebbe prendere forma da una ri-fondazione (ontologica o, meglio ancora, metafisico- esistenziale) di tutti questi apporti. Resta che sarebbe non solo da determinarne la valenza teoretica ma anche da dispiegarne la portata *pratica*, in ordine all'esigenza di disporre di una ripresa autenticamente *integrata* di tutte le fonti di conoscenza e di attività (sia lavorativo-trasformativa sia poetico-pensante) alle quali una antropologia può attingere. Perfino una antropologia *scientifica* denuncerebbe, in ipotesi, tutti i suoi limiti, e le sue contraddizioni, come accade oggi all'antropologia (quasi-)scientifica e (quasi-)filosofica che sottende per lo meno talune interpretazioni della bioetica (e della biogiuridica).

Soltanto una antropologia giuridica, non a bassa ma a forte intensità filosofica, eticamente impegnata tanto col momento del diritto quanto con quello del *dovere* (di essere, di fare, di amare), sembra garantire la motivazione di fondo che qualunque antropologia – fosse anche soltanto quella fisica, o quella fisiologica – presuppone, ossia la ricerca intorno a ciò che rende l'uomo tale quale è, e tale quale diventa (in tale ultimo caso sarebbe forse più opportuno parlare di antropologia *etica*, o etico-esistenziale¹⁵). Soltanto una antropologia giuridica sembra fondere in un solo formato ermeneutico le chiavi d'accesso all'umano che le altre antropologie forniscono, ciascuna a suo modo, e con prospettive variamente apprezzabili. Soltanto una antropologia giuridica sembra incline a valorizzare, certo con maggiore o minore perspicuità, tutti gli elementi che affluiscono, con significati di volta in volta *particolari*, ai centri di elaborazione *analitica* delle altre antropologie. Non che l'antropologia giuridica non abbia a sua volta bisogno di una fase analitica, magari accompagnata da un preciso e meno "eclettico" impegno speculativo; ma, se si risolvesse in questa pur necessaria fase, si tratterebbe, in ultima analisi, di una lodevole e non banale antropologia *del* diritto, come una sociologia *del* diritto, costruita come una *scienza* umana, o sociale. Dire antropologia giuridica, invece, e con una connotazione forte, non designa una antropologia fra le altre, perché vale a sostanziare l'antropologia di tutti gli attributi giuridici che la interessano, nonché a tradurre il diritto nei termini

¹⁵ Si tengano presenti le possibilità insite, al riguardo, in tutta la produzione letteraria e filosofica di Kierkegaard.

di una visione d'insieme dell'uomo, considerato come ente culturale nei suoi rapporti con la natura – compresa, eventualmente, la *sua* –, e con la sopra-natura. L'ambizione di una *Antropologia giuridica* come quella di Sacco, come quelle, a suo tempo, di Rouland o di Vanderlinden, muove da tutto quest'ordine di fattori, che consentono di inquadrare un livello pre-istituzionale (e meta-istituzionale) della ricerca intorno al diritto (e dell'insegnamento, come della pratica, dello stesso), restituendo a quest'ultimo i motivi di consistenza di uno statuto epistemico che non si assimila necessariamente alla sua presentazione in termini di formalizzazione ordinamentale.

Pesa sulla verifica di quest'ambizione non solo il retaggio degli autori che vi si cimentano (storico-giuridico, antropologico-culturale etc.) ma anche la riserva opposta da chi s'èguita a ritenere il diritto un sottoprodotto (sottosistemico, per dirla con linguaggio luhmanniano) puramente "storico" di processi sociali, materiali, economici, politici, cui viene attribuito, su di un'ideale scala gerarchica, valore primario. In questa ottica, deformata da una lettura di Hegel attraverso Marx, l'antropologia giuridica può essere sotto-valutata come nulla più che un momento dell'antropologia economico-politica delle strutture di subordinazione che reggono la dialettica della socialità umana. Se però si provasse a rileggere Hegel non solo con Marx, e con Sartre, ma anche con Mauss e con Lévi-Strauss, si avrebbe modo di rilevare che, accanto alle strutture di subordinazione, nelle società umane trovano posto strutture di *coordinazione*, sostenute da una forza di attrazione, fra i termini che esse legano, che è pari se non superiore alle prime, e che sembra rimontare alla cultura non meno che alla natura. Che il diritto funga da fattore di simbolizzazione di quest'altra dialettica, a cominciare da quanto ne dà a conoscere, e a pensare, la fenomenologia della famiglia e della parentela¹⁶, sta ad indicare che esso assolve un ruolo tutt'altro che secondario, in una misura tale da suggerire un rovesciamento di prospettiva, per cui l'organizzazione politica ed economica di una società andrebbe letta in funzione dell'ordine giuridico in corrispondenza del quale essa trova, e cambia, i suoi assetti. Una antropologia giuridica è di fatto resa possibile dall'incidere essenziale, sul piano di una dialettica conflittuale, che dà luogo e corso politico-economico a pratiche di riconoscimento, di una dialettica comunicativa che promuove una prassi generata dalle dinamiche di aggregazione tra le componenti di una società: componenti che sono non soltanto i membri effettivi di un corpo sociale ma anche gli enti mondani, e le potenze extra-mondane, che ispirano – o si presume che ispirino – le condotte umane, e che abitano la terra nonché il cielo degli umani, dando forma e senso ai loro miti, ai loro riti, ai loro ideali, ai loro costumi, alle loro credenze.

Una storia dell'antropologia giuridica potrebbe ricostruirla nelle sue svariate diramazioni e nelle sue occasionali deviazioni di percorso; una teoria – filosofica – dell'antropologia giuridica, viceversa, potrebbe individuarne, e chiarirne, il compito di decifrare quella sorta di 'super-codice' con il quale il diritto esplica la sua forza costitutiva, e regolativa, di agente promotore di civilizzazione delle forme dell'esperienza umana: di quella *esperienza* nella quale Henry Sumner Maine ravvisava la norma dirigente della legislazione, e di ogni forma di attività politica¹⁷.

¹⁶ Cfr. innanzitutto C. Lévi-Strauss, *Le strutture elementari della parentela*, Milano 2003.

¹⁷ Cfr. I. Vanni, *Gli studi di Henry Sumner Maine e le dottrine della filosofia del diritto*, Verona 1892, p. 104.

Una lettura dell'antropologia nietzscheana di Genealogia della Morale

di Luca Chiapperino

La *Genealogia della Morale*¹ di Nietzsche è nota soprattutto per il suo spiccato orientamento critico: essa attacca la morale del suo tempo e i suoi pregiudizi, a causa dei suoi insostenibili presupposti *descrittivi* (metafisici ed empirici) e per ciò che concerne i suoi effetti deleteri sulle norme, sui valori distintivi dell'agire (*prescrittività*), nonché sulla "fioritura" dei più alti tipi di essere umano. Accanto a tutto ciò e a partire da questi presupposti, si pongono, nelle stesse pagine, le tesi etiche più positive del pensiero nietzscheano. Esse si presentano come la combinazione di: un modello di "perfezionismo etico consequenzialista"², che sta alla base di un debole concetto di "bene" nei suoi scritti; e il perseguimento di una certa visione di "perfezione" umana, che coinvolge ed eccede gli elementi *formali* e *sostanziali* della sfera della moralità. Non bisogna tenere in secondo piano, inoltre, i connotati fortemente anti-realisti della sua morale e come da ciò consegua che nessuna delle sue affermazioni possa essere dotata di un particolare statuto epistemico. Piuttosto l'indagine nietzscheana, si presenta come un modello *olistico* di teoria morale, del tutto in opposizione ad ogni sorta di fondazione radicale e poco incline ad una ricerca lineare e conclusiva di ragioni che si sorreggano da sé, come una categoria privilegiata di proposizioni. Per iniziare ad affrontare il problema della morale con il metodo della *genealogia*, ovvero come formazione variegata e mutevole, occorre, secondo il filosofo tedesco, liberarsi dalla ostinata predilezione della filosofia per le definizioni ultime e gli schemi generali.

A Nietzsche preme risvegliare, insomma, l'idea di etica come materia inseparabile da una più ampia e generale osservazione della *psicologia*

¹ F.Nietzsche, *Genealogia della Morale*, tr. di Ferruccio Masini, Adelphi, Milano 1984.

² B.Leiter, *Nietzsche's Moral and Political Philosophy*, Stanford Encyclopedia of Philosophy, 2010, disponibile al seguente indirizzo web: <http://plato.stanford.edu>.

degli individui che di fatto ne sono protagonisti e per questo, qualsiasi osservazione sul suo statuto e sulla sua portata, non può nel complesso mancare di intrecciarsi con la dimensione del “soggetto morale”, con essa solo sommariamente ricostruibile. Il presente lavoro intende, pertanto, raccogliere i risultati dell’indagine nietzscheana sul soggetto morale e ricostruire l’immagine dell’uomo che da essa viene fuori, nel contesto specifico della sua *Genealogia*.

Bernard Williams³ intuì l’importanza di quest’opera ed è anche a partire dal suo contributo che le nostre pagine verranno sviluppate. Ciò cui la *Genealogia* mira è infatti, secondo il filosofo inglese, una giustificazione della “fisiologia della nostra vita etica”⁴, in continuità con tutte le altre attività prettamente umane. L’errore di Aristotele (ma anche di Platone e di tutta la filosofia che da essi ha avuto corso) consiste per entrambi gli autori nell’aver cercato di ottenere concezioni etiche sovradeterminate, attraverso l’individuazione di una vita etica più vera e più esaurientemente umana a discapito delle altre⁵. Oggetto della proposta di Williams e Nietzsche vogliono essere, al contrario, i motivi che nel loro complesso muovono la *psicologia* delle persone, piuttosto che le loro azioni⁶; e ciò che diviene maggiormente pregnante, perciò, è proprio la considerazione di quei tratti del carattere che definiscono le persone come agenti morali. È in quest’ottica, in definitiva, che l’individuo costituisce un complesso nucleo essenziale della loro riflessione etica: tutt’altro perciò che una mera *conditio sine qua non* di una teoria.

Cercheremo quindi di mostrare quelli che, a nostro avviso, sono i più rilevanti aspetti dell’antropologia nietzscheana di *Genealogia della Morale*, procedendo con l’analisi distintiva di due differenti elementi concettuali: 1) una prima sezione si occuperà della rivalutazione della corporeità e dell’approccio *naturalistico/fisiologista* alla spiegazione della moralità, che contraddistingue maggiormente la *II dissertazione*; 2) la seconda parte del testo, invece, cercherà di elucidare lo statuto della nozione nuova di “soggetto morale”, che emerge dal lavoro del filosofo tedesco, attraverso il suo richiamo ad una comprensione *psicologica* delle motivazioni etiche dell’agire. La presentazione di questi differenti versanti della considerazione dell’uomo, nella *Genealogia*, non potrà, però, che andare incontro a continue e ripetute sovrapposizioni concettuali: non esiste infatti nel pensiero di Nietzsche, una contrapposizione cartesiana fra *res extensa* e *res cogitans*, tra corpo e intelletto. Il suo scopo è piuttosto quello di mettere in evidenza, in chiave radicalmente anticartesiana, un

³ B.Williams, *Genealogia della Verità*, Fazi editore, Roma, 2005 (ed. or. 2002); B.Williams, *Il Senso del Passato. Scritti di Storia della Filosofia*, Milano, Feltrinelli, 2009, (ed. or. 2006); B.Williams, *Vergogna e Necessità*, Il Mulino, Bologna, 2007, (ed. or. 1993).

⁴ P.J.E.Kail, *Nietzsche and Hume: Naturalism and Explanation*, “The Journal of Nietzsche Studies”, Issue 37, Spring 2009, pag.6.

⁵a cura di Altham & Harrison, *World, Mind and Ethics. Essays on the Ethical Philosophy of Bernard Williams*, Cambridge University press, Cambridge, 1995, pag.216.

⁶ L.Greco, *Humean Reflections in the Ethics of Bernard Williams*, “Utilitas” Vol.19, No.3, September 2007, pp.312-325.

gioco di continue compenetrazioni tra sensi e ragione, tra funzioni fisiologiche e operazioni mentali, in grado di fornirci una nuova e alternativa prospettiva alla “millenaria vivisezione della coscienza”⁷ morale tradizionale.

1. Aspetti “innaturali” della corporeità

Il mito della forza come irriflessione, spontaneità vitale e piena fiducia negli impulsi e negli istinti animali costituisce un elemento ricorrente della *Genealogia*. Già nelle prime pagine dell’opera traspare l’ansia nietzscheana di un riscatto dalla corruzione e dalla mediocrità del presente, che si traduce spesso in nostalgia per epoche in cui gli uomini avevano una diversa considerazione di se stessi:

I «bennati» si *sentivano* appunto come i «felici»; non avevano bisogno di costruire artificialmente la loro felicità unicamente rivolgendo lo sguardo ai loro nemici, né di imporsela talora per forza di persuasione, di *menzogna* (come sono soliti fare gli uomini del *ressentiment*); e così pure, in quanto uomini completi, sovraccarichi di forza, e perciò *necessariamente* attivi, non sapevano separare dalla felicità l’agire – presso di loro l’essere operosi veniva necessariamente considerato una condizione felice [...] – tutto ciò in notevole contrasto con la «felicità» al livello degli impotenti, degli oppressi [...], nei quali essa appare essenzialmente come narcosi, stordimento, quiete, [...] distensione dell’animo e rilassamento del corpo.⁸

L’imminente palingenesi morale preannunciata da Nietzsche, dunque, deve passare dalla riscoperta di un’umanità “ferina”, deve riuscire a far emergere nuovamente nell’uomo, attraverso una sorta di ritorno alle origini, una nuova “*vigorosa salute*”⁹ animale. Come interpretare però questa indicazione? Sarebbe erroneo, proprio in questo caso, scorgere nelle parole nietzscheane solo una raccolta di figure e metafore efficaci. Secondo Orsucci¹⁰, le pagine in questione non vanno lette come una “utopia rovesciata di un nuovo stato di natura”. Il rischio che si corre, a questo proposito, è quello di cadere in una contraddizione non risolta fra: la proposizione del mito dell’istintualità “innocente” e la sua messa in discussione nelle pagine in cui si sottolinea l’impossibilità di un completo affrancamento dall’«anti-natura». Nietzsche, al contrario, nel ripensare il concetto di corporeità, sembra essere impegnato nella ricerca dei punti di contatto fra i suoi interessi storici e le sue conoscenze sul piano della fisiologia e della biologia al fine di smentire, tanto il mito dell’*irriflessione*, quanto una considerazione della coscienza come artificio *in toto*. Ciò di cui

⁷ F.Nietzsche, *Genealogia della Morale*, op.cit., II, 24.

⁸ F.Nietzsche, *Genealogia della Morale*, op.cit., I, 10.

⁹ F.Nietzsche, *Genealogia della Morale*, op.cit., II, 1.

¹⁰ A.Orsucci, *Genealogia della morale – Introduzione alla lettura*, Carocci editore, Roma, 2001, pp.91 e s. Anche Williams, nella sua *Genealogia*, sottolinea queste difficoltà della filosofia di Nietzsche, a proposito del concetto di *verità* (B.Williams, *Genealogia della Verità*, op.cit., pag.23).

discorre il nostro autore, insomma, non pare affatto essere l'aspirazione ad una datità irriflessa e sottratta alle tensioni della storia. Attraverso questa direttrice d'indagine, iniziata intorno al 1883¹¹ e alla base anche dello *Zarathustra*, egli intende sottolineare, in altri termini, come intelletto e coscienza valgano come "linguaggio di segni del corpo", riflesso di ben più raffinati e potenti sistemi di autoregolazione organica e, allo stesso tempo, come la corporeità esprima un linguaggio di segni che risulta modellato dalle sue vicissitudini millenarie e sedimentato dai diversi rivolgimenti della storia della nostra cultura. Quello operato dall'impresa nietzscheana, è un rovesciamento totale di questa tradizione: egli ci invita alla considerazione del corpo "come la cosa più alta", ben più evoluta e complicata dei soli processi mentali e ci indica il suo statuto di "concrezione spirituale"¹² soggetta al tortuoso procedere della storia.

La *Genealogia* rappresenta il pieno svolgimento di questo progetto. Ben prima di essa però, come abbiamo brevemente anticipato, Nietzsche non ammetteva alcuna barriera fra sfera della corporeità e mondo storico della morale. La storia della civiltà, l'evoluzione biologica della specie, il divenire della morale e il modificarsi dei caratteri fisici dell'uomo, non vanno più affrontati come entità irrelate, da indagare separatamente:

Appunto questo animale necessariamente oblioso, nel quale il dimenticare rappresenta una forza, una forma di *vigorosa* salute, si è ora plasmato con l'educazione una facoltà antitetica, [...] una vera e propria *memoria della volontà*; cosicché tra l'originario «io voglio» «io farò» e il caratteristico scaricarsi della volontà, il suo *atto*, può essere agevolmente interposto un mondo di nuove cose sconosciute, di circostanze e di atti volitivi, senza che questa lunga catena del volere abbia a incrinarsi. [...] Quanto deve aver prima imparato, l'uomo, per disporre anticipatamente del futuro in tal modo.¹³

Da un faticoso addestramento, prolungato per lunghissimi tempi, risulta dunque l'individuo sovrano, capace di calcolare, di promettere, di disporre a piacimento del proprio futuro:

La superba cognizione dello straordinario privilegio della *responsabilità*, la consapevolezza di questa rara libertà, di questa potenza sopra se stesso e sul destino è discesa in lui sino al suo infimo fondo ed è divenuta istinto, istinto dominante, ammesso che senta in sé il bisogno di una parola per esso? Ma non v'è dubbio: questo uomo sovrano lo chiama la sua *coscienza*.¹⁴

Il problema da discutere riguardo la "storia della responsabilità" concerne quindi, per l'autore, il ripercuotersi dell'incivilimento sulla complessione

¹¹ F.Nietzsche, *Frammenti Postumi*, in *Opere*, a cura di G.Colli e M.Montinari, Adelphi, Milano, 1964, 7 [126] primavera-estate 1883, 37 [4] giugno-luglio 1885. Il riferimento successivo allo *Zarathustra* (F.Nietzsche, *Così parlò Zarathustra*, Adelphi, Milano 1976), è alle sezioni della I parte intitolate *Dei disprezzatori del corpo* e *Della virtù che dona*.

¹² F.Nietzsche, *Frammenti Postumi*, op.cit., 7 [155] primavera-estate 1883.

¹³ F.Nietzsche, *Genealogia della Morale*, op.cit., II, 1. Si vedano anche: F.Nietzsche, *Frammenti Postumi*, op.cit., 25 [437] primavera 1884; 26 [75] estate-autunno 1884.

¹⁴ F.Nietzsche, *Genealogia della Morale*, op.cit., II, 2.

fisica e psichica degli uomini e così richiede, anche solo per una migliore messa a fuoco, approfondite conoscenze sul piano della biologia e della fisiologia. Sono infatti i caratteri più artificiali della corporeità che rendono possibile all'uomo, a un dato momento, una violenta separazione dal suo passato animale, un salto e una caduta in una nuova condizione di guerra contro i suoi antichi istinti¹⁵. Un esempio di ciò è possibile ritrovarlo nell'analisi nietzscheana dei processi percettivi. In un appunto del 1885 egli osserva come, nel percepire, risulti già all'opera una volizione, un accettare:

Le nostre percezioni, quali noi le intendiamo: vale a dire la somma di tutte *quelle* percezioni, *acquistar coscienza* delle quali fu per noi, e per tutto il processo organico prima di noi, utile ed essenziale: queste non sono tutte le percezioni in generale (per esempio non quelle elettriche). Ossia, noi abbiamo sensi solo per una scelta di percezioni – per quelle che a noi devono importare per conservare noi stessi.¹⁶

L'attività dei sensi non si basa dunque su meri automatismi biologici, né risulta esclusivamente da rigide predisposizioni ereditarie: essa richiede piuttosto un esercizio che muta nel tempo. Quando Nietzsche parla dell'agire dei sensi, scorgendovi un gioco arbitrario di selezioni suggerito da scelte "valutative" ha presente, grazie ai suoi studi¹⁷, le nuove prospettive emerse nel campo della fisiologia degli organi di senso e non solo. L'operare dei sensi rende visibile infatti, attraverso il primato dato all'interpretazione, caratteri presenti anche in altri processi organici. Il riferimento esplicito è al lavoro del biologo Wilhelm Roux¹⁸, il quale ha mostrato come, la crescita di organi e tessuti, non dipenda affatto solo dal numero e dalla struttura dei vasi sanguigni presenti, quanto piuttosto da una attiva selezione, sia quantitativa che qualitativa, operata dalle singole cellule nel nutrirsi. L'organismo, pertanto, non mostra il dispiegamento di

¹⁵ F.Nietzsche, *Genealogia della Morale*, op.cit., II, 17.

¹⁶ F.Nietzsche, *Frammenti Postumi*, op.cit., 2 [95] autunno 1885-autunno 1886.

¹⁷ Come messo in luce da Orsucci (A.Orsucci, *Genealogia della morale – Introduzione alla lettura*, op.cit., pag.96), Nietzsche aveva a disposizione, in questi anni, una vasta letteratura riguardante gli elementi "innaturali" radicati nelle funzioni corporee, cui egli aveva prestato molta attenzione: E.Dühring, *Cursus der Philosophie*, Koschny, Leipzig, 1875; F.A.Lange, *Geschichte des Materialismus und Kritik seiner Bedeutung in der Gegenwart*, Iserlohn, Baedeker, 1877; O.Liebmann, *Zur Analysis der Wirklichkeit*, Trübner, Strassburg, 1880; K.W.Nägeli, *Mechanisch-physiologische Theorie der Abstammungslehre*, Oldenbourg, München-Leipzig, 1884; W.Roux, *Der Kampf der Theile in Organismus*, Engelmann, Leipzig, 1881. Riferimenti espliciti a questa letteratura li troviamo in: F.Nietzsche, *Frammenti Postumi*, op.cit., 7 [89] primavera-estate 1883; 25 [319] primavera 1884; 25 [336] primavera 1884; 25 [324] primavera 1884; 27 [8] estate-autunno 1884; 5 [99] estate 1886-autunno 1887. Sul rapporto fra il pensiero di Nietzsche e gli studi di fisiologia e biologia del suo tempo, si vedano anche: K.Ansell Pearson, *A Companion to Nietzsche*, Blackwell publishing, Oxford, 2006; B.Leiter, *Nietzsche on Morality*, Routledge, London, 2002, pag.63 e ss.; G.Moore, *Nietzsche, Biology, Metaphor*, Cambridge University press, Cambridge, 2002.

¹⁸ W.Roux, *Der Kampf der Theile in Organismus*, op.cit., pag.149. In Nietzsche si vedano: F.Nietzsche, *Frammenti Postumi*, op.cit., 7 [33] primavera-estate 1883; 7 [196] primavera-estate 1883.

un disegno preordinato, né una regolarità meccanica, quanto piuttosto una continua conflittualità periferica, una autoregolazione delle parti capace di rettifiche e cambiamenti. Un terzo esempio, può essere infine rappresentato dalla presentazione del dolore come risultato di un gioco ermeneutico e come variabile storica legata ai processi di incivilimento. Si tratta di considerazioni che Nietzsche ricava da un testo di Charles Richet, poi Nobel per la medicina nel 1913, in cui l'autore vuol mostrare come vi siano tra individui, razze e specie, differenze considerevoli nella sensibilità al dolore:

Il sistema nervoso encefalo-rachidico è costituito da due parti ben distinte, il sistema sensoriale e il sistema motorio [...]. Ora, in anatomia comparata, si vede che più si ascende nella scala animale, più si sviluppa, in rapporto al sistema motorio, il sistema sensoriale. Quando il giudizio, la memoria, l'attenzione sono assai sviluppati, la sensibilità al dolore diventa eccelsa. Ciò non deve stupirci; il dolore non esiste né nell'eccitazione che colpisce un nervo, né nel nervo che lo trasmette al cervello, bensì nel cervello che lo percepisce: è un atto cerebrale, [...] una funzione intellettuale, tanto più perfetta quanto più è evoluta l'intelligenza.¹⁹

Nessuna spontaneità dei sensi, in definitiva, ma piuttosto continue interpretazioni della capacità di esperire dolore, direttamente proporzionali al grado di evoluzione della specie. Questi assunti di Richet, ripresi in molti appunti nietzscheani²⁰, emergono in forma compiuta nella *Genealogia* al momento di mostrare come, sulla scia di questo processo evolutivo del dolore, si ponga anche l'interpretazione cristiana della sofferenza, nei termini di sua estrema “sublimazione e assottigliamento”:

La curva della tolleranza umana al dolore sembra scendere in realtà straordinariamente e quasi all'improvviso, non appena si abbia dietro di sé i primi diecimila o dieci milioni di individui di una civiltà superiore [...]. Forse è persino lecito ammettere la possibilità che anche quel piacere della crudeltà non debba essere propriamente estinto: esso avrebbe solo bisogno di una certa sublimazione e assottigliamento, in relazione al fatto che oggi il dolore fa più male; in particolare dovrebbe presentarsi tradotto nell'elemento immaginativo e mentale [...]. Ciò che propriamente fa rivoltare contro la sofferenza non è la sofferenza in sé, bensì l'assurdità del soffrire: ma un tale *assurdo* soffrire non ci fu in generale né per il cristiano, che ha trasferito all'interno della sofferenza tutto un segreto macchinario di salvazione, né per l'uomo semplice di più antiche età, che sapeva spiegarsi ogni sofferenza in relazione a spettatori o a provocatori di sofferenza.²¹

Ancora una volta un esempio, in questo brano, dell'attenzione con cui Nietzsche guarda ai fenomeni che mettono in discussione le distinzioni, nel suo linguaggio, tra “senso” e “spirito”. Piacere e dispiacere, dunque, si sono progressivamente connotati come “giudizi di valore”, in un processo

¹⁹ C. Richet, *L'homme et l'intelligence*, Alcan, Paris, 1884, pag. 8.

²⁰ F. Nietzsche, *Frammenti Postumi*, op.cit., 25 [390] primavera 1884; 25 [402] primavera 1884; 25 [333] primavera 1884.

²¹ F. Nietzsche, *Genealogia della Morale*, op.cit., II, 7.

di pervertimento della nostra sfera istintuale, alla cui base si pongono proprio queste trasformazioni antropologiche legate all'incivilimento.

La continuità nietzscheana tra natura e storia si presenta pertanto come la diagnosi di una “tremenda malattia”²². Molti contrassegni iscritti nel patrimonio biologico dell'uomo (la capacità di autoregolazione di cellule e tessuti, l'ermeneutica inconsapevole che si manifesta nei processi percettivi, la sensibilità al dolore come dato storicamente variabile) mostrano una singolare assenza di rigidità, una grande propensione al mutamento. Per indagare le fasi del suo svolgimento e anche cercare di prevederne la direzione, Nietzsche ci invita a riconsiderare la nostra immagine dell'uomo e a scorgere in esso “non una meta, ma soltanto un passaggio, un ponte, una grande promessa”²³. Affrontando la fisiologia della vita umana, in una parola sola, Nietzsche riesce a guadagnare nuovi punti di vista per ridefinire il problema della storia della morale. Risulterà adesso molto più evidente, come il progetto nietzscheano non conceda alcuno spazio all'idea di un'utopica immediatezza vitale della bestia/uomo. Attraverso questa via egli giunge piuttosto a disegnare il problema della *Genealogia*, a far vedere come per scrivere la storia della civiltà europea non sia sufficiente registrare i grandi eventi, ma occorra anche iniziare ad indagare una catena, assai meno visibile, di profonde trasformazioni antropologiche che si imprimono non soltanto nell'intelletto, ma nelle più diverse funzioni della corporeità:

Non diversamente da quel che deve essere accaduto agli animali acquatici, allorché furono costretti a divenire animali terrestri oppure a perire, si compì la sorte di questi semianimali felicemente adattati allo stato selvaggio, alla guerra, al vagabondaggio, all'avventura – a un tratto tutti i loro istinti furono svalutati e «divelti». Dovettero ormai camminare sulle gambe e «portare se stessi», laddove fino a quel momento venivano portati dall'acqua: una spaventosa pesantezza gravava su di loro.²⁴

Anche tutta l'articolata rassegna della *III dissertazione*²⁵ sul tema “ascesi, morale e civiltà” verrà considerata da Nietzsche come diretta conferma dei pregi del metodo genealogico apprezzabili nella *II dissertazione*. Dalla stessa “forma di vita”²⁶, esito di un millenario processo di incivilimento e di un profondo mutamento antropologico, scaturiscono infatti i più diversi esiti e un ampio spettro di scopi. È questa profonda lacuna che egli imputava ai filosofi morali secondo lui soggiogati da un rigido finalismo, non in grado di costruire un modello esplicativo degno di un processo profondamente discontinuo nelle origini e nelle cause finali, come la storia della nostra morale.

²² F.Nietzsche, *Genealogia della Morale*, op.cit., II, 22.

²³ F.Nietzsche, *Genealogia della Morale*, op.cit., II, 16.

²⁴ F.Nietzsche, *Genealogia della Morale*, op.cit., II, 16.

²⁵ F.Nietzsche, *Genealogia della Morale*, op.cit., III, 12-23.

²⁶ F.Nietzsche, *Genealogia della Morale*, op.cit., II, 3.

Come messo in luce da Kail²⁷, al contrario, è proprio in questa continuità metodologica fra scienza e autocomprensione della filosofia, che risiede una delle principali novità, nonché uno degli aspetti di maggior forza, del pensiero nietzscheano. Sulla base del confronto con la filosofia di Hume, infatti, egli prova a mettere in luce come, nella produzione del filosofo tedesco, tre grandi questioni siano fondamentali: la prima (poco utile ai fini del presente lavoro) ha a che fare con la questione dell'*oggetto esterno*, mentre la seconda e la terza possono essere riconducibili, rispettivamente, alla continuità di *metodo* e di *risultati* che le opere dell'autore condividono con le scoperte scientifiche del suo tempo. In una parola sola, ciò cui allude Kail, è una certa nozione di *naturalismo* in grado, secondo lui, di poter racchiudere in un termine solo le conclusioni della filosofia di Nietzsche.

Ciò che accomuna profondamente Nietzsche e Hume, in quest'ottica, è il fatto che entrambi gli autori provino a spiegare l'emergenza di concetti chiave, credenze e pratiche condivise, facendo appello ad una serie di elementi psicologici e fisiologici minimali²⁸. Ciò che però vi è di più importante nei loro contributi, prosegue Kail, è il passaggio ulteriore rispetto a questa scelta di campo: entrambi gli autori si sovrappongono, infatti, a ciò che essi ritengono necessario ad una coerente spiegazione. Tutti e due offrono, in altri termini, una "spiegazione proiettiva" (*projective explanation*²⁹) delle aree di indagine prescelte, in opposizione ad una "spiegazione disvelativa" (*detective explanation*), ovvero ad uno statuto epistemico marcatamente positivo delle proprie conclusioni. Nel caso di una "spiegazione proiettiva", invece, ciò cui si fa riferimento sono elementi della nostra psicologia, *dei quali* la nostra indagine è una proiezione. Ciò non significa che la nostra osservazione sia ingiustificabile, ma piuttosto che non sia non negoziabile. Bernard Williams ha messo in evidenza, a tal proposito, l'importanza dello statuto "fittizio" della *Genealogia*³⁰ indicando, nell'origine esperienziale delle sue conclusioni, una importante indicazione metodologica e di contenuto dell'opera nietzscheana.

Secondo Leiter³¹ infatti, la *Genealogia* di Nietzsche offre un naturalismo dal metodo speculativo, in quanto offre un'ospitale accoglienza, nell'immagine che dell'uomo scaturisce da essa, alle evidenze empiriche e alle teorie stabilite dalle altre scienze. Alla base di ciò, egli individua un motivo fondamentale: Nietzsche presenta una concezione

²⁷ P.J.E.Kail, *Nietzsche and Hume: Naturalism and Explanation*, op.cit., pag.6 e n4.

²⁸ A tal proposito, si veda anche: B.Williams, *The sense of the past. Essays in the history of philosophy*, Princeton Univ. press, Princeton and Oxford, 2006, pag.299 e ss.

²⁹ P.J.E.Kail, *Hume and Nietzsche: Human Nature*, disponibile al seguente indirizzo web: <http://www.bbk.ac.uk/phil/staff/academics/gemes-work/dullfrog>, pag.6 e s; cfr. F.Nietzsche, *La gaia scienza e Idilli di Messina*, tr. di Ferruccio Masini, Adelphi, Milano 1977, 112..

³⁰ Le pagine in cui Williams si occupa di ciò appartengono a: B.Williams, *Genealogia della Verità*, op.cit., pag.24 e s. Una considerazione di questo argomento williamsiano è rappresentata invece da: Edited by A.Thomas, *Bernard Williams*, Cambridge University Press, 2007, pp.181-200.

³¹ B.Leiter, *Nietzsche on Morality*, op.cit., pag.3 e ss.

metafisica degli uomini del tutto priva di ogni radicale differenza dal resto della natura e dagli altri esseri animali³². Il ruolo dello psicologico pertanto, prosegue l'autore, risulta una materia delicata da trattare nelle sue pagine, rispetto al suo rapporto col fisiologico. Tale rapporto ne investe in pieno gli *explananda* e gli *explanans*, le premesse e i risultati. Il buon grado di autonomia esibito dallo psicologico, in definitiva, è possibile solo se teniamo ferma, come abbiamo già parzialmente illustrato e continueremo a vedere nella prossima sezione, l'assunzione di una sua stretta vicinanza e dipendenza dal vocabolario e dalle conclusioni della fisiologia.

2. La trasfigurazione del soggetto morale: un'importante denuncia nietzscheana

La nozione positiva di *soggetto morale* in Nietzsche, viene spesso fatta coincidere con il suo *Übermensch*: tuttavia, negli ultimi decenni, ci si è accorti della necessità di una revisione di questa idea³³. In particolare, secondo Schrift³⁴, l'errore della filosofia continentale del '900, consisterebbe in una riduzione dell'*Übermensch* nel concetto di "morte del soggetto", cosa che avrebbe impedito di coglierne la forza costruttiva e la profonda apertura ad un nuovo modo di intendere l'agire umano.

Il soggetto appare, negli scritti del filosofo tedesco, come un prodotto ideologico, un principio funzionale al discorso etico, o anche la sua principale origine. Ciò non significa però che esso sia totalmente da abbandonare; al contrario, per Nietzsche, il compito sembra piuttosto quello di privarlo del suo ruolo apparente di semplice sostanza del pensiero e approfondirne la complessa funzione ordinatrice del mondo, nonché la sua forza creatrice. Le domande principali cui l'analisi nietzscheana sembra voler rispondere sono, insomma, le seguenti: come può un libero soggetto penetrare la sostanza delle cose e fornirle di un significato? Come può esso, attraverso l'uso del linguaggio, perseguire i suoi personalissimi scopi pratici? E infine: come e in quali condizioni può apparire verosimile qualcosa come un *soggetto*? Rispondere a queste questioni significa, nuovamente, attingere alla potenza esplicativa della

³²F.Nietzsche, *Al di là del bene e del male*, tr. di Ferruccio Masini, Adelphi, Milano 1977, 230; F.Nietzsche, *Aurora*, tr. di Ferruccio Masini, Adelphi, Milano 1978, 31; F.Nietzsche, *La gaia scienza e Idilli di Messina*, tr. di Ferruccio Masini, Adelphi, Milano 1977, 114; F.Nietzsche, *Umano, troppo umano, I*, tr. di Sossio Giametta, Adelphi, Milano 1979, 11.

³³ Fra i lavori che hanno sottolineato l'importanza di una revisione del nostro concetto di *Übermensch*, possiamo indicare: D.W.Conway, *Overcoming the Übermensch: Nietzsche's Revaluation of Values*, Journal of the British Society for Phenomenology 20, no.3 (October 1989), pp.211-224; L.Lampert, *Nietzsche's Teaching*, Yale University Press, New Haven, 1987; B.Magnus, S.Stewart, J.P.Mileur, *Nietzsche's Case: Philosophy as/and Literature*, Routledge, New York, 1993; R.B.Pippin, *Irony and Affirmation in Nietzsche's "Thus spoke Zarathustra"*, in ed. by M.A.Gillespie and T.B.Strong, *Nietzsche's New Seas*, University of Chicago Press, Chicago, 1988, pp.45-71.

³⁴ A.D.Schrift, *Rethinking the Subject: Or, How One Becomes-Other Than What One Is*, in ed. by R.Schacht, *Nietzsche's Postmoralism: Essays on Nietzsche's Prelude to Philosophy's Future*, Cambridge University Press, Cambridge, 2001, pag.48.

Genealogia. La soggettività diviene, in queste pagine, una parte di quel processo di incivilimento sopracitato e centro nevralgico del progetto creativo di costruzione della morale da parte dell'ideale ascetico.

In altri termini Nietzsche espone, in quest'opera, due versanti di un'argomentazione sul soggetto: da un lato egli evidenzia l'inconsistenza di un'idea di soggettività *value-free*, mentre dall'altro ne recupera una nuova nozione, la cui costituzione eccede la possibilità di una comprensione e di un riconoscimento assoluti:

Un *quantum* di forza è esattamente un tale *quantum* di istinti, di volontà, d'attività – anzi esso non è precisamente null'altro che questi istinti, questa volontà, quest'attività stessa, e può apparire diversamente soltanto sotto la seduzione della lingua (e degli errori radicali, in essa pietrificatisi, della ragione), che intende e fraintende ogni agire come condizionato da un agente, da un «soggetto». [...] Forse per questo il soggetto (o, per parlare in maniera più popolare, l'*anima*) è stato fino a ora il miglior articolo di fede, perché ha reso possibile alla maggioranza dei mortali, ai deboli e agli oppressi di ogni sorta quel sublime inganno di sé che sta nell'interpretare la debolezza stessa come libertà, il suo essere-così-e-così come *merito*.³⁵

Leggendo questa affermazione, diviene facile precisare come il progetto di Nietzsche trovi la sua maggiore forza nel fatto di non essere immediatamente ed esplicitamente una ri-fondazione del *soggetto*: l'analisi genealogica “disturba” l'immobilità della sua concezione classica, ne frammenta l'apparente coerenza interna, mostrandone la composizione eterogenea e la funzione di *soggezione*³⁶, arrestandosi in fase positiva all'ineludibilità della tensione fra le sue parti. Piuttosto quindi che eliminare l'*anima*, Nietzsche suggerisce che la critica alla visione atomisitica³⁷ del soggetto debba aprire ad un modello *aperto* di spiegazione dell'agire umano.

Lo stesso *Übermensch* rappresenta una prima espressione di quest'idea: esso profila una nuova giustificazione del mondo³⁸, accanto ad una critica dell'idea classica di *soggetto*. Al centro del suo significato non troviamo quindi un passaggio, ovvero l'inizio e la fine di un processo le cui fasi intermedie sono trascurabili; piuttosto, il divenire *Übermensch*, prende posto su un terreno concettuale privo di un'origine fissa e di una destinazione. Esso non descrive, disegna, o prescrive alcuno statuto ontologico della soggettività da istanziare. Alan Schrift suggerisce, a tal proposito, che molti dei paradossi interpretativi riguardanti la filosofia di Nietzsche, siano riconducibili proprio all'individuazione di un modello di soggettività ideale nei suoi scritti. Il tentativo stesso di rispondere alla

³⁵ F.Nietzsche, *Genealogia della Morale*, op.cit., I, 13.

³⁶ A.D.Schrift, *Rethinking the Subject: Or, How One Becomes-Other Than What One Is*, op.cit., pag.51.

³⁷ F.Nietzsche, *Al di là del bene e del male*, op.cit., 12.

³⁸ F.Nietzsche, *Così parlò Zarathustra*, op.cit., pp.4-6, 83-88, 94-96.

domanda: “È *S* ciò che Nietzsche intende per *Übermensch*?”, è destinato infatti a ricevere sempre la stessa risposta: “No”³⁹:

E la vita stessa mi ha confidato questo segreto. «Vedi, disse, io sono il *continuo, necessario superamento di me stessa*. Certo, voi chiamate tutto ciò volontà di generare e istinto verso lo scopo, verso sempre maggiore altezza, lontananza varietà: ma tutto questo non è che uno stesso e identico mistero. [...] Che io non possa essere se non lotta e divenire e scopo e contraddizione degli scopi: ah, colui che indovina la mia volontà, indovina certo anche per quali sentieri *tortuosi* egli è obbligato a camminare!» [...] E colui che vuole essere creatore di “bene e male”: in verità, costui dev’essere in primo luogo un distruttore, e deve infrangere valori.

40

L’esito di queste considerazioni regge l’analisi che, degli stessi temi, possiamo ritrovare anche nella *Genealogia*⁴¹. In queste pagine il processo di *redenzione* “tanto dall’ideale perdurato sinora, quanto da ciò che *dovette germogliare da esso*” diviene una precisa descrizione dei processi psicologici che guidano le azioni all’interno di questa interpretazione della vita.

È importante sottolineare per Nietzsche, afferma a tal proposito Williams, come ciò che fa parte del nostro volere non si arresti affatto, in se stesso, a essere un semplice comando, ma si presenti piuttosto come un insieme di fattori anche non specificamente volontari. Ciò che chiamiamo “volere” è quindi un complesso di sensazioni, pensieri, ecc. che ci mettono nella condizione di essere, allo stesso tempo, colui il quale comanda e colui il quale obbedisce, senza che alcuna separazione sia autosufficientemente evidente o mai completa:

L’esito che essi temono non può non far paura; essi hanno ragione di detestare una certa posa liberale che fa dell’incertezza una virtù e che, anziché compiacersi delle convinzioni, si bea delle soddisfazioni ugualmente intellettualistiche di una raffinata indecisione. [...] Credendo che al di là dell’intelletto non ci possa essere nient’altro che la volontà, pensano che la matrice della convinzione etica debba essere una *decisione* di adottare certi principi morali [...]. Questo non può essere vero, perché la convinzione etica, come qualsiasi altro modo di *essere convinti*, non può non avere un carattere di passività: in un qualche senso non può non provenire dall’esterno. [...] Non è possibile avere una convinzione etica e insieme la consapevolezza che essa è il prodotto di una decisione, a meno che la decisione non appaia l’unica cosa possibile. Ma è proprio questo che ha bisogno di una spiegazione⁴².

³⁹ A.D.Schrift, *Rethinking the Subject: Or, How One Becomes-Other Than What One Is*, op.cit., pag.58.

⁴⁰ F.Nietzsche, *Così parlò Zarathustra*, op.cit., pag.131 e s.

⁴¹ F.Nietzsche, *Genealogia della Morale*, op.cit., II, 24.

⁴² B.Williams, *L’etica e i Limiti della Filosofia*, Laterza, Roma-Bari,1987 (ed. or. 1985), pp.204-205.

Il soggetto morale sembra acquisire così la propria conformazione, non con l'appello a una dimensione trascendentale, oppure a una giustificazione puramente intellettualistica, ma piuttosto con l'esperienza di un contesto condiviso in cui la sua psicologia morale e sentimentale possa rivelare se stessa⁴³. Una concretizzazione di questa lettura dell'opera di Nietzsche, la troviamo in un articolo di Williams del 1993, intitolato: *Nietzsche's Minimalist Moral Psychology*. Nella prefazione ad *Al di là del Bene e del Male*, afferma il filosofo inglese, è facile riscontrare due importanti denunce: la prima è quella che sottolinea come l'*ego* e il *sé* siano in realtà qualcosa di fittizio; la seconda invece consiste di una denuncia dell'inadeguatezza dello statuto teorico dei più significativi termini di utilizzo morale come "azione", o "volontà":

È forse prossimo il tempo in cui si comprenderà sempre più *che cosa* propriamente è stato sufficiente per fornire le fondamenta a tali sublimi ed assolute costruzioni dei filosofi, quali i dogmatici fino a oggi hanno edificato, - una qualche superstizione popolare di età immemorabile (come la superstizione dell'anima che, quale superstizione del soggetto e dell'io, ancor oggi non ha cessato di creare disordini), forse un qualche giuoco di parole, una seduzione da parte della grammatica o una temeraria generalizzazione di dati di fatto molto angusti, molto personali, molto umani, troppo umani⁴⁴.

La credenza nella volontà implica per Nietzsche due particolari e tradizionali idee: innanzitutto che essa venga presentata come qualcosa di semplice e immediato per chi se ne serve (cosa del tutto discutibile), ma anche che, ciò che pare essere questa semplicità, si riveli come una peculiare e imperante tipologia di causalità moderna. I filosofi, afferma, "sono soliti parlare della volontà come fosse la cosa più nota al mondo", laddove essa è invece qualcosa di molto più problematico, di "solido solamente nella parola":

Si sia dunque, una buona volta, più cauti, si sia "non filosofici" – diciamo: in ogni volere c'è in primo luogo una molteplicità di sensazioni, vale a dire la sensazione dello stato da cui ci si vorrebbe *allontanare*, la sensazione dello stato a cui ci si vorrebbe *avvicinare* [...]. Un uomo che *vuole* – comanda a un qualcosa, in sé, che obbedisce o alla cui obbedienza egli crede [...]: nel caso dato, noi siamo al tempo stesso chi comanda e chi ubbidisce⁴⁵.

Nello specifico della *Genealogia* troviamo, a tal proposito, la celebre metafora del *fulmine* e del suo *bagliore*:

Allo stesso modo, infatti, con cui il volgo separa il fulmine dal suo bagliore e ritiene quest'ultimo un *fare*, una produzione di un soggetto, che viene chiamato fulmine, così la morale del volgo tiene anche distinta la forza dalle estrinsecazioni della forza, come se dietro il forte esistesse un sostrato indifferente, al quale

⁴³ B. Williams, *Making sense of Humanity*, Cambridge University Press, Cambridge, 1995, pp.28-32; e B. Williams, *L'etica e i Limiti della Filosofia*, op.cit., pag.170.

⁴⁴ F. Nietzsche, *Al di là del Bene e del Male*, trop.cit., pag.3. Si veda pure il par.17.

⁴⁵ F. Nietzsche, *Al di là del Bene e del Male*, op.cit., 19. Si veda pure la sezione 23.

sarebbe *consentito* estrinsecare forza oppure no. Ma un tale sostrato non esiste: non esiste alcun «essere» al di sotto del fare, dell'agire, del divenire; «colui che fa» non è che fittiziamente aggiunto al fare – il fare è tutto.⁴⁶

Ciò che l'autore intende mettere in evidenza è che, spiegare la volontà come un'affezione dualistica del comando, comporta che le descrizioni delle esperienze coinvolte nel volere, non rivelino affatto il complesso movimento di forze psicologiche e fisiologiche che sottostanno a un'azione. L'esperienza rivela, secondo le tradizionali descrizioni della filosofia, un tipo di causalità che non risiede in uno stato delle cose, in un evento, o in un'esperienza mia o altrui, ma piuttosto solamente in qualcosa che inferisco come "io". La volontà trova perciò, nella causalità, il vettore della sua forma espressiva nel modo della prescrizione e dell'imperativo morale.

Secondo Owen⁴⁷ due gruppi di questioni emergono dalla suddetta argomentazione. Il primo consiste di una diagnosi critica del concetto di agente nella "morale degli schiavi"⁴⁸ e si costruisce in tre passaggi: a) la moralità agli occhi degli schiavi coinvolge una speciale immagine dell'agire umano, che è caratterizzata da una specie di "doppio conteggio" nella costruzione dell'idea di un agente-causa e un'azione-effetto⁴⁹; b) il fine di una tale interpretazione è un fine anch'esso morale, ovvero quello del biasimo di una prospettiva morale differente (quella aristocratica); c) questo fraintendimento dell'agire umano e della psicologia che gli sottosta, è pertanto non innocente, ma piuttosto una finzione che si fonda su motivazioni decisamente extra-morali. Il secondo gruppo di questioni, invece, ha a che fare con la concezione aristocratica di agire e consta di due significative proposte: a) la negazione di alcun sostrato, o "essere dietro al fare"; b) la negazione di ogni possibilità di concettualizzazione dell'agire, indipendente da un'incorporazione delle circostanze in cui l'agente si trova: le intenzioni di un agente, non possono essere considerate insomma a prescindere da ciò che egli fa, o all'interno di un dominio separato dal suo agire.

A proposito delle implicazioni più positive di questa denuncia nietzscheana, Williams⁵⁰ stesso afferma che "l'azione non comporti necessariamente quella interpretazione di se stessa". L'unità dell'azione, l'importanza della responsabilità e l'integrità dell'agente possono, al contrario, essere recuperate eliminando quel radicale dualismo dell'immagine tradizionale della volontà. Ciò che egli auspica è, in altri termini, la liberazione da un fardello, la cui realizzazione sia in grado di porre spiegazioni alternative a quelle consegnateci dalla tradizione filosofica e che, seguendo la via inaugurata da Nietzsche e dalla sua *Genealogia*, sia in grado di conseguire una moderna e consapevole naturalizzazione della nostra *psicologia* morale:

⁴⁶ F.Nietzsche, *Genealogia della Morale*, op.cit., I, 13.

⁴⁷ D.Owen, *Nietzsche's Genealogy of Morality*, McGill-Queen's University Press, Montreal & Kingston, 2007, pag.81 e s.

⁴⁸ F.Nietzsche, *Al di là del Bene e del Male*, op.cit., 260.

⁴⁹ Si veda la sopraccitata: F.Nietzsche, *Al di là del Bene e del Male*, op.cit., 19.

⁵⁰ B.Williams, *Making Sense of Humanity*, pag.73.

Una genealogia di tipo nietzscheano combina peculiarmente, in un modo che la filosofia analitica trova imbarazzante, storia, fenomenologia, psicologia “realistica”, ed interpretazione concettuale. Le *storie storiche*, inoltre, sorprendentemente variano da un contesto all’altro. Taluni dei processi nietzscheani, vanno specificamente visti alla luce della fenomenologia hegeliana, e del suo ricorrente stupore che possa essersi verificato qualcosa come il cristianesimo e taluni sono certamente meno utili di altri. Ma la sola idea che ci serve combinare tali elementi è certamente giusta. Abbiamo bisogno di comprendere quali parti della nostra struttura concettuale siano, e in che grado, culturalmente localizzate⁵¹.

⁵¹ B.Williams, *Making Sense of Humanity*, op.cit., pag. 75 e s.

Recensione a:

Giuseppe Deodato, *La persona in san Tommaso d'Aquino*.

Rubbettino 2009

di Marzia Caciolini

Il libro prende le mosse dall'osservazione di un dato indiscutibile: l'attuale ritorno di quella che Milano, nel 1989, definiva la *quaestio de persona*. Deodato ci mette di fronte all'urgenza di riconsiderare questo tema alla luce della fondazione di un nuovo umanesimo, un «vero umanesimo» (p. 58), che sia in grado di riproporre la persona come centro unificante di un complesso sistema di relazioni, il cui ruolo viene rivisitato come elemento costitutivo comune all'essere divino e alla creatura. L'autore non nasconde l'esistenza di due tendenze di pensiero contrapposte, quella dell'ontologia della sostanza e quella dell'ontologia della relazione; nel suo accuratissimo saggio vuole dimostrare il valore veritativo e la concretezza di quest'ultima, attraverso la posizione di un problema ben preciso: la comprensione dell'utilizzo delle categorie di relazione e persona (termini di cui analizza con estrema cura le fonti e le mutazioni) in quanto veicoli dell'«espressione di dimensioni diverse e coesenziali sia dell'essere divino che di quello creato, intese però analogicamente» (p. 62). Problema che immette in una prospettiva ben più ampia, che necessita di una riflessione in ambito non solo teologico, ma anche filosofico piuttosto che antropologico. Deodato descrive con chiarezza e precisione, attraverso il riferimento costante a diversi passi delle opere di Tommaso d'Aquino (in particolare della *Summa Theologiae*, ma senza trascurare la *Summa contra Gentiles* e i commenti ai Vangeli e a S. Paolo), la metamorfosi della categoria di relazione, da accidente secondario della sostanza a «mistero dell'essere» degno dello stesso livello ontologico della sostanza, grazie ad una diversa comprensione dell'analogia *intra* ed *extra* le persone della Trinità.

Particolarmente felice è il secondo capitolo, *Mistero trinitario, persona e relazione nella Summa di San Tommaso*. Deodato presenta l'analogia nei termini di uno strumento logico, da prediligere all'interno di un orizzonte di fede: essa è il motore che, nel lento scorrere univoco del significato delle parole, provoca un cambiamento di direzione, facendo sì che esso si nutra delle proprie potenzialità semantiche ed esplori nuovi approdi concettuali. È un

monito di Tommaso sull'errore comune di Ario e Sabellio (STh. I, q. 27, art. 1, concl.) ad introdurre l'uso dell'analogia nell'analisi di quest'operazione; laddove essa è testimoniata dalla Scrittura, è solo l'elaborazione tramite l'uso di concetti appropriati che ne permette la giusta comprensione. Il limite che l'Aquinate rimprovera ai due autori è quello di aver concepito le processioni divine in termini strettamente materiali, interpretandole come un movimento esterno a Dio stesso, come una causa il cui effetto le sia estraneo (Ario), o come un movimento interno alla causa, tale però da non comportare la distinzione reale tra Dio Padre, il Figlio, lo Spirito Santo (Sabellio). La processione divina, ovvero la generazione del Figlio e la spirazione dello Spirito, esprime la relazione di origine che sussiste tra i termini reali della dinamica della Trinità, e non è assolutamente da collocarsi sul piano della natura; essa, secondo le parole di Tommaso che Deodato, sottolineando a proposito di questo passo una certa affinità con Agostino, sceglie di riportare, è «l'emanazione intellettuale, quale è quella del verbo mentale che resta nella mente che lo esprime» (p. 119). È solo con un atto immanente di amore che, tramite la volontà, l'amato si trova nell'amante come il concetto in chi lo intende; analogia che l'autore non dimentica di approfondire: le processioni, pur essendo della stessa natura, dal momento che provengono entrambe da un movimento interno al Padre, si distinguono in quanto la prima, quella di Cristo, è una vera generazione, che esprime la somiglianza tra il generante ed il generato; la seconda, la spirazione dello Spirito, è intesa come una *vitalis motio* (p.121), ma non è caratterizzata dalla somiglianza con il Padre, consistendo lo spirito nell'amore che scaturisce da quest'ultima. Due sono le facoltà nelle nature intellettuali, intelletto e volontà, due sono le processioni. Tralasciando ulteriori approfondimenti che Deodato non dimentica di mettere in rilievo, si giunge al cuore del libro, alle relazioni come modalità del darsi intimo di Dio, che l'autore analizza a partire dalle *quaestiones* 28-33 della I parte della *Summa Theologica* (che costituisce un estratto dal trattato sulle *processiones* cui l'Aquinate dedica le *quaestiones* 27-43).

Il concetto di relazione, nella forma in cui giunge ai teologi medievali, non godeva affatto di una specifica determinazione; per definirne la straordinaria portata filosofica era necessario una radicale rielaborazione del termine *persona*. Già nella *quaestio* 13, Tommaso affermava che la categoria di relazione è parte della natura delle cose, o meglio, essa costituisce la sostanza propria delle cose; di conseguenza essa esprime la proprietà necessaria dei termini di un rapporto, nel senso forte (quindi, dal punto di vista propriamente ontologico, e non semplicemente *de iure*) del termine. Deodato mostra come l'applicazione di quest'affermazione nel dinamismo trinitario possa condurre alla difficoltà di dover ammettere in Dio la coesistenza della semplicità della sostanza divina, e delle relazioni che esso intrattiene con le altre due *personae* divine, con cui è sostanzialmente legato da una relazione reale, insiste giustamente Deodato, comprendente quindi due termini realmente distinti; «[...] la presenza di un qualcosa altro cui la relazione necessariamente tende come a suo termine, [...] in Dio (fa) problema» (p. 134). L'autore puntualizza che Tommaso non mutua direttamente il senso della categoria di relazione dalla definizione che ne dà Aristotele (predicata come un accidente della sostanza), inammissibile all'interno del pensiero cristiano, ma la utilizza in

modo da rintracciare nella struttura interna della sostanza divina, la possibilità di ammettere una dialettica interna a Dio, individuando i soggetti divini come sussistenze in reciproco e necessario rapporto; relazione che ne esprime il legame costitutivo ed insieme la distinzione reale. Una volta ammessa la relazione, nasce la possibilità di equivocare circa la determinazione delle relazioni, ovvero, l'idea che se la paternità coincide con la sostanza divina, vi si identificheranno allo stesso modo tanto la filiazione quanto la spirazione. Ma, risponde Tommaso, le relazioni, concettualmente e realmente, indicano una forma di distinzione, che permette il rapporto di un termine all'altro. Ora, questi termini sono precisamente le persone.

Partendo dalla definizione boeziana del termine, così come la riporta Tommaso (*persona est rationalis naturae individua substantia*, STh. I, q. 29, art. 1; cfr. p. 142), Deodato affronta un complesso percorso filosofico che, passando per la concezione di persona come «capacità di autodeterminarsi, [...] dono e compito» (p. 151), e per l'analisi dei suoi principali sinonimi (ipostasi, sussistenza ed essenza), spiega come sia possibile che paternità, filiazione e spirazione, pur essendo relazioni, dicano in Dio le singole persone, ma costituiscano insieme l'unica essenza divina. La definizione boeziana era carente della definizione del concetto di relazione, intesa come principio di individuazione del singolo in Dio, senza che questo portasse a legittimare l'idea che sia la somma dei tre soggetti divini a produrre l'essenza divina: è nell'unica essenza che sussistono i tre individui espressi dalla Trinità. Nei nuovi contorni della concezione della relazione, Deodato traccia il percorso che conduce alla trattazione della creazione, della bontà di Dio, delle cinque nozioni che aiutano a distinguere, mediante formali attribuzioni di proprietà, le relazioni che intercorrono tra le persone divine, facendo attenzione a non aggiungere altre realtà all'unica sostanza divina.

Se in questo secondo capitolo l'autore ha voluto sviscerare le nozioni di persona e relazione, non trascurando, nelle *Conclusioni* (presenti al termine di ogni capitolo) le conseguenze, nel pensiero contemporaneo, della loro concezione tommasiana, nel quarto, *Incarnazione, persona e relazione. La relazione nella persona di Cristo secondo l'Angelico*, mette in luce il terzo polo di attrazione che delimita l'argomento di questo libro: il ruolo del principio di causalità nella filosofia tomista. Precedono questo capitolo le *Note introduttive* del terzo, che indicano i luoghi scritturistici in cui si racconta dell'Incarnazione e della Redenzione ad opera Cristo, e spiegano come il metodo di analisi tomista (in particolare nelle prime *quaestiones* della terza parte della *Summa Theologiae*), attraverso l'analogia, parta da una razionalità speculativa forte di una logica superiore rispetto a quella che governa i Testamenti, volta a far comprendere che la necessità che muove l'edificio dell'opera divina sia una necessità di sapienza e perfezione, e non una costrizione rigida come quella che lega ogni causa naturale al suo determinato effetto. Le parole di Tommaso (cfr. STh. I, q. 44, art. 1, ad 1), come nota Deodato nel capitolo conclusivo, attestano indirettamente che il concetto di causa implichi una dipendenza ontologica tra due entità quando il Dottore sottolinea che esprimere la paternità divina come principio, piuttosto che come causa, possa evitare il riferimento esplicito ad una dipendenza ontologica coatta. La relazione, dunque, oltre che essere fondata su due estremi, caratterizza gli stessi. Si spiega perché, nel quarto capitolo,

dicendo che “il Verbo si fece carne”, si rimanda a qualcosa che va oltre l'apparenza. Non si tratta di organizzare le disposizioni divine secondo un preciso ordine causale, ma di affermare che l'avvento dell'incarnazione ha operato un vero cambiamento, ha realizzato una vera unione, che non determina la confusione delle precedenti nature: «se la relazione è riferita all'essenza divina, essa coincide con questa, mentre, se la relazione è assunta in rapporto ai termini è reale e sussistente, perché reale è la distinzione dell'un termine dal suo opposto» (p. 273). È premura dell'autore, soprattutto in queste pagine, specificare che le condizioni delle relazioni in Dio, in cui la persona, relazione sussistente, possiede personalmente e nella pienezza l'unica natura divina, tanto da coincidere con essa, in maniera uguale ma individuale rispetto alle altre persone, non sono le stesse per quanto riguarda il rapporto dell'uomo con l'umanità. Ogni individuo umano, «supposito», implica diversamente proprietà non specificanti la propria natura; ogni uomo partecipa dell'umanità, in maniera diversa, ma non l'esaurisce in se stesso. In linea con il pensiero dell'Aquinate (cfr. STh. III, q. 4), alla natura assunta (da Dio) manca la personalità propria non perché sia carente di qualcosa che spetti alla natura umana, ma perché le è stato aggiunto qualcosa che la trascende, ovvero, l'unione con la persona divina. Per riassumere in sé il dislivello, ecco però che Dio, che aveva posto la creazione fuori di sé, vi si getta attraverso l'Incarnazione, ne diviene parte per l'eternità, in maniera tale da rimanere Dio, ma di essere considerato veramente uomo, senza che questo comporti in lui l'esistenza di una duplice natura, di un qualche genere di scissione (pp. 294-319).

Le osservazioni del *Bilancio*, che aiutano, al termine del saggio, ad emergere dalla massività delle analisi tommasiane, permettono all'autore di ripensare con un riscoperto ottimismo lo *status quaestionis* che avviava il suo studio sulla relazione (pp. 37-109, *La persona tra storia e teologia: dai nodi contemporanei ai contributi tommasiani*). Nel mondo contemporaneo «la molteplicità dei punti di vista svincolati da una verità oggettiva e fondante per tutti, ha necessariamente portato a un esasperato relativismo dove ogni visione del mondo convive con le altre nella più totale indifferenza [...]» (p. 53). Deodato è consapevole della possibilità che oggi ancor più che nella modernità il concetto di persona, strappato al suo originario contesto, possa accentuare eccessivamente il carattere di autonomia del soggetto rendendone impossibile l'applicazione in teologia trinitaria. L'autore individua come elemento caratterizzante la persona la volontà, spazio spirituale e corporeo inalienabile e inviolabile; affinché questa possa realizzare a pieno le sue possibilità, sono necessarie delle condizioni di efficacia, un terreno comune di comprensione. Così l'«impresa» (p. 354) che Deodato ha deciso di sostenere non si limita a soddisfare esigenze speculative, ma è volta a raggiungere il singolo nella sua dimensione intima e quotidiana, mostrando concretamente in quale modo la comprensione teologica del ruolo costitutivo della relazione nella persona possa reinserire nuovamente tante molecole disperse e fragili, nei legami che danno vita allo spazio condiviso di un cristallo.

Recensione a:

Manuel Rossini, *Karl Löwith: la questione antropologica*

Armando Editore 2009

di Riccardo Fraddosio

Nel 1928 il giovane Löwith argomentava in questo modo la sua scelta di inserire la sinistra hegeliana nel suo programma di ricerca: «Questa realtà determinata, finita, da cui, in opposizione alla filosofia assoluta, prende le mosse Feuerbach e da cui, sul finire del XX secolo, presero di nuovo le mosse Nietzsche e Dilthey, e da cui *de facto*, nonostante la sua demarcazione nei confronti dell'antropologia filosofica, prende le mosse l'ontologia di Heidegger, è *l'uomo nella sua realtà immediata* [...] La nuova filosofia, non classica, a cui Feuerbach ha preparato il terreno, è perciò fondamentalmente un'antropologia filosofica, o detto più correttamente, una filosofia antropologicamente fondata».

Ciò che va riconosciuto al saggio di Manuel Rossini è l'aver trattato questa istanza del pensiero löwithiano in modo esaustivo. All'opposto di quanto propone una certa vulgata, che analizza esclusivamente la fondazione di una *Mitanthropologie* – senza dare spazio, però, agli sviluppi multidirezionali avviati dalla questione dell'uomo nella filosofia di Löwith –, l'autore del volume vaglia in modo sistematico le radici e le prospettive di una simile impostazione teorica. Quest'ultima viene rintracciata *in primis* dialogando con Nietzsche. La filosofia del pensatore di Röcken, in effetti, può essere intesa come un tentativo di ri-considerare l'uomo a partire dal *factum brutum* della modernità: la morte di Dio. Se, come scrive Löwith, Nietzsche aveva scelto contro Dio e per il mondo, sperimentando radicalmente cosa significa che «l'uomo da Copernico in poi scivola da un centro verso una X», allora il dato da cui partire è l'assoluta contingenza dell'esistenza moderna. E ancora nel 1956, quando viene pubblicata la seconda edizione del suo *Nietzsches Philosophie der ewigen Wiederkehr des Gleichen*, Löwith ripropone una domanda essenziale: posta la secolarizzazione e destituita ogni

forma di trascendenza, che senso ha l'esistenza umana nella totalità dell'essere?

E' da evidenziare, nel saggio di Rossini, il solido lavoro di ricerca che c'è dietro alla ricostruzione dell'itinerario concettuale e biografico del filosofo: un percorso che sostanzialmente prende le mosse dallo scritto *Das Individuum in der Rolle des Mitmenschen*, il quale lo porterà ai primi contrasti con Heidegger, suo maestro a Friburgo, e prosegue con l'analisi delle prospettive di Marx e di Weber, ponendo l'attenzione sull'uomo in quanto ente sempre in relazione all'altro – in quanto *Mitmenschen*. «L'antropologia filosofica di Löwith, in questo periodo, si organizza in una filosofia sociale» (Rossini, pag. 36). Di particolare interesse è anche la trattazione del carteggio con Leo Strauss: è nella missiva dell'8 gennaio 1933, infatti, che il filosofo prova ad abbozzare per la prima volta un'antropologia antirelativistica e antistoricistica (e quindi de-secolarizzata): si tratterebbe di comprendere cosa rende l'uomo *uomo*, che cosa stabilisce la sua umanità. Questo pensiero viene ripreso nel 1960, e si concretizza nell'idea di una *ripetizione dell'identico*: l'uomo è un ente che, nei suoi tratti essenziali, rimane immutato, perché «solo quanto permane può anche mutare». Una formulazione positiva, rara per un filosofo che, solitamente, è più abituato a porre domande che a fornire risposte, la quale è fondata a partire dal reinserimento dell'uomo nella *sempiternitas* del cosmo.

Nondimeno, è impossibile sottacere due considerazioni: la prima, marginale, relativa alla trattazione della critica löwithiana all'analitica esistenziale di Heidegger; la seconda, sostanziale, in merito all'impianto stesso del volume di Rossini.

Sebbene non manchi di fare accenno alla disputa fra Löwith e il suo maestro in merito all'interpretazione del pensiero nietzschiano – la quale, in effetti, si è configurata come uno dei principali terreni di scontro fra i due –, Rossini, probabilmente per dare una lettura originale delle argomentazioni löwithiane, risulta ingeneroso nei confronti del filosofo quando riduce le sue critiche *en bloc* ad un'invettiva incentrata sulla biografia di Heidegger. «Per cogliere il nocciolo di un pensiero, [Löwith] si sofferma sulla biografia dell'autore, sulla sua personalità e sul suo carattere, sulle sue relazioni amicali, cogliendone l'essenza» (Rossini, pag. 54). Il filosofo, per criticare il maestro, ricorre talvolta alla descrizione di alcuni episodi biografici; ma ciò non significa che questi rappresentino il cuore delle sue argomentazioni. Queste ultime, del tutto teoretiche, si possono sintetizzare in due gruppi di dimostrazioni: le prime consistono nell'associare il filosofare di Heidegger allo storicismo e al decisionismo politico (ed è in questo caso che Löwith, perseguitato dal regime, non può fare a meno di disapprovare ufficialmente l'adesione al nazismo da parte del filosofo di *Sein und Zeit*); le seconde, invece, consistono nell'evidenziare, nel pensiero di Heidegger, la presenza di un'escatologia della decadenza di matrice cristiana (espressa in termini secolarizzati), avente come fine una *σωτηρία* rovesciata. Una terza critica, che, per motivi di spazio, non si può sviscerare in questa sede, risiede nell'accusa di aver fatto cadere la distinzione tradizionale fra *essentia* ed *existentia*, facendo

coincidere in tal modo l'Essere con il nulla di tutto l'essente: il ni-ente. Per Löwith, al contrario, la totalità di *ciò che sempre è* coincide con la Natura.

Questo rilievo conduce di fronte alla mia seconda perplessità, stavolta relativa all'impostazione generale di Rossini, la quale è sintetizzata in modo perspicuo da questa sentenza: «La filosofia di Löwith si struttura come un'antropologia filosofica, una riflessione che pone la *Menschenfrage* a suo *Leitmotiv*, a suo incentivo teorico e storico e come *sfida* che consegna all'umanità un *compito*» (Rossini, pag. 15). E' un'ipotesi seducente, ma sostanzialmente non congruente con le conclusioni del filosofare löwithiano. Che senso avrebbe avuto, in effetti, la critica alla *volontà di futuro* di Nietzsche – una volontà cristiana, a parere del pensatore, perché finalizzata a dare all'umanità un annuncio per il futuro –, se tutta la filosofia di Löwith fosse strutturata come un'antropologia che assegna all'uomo un compito per l'avvenire? Se fosse così configurata, la sua speculazione porrebbe al centro l'uomo e non il *mondo*, e sarebbe orientata alla definizione di un *telos* – o compito – da raggiungere nel futuro. Löwith, perciò, ricadrebbe nelle stesse contraddizioni che aveva riscontrato nella metafisica occidentale: l'antropocentrismo e l'escatologia.

Al contrario, è mia opinione che il filosofo decostruisca il pensiero cristiano secolarizzato fino alle estreme conseguenze. Il percorso löwithiano prende il suo abbrivio dalla *Menschenfrage*, ma poi, tramite la destrutturazione delle filosofie della storia, perviene alla cosmologia e al «problema del mondo in quanto tale». Come ricorda il pensatore, una volta caduto il trinomio Dio, uomo e mondo, ci troviamo d'innanzi al binomio uomo e mondo. Ma anche questa *e*, in definitiva, diviene problematica. Se la cesura uomo/mondo prende le sue mosse dal pensiero cristiano – il quale separa l'uomo dal mondo e lo pone in connessione allo spirito – è ora necessario ricollocare l'uomo nella *sempiternitas* del cosmo, e rendersi conto che questi non è altro che *natura*. Come scrive Löwith: «Con questo che per noi è un problema ultimo mentre in realtà è in sé il primo problema, siamo giunti, infine, di nuovo là dove la filosofia greca iniziò, con i suoi scritti che hanno per titolo *Del mondo*. Di esso Eraclito ha detto (frammento 30) che è sempre identico per tutto e per tutti, e che non è stato creato da nessun dio particolare né dall'uomo».

La questione decisiva del filosofare löwithiano, per concludere, non è relativa all'uomo ma al mondo così come viene inteso dal pensiero (il quale, così come l'uomo, il linguaggio e la tecnica, non è altro che natura), e si pone in questi termini: se l'avvento del cristianesimo ha de-sacralizzato il mondo in virtù di un Dio trascendente, come si configura il mondo, una volta che, tramite il nichilismo, viene a decadere la trascendenza con la sua essenza divina?

Recensione a:

Claude Lévi-Strauss, *Lezioni giapponesi. Tre Riflessioni su antropologia e modernità*

a cura di Lorenzo Scillitani
Rubbettino 2010.

di Lorenzo Ciavatta

A poco più di un anno dalla scomparsa di Claude Lévi-Strauss, avvenuta il 30 ottobre del 2009, curato e tradotto da Lorenzo Scillitani viene edito integralmente dalla Rubbettino, con il titolo *Lezioni giapponesi – Tre riflessioni su antropologia e modernità*, il testo integrale del ciclo di lezioni che il grande antropologo tenne nell'aprile 1986 a Tokyo, presso la Fondazione Ishizaka: *L'anthropologie face aux problèmes du monde moderne*. L'opera ancora mai pubblicata nell'originale francese ha conosciuto in passato, sempre a cura dello Scillitani, una prima versione provvisoria apparsa nel *Quaderno 2000* della rivista di scienze umane «Nuovo Sviluppo», all'epoca diretta da Luigi Pasquazi.

Il leit motiv sotteso alle tre lezioni, esplicitato dallo stesso Lévi-Strauss in apertura della prima, è: il modo con cui l'antropologia considera i problemi fondamentali con cui l'umanità di oggi si confronta. Sebbene da quell'oggi siano attualmente trascorsi ventiquattro anni le questioni poste in quella sede dall'antropologo francese non smettono di rivelare tutt'ora una straordinaria attualità.

Tenendo sempre presente il panorama delle società occidentali, spesso con sguardo distaccato e fortemente critico, Lévi-Strauss espone nel corso dei tre interventi alcuni cardini principali della sua visione dell'antropologia. Preoccupandosi in un primo momento di definire la disciplina stessa giunge a identificarne il principale obiettivo nella duplice ricerca di *oggettività* e *totalità*; dove per *oggettività* intende lo sforzo dell'antropologo di formulare, trascendendo il proprio metodo di pensiero, una serie di formulazioni valide agli occhi di qualsiasi *osservatore* e con *totalità* quello di abbracciare, nonostante come tutte le scienze anche l'antropologia ammetta una ripartizione specialistica del sapere, la *forma comune* sottesa alla varietà delle manifestazioni del vivere sociale. Su questo sfondo concettuale il primo passo

compiuto è quello della riabilitazione agli occhi dell'Occidente, spesso intento a celebrare sino all'exasperazione i propri trionfi culturali, delle cosiddette popolazioni primitive. Lévi-Strauss compie l'operazione rimarcando come queste siano state in grado tramite differenti strutture di vita sociale e di relazione con l'ambiente naturale circostante, così come in virtù di credenze religiose ai nostri occhi talora "bizzarre", di rifuggire ad alcuni drammi delle società industrializzate contemporanee. Allo stesso tempo tali popolazioni costituiscono per l'Occidente gli unici termini di paragone possibili per pensare se stesso e nello specifico dell'antropologia, che a differenza di altre scienze non può preconstituire i propri modelli di studio all'interno dei laboratori, l'unico modo possibile di procedere nella ricerca. Partendo da queste premesse suona chiaro l'avvertimento dell'antropologo francese: «*Le formule proprie a ciascuna società non sono trasferibili a qualunque altra. L'antropologo si limita a invitare ogni società a non credere che le sue istituzioni, i suoi costumi e le sue credenze siano i soli possibili; egli dissuade dall'immaginare che tali istituzioni, costumi e credenze siano iscritti nella natura delle cose per il solo fatto di ritenerli validi, e che possa impunemente esportarli in altre società il cui sistema di valori sia incompatibile con il proprio.*» (Cfr. C. Lévi-Strauss, *Lezioni giapponesi – tre riflessioni su antropologia e modernità*, op. cit. 90-91).

Nella terza lezione che conclude il ciclo, riprendendo alcuni argomenti chiave della sua riflessione già presenti in opere come *Razza e storia* (1952) e *Razza e cultura* (1971), Lévi-Strauss s'interroga circa le possibilità dell'antropologia di contribuire alla soluzione di due problemi fondamentali della nostra epoca: quello concernente il legame esistente tra razza e cultura e quello connesso alla determinazione della nozione di progresso. Per quel che concerne il primo sottolinea come, sin da tempo, sia stata fatta valere contro questa ipotetica dipendenza delle forme culturali dai caratteri razziali, la semplice osservazione oggettiva che testimonia come il numero delle culture attualmente note sia decisamente troppo elevato rispetto a quello delle razze conosciute e di come già all'interno di una stessa razza, tra membri appartenenti a gruppi differenti, possano svilupparsi forme culturali differenti. La conclusione di Lévi-Strauss rovescia così il paradigma degli antropologi "fisici" concludendo: «*Per tutto il XIX secolo e nella prima metà del XX, ci si è interrogati se, e in quale modo, la razza influenzasse la cultura. Rilevata l'insolubilità del problema, ci si è resi conto, adesso, della necessità di invertire le posizioni. Sono le forme culturali qua e là adottate dagli uomini, le loro abitudini di vita passate e presenti, a determinare in larga misura il ritmo e l'orientamento della loro evoluzione biologica*» (Cfr. op. cit. 123-124).

Analogamente per quel che concerne la nozione di progresso, Lévi-Strauss rifiuta nettamente la concezione per cui l'andamento dello stesso sia sempre ascendente, rimarcandone invece il carattere fortemente discontinuo, settoriale, nonché l'intrinseca possibilità di mutarsi in regresso.

La straordinaria attualità di queste riflessioni si rivela soprattutto alla luce delle affermazioni secondo cui, sebbene sia vero che ogni progresso risulti generato dal confronto tra diverse civiltà, che chiuse all'interno dei loro confini culturali sottoscriverebbero semplicemente la loro estinzione, allo stesso tempo è incontestabile che, le grandi epoche creatrici: «*furono quelle in cui la comunicazione era diventata sufficiente per stimoli reciproci tra partners*

lontani, senza tuttavia essere abbastanza frequente e rapida perché gli ostacoli, indispensabili tra gli individui come tra i gruppi, si assottigliassero al punto che una estrema facilità di scambi uniformasse e confondesse questa diversità.» (Cfr. op. cit. 145).

Le lezioni giapponesi, risultato di una profonda riflessione chiaramente delineata, rappresentano per il lettore italiano, grazie al serio lavoro condotto dallo Scillitani, l'invito ad entrare agevolmente in contatto con i fondamenti della concezione antropologica di Lévi-Strauss; al tempo stesso costituiscono l'opportunità di tornare a riflettere con rinnovata consapevolezza, e alla luce dell'originale ottica antropologica caratterizzata da una viva concretezza di linguaggio e di pensiero, su problematiche inerenti la nostra epoca.