

S&F_n. 32_2024



scienzaefilosofia.it

COMITATO SCIENTIFICO

PAOLO AMODIO	Docente di Filosofia Morale _ Università degli Studi di Napoli Federico II
GUIDO BARBUJANI	Docente di Genetica _ Università degli Studi di Ferrara
EDOARDO BONCINELLI	Docente di Biologia e Genetica _ Università "Vita-Salute San Raffaele" di Milano
ROSSELLA BONITO OLIVA	Docente di Filosofia Morale _ Università degli Studi di Napoli - L'Orientale
BARBARA CONTINENZA	Docente di Storia della scienza e delle tecniche _ Università degli Studi di Roma "Tor Vergata"
MASSIMILIANO FRALDI	Docente di Scienza delle costruzioni _ Università degli Studi di Napoli Federico II
ORLANDO FRANCESCHELLI	Docente di Teoria dell'evoluzione e Politica _ Università degli Studi di Roma "La Sapienza"
ELENA GAGLIASSO	Docente di Filosofia e Scienze del vivente _ Università degli Studi di Roma "La Sapienza"
GIANLUCA GIANNINI	Docente di Filosofia Morale _ Università degli Studi di Napoli Federico II
† PIETRO GRECO	Giornalista scientifico e scrittore, Direttore del Master in Comunicazione Scientifica della Scuola Internazionale Superiore di Studi Avanzati (SISSA) di Trieste
GIUSEPPE LISSA	Professore Emerito di Filosofia Morale _ Università degli Studi di Napoli Federico II
GIUSEPPE O. LONGO	Docente di Teoria dell'informazione _ Università degli Studi di Trieste
ROBERTO MARCHESINI	Centro Studi Filosofia Postumanista_Direttore della Scuola di Interazione Uomo Animale (SIUA)_Docente di Scienze Comportamentali Applicate
DAVIDE MAROCCO	Docente di Psicometria _ Università degli Studi di Napoli Federico II _ Già Lecturer in Cognitive Robotics and Intelligent Systems, Centre of Robotics and Neural Systems, School of Computing and Mathematics, University of Plymouth, UK
ALESSANDRO MINELLI	già Docente di Zoologia _ Università degli Studi di Padova
MAURIZIO MORI	Docente di Bioetica _ Università degli Studi di Torino
TELMO PIEVANI	Docente di Filosofia della Scienza _ Università degli Studi di Milano-Bicocca
VALLORI RASINI	Docente di Filosofia Morale _ Università degli Studi di Modena e Reggio Emilia
ROBERTO REVELLO	Docente presso l'Università dell'Insubria
† STEFANO RODOTÀ	Docente di Diritto Civile _ Università degli Studi di Roma "La Sapienza"
GIACOMO SCARPELLI	Sceneggiatore cinematografico e storico della filosofia e delle idee, insegna all'Università di Modena e Reggio Emilia. È Fellow della Linnean Society of London e della Royal Geographical Society
SETTIMO TERMINI	già Docente di Cibernetica _ Università degli Studi di Palermo
NICLA VASSALLO	Docente di Filosofia Teoretica _ Università degli Studi di Genova

INTERNATIONAL ADVISORY BOARD

DAVID BANON	Professeur au Département d'études hébraïques et juives, Université de Strasbourg; Membre de l'Institut Universitaire de France; Prof. invité au département de pensée juive, Université hébraïque de Jérusalem
RENAUD BARBARAS	Professeur à l'Université Paris 1 Panthéon-Sorbonne; Membre de l'institut universitaire de France; Grand prix de philosophie 2014 de l'Académie Française
MYLENE BOTBOL-BAUM	Professeure de philosophie et bioéthique, facultés de Médecine et des Sciences Philosophiques; Professeure à l'Unité d'éthique biomédicale - UCL (Université Catholique de Louvain), Bruxelles, Belgique
COLAS DUFLO	Professeur de Littérature française et d'histoire des idées du dix-huitième siècle, Université Paris-Nanterre, France
EDWARD K. KAPLAN	Kevy and Hortense Kaiserman Professor in the Humanities, Brandeis University, Waltham, Massachusetts
NEIL LEVY	Deputy Director (Research) of the Oxford Centre for Neuroethics; Head of Neuroethics at the Florey Neuroscience Institutes, University of Melbourne
ANNA LISSA	Maitre de Conférence Littérature juive et hébraïque Département d'Etudes hebraïques Université Paris-8, France
DIEGO LUCCI	Professor of History and Philosophy, American University in Bulgaria
MAX STADLER	Professur für Wissenschaftsforschung, Eidgenössische Technische Hochschule, Zürich

REDAZIONE

PAOLO AMODIO (DIRETTORE)	Università degli Studi di Napoli Federico II_ Dipartimento di Studi Umanistici_ Via Porta di Massa, 1 80133 Napoli tel. +390812535582 fax +390812535583 email: paamodio@unina.it
LUCA LO SAPIO (COORDINATORE DI REDAZIONE)	Università degli Studi di Torino
TERESA CAPORALE	Università degli Studi di Napoli_Federico II
VIOLA CAROFALO	Università degli Studi di Napoli_L'Orientale
DIDIER ALESSIO CONTADINI	Università degli Studi di Milano_Bicocca
ROBERTO CORSO	Università degli Studi di Napoli_Federico II
MARIO COSENZA	Università degli Studi di Napoli_Federico II
CRISTIAN FUSCHETTO	Università degli Studi di Napoli_Federico II
FABIANA GAMBARDILLA	Università degli Studi di Napoli_Federico II
LUCA MANDARA	Università degli Studi di Napoli_Federico II
MATTIA PAPA	Università degli Studi di Napoli_Federico II
DELIO SALOTTOLO	Università degli Studi di Napoli_L'Orientale
ALESSANDRA SCOTTI	Università degli Studi di Torino
VALERIO SPECCHIO	Università degli Studi di Napoli_Federico II
ALDO TRUCCHIO	Università degli Studi di Salerno

INTRODUZIONE

Scienza&Filosofia 32_2024, Rivista di Fascia A per i settori 11/C1, 11/C2, 11/C3 dal 2019, sempre online per scelta, in ordine al dinamismo e all'immediata disponibilità della ricezione, si adatta volentieri ai tempi e agli spazi che la rete in genere istituisce: vorrebbe essere agile e facilmente fruibile per chi è interessato a prender parte alle nostre discussioni. La sua mission non può dunque che essere diretta e senza scolastici orpelli:

Scienza&Filosofia è più di un incrocio disciplinare o di un'area nella quale far convergere temi e interrogativi. Le innovazioni tecnico-scientifiche sono incalzanti: occorre lavorare criticamente sul presente e aprire discussioni che coinvolgano non solo questioni teoretiche, ma anche l'etica applicata e l'analisi delle narrazioni collettive. Ci proponiamo dunque di rispondere alle sfide poste dagli sviluppi della biomedicina e delle nuove tecnologie attingendo alle scienze umane e sociali, di promuovere il confronto sugli scenari sociopolitici che si prospettano e di individuare ed evidenziare il potenziale d'innovazione filosofica tracciato dalla ricerca scientifica.

Da questa *mission* la rivista trova l'articolazione che ci è parsa più efficace. In questo Fascicolo troveremo:

DOSSIER Il vero e proprio focus tematico scelto;

STORIA Esposizione e ricostruzione di questioni di storia della scienza e di storia di filosofia della scienza;

ANTROPOLOGIE Temi e incroci tra scienze, antropologia filosofica e antropologia culturale;

ETICHE Riflessioni su temi di Etica applicata;

LINGUAGGI Questioni di epistemologia;

ALTERAZIONI Dalla biologia evuzionistica alla cibernetica, temi non direttamente "antropocentrati";

COMUNICAZIONE La comunicazione della scienza come problema filosofico, non meramente storico o sociologico. In altri termini:

quanto la comunicazione della scienza ha trasformato la scienza e la sua percezione?;

RECENSIONI&REPORTS Recensioni di interesse filosofico.

Per favorire la fruibilità telematica della rivista, i contributi si aggireranno tra le 20.000 e le 30.000 battute, tranne rare eccezioni, e gli articoli saranno sempre divisi per paragrafi. Anche le note saranno essenziali e limitate all'indicazione dei riferimenti della citazione e/o del riferimento bibliografico e tenderanno a non contenere argomentazioni o ulteriori approfondimenti critici rispetto al testo.

A esclusione delle figure connesse e parti integranti di un articolo, le immagini che accompagnano i singoli articoli saranno selezionate secondo il gusto (e il capriccio) della Redazione e non pretenderanno, almeno nell'intenzione - per l'inconscio ci stiamo attrezzando - alcun rinvio didascalico.

Le immagini d'apertura ai singoli articoli - coperte da copyright - che appaiono in questo numero, sono di GABRIEL CAIFFA, cui va il nostro ringraziamento (<https://www.instagram.com/slevin.foxes/>)

In rete, dicembre 2024

La Redazione di **S&F_**

S&F_n. 32_2024



INDICE

- 1 Introduzione
- 4 Indice

Dossier

- 7 **Il luogo e il senso: creazione e significazione degli spazi nel mondo globale**
- 13 **Pietro Sebastianelli** *Eterotopie. Lo spazio tra potere e sapere nell'impresa genealogica di Michel Foucault*
- 35 **Alessia Gifuni** *I dispositivi e la possibilità di aprire luoghi d'abitare. Una riflessione a partire dalle «cose» di Heidegger*
- 54 **Marcello Boemio** *La malinconia della Terra. Crisi della rappresentazione e illusioni dell'immediatezza*
- 72 **Aurosa Alison** *Spazio, Corpo, oggetti, atmosfera, genere. Appunti su un'estetica dell'abitare*
- 90 **Francesco Pio Leonardi** *Il prossimo come te stesso. Identità, significazione e etica dello spazio globale dalla debolezza del 'noi'*
- 109 **Lorenzo Cavallo** *Spazio, ambiente e mondo in Max Scheler. Dall'antropologia filosofica alla psicopatologia fenomenologica*
- 141 **Rita Fusco** *I flagellanti del Terzo millennio. Il caso dei riti di penitenza settennali in onore della Madonna Assunta di Guardia Sanframondi (Benevento)*
- 156 **Giovanni Battista Armenio** *Abitare il senso: sulla soglia del nichilismo. Un percorso fenomenologico tra Martin Heidegger, Reiner Schürman e oltre*



Storia

- 198 **Claudia Maggi Platone** *i disordini dell'anima e il loro riorientamento*

Antropologie

- 213 **Giacomo Pezzano** *Tra Uomo, umani e umana. Per una difesa critica dell'antropologia filosofica*
- 232 **Vallori Rasini** *Günther Anders' moralism*

Etiche

- 248 **Alessandra Jacomuzzi** *The Ethics of food sustainability: individual preferences and collective responsibility in the face of the edible insects challenge*
- 265 **Luca Stroppa** *Demandingness and climate change. From institutions to individuals*

Linguaggi

- 302 **Aldo Trucchio** *Quantum melancholy. The concept of the multiverse between art, ethics and science*

Alterazioni

322 Roberto Redaelli *Il profilo normative dell'intelligenza artificiale. Un'indagine sulla relazione tra sistemi intelligenti e normatività morale*

Comunicazione

346 Andrea Nicolini *Resilient life. Some ethical considerations on the relation between biodiversity and human nature*

Recensioni&Reports

report

361 *Tecnica e potere*, Napoli 9-11 ottobre 2024
(Antonia Verderosa)

recensioni

373 **Alessandro De Cesaris**, *Ai Limiti del concetto. Genesi e forma della singolarità nella logica di Hegel*, Orthotes, Napoli-Salerno 2024
(Mattia Papa)

380 **Dieter Grimm**, *Sovranità. Origine e futuro di un concetto chiave*, Laterza, Roma-Bari 2023
(Mario Cosenza)

388 **Giacomo Pezzano**, *D1git4L-m3nte. Antropologia filosofica e umanità digitale*, Franco Angeli, Milano 2024
(Valerio Specchio)

396 **Andrea Nicolini**, *Masochism. A challenge for ethics*, Mimesis international, Milano 2022
(Giuseppe Metaponte)

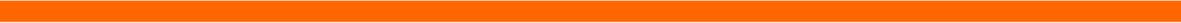
412 **Lorenzo Bernini**, *IL sessuale politico. Freud con Marx, Fanon, Foucault*, ETS, Pisa 2019
(Andrew Perpetua)

420 **Giorgio de Santillana**, *Le origini del pensiero scientifico*, Milano 2023
(Efrem Trevisan)

426 **Andrea Gatti**, *Dispositivi estetici. Teorie e linguaggi delle forme dal Settecento all'età contemporanea*, Meltemi, Milano 2022
(Gianni de Nittis)



S&F_n. 32_2024



DOSSIER

IL LUOGO E IL SENSO: CREAZIONE E SIGNIFICAZIONE DEGLI SPAZI NEL MONDO GLOBALE

ABSTRACT: PLACE AND MEANING: THE CREATION AND SIGNIFICATION OF SPACES IN THE GLOBAL WORLD

"This will kill that. The book will kill the edifice". These are the sober words that Victor Hugo makes the priest pronounce when, at the dawn of modern age, he looked on with prophetic dismay at the advent of printing with movable type, a revolution that would completely transform not only the face and features of the human being, but even the stones, the physical and material space of signification, the dimension of belonging and the sacred, that an "emancipated humanity" would change with the use of reason, undermining every form of dogmatic authority and its symbol.



If the ways human beings shaped the space around them indicate their evolution - the changes in their anthropological profile - then we wonder what form stones could take in an era when even the paper book is replaced by the changing words that appear on bright and seductive screens - the irreplaceable extensions of a super-emancipated species.

Actually, the digital revolution also contributes to the current changing in the organization of physical space. After all, anthropogenesis is always a "Home business", evolution is "the unspoken drama" of creating space. Phenomenologically and biologically living means "positioning oneself", being in space first as sentient and signifying body, even before the Logos has formalized - in the sense of representation - this original experience. So living is always a delimitation experience, the delineation of boundaries. The "Sapiens 2.0" continues to construct his world as a place of signification and habitability, modelling his own "surroundings" in a way that is once again unprecedented, due to the transformations that he produces and which, in a circular and recursive process, continue to renew his features

As plastic, versatile and changing entities, we exist in a global world, we easily move between semantically relevant places - home, neighbourhood, square, café - and the so-called "non-places", spaces of transit, from airports and shopping malls to the web, which has now become the sapiens' second home, the home within the home, or rather the ubiquitous home, in which we spend most of our time. The end of the strong subject of Cartesian metaphysics, replaced by a nomadic and fluid subjectivity, seems to be in line with a new reconfiguration of space: the temporary exposition replaces the monument; event supplants the codified liturgy of the ritual; online forum or the participation to the initiative through the click "Going", replaces the square and the physical space of the relationship and contestation; smart working succeeds the factory and the office as spaces of production and sharing of work and ideas.

From these renewed material and existential assumptions, does it still make sense to think the space as a cultural homeland?

Moreover, globalized contemporaneity is developing through paradoxes that affect our own political, economic and social organization and have repercussions on spaces. Politically, the old nation-state, the space par excellence of belonging and identity, seems to have been supplanted by a series of supranational agencies who actually make decisions.

The Lucky inhabitants of the West easily traverse a seemingly borderless world, feeling themselves citizens of the world; neo-liberalism relies on the freedom of movement of goods and men reduced to commodities. There is a clear division that determines two hierarchically places: a center and a periphery that is always a marginality to be kept under control through more or less overtly violent practices of control-exclusion.

This dossier intends to investigate the anthropological evolutions affecting the present, starting from the way in which contemporary man shapes and signifies spaces. The perception and configuration of space is in fact changing abruptly, in the light of the end of "grand narratives", that is, of the possibility of investing places with mythical-ritual elements capable of establishing shared values and a feeling of "us".

*[...] Ma la città non dice il suo passato,
Lo contiene come le linee di una mano,
scritto negli spigoli delle vie, nelle griglie delle finestre,
negli scorrimano delle scale, nelle antenne dei parafulmini,
nelle aste delle bandiere,
ogni segmento rigato a sua volta di graffi, seghettature, intagli svirgole.*
Italo Calvino

*Coloro che non hanno radici, che sono cosmopoliti,
si avviano alla morte della passione e dell'umano:
per non essere provinciali occorre possedere un villaggio vivente nella memoria,
a cui l'immagine e il cuore tornano sempre di nuovo.*
Ernesto de Martino

*Sire, io vengo dall'altro paese. Nelle città ci annoiamo,
non c'è più un tempio del Sole [...] I diversi quartieri di questa città
potrebbero corrispondere all'intera gamma di umori
che ognuno di noi incontra per caso
nella vita di ogni giorno*
Ivan Chtcheglov

«Questo ucciderà quello. Il libro ucciderà l'edificio»¹. Sono le parole cupe che Victor Hugo fa pronunciare al prete che agli albori dell'età moderna sentiva con profetico sgomento l'avvento della stampa a caratteri mobili, una rivoluzione che avrebbe trasformato completamente non soltanto il volto e le sembianze dell'umano ma persino le pietre, lo spazio fisico e materiale di significazione, la dimensione stessa dell'appartenenza e del sacro, che un'«umanità emancipata» avrebbe modificato con l'uso della ragione, scalzando ogni forma di autorità dogmatica e i suoi simboli.

Non si trattava tuttavia soltanto di questo: in effetti la rivoluzione presentava una portata più vasta: il pensiero umano che cambia forma, si accinge a mutare anche modo di espressione; perciò «l'idea capitale di ogni generazione non si sarebbe scritta più con la stessa materia e nello stesso modo». Il libro di pietra, l'edificio, i simboli duraturi che l'uomo ha forgiato nel tempo - veri e propri dispositivi antropogenici - sarebbe stato

¹ V. Hugo, *Notre-Dame de Paris*, (1831), tr. it. Mondadori, Milano 2003, p. 209.

sostituito da una nuova arte, quella di carta, in fondo, secondo l'autore ancora più duratura.

Se è vero che i modi attraverso i quali l'umano forgia lo spazio intorno a sé, raccontano e indicano le sue evoluzioni, i cambiamenti del suo profilo antropologico, ci chiediamo allora quale forma assumano le pietre nell'epoca in cui anche il libro di carta, "libro del mondo" nel quale era possibile sintetizzare lo stesso universo e le sue leggi, viene sostituito dalla parola liquida e fugace che compare su schermi luminosi e seducenti, i prolungamenti insostituibili di una specie super-emancipata.

Questa *nuova* rivoluzione, di fatto, contribuisce a mutare ancora la forma che lo spazio fisico va assumendo oggi.

In fondo l'antropogenesi è sempre un "affare di casa", l'evoluzione altro non è che il "dramma silenzioso" della creazione di spazi ed essere nel mondo è in prima istanza "essere nello spazio", creare una dimensione climaticamente confortevole, affinché il lussureggiare della specie possa manifestarsi². Fenomenologicamente e biologicamente infatti, vivere significa "posizionarsi"³, stare nello spazio anzitutto come corporeità senziente e significante, prima ancora che il *logos* abbia formalizzato, nel senso della rappresentazione, tale originaria esperienza⁴. Il *sapiens* rinnovato continua a costruire il mondo come luogo di significazione e abitabilità, modella i propri "dintorni"⁵ in maniera ancora una volta inedita, a causa delle trasformazioni che egli stesso produce e che, in un processo circolare e ricorsivo, continuano a rinnovarne le fattezze.

Enti plastici, versatili e cangianti, esistiamo in un mondo globale, ci spostiamo agevolmente e senza soluzione di continuità

² P. Sloterdijk, *La domesticazione dell'essere*, in *Non siamo ancora stati salvati. Saggi dopo Heidegger* (2001), tr. it. Bompiani, Milano 2004, p. 125.

³ Cfr. H. Plessner, *I gradi dell'organico e l'uomo. Introduzione all'antropologia filosofica* (1928), tr. it. Bollati Boringhieri, Torino 2006.

⁴ Cfr. M. Merleau-Ponty, *Fenomenologia della percezione* (1945), tr. it. Bompiani, Milano 2003.

⁵ J. Von Uexküll, *Ambienti animali e ambienti umani. Una passeggiata in mondi sconosciuti e invisibili* (1934), tr. it. Quodlibet, Macerata 2010.

tra luoghi semanticamente rilevanti - la casa, il quartiere, la piazza, il bar - e i cosiddetti "non-luoghi"⁶, spazi di transito, dagli aeroporti, ai centri commerciali, fino alla rete, divenuta ormai seconda dimora del sapiens, casa nella casa, o piuttosto casa ubiqua, nella quale trascorrere la maggior parte del tempo. Si direbbe allora che all'affrancamento dal soggetto forte della metafisica cartesiana, sostituito da una soggettività nomade e fluida⁷, sembri corrispondere un'analogia configurazione dello spazio: l'installazione temporanea sostituisce il monumento; l'evento soppianta la liturgia codificata del rito; il forum in rete o l'adesione all'iniziativa attraverso il click su "parteciperò", sostituisce la piazza e lo spazio carnale dell'incontro e della contestazione; lo smart working succede alla fabbrica e all'ufficio come spazi fisici della produzione e condivisione di lavoro e idee. A partire da questi rinnovati presupposti materiali ed esistenziali ha ancora senso pensare alla costruzione dello spazio come patria culturale? Miti e riti, da sempre fondamentali nella creazione simbolica dei luoghi e soprattutto nella condivisione dei valori che da essi procedono e che istituiscono uno spazio sociale, sono ancora efficaci a garantire il senso di *communitas* e il superamento collettivo dei momenti di crisi?⁸

Inoltre la contemporaneità globalizzata si sviluppa attraverso paradossi che riguardano la nostra stessa organizzazione politica economica e sociale e si ripercuotono sugli spazi. Dal punto di vista politico il vecchio Stato Nazione, spazio per eccellenza di appartenenza e identità pare soppiantato da una serie di agenzie sovranazionali che hanno preso il sopravvento dal punto di vista decisionale; i fortunati abitanti dell'Occidente attraversano con facilità spazi fluidi e all'apparenza privi di barriere,

⁶ M. Augé, *NonLuoghi. Introduzione a un'antropologia della surmodernità* (1992), tr. it. Elèuthera, Milano 2009.

⁷ P. Levy, *L'intelligenza collettiva. Per un'antropologia del cyberspazio* (1994), tr. it. Feltrinelli, Milano 1994.

⁸ E. de Martino, *Furore, Simbolo, Valore* (1962), Feltrinelli, Milano 2002.

sentendosi cittadini del mondo; il neoliberismo economico si mantiene sulla libertà di circolazione di merci o di uomini ridotti a merci; tuttavia a questa velocità di movimento, agevolezza di incontri e di scambi per alcuni, fa da contraltare la costruzione antica di spazi fisici dell'esclusione, quelli della vecchia società disciplinare, che la società globale del desiderio sembrava aver abbandonato⁹: i muri che dividono in diverse zone del mondo uno spazio considerato civile, abitabile, confortevole, da uno spazio del male, percepito come una punizione per chi vi sta, una sorta di peccato atavico da espiare. Una netta divisione che determina due luoghi gerarchicamente determinati: un centro e una periferia che è sempre marginalità da tenere sotto controllo attraverso pratiche più o meno palesemente violente di controllo-esclusione.

Il presente dossier intende interrogarsi dunque sulle molteplici declinazioni dello spazio: dal senso costitutivo dell'abitare, dall'esperienza cioè dello spazio come relazione originaria, coestensiva al nostro corpo, attraverso la fenomenologia heideggeriana, l'antropologia filosofica, con autori come Max Scheler e Erwin Strauss, che riflettono sulla spazialità vissuta; allo spazio foucaultianamente inteso come un campo di tensioni tra potere e sapere, le cui forme non sono universalizzabili, ma sempre storicamente situate e contingenti e che costituisce l'architrave di specifici processi di soggettivazione; alle attuali cartografie politiche del dominio, al contempo rigide e liquide, quelle di una contemporaneità caratterizzata dal progressivo svuotamento dei luoghi, dominata da una spazialità che pare indistinguibile, caratterizzata da dimensioni eminentemente "distrattive"¹⁰, come le nuove bolle abitative della rete, in cui l'esperienza maturata in spazi inediti, sembra determinare una

⁹ Byung Chul Han, *La società della stanchezza* (2010), tr. it. Nottetempo, Milano 2020.

¹⁰ R. Koolhaas, *Junkspace. Per un ripensamento radicale dello spazio urbano* (2001), tr. it. Quodlibet, Macerata 2006.

nuova possibilità spaziale, nonostante sia incapace di *spazializzarsi*.

E allora spesso le nuove estensioni tecnologiche sembrano rientrare in un orizzonte di organizzazione del mondo, che si rifà al piano della gestione e del controllo e sempre meno dell'abitare.

Queste inedite configurazioni di senso a tratti sembrano decretare l'estinzione del sogno moderno di razionalità, sembrano essere il sigillo di uno spazio che va alla deriva.

La percezione e la configurazione dello spazio che va dunque repentinamente modificandosi, alla luce della fine delle grandi narrazioni, sembra quasi escludere la possibilità di investire i luoghi di elementi mitico-rituali atti a istituire valori condivisi e sentimento del "noi". È davvero così?

*PAOLO AMODIO
FABIANA GAMBARELLA*

PIETRO SEBASTIANELLI

**ETEROTOPIE. LO SPAZIO TRA POTERE E SAPERE
NELL'IMPRESA GENEALOGICA DI MICHEL FOUCAULT**

1. Introduzione
2. Eterotopie vs. utopie
3. Stultifera navis e «grande internamento»: un'archeologia del manicomio
4. Il panopticon e gli spazi della disciplina
5. Architettura e biopotere: L'impatto dei dispositivi di sicurezza sullo spazio urbano
6. L'eterotopia nella società digitale: crisi di un concetto e nuovi usi (con e oltre Foucault)

ABSTRACT: HETEROTOPIAS. THE SPACE BETWEEN POWER AND KNOWLEDGE IN MICHEL FOUCAULT'S GENEALOGICAL PROJECT

Throughout his long and articulate philosophical research, Michel Foucault devoted few essays and a few interviews to the theme of space as a specific object of analysis. However, we can observe how Foucault's works are studded with meticulous descriptions of spaces: from the asylum to the prison, from the hospital to the city, ending with the body as a surface for inscribing power relations. To observe with attention, therefore, the problematic of space crosses much of the intellectual production of the French philosopher, who never, however, intended to develop it into



the object of a theory. The aim of this essay is to attempt to frame the theme of space in Michel Foucault's research, through a recognition of some of the multiple theoretical places in which the problematic of space comes into question in the French philosopher's thought.

1. Introduzione

Nel corso della sua lunga e articolata impresa filosofica, Michel Foucault non ha dedicato che pochi saggi e qualche intervista al tema dello spazio come oggetto specifico di ricerca e di analisi. E tuttavia, non si può non notare come l'opera di Foucault sia costellata di descrizioni minuziose di luoghi, di spazi: dal manicomio alla prigione, dall'ospedale alla città, per finire con il corpo come superficie di iscrizione delle relazioni di potere. Si può affermare, quindi, con una buona dose di evidenza, che la problematica dello spazio attraversi gran parte della produzione

intellettuale del filosofo francese, che tuttavia non ha mai inteso farne l'oggetto di una teoria. Lo spazio, per Foucault, non è un *a priori* trascendentale, ma un campo di tensioni conteso tra potere e sapere, le cui forme non sono universalizzabili, ma sempre storicamente situate e contingenti. Forme che l'impresa genealogica deve cogliere per far emergere i campi di forze, i discorsi e le pratiche che definiscono lo spazio in termini processuali: si potrebbe quindi affermare che, così come esistono, per Foucault, dei «processi di soggettivazione», esistano altresì dei «processi di spazializzazione», dinamici, prodotti da contese per definire, ordinare e destrutturare tali spazi. È, ad esempio, nello spazio che si formano i saperi e circolano le microfisiche del potere. È sulla superficie del corpo che vengono applicate le discipline, così come è dall'esame del corpo che si estraggono i saperi delle scienze mediche e umane. Il *panopticon* è, forse, l'esempio che, più di tutti, rende esplicita l'importanza che lo spazio assume nella ricerca filosofica di Michel Foucault: un modello architettonico, in cui l'organizzazione degli spazi si aggancia al preciso intento di sorvegliare gli individui, rendendoli docili e produttivi, dischiudendo allo stesso tempo una prospettiva di osservazione, un certo tipo di sguardo, che rende possibile un certo sapere e una certa conoscenza dell'uomo.

In termini generali, si può quindi dire che Foucault abbia concepito lo spazio come una griglia analitica di cui occorre decifrare le striature, le incrinature, i punti di articolazione tra sapere e potere: nessuna figura «pura» dello spazio, nessuna superficie liscia, nessun foglio bianco. Lo spazio non può che essere sempre già attraversato dalle signature che lo piegano, lo deformano, lo contorcono:

non si vive in uno spazio neutro e bianco; non si vive, non si muore, non si ama nel rettangolo di un foglio di carta. Si vive, si muore, si ama in uno spazio quadrettato, ritagliato, variegato, con zone luminose e zone buie, dislivelli, scalini, avvallamenti e gibbosità, con alcune regioni dure e altre friabili, penetrabili, porose¹.

¹ M. Foucault, *Utopie. Eterotopie*, Cronopio, Napoli 2006, p. 12.

Lo spazio è, insomma, l'opera di un taglio, che sia dell'ordine del potere o del sapere. Sempre, in ogni caso, esso è l'architrave di specifici processi di soggettivazione.

L'obiettivo del mio contributo è quello di tentare di inquadrare il tema dello spazio nella ricerca di Michel Foucault, attraverso una ricognizione di alcuni dei molteplici luoghi teorici nei quali la problematica dello spazio entra in gioco nel pensiero del filosofo francese.

2. Eterotopie vs. utopie

Uno dei rari testi dedicati esplicitamente da Foucault al tema dello spazio non può che rappresentare il punto di partenza della mia ricognizione. È curioso notare che il testo in questione – una conferenza pronunciata da Foucault a Tunisi nel 1967, dal titolo *Des espaces autres* – sia stato licenziato per la pubblicazione soltanto decenni dopo, poco prima della sua morte². Pensato nel 1967, agli inizi della sua ricerca, il testo vedrà infatti la luce solo nel 1984³. Si tratta del testo in cui Foucault introduce un neologismo destinato a diventare celebre: quello di «eterotopia»⁴. Si tratta di un concetto che avrà una certa fortuna nell'ambito degli studi di urbanistica e di architettura contemporanei, ma anche in alcune prospettive storiografiche⁵. Non risulta, invece, che Foucault ne abbia rimodulato, nel corso degli anni, impieghi e significati, per quanto, come si vedrà, la sua ricerca precedente

² Ora in M. Foucault, *Spazi altri*, in Id., *Spazi altri. I Luoghi delle eterotopie*, tr. it. Mimesis, Milano 2001, pp. 19-33. Una versione di poco precedente è quella pronunciata via radio su *France Culture* nel 1966, ora tr. it. in M. Foucault, *Utopie. Eterotopie*, cit.

³ M. Foucault, *Des espaces autres*, in «Architecture, Mouvement, Continuité», 5, octobre 1984.

⁴ In realtà, nella ricerca di Michel Foucault, il termine compare per la prima volta nella prefazione a *Les mots et Les choses* (1966).

⁵ Cfr., a titolo d'esempio, P. Hirst, *Foucault and Architecture*, in «A A Files», 26, Autumn 1993, pp. 52-60. In ambito storiografico, segnalo l'interessante utilizzo del concetto di eterotopia come chiave di lettura di alcuni esperimenti storici di *polizia cristiana* nel XVIII secolo, come nel caso della Real Colonia di San Leucio a Caserta. Il riferimento in questo caso è a G. Borrelli, *Machiavelli, ragion di Stato, polizia cristiana. Genealogie 1*, Cronopio, Napoli 2017, pp. 289-294.

e successiva alla conferenza del 1967 sia stata costellata dalla descrizione di eterotopie.

Queste ultime si definiscono come le matrici di «spazi altri», diversi dalle utopie. Se le utopie sono, infatti, «spazi privi di un luogo reale», le eterotopie sono al contrario dei «luoghi reali», «effettivi», una sorta di «contro-luoghi», i quali «hanno la curiosa proprietà di essere in relazione con tutti gli altri luoghi, ma con una modalità che consente loro di sospendere, neutralizzare e invertire l'insieme dei rapporti che sono da essi stessi delineati, riflessi o rispecchiati»⁶. Le eterotopie, quindi, si differenziano dalle utopie per il fatto di essere effettivamente localizzabili, di essere istituite nel sociale e di fare dello spazio un uso tale da determinare una posizione di alterità rispetto a tutti gli altri luoghi esistenti. Tale posizione di alterità localizzabile rende questi luoghi allo stesso tempo interni ed esterni alla società di cui sono parte. Ne sono parte, in sostanza, nella loro alterità. Ne sono inclusi, attraverso la loro differenza. Come se la loro soglia di accesso, anziché schiudersi su un interno, aprisse su di un esterno. Questi spazi altri, proprio come le utopie, riflettono e contestano tutti gli altri luoghi, poiché in essi la normalità viene sovvertita. Se l'utopia è, tuttavia, il sogno o il racconto di una società diversa proiettata in un tempo indeterminato, l'eterotopia mostra invece la concretezza reale di un luogo che si ritaglia in una piega, differenziandosi da tutti gli altri spazi esistenti. Sono, ad esempio, eterotopie i manicomi, le prigioni, le cliniche psichiatriche, gli ospedali, che hanno i loro specifici riti di ingresso, le proprie procedure di selezione e di accesso, i propri codici di riferimento, che possono realizzare i sogni osceni e oscuri di una società, così come le istanze riformatrici o la sperimentazione di modi di vivere altrimenti.

⁶ M. Foucault, *Spazi altri. I Luoghi delle eterotopie*, cit., p. 23.

Nella conferenza in questione, pur mostrando una densa mole di esempi, Foucault si attiene a un profilo descrittivo molto generale: il suo intento è infatti quello di definire una griglia di analisi. Così, Foucault individua alcuni principi che dovrebbero presiedere a una possibile «eterotopologia».

Il primo principio riguarda la costante presenza, in ogni cultura esistente, dall'antichità ai giorni nostri, di eterotopie. In maniera molto schematica e semplificativa, il filosofo francese distingue le «eterotopie di crisi», tipiche delle società primitive, dalle «eterotopie di deviazione», che nella società moderna soppiantano progressivamente le prime. Se le eterotopie di crisi sono luoghi privilegiati e sacri, riservati agli individui che si trovano, in rapporto alla società, in uno stato di crisi (ad esempio gli adolescenti, le donne nel periodo mestruale, le partorienti o gli anziani)⁷, le eterotopie di deviazione sono indicate come quelle «nelle quali vengono collocati quegli individui il cui comportamento appare deviante in rapporto alla media e alle norme imposte»⁸. In secondo luogo, le eterotopie possono assumere funzioni e statuti diversi a seconda del rapporto che stabiliscono con una certa cultura: una società può, infatti, far funzionare diversamente la stessa eterotopia in momenti diversi della propria storia. È il caso, ad esempio, dei cimiteri, la cui esistenza nella cultura occidentale risale a tempi remoti e il cui statuto e la cui funzione si modificano radicalmente nel corso del tempo. Il terzo principio riguarda, invece, la giustapposizione, in un unico luogo, di diversi spazi, anche tra loro incompatibili: è il caso, ad esempio, dei teatri e dei cinema, o dei giardini. Quarto principio è l'eterocronia, che si affianca all'eterotopia, ovvero le temporalità alternative, spesso

⁷ Foucault fa l'esempio del collegio o del servizio militare per i ragazzi, luoghi di iniziazione sessuale le cui manifestazioni dovevano avvenire lontano dalla famiglia; oppure del viaggio di nozze come proliferazione di eterotopie legate ai luoghi in cui compiere il primo atto sessuale (il treno, l'hotel). Cfr. M. Foucault, *Spazi altri*, cit.

⁸ *Ibid.*, pp. 25-26.

anche confliggenti, che si ritrovano ad esempio nei musei o nelle biblioteche: luoghi «per un'accumulazione perpetua e indefinita del tempo in un luogo che non si sposta»⁹. Oppure come lo sono state, fino dall'inizio dell'epoca moderna, le fiere; o, ancora, i villaggi vacanze, che offrono ai turisti la possibilità di abitare, per un breve periodo, l'illusione di un tempo diverso. Quinto principio descrittivo delle eterotopie è rappresentato dal fatto che esse hanno sistemi di accesso che le isolano, ma che le rendono allo stesso tempo e paradossalmente attraversabili. Alle eterotopie si accede, infatti, o perché si è costretti, come nel caso della caserma o della prigione; oppure sulla base di riti e purificazioni: «non è possibile entrarvici se non si possiede un certo permesso e se non si è compiuto un certo numero di gesti»¹⁰. Interessante è, da questo punto di vista, l'effetto mobile di inclusione ed esclusione che caratterizza le eterotopie. Alcune di queste, infatti, sembrano avere sistemi di accesso aperti, mentre in realtà celano forme sottili di esclusione: «si crede di entrare e si è, per il fatto stesso di entrare, esclusi»¹¹. Foucault fa l'esempio delle camere dei motel americani dove si entra con la propria auto e la propria amante e dove questa «sessualità illegale viene allo stesso tempo protetta e tenuta in disparte»¹². Infine, la funzione: ogni eterotopia sviluppa con lo spazio circostante una funzione. Ad esempio, le case chiuse, oppure le colonie realizzate in America del Sud dai gesuiti: comunità perfettamente regolate, tali da far apparire gli altri spazi come luoghi di disordine e di caos.

La conferenza si conclude con il riferimento all'eterotopia «per eccellenza» della nave, «frammento galleggiante di spazio», che Foucault aveva magistralmente descritto diversi anni prima: si

⁹ *Ibid.*, p. 29.

¹⁰ *Ibid.*, p. 30.

¹¹ *Ibid.*

¹² *Ibid.*, p. 31.

tratta della *stultifera navis* che simboleggia un certo modo di organizzare l'esperienza della follia nel corso dell'età classica.

3. Stultifera navis e «grande internamento»: un'archeologia del manicomio

Vediamo l'attenzione di Foucault concentrarsi sull'eterotopia della nave nell'*Histoire de La folie* (1961), opera che si apre proprio con il riferimento all'immagine della *stultifera navis*, un motivo ricorrente nella cultura dell'età classica, il cui commento si incanala sulle tracce dell'opera letteraria di Sebastian Brant e di quella pittorica di Hieronymus Bosch. Immaginazione artistica e letteraria, ma anche esempio storico concreto dello spazio riservato alla follia in epoca rinascimentale, Foucault ne fa il simbolo della modalità attraverso la quale viene pensato e gestito socialmente il folle in questa fase storica. Sinonimo di una prigionia errante, la nave è l'eterotopia che rappresenta la volontà di rendere il folle «prigioniero in mezzo alla più libera, alla più aperta delle strade: solidamente incatenato all'infinito crocevia»¹³. Si tratta di un esempio emblematico del modo attraverso il quale la follia è relegata in uno «spazio altro», ben diverso tuttavia da quello che, di lì a poco, sarà disegnato e organizzato intorno al «grande internamento». Le navi, infatti, attraccano nei porti delle città solo per essere nuovamente respinte: e tuttavia, in questo gioco di approdi e ripartenze, Foucault vede all'opera la segreta alleanza che vincola ragione e follia in epoca rinascimentale. Nel giro di pochi decenni, tuttavia, il quadro di riferimento cambierà, e sarà una nuova eterotopia a segnare l'ingresso della follia in un diverso gioco di verità, di inclusioni ed esclusioni, o di inclusioni escludenti: ossia quando i luoghi, in cui nel Medioevo veniva confinato il lebbroso, vengono a essere rifunzionalizzati

¹³ M. Foucault, *Storia della follia nell'età classica* (1961), tr. it. BUR, Milano 2002, p. 19.

nell'ambito di quel processo che Foucault descrive come il «grande internamento», il cui atto di nascita egli individua nella fondazione, nel 1656, dell'*Hôpital Général*¹⁴. È di nuovo un'eterotopia, qui, a segnare il gesto con il quale la follia viene a essere rinchiusa e imprigionata in uno spazio di reclusione e di indistinzione, che associa i folli ai poveri, ai criminali, ai mendicanti e agli emarginati di ogni sorta. L'erranza della *stultifera navis* è, nel corso dell'età classica, sostituita dalle mura di quello che è l'antenato più prossimo del manicomio, ma che, con esso, ha poco o nulla a che spartire. Il luogo, di cui l'*Hôpital général* è il simbolo, è infatti tutt'altro che un'istituzione medica: «è piuttosto una struttura semigiuridica, una specie di entità amministrativa che, accanto ai poteri già costituiti, e al di fuori dei tribunali, decide, giudica ed esegue»¹⁵. Il grande internamento è il processo attraverso il quale gli antichi lebbrosari del Medioevo, una volta scomparso il pericolo della lebbra, vengono a essere rifunzionalizzati in ogni parte d'Europa per accogliere un insieme indistinto di figure della marginalità sociale. L'insistenza sul carattere eterotopico di questi luoghi, tuttavia, non serve a Foucault per descrivere la storia di un'istituzione - quella dell'asilo o del manicomio - e l'evoluzione che l'avrebbe condotta dall'essere luogo di contenimento indifferenziato a spazio della medicalizzazione della follia¹⁶. Al contrario, il carattere eterotopico dell'ospedale, della casa di contenimento, dell'asilo, illustra la fitta trama di istanze (moralì, politiche, religiose, ecc.) in virtù delle quali tali luoghi possono assumere il loro

¹⁴ N. Sainte-Fare Garnot, *L'Hôpital Général de Paris. Institution d'assistance, de police, ou de soins?*, in «Histoire, économie et société», III, 4, 1984, pp. 535-542; anche L. Coccoli, *Il governo dei poveri all'inizio dell'età moderna*, Jouvence, Milano 2017.

¹⁵ M. Foucault, *Storia della follia*, cit. p. 55.

¹⁶ In questa prospettiva si situa la differenza tra Foucault e alcune delle tendenze che animavano la critica antipsichiatrica proprio in quegli anni, il cui riferimento principale è l'opera di E. Goffman, *Asylums. Essays on the social situation of mental patients and other inmates*, Anchor Books, Doubleday & Company, New York 1961.

significato in relazione a un'epoca. In questo senso, il carattere eterotopico di questi luoghi serve a illustrare l'universo di tensioni che hanno reso possibile il gesto con il quale la follia si trova, all'inizio dell'età moderna, a essere relegata al silenzio. Per farlo, Foucault concentra la propria analisi sulla molteplicità di istanze che strutturano la dimensione eterotopica dei luoghi dell'internamento (editti sovrani, preoccupazioni morali, istanze politiche di ordine e sicurezza sociali, prospettive economiche di crescita delle forze di uno Stato). L'internamento è, infatti, originariamente, affare di polizia diffuso in gran parte dell'Europa di inizio età moderna¹⁷, che indica come la follia possa essere stata relegata, nella percezione sociale, al campo più vasto e indifferenziato della povertà e dell'emarginazione. Ma esso rappresenta anche, per Foucault, l'altra faccia del gesto filosofico con il quale Descartes inaugura la *ratio* moderna: l'altro polo del *cogito* che, mentre afferma sé stesso, relega allo stesso tempo la follia al sottosuolo, tracciando una linea di separazione così netta che l'antica parentela tra ragione e sragione potrà essere per lungo tempo dimenticata. Certo, questa fase del pensiero di Foucault sembra essere caratterizzata da quella che alcuni interpreti hanno definito come l'«illusione del discorso autonomo»¹⁸: eppure si intravede, in controluce, in *Histoire de La folie* molto più che ne *Les mots et les choses* o nell'*Archeologie du savoir*, quanto incida la questione del potere nella storia delle eterotopie. È proprio il concetto di eterotopia, infatti, che ci consente, leggendo l'*Histoire de La folie*, di non cadere nell'errore prospettico che ci farebbe guardare all'internamento come a una pratica

¹⁷ Il termine polizia, in questo contesto, rimanda al significato che esso assume nel corso del XVII secolo in Francia. La *police* indicava, infatti, un'attività regolamentare di buon governo propria dell'Antico Regime, che avvolge un insieme eterogeneo di aspetti della vita sociale. Su questo punto mi permetto di rinviare al mio *Homines oeconomici. Per una storia delle arti di governo in età moderna*, Aracne, Roma 2017.

¹⁸ Cfr. H.L. Dreyfus, P. Rabinow, *Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics*, Routledge, Londra 1983.

rudimentale e incerta che attendeva solo di essere positivamente razionalizzata nel campo di un sapere scientificamente organizzato intorno a più stabili parametri di verità. Al contrario, l'internamento non presuppone, originariamente, alcun senso medico - e l'*Hôpital général* del 1656 non appare come l'antenato del manicomio: «l'isolamento - afferma Foucault - si è infatti reso necessario per tutt'altra causa che la preoccupazione di guarire»¹⁹. E, tuttavia, con il grande internamento una linea è tracciata e un bando è stato emesso: la ragione non affronta più il potenziale disordine della sragione come una sua possibilità immanente, «non tenta più di scavarsi con le sue forze la strada fra tutto ciò che può sottrarsi a lei o che tenta di rifiutarla. Essa regna allo stato puro»²⁰. L'eterotopia dell'*Hôpital général* è lo spazio selettivo di una ragione che taglia i ponti con l'insensato, relegandolo al silenzio del non dicibile.

Quando, alla fine del XVIII secolo, la follia sarà liberata da quello spazio di indistinzione in cui era stata relegata, accanto ai poveri, ai mendicanti, ai criminali e agli emarginati di ogni sorta, il gesto con cui essa verrà isolata dal resto dell'universo della sragione porterà con sé il segno originario di questa esclusione: sarà infatti per liberare *gli altri* dalla vicinanza con la follia, che il folle sarà assegnato a uno spazio diverso, a una diversa eterotopia. L'ingresso della figura del medico all'interno dell'asilo sarà quindi il frutto di una «nuova separazione». La follia non rompe il cerchio dell'internamento grazie all'innesto di una pratica scientifica e a una riforma delle istituzioni: la critica politica dell'internamento, nel XVIII secolo, non avrà infatti come obiettivo la liberazione della follia o l'affidamento del folle a una pratica più filantropica e rispettosa dell'uomo che comunque sopravvive nel folle. Al contrario, l'ingresso della medicina nello spazio dell'asilo «ha

¹⁹ M. Foucault, *Storia della follia*, cit., p. 68.

²⁰ *Ibid.*, p. 82.

legato più saldamente che mai la follia all'internamento»²¹. E così, mentre per i poveri, i mendicanti e i criminali si avvanzerà la costrizione e l'obbligo al lavoro o si apriranno le porte dell'assistenza filantropica, l'internamento resterà lo spazio riservato al folle e al suo delirio intraducibile. È ancora una volta un'eterotopia, quella dell'asilo - Bicêtre, ad esempio - a illustrare l'innesto del sapere medico nella pratica dell'internamento. L'asilo non è più la discarica sociale per emarginati di ogni tipo, ma il luogo in cui il folle si offre allo sguardo del medico, che lo costituisce come oggetto di osservazione in uno spazio di analisi costante e regolare. L'asilo rinnova, infatti, la pratica dell'internamento non sul versante della reclusione o della privazione totale di libertà, bensì su quello di una libertà ristretta o regolata dalla sua funzione terapeutica. In questa trasformazione, che attraversa l'eterotopia dell'asilo, la follia può diventare una forma osservata, un oggetto investito dal linguaggio, una realtà conosciuta: l'istanza di potere che attraversa la pratica dell'internamento definisce lo spazio per la formazione di un sapere medico del quale l'eterotopia non è certo la causa, ma ne definisce le condizioni di possibilità, venendo essa stessa, in questo modo, a esserne investita e ridefinita. È così che l'ingresso del personaggio del medico, all'interno dell'asilo, viene a indicare la dislocazione eterotopica che rende uno stesso spazio funzionale a nuove istanze. Se l'ingresso all'*Hopital général* era regolato dalle *Lettres de cachet*, ora è il medico a essere posto sulla soglia che regola l'accesso dell'asilo. È l'apoteosi del personaggio medico - come nel caso di Philippe Pinel - il quale, come afferma Foucault, non assume il governo dell'asilo come detentore di un sapere scientifico sulla follia, ma in virtù del fatto di esserne il giudice, nella misura in cui padroneggia i suoi *Luoghi*: quel

²¹ *Ibid.*, p. 337.

territorio morale per gran parte ignoto, rappresentato dalla follia, e allo stesso tempo lo *spazio fisico* a essa riservato.

4. *Il panopticon e gli spazi della disciplina*

Si delinea quindi, a partire dall'indagine sulla storia della follia, l'idea che l'eterotopia non costituisca una dimensione della marginalità. Nella sua alterità, l'eterotopia non indica affatto un luogo periferico, quanto piuttosto una griglia per l'analisi genealogica dei fulcri decisivi e centrali della modernità filosofica e politica occidentale. L'eterotopia, come si è visto, è uno spazio ben definito e perimetrabile nella misura in cui è solcato da istanze, volontà, determinazioni, contese che rivelano alcune poste in gioco fondamentali del modo di organizzare una certa esperienza da parte di un'epoca. Poteri, saperi e processi di soggettivazione trovano, infatti, nelle eterotopie, la loro articolazione, la loro superficie di iscrizione, pur senza esserne - è bene ribadirlo - il fondamento. L'indagine sulla società disciplinare e l'analitica (o microfisica) dei poteri che regge l'impianto genealogico di *Surveiller et punir* (1975) e di alcuni corsi al *Collège de France* di quegli stessi anni, ci permette di fare un passo in avanti e di comprendere ancora più a fondo il ruolo che lo spazio gioca nelle contese di potere e nella formazione dei saperi. *Surveiller et punir* è infatti il saggio in cui Foucault abbandona lo sguardo dall'alto sulle forme del grande internamento e penetra all'interno di quella minuziosa e microfisica opera di fabbricazione dell'individuo moderno rappresentata dalla razionalità di potere disciplinare, di cui la prigione rappresenta l'eterotopia per eccellenza. Qui, l'analitica dello spazio è raddoppiata, amplificata e complicata dalla messa in evidenza del suo essere investito di compiti politici essenziali per la società moderna. Lo spazio emerge, in *Surveiller et punir*, come un operatore del processo di soggettivazione non più soltanto di

figure ambigue della marginalità, che dovrebbero rivelare, come in un gioco di specchi, il lato oscuro e dimenticato della soggettivazione occidentale, bensì dell'individuo moderno *tout court*. La descrizione che Foucault compie del passaggio dalla piazza come luogo in cui si manifesta lo splendore del supplizio – come nel caso del regicida Damiens – alla prigione come luogo di reclusione, in cui la pena entra in una regione di invisibilità, segnala l'emergere di una nuova razionalità dell'esercizio del potere, che mira a fabbricare individui docili e produttivi. La prigione – eterotopia moderna – non punisce infatti per cancellare un delitto, ma «per trasformare un colpevole»²². Emerge qui il ruolo che lo spazio viene ad assumere nella razionalità politica moderna. Le discipline, infatti, si inscrivono sulla superficie del corpo individuale attraverso una precisa articolazione dello spazio. Nel «diagramma» disciplinare – che comprende prigioni, ma non solo, anche caserme, scuole, ospedali e spazi concentrazionari in generale – è essenziale la «ripartizione degli individui nello spazio»²³. Non si tratta di un supplemento di potere che si aggiunge, attraverso l'organizzazione dello spazio, dall'esterno, ma della modalità immanente del suo funzionamento. Ecco allora che l'antichissima eterotopia della «clausura monastica» viene a essere rifunzionalizzata in chiave punitiva per concentrare e suddividere allo stesso tempo, per meglio disciplinarli, gli individui nello spazio. Ad essa si aggiunge il *quadrillage*, ovvero l'operazione che consiste nell'assegnare a ciascun individuo il proprio posto e ad ogni posto il proprio individuo. L'esempio della manifattura offre a Foucault la prospettiva più adeguata a descrivere il modo attraverso il quale il *quadrillage* operi come organizzazione dello spazio finalizzata a scomporre i gesti individuali per ricomporli sul piano dell'apparato produttivo nel suo complesso, in modo da poter estrarre da forze elementari un

²² M. Foucault, *Sorvegliare e punire. Nascita della prigione* (1975), tr. it. Einaudi, Torino 1993, p. 139.

²³ *Ibid.*, p. 154.

surplus di forza produttiva che sia maggiore della somma delle forze individuali. È un gioco di visibilità e sorveglianza che deve imporsi attraverso l'organizzazione dello spazio, il cui modello generale di riferimento è il «campo»:

diagramma di un potere che agisce per mezzo di una visibilità generale. Si ritroverà nell'urbanistica, nella costruzione delle città operaie, di ospedali, scuole, ospizi, prigioni, case di educazione, questo modello del campo o almeno del suo principio: l'incastarsi spaziale delle sorveglianze gerarchizzate²⁴.

L'architettura diventa un operatore nella trasformazione degli individui: offrirli alla conoscenza, modificarli. Essa gioca un ruolo fondamentale nella costituzione delle discipline, non soltanto rendendo possibile l'istanza normalizzatrice che si applica sul corpo degli individui: il campo di visibilità, che una tale organizzazione dello spazio schiude, offre, infatti, anche una prospettiva di analisi e osservazione permanente. Esso rende possibile la pratica di indagine dell'esame, attraverso il quale le discipline oggettivano l'individuo per studiarlo, analizzarlo, osservarlo in permanenza, estraendo da esso saperi e conoscenze. Si estrae sapere dall'oggettivazione di coloro che sono assoggettati nello spazio disciplinare. È così che l'ospedale può diventare un apparato per esaminare (e rendere possibile la nascita della moderna medicina clinica); si pensi, ancora, all'esame nelle scuole: con l'esame, infatti, si rende possibile non solo la distribuzione del sapere dal maestro all'allievo, ma anche l'inverso (rendendo possibile la nascita della pedagogia). L'eterotopia disciplinare rende lo spazio architettonicamente predisposto ad articolare, l'uno sull'altro, poteri su saperi e saperi su poteri: «La nascita delle scienze dell'uomo? Verosimilmente dobbiamo cercarla in quegli archivi, di scarsa gloria, in cui è stato elaborato il gioco moderno delle coercizioni sui corpi, i gesti, i comportamenti»²⁵.

²⁴ *Ibid.*, p. 188.

²⁵ *Ibid.*, p. 209.

Il *panopticon* di Bentham diventa, per Foucault, la «figura architettonica» esemplare di questa composizione. Non solo progetto architettonico, il *panopticon* assurge a diagramma della società disciplinare: una tecnologia politica che può essere «distaccata da ogni uso specifico», integrandosi a molteplici funzioni (educazione, terapia, produzione, castigo, ecc.). Diagramma che non gioca un ruolo meramente repressivo, ma di amplificazione: aumentare la produzione, sviluppare l'economia, diffondere l'istruzione, elevare il livello della moralità pubblica, far crescere e moltiplicare le ramificazioni della disciplina con l'obiettivo di «rendere l'esercizio del potere il meno costoso possibile»²⁶.

5. Architettura e biopotere: L'impatto dei dispositivi di sicurezza sullo spazio urbano

Nel 1982, nel corso di una conversazione con Paul Rabinow, intitolata *Space, knowledge and power*, Foucault ritorna sul carattere politico dell'organizzazione architettonica dello spazio²⁷. Si tratta di un'intervista nella quale il filosofo francese ripercorre alcune tappe della ricerca svolta negli anni 1977-1978, dove la questione spaziale viene inquadrata dal punto di vista della nascita del moderno concetto di biopotere²⁸. Secondo Foucault, è a partire dal XVIII secolo che si vede apparire in Europa una riflessione sull'architettura in quanto «funzione di obiettivi e tecniche di governo della società»²⁹. Non si tratta di una novità in termini assoluti, dal momento che l'architettura ha sempre svolto, come precisa Foucault, la funzione di organizzare politicamente lo spazio: ciò che cambia nel XVIII secolo è il fatto che questa riflessione sullo spazio,

²⁶ *Ibid.*, p. 237.

²⁷ M. Foucault, *Space, Knowledge and Power*, in «Skyline», Marzo 1982, pp. 16-20; tr. it. *Spazio, sapere e potere*, in *Spazi altri. I luoghi delle eterotopie*, cit., pp. 53-72.

²⁸ Cfr. M. Foucault, *Sicurezza, territorio, popolazione. Corso al Collège de France (1977-1978)*, tr. it. Feltrinelli, Milano 2005.

²⁹ M. Foucault, *Spazio, sapere e potere*, cit., p. 53.

sull'organizzazione urbana, sulle modalità di suddivisione del territorio di uno Stato viene a essere immediatamente collegata ai problemi sollevati dall'arte di governare. È, ad esempio, il problema che consiste nel trasformare lo spazio urbano in funzione dei compiti disciplinari della polizia, necessari a gestire e amministrare il consolidamento dei grandi stati dell'Europa moderna: igiene, salute, commerci. Si potrà così assistere alla scomposizione dello spazio rappresentato dalla città franca del Medioevo all'insegna della necessità di governare con ordine le dimensioni collettive della vita sociale (abbattere le mura, costruire nuove vie di comunicazione, erigere nuovi edifici e predisporli ad accogliere e regolare le attività urbane fondamentali). Foucault chiarisce come la nuova razionalità politica, che va sorgendo tra XVII e XVIII secolo, ponga all'organizzazione dello spazio un nuovo ordine di problemi legati a una serie di trasformazioni sociali che investono il funzionamento del potere.

È proprio illustrando come cambia il modo di concepire lo spazio nell'ambito della storia delle pratiche di governo che si apre il corso dedicato a *Sicurezza, territorio, popolazione*. La questione dello spazio offre infatti, al filosofo francese, la possibilità di illustrare i nuovi meccanismi di governo che egli definisce come «dispositivi di sicurezza» e che si affermano a partire dalla seconda metà del XVIII secolo. Se il potere sovrano, agli inizi dell'epoca moderna, si interessava al territorio con l'obiettivo di uniformarlo giuridicamente e di stabilire i confini della propria regalità; se la disciplina, che sorge nel XVII secolo, si applica, come si è visto nel paragrafo precedente, sul corpo individuale; i dispositivi di sicurezza si caratterizzano, invece, per il fatto di assumere e prendere in carico i fenomeni collettivi della vita della popolazione nel loro carattere di naturalità (natalità, mortalità, salute, forza produttiva,

ecc.)³⁰. Nel corso della lezione inaugurale di *Sicurezza, territorio, popolazione*, Foucault si concentra quindi nel descrivere il diverso trattamento riservato allo spazio da parte delle tre modalità di esercizio del potere appena illustrate (sovranità, disciplina, sicurezza). Punto chiave dello svolgimento della lezione – ed esempio su cui focalizza la propria attenzione – è la città, ovvero il diverso modo di considerare il problema dello spazio urbano nell’ambito dei tre diversi sistemi di potere. Dal punto di vista della sovranità, secondo Foucault, il problema del territorio si pone nei termini della sua «capitalizzazione», ovvero di come organizzare lo spazio politico in modo tale che, a partire da un centro, rappresentato dalla capitale, l’istanza giuridico-legale del sovrano possa diramarsi con facilità all’interno del regno. Questione di confini, certamente, ma anche di legittimità e vigenza del “proprio” diritto, il cui centro propulsore deve essere ben riconoscibile e gerarchicamente collocato nella capitale. Nell’ottica della disciplina, invece, la città viene pensata sulla base del modello dell’accampamento militare, in modo da favorire il buon ordine della vita collettiva: l’esempio offerto dal trattamento della peste (l’organizzazione della quarantena e il controllo meticoloso delle vie e delle abitazioni) viene in questo caso a illustrare gli obiettivi della città disciplinare. Infine, nell’ambito dei dispositivi di sicurezza, secondo Foucault, la città viene a essere rifunzionalizzata, come testimoniano alcuni esempi significativi, intorno al problema della «circolazione»:

Si trattava di tracciare assi di attraversamento della città e vie larghe abbastanza da assicurare quattro funzioni. In primo luogo, l’igiene, l’aerazione, lo sgombero di tutte le sacche di miasmi

³⁰ Foucault chiarisce che il passaggio dalla sovranità, alla disciplina e, da questa, ai dispositivi di sicurezza non allude ad una rigida classificazione cronologica, come se la disciplina avesse soppiantato la sovranità e fosse stata a sua volta scalzata dalla sicurezza. Al contrario, per Foucault, le discontinuità tra queste tre diverse «tecnologie» di potere consistono nelle modalità particolari attraverso le quali esse si articolano l’una sull’altra all’interno di un diagramma generale che ne indica la razionalità dominante. Cfr. M. Foucault, *Sicurezza, territorio, popolazione*, cit.

nocivi nei quartieri troppo affollati. Funzione di igiene, dunque. In secondo luogo, garantire il commercio interno alla città. Terzo, collegare la rete di vie alle strade esterne, in maniera da facilitare l'arrivo o la partenza delle merci da o verso l'esterno. E infine permettere la sorveglianza dopo che la demolizione delle mura, resa necessaria dallo sviluppo economico, aveva reso impossibile la chiusura serale della città³¹.

L'insorgere di questi problemi schiude le porte a un diverso modo di pensare l'organizzazione dello spazio urbano. Infatti, mentre l'attività disciplinare della polizia inquadrava il problema dello spazio urbano nell'ottica di favorire una penetrazione capillare dell'azione di governo in ogni ambito della vita collettiva, la nascita di un'arte di governo "liberale" pone il problema di governare un insieme di fenomeni aleatori, legati alla vita della popolazione, che non sono inquadrabili nei rigidi codici della disciplina veicolati dall'attività di polizia. Nel quadro delle modificazioni impresse all'arte di governare dall'insorgere dei problemi legati all'eccesso di governo e nella cornice generale di affermazione di una certa modalità "frugale" di pensare il suo esercizio (*laissez faire*), il problema dello spazio urbano viene quindi a essere completamente ripensato. L'emergere di problemi legati alla circolazione sempre più intensa delle merci e degli individui, la necessità di controllare fenomeni imprevedibili, come la salute, la malattia, il vigore e la forza fisica delle popolazioni, nonché le esigenze legate alla sicurezza dei beni, oltre all'imperativo di far interagire tali fattori con un quadro complessivo orientato dallo sviluppo economico, tutto questo insieme di dinamiche, insomma, apre alle forme liberali di organizzazione dello spazio all'insegna della sicurezza. Questo comporta, secondo Foucault, che lo spazio urbano viene a essere ripensato nell'ottica di

aprirsi a un avvenire non completamente controllato, né controllabile, non misurato, né misurabile. [...] Credo in sostanza che si possa parlare di una tecnica legata al problema della sicurezza, cioè al problema della serie. Serie indefinita di elementi che accadono: numero di imbarcazioni che accostano, numero di carri che

³¹ *Ibid.*, p. 27.

arrivano ecc. Serie indefinita di unità che si accumulano: numero di abitanti, case, ecc. La gestione di queste serie aperte, controllabili solo in base a una stima delle probabilità, è la caratteristica fondamentale del meccanismo di sicurezza³².

Dovendo strutturare lo spazio «in funzione di serie di eventi o elementi possibili che occorre regolare in un quadro polivalente e trasformabile»³³, la sicurezza deve organizzare la vita collettiva in modo diverso dalla disciplina. È qui che fa la sua comparsa, secondo Foucault, la nozione di «ambiente», che dal campo della fisica newtoniana e della biologia di Lamarck, investe la nuova razionalità di governo del liberalismo nascente. Se è vero, come Foucault sottolinea, che gli architetti e i primi urbanisti del XVIII secolo non hanno impiegato la nozione di ambiente, è altrettanto vero che essi ne hanno messo all'opera la «struttura programmatica». Pianificare un ambiente all'insegna dei dispositivi di sicurezza vuol dire, infatti, concepire lo spazio urbano come una dimensione attraversata da flussi, da reti, da forme di comunicazione che non possono essere inquadrare in un rigido apparato disciplinare: elementi naturali, come fiumi, paludi, colline; insieme di elementi artificiali, come agglomerazioni di individui, di abitazioni, ecc. devono ora essere disposti in modo da riconoscere la loro relativa autonomia dall'azione di governo. Così posto, il problema dello spazio urbano, nel quadro dell'insorgere dei dispositivi della sicurezza, avrà una lunga storia nella progettazione delle città industriali tra la fine del XIX e gli inizi del XX secolo, fino ad arrivare ai giorni nostri³⁴.

³² *Ibid.*, p. 29.

³³ *Ibid.*

³⁴ Si veda, ad esempio, l'indagine sulla città neoliberale condotta da G. Pinson e C. Morel Journal in *Debating the Neoliberal City*, Routledge, London & New York 2017.

6. *L'eterotopia nella società digitale: crisi di un concetto e nuovi usi (con e oltre Foucault)*

La problematica sollevata dai dispositivi di sicurezza sembra dover spingere a rimodulare il quadro analitico delle eterotopie. Che ne è, infatti, degli «spazi altri» nel contesto di affermazione dei dispositivi di sicurezza? Cosa accade alle eterotopie quando dalla società disciplinare si passa alla «società del controllo», dove i processi di sorveglianza e normalizzazione si diffondono capillarmente e dove si assiste alla «crisi generalizzata di tutti gli ambienti di internamento, carcere, ospedale, fabbrica, scuola, famiglia»³⁵? Si tratta di una serie di interrogativi ai quali la ricerca di Foucault non offre risposte immediate per diverse ragioni. Non secondaria è quella cronologica: il filosofo francese muore, infatti, nel 1984, negli anni in cui le trasformazioni della società del controllo, per quanto intuibili sul piano tendenziale, erano ben lungi dall'aver dispiegato i loro effetti. Tuttavia, è evidente che con l'individuazione dei dispositivi di sicurezza come matrice generale delle nuove pratiche di governo liberali - e neoliberali - Foucault avesse in qualche modo offerto, tra le righe, il potenziale euristico per cogliere l'insorgere di nuove forme di eterotopia nella società post-disciplinare. La crisi delle eterotopie disciplinari nella società contemporanea lascia infatti aperta la questione relativa all'insorgere di nuovi e inediti spazi altri: in primo luogo, quelli virtuali, indicati dall'emergere delle tecnologie digitali, della «governamentalità algoritmica»³⁶ e della società dei *big data*. Si tratta, naturalmente, di questioni che in questa sede possono essere solo accennate e che richiederebbero una trattazione specifica, ma a cui è bene fare riferimento per illustrare, anche solo a titolo di

³⁵ G. Deleuze, *Poscritto sulle società del controllo*, in Id., *Pourparler*, Quodlibet, Macerata 2000, pp. 234-241, p. 235.

³⁶ Cfr. A. Rouvroy, T. Berns, *Gouvernementalité algorithmique et perspectives d'émancipations*, in «Rezeaux», 1, 177, 2013, pp. 163-196.

esempio, gli usi contemporanei del concetto foucaultiano di eterotopia.

Ad esempio, può essere utile quantomeno accennare all'impiego del concetto di eterotopia per decifrare alcuni aspetti che riguardano la ridefinizione dello spazio nella società digitale. In primo luogo, attraverso la determinazione del cyberspazio come nuova dimensione eterotopica, che rende possibile la moltiplicazione e la proliferazione di spazi altri sul piano dei processi di virtualizzazione che investono la società contemporanea. Se, infatti, il virtuale è definito attraverso la dislocazione e la deterritorializzazione³⁷, è altrettanto vero che la spazialità senza corpo dei cyberspazi allude a una sostituzione della presenza organica e oggettuale con la loro «impronta digitale», che ridetermina in modo radicale la questione dello spazio, a partire, ad esempio, dagli schermi di tablet e smartphone, che rendono possibili esperienze immersive in luoghi e tempi alternativi a quelli della quotidianità. In questo senso, se il virtuale, come ha rilevato Pierre Levy, è certamente «fuori dal - ci» e la virtualizzazione può essere compresa in termini di «esodo», esso è, nondimeno, regolato dalla radicalizzazione di alcuni dei principi che Foucault ha indicato proprio per descrivere le eterotopie³⁸.

Ancora più interessante è l'intreccio tra la dimensione eterotopica degli spazi digitali e quella che investe gli spazi fisici delle città neoliberali, aprendo al superamento della percezione bidimensionale verso un apprendimento del «terzo spazio», caratterizzato dalla fluttuazione dei confini e dal costante attraversamento delle soglie percettive della spazialità, favorita dall'integrazione del digitale negli ambienti della vita

³⁷ Cfr. P. Levy, *Il virtuale* (1995), tr. it. Raffaello Cortina Editore, Milano 1997 e B. Stiegler, *La società automatica. 1. L'avvenire del lavoro* (2015), tr. it. Meltemi, Milano 2019.

³⁸ Cfr., ad esempio, R. Rymarczuk, M. Derksen, *Different spaces: Exploring Facebook as heterotopia*, in «First Monday», 19, 6, 2014, consultabile all'indirizzo <https://firstmonday.org/ojs/index.php/fm/article/view/5006/4091>.

quotidiana³⁹. L'odierna progettazione delle *digital cities*, ad esempio, integra spazi fisici, mentali e sociali con la prospettiva di creare luoghi iperconnessi e aprire a inedite esperienze percettive dello spazio. È così che le «eterotopie virtuali» vengono oggi a innestarsi sulle «eterotopie reali», determinando nuove forme di investimento di potere sulle menti (oltre che sui corpi) e l'estrazione di informazioni e conoscenze sugli individui in tempo reale⁴⁰. Non un nuovo *panopticon*, certamente, dal momento che si tratta di eterotopie senza centro, e dal momento che il diagramma generale all'interno del quale esse si inseriscono fa leva su una ragione di governo algoritmica, che si modula sulle ondulazioni fluttuanti dei comportamenti digitali. Sicuramente, tuttavia, tali eterotopie sono indicatrici dell'affermazione di nuovi dispositivi di potere e di nuovi apparati di cattura dei saperi, la cui decifrazione e la cui analisi sono il compito irrinunciabile di una critica all'altezza dei tempi.

PIETRO SEBASTIANELLI è Docente di Storia delle dottrine politiche presso il Dipartimento di Studi Umanistici, Università degli Studi di Napoli Federico II

pietro.sebastianelli@unina.it

³⁹ Si vedano, ad esempio, i lavori di E. Soja, che impiega a più riprese il concetto foucaultiano di eterotopia per descrivere la nozione di *Thirdspace*. Cfr. Id., *Thirdspace: Journeys to Los Angeles and Other Real-and-Imagined Places*, Basil Blackwell, Oxford 1996; e Id., *Postmetropolis: Critical Studies of Cities and Regions*. Basil Blackwell, Oxford 2000.

⁴⁰ Questi processi sono stati magistralmente descritti, tra gli altri, da B. Stiegler, non solo ne *La società automatica*, cit., ma anche ne *La miseria simbolica* (2004), 2 voll., tr. it. Mimesis, Milano 2021-2022.

ALESSIA GIFUNI

**I DISPOSITIVI E LA POSSIBILITÀ DI APRIRE LUOGHI D'ABITARE.
UNA RIFLESSIONE A PARTIRE DALLE «COSE» DI HEIDEGGER**

1. Introduzione
2. La capacità localizzatrice delle cose
3. Il dispositivo come «cosa»?
4. Dalla dimensionalità del mondo alla bidimensionalità dell'immagine-mondo
5. È legittimo definire «altrove» l'ulteriorità spaziale costituentesi con il digitale?
6. Le forme di localizzazione nella virtualità: delocalizzazione o dislocazione?

ABSTRACT: DEVICES AND THE POSSIBILITY OF OPENING HABITABLE SPACES: A REFLECTION INSPIRED BY HEIDEGGER'S "THINGS"

This paper aims to thematize the redefinition of the dynamics of location implied in the use of digital devices. We will start from a particular conception of entities, understood as "things," a reading that reconnects entities to their capacity to constitute places to be inhabited. We will first clarify the link that ontologically holds things and places together, in light of which we will ask whether a technological device can be understood as a "thing".

This clarification will lead us to the difference between the dimensionality of the world and the two-dimensionality of its image,

which the user enjoys through devices. We will understand, then, what kind of horizon devices are capable of presentifying, asking whether in fact they lead the experience to an "elsewhere," in light of the current narrative on the topic, which interprets from this hermeneutic category- "elsewhere" -the space made possible by the digital. This path will construct an answer to the question about the dynamics of localization, which may be, in the case of digital devices, de-localizing, dis-locating or dislocating into a delocalization.



1. Introduzione

L'esperienza di ciò che chiamiamo «luogo» ha subito un notevole processo di ridefinizione alla luce della digitalizzazione. Per «luogo» in genere si intende uno spazio determinato, dotato di una propria specificità, che lo distingue dallo spazio più generalmente inteso.

Attualmente lo sviluppo tecnologico ci consente di svolgere azioni in qualsiasi posto fisico, ridefinendo - e restringendo -

l'importanza del luogo¹. Il luogo perde il suo senso² poiché non è più determinante per svolgere alcune attività:

La possibilità di trascendere i confini dei luoghi in cui ci troviamo, che definisce un nuovo potere che sembra appartenerci, porta con sé anche la progressiva perdita del significato proprio di *Luogo*. Venendo a mancare un luogo proprio per la connessione nell'ambiente digitale, si perde anche il senso della specificità dei luoghi in cui siamo³.

Il valore stesso del luogo «si neutralizza»⁴: l'ambiente digitale può essere legittimamente definito «luogo improprio»⁵ in contrapposizione alla “appropriatezza” dei luoghi dell'esperienza fisica.

Il fenomeno della «crisi del luogo» ci sollecita a riflettere sugli enti che ci consentono di *stare* nella virtualità, a prescindere dal posto occupato nella realtà fisica. Disporre di un dispositivo digitale ci consente, infatti, di non muoverci di un passo pur svolgendo azioni di per sé dislocanti.

Eppure, nonostante tale capacità, che amplia lo spazio dell'esperienza umana, resta comunque necessario approfondire il nesso tra i luoghi e gli enti che ci permettono di abitarli. Non è in gioco soltanto una crisi del luogo come istanza che localizza in un certo spazio. Piuttosto, è in gioco la costituzione stessa dei luoghi a partire dagli enti con cui abbiamo continuamente a

¹ «Tradizionalmente, gli individui erano isolati non solo fisicamente, ma anche emotivamente e psicologicamente, da locali, edifici e quartieri. Oggi, la delimitazione fisica degli spazi ha meno importanza perché l'informazione può attraversare le pareti e percorrere lunghe distanze a grande velocità. Di conseguenza, il dove ci si trova è sempre meno legato alle proprie conoscenze ed esperienze. I media elettronici hanno modificato il significato del tempo e dello spazio nell'interazione sociale» (J. Meyrowitz, *Oltre il senso del Luogo. Come i media elettronici influenzano il comportamento sociale* (1986), tr. it. Baskerville, Bologna 1993, p. 4).

² È ben nota la nozione di Marc Augé di «non luogo», utile per caratterizzare molteplici spazi «impropri», qualificati in particolare dal proprio anonimato, dalla mancanza di specificità. Si tratta di spazi privi di una identità e storicità propria. Sui «non luoghi» Augé riflette a partire da alcuni spazi tipicamente contemporanei, quali, ad esempio, i centri commerciali e gli aeroporti. Si veda M. Augé, *NonLuoghi. Introduzione a un'antropologia della surmodernità* (1992), tr. it. Elèuthera, Milano 2009.

³ A. Pessina, *L'essere altrove. L'esperienza umana nell'epoca dell'intelligenza artificiale*, Mimesis, Milano 2023, p. 53.

⁴ *Ibid.*

⁵ *Ibid.*

che fare, dal momento che essi sono profondamente cambiati, soprattutto nelle possibilità a essi intrinseche.

A riconnettere gli enti e una certa capacità localizzatrice può essere il concetto di «cosa» heideggerianamente inteso, secondo una lettura che attribuisce agli enti la qualità ontologica di istituire luoghi da abitare⁶. Alla luce della presente peculiarità ontologica delle cose, di cosa sono capaci, invece, i dispositivi, in quanto enti che ci consentono di svolgere la nostra esperienza senza che sia necessario essere in un determinato luogo?

2. La capacità localizzatrice delle cose

La lettura heideggeriana della «cosa» pone anzitutto al centro la relazione che essa può instaurare con il mondo: la cosa non è compresa anzitutto come ente che si trova nel mondo, bensì come quell'ente che ha la capacità di dischiudere un mondo, di far sì che il mondo accada come mondo. La cosa fa sì che il mondo accada per il fatto che tale ente, quando compreso come cosa, riesce a esercitare una forza localizzatrice: le cose hanno la peculiarità di aprire dei luoghi a partire da cui abitare il mondo.

Partiamo da un esempio particolarmente adatto per comprendere la presente capacità localizzatrice, quello del ponte⁷. Il ponte modifica la configurazione di una terra già traversata da un fiume, generando un luogo inedito, di passaggio, di sosta, di riunione. Il ponte allora genera, a partire da se stesso, un nuovo luogo. Nel proprio sorgere in quel punto, il ponte ha fatto spazio perché nascesse un luogo che prima non esisteva affatto:

Il luogo non esiste già prima del ponte. Certo, anche prima che il ponte ci sia, esistono lungo il fiume numerosi spazi che possono essere occupati da qualcosa. Uno di essi diventa a un certo punto un

⁶ Seguendo la genesi di tale interpretazione, è necessario ricordare la rielaborazione heideggeriana del concetto aristotelico di “luogo” come ciò che è definito dai confini di un corpo. Egli parte da un passo tratto dal IV libro della *Fisica*, in cui si cerca di specificare cosa siano τόπος e χώρα. Si veda M. Heidegger, *Corpo e spazio. Osservazioni su arte-scultura-spazio*, tr. it. Il melangolo, Genova 2000.

⁷ M. Heidegger, *Costruire abitare pensare* (1951), in Id., *Saggi e discorsi*, tr. it. Mursia, Milano 2019⁴, pp. 101-102.

luogo, e ciò *in virtù del ponte*. Sicché il ponte non viene a porsi in un luogo che c'è già, ma il luogo si origina solo a partire dal ponte⁸.

Ulteriormente esemplificative possono essere le costruzioni materane delle chiese rupestri. Si tratta, in questo caso, di costruzioni che nascono nella roccia a partire da uno scavo a essa interno. Si cesella la terra, nella sua durezza, facendo spazio perché nascano luoghi, per lo più di culto, laddove non c'era nemmeno uno spazio. In tal caso, la costruzione della cosa fa spazio perché nasca un luogo.

La costruzione del ponte, così come quella delle chiese rupestri, ha fatto sì che nascesse un luogo determinato: in tal senso, la cosa inverte il proprio rapporto con il luogo, poiché non è la cosa a essere costruita in un certo luogo, bensì il luogo a sorgere a partire dalla cosa.

Implicato nella presente dinamica di risemantizzazione del luogo è anche lo spazio, che diventa un «posto reso libero [...], qualcosa di sgomberato, liberato»⁹. Lo spazio si concepisce alla luce del luogo, in quanto ciò che si configura a partire dai luoghi che, dalle cose, nascono: «a partire da questo posto si determinano le località e le vie in virtù delle quali uno spazio si ordina e dispone»¹⁰. Lo sviluppo delle cose non fa che riconfigurare lo spazio che, allora, non è determinante per i luoghi, bensì è determinato da essi:

Le cose che, in tal modo, sono dei luoghi sono le sole che di volta in volta accordano degli spazi. [...] *Gli spazi ricevono la loro essenza non dallo spazio, ma dai luoghi*¹¹.

Il «fare spazio» a partire da cui si interpreta lo spazio, è da intendersi proprio alla luce dei luoghi: lo spazio non è più determinato in termini di estensione, bensì a partire dal proprio accadere, dalla propria «attività di spazializzare»¹², che si

⁸ *Ibid.*, pp. 102-103.

⁹ *Ibid.*

¹⁰ *Ibid.*, p. 103.

¹¹ *Ibid.*

¹² V. Cesarone, *Per una fenomenologia dell'abitare. Il pensiero di Martin Heidegger come oikosophia*, Marietti, Genova-Milano 2008, p. 121.

realizza nel modo del «rilasciare i luoghi»¹³: «la scala discendente» che in genere va «dallo spazio alla cosa viene così capovolta»¹⁴.

Nella rielaborazione del rapporto tra cose e luoghi si gioca la possibilità del mondo stesso: quando la cosa dischiude un luogo, si instaura una apertura presso cui l'uomo può abitare il mondo. Abitare non significa essere semplicemente in uno spazio, occupandolo, bensì stare in uno spazio in modo tale da esserne costituiti¹⁵. Che le cose aprano luoghi da abitare, allora, vuol dire che esse consentono di attuare la presente relazione costitutiva, di comprendersi e condursi nel mondo come parte integrante di esso, in quanto parte costituente e costituita di esso. Il mondo non è allora uno spazio in cui siamo collocati, ma la circostanza da cui siamo strutturati, in quanto «essere-nel-mondo». Ciò contesta una posizione assunta da Luciano Floridi, che scrive: «interagiamo sempre di più con il mondo e con le nostre tecnologie tramite le ICT, e queste sono le tecnologie che possono e tendono a interagire con se stesse in modo invisibile»¹⁶. Sebbene sia legittima la posizione di Floridi, egli riconosce *soltanto* questo tipo di relazione con il mondo, descritta in termini di «interazione». Piuttosto, riteniamo necessario rivendicare la costitutività del mondo per l'individuo che siamo, tale per cui *siamo fatti* del mondo che abitiamo, non ne siamo soltanto gli ospiti. Questa specificazione, che di fatto radicalizza la posizione dell'uomo nel cosmo - proprio nel senso che mette le radici dell'uomo nel mondo stesso - serve a sottolineare che gli spazi presso cui interagiamo sono ben oltre

¹³ *Ibid.*

¹⁴ *Ibid.*, p. 123.

¹⁵ In *Essere e tempo*, Heidegger tematizza la struttura dell'«in-essere» come costitutiva dell'«essere-nel-mondo», fondamentale per comprendere la differenza tra occupare uno spazio ed esserne costituiti. Si veda M. Heidegger, *Essere e tempo* (1927), tr. it. Longanesi, Milano 2008³, §12, pp. 76-84.

¹⁶ L. Floridi, *La quarta rivoluzione. Come l'infosfera sta trasformando il mondo* (2014), tr. it. Cortina, Milano 2017, p. 44.

il “dove” del nostro sussistere, essi sono il “dove” da cui si struttura il nostro essere¹⁷.

Lo spazio che si apre non va inteso in termini di estensione, bensì come la realizzazione di un’apertura a partire da cui l’uomo può stare nel mondo nella propria relazione costitutiva con esso: a partire dalla cosa, l’uomo si localizza nel mondo abitandolo¹⁸. Non è un caso che, quando Heidegger tematizza la cosa e la propria peculiarità di costituire luoghi, sottolinei la capacità intrinseca di far sì che il mondo accada come mondo, qualificandolo secondo una struttura che si può definire dimensionale. Il mondo diventa la situazione dell’uomo come circostanza di cui egli stesso è parte, dal momento che viene iscritto nella sua struttura, come uno dei poli che la costituisce¹⁹. È la dimensionalità del mondo ciò che si apre nei luoghi costituiti dalle cose. Le cose sono propriamente ciò a partire da cui l’individuo si può relazionare al mondo nella propria complessità, in quanto ciò che lo circonda, nella propria eccedenza. L’esperienza delle cose è l’aprire di un luogo che è tale perché permette di collocare, *localizzare* colui che esperisce la cosa in un rapporto al mondo nel proprio carattere di essere-mondo, come eccedenza rispetto a ciò che del mondo esperiamo e in cui quotidianamente ci “imbattiamo”, che sono gli enti. Le cose aprono i luoghi, che ci localizzano in un rapporto con la

¹⁷ Sulla costitutività del *dove* dell’esperienza, modulato in termini di *paesaggio* riflette anche V. Brugiarelli, *Ermeneutica del paesaggio. Esistenza, interpretazione, racconto*, Tangram, Trento 2020, dove, per es. alle pp. 100, 124-126, si parla di un’«etica del paesaggio» quale luogo dell’abitare e del «ben-essere» dell’uomo. Il testo argomenta l’inseparabilità di uomo e paesaggio alla luce della quale bisogna comprendere lo stare al mondo dell’uomo.

¹⁸ «Il fare-spazio porta il libero, l’aperto per un insediarsi e un abitare dell’uomo. Il fare-spazio è, pensato in ciò che gli è proprio, libera donazione di luoghi [...] Fare spazio conferisce la località che appresta di volta in volta un abitare» (M. Heidegger, *L’arte e lo spazio* (1969), tr. it. a cura di G. Vattimo, Il nuovo melangolo, Genova 2008, p. 19).

¹⁹ La struttura cui si fa riferimento è quella del *Geviert*, tradotta con «quadratura». I poli in questione sono quattro: terra e cielo, divini e mortali. I riferimenti al concetto nel pensiero heideggeriano sono molteplici. Per ragioni di coerenza con il presente contributo, rimandiamo a M. Heidegger, *La cosa* (1950), in Id., *Saggi e discorsi*, cit, pp. 109-124.

circostanza. «Le cose [...] adunano» gli elementi che strutturano il mondo, facendo spazio per questa «unità originaria»²⁰.

Le cose trattengono presso di sé il quadrato dei quattro. [...] L'unitario quadrato di cielo e terra, mortali e divini, immanente all'essenza delle cose in quanto cose, noi lo chiamiamo: il mondo. [...] Queste, nel loro essere e operare come cose, dispiegano il mondo: nel mondo esse stanno, e in questo loro stare al mondo è la loro realtà e la loro durata. Le cose, in quanto sono e operano come tali, portano a compimento il mondo. [...] Esse generano il mondo²¹.

Heidegger non parla di orizzonte per indicare il mondo che le cose generano, bensì preferisce il termine «dimensione»²²: tale preferenza è tutt'altro che una precisazione stilistica; essa costituisce un'indicazione ontologica fondamentale per comprendere che tipo di mondo si apre a partire dalle cose. La dimensione, definita anche «frammezzo»²³, indica propriamente la porzione del suo abitare. L'uomo accade fra, nel bel mezzo del mondo, in una dimensione che non va pensata come estensione di uno spazio, «quale generalmente lo si rappresenta»²⁴. Al contrario, l'estensione di uno spazio è possibile in virtù della più originaria dimensione presso cui abitiamo. Il frammezzo è «il luogo proprio del suo abitare»²⁵.

La cosa, dunque, gode della peculiarità di localizzarci nel bel mezzo del mondo, nel mondo che si può intendere adesso come frammezzo.

3. Il dispositivo come «cosa»?

Alla luce della presente determinazione ontologica degli enti come cose, anche i dispositivi tecnologici potrebbero essere annoverati

²⁰ M. Heidegger, *Il linguaggio* (1950), in Id., *In cammino verso il linguaggio*, tr. it. Mursia, Milano 2019⁵, p. 35.

²¹ *Ibid.*

²² M. Heidegger, «...poeticamente abita l'uomo...» (1951), in Id., *Saggi e discorsi*, cit., p. 130. Si veda altresì M. Heidegger, *Feldweg-Gespräche (1944/45)*, Klostermann, Frankfurt a.M. 1995, pp. 83, 85-105, 110-111, 115, 121-122, 139, 159 in cui distingue l'«orizzonte», concetto ancora trascendentale, dall'«aperto» e dalla «contrata».

²³ M. Heidegger, «...poeticamente abita l'uomo...» (1951), in Id., *Saggi e discorsi*, cit., p. 130.

²⁴ *Ibid.*, p. 131.

²⁵ V. Cesarone, *Per una fenomenologia dell'abitare...*, p. 103.

come cose, per la propria caratteristica di concedere spazio a luoghi inediti: la scrittura del codice diventerebbe una rimodulazione dello scavare nella roccia che ha permesso la nascita delle chiese materane. In effetti, nuovi spazi di incontro, di associazione, di lavoro si sono sviluppati, sebbene in un rapporto di differenza rispetto a quelli reali, in quanto virtuali. Come insegna Pierre Levy, il virtuale non è in opposizione al reale, bensì all'attuale. La virtualità è una modalità *diversa* della realtà²⁶.

Rispetto all'effettiva capacità di ampliamento degli spazi d'interazione, sembra che i dispositivi ci aiutino a *disporre* il mondo *per* disporne meglio: sembrano un modo ulteriore per gestire il nostro orizzonte mondano. La stessa radice del termine «dispositivo», *disporre*, rientra nella sfera semantica dell'organizzare nel senso di un gestire seguendo un certo principio organizzativo. Il dispositivo rielabora il mondo che accade, riconfigurandolo nel proprio aspetto.

Secondo l'interpretazione di Giorgio Agamben, in virtù della radice nel termine latino di *dispositio*, il dispositivo si riconnette al *Gestell* heideggeriano:

Quando Heidegger, in *Die Technik und die Kehre* (La tecnica e la svolta), scrive che *Ge-stell*, significa comunemente "apparato" (*Gerät*), ma che egli intende con questo termine "il raccogliersi di quel (dis)porre (*Stellen*), che (dis)pone dell'uomo, cioè esige da lui lo svelamento del reale sul modo dell'ordinare (*Bestellen*), la prossimità di questo termine con la *dispositio* dei teologi e con i dispositivi di Foucault²⁷ è evidente. Comune a tutti questi termini è il rimando a una *oikonomia*, cioè a un insieme di prassi, di saperi, di misure, di istituzioni in cui scopo è di gestire, governare,

²⁶ Pierre Levy riflette sui rapporti tra realtà e possibilità, attualità e virtualità, interpretando le quattro modalità dell'essere secondo le cause aristoteliche: la realizzazione (dal possibile al reale) è causa materiale poiché conferisce materia a una forma preesistente; la potenzializzazione (dal reale al possibile) è causa formale, poiché costituisce l'ordine e la forma a partire dalla quale si passerà poi alla realizzazione; l'attualizzazione è causa efficiente poiché la pratica artigiana che realizza un'opera è in sé atto creativo, gli artigiani non sono meri esecutori di competenze tecniche; la virtualizzazione, infine, è causa finale poiché costituisce il perché dell'operato stesso. Si veda P. Levy, *Il virtuale* (1995), tr. it. Cortina, Milano 1997, pp. 130-132.

²⁷ Giorgio Agamben sviluppa il proprio percorso speculativo sul dispositivo a partire dalla riflessione che prima Foucault aveva svolto.

controllare e orientare in un senso che si pretende utile i comportamenti, i gesti e i pensieri degli uomini²⁸.

In linea con questa interpretazione è anche quella di Byung-Chul Han, che si occupa di un dispositivo in particolare, protagonista indiscusso tra i dispositivi, lo smartphone:

Lo smartphone è un “impianto” nel senso heideggeriano del termine *Ge-Stell*, poiché racchiude in sé quale essenza della tecnica tutte le forme del rendere disponibile: ordinare, immaginare, creare. Il prossimo passo di civiltà si spingerà oltre la trasformazione del mondo in immagini. Consisterà nel creare il mondo, cioè una *realtà iperreale, partendo dalle immagini*²⁹.

L'elemento che emerge a partire dalle presenti letture è proprio quello del disporre, in un senso simile alla pratica di porre in scaffali. Questo accostamento tematico è indicato, in realtà, dallo stesso termine tedesco *Gestell*, che nell'uso corrente vuol dire proprio «struttura», «scaffale». E in effetti, nell'atto della disposizione, il mondo viene ristrutturato, messo in scaffali, secondo una certa logica.

Un ente quale è il dispositivo, allora, rientra nella sfera della gestione del mondo, nella sfera del *fare* umano, che si occupa di “addomesticare” il proprio ambiente. L'addomesticazione indica quell'azione laboriosa che rende casa il proprio ambiente di locazione. Per questo aspetto, i dispositivi sono enti estremamente abili: che l'uomo possa esperire il mondo attraverso l'uso dello smartphone rende il mondo domesticato, di una domesticazione che si realizza in termini di disponibilità.

Il costante digitare e strisciare delle dita sullo smartphone è un gesto quasi liturgico con effetti ponderosi sul nostro rapporto col mondo. Le informazioni che non m'interessano vengono scacciate alla svelta. I contenuti che mi piacciono vengono invece zoomati con due dita. Ho tutto il mondo in pugno. Il mondo deve orientarsi interamente verso di me. [...] Digitando come un pazzo, sottometto il mondo ai miei bisogni. Il mondo mi dà l'impressione di una *totale disponibilità nell'apparenza digitale*³⁰.

Lo smartphone diventa *mezzo*, ma in modo diverso, dal momento che non è più ciò che si utilizza per svolgere un certo fine, bensì il

²⁸ G. Agamben, *Che cos'è un dispositivo*, Nottetempo, Roma 2006, p. 19.

²⁹ B.-C. Han, *Le non cose. Come abbiamo smesso di vivere il reale* (2021), tr. it. Einaudi, Torino 2022, p. 31.

³⁰ *Ibid.*, p. 28.

medium per esperire il mondo in quanto tale, in un modo tuttavia peculiare:

Lo smartphone *fa* il mondo, cioè *se ne impadronisce creandolo* in forma d'immagine. L'obiettivo fotografico e lo schermo diventano quindi elementi centrali dello smartphone in quanto formano la *trasformazione in immagini del mondo*³¹.

Emerge con evidenza un rapporto ben diverso tra dispositivo e mondo rispetto a quello precedentemente analizzato tra cosa e mondo. Se la cosa fa sì che il mondo accada, il dispositivo lo riordina per far sì che l'utente ne usufruisca. Il dispositivo riordina il mondo, la cosa lascia spazio perché accada. Secondo questo processo di ricostruzione ordinata del mondo, esso diventa, visto per *mezzo* dello smartphone, *immagine del mondo*:

Lo smartphone si differenzia dal classico cellulare poiché non è solo un telefono, ma prima di tutto un *medium* iconico e informativo. Il mondo diventa completamente accessibile e consumabile nel momento in cui viene oggettivato in forma d'immagine³².

4. Dalla dimensionalità del mondo alla bidimensionalità dell'immagine-mondo

Descrivere l'esperienza del mondo in digitale in termini di «immagine del mondo» esige una specificazione, dal momento che lo statuto ontologico dell'immagine digitale è profondamente diverso rispetto a quello della comune rappresentazione.

Le immagini, infatti, sono diventate, come il teorico dei media Vilém Flusser³³ le definisce, *tecno-immagini*, poiché nascono dalla “costruzione tecnica”. L'immagine del mondo che si profila sullo schermo è, infatti, risultato di una computazione algoritmica che ha calcolato il modo in cui il mondo dovrà apparire, rielaborando quanto della realtà materiale ha ricevuto. Sebbene si mostrino come le immagini tradizionali, in virtù della propria

³¹ *Ibid.*, p. 30.

³² *Ibid.*

³³ Vilém Flusser teorizza un modello storico per interpretare il progresso umano in termini di astrazione sempre maggiore dal concreto. Questo processo si compone di cinque stadi: il vivere concreto, la manipolazione, la mediazione immaginaria, la concettualizzazione, e quello del computare e calcolare. Si veda V. Flusser, *Immagini. Come la tecnologia ha cambiato la nostra percezione del mondo* (1985), tr. it. Fazi, Roma 2009.

bidimensionalità, le immagini digitali sono profondamente diverse. Muta, infatti, il processo di costruzione: «l'immagine tecnica non è altro che espressione visibile di un testo nascosto e invisibile che informa il computer»³⁴. Le immagini digitali, in virtù della propria origine algoritmica, si inseriscono - rivoluzionandola - in una «guerra culturale»³⁵ che tiene immagini e testo schierati l'uno dinanzi alla trincea dell'altro. La netta, oltre che tradizionale, contrapposizione tra immagine e testo entra in crisi con l'avvento delle immagini digitali, che si sviluppano a partire dalla compenetrazione del testo scritto dal programmatore e dell'immagine. Del resto, il mestiere del programmatore consiste proprio nella *scrittura* dei programmi, che richiede la conoscenza di molteplici *linguaggi di programmazione*, linguaggi che nel caso specifico sono di tipo computazionale. Nonostante, tuttavia, tale legame, gli studi sul digitale scontano un impianto perlopiù imagocentrico³⁶, secondo il quale la digitalizzazione avrebbe condotto alla vittoria dell'immagine sulla scrittura. In questa direzione, infatti, ci si riferisce spesso al cambiamento implicito nel digitale come *iconic turn*³⁷, proprio per sottolineare la vittoria dell'iconico sul testuale. L'immagine digitale ha, piuttosto, una struttura ancipite³⁸, che la rende ontologicamente differente dall'immagine come rappresentazione.

Esse (le immagini digitali) si offrono alla percezione umana come forme visibili, in modo simile a quanto avviene per tutte le altre immagini artificiali, ma da un punto di vista ontologico non sono riducibili a questa manifestazione, perché non è possibile distinguerle dai processi computazionali che le originano

³⁴ A. Li Vigni, *La bellezza dei pixel*, in «Il Sole 24 Ore», 22 novembre 2009, p. 36 (ultima consultazione il 9 settembre 2024).

³⁵ M. Carbone, G. Lingua, *Antropologia degli schermi. Mostrare e nascondere, esporre e proteggere*, Luiss University Press, Roma 2024, p. 64.

³⁶ Tale impostazione è fortemente contestata dal lavoro di Carbone e Lingua che intende specificamente *criticare* la presente interpretazione antitetica, fornendone una che garantisce e tenga conto della contaminazione tra testo e immagine. Si veda *ibid.*

³⁷ Il concetto è canonicamente tematizzato in W.J.T. Mitchell, *Pictorial turn. Saggi di cultura visuale* (1994), tr. it. Cortina, Milano 2017.

³⁸ Sul carattere ancipite riflette anche Luciano Floridi, sebbene a partire dal concetto di interfaccia: «oggi, (Giano) è il nostro dio delle interfacce e presiede tutte le tecnologie digitali, che sono, per definizione, bifronti» (L. Floridi, *La quarta rivoluzione...*, cit., p. 37).

materialmente grazie al lavoro che un programma (software) compie in una specifica macchina (hardware)³⁹.

Ciò vuol dire che «ciò che ci appare la diretta traduzione della scrittura in immagine è in realtà l'esito di molteplici processi che sfuggono totalmente all'utente medio»⁴⁰. Oltre al rischio degli esiti apocalittici⁴¹ di una lettura contrappositiva, risulta evidente il limite dell'impostazione imagocentrica perché non coglie, e non restituisce, il duplice spessore dell'immagine digitale, che rientra rispettivamente nell'iconico/visuale e nel testuale. Piuttosto, la scrittura informatica

permette di trasformare i concetti più astratti come gli algoritmi in immagini e rappresentazioni, attuando una vera e propria inversione di paradigma: mentre l'immagine classica è visione/riproduzione di un oggetto, l'immagine tecnica deriva da una computazione di concetti⁴².

Il superamento di una lettura imagocentrica delle immagini digitali consente di mettere in luce il carattere "dispositivo" connaturato in esse. L'immagine che del mondo viene restituita è molto più logica di quanto non possa sembrare, poiché essa non è altro che la risultante di una organizzazione logica del mondo, che *de facto* ha perso la propria dimensionalità, per essere compreso e vissuto nella propria bi-dimensionalità. Una bi-dimensionalità che non permette tanto di localizzarsi presso il mondo come circostanza vissuta; piuttosto consente di usufruire di un mondo colto nel proprio ordinamento. Le immagini digitali sono dunque l'interfaccia - ulteriore concetto protagonista della risemantizzazione dell'immagine in quanto immagine digitale - a partire da cui l'utente esperisce l'immagine del mondo, da intendersi, d'ora innanzi, come «tecno-immagine».

Le ICT modificano l'essenza stessa della realtà, perché la adattano alla loro modalità di funzionamento. E per quanto ci riguarda, le loro

³⁹ M. Carbone, G. Lingua, *Antropologia degli schermi...*, cit., p. 86.

⁴⁰ *Ibid.*, p. 90.

⁴¹ *Ibid.*, p. 66.

⁴² L. De Stefano, *Dal mitogramma alla tecnoimmagine*, in N. Russo, J. Mutchnick (a cura di), *Immagine e memoria nell'era digitale*, Mimesis, Milano-Udine 2020, p. 72.

interfacce digitali operano come porte attraverso le quali noi entriamo e ne diventiamo parte integrante⁴³.

Il termine ha un duplice senso: l'interfaccia è tanto ciò che l'utente utilizza, fattivamente, nella propria interazione con il mondo digitale, è il punto di contatto, ma è anche e soprattutto l'aspetto che quel mondo assume per colui che lo utilizza. Gli è propria, infatti, la duplicità: per interfaccia si intende tanto l'*hardware* che permette l'accesso al mondo digitale, l'infrastruttura, tanto il *software* programmato sull'*hardware* che dà un certo aspetto al mondo digitale. L'interfaccia è, allora, l'alterità con cui l'uomo, che diventa utente, interagisce. Ciò nel senso che essa costituisce sia la consistenza materiale, la superficie del contatto, ma anche l'altro dell'interazione: una faccia guarda all'utente, mentre l'altra riconnette quel volto all'infrastruttura che la rende possibile.

L'interfaccia, intesa come ciò che costituisce il volto che il mondo assume, si specifica, non a caso, come «interfaccia grafica»:

come una scacchiera, che organizza in una griglia il suo mondo di torri e cavalli, di pedoni e di alfieri che è il suo campo di gioco, così anche l'interfaccia del computer ha il suo campo di azioni, gerarchie di file, luoghi in cui andare e distanze relative tra diversi punti di interesse⁴⁴.

La costruzione dell'interfaccia è fondativa per comprendere come il mondo venga rimodulato in digitale. Ci sostiene, in questo, ancora una volta la nozione di «tecno-immagine» che mette in luce in modo preciso la connessione tra l'immagine e la sua costruzione tecnica: si tratta, in effetti, di una riscrittura del mondo in termini algoritmici. La bidimensionalità della «tecno-immagine» garantisce il mondo al proprio utente, che però è un mondo ricalcolato: «facciamo esperienza di un mondo che è sotto controllo.

⁴³ A. Pieretti, *Oltre l'intelligenza artificiale*, in «Hermeneutica. Annuario di filosofia e teologia», 2020, p. 260.

⁴⁴ M. Heim, *Metafisica della realtà virtuale* (1993), tr. it. Guida, Napoli 2014, p. 109.

[...] A prescindere da ciò che viene rappresentato, l'interfaccia gli fornisce un'immagine e una forma»⁴⁵.

Risulta chiaro, nella compenetrazione di immagine e scrittura, in che senso si possa parlare degli apparati materiali come dispositivi, alla luce della determinazione concettuale che abbiamo fornito in precedenza. Il duplice aspetto dell'immagine digitale ci permette di comprendere meglio gli stessi apparati materiali che ne permettono la fruizione, di cui gli schermi non sono soltanto «superfici di mostrazione»⁴⁶, ma quell'interfaccia che permette alla macchina e l'utente di interagire.

Che la fruizione in digitale possa accadere soltanto attraverso tecno-immagini costituisce il limite per i dispositivi di attivare processi di localizzazione.

Se i luoghi sono compresi a partire dalla propria capacità localizzatrice, allora bisogna capire se gli spazi che il digitale apre siano comprensibili come luoghi. Se le cose localizzano presso una circostanza in cui risuona l'appartenenza a essa, appare evidente che i dispositivi non riescono nel presente intento. Ciò dal momento che, prima di aprire spazi di significazione umana - capacità di cui in effetti godono - essi hanno da ordinare il mondo, da gestirne l'eccedenza. Le cose hanno il privilegio ontologico di costituire un'apertura significativa con il mondo: esse ci collocano presso il mondo come orizzonte cui apparteniamo, da cui siamo costituiti, ma in cui non siamo centro. Quando la cosa si esperisce come cosa, si comprende il mondo nella propria struttura dimensionale. Questa struttura, fortemente enigmatica nel pensiero heideggeriano, è in realtà una rimodulazione ontologica della posizione dell'uomo nel cosmo in quanto non centrato. Gli uomini sono parte di questa struttura pur non occupando alcuna posizione privilegiata. La cosa, allora, genera luoghi nel senso che *localizza* presso un mondo compreso

⁴⁵ *Ibid.*, p. 111.

⁴⁶ M. Carbone, G. Lingua, *Antropologia degli schermi...*, cit., p. 87.

nella propria dimensionalità. I luoghi che si aprono a partire dalle cose sono da intendersi, allora, come spazi a partire da cui esperire un rapporto con il mondo che non lo pone *nelle mani* dell'uomo, ma intorno a esso, come sua circostanza. Attraverso le cose, il mondo avvolge l'ente che siamo.

Invece, attraverso i dispositivi digitali il mondo entra, in effetti, nelle mani del proprio utente, che è molto più centrato di quanto non accada nel mondo come dimensione: è un mondo riscritto dall'uomo per l'uomo⁴⁷. Del resto, l'elaborazione algoritmica dei contenuti dei *social network*, in virtù di cui utenti diversi possono consumare contenuti diversi a partire dalle informazioni fornite durante l'uso del dispositivo, pone fortemente in crisi la dimensionalità del mondo: si tratta di un forte processo di atomizzazione, che fornisce il mondo⁴⁸ a ognuno in virtù di se stesso, un mondo ricostruito *ad personam*. Dalla dimensionalità di un mondo avvolgente si passa alla bidimensionalità di un mondo oggettivato, facilmente fruibile.

5. È legittimo definire «altrove» l'ulteriorità spaziale costituentesi con il digitale?

È tempo di domandarsi, allora, della fruibilità della categoria ermeneutica di «altrove» attraverso la quale si cerca di determinare lo spazio virtuale che i dispositivi aprono, dal momento che, in effetti, con la digitalizzazione, la realtà «assume nuovi confini»⁴⁹. Tale ampliamento ci consente di parlare di un altro-dove nei termini di una nuova localizzazione? La

⁴⁷ Durante la celebre conferenza tenuta a Brema nel 1949, Heidegger contrappone il mondo al *Gestell* in quanto ciò che non concede alla cosa di essere cosa, ridotta contestualmente a *Bestand* (qui tradotto con «risorsa»). Il *Gestell* impedisce l'irradiarsi del mondo a partire dalla cosa, tanto che Heidegger usa l'espressione «rifiuto del mondo». Si veda M. Heidegger, *Conferenze di Brema e Friburgo* (2005), tr. it. Adelphi, Milano 2002, pp. 71-73.

⁴⁸ Sull'idea di mondo a domicilio, si veda G. Anders, *Il mondo fornito a domicilio*, in Id., *L'uomo è antiquato. Considerazioni sull'anima nell'epoca della seconda rivoluzione industriale* (1963), tr. it. Bollati Boringhieri, Torino 2007, pp. 97-123.

⁴⁹ A. Pessina, *L'essere altrove...*, cit., p. 11.

virtualizzazione come «altrove» «riporta all'esperienza della vita quotidiana in cui l'off-line e l'on-line diventano indicatori di un *qui* e un *là* resi possibili dall'uso delle tecnologie informatiche»⁵⁰: in questo senso, si tratterebbe della configurazione di un *altro dove*, che fa da scenario alla nostra esperienza. Le attuali tecnologie informatiche rendono disponibile una vicinanza virtuale a partire da una lontananza reale, dal momento che

l'attuale macchina calcolatrice non si limita a far di calcolo, non ci consegna soltanto risultati attendibili, ma disegna ambienti, costruisce spazi di relazione e ci porta altrove, creando nuove condizioni esistenziali⁵¹.

Eppure, tale spostamento di confini, che motiva l'uso della categoria di «altrove», è anche ciò che la fa vacillare. Alla luce delle determinazioni spaziali di cui sono capaci i dispositivi digitali, che, come abbiamo visto, consentono di usufruire di tecno-immagini del mondo, sembra che la virtualizzazione dell'esperienza immetta *ulteriormente* nella realtà, senza alcuna trasposizione in un luogo altro. Se l'uso dei dispositivi è un'ulteriore configurazione del modo in cui possiamo gestire il mondo, tale fruizione di mondo è un modo altro di vivere l'immanenza, quel «qui», sebbene secondo modalità e possibilità riviste. Sembra, infatti, che l'orizzonte di immanenza possa essere gestito diversamente, poiché ad ampliarsi sono le possibilità di trascendenza umana, che nel suo *hic* può esperire regimi di lontananza senza spostarsi «altrove»: non si tratta tanto di un trovarsi altrove, ma di trasporre l'altrove nel qui. Altrove sono le nuove zone di realtà di cui si fruisce nel proprio qui, che proprio in tal senso, risulta ampliato. Questo altrove disponibile inchioda al qui senza la necessità di essere altrove, rendendo superfluo il là da raggiungere.

⁵⁰ *Ibid.*, p. 15.

⁵¹ *Ibid.*, p. 28.

Saturiamo la distanza con un *simulacro* di vicinanza⁵²: «le nuove tecnologie hanno il duplice potere di “dilatare” in modo indefinito ciò che può diventare “presente” nella nostra giornata»⁵³. Questo altrove non è da intendersi come una lontananza, bensì come una prossimità che ridefinisce – nel senso che ne ridisegna i confini – lo spazio dell’esperienza. La virtualità sembra *riantologizzare* il qui della nostra esperienza spaziale: il significato originario dello spazio si amplia perché si nebulizza quando immette nel proprio tessuto il fantasma della realtà⁵⁴. Pensare l’orizzonte digitale come un ampliamento del qui, e non come un altrove, permette di cogliere un aspetto fondamentale: l’interazione tra questo nuovo orizzonte e quello che abbiamo sempre vissuto, mostra che siamo innanzi a una *riconfigurazione* del mondo in virtù dell’interazione con questo nuovo spazio di immanenza. Si ristrutturava la trascendenza *nel* mondo: si amplia lo spazio di immanenza nella sua gestibilità. I dispositivi digitali costituiscono nuovi modi in cui continuiamo a occuparci dell’immanenza saputa che siamo, ma non costituiscono un modo per abitarla. Gli enti tecnologici non aprono luoghi da abitare, in tal senso, ma moltiplicano gli oggetti di esperienza. Questo perché non si abita propriamente quel luogo, perché esso non è quel modo di dare significazione alla propria circostanza, risuonando in essa. Non è un modo per abitare più propriamente la circostanza, bensì un modo per gestirla meglio, per rendere disponibile e vicino quanto lontano, ma senza stabilire una relazione di prossimità costitutiva.

L’idea dell’interazione con il mondo che richiama Luciano Floridi non fa che *confermare* la presente interpretazione di una

⁵² Sulla vicinanza che non si realizza riducendo la distanza, riflette anche Heidegger, facendo riferimento proprio all’invenzione della radio e alla fruizione del film, si veda M. Heidegger, *La cosa* (1950), in Id., *Saggi e discorsi*, cit., p. 109.

⁵³ A. Pessina, *L’essere altrove...*, cit., p. 38.

⁵⁴ Sul concetto di «fantasma di realtà» si veda G. Anders, *Il fantasma*, in Id., *L’uomo è antiquato. Considerazioni sull’anima nell’epoca della seconda rivoluzione industriale*, cit., pp. 124-146.

tecnologia che non fa sì che il mondo si abiti, ma che si interagisca sempre meglio con esso. Piuttosto, riteniamo fondamentale considerare il mondo come circostanza secondo un'accezione che sottolinea la sua caratura *costituente*.

Non un mondo che sta di fronte, ma una dimensione presso cui mettere radici - perché gettati in essa.

6. Le forme di localizzazione nella virtualità: delocalizzazione o dislocazione?

Emerge, allora, da questo tipo di riflessione che l'uso dei dispositivi comporti una dis-locazione nella de-localizzazione.

L'esperienza, in effetti, si svolge in spazi inediti, sebbene non perché il dispositivo abbia aperto nuovi luoghi, piuttosto perché costituisce una nuova possibilità spaziale, ma che è incapace di *spazializzarsi*, se per tale azione si intende la capacità di costruire luoghi da abitare. Siamo dinanzi, allora, a un ampliamento, ma non alla costituzione di luoghi ulteriori.

Resta urgente la necessità di riflettere sulla differenza. I dispositivi rientrano in un orizzonte di organizzazione del mondo, che si rifà al piano della gestione e del controllo, ma non dell'abitare.

Il mondo in digitale resta un mondo vero-simile, poiché ri-scritto, ri-formulato. Il rapporto tra il mondo vero e quello verosimile non è escludente, né oppositivo, ma integrativo: l'attuale gestione del mondo va pensata accanto alla sua abitabilità, come approfondimento e perfezionamento di quella mediazione con il mondo - che la tecnica è - senza la quale l'umano non sarebbe ciò che è.

La disposizione del mondo, la sua domesticazione è parte fondamentale del nostro abitare, ma non l'unica. Il mondo ha

bisogno, ancora, di rilucere nella propria indisponibilità⁵⁵ al controllo.

ALESSIA GIFUNI è Dottoranda di ricerca in Scienze filosofiche presso l'Università degli studi di Napoli Federico II

alessia.gifuni@unina.it

⁵⁵ Sul concetto di «indisponibilità», si veda H. Rosa, *Indisponibilità. All'origine della risonanza* (2018), tr. it. Queriniana, Brescia 2024.

MARCELLO BOEMIO

**LA MALINCONIA DELLA TERRA.
CRISI DELLA RAPPRESENTAZIONE E ILLUSIONI DELL'IMMEDIATEZZA**

1. *La Terra e il Globo* 2. *Una Terra senza Luoghi*
3. *Sinbad e Moby Dick* 4. *Improbabili paesaggi cosmici*

ABSTRACT: THE MELANCHOLY OF THE EARTH: CRISIS OF REPRESENTATION AND ILLUSIONS OF IMMEDIACY

The article begins with the idea that we have now reached the end of the modern regime of representation, but this does not signify either the advent of the era of simulacra or the arrival in a paradise of happy immediacy; the contemporary hybrid space – simultaneously unrepresentable and to be consumed – does not allow for easy enthusiasm. Not preceded by any representation, the world presents itself in tragic or evanescent forms, which further pertain to the surface, and unexpectedly reintroduces boundary logics and sovereign geometries that many had too hastily deemed no longer plausible.



1. *La Terra e il Globo*

In un passaggio oramai noto de *IL nomos della terra*, Carl Schmitt ci tiene a puntualizzare come il concetto di Occidente – veicolato dalle amministrazioni statunitensi a partire dalla formulazione della *Dottrina Monroe* del 1823 – sia un'espressione sostanzialmente e polemicamente antieuropea e, proprio per questo motivo, di conseguenza, né puramente geografica e neutrale né in grado di dare vita a un autentico ordine globale, perché intrinsecamente ambigua e pericolosamente liquida¹. In aggiunta, il giurista di Plettenberg ricorda come lo stesso concetto di Occidente – che gli Usa rivendicano quale proprio *Locus* o sfera politico-spaziale –, non può in verità avere la medesima *ratio* e

¹ C. Schmitt, *IL nomos della terra* (1950), tr. it. Adelphi, Milano 2011, pp. 368 ss.

la medesima forza del concetto geografico di Polo, che rappresenta invece un *terminus* intrinsecamente localizzante e spazialmente inequivocabile, perché «abbiamo un Polo Nord e un Polo Sud, ma non un Polo Est e un Polo Ovest della terra»². In questo modo l'Alaska e la Nuova Zelanda, l'Islanda, la Groenlandia e le Hawaii sono sempre Occidente, tutte allo stesso titolo.

Al di là dell'aspetto ideologico che pesa dietro questo tipo di contrapposizione Occidente/Europa, e al di là dei suoi utilizzi politici, ritengo che questa riflessione rappresenti - sebbene per Schmitt non si sia data in questi termini - il momento in cui emerge, al livello del pensiero, la diversità radicale che insiste tra il concetto di *Terra* e quello di *Globo* - termini antitetici - il cui uso simultaneo è uno dei segni della crisi dell'epoca moderna e del suo spazio. Ci troviamo infatti di fronte all'ambiguità di non sapere se parliamo della Terra - e dunque siamo ancora in un regime moderno della rappresentazione piana - o parliamo del globo, e allora siamo al di là di tale paradigma. Ragionare nei termini di Occidente significa richiamarsi a una sfera occidentale quale posizione stabile e riconoscibile su una mappa classica che ha l'Europa al centro e, rispettivamente, il continente asiatico a oriente e quello americano a occidente; allora dietro il concetto di Occidente così inteso si cela un *Logos* cartografico, propriamente moderno, pienamente all'opera nella lettura che Hegel fa del cammino dello Spirito - che segue una traiettoria spaziale fissata su una mappa - e che va come il sole da est verso ovest, in un movimento orizzontale, ignorando l'Africa³. La questione è che, allo stesso tempo - e in modo più o meno confuso -, il concetto di emisfero occidentale presenta anche una logica che non è ascrivibile al dominio cartografico, ma si situa oltre esso. Se si ragiona

² *Ibid.*, p. 374.

³ G.W.F. Hegel, *Lezioni sulla filosofia della storia* (1837), tr. it. Laterza, Roma-Bari 2021, pp. 70 ss.

infatti secondo una logica che sostituisce il globo alla terra - cioè non secondo la riduzione cartografica del mondo - l'Occidente non può più essere un punto preciso chiaramente localizzabile, ma diviene una frontiera liquida che si sposta così come ruota l'astro sul quale viviamo: diviene cioè questione ideologica valida universalmente, in assenza di pertinenze spaziali.

Cosa significa infatti Occidente se ci si orienta secondo una logica del globo e non della carta? Che prima o poi si finisce a "oriente" per poi ritornare nuovamente al punto di partenza. La rotondità della sfera terrea presenta infatti il fenomeno secondo cui allontanarsi da un punto significa allo stesso tempo avvicinarsi a esso, per cui, letteralmente, si *fa il giro*. Detto in altri termini, l'espressione Occidente contiene in sé la contraddizione di essere sostanzialmente pensata dentro uno sguardo cartografico, ma effettivamente operante secondo una logica globale e circolare. È concetto gemello alla merce: è prodotta in un luogo ma circola sulla superficie liscia e curva della sfera in ogni direzione. In questo senso si potrebbe dire, più o meno schmittianamente, che tale concetto non ordina perché è intrinsecamente ambiguo e de-spazializzato, perché non si è deciso in quale senso lo si utilizza, e dunque può pericolosamente funzionare in ogni modo: può essere espansivo e contenitivo, identitario e universalistico. Diviene in questo modo, piuttosto, un concetto polemico ad altissima intensità performativa: tutti possono in via potenziale divenire Occidente ben al di là della posizione che una regione occupa sulla mappa. Ancora di più, per qualche anno dopo la caduta dell'impero sovietico tutto il globo è stato virtualmente pensato come Occidente, e sarebbe stata solo una questione di tempo per permettere l'inevitabile allineamento di tutti al modello

liberale e democratico⁴. In questo modo tale espressione assume una curvatura semantica per cui non si è più di fronte alle *Abendlandes* di cui scriveva Oswald Spengler, ma a qualcosa che indica allo stesso tempo una zona su una carta geografica che però pensa se stessa come punto a partire dal quale proiettare un'azione globale che arriva dovunque per tornare su se stessa.

Il discorso che qui voglio condurre non è però legato alla questione relativa a cosa sia l'Occidente, ma è far notare come l'emergere di tale concetto significa un cortocircuito generale della moderna razionalità politica e dunque dei suoi spazi, per il fatto che tale termine si presenta quale mostro ancipite appartenente a due ordini semantici che rispondono a logiche del tutto differenti: il globo e la Terra, la rotondità e il piano, che ambigualmente e contraddittoriamente coesistono

2. Una Terra senza Luoghi

In un testo dal titolo *Le conseguenze della modernità*, Anthony Giddens ha scritto che la modernità politica e filosofica è sostanzialmente legata al progressivo svuotamento dei luoghi, intesi nella loro accezione più o meno classica di *loci* - tridimensionali e ricchi di qualità naturali - sostituiti dallo «sviluppo dello spazio vuoto» quale pura estensione⁵. In altre parole, ciò che determina il cambiamento radicale, ciò che segna cioè il passaggio dal mondo pre-moderno al mondo moderno, si situa al livello dello spazio che, a partire dal Seicento, viene pensato secondo le modalità proprie della rivoluzione scientifica galileiana, e dunque viene inteso come continuo, omogeneo e non anisotropo. Con l'epoca barocca inizia la grande rappresentazione del mondo - come per il *Theatrum Orbis Terrarum* di Ortelio e Blaeu -, che offre agli occhi di un osservatore un'immagine della

⁴ Tesi sostenuta da F. Fukuyama in *La fine della storia e l'ultimo uomo* (1992), tr. it. Utet, Torino 2020, pp. 381 ss.

⁵ A. Giddens, *Le conseguenze della modernità: fiducia e rischio, sicurezza e pericolo* (1990), tr. it. Il Mulino, Bologna 1994.

totalità del pianeta terra grazie alla sua riduzione bidimensionale, dietro cui funziona una logica secondo cui lo spazio è indipendente da qualsiasi regione o luogo empiricamente esistente. Non può essere l'incontro col fuori a dirci il mondo; il mondo diviene la sua stessa rappresentazione. Negli ultimi anni sono stati i geografi più e meglio dei filosofi a descrivere tale movimento, e in Italia, su tutti, i lavori di Franco Farinelli.

Niklas Luhmann ha scritto, a proposito di ciò, che lo Stato moderno westfaliano deriva dagli atlanti, è figlio di essi e della loro immagine, e si pensa dunque come un *Io* a partire dallo specchio, come Narciso: ha bisogno di vedersi per costituirsi come unità che esiste. Non sarebbe stato possibile realizzare alcuno Stato se questo non fosse stato primariamente visibile nelle vesti di una figura ordinata e disposta perfettamente su una mappa geografica⁶. In altri termini, ciò vuol dire che con l'epoca moderna il mondo qualitativamente connotato secondo la sostanza naturale dei luoghi e delle regioni - inteso in senso aristotelico -, cede il passo a una natura violenta e vuota da ordinare secondo una razionalità di cui è titolare il soggetto, che, in quanto sovrano, proietta e costruisce al posto della rotondità tridimensionale un *ordo rationis in temporalibus* geometrico e piano, di derivazione cartografica. A questo punto, quando ci si interroga sul *Logos* moderno, si dovrebbe probabilmente prendere maggiormente in considerazione la sua derivazione dal disegno e non solo dal discorso, dalla visione e non solo dalla parola, perché è l'immagine - e in questo senso l'immagine cartografica - che ha offerto le coordinate in grado di far mettere tra parentesi la struttura ricorsiva e ciclica del racconto - soprattutto teologico e conflittuale - slanciando invece la figura perimetrata e riconoscibile degli spazi sovrani

⁶ N. Luhmann, *Gesellschaftsstruktur und Semantik. Studien zur Wissenssoziologie der modern Gesellschaft*, Band 3, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1989, p. 109.

pacificati. È dall'incubo dell'inganno diffuso foriero di violenza che Cartesio crea un sistema ordinato di rapporti e distanze, che sono l'immagine della relazione metrica quantificabile che gli enti hanno gli uni rispetto agli altri disposti su un piano liscio e individuabili secondo coordinate.

La Terra squadernata sotto i nostri occhi, tracciata su un atlante, diviene il paradigma ordinante, l'immagine allo stesso tempo costruita e naturale che funge da modello per la costruzione delle società umane, secondo logiche euclidee e tolemaiche, ovvero "razionali" e lineari. È il motivo per il quale Carl Schmitt può scrivere che col moderno nascono le grandi linee globali: le *rayas* e le *amity lines* tracciate sul mondo come puro spazio cartografico in grado di conferire ordine al globo. La sfera viene sussunta nella carta e le linee azzerano l'impossibile rotondità del globo.

Dopo Hobbes razionalizzare le società umane ha significato credere di poter costruire la convivenza umana a partire dal trascendentale della *tavola*, secondo una standardizzazione generalizzata condotta *more geometrico*, che permette al Leviatano di funzionare dopo una preliminare preparazione del campo, reso libero da tutte le asperità e deformazioni.

Tutta la contrapposizione frontale che il filosofo inglese impianta a partire dalla separazione radicale tra stato di natura e stato civile, giace, si potrebbe dire, sulla volontà di sostituire uno spazio ideale e astratto - e pertanto ordinato - al caos violento dell'esistenza naturale che è il contrario dell'omogeneità sovrano-cartografica. In questo senso la razionalità politica moderna può essere letta come il tentativo di dispiegare orizzontalmente una ragione affascinata dal disegno e dal suo incanto ordinante. Non è il racconto dei profeti, sempre caotico e fumoso, ciò a cui si deve credere, ma bisogna credere alle mappe, e questo perché per il mondo moderno vale sommamente la massima di Berkeley: solo ciò che viene percepito

è. Gli uomini credono agli occhi e non alle parole; in questo caso: una mappa non concede ambiguità, ma si presenta immediatamente come unità ordinata che rende visibile *qualcosa*, e dunque non è mero oggetto tra gli oggetti, ma oggetto d'eccezione costruito dalla matematica, dalla trigonometria, e dunque verità e non immagine fantasmatica. Guardare una mappa non è percepire il mondo coi sensi, ma comprendere la Terra matematizzata grazie allo sguardo, perché la linea che traccia il mondo non appartiene al mondo, ma lo rende visibile trasformandolo in Terra.

La natura è vuota di ordine e non predispone ad alcuna razionalità né ad alcuna convivenza pacifica – così come non si predispone a un abbraccio che la comprende e la chiude nella sua interezza –, ai sensi corporei il mondo non è visibile nella sua rotondità, per cui si rende necessario sostituirlo con un'immagine statica che ha una sola faccia, a portata di occhi, priva di ambiguità e che dunque si presenta come intrinsecamente normativa: la Terra⁷.

Se è vero che per Hobbes esistono una *Lex* e uno *ius naturale* è anche vero che questi non predispongono alcun piano normativo utile all'edificazione delle società umane: tra natura e uomo c'è un abisso, c'è un salto e non una continuità: l'invisibile caotico del mondo deve divenire il visibile concreto della Terra. Questo vuol dire che il dio mortale, cioè lo Stato, non appartiene alla struttura naturale dell'essere, ma è macchina artificiale: *machina machinarum*. Non bisogna però neanche pensare che in Hobbes il rapporto tra materia e forma sia lo stesso che c'è tra materia e spirito, perché in questo il filosofo inglese è un materialista assoluto. Lo Stato non cala dall'alto, ma sorge invece dal basso, è materia organizzata in una modalità tale da rappresentare la più alta espressione della capacità creativa

⁷ Cfr., F. Farinelli, *L'invenzione della Terra*, Sellerio editore, Palermo 2016, p. 130.

dell'uomo, situandosi al pari dell'opera d'arte per antonomasia⁸. Lo Stato è una macchina che può sorgere e dominare nel momento in cui il mondo è diventato un'enorme piano privo di striature. Con Hobbes giunge infine al pensiero l'idea che la logica cartografica deve poter dispiegare la propria potenza performativa e fungere da paradigma per la soggettività politica, e questo vuol dire, in via definitiva, realizzare una spazializzazione, intesa come procedimento che, a partire dal vuoto lasciato da Dio, riduce il globo a spazio liscio - liberato dai luoghi - sul quale tagliare sovranamente porzioni da gestire e amministrare. Realizzare la razionalità significa dunque ordinare gli spazi secondo una logica di sottrazione del dato naturale: spazializzare significa de-territorializzare, proiettare il globo sulle due dimensioni⁹.

In questo senso è il tempo a sfumare, e tutto ciò che si dà sotto il sole non è altro che pensato a partire dall'equivalenza radicale: così come i segni si equivalgono sulla mappa, così i luoghi sono ridotti all'equivalenza di nomi privati di ogni ambiguità, che non possono più fluttuare liberamente¹⁰, per cui nel moderno l'aspetto metamorfico cede il passo alla misurazione che fissa e chiude in rapporti quantificabili.

Fondare lo spazio moderno è stato dunque preliminarmente un'operazione di de-territorializzazione, nel senso letterale, e cioè nella misura in cui il territorio è stato letteralmente tolto di mezzo - e con esso è stato annullato il suo carattere di luogo sul quale si esercita naturalmente un terrore (da *terrēre*) - per fare largo all'idealità dello spazio inteso nella sua

⁸ Cfr., C. Schmitt, *Il Leviatano nella dottrina dello Stato di Thomas Hobbes* (1938) in Id., *Scritti su Thomas Hobbes*, tr. it. Giuffrè, Milano 1986, pp. 89 ss.

⁹ F. Farinelli ritorna più volte sulla centralità della *proiezione* quale operazione, compiuta dal soggetto, di traduzione delle tre dimensioni sulle due dimensioni della tavola. Si rimanda a: F. Farinelli, *La crisi della ragione cartografica*, Einaudi, Torino 2009; F. Farinelli, *Geografia. Un'introduzione ai modelli del mondo*, Einaudi, Torino 2003.

¹⁰ Cfr., A. Ricci, *La geografia dell'incertezza. Crisi di un modello e della sua rappresentazione in età moderna*, Exorma, Roma 2018, p. 25.

accezione di pura estensione omogenea e dequalificata, «spazio vuoto» che necessita di un sovrano per essere organizzato. La società feudale e cetuale emanazione vivente del luogo si sgretola con l'avanzare della geometrizzazione.

3. *Sinbad e Moby Dick*

Il territorio si è dunque dovuto uniformare alle esigenze della carta, ai *diktat* del modello cartografico, e chiaramente tale operazione più che essere giudicata andrebbe riconsegnata alla propria complessità, così come alla propria *ratio* storica, il che vuol dire alla propria contingenza più che alla sua necessità. In questo senso infatti - sebbene lo sguardo cartografico esista perlomeno dal primo disegno della Terra fatto da Anassimandro¹¹ -, è ancora più vero che quella della carta smette di essere una tra le tante fonti per divenire il “paradigma operativo” solo con l'età moderna, quando di fatto il cartografo diviene prima il geografo del re, e poi il braccio destro del sovrano politico, come per la Rivoluzione francese¹². Il piano d'immanenza è la carta sulla quale è scritta tutta la storia della sovranità politica moderna, fino all'Unione sovietica: ultimo tentativo estremo e disperato di pensare tutto a partire dal piano.

Questo è il motivo per cui la tesi della precessione dei simulacri sostenuta da Jean Baudrillard¹³ - il quale ritiene che la post-modernità sia nei fatti caratterizzata dalla sostituzione della realtà col suo modello -, non tiene conto del fatto che ciò di cui parla è esattamente la *ratio* più autentica del mondo moderno, per cui se mai si possa parlare di post-moderno non

¹¹ F. Farinelli, *L'invenzione della Terra*, cit., pp. 44-47.

¹² Il geografo italiano Franco Farinelli sostiene invece la tesi che il *Logos* “occidentale” sia *tout-court* quello della tavola, perché già nel Libro della Genesi dell'Antico Testamento si dice che «Dio aleggiava sulla superficie delle acque», per cui fin da sempre il mondo è già pensato come Terra, come superficie a due dimensioni. Cfr., F. Farinelli, *L'invenzione della Terra*, cit., pp. 18-24.

¹³ J. Baudrillard, *Simulacros e simulação* (1981), tr. pt. Relógio d'Água, Lisboa 1991, p. 8.

sarebbe questo il suo proprio, ma andrebbe ricercato altrove, e nello specifico proprio nella fine di tale relazione immagine/realità e nella fine del regime della rappresentazione. Rispetto a ciò sembra più avanzato il discorso di Kafka, dell'incommensurabile che appare ne *Il castello*, dove un agrimensore di fatto non può più misurare, non può più ridurre all'immagine geometrica ciò che di fatto è divenuto abnorme e irrappresentabile; il mondo non può più proiettarsi nella Terra, ma sfugge ad ogni rappresentazione che voglia fissarne il profilo.

Cosa avviene allora alla fine del XX secolo, momento in cui, come scrive Franco Farinelli, la ragione cartografica declina?

Ernst Jünger in *Foglie e pietre* paragona la situazione dell'uomo del proprio tempo a quella di Sinbad il marinaio, che durante la sua prima notte di viaggio, fermatosi a riposare su un'isola coi propri compagni e acceso un fuoco, scopre che in verità l'isola è un grande pesce che se ne stava lì immobile da tempo immemore, e che adesso, infastidito dalla presenza degli uomini si lascia andare nelle profondità per scomparire¹⁴. Il racconto può essere preso come una metafora perfetta del *Leviatano* e della sua fine, il mostro marino biblico preso da Hobbes come immagine per riferirsi allo Stato - quale forza che non conosce pari e non riconosce superiori, ma che tutto organizza a partire dalla propria immane potenza di "simulare la terra" - che in ultimo non può che rivelarsi per quello che è: un mortale, che a un certo momento deve inabissarsi lasciando l'uomo in balia del mare. Il retrocedere di logiche cartografiche cammina di pari passo con la crisi dello Stato moderno e con la fine del dominio della superficie, il che vorrebbe dire per Jünger che l'uomo si ritroverebbe di colpo sguarnito di fronte al ripresentarsi di una situazione d'insicurezza radicale, perché ciò che irrompe è uno svelarsi degli abissi e delle profondità, così come delle forze

¹⁴ E. Jünger, *Foglie e pietre* (1934), tr. it. Adelphi, Milano 1997, p. 141.

elementari per le quali non si danno mappe e accomodamenti. È l'epoca dei Titani che incatenati un tempo nelle profondità telluriche tornano a scalzare l'uomo borghese per fare spazio a nuove forme di eroismo che non permettono più di stare al mondo secondo l'illusione ottica della rappresentazione¹⁵. È il sogno della rivincita di Ctonia contro Gaia.

Peter Sloterdijk in *L'ultima sfera*, ha dato invece una lettura differente, che anzi potrebbe dirsi antitetica rispetto a quella data da Jünger. La grande metafora non sarebbe quella di Sinbad e dell'isola-pesce ma quella di Achab, il grande cacciatore di Moby Dick, della balena bianca e rotonda al cospetto della quale tutto retrocede nell'impossibilità, come un «universo paralizzato» di fronte a una terra incognita che non è appropriabile in virtù di nessun atto e nessuna ragione¹⁶. Il bianco liscio del cetaceo è descritto da Melville, secondo Sloterdijk, per dire il naufragio di ogni fenomenicità: è una carta bianca e accecante ma tonda e tridimensionale, potremmo chiamarla una *mappa-globo* mostruosa e incomprensibile che ruota su se stessa, levigata e inaccessibile, senza poter significare niente. Se il mondo è il biancore accecante di un cetaceo che rotola non ha allora più senso pensare a una direzione – né per sé né per le cose del mondo –, perché si è condannati a girare in tondo, ad andare a vuoto, a fare la ronda su uno spazio che è liscio e viscoso, bianco e privo di strutture significative: è l'immagine dell'inferno. Per Sloterdijk con Moby Dick si svela anche il naufragio, da un lato, di ogni possibile esistenzialismo, perché se il mondo è oggi il naufragio di ogni contenitore protettivo allora l'inferno non sono banalmente gli altri – come sosteneva Sartre – ma è il *fuori*, ovvero vivere nell'indifferenza dell'«inferno bianco» inaccessibile del mondo, per il quale non può più darsi alcuna

¹⁵ Su questo si rimanda a: A. Gnoli - F. Volpi, *I prossimi Titani. Conversazioni con Ernst Jünger*, Adelphi, Milano 1997.

¹⁶ P. Sloterdijk, *L'ultima sfera. Breve storia filosofica della globalizzazione* (1999), tr. it. Carocci editore, Roma 2002, p. 122.

sfera protettiva¹⁷. Questo vuol dire anche, da un altro lato, la fine di ogni ipotesi di contropiano e di ogni immediatezza, perché la crisi del regime cartografico della rappresentazione non spalanca le porte del mondo salvato dall'immanenza – grande illusione moderna –, ma produce un'esteriorità generale disperata e inabitabile che moltiplica e allo stesso tempo nevroticamente rifiuta le mediazioni; come nell'opera dell'artista Michael Ranger che, lavorando sulla celebre foto scattata da Armstrong ad Aldrin sulla superficie lunare, fa risaltare il riflesso della visiera del casco di Aldrin che in questo modo produce un rimando infinito di sguardi circolari tra sé, Armstrong la superficie lunare e il vuoto nero del cosmo.

4. Improbabili paesaggi cosmici

Ha scritto Denis Cosgrove che l'uomo è andato sulla Luna ma ciò che ha prodotto è stata «un'immagine alterata della terra»¹⁸, la stessa che scattata dall'occhio di Lunar Orbiter I aveva spaventato Heidegger, perché alla fine la metafisica giungeva con la sua potenza riduttiva a presentare il pianeta in immagine come un astro errante, come un ente pienamente a disposizione dell'uomo¹⁹. La Terra vista dalla Luna sembrava una nave nel mare nero del cosmo, sradicata e vestita del suo mantello luminoso al cospetto dell'assenza di colore più totale e tetra che la circondava da ogni lato: «non è più la Terra quella sulla quale oggi l'uomo vive»²⁰. Ma il regime dell'*Entortung* spinto alla sua massima intensità, che ha atterrito Heidegger, non ha invece scoraggiato il miliardario Jeff Bezos dal lanciare il programma di turismo spaziale «Blue Origin», che al prezzo di 28 Milioni di dollari permette a miliardari interessati di varcare la linea di

¹⁷ *Ibid.*, p. 123.

¹⁸ D. Cosgrove, *Apollo's Eye. A Cartographic Genealogy of the Earth in the Western Imagination*, The John Hopkins University Press, Baltimore-London 2003, p. 257.

¹⁹ M. Heidegger, *L'intervista con «Der Spiegel»* in *Risposta. A colloquio con Martin Heidegger* (1976), tr. it. Guida, Napoli 1992, pp. 122-123.

²⁰ *Ibid.*, p. 123.

Kámrán e ammirare il paesaggio cosmico da una navicella in orbita. In questo modo, la Terra - come un animale malinconicamente addomesticato -, si offre alla vista in uno zoo cosmico, mostrando anche questa volta una sola faccia, quella di un cerchio desolato il cui dentro è un fuori. Non più i luoghi più esotici ridotti a consumo instagrammabile, ma direttamente la Terra nel suo complesso diviene godimento dei desideri del soggetto-consumatore.

Cosa resta allora dopo la carta e dunque dopo la crisi novecentesca? Se l'identità è una tragedia moderna che si è realizzata in termini geometrici e matematici, che cos'è l'epoca della post-identità? È forse l'epoca della «genericità» così come si domanda Rem Koolhaas²¹? L'architetto nato a Rotterdam, con un piglio profondamente critico se non pessimista, osserva come il mondo contemporaneo sia nei fatti dominato da una spazialità indistinguibile, che corrisponde a una deriva della modernità e delle sue logiche organizzative, di cui la dimensione attuale non rappresenta né la sua sostituzione né il suo superamento, ma la sua ingestibile confusione. In questo senso, come per lo sradicamento heideggeriano «compiuto» della terra, il contemporaneo diviene deriva, ma a differenza che per Heidegger, per Koolhaas è l'estinzione del sogno moderno di razionalità a segnare la nascita di uno spazio che va alla deriva, sotto la spinta dell'accumulazione e della genericità. C'è dunque qui, in qualche misura, la sopravvivenza della nostalgia del sogno illuminista, perché, in questo senso, la fine del regime cartografico e con esso la fine delle disconnessioni moderne non hanno portato la democratizzazione radicale degli spazi, ma la loro metamorfosi in ambienti distrattivi, che sono nei fatti un deragliare ingestibile della modernità. Secondo tale lettura, dove declina la gerarchia non cresce l'immanenza felice ma

²¹ R. Koolhaas, *Junkspace. Per un ripensamento radicale dello spazio urbano* (2001), tr. it. Quodlibet, Macerata 2006, p. 27.

l'accumulo, e con esso l'assenza generalizzata di senso. Pertanto, negli ammassi ibridi e patinati delle nuove metropoli – che non sono più città ma vaga genericità da consumare – incombe «un nebuloso impero di indistinzione che confonde l'alto e il basso, il pubblico e il privato, il diritto e il ricurvo, il sazio e l'affamato per offrire un ininterrotto *patchwork* di ciò che è perennemente disarticolato»²². David Harvey, da marxista – e dunque da tutt'altra prospettiva – in *La crisi della modernità* aveva fatto notare come il fenomeno che segna «il serio ridimensionamento del potere dei singoli Stati»²³ si accompagna a un ritorno dell'ideale di *luogo* come risposta rigida al mutamento abnorme prodotto dall'«accumulazione flessibile»²⁴. Le due posizioni possono essere distanti ma invece si toccano, perché anche per Harvey la questione diventa l'accumulo che soppianta ogni possibilità del *piano*. Accumulare è produrre una forma in perenne stato di incompiutezza, che si sottrae a qualsiasi finalità e cresce su se stessa refrattaria allo schema: ogni nuova aggiunta non funziona secondo una struttura, ma si aggrega come pezzo, in un rapporto ibrido col resto.

In relazione a ciò, se Merleau-Ponty sostiene che il corpo è la chiave di accesso allo spazio, ci si potrebbe domandare: cosa struttura invece un corpo? Quali desideri lo colonizzano e ne influenzano gravemente la postura? Perché troppo non può un corpo, e da esso, probabilmente, troppo ci si aspetta. La fine della rappresentazione moderna non significa l'epoca del corpo riscoperto. David Harvey ha scritto che la crisi della modernità è accumulo disorganizzato al quale si accompagnano «i personaggi più piatti nei paesaggi più piatti resi nel modo più piatto»²⁵, come nel film *Paris, Texas* di Wim Wenders. Peter Sloterdijk in un lavoro del 2022, più o meno in modo analogo – anche se pensando

²² *Ibid.*, p. 66.

²³ D. Harvey, *La crisi della modernità. Riflessioni sulle origini del presente* (1989), tr. it. Net, Milano 2002, p. 373.

²⁴ *Ibid.*

²⁵ *Ibid.*, p. 425.

la genesi della civiltà moderna a partire dalla *sfera* e non dalla *tavola* -, sostiene che il colore del nostro tempo sia il grigio, allo stesso tempo indice di infinita mediazione e di informe mescolanza²⁶, così come il contemporaneo è segnato da «accumuli di punti eccentrici autoreferenziali»²⁷ che definisce *schiume*. Stando a tali letture, seppur da prospettive molto differenti, l'immagine del *One World* liscio e immanente non produce nomadismi felici - né la banale figura del turista né quella tragica dei migranti né l'abnorme senza volto del terrorista dicono questo - e mentre nevroticamente logiche confinarie e militari si riprendono il loro posto, l'irregolarità del geoide terrestre delude, e l'uomo ancora sta «nell'umiliazione sublunare»²⁸. Lo spazio liscio dell'economia riconfigura nuove disconnessioni, e la politica torna a reclamare in forme rinnovate la propria spazialità frammentata, nel ritorno di fantasmi cartografici a sovranità dispiegata - troppo entusiasticamente quanto irrealisticamente messi da parte - potenziati oggi dai sistemi satellitari globali che fasciano il pianeta e aiutano i missili a raggiungere obiettivi sensibili disseminati sul corpo del mondo, i governi a spingere in avanti le forme di controllo, e i *software* a viaggiare sui canali virtuali verso luoghi-bersaglio senza alcuna storia o significato. Il cortocircuito tra la sfera e la mappa pare oramai realizzato: la circolarità e il controllo si fondono, l'orbita e l'immagine riscrivono una superficialità spettrale: piana, ubiqua, abbracciante e claustrofobicamente esposta all'aperto.

La Terra, alla fine del regime cartografico, non può più neanche darsi nell'estatica dimensione del paesaggio come redenzione dopo la sua riduzione a cadavere misurabile - perché questa era la massima espressione del tempo borghese in cui il soggetto

²⁶ P. Sloterdijk, *Grigio. Il colore della contemporaneità*, tr. it. Marsilio, Venezia 2023.

²⁷ Id., *Sfere II. Globi* (1999), tr. it. Raffaello Cortina Editore, Milano 2014, p. 122.

²⁸ Id., *L'ultima sfera...*, cit., p. 15.

incontrava il residuo di mondo che sfuggiva alle mappe, come con grande chiarezza spiega Farinelli²⁹. Probabilmente perché la frantumazione della soggettività - salutata da molti come il trionfale ingresso nel tempo dell'immediatezza dionisiaca - non permette invece, al contrario, alcuna mediazione col *fuori* se non attraverso l'ipermediazione coatta e nevrotica dei dispositivi tecnologici, delle immagini, come in un infinito gioco di specchi, in cui prevale un regime ibrido, dello *zoom-in* e dello *zoom-out*, del tridimensionale e del bidimensionale, della carta e del globo, del dentro e fuori la mappa, dell'immagine e del suo fantasmatico resto, dell'abbracciante e del taglio.

Come sostanzialmente scriveva l'epistemologo britannico Toulmin - anche se non esattamente in questi termini - l'uomo necessita continuamente di rinaturalizzare, ovvero di provare a riannodare in qualche modo il nesso tra cosmo e *polis*, in modo da poter iscrivere le società umane in un quadro più ampio e naturale, che riesca a tenere tutto assieme³⁰. Quale misura può allora oggi contenere la Terra nel tempo in cui la sua rappresentazione cede? Quale legame si può riannodare con l'*altro* e col *fuori* nel tempo dell'immanenza sfinite, dell'agognata e impossibile immediatezza, quando tutto pare trasformarsi o in un *fuori* vetrinizzato³¹, o nel «teologicamente estremo»³² oppure in una nuova cartografia del dominio, allo stesso tempo fissa e liquida, mobile e granitica: navi portaerei che setacciano gli oceani, oleodotti e rotte di nuovi schiavi che tracciano le nuove arterie globali, frontiere e muri che tornano a dividere e il deserto che avanza?

²⁹ Cfr., F. Farinelli, *L'invenzione della Terra*, cit., p. 143.

³⁰ S. E. Toulmin, *Cosmopolis. La nascita, la crisi e il futuro della modernità* (1990), tr. it. Mimesis, Milano-Udine 2022.

³¹ Concetto presente nel testo di V. Codeluppi, *Ipermondo. Dieci chiavi per capire il presente*, Laterza, Roma-Bari 2012.

³² Espressione utilizzata da Carlo Galli per inquadrare il fenomeno del terrorismo islamico a partire dal Settembre 2001, e più precisamente per indicare la mutazione del partigiano tellurico in forme di terrorismo fluttuante e nichilistico prive di misura. In C. Galli, *La guerra globale*, Laterza, Roma-Bari 2002, p. 25.

La crisi della rappresentazione significa la sua caduta nell'abnorme del cosmogramma *piano-sferico* piatto e multidimensionale, nell'ibridazione mostruosa dei regimi. Dietro la bidimensionalità della tavola e della mappa c'è stata senz'altro una coazione controllante: la necessità di comprimere il complesso nello schematizzabile, in modo da rendere la totalità del mondo a portata di mano, secondo principi di ordine. E certo questa coazione è intimamente legata alla volontà di dominio, di conoscenza oggettiva, di progresso e di potere sull'ambiente e sul mondo, che ha significato anche desiderio di controllare la morte e il caos. Dietro la sfera, tuttavia, potremmo trovare invece un impulso di segno opposto, la *coazione avvolgente* o *coazione inclusiva*, o *Ge-Häuse* nel linguaggio di Sloterdijk. La sfera incarna in questo senso l'idea di un mondo che contiene e protegge, che non fugge in avanti, non si proietta secondo la fuga delle linee che aprono spazi ulteriori, perché è invece un ambiente che abbraccia l'uomo in una totalità, in un utero, alle cui spalle si muove l'idea che venire al mondo è sempre un venire in un *chiuso in relazione*, ma che proprio per questo si apre all'inquietante problema del *fuori*. «La globalizzazione o sferopoiesi in grande è l'avvenimento fondante del pensiero europeo»³³, stando alle parole di Sloterdijk l'esigenza sottesa alla sfera non è di dominio e controllo, ma di appartenenza e immersione, è esperienza fusionale col grembo e con l'insieme, è la circolarità che si oppone alla linea, con tutto ciò che questo sogno di unità immunitaria comporta. Ma oggi, in un tempo che non ammette più rappresentazioni bidimensionali (Farinelli) e non conosce più sfere (Sloterdijk), e sta invece nell'avvenuta ibridazione indecidibile di entrambe - nella de-rappresentazione irrapresentabile così come nella iperverità dell'immagine -, cosa questo significhi è ancora tutto

³³ P. Sloterdijk, *Sfere...*, cit., p. 38.

da pensare. Perché tale ibrido - assieme dogmatico e metamorfico, riduttivo e smisurato - cela le logiche costitutive e operazionali dell'Occidente-mondo dopo l'avvenuta provincializzazione dell'Europa.

AUROSA ALISON

**SPAZIO, CORPO, OGGETTI, ATMOSFERA, GENERE.
APPUNTI SU UN'ESTETICA DELL'ABITARE**

1. *L'abitare come presupposto di senso* 2. Spazio 3. Corpo
4. Oggetti 5. Atmosfera 6. Genere

ABSTRACT: SPACE, BODY, OBJECTS, ATMOSPHERE, GENDER. NOTES ON AN AESTHETICS OF DWELLING

The appropriate question concerning the sense of space is, what is meant by the sense of dwelling? This article approaches a reading of the aesthetic-sensory relationship of dwelling in several circumscribed domains: space, the body, objects, atmospheres, and gender. A kind of miscellany that suggests new meanings concerning the contextualization of other shared, private, extemporaneous spaces. In the background of all types of spaces, what takes place within them lingers or takes on the role of an advocate.



1. *L'abitare come presupposto di senso*

Le poche stanze che compongono il nostro appartamento danno tutte meno una, su un lungo corridoio: il quale da ultimo piega ad angolo retto e finisce in un piccolo vano celato da una tenda di velluto e contenente valige accatastate, vecchi lumi inservibili ed altri oggetti di scarto. Da un lato di questo ripostiglio s'apre l'uscio di una cameretta che veniva riserbata un tempo alla domestica, ma alla mia venuta qui fu allestita per mio uso, e la domestica relegata in cucina... La congerie d'oggetti che ingombra il ripostiglio ostruisce quasi, a somiglianza d'una barricata, l'accesso alla cameretta, di cui l'uscio può aprirsi soltanto a mezzo. E quest'uscio, e la tenda pesante del minuscolo vestibolo attutiscono alquanto ai miei orecchi i rumori delle altre stanze...In questa cameretta io ho consumato, quasi sepolta, la maggior parte del tempo che ho vissuto in questa casa¹.

Nell'apertura di *Menzogna e sortilegio*, Elsa Morante descrive minuziosamente i luoghi che la protagonista del romanzo, Elisa, ha vissuto e ancora vive durante le stagioni della sua vita. Sono

¹ E. Morante, *Menzogna e sortilegio*, Einaudi, 1° ed. 1948, Torino 2014, p. 16-17.

luoghi che appartengono ad uno spazio preciso, ad una casa che rappresenta la svolta decisiva della sua crescita personale. Entrare nelle stanze, nei cassetti e negli angoli, significa per il lettore, avere la possibilità di entrare subito in connessione con un'intimità svelata solo a pochi eletti. La *stanzetta* che è contemporaneamente protezione e prigionia riunisce numerosi elementi che denotano il senso primigenio dello spazio: quello dell'abitare. Il senso dello spazio si racchiude nella forma *esistenziale* di quest'ultimo e a questa potremmo aggiungere quella *esperienziale*.

Benedetto Croce, nel saggio: *Di alcune difficoltà concernenti la storia artistica dell'architettura*² illustra la questione *fare* architettonico includendo nella dimensione pratica, l'importanza dell'efficacia *sentimentale*³ delle forme architettoniche. Ciò si pone alla base di un discorso di fondo a proposito del coinvolgimento *spirituale* e addirittura *psicologico* della produzione architettonica che non la esclude da un'attività teoretica ed estetica: «È noto che la prima estetica crociana considerava l'arte come una forma dello spirito autonoma, un'attività teoretica distinta dalla pratica. Tale distinzione, cui si richiamano spesso i critici di Croce per mostrare l'esistenza nel suo sistema di una "duplice verità", è venuta modificandosi col trasformarsi del primo idealismo del sistema in storicismo»⁴. Come sottolinea De Fusco, Croce insiste, a proposito dell'architettura, sul suo duplice aspetto, non potendo difatti escludere dal *fare* spazio, il coinvolgimento sentimentale, inteso come empatico e percettivo: «Quel che preme è rivivere, per così dire, il sentimento architettonico originario: processo di riproduzione ideale, che è sempre possibile, posto che si abbia,

² B. Croce, *Di alcune difficoltà concernenti la storia artistica dell'architettura* in *La storia delle arti figurative*, Laterza, Bari 1946, pp. 76-84.

³ *Ibid.*, p. 82.

⁴ R. De Fusco, *L'idea di architettura. Storia della critica da Viollet-Le-Duc a Persico*, Edizioni di Comunità, Milano 1964, p. 218.

insieme con la necessaria preparazione, spirito di simpatia. E resta inteso che bisogna guardarsi dal trasportare negli edifici del passato le nostre fantasticherie, come ne ha dato più volte esempi non imitabili, e tuttavia limitati, il Ruskin»⁵.

Le interpretazioni della teoria e critica dell'architettura rimangono infatti lontane da un sistema di cose che vorremmo illustrare a partire dall'importanza primaria del concetto di *sentimento architettonico originario*. Nel momento in cui, si tratta il *senso* dello spazio, occorre fare chiarezza sul concetto di *abitare* che preclude quello del luogo in cui farlo. Ribadendo l'importanza, in questa duplice interpretazione dell'architettura come *fare* spazio, del concetto di *sentimento architettonico* che si pone alla base sia dell'interpretazione dello spazio, sia del progettarlo; l'introduzione di *Menzogna e sortilegio* appare quanto mai appropriata per cogliere l'importanza dell'esperienza dello spazio, come matrice di *senso* e per approcciare a una sistematizzazione dell'abitare, inteso come processo conoscitivo e sensibile dello spazio.

Alla luce dei profondi cambiamenti della *percezione* e della *configurazione* dello spazio nell'epoca contemporanea, occorre soffermarsi sull'importanza del coinvolgimento sensibile che lo spazio ci induce a fare. Spazi pubblici, condivisi, privati, diffusi, virtuali convergono tutti su un primo fondamento che è quello dell'abitare, inteso come forma di esperienza. A questo proposito, sono da annoverare gli elementi che presuppongono tale esperienzialità e come il *senso* dello spazio apparirebbe più chiaro attraverso di essi.

Un primo elemento è proprio lo *spazio*, inteso come forma di vissuto estetico e vissuto sensibile; un secondo elemento imprescindibile a questo tipo di relazione è quello del *corpo* inteso come soggetto vivente; un terzo elemento sono gli *oggetti* che ci circondano e attraverso i quali praticando un'estetica del

⁵ B. Croce, *op. cit.*, p. 84.

quotidiano riassumiamo nei nostri gesti un *fare* spazio attraverso questi ultimi; un quarto elemento sono le *atmosfera*, intese come ambienti da percepire e anche da progettare; infine un quinto elemento che crediamo sia proficuo inserire in una declinazione attuale che è quello del *genere*. Questo tipo di partizione ha a che fare con un timido approccio a ciò che vorremmo definire un'estetica dell'abitare, intesa come una ricerca continua del nostro rapporto con il *senso* dei luoghi e con i loro profondi significati.

2. Spazio

I concetti di *spazio*, *corpo*, *oggetto* ritornano ciclicamente attraverso differenti periodi storici, convergendo tutti nella primigenia questione dell'esperienza: l'esperienza come *relazione originaria*⁶ antecedente ad ogni sapere e ad ogni linguaggio, è anzitutto un'esperienza che prende corpo, qualcosa di coestensivo alla nostra corporeità⁷.

Il primo significato dell'origine esperienziale sensibile è quindi da ricercare nell'etimologia e nella nascita della parola greca *aisthesis*, il cui significato è riconducibile a: *sensazione*, *percezione*, *sentimento*. Attraverso l'etimologia del termine "estetica" possiamo comprendere perché vi sia una dimensione estetica dell'esperienza anteriore ad ogni autonomia dell'estetico⁸. In questo modo, la sfera esperienziale comprenderebbe la triade *spazio-corpo-oggetto* e in seguito, il mondo delle *atmosfera* e la questione di *genere*. Andiamo per ordine.

⁶ F. Desideri fa riferimento alla nozione di esperienza come relazione originaria in M. Merleau-Ponty, *Il visibile e l'invisibile* (1964), tr. it. Bompiani, Milano 2003. (IV ed. riveduta)

⁷ F. Desideri, *Origini dell'estetico. Dalle emozioni al giudizio*, Carocci, Roma 2019, p. 8.

⁸ *Ibid.*, p. 13.

Lo spazio è il principio e la naturale conseguenza dell'abitare in quanto sfera predimensionale⁹. Le radici etimologiche latine *habere* e *habitus* ci ricorderebbero come quella dell'abitare sia un'attività che implichi il nostro coinvolgimento sensibile in qualità fruitori e di costruttori¹⁰.

Nel primo capitolo di *Dell'Abitare*, Maurizio Vitta ci ricorda che l'abitare è un'esperienza estetica nella misura in cui essa appartiene alla dinamica quotidiana dell'esperire sensibile¹¹. *Sentire* la realtà che ci circonda diventa in questo modo il punto zero che si antepone all'esperienza stessa¹². L'abitare è una forma di vita e si riflette nell'immediato della nostra modalità dell'esperire attraverso il senso e la sostanza di umori simbolici¹³.

È chiaro che col proposito di illustrare lo spazio nella sua sfera estetica, dovremmo specificarne la natura sensibile. In questo caso, tratteremo le qualità di uno spazio *vissuto*, inteso come spazio del mondo della vita e come spazio in quanto presenza proprio-corporea: *Lo spazio della presenza proprio-corporea rientra essenzialmente nella mia esperienza proprio-corporea, perché esistere in forma proprio-corporea significa sentirsi in un certo ambiente*¹⁴. A questo proposito, Böhme specifica che lo spazio proprio-corporeo appartiene alla sfera post fenomenologica in cui Hermann Schmitz definisce il valore dell'esperienza come imprescindibile¹⁵.

L'azione, lo stato dell'anima e della percezione, diventano le tre sfere attraverso le quali la presenza proprio-corporea si va

⁹ T. Griffero, *Atmosferologia. Estetica degli spazi emozionali*, Mimesis, Milano 2017.

¹⁰ M. Heidegger, *Abitare, Costruire, Pensare*, in *Saggi e Discorsi* (1936), tr. it. Ugo Mursia Editore, Milano 2019, pp. 96-109.

¹¹ M. Vitta, *Dell'abitare. Corpi, spazi, oggetti, immagini*, Einaudi, Torino 2008, p. 17.

¹² J. Dewey, *Art as experience*, Balch & Co, New York 1934.

¹³ M. Vitta, *op. cit.*, p. 18.

¹⁴ G. Böhme, *Atmosfere, estasi, messe in scena. L'estetica come teoria generale della percezione* (2001), tr. it. Marinotti, Milano 2010, p. 85.

¹⁵ H. Schmitz, *Nuova Fenomenologia, Un'introduzione* (1980), tr. it. Marinotti, Milano 2011.

sviluppando. Lo spazio dell'azione sarà lo spazio del mio agire immediato, in cui attraverso la mia presenza proprio-corporea percepisco ciò che immediatamente è a portata di mano. Lo spazio del mio stato d'animo ricopre la mia sfera emotiva e nello stesso tempo mi aiuta a percepire emotivamente l'atmosfera che mi circonda. Infine, lo spazio della percezione riguarda la mia estensione, esso è lo spazio che si trova al di fuori di me¹⁶.

Dopo aver illustrato il triplice modo della presenza è fondamentale sottolineare la corrispondenza fra lo spazio della presenza proprio-corporea e l'esistenza:

Lo spazio proprio-corporeo è in effetti ogni volta lo spazio in cui sono presente col mio corpo, ma è nel contempo l'estensione o la vastità della mia presenza come tale. Lo spazio dello stato d'animo è lo spazio che mi induce a una certa tonalità emotiva, ma nel contempo la forma estesa del mio stesso stato d'animo. Lo spazio dell'azione è lo spazio in cui posso agire, ma nel contempo lo spazio di gioco delle mie possibilità. Lo spazio della percezione è lo spazio in cui percepisco qualcosa, ma nel contempo l'ampliamento della mia partecipazione alle cose¹⁷.

Un'esistenza quella dello spazio proprio-corporeo che si avvicina al concetto di vissuto, inteso come esperienza. È bene a questo punto, ricordare l'enorme tradizione che contraddistingue la metà del XX Secolo a partire dalla quale si costituisce una vera e propria cultura di un'estetica dell'abitare, a partire dai fondamenti dell'esperienza sensibile.

Il tipo di coinvolgimento sensibile e conseguentemente pratico dell'abitare ci mette di fronte ad una summa di autori che trattano la coscienza del sé e l'affermazione dello spazio, attraverso la consapevolezza fisica e corporea. Questo significa che potremmo stilare una lista di teorici che trattano e hanno trattato negli ultimi 50 anni lo spazio da un punto di vista proprio-corporeo.

Di timbro esistenziale o psicopatologico che siano¹⁸, gli spazi vissuti ricoprono il ruolo principale di un'estetica dell'abitare, facendosi promotori di un approccio empatico e percettivo della

¹⁶ G. Böhme, *op. cit.*, pp. 90-92.

¹⁷ *Ibid.*, p.92.

¹⁸ T. Griffero, *op. cit.*, p. 208.

realtà che ci circonda. A questo proposito potremmo cominciare un percorso a partire dal *dasein* heideggeriano, inteso come vettore di conoscenza dell'essere in uno spazio e definire quest'intenzione esistenziale attraverso le congetture del *costruire, abitare e pensare*.

Approdando ad una consapevolezza corporea, intesa come linea di conoscenza, ciò che dobbiamo ritenere del corpo è lo schema che si offre per capire lo spazio. La figura emblematica del corpo vivente (*Lived body*) si offre come chiave di lettura del mondo che ci circonda¹⁹. Al contesto fenomenologico dello spazio, si aggiunge la predisposizione di Gaston Bachelard ad utilizzare le immagini poetiche per illustrare la realtà delle cose. Bachelard, introduce le immagini della casa, della topoanalisi e del *bien-être* per introdurre un corpus d'immagini, come quello della casa, capace di delineare i dettami di un abitare sensibile²⁰. In questo modo va sviluppandosi il rapporto corpo-spazio a partire dal quale si articolano i primi passi verso un'estetica dell'abitare.

A tracciare una breve parentesi, anch'essa fondamentale per il delinearsi di una cultura dell'esperienza dell'abitare, il testo di Steen Eiler Rasmussen *Om at opleve Arkitektur*²¹ in cui architettura ed esperienza si trovano sullo stesso piano del sensibile e in cui i principali temi della predisposizione tecnica invadono la sfera fisica e viceversa.

La spazialità esistenziale inizia a trovare una serie di forme capaci di costruire un impianto molto più complesso di quello che voleva profilarsi. In *Mensch und Raum*²², Otto Friederich Bollnow riesce a dare un'ingente risposta alla questione del rapporto esistenziale con lo spazio, sottolineando la presenza soggettiva della *Stimmung*, ma non abbracciandone interamente il significato: da un lato, infatti, saremmo catturati dalla *Stimmung* dello spazio

¹⁹ M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de La perception*, Gallimard, Paris 1945.

²⁰ G. Bachelard, *La poétique de L'espace*, PUF, Paris 1957.

²¹ S.E. Rasmussen, *Architettura come esperienza* (1964), tr., it. Pendragon, Bologna 2006.

²² O.F. Bollnow, *Mesch und Raum*, Kohlhammer, Stuttgart 1963.

esterno, dall'altro, però, sarebbe questo a essere "tinto" dalla nostra *Stimmung* soggettiva. A questo proposito avremo da obbiettare la questione di un soggetto che viene "tinto" da un'emozione esterna.

Riprendendo la questione neofenomenologica dello spazio proprio-corporeo, ci troviamo in una direzione opposta: l'esperienza vitale involontaria è quella che ci permette di comprendere la vita reale degli uomini²³ ed è in questo caso che possiamo ritrovarci con il carattere pre-esistenziale di cui abbiamo fatto riferimento precedentemente. Partendo dal presupposto che la giusta definizione del proprio-corporeo sia non del corpo fisico e tangibile ma il corpo che sentiamo, inteso come l'insieme di questi moti proprio-corporei: angoscia, dolore, godimento, fame, sete, disgusto, freschezza, stanchezza, rapimento, sentimentale²⁴. Il sentire, in questo caso è la chiave di lettura dell'abitare, intesa come accesso del corpo-vivente alla realtà e per definire ancora meglio ulteriori passaggi della tradizione novecentesca, sarebbe d'uopo introdurre quel filone dell'architettura che ha introiettato la questione *fenomenologica* nella caratterizzazione dell'ambiente costruito.

A partire da Christian Norberg-Schulz²⁵ s'innestano una serie di presupposti tali da rendere decifrabile il senso originario dello spazio. Il cosiddetto *genius loci* rappresenta un salto in avanti rispetto alle condizioni progettuali del mondo tecnico. Ma chi nell'epoca contemporanea e attuale fa un enorme uso della questione pre-esistenziale e sensibile dell'esperienza spaziale, a proposito del mondo delle *atmosferae* sono, come vedremo, Juhani Pallasmaa e Peter Zumthor.

In effetti, il passaggio al mondo delle Atmosfere diventerà sempre più presente a partire dall'ultima decade degli anni Novanta,

²³ H. Schmitz, *op. cit.*, p. 27.

²⁴ *Ibid.*, p. 55.

²⁵ C. Norberg - Schulz, *Esistenza, Spazio e Architettura* (1971), tr. it. Officina Edizioni, Roma 1975; Id., *Genius Loci. Paesaggio Ambiente Architettura* (1980), tr. it. Electa, Milano 1979.

dichiarando un forte legame dell'architettura con la "riscoperta" della fenomenologia²⁶.

3. *Corpo*

La nostra posizione nei riguardi di una ricerca sull'estetica dell'abitare implica la trattazione del corpo come nesso fra noi e lo spazio. A questo proposito, potremmo trattare due tipologie di corpo: 1) Il corpo *merleau-pontiano* inteso come mezzo attraverso il quale arrivare alla conoscenza della realtà soggettiva, 2) Il soma *shusteriano*, punto cardine della Somaestetica²⁷ disciplina intesa come pratica a partire dalla quale recepire un miglioramento della qualità delle nostre vite.

A questo proposito, l'introduzione del concetto di corpo nell'estetica dell'abitare è proficua nel momento in cui questo riassume una serie di azioni di cui siamo naturalmente provvisti, ma anche quando esso può rivelarci un modo in cui abitare meglio. Studi come quelli della prossemica e della cinestesia affrontano l'abilità del corpo che si muove nello spazio e quanto lo spazio sia una prosecuzione del movimento.

Partendo dalla congiunzione che Merleau-Ponty introduce nel campo della filosofia occidentale attraverso i concetti basilari della fenomenologia, capiamo che il nesso del corpo con lo spazio è contestualizzato in un margine trascendentale. Il corpo per Merleau-Ponty è fonte di percezione e di azione, di conoscenza e di esperienza sensibili. Merleau-Ponty sviluppa la sua interpretazione distintiva del metodo della fenomenologia, informata dalla sua nuova familiarità con i manoscritti inediti di Husserl e dal suo profondo impegno con altri pensatori di questa tradizione, come Eugen Fink e Martin Heidegger.

²⁶ F. De Matteis, *Vita nello spazio. Sull'esperienza affettiva dell'architettura*, Mimesis, Milano 2019, p. 9.

²⁷ R. Shusterman, *Pragmatist Aesthetics. Living beauty rethinking art*, Rowman & Littlefield, Oxford 1992.

La Fenomenologia della percezione attinge di nuovo ampiamente alla teoria della Gestalt e alla ricerca contemporanea in psicologia e neurologia. La prima delle tre grandi parti della Fenomenologia riguarda il corpo. Come abbiamo visto, la percezione trascende sé stessa verso un oggetto determinato "in sé", culminando in un'interpretazione oggettiva del corpo. La prima parte mostra i limiti di questo conto oggettivo e abbozza una comprensione alternativa del corpo attraverso una serie di domini, tra cui l'esperienza del proprio corpo, lo spazio vissuto, la sessualità e il linguaggio.

Mentre la relazione del corpo con il mondo serve come sfondo essenziale per l'esperienza di qualsiasi cosa particolare, il corpo stesso è sperimentato in modi che lo distinguono in natura da tutte le altre cose: è una parte permanente del campo percettivo, anche se non si può in linea di principio sperimentare tutto direttamente; ha "sensazioni doppie", come quando una mano tocca un'altra, che attuano una forma di riflessività; ha esperienze affettive che non sono solo rappresentazioni; e il suo senso cinestetico dei propri movimenti è dato direttamente:

Il possesso di un corpo comporta la facoltà di cambiare livello e di "comprendere" lo spazio, come il possesso della voce quella di cambiar tono. Il campo percettivo si raddrizza e alla fine dell'esperienza lo identifico senza concetti perché vivo in esso, perché mi porto per intero nel nuovo spettacolo e vi colloco, per così dire, il mio centro di gravità.²⁸

La presa di coscienza del proprio corpo indica le misure attraverso le quali "sentiamo" le distanze e le misure del nostro spazio abitativo. Merleau-Ponty riesce a comparare la propria fisionomia a quelle della propria casa, sottolineando l'importanza del corpo come misura necessaria dell'esperienza vitale, di conseguenza abitativa.

²⁸ M. Merleau-Ponty, *La Fenomenologia della percezione* (1945), tr. it. Bompiani, Milano 2003, p. 335.

Sulla conoscenza e auto-coscienza corporea si è lungamente soffermato Richard Shusterman, confermando la propria tesi contemporanea dell'esistenza della disciplina della Somaestetica:

La somaestetica può essere provvisoriamente lo studio critico, migliorativo dell'esperienza e dell'utilizzo del proprio corpo come sede di fruizione estetico-sensoriale (*aisthesis*) e di autonomia creativa. Essa, pertanto, si occupa di conoscenza, discorsi, pratiche e di discipline corporee che strutturano questa cura somatica o possono migliorarla. Se lasciamo da parte il tradizionale pregiudizio filosofico contro il corpo e ricordiamo semplicemente gli obiettivi centrali della filosofia di conoscenza, autoconoscenza, giusta azione, e la sua ricerca di una vita buona, allora il valore filosofico della sua estetica dovrebbe risultare chiaro sotto diversi aspetti.²⁹

Durante gli anni Novanta, Shusterman introduce la Somaestetica non solo come una disciplina ma soprattutto come una pratica. Praticare il proprio corpo per migliorare la qualità della vita. Ed ancora, riuscire a sentire il proprio corpo vivente in sintonia con l'approccio sensibile della realtà. Ciò significa, che per Shusterman è fondamentale che il corpo esprima una propria autonomia nel mondo della conoscenza del vissuto e contestualmente ad una logica esperienziale. Ciò che manca alle teorie contemporanee del corpo a partire dal concetto di *embodiment* è la relazione fra la teoria e la pratica che fa sì che la Somaestetica si possa concepire come frutto di una filosofia pragmatica. Alla luce della grave mancanza, nella maggior parte dei discorsi accademici sull'*embodiment*, di un chiaro orientamento pragmatico - qualcosa che l'individuo possa chiaramente impiegare o applicare alla propria vita in termini di discipline per migliorare la pratica somatica. Secondo Shusterman, la somaestetica integra il miglioramento della vita, tramite il miglioramento corporeo come risolto produttivo e coerente.

A proposito di Merleau-Ponty, Shusterman si sofferma sulla condizione "silente" del corpo merleau-pontiano³⁰ sottolineando l'esigenza di rendere merito ad un corpo che è descritto da

²⁹ R. Shusterman, *Estetica Pragmatista* (1992), tr. it. Aesthetica Edizioni, Palermo 2010, p. 220.

³⁰ Id., *Soggettività somatica e soggiogamento somatico. Simone de Beauvoir su genere e invecchiamento*, in «Rivista di Estetica», 58, 2015, pp. 149-182.

Merleau-Ponty come “zoppicante”. Secondo Shusterman, la debolezza del corpo merleau-pontiano vorrebbe mettere in risalto l’importanza filosofica, mettendo da parte una fisicità che invece appare essere fondamentale, soprattutto nella sfera dell’esperienza.

A partire dal modello esperienziale potremmo quindi trattare un *corpo* capace di abitare, in quanto soggetto di un’azione che fa riferimento all’esperienza sensibile e alla sua messa in pratica. Il risvolto pragmatico è allora un altro tassello del nostro excursus, in quanto motore attivo di una predisposizione *propriocettiva* nello spazio da riempire attraverso i nostri movimenti e le nostre sensazioni.

4. Oggetti

Come sono gli oggetti dell’abitare? Come s’inseriscono in un’estetica dell’abitare Maurizio Vitta nell’elencare le differenti categorie che contraddistinguono gli oggetti nel mondo dell’Abitare descrive le varie stanze di una casa (camera da letto, bagno, cucina) e conseguentemente gli usi che facciamo di esse (igiene, salute, cucinare, nutrire) ma anche ciò che rappresentano (ritualità, devianza, ordine, disordine, stile)³¹. A partire dal concetto di *collezione* l’oggetto assume una propria identità, lasciando da parte la destinazione d’uso o la necessità come prime caratteristiche entrando a fare parte di un contesto di *estetizzazione*, un processo inteso come pratica quotidiana e sociale³².

Dal punto di vista progettuale, l’oggetto assume un ruolo fondamentale nel mondo dell’arredamento. Non possiamo fare a meno di aprire una parentesi sull’importanza estetizzante che l’oggetto d’arredo guadagna dalla Rivoluzione Industriale in poi³³.

³¹ M. Vitta, *op. cit.*

³² Sull’estetica del quotidiano: V. Y. Saito, *Everyday Aesthetics*, Oxford University Press, Oxford 2010.

³³ R. De Fusco, *Storia del Design*, Laterza, Bari 1984.

Storicamente, infatti, s'innesta in Inghilterra durante la Rivoluzione industriale (1760-1830), con cui avviene l'incontro fra le arti applicate e il moderno disegno industriale, che acquista un suo statuto. Il legame col passato e che radicalmente danno vita a una vera e propria disciplina, quella del design, che si afferma fra la fine degli anni Venti e l'inizio dei Trenta.

Partendo dai primi modelli dell'artigianato capaci di mettere in produzione un oggetto in serie e finendo al mondo del design contemporaneo, ad oggi l'oggetto s'introduce nel contesto dell'abitare come un *continuum* fra lo spazio, il corpo e l'oggetto stesso. La crisi dell'ornamento fa da apripista ad una nuova predisposizione che ridimensiona l'oggetto come parte integrante del progetto abitativo e non ne fa un elemento a sé. Con l'inizio del Movimento Moderno l'arredo comporta un ruolo fondamentale nella qualità estetica abitativa della casa.

L'architettura non riflette più unicamente nel dentro/fuori ma nell'assunzione totalizzante di oggetti che vivono e che vivificano la casa. L'arredo diventa una forma pregiudiziale dell'ambiente domestico, della sua vivibilità e di una sua propria esperienza sensibile.

Da un punto di vista contemporaneo, attraverso l'assunto del design, l'oggetto assume una connotazione storicamente identitaria e fenomenologicamente estetica, ci vuol dire che l'assunto teorico del progetto non l'unico punto di partenza per interpretare il prodotto industriale. La stratificazione semantica del design, infatti, si basa sulla storia dell'utilizzo di un oggetto piuttosto che di un altro. A questo proposito nascono una serie di termini come "handcraft", "Kunstgewerbe", "art décoratif", che indicano ancora un'incertezza sospesa fra passato e presente³⁴. Il design, in questo modo, diventa un ponte fra l'arte e la tecnica, spianando la strada a una vera e propria forma di cultura. Nel passaggio fra le arti applicate e il design e nell'implementazione

³⁴ R. De Fusco, *Filosofia del Design*, Einaudi, Torino 2012.

estetica dello stesso, spesso viene lasciato in sospeso un trait d'union a nostro avviso fondamentale per un'analisi completa di questo processo: quello dell'artigianato. Esso riassume concretamente, già dai primordi, un primo approccio di esperienza sensibile con l'oggetto attraverso la semplice manualità, atto fondamentale sia nella lavorazione sia nell'utilizzo dell'oggetto stesso. Un coinvolgimento estetico egregiamente illustrato dalle teorie dell'*handcraft* o dell'*handmade*. Attraverso quest'ultimo approccio potremmo consolidare, di nuovo, il concetto di *estetica* dell'abitare anche attraverso il rapporto sensibile con gli elementi e con la materia, mettendo in rilievo il carattere pragmatico dell'esperienza dell'oggetto, sia nella dimensione progettuale che esperienziale.

5. Atmosfere

Ad oggi il termine "Atmosfera" nel contesto filosofico estetico s'introduce attraverso una dicitura che si basa sui concetti classici di *aura*, *stimmung*, e *genius loci*.

Tonino Griffero, introduce il concetto di Atmosfera ampliando la visione del termine a partire da un contesto Neo-fenomenologico (E. Schmitz) sul quale già ci siamo soffermati. Volendo però approfondire il contesto del *senso* di spazio, è bene riprendere la questione delle Atmosfere, soprattutto nei contesti progettuali. A questo proposito due esempi a cui ricorrere sono sicuramente Juhani Pallasmaa e Peter Zumthor, che dalla metà degli anni Novanta hanno creato una vera e propria corrente di Fenomenologia dell'architettura a partire da una domanda fondamentale: si possono progettare le Atmosfere?

Tra le opere più note di Pallasmaa figurano *The Eyes of the skin* (1996) e *Questions of perception: Phenomenology of Architecture* (1994), scritto in collaborazione con Alberto Perez-Gomez e Steven Holl. L'interesse per il rapporto tra fenomenologia e architettura ha portato Pallasmaa ad avvicinarsi al mondo delle

atmosfere, impresa che viene illustrata principalmente in *The thinking hand: Existential and embodied wisdom in architecture* (2009).

Gli ultimi sviluppi della sua teoria delle atmosfere nella progettazione architettonica possono essere riferiti a una sistematizzazione della dimensione preconsua dell'esperienza architettonica, in cui confluiscono i concetti di natura multisensoriale della percezione, di architettura come spazio della memoria e dell'immaginazione e, infine, di esperienza del corpo che si muove nello spazio. La relazione tra il concetto estetico di atmosfera e il mondo dell'architettura risiede per Pallasmaa nella concezione di una nuova Gestalt, intesa come forma di principio del progetto. Si tratta di una capacità che non può essere sottovalutata nella concezione di nuovi spazi da vivere e condividere. Pallasmaa usa però un tono polemico riferendosi al mondo dell'architettura e al suo uso del concetto di atmosfera: l'atmosfera, secondo gli architetti, sembra essere considerata come qualcosa di romantico e superficiale, un "divertissement". Inoltre, la tradizione architettonica occidentale, con la sua inclinazione seria, si basa interamente sul concetto di architettura come oggetto materiale e geometrico, percepito da una visione centralizzata. Le immagini architettoniche classiche privilegiano la chiarezza piuttosto che la transitorietà e l'atmosfera.

Alla luce di queste considerazioni, potremmo anche citare il riconoscimento di Pallasmaa a Peter Zumthor, uno dei primi architetti contemporanei ad aver introdotto il concetto di atmosfera nella pratica architettonica. Secondo Zumthor, la riflessione sulle atmosfere non è mai disgiunta dal progetto architettonico. Insieme a elementi fondamentali come la luce, i materiali, i suoni, la rielaborazione dei ricordi, la memoria e le reminiscenze fanno parte di un sistema progettuale totalizzante. Il perno centrale è quello dell'emozione: *L'architecture c'est*

*pour é mouvoir*³⁵, e l'atmosfera si costituisce attraverso la *memoria* dei luoghi.

Zumthor nella conferenza tenuta al Wendlinghausen Castle nel 2003, illustra gli elementi attraverso i quali saper progettare le Atmosfere nell'architettura. Il primo elemento è una presenza materiale nell'opera architettonica, il corpo dell'architettura. Il secondo punto è l'assemblaggio degli elementi. L'architettura influisce sull'importanza sensoriale della nostra esperienza di essi, sulla consonanza dei materiali, cioè sulla creazione di un'armonia delle parti in cui pietra, legno e vetro fanno parte dello stesso disegno, con l'unica condizione di far vibrare l'architettura stessa. Il terzo aspetto è quello del suono dello spazio che si crea grazie al coinvolgimento armonico degli elementi, ma anche suscitato dalla memoria. Il quarto elemento è la temperatura dello spazio, il quinto gli oggetti che ci circondano. Il sesto punto è la proiezione tra calma e seduzione, il settimo è il rapporto dialettico tra interno ed esterno. L'ultimo elemento è il livello di intimità di uno spazio, un condensato di tutti i valori che abbiamo enumerato finora.

I modelli progettuali di Zumthor che potremmo illustrare a proposito del mondo delle Atmosfere sono molti, ma crediamo che i più significativi siano: il “*Museo della Miniera Allmannajuvet*” a Sauda, Norvegia e “*The Vals Therme*” in Svizzera. Entrambi gli spazi affrontano un rapporto primigenio con la natura che li accoglie, ma soprattutto attraverso la scelta dei materiali, Zumthor riesce a creare un'atmosfera adeguata alla forma di utilizzo. Nel Museo della Miniera di Allmannajuvet, lo zinco e i minatori ricoprono il ruolo principale del Museo, in cui vi è una significativa immersione all'interno nel mondo delle risorse minerarie e la facciata ricorda una torre di vedetta. Le *Vals Therme*, riecheggiano il soggetto principale che è l'acqua ma in

³⁵ J. Jenger, *Le Corbusier. L'architecture pour é mouvoir*, Découvertes Gallimard, Paris 1993.

tutte le sue forme e gradazioni, prevalentemente costruite in marmo, volutamente riprendono quel carattere proprio corporeo inteso dalla Nuova Fenomenologia. Il mondo delle Atmosfere nell'architettura è fondamentale se vogliamo ricorrere ad un'estetica dell'abitare, intesa come attività pre-dimensionale e pre-giudiziale.

6. Genere

Abbiamo volutamente lasciato il genere alla fine del nostro discorso su un'estetica dell'abitare, perché ci siamo resi conto che rispetto agli ultimi sviluppi del *fluid gender*, o genere ibrido, occorre fare chiarezza anche (soprattutto) in un contesto di esperienza sensibile. Fino ad ora abbiamo messo in evidenza come poter approcciare allo spazio dal punto di vista sensibile, argomentare ad oggi l'abitare è di grande importanza, forse perché ci troviamo sempre di più di fronte a scenari inaspettati. Gli spazi nomadi, gli spazi lisci, striati, fluidi³⁶ ci ricordano come l'etica post-moderna si muova attraverso nuovi binari e nuove strade. Nell'attualità delle coincidenze del post-umano³⁷, c'è da chiedersi come rispondere alla questione del sesso debole in materia di approccio sensibile? Come l'evocazione di un genere terzo sia proficuo nell'introdurre un'estetica dell'Abitare?

L'esperienza corporea del secondo genere ha delineato una serie di sfaccettature nel mondo Moderno, così come la Braidotti per le condizioni del post-umano. Introdurre le condizioni di un genere binario è forse la risposta alla questione dell'abitare. Essa-Esso conterrebbero tutti i valori per esperire senza nessun tipo di distinzione. Ciò significherebbe che nei progetti e nelle Scuole di Architettura, sarebbe d'obbligo, non solo introdurre la questione di genere nel campo tecnologico e nella sua storia ma anche, illustrare la questione binaria soprattutto nella prima

³⁶ G. Deleuze, F. Guattari, *Millepiani* (1980), tr. it. Orthotes, Napoli 2017.

³⁷ R. Braidotti, *Posthuman*, Polity, Cambridge 2013.

fase del progetto, in cui la committenza appare al primo posto di considerazione. L'architettura dovrebbe porsi l'obiettivo di educare ad una committenza ibrida, intendere il progetto come predisposizione sensibile all'Abitare ma anche alla relazione con visioni future. Dovremmo imparare dai nostri antenati, dai Greci, dai Romani, dagli Indiani, dai Nativi Americani, che nei millenni hanno creato una solida base culturale che lentamente ci siamo dimenticati e che speriamo possa riaffiorare anche con l'aiuto di un nuovo modo di Abitare.

AURORA ROSA ALISON è Assegnista di ricerca in Estetica presso il DSUS, Dipartimento Scienze Umane e Sociali, Università degli Studi di Napoli "L'Orientale"

aurorarosa.alison@unina.it

FRANCESCO PIO LEONARDI

IL PROSSIMO COME TE STESSO. IDENTITÀ, SIGNIFICAZIONE E ETICA DELLO SPAZIO GLOBALE DALLA DEBOLEZZA DEL “NOI”

1. Introduzione: luogo e comprensione
2. Pensiero cosciente
3. Visione ed epifania
4. Identico e contraddittorio
5. Unità globale e unità morale
6. Spazio globale: cose nuove e cose antiche

ABSTRACT: *THE OTHER AS YOURSELF: IDENTITY, SIGNIFICATION, AND THE ETHICS OF GLOBAL SPACE FROM THE FRAGILITY OF THE “WE”*

In this analysis, conscious thought is indicated as the place in which the sense of global spaces can be created, based on two categories of union: vision and epiphany. The vision concerns the subject's possibility of internalizing the world; epiphany, however, allows us to think of consciousness not in the usual way, as the center of the person, but rather as a personality recollected to the center. The reversal of perspective would highlight the authentic unity of subjectivity, not split into a source, in which the meaning of



things is produced, and how things themselves are, but immersed in the totality of the world (global space). Starting from the irreducibility of otherness, understood as a presence aroused by an original "yes" (F. Rosenzweig), we arrive at the principle of subjectivity in dialogue, which creates the unity of meaning of the world and of consciousness (M. Buber). In this sense, the Jewish-Christian commandment "You will love your neighbor as yourself" (Lev 19, 18 - Mk 12, 31) does not seem to be interpretable as a tension towards the other to be realized on the track of identity, but rather as a departure from the fact of the relationship to finally arrive at the experience of subjectivity and otherness. This reversal would achieve two things: the re-signification of contact spaces (including problematic ones, such as social media or the suspicious areas of the technical and consumer society) and an authentically founded responsibility, the deployment of which modifies and broadens the horizon of the world. From here it seems possible to indicate ethical philosophy as a crossroads to achieve this aim.

1. Introduzione: luogo e comprensione

A prima vista, il concetto di spazio globale sembrerebbe indicare il contenitore universale entro il quale si dispiega tutto ciò che accade nell'universo. La celebre prima espressione del *Tractatus*

di Wittgenstein¹ indica proprio questo, e la determinazione dello spazio logico come ambiente neutro, al cui interno sono e possono essere compresi gli elementi che lo caratterizzano, è frutto di un'ermeneutica il più delle volte preposta al pensiero del filosofo austriaco e a quello di molti altri autori che hanno fatto la storia del pensiero occidentale.

Bisogna, tuttavia, prestare attenzione alle distinzioni che lo stesso Wittgenstein evidenzia, perché proprio queste costituiscono un punto determinante e utile dal quale muovere la ricerca. All'inizio dell'opera sopra citata, egli afferma: «Ogni cosa è come in uno spazio di possibili stati di cose. Questo spazio posso pensarlo vuoto, ma certo io non posso pensare la cosa senza spazio»². Sembra, dunque, voler dire che questo alveo della possibilità costituisce la base sulla quale si erge l'edificio del reale. Esso (il reale), però, non può essere indagato in generale, bensì attraverso il linguaggio che lo delimita, generando luoghi precisi: «La proposizione determina un luogo nello spazio logico. A garantire l'esistenza di questo luogo logico è l'esistenza delle parti costitutive, l'esistenza della proposizione munita di senso»³. Se, dunque, lo spazio si muta in luogo mediante l'azione del linguaggio, l'origine della significazione risiede nelle cose che accadono nel particolare, intrise, per così dire, di comunicazione. Più avanti Wittgenstein precisa che la generazione del senso all'interno dello spazio logico non è orientato ordinatamente a un senso di carattere metafisico, ma si tratta di un qualcosa di carattere tipicamente accidentale, che rende il linguaggio uguale in tutte le sue parti:

Tutte le proposizioni sono di pari valore. Il senso del mondo dev'essere fuori di esso. Nel mondo tutto è come è, e tutto avviene come avviene; non v'è in esso alcun valore - né, se vi fosse, avrebbe un valore. Se un valore che abbia valore v'è, esso dev'essere fuori d'ogni avvenire ed essere-così. Infatti, ogni avvenire ed essere-così

¹ Cfr. L. Wittgenstein, *Tractatus Logico-philosophicus* (1921), in *Tractatus Logico-philosophicus e Quaderni 1914-1916*, a cura di A.G. Conte, tr. it. Einaudi, Torino 1986⁶, prop. 1.

² *Ibid.*, prop. 2.013.

³ *Ibid.*, prop. 3.4.

è accidentale. Ciò che li rende non-accidentali non può essere *nel* mondo, che altrimenti sarebbe, a sua volta, accidentale. Dev'essere fuori del mondo⁴.

Il margine d'eccedenza a cui l'autore fa riferimento è un tema grandemente dibattuto tra gli interpreti⁵. Questa apertura, seppur piccola, alla possibilità di un *oltre* il mondo ha fatto sobbalzare sostenitori e detrattori della Metafisica. Ciò che, tuttavia, sembra importante in prima battuta, all'interno della nostra ricerca, è il fatto che la significazione dello spazio a cui ci si riferisce viene declinata in modo totalmente immanente, ben lontana da pretese universalistiche. Il dubbio, l'ipotesi che un *fuori dal mondo* possa esserci, però, sembra causato dalla stessa natura dello spazio logico e degli stati di cose a cui accennavamo all'inizio. Da un lato, infatti, Wittgenstein sembra avvertire la necessità di puntare l'attenzione sul fatto che l'accadere delle cose generi una certa complessità, duttilità e comprensibilità dei luoghi che procedono dal linguaggio, che sono totalmente immanenti e che non possono essere letti come il contenitore statico di oggetti statici e solidamente determinati (infatti si parla di *stati di cose*); dall'altro, l'oggettivazione rigida dell'analisi linguistica, di cui è testimone anche la stessa struttura del *Tractatus*, lascia aperte delle questioni che, in prima battuta, sembrerebbero delle aporie o quanto meno dei punti oscuri.

2. *Pensiero cosciente*

La confusione nella quale gran parte della filosofia denominata «continentale» si trova, di cui è possibile intravedere i frutti nella virata drastica verso l'approccio alle scienze dure e nello sviluppo della filosofia della scienza, principalmente fiorente nelle università anglo-americane, poggia anche su interpretazioni sistematiche del pensiero di Wittgenstein, comunemente identificato tra i padri della filosofia analitica. Il progressivo

⁴ *Ibid.*, propp. 6.4-6.41.

⁵ Cfr. L. Perissinotto, *Introduzione a Wittgenstein*, Il Mulino, Bologna 2018, pp. 13-23.

abbandono di quelli che tradizionalmente sono considerati *studi umanistici* forse è il frutto della mancata risoluzione della contraddizione sopra esposta e della liquidazione più o meno superficiale della stessa mediante la mancanza di interesse, poiché l'impresa di questi studi risulta scarsamente produttiva e spesso fortemente correlata alla religiosità. Il dubbio che si pone, in contesti diversi, riguarda le condizioni di esistenza nel futuro del pensiero teoretico e di quello morale, viste le continue defezioni non solo nell'ambito delle politiche sull'istruzione, ma anche nelle basilari scelte dei corsi di studio da parte dei giovani. Come per tutte le cose, le fondamenta del futuro si costruiscono *hic et nunc*, per cui sembra importante cominciare il nostro itinerario dalla posizione di una base interpretativa che permetta di comprendere come sia possibile, per il discorso filosofico, porsi in atteggiamento propositivo e non abdicante rispetto al compito di comprensione degli spazi globali che, nella nostra epoca, si allargano e si contraggono senza posa. Nella filosofia morale occidentale tradizionale⁶, la coscienza, come dato antropologico primario, ha rappresentato e rappresenta il *fil rouge* che attraversa la relazione uomo-spazio globale. La particolare connotazione sacra con la quale questo dispositivo di comprensione è stato veicolato in special modo dal cristianesimo, tuttavia, oltre ad averne preservato il valore separandolo (sacralizzandolo) rispetto al resto, ha prodotto anche allontanamento, mancanza di comprensione profonda e, infine, assolutizzazione che rasenta l'idolatria di un concetto spogliato della propria dimensione olistica. In breve, si assiste continuamente alla valorizzazione di qualche suo dato essenziale ridotto all'utile, ma si dimentica nella sua totalità. Ci riferiamo così, non troppo velatamente, al principio di autodeterminazione, l'ultima e spesso l'unica dimensione ricordata

⁶ Ci si riferisce qui, prevalentemente, alla grande tradizione che dal pensiero aristotelico-tomista è giunta fino ai nostri giorni.

del pensiero cosciente. La teologia morale cristiana, sebbene a una lettura superficiale non sembrerebbe, è stata uno dei primi responsabili dell'ipertrofia dell'io oggi dilagante, in positivo e in negativo. Già nel simbolo cristiano il dato dell'incarnazione costituisce l'*incipit* per il dispiegamento delle vicende umane e della loro salvezza⁷; ciò vuol dire che la concretezza carnale degli atti umani determina inequivocabilmente l'indirizzo della storia. Questo è il dato positivo. La conseguenza negativa, sebbene non inizialmente in senso morale, è determinata dalla reazione contraria al rigido controllo istituzionale delle chiese sull'agire personale. Il progressivo sgretolamento della *societas christiana* a opera della secolarizzazione ha generato, per certi versi, l'effetto "elastico" dell'assolutizzazione della soggettività. Sembra evidente che la riduzione del pensiero cosciente a mera posizione di atti non rende ragione della pregnanza dello stesso e neanche di quella che oggi comunemente si chiama *dignità della persona*, da cui scaturiscono il valore stesso dell'autodeterminazione e il fondamento dei diritti delle comunità democratiche. A questo punto, sembra necessario definire i tratti fondamentali della dimensione olistica della coscienza.

3. Visione ed epifania

Tutti gli atti, caratterizzati moralmente per il fatto stesso della loro posizione, sono sempre prodotti da un'intenzione, più o meno cosciente. Anche i movimenti che in modo incosciente interessano il corpo vivente dell'uomo sono sempre il frutto di una concatenazione di eventi in cui la libertà gioca un ruolo fondamentale, seppur in misura dipendente dal singolo caso. La libertà determina l'opzione di base che indirizza le scelte. Bisogna, tuttavia, non correre il rischio di ipostatizzare la

⁷ Si vedano ad esempio il Simbolo Niceno-Costantinopolitano, prodotto dal Secondo Concilio di Costantinopoli [553 d.C.] e i relativi canoni che condensano, sul piano dottrinale, questo assunto. Cfr. H. Denzinger, P. Hünermann, *Enchiridion Symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, EDB, Bologna 2018⁴⁵, pp. 236-245.

cosiddetta *opzione fondamentale*, proprio perché non s'intende qui affermare (come spesso è accaduto nella teologia⁸) che dall'indirizzo di vita "scelto" una volta per sempre possono dedursi tutti gli atti successivi. In tal caso non si riuscirebbe a rendere conto anche solo degli errori di processo. Ciò che tentiamo di dire è che l'indirizzo, seppur cangiante, della coscienza determina il modo di interpretare cose ed eventi con i quali il soggetto entra in contatto. Il "contenitore" gnoseologico (trascendentale in senso kantiano), entro il quale i fatti assumono una forma nella coscienza, sembra dipendere in larga misura dalla configurazione di quest'ultima, in analogia alla forma del fluido delimitata dal contenitore nel quale si trova.

Se, tuttavia, l'indirizzo fondamentale non può essere cristallizzato, ci si chiede quale sia la categoria adatta a rendere comunicabili i suoi connotati. Ci sembra di poter affermare che, come diceva Bloch, tutte le categorie del pensiero tendono all'utopia, il che le rende potenti, ma anche paradossalmente deboli⁹; a noi non resta che porci dinanzi a esse con l'ottimismo della volontà, ma con la consapevolezza della presenza di difficoltà pressoché ineliminabili¹⁰. In tale prospettiva, abbiamo scelto la categoria di *visione* come modo utile per descrivere la questione o, quantomeno, per porre solide fondamenta per lo sviluppo di un discorso etico non ridotto a moralismi o a mere applicazioni.

Per ben comprendere questo assunto, bisogna innanzitutto identificare l'oggetto, il termine della visione. Esso, evidentemente, si riferisce allo spazio globale intriso di

⁸ Si veda, ad esempio, l'opera di B. Häring, *Liberi e fedeli in Cristo. Teologia morale per preti e laici* (1978), tr. it. San Paolo, Cinisello Balsamo 1989. Quest'opera, seppur foriera di grandi ed equilibrate aperture nella Teologia morale cattolica, ha indicato l'esigenza del fissaggio del "punto fermo dell'opzione fondamentale", dettato anche dai tempi in cui è stata pubblicata. Forse, da questa, la Teologia morale non si è mai affrancata.

⁹ Cfr. E. Bloch, *Il principio speranza* (1954), tr. it. Garzanti, Milano 1994, p. 230.

¹⁰ Cfr. A. Gramsci, *Quaderni dal carcere*, Einaudi, Torino 1975, p. 75.

significati spesso contraddittori e sovrapposti l'uno all'altro. L'associazione della questione del senso allo spazio vissuto, al mondo, sembra suggerire una co-appartenenza del soggetto e della realtà nella quale egli opera. In tale prospettiva, il termine tedesco *Weltanschauung* suggerisce il duplice aspetto dell'attribuzione di senso al mondo (concezione del mondo) e dell'epifania dello stesso. Il filosofo-teologo tedesco Romano Guardini, nell'intero corso della sua opera¹¹, ha mostrato come tali dimensioni siano essenziali nella disamina della coscienza umana, nel suo operare nel mondo:

Il mondo è un'immensità di realtà; quanto a materie ed energie, forme ed accadimenti, compiti e azioni, tensioni e ordinamenti, magnificenze e spaventosità. Il mondo è qualcosa di trionfante, di violento, di munifico in modo sovrabbondante e di distruttivo senza pietà. Il mondo è tale non solo da riempire ogni spazio, ma da imporsi con tutte le sue forze. Esso è l'oggetto *tout court*. Esso attrae a sé le energie dell'istinto, del cuore e dello spirito. Domina con la possanza del suo essere. Rivendica a sé il carattere della totalità non solo nell'essere, ma nell'esperire vissuto. Si pone alle energie quale compito, dell'azione e dell'opera¹².

Il mondo (*die Welt*) è, dunque, il discrimine che separa e unisce al contempo la coscienza e la realtà. Nonostante si verifichi una certa opposizione tra le due componenti che sembrerebbe suggerirne il quasi uguale valore assoluto, dal brano citato emerge come il peso del mondo con la sua spaventosità a tratti violenta sia oltremodo preponderante. Già Kant, nel suo discorso sul giudizio estetico, aveva teorizzato una simile impostazione¹³. La visione, in tal senso, tenta di agganciare le facoltà del soggetto alla smisurata possanza degli spazi, sorreggendolo perché non ne resti schiacciato. Si potrebbe affermare che dalla totalità di questo mondo l'agire umano trova il suo compimento come forte esperienza del limite e richiesta di salvezza. La stessa cultura, dalla quale

¹¹ Bisogna ricordare, a tal proposito, che Romano Guardini fu docente titolare della cattedra di *Filosofia della religione e Weltanschauung cattolica* dal 1923 al 1939 a Berlino e dal 1945 al 1962 a Tubinga e a Monaco di Baviera.

¹² R. Guardini, *Mondo e persona. Saggio di antropologia cristiana* (1939), tr. it. Morcelliana, Brescia 2015⁴, p. 96.

¹³ Cfr. I. Kant, *Critica del giudizio* (1790), in Id., *Le tre critiche*, tr. it. Mondadori, Milano 2008, p. 950.

derivano gli sviluppi della tecnica, può essere letta come anelito di salvezza dinanzi a un limite più o meno accettato. La salvezza qui è intesa come *salus*, cioè come condizione di vita favorevole rispetto all'ambiente circostante. Si comprende bene, dunque, che l'oggetto della visione, il mondo, fa in modo che ciò che è indagato non sia alla stessa stregua di qualsiasi altra indagine, ma costituisca il *trait d'union* con la totalità, quindi con l'universale. Da ciò, infine, sembra possibile individuare l'inizio del discorso filosofico fortemente ancorato al concreto. È innegabile, infatti, che la tensione della filosofia sia sempre verso l'universale; il compito primario, tuttavia, è quello di definirne i termini d'accesso.

Romano Guardini individua, come già evidenziato, l'accesso alla totalità proprio nella visione, intesa come incontro col reale con le sue fattezze concrete e solide. Ciò comporta due conseguenze rischiose dal punto di vista del metodo: la prima è che, dapprincipio, la totalità è altro dal soggetto e assoluta rispetto a esso, per cui ogni rivendicazione di derivazione cade; ciò avviene in special modo dinanzi al negativo effettivo e non dinanzi al falso negativo del non-io che non prende le mosse dall'indisponibilità delle cose, bensì dall'io stesso. In tale contesto la filosofia come esercizio pratico si presenterebbe come esercizio positivo, quindi come tentativo di evadere dal negativo, ma comunque disposto ad accoglierne la totalità incommensurabile. Anche Theodor Adorno, nel suo dialogo serrato con Hegel, in *Dialettica negativa*, seguendo questa impostazione scriveva:

La dialettica è la coscienza dell'oggettivo contesto di accecamento, non già scampata a esso. Evaderne dall'interno è oggettivamente il suo fine. La forza per evadere le proviene dal contesto immanente; le si potrebbe applicare, ancora una volta, il detto di Hegel che la dialettica assorbirebbe la forza dell'avversario, per rivoltargliela contro; non solo nell'individuale dialettico, ma infine nell'intero¹⁴.

¹⁴ T. Adorno, *Dialettica negativa* (1966), tr. it. Einaudi, Torino 2004, p. 364.

La visione qui assume la connotazione di coscienza della «forza dell'avversario» mediante sperimentazione diretta. Guardini, invece, affermava:

Nell'apertura e libertà di cui abbiamo parlato, mi incontro con la realtà in questione; gli immediati rapporti funzionali e finalistici cadono e vengo colpito dall'essenza di ciò che mi sta di fronte, entro nel suo ambito di senso, me ne rendo conscio e sono invitato a prendere posizione nei suoi confronti nella modalità conveniente. [...] Questo è un incontro; esso mi offre un'immagine di cui prima non disponevo e senza la quale non si può avere la comprensione ultima dell'esistenza¹⁵.

L'essenza, dunque, colpisce dall'esterno e, offrendo la propria «immagine», invita alla presa di posizione; si tratta, infine, della chiamata alla responsabilità come primizia della filosofia:

Scaturisce da qui il filosofare: e la meditazione filosofica lo approfondisce [...]; quanto più viva è la persona e più originario il suo rapporto col mondo, tanto più frequente sarà nella sua esistenza l'incontro e tanto più a lungo conserverà la capacità d'esso fin nella vecchiaia. L'opposto di tale capacità sono l'abitudine, l'indifferenza, l'insensibilità che snobba¹⁶.

Lo scuotimento, la «purificazione» dello sguardo sulle cose perché queste appaiano nella loro autenticità è indice della non-dipendenza di esse dalla capacità soggettiva di accoglienza. In poche parole, la visione è eteronoma perché la sua struttura e il suo contenuto sono tali. Di certo, essa coinvolge il soggetto che agisce inserendosi nelle sue azioni come propriamente appartenente a esso e modificandosi anche a partire dalle sue facoltà. Ciò comporta un certo grado di libertà e, nel medesimo istante, di debolezza. Come per un grande «tesoro in vasi di creta»¹⁷ il contenitore non è sempre commisurato al valore del contenuto, ma proprio da questa contraddizione - non solo apparente, ma sostanziale - emerge l'identità che abita lo spazio globale.

4. Identico e contraddittorio

La percezione della struttura dello spazio, non solo come vasta gamma di possibilità di azione, bensì anche come eventi che

¹⁵ R. Guardini, *Etica. Lezioni all'Università di Monaco (1950-1962)*, tr. it. Morcelliana, Brescia 2021³, pp. 248-249.

¹⁶ *Ibid.*

¹⁷ Cfr. 2Cor 4, 7.

propriamente si realizzano, dipende dalla visione che si ha sull'identità. Si è detto che la visione genera la «contraddizione dello scarto» tra il *proprium* dello spazio globale e la lenta, oppure molto limitata, capacità di accoglienza del soggetto. Dall'umanesimo, passando per Descartes, al positivismo e giungendo ai nostri giorni, la storia del pensiero ha raggiunto vette prima neanche immaginate, ma il "compenso" più alto è stato corrisposto alla soggettività. Ciò non è avvenuto solo nella filosofia, ma anche nelle scienze "dure". La traslazione della concezione tradizionale dello spazio fino al XVII secolo verso lo spazio regolato dalla meccanica quantistica, ad esempio, sembra essere indice della rilevanza che il soggetto assume nell'accadere delle cose, non come mero osservatore di un fenomeno dato di per sé, ma come "produttore" dello stesso¹⁸. Da qui, anche nel cosiddetto *sensu comune* il soggetto autonomo è inteso non solo come irriducibile, ma anche come il principio di qualsiasi movimento che abbia conseguenze nel mondo e pure oltre esso. Anche quando, sul piano etico, il disincanto verso tale concezione totalizzante del soggetto induce alla deresponsabilizzazione, come modificazione di sé a partire dal mondo senza alcun filtro, in realtà la soggettività non ha abdicato al proprio compito principale, ma ha solo eliminato in modo velato l'alterità. La necessità di una reale visione dell'identità, dunque, sembra urgente.

Se essa deve emergere dalla contraddizione, dal rapporto col negativo in senso proprio e non solamente immaginato, l'inizio non sembra essere nel *cogito* e neanche negli agenti esterni. Tale contraddizione (o "nodo" originario) appare piuttosto come «positività» e come «movimento complesso». La complessità è indice non solo della difficoltà nel tentativo di fissare una possibile ermeneutica della categoria di identità, ma anche perché, come

¹⁸ Cfr. K. Baclawski, *The Observer Effect*, in *2018 IEEE Conference on Cognitive and Computational Aspects of Situation Management (CogSIMA)*, Boston (MA USA), IEE 2018, pp. 83-89.

suggerisce l'etimo della parola¹⁹, si tratta del frutto dell'interazione di più elementi, interpretabili solo a partire dalla loro unione profonda; in tal senso qualsiasi scomposizione risulta inadeguata e astratta.

La filosofia del Novecento è pervasa dall'idea del ritorno alla concretezza. Dal "divorzio" nietzschiano dalla metafisica all'esistenzialismo, alla genesi contemporanea della filosofia della scienza, il principale obiettivo è stato quello dell'indagine accurata sulle cose, cercando di ridurre al minimo il peso della mediazione soggettiva. Dopo Hegel, per il quale la mediazione coincideva con la cosa stessa²⁰, molti pensatori hanno cominciato una vera e propria disputa *a posteriori*. Dal dialogo polemico con l'idea dell'onnipresenza del sistema, molti pensatori hanno elaborato nuovi modi di concepire l'ontologia e la filosofia pratica. Torna in tal senso il tema della visione, che condensa in sé l'anelito alla ricerca di un orizzonte pur sempre presente, ma eterodosso rispetto alla metafisica classica.

Sembra che, allo stato attuale, molte costruzioni teoriche in campo morale siano ridotte alla loro efficienza, come quando si prepone un parametro di riferimento a un bilancio di sostenibilità. Anche il tentativo di arginare le derive morali, che i nuovi spazi di socializzazione hanno indotto, funge spesso da terapia antidolorifica che agisce sul sintomo, ma non sulla malattia. Il bisogno di immediatezza - lungi dall'essere inteso esclusivamente in senso cronologico - di per sé è legittimo, ma abbisogna di ciò che lo rende leggibile.

Il pensiero ebraico del Novecento, in questa prospettiva, ha elaborato un modo «Nuovo» - come recita l'espressione del suo

¹⁹ Il termine *complesso* deriva dal participio passato del verbo latino *complexi* (stringere, comprendere). L'etimologia sembra offrire il senso dell'abbracciare, avvicinare, stringere elementi di per sé sparsi.

²⁰ Cfr. G.W.F. Hegel, *Fenomenologia dello Spirito* (1807), tr. it. Bompiani, Milano 2017, p. 167.

iniziatore Franz Rosenzweig²¹ - di pensare la presenza nello spazio globale. Alcune di queste intuizioni possono senz'altro tornare utili per tentare una lettura del tempo presente. Si è appena utilizzato il termine «presenza» e non «identità» per marcare il fatto che il concetto proposto non si limita specificamente a questo *status*, bensì si rivolge alla concretezza relazionale delle cose, di cui il concetto funge da caratteristica di conoscibilità. Rosenzweig, nella prima parte della sua opera programmatica, scrive:

L'affermazione diviene il contrassegno della determinazione originaria; il predicato, certo, nel caso singolo è sempre un singolo, quindi negativo, ma la determinazione, secondo il suo concetto originario è invece appunto positiva: il puro "così". Che questo "così" divenga poi un "così e non altrimenti" è un processo che s'instaura solo quando all' 'uno' originariamente tale si aggiunge e si affianca l' 'altro'²².

Bisogna notare qui che la dimensione ontica viene resa mediante quella del linguaggio; l'affermazione (*die Bejahung*) che chiaramente rimanda all'atto del parlare, del proferire parola, costituisce la denotazione dell'originarietà delle cose (*das Merkmal der Urbestimmung*). Non sembra esserci spazio, dunque, per l'assoluto, ma ogni determinazione è tale perché all'origine si affianca un *altro* (*zu dem ursprünglich Einen das "Andre" hinzutritt*). La rilevanza del linguaggio, secondo Rosenzweig, non sta primariamente nella sua capacità concettuale, bensì nel suo essere relativo a qualcuno, quindi relazionale. Viene offerta così una possibilità «nuova» al pensiero, quella, cioè, dell'uscita al di fuori dell'orizzonte della mente e quella della concretezza attuale che genera, che produce novità, oppure che, talvolta, distrugge. La «presenza positiva» di cui si parla, infatti, non deve essere intesa in senso bonario, ma come coscienza ancorata fortemente agli atti che pone. Non si tratta neanche, a nostro

²¹ Cfr. F. Rosenzweig, *Das Neue Denken. Einige nachträgliche Bemerkungen zum "Stern der Erlösung"*, in Id., *Zweistromland. Kleinere Schriften zu Glauben und Denken*, in *Gesammelte Schriften* vol. 3, a cura di R. Mayer, A. Mayer, Martinus Nijhoff Publishers, Dodrecht 1984, pp. 139-160.

²² Id., *La stella della redenzione* (1921), tr. it. Vita e Pensiero, Milano 2005, p. 27.

avviso, di mera retorica di una filosofia che guarda ai fasti di un passato ormai scomparso, bensì del tentativo di lettura di un'epoca che, avendo indotto la filosofia (come compito universale) a deporre le armi dinanzi a una complessità satura di contraddizioni, sembra aver interrotto ogni tentativo di significazione dello spazio e degli avvenimenti:

La differenza tra vecchio e nuovo pensiero logico e grammaticale non sta nel rumore e nel silenzio, ma nel bisogno dell'altro e nel prendere il tempo sul serio, il che è la stessa cosa: pensare qui significa pensare per nessuno e parlare con nessuno (per cui non si parla per nessuno e, se vi sembra più dolce, si possono anche dire "tutti", la famosa "universalità"), ma parlare significa essere d'accordo, parlare con qualcuno e pensare per qualcuno; e quel qualcuno è sempre una persona molto specifica e non ha solo orecchie come il grande pubblico, ma anche una bocca²³.

L'invito al pensiero relazionale che Rosenzweig propone, mette in risalto la dimensione dell'essere *per*. Non si dà, quindi, pensiero che non sia dialogo con l'altro. Ciò comporta il rischio della libertà, per il quale l'interlocutore può non essere d'accordo, oppure, addirittura, suscitare contraddizioni. L'*avere una bocca* (*hat auch einen Mund*) riporta la questione alla risposta del destinatario dell'interlocuzione che, a sua volta, diventa soggetto del pensiero. Si opera così uno spostamento dall'interesse per il pensiero al pensiero in sé. Si tratta di un'operazione teorica che permette di guardare al pensiero oggettivo, accogliendo serenamente il fatto che non può esserci punto di vista assoluto; non come rinuncia, ma come accoglimento positivo del limite in vista del rispetto profondo della realtà abitata. Da qui sembra auspicabile dedurre tre cose: l'unità del senso del mondo (globale secondo questo aspetto); un'etica che non limita, ma che esalta la pluralità; una democrazia "giovane" che

²³ «*der Unterschied zwischen altern und neuem, Logischem und grammatischem Denken liegt nicht in laut und leise, sondern im Bedürfen des andern und, was dasselbe ist, im Ernstnehmen der Zeit: denken heißt hier für niemanden denken und zu niemandem sprechen (wobei man für niemanden, wenn einem das lieblicher klingt, auch alle, die berühmte "Allgemeinheit" , setzen kann), sprechen aber heißt zu jemandem sprechen und für jemanden denken; und dieser Jemand ist immer ein ganz bestimmter Jemand und hat nicht bloß Ohren wie die ALLgemeinheit, sondern auch einen Mund*». Id., *Das Neue Denken*, cit., pp. 151-151. Traduzione mia.

allarghi il proprio esercizio sugli orizzonti di significato dei nuovi spazi di contatto, lontana dal terrore di perdere il controllo.

5. Unità globale e unità morale

In verità, il mio Io è solo quando c'è [concretamente]; quando, per esempio, devo segnalare che vedo l'albero perché un altro non lo vede; allora, in verità, nella mia conoscenza l'albero è in connessione con me; ma sempre, altrimenti, non so che dell'albero e di nient'altro²⁴.

L'esempio appena citato, naturalmente, non è casuale. Rosenzweig, infatti, riprende il tema del vedere e, in particolare, del vedere qualcosa secondo quanto già detto. Non è strano, tuttavia, neanche il riferimento a una pianta (l'albero) e non a una persona, quasi a indicare (come evidentemente afferma più avanti) che le categorizzazioni, i giudizi logici sono solo l'inizio, ma non il tutto del reale inteso in modo olistico e relazionale. Questo, inoltre, ha una corrispondenza quasi parallela con l'esempio di Martin Buber, nella prima parte del suo celebre saggio *Ich und Du* del 1923. In questo scritto viene chiarificato ancora meglio quanto proposto nell'idea di fondo del Nuovo Pensiero:

L'albero non è un'impressione, non è un gioco della mia immaginazione, non è uno stato d'animo, ma è un corpo vivo davanti a me e ha a che fare con me, come io con lui, solo in un modo diverso. Non si cerchi di svigorire il significato della relazione: relazione è reciprocità²⁵.

La questione, allora, riguarda il tipo di reciprocità:

L'albero allora avrebbe una coscienza, simile alla nostra? Non la esperisco. Ma volete di nuovo dividere l'indivisibile, perché vi sembra che vi sia riuscito dividerlo in voi stessi? Non incontro nessun'anima dell'albero e nessuna driade, ma l'albero stesso²⁶.

Secondo Buber, la reciprocità trascende la capacità di esperirla, ma bisogna prestare attenzione al rischio di un misticismo

²⁴ «In Wahrheit ist mein Ich nur dabei, wenn es - dabei ist; wenn also z. B. ich betonen muß, daß ich den Baum sehe, weil ein anderer ihn nicht sieht; dann ist in meinem Wissen allerdings der Baum in Verbindung mit mir; aber immer sonst weiß ich nur von dem Baum und von nichts anderm». *Ibid.*, p. 147. Traduzione mia.

²⁵ M. Buber, *Io e tu* (1923), in *Id.*, *Il principio dialogico e altri saggi*, tr. it. San Paolo, Cinisello Balsamo 1993, p. 64.

²⁶ *Ibid.*, p. 65.

surreale. La trascendenza proposta non è visione di un oltre, bensì apertura significativa all'*hic et nunc*, alla realtà con la sua durezza spesso tutt'altro che dolce. Non vi è nessun annacquamento, ma solo esercizio critico sulla vita nella sua interezza, non su una o più proiezioni. Da qui sembra emergere il compito della filosofia.

Il concetto di relazione come flusso di verità si allarga, con intensità differenti e proprie della sua essenza ai diversi aspetti della vita del mondo collegando e disgiungendo unità e molteplicità, distanza e unione in un dis-equilibrio reso armonioso solo se vissuto dall'interno. A ben vedere, la *praticità* di questa indagine teorica non instaura un mero rapporto di ricaduta sulla riflessione morale, ma è esso stesso morale. Secondo l'uso dominante del termine «morale», oggi per lo più tendente alla sola etica, interpretata come la serie di scelte da compiere o da evitare, in vista della garanzia del vivere pacifico, questo discorso risulterebbe poco accessibile. La questione da sollevare, allora, riguarderebbe il valore dei principi morali e se è sia possibile vivere in modo pacifico senza pacificazione. Nel solco tracciato da questa domanda si articola la possibilità di sopravvivenza delle democrazie occidentali. Di certo, in questa prospettiva, l'etica non è soppiantata dalla visione, ma ne trae il proprio nutrimento. Anche la prospettiva "mistica" di Buber è andata sempre più adagiandosi sul piano pratico in senso stretto:

Nel compiere questo passaggio tuttavia Buber ha portato con sé il bagaglio delle storie narrate, la loro ricchezza di vita e di pensiero. E ciò emerge in modo peculiare nella costante sottolineatura della centralità di una relazione viva con il divino, vissuta comunitariamente e non solo individualmente, del valore dell'ascolto e della ricerca, del senso e della fedeltà alle proprie radici, della tensione ad un'etica della vita quotidiana che rechi con sé il segno di relazioni autenticamente vissute giorno dopo giorno²⁷.

²⁷ F. Miano, *Mistica e Etica in Martin Buber*, in I. Adinolfi, G. Gaeta, A. Lavagetto (a cura di), *L'anti-Babele. Sulla mistica degli antichi e dei moderni*, Il Melangolo, Genova 2017, p. 485.

Il senso di quanto detto fin qui può essere condensato brevemente nel «comandamento della relazione», altrimenti detto «dell'amore», presente nell'Antico Testamento (Lv 19, 18) e ripreso *in toto* dal Vangelo di Marco (12, 31): «Amerai il prossimo tuo come te stesso»²⁸. Questo precetto, considerato tra i primi di tutta la Sacra Scrittura, se non addirittura il primo in assoluto (regola d'oro), è stato oggetto di studio della tradizione dell'ebraismo prima e del cristianesimo poi. Esso è stato interpretato in entrambe le tradizioni sia al positivo, sia al negativo: «Non fare agli altri ciò che è male per te. Questa è tutta la Torà, il resto è commento. Ora va e studia!»²⁹. Così il saggio Rav' Hillel ammoniva il pagano che, nel racconto talmudico da cui è tratta la frase, chiedeva di imparare l'ebraismo per convertirsi a esso. In quest'ultimo caso l'accento è posto sull'evitare di fare qualcosa di malvagio nei confronti dell'altro. Ciò che, tuttavia, a prescindere dal “punto d'ingresso” del comandamento, salta all'occhio è il chiaro riferimento al «se stessi» come parametro di valutazione della moralità delle azioni. Nel cristianesimo, in seguito alla cristallizzazione della *societas christiana*, per la quale anche la Teologia ha assunto un *ordo* divenuto più importante del suo stesso oggetto di studio, il riferimento all'identità come «appartenenza all'ovile», come metro di misura nel discernimento, ha determinato il limite entro il quale sarebbe possibile declinare le relazioni in genere, specialmente per ciò che riguarda quelle umane. Da quello che emergerebbe, però, dalle parole evangeliche³⁰, l'attenzione sarebbe rivolta al soggetto solo in seconda battuta, mentre la preminenza apparterebbe al comando in sé. Ciò sembrerebbe essere suggerito non solo dalle parole del Cristo, ma anche dall'intera narrazione della sua

²⁸ כְּאַהֲבַתְּ לְרֵעִי כְּאַהֲבַתְּ לְעַד: così l'originale ebraico della parte del verso in questione del libro del Levitico.

²⁹ Talmud Shabbat 31a, in <https://www.sefaria.org/Shabbat.31a.4?lang=bi>.

³⁰ Il comandamento dell'amore è riportato, con qualche differenza testuale, anche negli altri tre racconti evangelici. Si vedano a tal proposito le pericopi di Mt 12, 29-31; Lc 10, 25-28; Gv 13, 34.

vicenda. L'identità, dunque, sarebbe definita dalla relazione e non viceversa. Non nel senso dell'inverso dell'adagio *agere sequitur esse*, perché anch'esso riguarda un agire assoluto, sciolto e astratto, bensì nella direzione del movimento proprio dello scambio, etico per costituzione. L'ebraismo, dal canto proprio, ha visto lo sviluppo degli studi sulla *halakhah* (tradizione normativa) sbilanciarsi su fronti diversi, ma ciò che è possibile notare è che il perfetto a-temporale (אֵלֹהִים) mediante il quale la lingua ebraica introduce il comando di amare del libro del Levitico sembra assumere un'accezione di perentorietà e di peso non trascurabile. Sembra essere, inoltre, questo il bacino ermeneutico dal quale Buber deduce il suo principio dialogico³¹.

6. Spazio globale: cose nuove e cose antiche

La grande questione che interessa il nostro tempo è quella dell'atteggiamento da assumere di fronte al sorgere di nuovi spazi, come se l'operazione del re-interpretare lo spazio tradizionale da parte della tecnica avesse moltiplicato le dimensioni del già vasto universo precedentemente conosciuto. Sono nati, in un tempo relativamente breve rispetto anche alle comuni accelerazioni della storia, modi diversi di percepire l'agire soggettivo che tende sempre più a diminuire le mediazioni che lo separano dal proprio fine. Dai consumi alle connessioni, si è tentato di ridurre non lo spazio e il tempo, bensì le difficoltà relative alla gestione di questi. Da ciò, sembra evidente che giova una riflessione più profonda rispetto a quella prodotta dagli stereotipi, spesso provenienti da generazioni anagraficamente più anziane.

Se è vero, infatti, che "nuovi" spazi esistono nel senso che prima alcune realtà come il *web*, le piattaforme *social* o l'IA non esistevano, sembra ancor più vero che l'interpretazione secondo

³¹ Cfr. M. Buber, *Il chassidismo e l'uomo occidentale* (1956), tr. it. Il Melangolo, Genova 2012.

cui il “nuovo” possa essere considerato come un estraneo naturalizzato nell’ambiente esistente, che ha inquinato l’aria salubre che si respirava prima, è abbastanza lontana dalla realtà delle cose per essere presa seriamente in considerazione; prova di ciò è il grande numero di registrazioni che alcune piattaforme registrano non appena nascono (non solo tra i giovani)³². La novità reale, dunque, risiederebbe non tanto nel fatto che esistano spazi più larghi, ma nel tentativo di leggere il vecchio in modo più definito, onnicomprensivo e preciso. Sembrerebbe trattarsi, più o meno velatamente, dell’estensione, del perpetrarsi del fenomeno della globalizzazione, cominciato già più di un secolo fa. Il problema da sottoporre alla riflessione filosofica, dunque, non riguarderebbe il come poter produrre una filosofia del digitale, bensì come compiere una lettura serena e attenta del reale nella sua totalità. Lo spazio, infatti, se deve essere reso significativo, deve essere pensato in modo globale; bisogna considerarlo, appunto, in analogia con il globo geometrico, nella correlazione dei punti della superficie tra loro e con il centro d’origine, prendendo in esame in special modo la superficie curva come riducibile a infinitesime quantità discrete, formanti una totalità conclusa. La filosofia e la sua riflessione morale non possono “adagiarsi” sulle parti, ma bisogna che recuperino il ruolo di *luogo dell’unione* tra le parti e il tutto. A questa posizione sembra essere legata indissolubilmente la sopravvivenza del sapere umanistico, altrimenti relegato alla *Geniza* di carte al macero, non immediatamente distruttibili per una certa aura di sacralità, ma comunque destinate alla dissoluzione.

³² Dallo streaming autonomo alla semplice scorsa delle foto senza filtri, queste nuove possibilità di interazione registrano grandi numeri di afferenza, crollando successivamente per il cambio della tendenza. Solo in poche hanno mantenuto numeri pressoché costanti nel tempo. Si veda a tal proposito il *Diciannovesimo Rapporto Censis sulla comunicazione*, in <https://www.censis.it/comunicazione/il-vero-e-il-falso-0>.

Tutti i processi, che generano gli ambienti “nuovi” che conosciamo, spesso sono regolati dal *mantra* della frammentazione, inteso come la natura propria del *dato* (si tratti di dato informatico o di qualsiasi altro genere poco importa), però la particolarità

non deve essere fine a sé stessa, ma rimanere invece strettamente concepita in funzione del tutto. Un modo di esprimere questa realtà è di descrivere la frammentazione come cellularità. Nel momento in cui consideriamo i frammenti come cellule, mettiamo in risalto la loro appartenenza al tutto: una cellula presume un organismo che funziona perché articolato in modo cellulare, dove le cellule dipendono l’una dall’altra ed è questa co-dipendenza organica che afferma l’integrità dell’organismo nel momento stesso in cui afferma la suddivisione e combinatorialità delle parti costitutive³³.

La dimensione del dialogo qui torna imperiosa sotto l’aspetto della principialità. Si tratta, è vero, di una dimensione indagabile solo dal suo emergere; quindi, non data *a priori*. La sfida risolutiva, tuttavia, sembra passare per il contributo di una riflessione che recuperi la propria ragion d’essere nella concretezza degli eventi.

FRANCESCO PIO LEONARDI è Dottorando in Scienze dell’interpretazione presso l’Università di Catania (Sicilia)

francesco.leonardi@phd.unict.it

³³ G. Buccellati, *Umanesimo digitale. I frammenti in-discorso con il tutto*, in M. Marassi, N. Scotti Muth (a cura di), *Umanesimo e digitalizzazione. Teoria e realizzazioni pratiche*, Vita e Pensiero, Milano 2024, p. 6.

LORENZO CAVALLO

**SPAZIO, AMBIENTE E MONDO IN MAX SCHELER.
DALL'ANTROPOLOGIA FILOSOFICA ALLA PSICOPATOLOGIA FENOMENOLOGICA**

1. Introduzione 2. Spazialità vissuta e movimento
3. Scheler tra Uexküll, Bergson e Nietzsche 4. Spazio vegetale e ambiente animale
5. Chiusura ambientale e apertura al mondo 6. Lo spazio del mondo tra fenomeno del vuoto ed eccedenza di fantasia 7. Antropogenesi e spazialità tra Scheler e Sloterdijk 8. Binswanger Lettore di Scheler: il vuoto del cuore e la psicopatologia dello spazio 9. Conclusioni

ABSTRACT: SPACE, ENVIRONMENT AND WORLD IN MAX SCHELER. FROM PHILOSOPHICAL ANTHROPOLOGY TO PHENOMENOLOGICAL PSYCHOPATHOLOGY

The aim of this contribution is to use some hermeneutic categories borrowed from the reflections of Max Scheler (1874-1928) to interpret the complex relationship between man and space. First of all, the relationship between lived spatiality and vital movement will be analyzed by integrating Scheler's point of view with that of Erwin Straus (1891-1975). Afterwards it will be described how Scheler uses the concept of Umwelt by Uexküll (1864-1944) through the mediation of Bergson and Nietzsche to distinguish the



essential characteristics of different living beings. To understand the peculiarity of the human openness to the world, the concepts of empty space and excess of imagination will be illustrated by crossing some of Sloterdijk's reflections with those of Scheler. Finally, the influence of Scheler's reflection on space on Ludwig Binswanger (1881-1966) and the role that these concepts can play in understanding the psychopathology of spatiality will be shown.

Con il concetto di sfera viene coperto il vuoto che si spalanca tra il concetto di ambiente e il concetto di mondo, vuoto fino a oggi ampiamente trascurato dalle teorie dello spazio
P. Sloterdijk

1. Introduzione

Se tutto ciò che esiste fisicamente intrattiene una qualche forma di rapporto con lo spazio, del tutto peculiare è la posizione (*Stellung*) assunta dagli esseri viventi, in generale, e dagli esseri umani in particolare, nei confronti della dimensione spaziale. Lo scopo del presente contributo è dunque quello di

utilizzare alcune categorie ermeneutiche mutuata dalle riflessioni di Max Scheler (1874-1928) per interpretare il complesso rapporto tra uomo e spazialità.

L'interesse di Scheler per la dimensione dello spazio risale agli albori del suo avvicinamento alla fenomenologia, nel contesto dei circoli di Monaco e Gottinga. Nel luglio del 1907 tenne infatti, all'interno dello «*Psychologischer Verein*» - la società filosofica degli allievi di Theodor Lipps (1851-1914) -, una conferenza intitolata *Sulla fenomenologia dello spazio* in cui pose il problema di «mediante quali processi l'uomo raggiunge una conoscenza della posizione dei corpi nello spazio»¹.

Scheler ritorna poi ad occuparsi della spazialità - questa volta declinata in senso biologico, sotto forma del rapporto tra ambiente e movimento istintivo - in uno dei corsi tenuti a Monaco poco prima dello scandalo che lo portò a perdere l'abilitazione all'insegnamento universitario - si tratta specificamente del corso del semestre invernale 1908-1909 intitolato *Die erkenntnistheoretischen Grundlagen der Biologie*, di cui sono stati pubblicati, nell'opera omnia di Scheler, diversi appunti preparatori con il titolo *Biologevorlesung (1908/09)*².

Da allora, passando attraverso gli strumenti della fenomenologia e fino agli esiti della sua antropologia filosofica, Scheler non ha mai smesso di interrogarsi sulla natura della spazialità e sulle sue conformazioni essenziali.

¹ Scheler non ha lasciato appunti manoscritti della conferenza, ma Karl Schuhmann, mettendo insieme gli appunti presi da Alexander Pfänder (1870-1941) e Johannes Daubert (1877-1947) è riuscito a ricostruire parte della conferenza; cfr. K. Schuhmann, *Max Scheler. Sulla fenomenologia dello spazio*, in S. Besoli, L. Guidetti, *Il realismo fenomenologico. Sulla filosofia dei circoli di Monaco e Gottinga*, Quodlibet, Macerata 2000, pp. 89-92, p. 89.

² M. Scheler, *Biologevorlesung (1908/09)* in Id. *Gesammelte Werke*, vol. XIV, Bouvier, Bonn 1993, pp. 257-367. Sulla *Biologevorlesung* di Scheler si vedano M. Properzi, *Max Scheler e la Biologevorlesung (1908/09)* In «Dialegesthai. Rivista telematica di filosofia», anno 22 (2020) [pubblicato: 31/12/2020], disponibile su World Wide Web: <https://purl.org/mdd/martina-properzi-03>, ISSN 1128-5478; G. Mancuso, *Lineamenti per un'ontologia generale della natura e per una teoria biologica della conoscenza: La «Biologevorlesung» del 1908-1909* in S. Besoli, G. Mancuso (a cura di), *Un sistema, mai concluso, che cresce con la vita. Studi sulla filosofia di Max Scheler*, Quodlibet, Macerata 2010, pp. 133-158.

2. Spazialità vissuta e movimento

Prima di porsi la questione della «datità spaziale della visione naturale del mondo»³, così come si dà nell'uomo e negli altri esseri viventi, bisogna affrontare, seppur brevemente, una questione prettamente teoretica.

Nel porsi il problema filosofico e fenomenologico dello spazio bisogna innanzitutto distinguere lo spazio - come concetto della geometria⁴ o della fisica - dalla spazialità. Se la spazialità (*Räumlichkeit*) rappresenta «in generale un *simultaneo essere di qualcosa di esterno rispetto a qualcos'altro*»⁵, con il concetto di spazio s'intende la determinata forma che questo può assumere - come ad esempio la tridimensionalità. È di conseguenza la spazialità «ciò che fa di ciascuno spazio di qualsivoglia forma per l'appunto uno spazio»⁶. La spazialità designa insomma quella «*molteplicità di datità*»⁷ che si articolano nel loro essere esterne le une alle altre.

In accordo con Kant⁸, Scheler ritiene che lo spazio è «un oggetto unitario (...) e una forma indipendente di ordinamento delle cose e delle sensazioni» e che «la spazialità è *pre-data* rispetto a tutti i contenuti sensibili»⁹. Quelli che Scheler chiama gli «Spazi sensoriali» (*Sinnesräume*) - come lo spazio ottico, lo spazio tattile, lo spazio cinestetico e lo spazio acustico e vibratorio¹⁰ - sono preceduti dalla spazialità vissuta e dalla sua esperienza fondamentale. Se così non fosse - se non ci fosse un'esperienza vissuta in grado di unificare i contenuti percettivi dei vari

³ M. Scheler, *Idealismo-Realismo* (1927), tr. it. Morcelliana, Brescia 2018, p. 107.

⁴ Cfr. E. Husserl, *Fenomenologia dello spazio e della geometria*, tr. it. Morcelliana, Brescia, 2021.

⁵ M. Scheler, *Idealismo-Realismo*, cit., p. 105.

⁶ *Ibid.*

⁷ *Ibid.*

⁸ Com'è noto, nell'estetica trascendentale kantiana, lo spazio - così come il tempo - è considerato un'intuizione pura ed una rappresentazione a priori, che precede, dunque, ogni possibile percezione empirica, costituendone, al contrario, la condizione di possibilità. Cfr. I. Kant, *Critica della ragion pura* (1781), tr. it. Utet, Torino 2013, pp. 99-106.

⁹ M. Scheler, *Idealismo-Realismo*, cit., p. 106.

¹⁰ *Ibid.*

spazi sensoriali - non avremmo una visione unificata dello spazio ma solo una serie di frammenti percettivi sconnessi. È infatti abbastanza palese che «nessun *singolo* spazio tra questi spazi sensoriali, e altrettanto poco, la loro somma coincide con le proprietà dello spazio dato nella visione naturale del mondo»¹¹.

Scheler, pertanto, rintraccia l'esperienza centrale della spazialità nell'attività vitale del movimento: «la “spazialità” è pura possibilità (...) del movimento»¹², nel senso che lo «spazio motorio primitivo» conduce ad una «”coscienza di ciò che circonda”»¹³. Quindi ciò che caratterizza la spazialità vissuta è la capacità e la possibilità del movimento. Il genere di movimento qui in questione non è però un movimento qualsiasi, bensì il movimento vitale (*Vitalbewegung*), ossia un movimento spontaneo prodotto in autonomia dallo stesso essere vivente che si muove, quello che Scheler chiama auto-movimento (*Selbstbewegung*). Per comprendere appieno le condizioni di possibilità del potersi muovere - che per Scheler caratterizza il rapporto dell'essere vivente con la dimensione spaziale - è utile riprendere le considerazioni di Erwin Straus (1891-1975) sulla psicologia e fenomenologia del movimento vissuto.

Nela saggio *Le forme della spazialità. Il loro significato per la motricità e per la percezione* (1930)¹⁴ - uno dei primi contributi fenomenologici, insieme a quelli di Binswanger e Minkowski, sulla psicopatologia della spazialità - Straus descrive la natura di quello che egli definisce lo “spazio presenziale” la cui «esperienza vissuta presenziale si realizza *nel* movimento»¹⁵. Lo psichiatra e filosofo tedesco ritorna poi sul tema del movimento

¹¹ *Ibid.*, p. 107.

¹² M. Scheler, *Conoscenza e lavoro* (1926), tr. it. Franco Angeli, Milano 1997, pp. 214-215.

¹³ M. Scheler, *La posizione dell'uomo nel cosmo* (1928), tr. it. Franco Angeli, Milano 2004, p. 130.

¹⁴ E. Straus, *Le forme della spazialità. Il loro significato per la motricità e la percezione* (1930), tr. it. in E. Straus, H. Maldiney, *L'estetico e l'estetica. Un dialogo nello spazio della fenomenologia*, Mimesis, Milano 2005, pp. 36-68.

¹⁵ *Ibid.*, p. 60.

vissuto in una conferenza alla Sorbona del 1935 pubblicata poco dopo con il titolo *Le mouvement vécu* (1935-1936)¹⁶. Nella conferenza Straus si chiede «Che struttura ha lo spazio del movimento vissuto?»¹⁷ e risponde argomentando che il movimento vissuto non è il movimento descritto dalla fisica classica, il quale, sotto l'influenza della concezione cartesiana, misconosce la «relazione *intrinseca* tra sensazione e movimento»¹⁸. Cartesio nella *Sesta meditazione* aveva affrontato il movimento – in un modo destinato a dettare «per secoli il destino della psicologia del movimento»¹⁹ – scindendo irrimediabilmente sensazione e movimento, come *res cogitans* e *res extensa*, con la conseguenza che «il soggetto viene separato dal mondo»²⁰. Straus contrappone dunque a quest'ultima concezione «una teoria del movimento vissuto»²¹ in grado di recuperare la consapevolezza che «noi siamo *di fatto* nello spazio» e che «solo in quanto io sono un essere che esiste nel mondo, posso sentire e posso muoversi»²². Dunque, sulla stessa linea di Scheler, Straus chiarisce che «la mobilità è un fattore essenziale e costitutivo della nostra esistenza» in quanto «è la mobilità a rendere possibili i nostri rapporti con il mondo-ambiente, e a influire in tal modo su tutte le nostre sensazioni»²³.

Scheler era talmente persuaso del ruolo fondamentale dell'auto-movimento negli esseri viventi tanto da fondere percezione e movimento, anticipando – in un certo senso – l'approccio enattivo della cognizione incarnata secondo cui l'esperienza del mondo

¹⁶ E. Straus, *Il movimento vissuto* (1935), tr. it. in Id. *Forme dello spazio, forma della memoria*, Armando Editore, Roma 2011, pp. 33-69.

¹⁷ *Ibid.*, p. 43.

¹⁸ *Ibid.*, p. 38.

¹⁹ *Ibid.*, p. 37.

²⁰ *Ibid.*, p. 41.

²¹ *Ibid.*, p. 36.

²² *Ibid.*, p. 42.

²³ *Ibid.*, p. 46.

sorge dal rapporto sensomotorio che l'organismo intrattiene con l'ambiente²⁴.

Nel testo *Conoscenza e Lavoro* (1926) Scheler – in un confronto tra la sua posizione e quella del pragmatismo – sviluppa il tema del rapporto tra percezione e movimento:

Una legge biologica generale (...) che vale per la spazialità di ogni struttura possibile, è quella per cui il tipo di movimento dell'animale e la percezione della struttura spaziale di un ambiente corrispondono perfettamente, e che questa stessa struttura spaziale contiene sempre le forme spaziali più elementari che soddisfano il suddetto concetto dinamico di direzione²⁵.

Nell'ottica di Scheler «sensazione», «tendenza pulsionale» e «atto motorio» sono le tre funzioni basilari – strettamente interconnesse – che fondano il «sistema percettivo sensibile»²⁶. Di conseguenza: «le possibilità delle qualità sensoriali possedute da un organismo animale non sono mai superiori alle possibilità delle sue capacità di movimento spontaneo, anzi l'una è in funzione dell'altra»²⁷. Attenzione passiva, impulsi istintivi e innervazioni motorie condizionano, psichicamente e fisiologicamente, la percezione in un modo tale che il «processo motorio» conduce dunque a una «cognizione valutativa»²⁸.

Di conseguenza la legge del rapporto tra percezione e movimento vitale può essere così definita:

*un organismo ha soltanto quelle qualità sensibili, come alfabeto della sua possibile immagine del mondo, che possono essere segni di richiamo e di riconoscimento degli oggetti, significativi per il suo comportamento istintivo-motorio. La sensazione appare alla fine soltanto come mezzo per fissare gli Indices delle resistenze presenti o possibili, che si contrappongono ai movimenti attivi dell'organismo, per controllare, vigilare con l'aiuto di questi Indices gli atti motori, e per dosare miratamente l'innervazione responsabile del movimento prima del suo successo o fallimento*²⁹.

²⁴ F. Varela, E. Thompson, E. Rosch, *La mente nel corpo. Scienze cognitive ed esperienza umana* (1991), tr. it. Astrolabio, Roma 2024; F. Toccafondi, *Max Scheler. L'ambiente, gli altri, i valori*, Mimesis, Milano 2023, pp. 223-258. Si veda anche V. Gallese, U. Morelli, *Cosa significa essere umani?*, Raffaello Cortina Editore, Milano 2024, pp. 75-105.

²⁵ M. Scheler, *Conoscenza e Lavoro*, cit., p. 222.

²⁶ M. Scheler, *La posizione dell'uomo nel cosmo*, cit., pp. 95-96.

²⁷ *Ibid.*, p. 96.

²⁸ M. Scheler, *Conoscenza e Lavoro*, cit., p. 200.

²⁹ *Ibid.*, p. 267.

Che questa intima relazione tra cognizione, percezione e movimento sia, in termini biologico-vitali, qualcosa di molto arcaico evolutivamente parlando - e in un certo senso all'origine dello sviluppo della specifica organizzazione nervosa - risulta evidente se rivolgiamo il nostro sguardo al mondo delle formiche. Com'è noto, le formiche rappresentano una delle più numerose famiglie di esapodi del phylum degli artropodi. Fanno parte dell'ordine degli imenotteri e sono insetti eminentemente eusociali - cosa che ha spinto il noto mirmecologo americano Edward O. Wilson (1929-2021) a descrivere una colonia di formiche nei termini di un superorganismo³⁰. Si stima che si siano evolute dalle vespe tra i 140 e i 168 milioni di anni fa³¹, colonizzando buona parte del globo terrestre, ovunque la temperatura non fosse al di sotto dei 10 gradi. Grazie agli studi condotti sulla loro organizzazione sociale e sui loro metodi di comunicazione è stato possibile accertare il meccanismo della trasformazione sensomotoria (*sensorimotor transformation*) attraverso il quale le formiche sono in grado di trasformare gli stimoli sensoriali - come i segnali biochimici rilasciati sotto forma di feromoni da altre formiche per comunicare la presenza di cibo o di nemici e percepiti tramite apposite antenne - direttamente in comandi motori.

Un'altra prova di questo rapporto di fondazione tra sistema nervoso e movimento proviene dalla biologia marina, ossia da quel campo di studio che si occupa degli organismi provenienti dal primo ambiente nel quale è sorta la vita. Il caso più interessante è quello delle ascidie, una classe di tunicati comprendente poco meno di 3000 specie, diffuse nelle acque di tutto il mondo - soprattutto nell'oceano Indo-Pacifico³². Ciò che rende oltremodo curiosa la loro storia è che questi organismi, se allo stadio

³⁰ B. Hölldobler, E.O. Wilson, *Il superorganismo. Bellezza, eleganza e stranezza delle società degli insetti* (2009), tr. it. Adelphi, Milano 2011.

³¹ C.S. Moreau, C.D. Bell; R. Vila; S.B. Archibald; N.E. Pierce, *Phylogeny of the ants: Diversification in the age of angiosperms*, in «Science», vol. 312, n. 5770, 2006, pp. 101-104.

³² Si vedano a tal proposito i meravigliosi disegni di Ernst Haeckel (1834-1919) che ritraggono queste creature.

adulto vivono ancorati al fondale marino - e, in quanto esseri viventi sessili, sono dunque sprovvisti di un sistema nervoso -, diversamente, nella fase larvale della loro vita, dovendo essi ancora trovare il luogo giusto dove stabilirsi, possiedono sia un sistema nervoso che la capacità del movimento attivo. Nel momento in cui trovano un luogo appropriato nel quale collocarsi, si trasformano in organismi sessili, “digerendo” - cioè incorporando - il sistema nervoso perché non serve più loro - ad eccezione di pochi neuroni necessari per i meccanismi di filtraggio relativi al nutrimento³³. La parabola delle ascidie dimostra come la comparsa del sistema nervoso, nel corso dell’evoluzione, abbia avuto lo scopo di implementare le capacità del movimento attivo.

Dopo aver mostrato lo stretto rapporto tra spazialità vissuta e movimento, è arrivato il momento di analizzare più da vicino come i vari organismi viventi vivono ed esperiscono il proprio spazio.

3. Scheler tra Uexküll, Bergson e Nietzsche

Se la spazialità nella sua essenza è possibilità del movimento vitale, il primo livello nel quale essa si manifesta è rappresentato dal concetto di ambiente.

Nelle riflessioni sviluppate da Scheler nella direzione della spazialità vissuta e del movimento vitale è più che evidente l’influenza del concetto di *Umwelt* elaborato dal biologo estone Jakob von Uexküll (1864-1944). Scheler è stato infatti tra i primi ad introdurre in Germania il lavoro dello studioso estone³⁴, e già

³³ G. Vallortigara, *Pensieri della mosca con la testa storta*, Adelphi, Milano 2021, pp. 104-105.

³⁴ Sul rapporto tra Scheler e Uexküll cfr. G. Cusinato, *La totalità incompiuta. Antropologia filosofica e ontologia della persona*, Franco Angeli, Milano 2008, pp. 179-182; G. Cusinato, *Biosemiotica e psicopatologia dell’ordo amoris. In dialogo con Max Scheler*, Franco Angeli, Milano 2018, pp. 70-77; G. Cusinato, *Body enactivism and primordial affectivity. Max Scheler and Jakob von Uexküll’s aporia*, in «Thaumazein», 8, 2020, pp. 226-245; R. Becker, *Creative Life and the resentment of Homo faber: how Max Scheler integrates Uexküll’s theory of environmental in Jakob von Uexküll and Philosophy. Life, Environments, Anthropology* (ed. by F. Micheleni, K. Köchy), Routledge, New York, 2020; F. Toccafondi, *Max Scheler. L’ambiente, gli altri, i valori*, cit., pp. 17-21, 52-54.

in una recensione³⁵ del 1914 del testo di Uexküll, *Bausteine zu einer biologischen Weltanschauung* (1913), il filosofo di Monaco rintraccia nel lavoro del biologo – oggi considerato uno dei padri dell’ecologia e dell’etologia moderne – il tentativo degno di nota di dotare la biologia di un fondamento filosofico. L’influenza dello scienziato estone è del resto già evidente in uno dei primi scritti fenomenologici di Scheler, *La dottrina dei tre fatti* (1911-12)³⁶ dove quest’ultimo cita espressamente il testo di Uexküll *Umwelt und Innerwelt der Tiere* (1909) – insieme a due testi di Pawlow e Bergson – per quanto riguarda il rapporto tra ambiente ed essere vivente che verrà poi ulteriormente analizzato nel *Formalismo nell’etica e l’etica materiale dei valori* (1913-16)³⁷.

Prima di approfondire il punto di vista di Scheler, occorre ripercorrere – seppur brevemente – la posizione originaria di Uexküll³⁸. Quest’ultimo, filosoficamente parlando, è – e si considera – un kantiano³⁹. Dall’idealismo trascendentale Uexküll riprende soprattutto l’importanza del *Ich denke*, cioè dell’appercezione trascendentale, e la concezione di tempo e

³⁵ M. Scheler, *Jakob Baron von Uexküll: Bausteine zu einer biologischen Weltanschauung*. F. Bruckmann, München 1913 in «Beilage zu Die Weißen Blätter» I, 6 (1914), pp. 119-121.

³⁶ M. Scheler, *La dottrina dei tre fatti* (1911-1912), tr. it. in Id. *Scritti fenomenologici*, Franco Angeli, Milano 2013, pp. 67-133.

³⁷ M. Scheler, *Il formalismo nell’etica e l’etica materiale dei valori* (1913-1916), tr. it. Bompiani, Milano 2013, pp. 153-170.

³⁸ J. von Uexküll, *Come vediamo la natura e come la natura vede se stessa?* (1922), tr. it. in Pinotti A., Tedesco S., *Estetica e scienze della vita*, Raffaello Cortina, Milano, 2013, pp. 39-81; J. von Uexküll, *Biologia teoretica* (1920-28), tr. it. Quodlibet, Macerata 2015; J. von Uexküll, *Ambienti animali e ambienti umani. Una passeggiata in mondi sconosciuti e invisibili* (1934), tr. it. Quodlibet, Macerata 2010.

³⁹ Uexküll lesse da adolescente la *Critica della ragion pura* di Kant rimanendone profondamente influenzato. Kant è infatti il filosofo che viene maggiormente citato nella produzione del biologo estone e tutta la sua speculazione teorica può essere letta come un tentativo di conciliare la gnoseologia kantiana con la fisiologia costitutiva della *Umwelt*. Sulla filosofia di Uexküll si veda C. Brentari, *Jakob von Uexküll. The Discovery of the Umwelt between Biosemiotics and Theoretical Biology*, Springer, Dordrecht 2015.

spazio come forme a priori della sensibilità⁴⁰. Com'è chiaro, questa impostazione filosofica gioca un ruolo fondamentale nell'impianto teorico del concetto di *Umwelt*. Se il mondo, in quanto cosa in sé - o noumeno - è inaccessibile alla coscienza e all'esperienza, non esiste un mondo oggettivo e universale al quale accedere, ma solo una molteplicità - potenzialmente infinita - di ambienti specie-specifici. Uexküll descrive l'*Umwelt* come una sorta di bolla di sapone che circonda ogni essere vivente seguendolo ovunque esso vada⁴¹. Esso si costituisce come l'insieme di mondo percettivo e mondo operativo, per cui, il circolo funzionale (*Funktionskreis*) che caratterizza ogni comportamento animale ha luogo proprio nell'interconnessione di marche percettive e marche operative, di percezione e azione.

Scheler invece, antikantianamente, legge la teoria dell'*Umwelt* di Uexküll in relazione alla sua idea dell'istanza di un senso esterno come analizzatore del materiale percettivo legato alla rilevanza vitale dell'organismo. Il filosofo tedesco intende dunque l'*Umwelt* come correlato essenziale della sfera del *Leib* - così come, lo vedremo più avanti, l'uomo trova il suo correlato essenziale nel mondo (*Welt*) - e rilegge Uexküll attraverso Bergson e Nietzsche⁴² - due dei tre ispiratori, secondo il filosofo di

⁴⁰ L. Guidetti, *La biologia teoretica di Jakob von Uexküll* in J. von Uexküll, *Biologia teoretica*, cit., pp. IX-LVI, p. XVII.

⁴¹ J. von Uexküll, *Come vediamo la natura e come la natura vede se stessa?*, cit., p. 41. In un modo del tutto analogo all'esempio di Uexküll della bolla di sapone, Scheler nel testo del 1916 *Ordo amoris* descrive la struttura assiologico-affettiva singolare - l'*ordo amoris* appunto - nella sua declinazione spaziale come «una casa in cui egli si trova e che si porta con sé ovunque vada; una casa da cui, per quanto egli corra velocemente, non riesce a fuggire. Attraverso le finestre di quest'abitazione scorge il mondo e se stesso - del mondo e di se stesso non scorge non scorge niente di *più* e nient'*altro* oltre a ciò che la particolare posizione di queste stesse finestre, la loro grandezza e il loro colore, gli permettono di vedere. Poiché la struttura del mondo-ambiente di ogni uomo, che nel suo contenuto complessivo è in definitiva articolata in base alla sua *struttura assiologica*, non muta e non cambia ogniqualvolta l'uomo cambi la propria posizione nello spazio. La struttura del mondo-ambiente si realizza in modo nuovo solo con determinate cose - ma in modo tale che anche questo realizzarsi avviene in base ad una legge di formazione prescritta dalla stessa struttura assiologica del mondo-ambiente» (M. Scheler, *Ordo amoris* (1916), tr. it. Morcelliana, Brescia 2008, p. 53).

⁴² G. Cusinato, *Biosemiotica e psicopatologia dell'ordo amoris...*, cit., p. 71.

Monaco, di quella filosofia della vita che ha trovato nella fenomenologia il suo metodo più efficace⁴³. Ciò che Scheler riprende da entrambi è un modo di concepire la vita e l'evoluzione in generale degli esseri viventi nel loro rapporto con l'ambiente. Ciò che invece accomuna nel profondo le esigenze teoriche dei due autori - Scheler e Uexküll - è l'antidarwinismo⁴⁴ di fondo. Per Uexküll il concetto di adattamento (*Anpassung*) va sostituito con quello di adeguatezza (*Einpassung*): un essere vivente non si adatta al proprio ambiente, quanto piuttosto è adeguato ad esso⁴⁵. Scheler d'altro canto, recupera la polemica contro i concetti darwiniani di adattamento e di lotta per l'esistenza da Nietzsche⁴⁶ e da Bergson la critica del circolo vizioso - antropomorfo e antropocentrico - dell'evoluzionismo di Spencer⁴⁷.

⁴³ M. Scheler, *Tentativi per una filosofia della vita* (1913), tr. it. in Id. *La posizione dell'uomo nel cosmo*, Armando Editore, Roma 1997, pp. 81-114.

⁴⁴ L'antidarwinismo è un motivo tipico della filosofia e biologia tedesca a cavallo tra fine 800 e inizio 900. Non si tratta necessariamente di un antievoluzionismo - come lo è ad esempio il creazionismo - quanto un rifiuto di alcune concezioni implicite nella versione evoluzionistica propria di Darwin e ancora di più di Spencer. Sull'antidarwinismo di Uexküll cfr. V. Rasini, *L'opposizione a Darwin di Jakob von Uexküll*, in «S&F», n. 28, 2022, pp. 12-25.

⁴⁵ Su questo, in linea con Uexküll, Scheler, descrivendo l'apporto di Nietzsche alla filosofia della vita, scrive che «La vita non è qualcosa che si "adatta" o che viene "adattata", ma è invece la tendenza a *plasmare*, a *formare*, a dominare, anzi a integrare la materia. I singoli organismi e le singole specie sono inseriti nell'ambiente, ma le loro strutture categoriali sono pre-formate secondo l'orientamento attivo della vita che è loro propria; e gli unici fattori che riescono a inserirsi nell'ambiente sono quelli che corrispondono a queste strutture» (M. Scheler, *Tentativi per una filosofia della vita*, cit., p. 84).

⁴⁶ Nell'aforisma 14 - intitolato significativamente *Anti-Darwin* - del *Crepuscolo degli idoli* (1889), Nietzsche scrive: «Per quanto riguarda la famosa "lotta per la vita", questa mi sembra per il momento più asserita che provata. Si verifica, ma come eccezione; l'aspetto globale della vita *non* è lo stato di bisogno, lo stato di fame, sebbene la ricchezza, l'opulenza, persino l'assurda prodigalità - là dove si lotta, si lotta per la potenza... (...) Ma posto che tale lotta esista - e in realtà essa si verifica -, questa purtroppo si risolve tutto all'opposto di quel che si augura la scuola di Darwin» (F. Nietzsche, *Opere*, Vol. VI, tomo III, Adelphi, Milano 1970, p. 117). Sull'interpretazione di Darwin da parte di Nietzsche si veda C. Fuschetto, *Breve storia di un appassionante equivoco. Nietzsche, Darwin e la scoperta della vita* in P. Amodio, C. Fuschetto, F. Gambardella, *Underscores. Darwin, Nietzsche, von Uexküll, Heidegger, Portmann, Arendt*, Giannini Editore, Napoli 2012, pp. 11-46.

⁴⁷ Come scrive Scheler seguendo Bergson: «Di fatto Spencer non segue il corso evolutivo sulle orme della vita stessa, egli scompone solo la realtà già evoluta (...) in piccoli frammenti dimostrando poi come, a partire da questi,

4. Spazio vegetale e ambiente animale

Ma veniamo ora al rapporto che le diverse forme di vita intrattengono con lo spazio. Nella nota conferenza di Darmstadt del 1927 - poi divenuta saggio - *La posizione dell'uomo nel cosmo* (1928) Scheler introduce i capisaldi della sua antropologia filosofica, il cui scopo principale è quello di comprendere «l'essenza dell'uomo in rapporto alla pianta e all'animale»⁴⁸. Per Scheler la «posizione particolare dell'uomo» può essere compresa solo analizzando «l'intera struttura del mondo biopsichico»⁴⁹, partendo dagli organismi più elementari al fine di individuare le caratteristiche essenziali che differenziano gli esseri viventi dagli oggetti inanimati e tra loro stessi. La prima caratteristica degli esseri viventi è pertanto quella di essere dotati di un «esser-interno»⁵⁰ (*Innesein*).

Il mondo inorganico è ovviamente sprovvisto di qualunque esser-interno, mentre quello organico si distingue proprio in virtù della presenza di un centro ontologico che si manifesta appunto in una determinata forma dell'esser-interno. Ciò che quindi differenzia, in definitiva, il mondo inorganico da quello organico - e, all'interno di quest'ultimo, le varie forme di vita della pianta, dell'animale e dell'umano - è la conformazione specifica assunto dall'esser-interno.

Questa caratteristica è ciò che rende possibile la dimensione dell'affettività, il cui «livello più elementare» è rappresentato da quello che Scheler chiama l'«impulso dell'affezione vitale» (*Gefühlsdrang*)⁵¹. In questa particolare caratteristica - che accomuna tutti gli esseri viventi - affezione e pulsione formano un tutt'uno, ma la cosa più importante è che i suoi «due unici

possiamo pensarla ricomposta» (M. Scheler, *Tentativi per una filosofia della vita*, cit., pp. 111-112). Per quanto riguarda la critica di Bergson a Spencer si veda H. Bergson, *L'evoluzione creatrice* (1907), tr. it. Bur, Milano 2016, pp. 342-348.

⁴⁸ M. Scheler, *La posizione dell'uomo nel cosmo*, cit., p. 90.

⁴⁹ *Ibid.* p. 92.

⁵⁰ *Ibid.*

⁵¹ *Ibid.*, p. 93.

stati (...) consistono unicamente in un semplice “muoversi verso un qualcosa”, ad es. verso la luce, oppure in un “allontanarsi da un qualcosa”»⁵². Il movimento si caratterizza ancora, dunque, come l’elemento essenziale della vita in quanto tale. Ma procediamo per gradi.

La forma di vita più elementare presa in considerazione da Scheler è la pianta, conviene dunque partire da essa per comprendere che tipologia di rapporto intrattiene con lo spazio e con il movimento. Da una parte Scheler chiarisce che le piante abbiamo – in quanto loro propria forma dell’impulso all’affezione vitale – la capacità di “muoversi” verso qualcosa come la luce ad esempio – quello che in botanica si chiama fototropismo positivo. D’altra parte, però, rifacendosi alle riflessioni del botanico olandese Anton Hendrik Blaauw (1882-1942)⁵³, Scheler sostiene che non sia possibile «attribuire alla pianta (...) un qualche tropismo specifico»⁵⁴ in quanto «le manifestazioni di movimenti provocati da stimoli, che prima si pensavano riconducibili a queste facoltà, su sono invece rilevati quali parti integranti dei generici *movimenti di crescita* della pianta»⁵⁵. Insomma, detto in altre parole, «certo l’impulso dell’affezione vitale, che è riscontrabile nella pianta, assume una qualche forma di

⁵² *Ibid.*

⁵³ Verso la fine dell’800 nel mondo della botanica cresce un forte interesse verso il tropismo delle piante, alimentato da una disputa – in particolare relativa al fototropismo – che opponeva Charles Darwin (1809-1882) e suo figlio – il botanico Francis Darwin (1848-1925) – da una parte, e il padre della fisiologia vegetale, il botanico tedesco Julius von Sachs (1832-1897) – autore del termine “tropismo” – dall’altra. Ironia della sorte volle che fu proprio un allievo e assistente di Sachs, Wilhem Pfeffer (1845-1920), a dimostrare nel 1896, con il primo filmato in time lapse della crescita di una pianta, la correttezza delle opinioni di Darwin. All’inizio del 900 Blaauw si inserisce in questo dibattito pubblicando diversi scritti e studi di cui, con buona probabilità, Scheler fu attento lettore: *Die perzeption des lichtet* (1909), *De tropische natuur in schetsen en kleuren* (1913), *Plantkunde en psychische verschijnselen* (1915). Sulla querelle tra Sachs e Darwin cfr. S. Mancuso, *Plant revolution. Le piante hanno già inventato il nostro futuro*, Giunti, Firenze, 2017; U. Castiello, *La mente delle piante. Introduzione alla psicologia vegetale*, Il Mulino, Bologna, 2019. Sulla passione di Darwin per la botanica si veda O. Sacks, *Darwin e il significato dei fiori* in Id. *Il fiume della coscienza* (2017), tr. it. Adelphi, Milano 2018, pp. 13-32.

⁵⁴ M. Scheler, *La posizione dell’uomo nel cosmo*, cit., p. 94.

⁵⁵ *Ibid.*

orientamento (...) secondo le direzioni fondamentali del “sopra” e del “sotto”, della luce e della terra»⁵⁶; allo stesso tempo però non si tratta di «una direzione precisa verso determinate parti e stimoli dell’ambiente-proprio»⁵⁷. Per Scheler è implicito che «la pianta non sia capace di un movimento locale spontaneo, come invece è tipico dell’animale» in quanto essa «non ha bisogno di spostarsi per procurarsi il nutrimento, come invece fanno gli animali»⁵⁸. La pianta è dunque sprovvista di sensazione, pulsione e movimento – e di conseguenza sia di un sistema percettivo, che di un sistema nervoso e di «qualsiasi *retroazione* degli stati organici verso un centro proprio»⁵⁹; ma – e questo è fondamentale ai fini del nostro discorso – «la pianta può far a meno della sensazione proprio perché essa, il più grande chimico fra tutti gli esseri viventi, elabora il proprio materiale costitutivo organico direttamente dalle sostanze inorganiche»⁶⁰.

La pianta, quindi, come essere vivente situato è dotata di un centro ontologico e di un rudimentale esser-interno, non ha però alcuna forma di retroazione verso questo centro – come lo è ad esempio la sensazione –, per cui, nel linguaggio di Scheler, possiamo dire che la pianta è data a se stessa una sola volta⁶¹.

Come si può notare, il punto di vista di Scheler è quello per cui, sebbene sia palese nelle piante un primordiale «muoversi verso qualcosa» e «allontanarsi da qualcosa» in virtù del loro *Gefühlsdrang* – quello che potremmo chiamare un proto-movimento –, allo stesso tempo esse sono prive di un movimento spontaneo attivo

⁵⁶ *Ibid.*, pp. 93-94.

⁵⁷ *Ibid.*, p. 94.

⁵⁸ *Ibid.*, p. 95.

⁵⁹ *Ibid.*, p. 96.

⁶⁰ *Ibid.* Per Uexküll Alla velocità frenetica del mondo animale – scandito da fughe ed inseguimenti – corrisponde l’infinita quiete del mondo vegetale: «Solo in via del tutto eccezionale si può presentare una marca percettiva a innescare un determinato movimento (come nel caso della mimosa). Il compito principale è svolto dalla pianta attraverso una passiva dedizione agli effetti su di essa esercitati dal suo ambiente, al quale è adeguata. Dato che la pianta non può spostarsi dal proprio posto, essa deve confrontarsi con tutti gli effetti esterni che si possono avvertire nel luogo in cui essa è collocata» (J. von Uexküll, *Come vediamo la natura e come la natura vede se stessa?*, cit., p. 76).

⁶¹ Cfr. M. Scheler, *La posizione dell’uomo nel cosmo*, cit., p. 127.

- così come del relativo sistema percettivo⁶² - perché non ne hanno un reale bisogno vitale. Nella modalità del suo proprio *essere-nello-spazio* la pianta è - come tutti gli organismi sessili - tutt'uno con lo spazio.

Con il mondo animale però tutto cambia. L'animale per nutrirsi è costretto a muoversi - in tal senso è meno indipendente rispetto alle piante⁶³ - e ciò modifica ulteriormente il rapporto che esso intrattiene con lo spazio. Come già accennato, il sistema percettivo sensibile - che accomuna tutti gli animali - si compone a partire dall'interconnessione tra pulsioni, sensazioni e movimenti. Questo, di conseguenza, significa che la sfera del sentire è direttamente proporzionale alle capacità del movimento. Nell'animale, inoltre, per la prima volta, compare il primo livello di quel «rivolgimento» (*Rückwendung*) su di sé - o «primitiva *re-flexio*»⁶⁴ -, correlato alla sensazione, che dà luogo alla coscienza estatica - un tipo di sapere immediato senza però alcun riferimento all'io. L'animale, quindi, avendo una forma primitiva di retroazione verso il centro, ed essendo, dunque, capace di sensazione, movimento e coscienza, rispetto alla pianta «è dato a se stesso una *seconda volta*»⁶⁵. La modalità principale nella quale si manifesta questa forma di «sapere estatico»⁶⁶ è rappresentata dall'istinto.

Analizzando il comportamento istintivo Scheler ne individua cinque caratteristiche essenziali: l'istinto 1) «deve essere conforme ad un senso»; 2) «deve avvenire secondo un certo *ritmo*»; 3) deve «reagire solo a quelle situazioni tipiche ricorrenti che possiedono una qualche rilevanza *biologica* per *la specie*»; 4) deve

⁶² All'interno del dibattito scientifico contemporaneo, la questione relativa la presenza o meno nelle piante dei concetti di sensazione e percezione è tutt'altro che risolta. Per un approfondimento si veda P. Calvo, *The philosophy of plant Neurobiology: a manifesto* in «Synhese», vol. 193, n. 5, 2016, pp. 1323-1343.

⁶³ M. Scheler, *Il formalismo nell'etica e l'etica materiale dei valori*, cit., pp. 287-289.

⁶⁴ M. Scheler, *La posizione dell'uomo nel cosmo*, cit., p. 96.

⁶⁵ *Ibid.*, p. 128.

⁶⁶ M. Scheler, *Idealismo-realismo*, cit., p. 62.

essere «nelle sue linee essenziali, *innato ed ereditario*»; ed infine 5) deve essere «un comportamento “*concluso*” fin dall’inizio»⁶⁷. Da questa descrizione emerge chiaramente lo strettissimo rapporto che intercorre tra il comportamento istintivo e la struttura del mondo-ambiente specie-specifico, nel senso che «tutto quello che un animale può cogliere o esperire risulta predeterminato e dominato *a priori dalla relazione fra il suo istinto e la struttura del suo ambiente-proprio*»⁶⁸. Nell’istinto, in sostanza, si realizza «un’*inscindibile unità di pre-sapere e azione*» proprio perché si tratta di una «*specializzazione dell’impulso dell’affezione vitale*» e perché «l’istinto è già orientato verso quegli elementi dell’ambiente-proprio, particolari e rilevanti per la specie, che *ricorrono con maggior frequenza*»⁶⁹. L’animale, dunque, pur essendo “libero” di muoversi, per via dell’istinto vive prigioniero del suo mondo-ambiente.

5. *Chiusura ambientale e apertura al mondo*

Ciò che più di tutto caratterizza l’uomo è che in lui l’ambiente si trasforma in mondo. Quando si pensa al concetto di mondo in area fenomenologica di solito viene in mente il lavoro di Martin Heidegger. Dopo aver caratterizzato il *Dasein* come essere-nel-mondo (*in-der-Welt-sein*) in *Essere e tempo* (1927)⁷⁰, Heidegger ritorna sul concetto di mondo nelle lezioni del 1929-1930 poi confluite nelle *Considerazioni sulla metafisica* (1975). Qui il filosofo di Meßkirch, con lo scopo di delineare l’essenza del concetto di mondo, tenta un approccio di tipo comparativo articolato in tre tesi: «1. La pietra (l’ente-materiale) è *senza mondo*; 2. L’animale è *povero di mondo*; 3. L’uomo è *formatore di*

⁶⁷ M. Scheler, *La posizione dell’uomo nel cosmo*, cit., pp. 101-103.

⁶⁸ *Ibid.*

⁶⁹ *Ibid.*, p. 105.

⁷⁰ M. Heidegger, *Essere e tempo* (1927), tr. it. Mondadori, Milano 2006, pp. 83-163.

mondo»⁷¹. Questo modo di impostare il problema ricorda non poco l'antropologia filosofica di Scheler⁷².

Come già accennato nel paragrafo precedente, nella conferenza di Darmstadt Scheler analizza con particolare attenzione ciò che differenzia l'umano dall'animale e dal vegetale. La dimensione spirituale che caratterizza l'uomo si esprime e si manifesta soprattutto nel fatto che l'essere umano è «*aperto al mondo*»⁷³, cioè caratterizzato dall'apertura al mondo (*Weltoffenheit*)⁷⁴. L'apertura dell'uomo al mondo ha una formula ben precisa:

Uomo \rightleftharpoons Mondo $\rightarrow \rightarrow \dots$

La schiavitù dell'animale nei confronti del suo ambiente - la *Umweltgeschlossenheit* - si esprime invece nel seguente modo:

Animale \rightleftharpoons Mondo-ambiente

Nella concretezza, ciò che differenzia profondamente le due formule, è che «l'uomo possiede fin dall'inizio (...) una propria visione dello *spazio*» la quale, grazie ad un peculiare processo di «*autocentralizzazione*» (*Selbstzentriertheit*) rende l'uomo «capace di connettere tutti i dati sensibili alle corrispondenti tendenze pulsionali, riferendoli pertanto ad un unico "mondo"» producendo di conseguenza «un vero e proprio *spazio del mondo (Weltraum)*,

⁷¹ M. Heidegger, *Concetti fondamentali della metafisica. Mondo, finitezza, solitudine* (1975), tr. it. Il Melangolo, Genova 2005, p. 232.

⁷² A proposito di Scheler, Heidegger scrive: «In tempi recenti Max Scheler ha tentato di tematizzare in modo unitario, nel contesto di una antropologia, questa progressione gerarchica di ente materiale, vita e spirito in virtù della convinzione che l'uomo sia l'essere che riunisce in se stesso tutti i livelli dell'ente, l'essere fisico, l'essere di pianta e animale e lo specifico essere spirituale. Ritengo che questa tesi sia un errore fondamentale della posizione scheleriana, errore che deve necessariamente precludergli la via della metafisica. (...) D'altra parte il modo in cui Scheler pone la questione è, nonostante questo, e per quanto sia rimasta soltanto un programma, superiore per molti aspetti essenziali, a tutte le posizioni precedenti» (*Ibid.*, p. 250).

⁷³ M. Scheler, *La posizione dell'uomo nel cosmo*, cit., p. 121.

⁷⁴ Com'è noto il concetto di *Weltoffenheit* gioca un ruolo chiave in tutta l'antropologia filosofica. Sul concetto di mondo in Scheler si veda R. Bonito Oliva, *Il profilo del mondo. Uomo e cosmo nell'antropologia di Max Scheler* in S. Achella, *Le strutture del soggetto. Esperienza etica ed esperienza religiosa*, Luciano Editore, Napoli 2004, pp. 135-149.

capace di permanere come sfondo *stabile* e indipendente dai movimenti locali»⁷⁵.

Per comprendere il ruolo fondamentale dei concetti di apertura al mondo e di chiusura ambientale – e con loro il nocciolo della differenza tra umano e animale – bisogna però rivolgere l'attenzione al problema del rapporto tra spirito (*Geist*) ed impulso primordiale (*Drang*), soprattutto in relazione al ruolo esercitato dalla filosofia di Schelling sull'ultimo Scheler.

Come ha ampiamente dimostrato Cusinato, dietro alcuni concetti chiave dell'antropologia filosofica di Scheler ci sarebbe l'influenza della filosofia della natura di Schelling, soprattutto per quanto riguarda i concetti di *Stufenfolge* e di *Excentricität*, l'idea della realtà come resistenza (*Widerstand*) e il rapporto tra *Geist* e *Drang*⁷⁶. Scheler si sarebbe interessato a Schelling – approfondendone la lettura – tra il 1922 e il 1923 – nel momento, cioè, del passaggio dalla fase prettamente fenomenologica a quella antropologica del suo pensiero. Come scrive infatti Cusinato, «dopo l'incontro con Schelling del 1923 Scheler descrive la persona come la compenetrazione (*Durchdringung*) di *Geist* e *Drang* al livello più elevato»⁷⁷. Com'è noto, Schelling, negli scritti dedicati alla *Naturphilosophie*, riprende il concetto di auto-organizzazione elaborato da Kant nella *Critica del giudizio*, ponendolo al centro di una filosofia dell'organismo in grado di emanciparsi dalla visione meccanicistica della natura⁷⁸.

⁷⁵ *Ibid.*, p. 129.

⁷⁶ Sull'influenza di Schelling in Scheler si veda G. Cusinato, *La totalità incompiuta...*, cit., pp. 68-78; G. Cusinato, *Schelling come precursore dell'antropologia filosofica del Novecento*, in «Etica & Politica», XII, 2, 2010, pp. 61-81; G. Cusinato, *Biosemiotica e psicopatologia...*, cit., pp. 23-36.

⁷⁷ G. Cusinato, *Schelling come precursore dell'antropologia filosofica del Novecento*, cit., p. 66.

⁷⁸ Dopo l'adesione a Fichte che culmina nella filosofia dell'Io, in Schelling progressivamente il termine "Io" viene sostituito con quello di Spirito, passando ad un'analisi del rapporto tra Spirito e Natura dove quest'ultima viene interpretata, sulla spinta di Spinoza, come qualcosa di vivente. Se c'è una continuità tra Natura e Spirito, il problema da gnoseologico si fa ontologico e in questo contesto si sviluppa una gradualità nella natura che va a costituire la "preistoria dello spirito"; cfr. F.W.J. Schelling, *Sistema*

Il punto di svolta è rappresentato qui, da una parte, dal concetto di compenetrazione (*Durchdringung*) tra *Natur* e *Geist*, e, dall'altra, dall'idea che l'auto-organizzazione della natura proceda attraverso una di una serie di livelli (*Stufenfolge*) che dimostrano una complessità sempre maggiore. Con il concetto di compenetrazione il focus si sposta rispetto alla classica opposizione dualistica, delineando invece una condizione di continuità tra natura e spirito tale per cui «La natura deve essere lo Spirito visibile, lo Spirito la natura invisibile»⁷⁹.

È proprio grazie al concetto di compenetrazione che Scheler sviluppa la teoria di una «reciproca compenetrazione di uno spirito inizialmente impotente e di un impulso primordiale [...] originariamente cieco nei confronti di tutte le idee e di tutti i valori spirituali»⁸⁰. L'idea dell'organismo come forma di auto-organizzazione - volta a contrastare principalmente l'idea meccanicistica della natura - e quella di una serie graduale di livelli in cui si struttura questa auto-organizzazione, hanno di conseguenza avuto una forte influenza nell'ultimo Scheler anche rispetto alla concezione di spirito che si delinea dopo il 1923. Per comprendere dunque la reale cifra della differenza tra uomo e animale bisogna cercare di cogliere la specificità del concetto di *Geist* nell'ultimo Scheler⁸¹.

Scheler utilizza il concetto di *Geist* - «termine sul quale solo pochi hanno in mente qualcosa di preciso»⁸² - per descrivere la

dell'idealismo trascendentale (1800), tr. it a cura di G. Boffi, Orthotes, Napoli-Salerno 2022.

⁷⁹ F.W.J. Schelling, *L'empirismo filosofico e altri scritti*, tr. it. a cura di G. Preti, La Nuova Italia Editrice, Firenze 1967, p. 47.

⁸⁰ M. Scheler, *La posizione dell'uomo nel cosmo*, cit., p. 158. Com'è noto, nell'ultimo Scheler «"spirito" e "vita" sono due principi che, pur essendo fondamentalmente diversi, nell'uomo hanno necessariamente bisogno l'uno dell'altro. Così se lo spirito ideizza la vita, solo la vita può realizzare e rendere attivo lo spirito» (*Ibid.*, p. 168).

⁸¹ Su questo si veda G. Cusinato, *Il concetto di spirito e la formazione della persona nella filosofia di Max Scheler* in *Lo spirito. Percorsi nella filosofia e nelle culture*, a cura di M. Pagano, Mimesis, Milano-Udine 2011, pp. 535-560.

⁸² M. Scheler, *La posizione dell'uomo nel cosmo*, cit., p. 121.

«posizione particolare»⁸³ dell'uomo, in quanto si tratta di un termine abbastanza ampio da includere vari aspetti della peculiarità umana, come la ragione, il pensiero ideativo⁸⁴ e determinati atti emozionali e volitivi⁸⁵.

Il punto qui non è che l'uomo sia l'unico essere dotato di spirito, quanto che in lui la dimensione spirituale raggiunge una conformazione particolare. Si tratta di un tema estremamente importante dell'antropologia scheleriana, perché, come nota il filosofo tedesco, la «relazione fra spirito e vita [...] è stata fraintesa e trascurata da tutta una serie di importanti concezioni filosofiche relative all'uomo»⁸⁶. Se l'effetto della conformazione umana del *Geist* «consiste nella capacità esistenziale di emanciparsi [...] nei confronti del potere, della pressione e della dipendenza dall'organico»⁸⁷, la funzione alla base di questa emancipazione è rappresentata dalla capacità umana «di "oggettivare"»⁸⁸ se stessi, le proprie pulsioni e gli oggetti del mondo. Nell'uomo una *re-flexio* di secondo grado – in *Idealismo-realismo* Scheler parla di «actus re-flexivus» – produce una forma peculiare di autocoscienza (*Selbstbewußtsein*) – ossia «un sapere che verte sul riferimento all'io [...] dell'atto compiuto»⁸⁹ –, strettamente intrecciata alla «capacità di oggettivazione» (*Sachlichkeit*)⁹⁰, in grado di liberarlo dalla dimensione estatica che caratterizza l'animale. Con la «capacità di cogliere l'esser-oggetto»⁹¹ delle cose, l'umano sviluppa di conseguenza la capacità di percepire le sue pulsioni come proprie, di oggettivarle e

⁸³ *Ibid.*, p. 119.

⁸⁴ L'«atto ideativo» – o «ideazione» –, come «tipico atto dello spirito», consiste nella «capacità di afferrare le forme essenziali della struttura del mondo partendo da un semplice esempio delle regioni essenziali considerate». Questa «capacità di scindere l'esistenza dall'essenza rappresenta la caratteristica principale dello spirito umano ed è alla base di tutte le altre» (*Ibid.*, pp. 135-137).

⁸⁵ *Ibid.*, p. 120.

⁸⁶ *Ibid.*, p. 169.

⁸⁷ *Ibid.*, p. 121.

⁸⁸ *Ibid.*, p. 168.

⁸⁹ M. Scheler, *Idealismo-realismo*, cit., p. 63.

⁹⁰ M. Scheler, *La posizione dell'uomo nel cosmo*, cit., p. 121.

⁹¹ *Ibid.*, p. 124.

quindi di dominarle. «l'uomo - scrive dunque Scheler - è dato a se stesso addirittura una *terza volta*: nell'*autocoscienza* e nella capacità di oggettivare i suoi stessi processi psichici»⁹².

Il dramma del comportamento umano può di conseguenza essere scandito in tre fasi o atti: nella prima fase il comportamento è dettato dalla capacità di oggettivazione - che l'animale non possiede, vivendo immerso estaticamente nell'ambiente -; nella seconda fase si verifica un'«azione *libera*» del «centro *personale*» nei confronti delle proprie pulsioni; la terza fase è infine quella che conduce ad una «modificazione [...] dell'oggettività di una cosa»⁹³. Nell'animale invece, più semplicemente, il primo atto è quello di uno stato psico-fisiologico dettato da una pulsione, che conduce ad una modifica dell'ambiente come reazione alla pulsione e che culmina nella conseguente modifica dello stato psico-fisiologico⁹⁴.

La distinzione tra animale e uomo - così come quella tra *Umwelt* e mondo - si rispecchia dunque nella differenza tra «*immagine dell'ambiente*» e «*immagine del mondo*»⁹⁵. Per illustrare ciò di cui sta parlando Scheler pone l'esempio della luna: tutto ciò che sappiamo della luna grazie all'astronomia e all'astrofisica è ciò che costituisce l'immagine del mondo dell'oggetto "luna". Per quanto riguarda invece l'«*immagine-ambiente*» dell'oggetto "luna", «ora è una sfera dorata, ora una falce, ora è nascosta, ora è presente, ora ha questa o quella posizione nel cielo notturno», in quanto si tratta di una percezione empirica «relativa nel suo esistere alla nostra organizzazione psico-fisica e alla nostra posizione»⁹⁶. L'animale è in grado di avere solo immagini-ambiente delle cose di cui fa esperienza, ed essendo sprovvisto della categoria di sostanza è sprovvisto anche di «un centro a partire dal quale esso possa rapportare ad *una stessa cosa concreta* (...) le

⁹² *Ibid.*, p. 128.

⁹³ *Ibid.*, p. 123.

⁹⁴ *Ibid.*, p. 122.

⁹⁵ M. Scheler, *Conoscenza e Lavoro*, cit., p. 212.

⁹⁶ *Ibid.*, pp. 212-213.

funzioni psico-fisiche del suo vedere, udire, annusare»⁹⁷ a partire dal quale è possibile ricavare un'immagine del mondo – ossia un'immagine «completamente *indipendente* dalla propria organizzazione psico-fisica, dai propri sensi e dal loro orizzonte, come dai propri bisogni e dai propri interessi»⁹⁸. Scheler riporta l'esempio di un cane, il quale «può vivere per anni in un giardino, andando spesso in ogni suo angolo, ma senza tuttavia per questo riuscire a farsi un'immagine complessiva del giardino stesso (...) che risulti indipendente dalla posizione del suo corpo»⁹⁹.

6. Lo spazio del mondo tra fenomeno del vuoto ed eccedenza di fantasia

Cos'è dunque che permette nell'uomo la connessione tra i vari dati sensibili e le pulsioni, producendo di fatto l'autocentralizzazione costitutiva dello spazio-mondo?

La categoria fondamentale per interpretare fenomenologicamente lo spazio così come viene vissuto dall'uomo riguarda il concetto di "spazio vuoto" (*Leerraumes*) inteso come condizione di possibilità del «vissuto centrale della spazialità»¹⁰⁰ umana. Scheler analizza questo aspetto della spazialità vissuta soprattutto nel saggio *Idealismo-realismo* (1928) dove intreccia i temi dell'affettività, del movimento e della fantasia all'interno dei rapporti tra realtà, tempo e spazio. Come già accennato, per il filosofo di Monaco «La spazialità viene *ottenuta muovendosi, prima* che essa venga rappresentata e pensata» per cui essa trova la sua origine nell'«*esperienza vissuta di un essere vivente di poter produrre certi movimenti in modo spontaneo*»¹⁰¹. La datità dello spazio però – come possibilità di movimento, cioè come movimento «in

⁹⁷ M. Scheler, *La posizione dell'uomo nel cosmo*, cit., p. 129.

⁹⁸ *Ibid.*, p. 132.

⁹⁹ *Ibid.*, p. 131.

¹⁰⁰ M. Scheler, *Idealismo-realismo*, cit., p. 108.

¹⁰¹ *Ibid.*, p. 109.

“*potentia*”»¹⁰² - si manifesta nella modalità prelogica di uno spazio vuoto da riempire attraverso il movimento: «Nella visione naturale del mondo lo spazio appare come un vuoto illimitato, che autenticamente *precede* e *soggiace* a tutte le cose e a tutti i movimenti e che nel suo essere è indipendente da tutte le cose e da tutti i movimenti»¹⁰³. La forma dello spazio vuoto è lo sfondo di tutti i possibili movimenti e di conseguenza di tutte le possibili conformazioni della spazialità. La forma vuota dello spazio è un’immagine fittizia della realtà, ma è allo stesso tempo necessaria per la costituzione dell’immagine del mondo e dell’apertura al mondo.

Questo peculiare «*fenomeno del vuoto*»¹⁰⁴ (*Leerphänomen*) è ricollegato da Scheler ad una «*fame istintiva (Triebhunger) di movimento spontaneo*»¹⁰⁵ che conduce ad una «*spinta dell’essere umano al movimento*»¹⁰⁶ (*Bewegungsdrang*). La fame istintiva di movimento spontaneo, dunque, precede la percezione di qualunque oggetto nello spazio e dello spazio stesso così come l’immagine dello spazio vuoto precede ogni possibilità di movimento. All’origine tanto della fame istintiva quanto dello spazio vuoto vi sarebbe una caratteristica costitutiva dell’essere umano: l’inappagamento pulsionale (*Triebunbefriedigung*). Questa eccedenza di vuoto (*Überschuß des “Leeren”*) - da cui trae origine la fame istintiva di movimento - si manifesta come il correlato essenziale solamente in «un essere che *costitutivamente* vive in un’*eccedenza* di brama inappagata e *tiene sempre per sé* una parte del suo impulso vitale al movimento che è più grande di quello che esso *libera*»¹⁰⁷.

Nella sua dimensione antropologica la peculiarità dello spazio vissuto sta nello stretto rapporto tra intuizione dello spazio e

¹⁰² *Ibid.*, p. 110.

¹⁰³ *Ibid.*, p. 111.

¹⁰⁴ *Ibid.*, p. 110.

¹⁰⁵ *Ibid.*

¹⁰⁶ *Ibid.*, p. 111.

¹⁰⁷ *Ibid.*, p. 116.

fantasia pulsionale (*Drangphantasie*). Difatti nell'essere umano «il vissuto dello spazio è implicato già nelle immagini della fantasia pulsionale spontanea in modo tanto originario quanto originario è il modo in cui esso è implicato nella molteplicità a noi accessibili per mezzo dei sensi»¹⁰⁸. Questo avviene grazie al fatto che «ogni volta che cogliamo un fenomeno di movimento, nell'aspettativa immediata ed *estatica* predisponiamo una sfera nella rappresentazione che già contiene in sé il “possibile” luogo futuro di ciò che si muove»¹⁰⁹. L'«eccedenza di fantasia pulsionale»¹¹⁰ (*Triebphantasieüberschuß*) anticipa dunque l'esito di tutto ciò che si muove, prefigurando l'aspetto della realtà. Quindi, lo spazio vuoto, come immagine fittizia ma necessaria alla visione naturale del mondo, è la condizione di possibilità del manifestarsi della fame istintiva di movimento spontaneo che struttura l'aspetto del mondo: *in primis* sottoforma di immagini spontanee della fantasia co-date con le pulsioni e le tendenze primarie al movimento – quando l'atto concreto del movimento è ancora “*in potentia*” –; *in secundis* attraverso l'azione del movimento spontaneo e le correlate percezioni.

7. Antropogenesi e spazialità tra Scheler e Sloterdijk

Ci si potrebbe però chiedere come effettivamente sia avvenuto – in termini filogenetici – il passaggio dalla chiusura dell'ambiente animale all'apertura del mondo umano, come cioè si sia realizzata quella peculiare posizione dell'uomo che lo contraddistingue come differenza ontologica. Scheler non chiarisce la genesi di questa trasformazione che distanzia uomo ed animale. La risposta più convincente a questo quesito fondamentale è stata però sviluppata da Sloterdijk nel concetto di sfera.

L'esposizione più idonea ai fini del seguente discorso è quella che il filosofo tedesco sviluppa nel saggio *La domesticazione*

¹⁰⁸ *Ibid.*, p. 107.

¹⁰⁹ *Ibid.*, pp. 114-115.

¹¹⁰ *Ibid.*, p. 116.

dell'essere. *Lo spiegarsi della Lichtung*¹¹¹ (2001). Secondo la visione antropotecnica, l'uomo va considerato come prodotto, così che la sua comprensione è intimamente legata alla comprensione della sua tecnica di produzione in quanto tale. La scommessa dell'onto-antropologia è dunque quella di «leggere l'estatica "posizione dell'uomo nel mondo" di Heidegger, come una situazione tecnogena»¹¹² interpretando il processo di ominazione come il percorso che ha condotto il preumano dall'*Umwelt* alla *Lichtung* in cui «venne prodotto il lampo, nella cui luce il mondo ha potuto illuminarsi come mondo»¹¹³. Il progetto di Sloterdijk si concretizza dunque analizzando, da una parte la natura delle «prototecniche spontanee» - come l'uso di strumenti rudimentali - e dall'altra la struttura delle primitive «comunità abitative»¹¹⁴ - come luoghi originari della produzione umana. L'utilizzo delle pietre - litotecnica - da parte dei primi cacciatori, insieme alla costruzione delle prime abitazioni, avrebbe prodotto delle sfere come serre antropogenetiche - intese anche come incubatori o uteri sociali - il cui clima di sicurezza interno avrebbe favorito le trasformazioni essenziali per il «divenire uomo dei preominidi» e il «divenire mondo del premondo»¹¹⁵.

Incrociando le idee di Scheler con l'approccio di Sloterdijk si può concepire la sfera come l'incubatore dello spazio vuoto. La sicurezza tipica della sfera avrebbe permesso il disimpegno da alcune dimensioni istintuali dell'animale provocando nuove forme di attenzione attiva - si tenga presente che per Scheler «l'evoluzione non è mai un mero progresso, ma sempre anche una

¹¹¹ P. Sloterdijk, *La domesticazione dell'essere. Lo spiegarsi della Lichtung* in Id. *Non siamo ancora stati salvati. Saggi dopo Heidegger* (2001), tr. it. Edizioni Tlon, Roma 2024, pp. 153-249.

¹¹² *Ibid.*, p. 165.

¹¹³ *Ibid.*

¹¹⁴ *Ibid.*, p. 164.

¹¹⁵ *Ibid.*, p. 167.

decadenza»¹¹⁶, cioè ad ogni nuova capacità corrisponde la perdita di qualcun'altra.

Per Sloterdijk «fu l'uso della pietra ad aprire l'orizzonte della prototecnica»¹¹⁷ perché seguendo il lancio della pietra il pre-uomo sviluppò «la disposizione ad anticipare i risultati dei lanci»¹¹⁸ - quella che per Scheler è la *Triebphantasieüberschuß* - e con la sensazione di successo del lancio comparve «il primo grado di una funzione di verità postanimale»¹¹⁹. Come Scheler nota in un saggio del 1913 anche gli animali superiori possono utilizzare degli oggetti per determinati scopi¹²⁰, ma ciò che fa di un mezzo (*Mittel*) un'utensile (*Werkzeug*) - così come lo fu per i primi ominidi - è il fatto che esso presenti «sempre una sua *struttura significativa*, che è posta solo in un secondo momento a servizio di determinati scopi e trasformata poco per volta da questi»¹²¹. Ora, siccome «l'utensile, considerato da un punto di vista vitale (...) è l'espressione e la conseguenza di una *deficienza biologica*»¹²² - è, cioè, il risultato di quell'evoluzione che da un lato è uno sviluppo e dall'altro una regressione - l'origine della struttura significativa dello

¹¹⁶ M. Scheler, *Essenza e forme della simpatia* (1923), Franco Angeli, Milano 2010, p. 63.

¹¹⁷ P. Sloterdijk, *La domesticazione dell'essere. Lo spiegarsi della Lichtung*, cit., p. 193.

¹¹⁸ *Ibid.*, pp. 193-194.

¹¹⁹ *Ibid.*, p. 194.

¹²⁰ «Le scimmie superiori, gli elefanti e così via riescono a inserire, tra la loro attività e l'obiettivo, manipolazioni o spostamenti di oggetti affatto sensati e adeguati allo scopo: la scimmia per esempio getta sul suo "nemico" sassi e frutti. Ma non è il fatto di usare una cosa come mezzo volto a un fine, a conferirle l'unità essenziale dell'"utensile". Se io uso una chiave come martello per bussare alla porta, quella rimane una chiave e non diventa un martello. (...) Poiché a *distinguere* l'utensile da un oggetto "usato come semplice mezzo", è per l'appunto l'unità rigorosa della *forma* di un materiale, la quale costituisce nel contempo quell'unità intrinseca significativa che trascende quel significato occasionale conferito all'oggetto stesso da tutti quegli scopi per cui viene momentaneamente usato. (...) Pertanto ciò che pone l'utensile al di sopra di un mezzo occasionale per le nostre esigenze biologiche, è essenzialmente quella stessa forza spirituale che agisce altresì nella genesi della cultura spirituale» (M. Scheler, *Sull'idea dell'uomo* (1913) in Id. *La posizione dell'uomo nel cosmo*, Armando, Roma 1997, pp. 51-79, pp. 63-64.)

¹²¹ *Ibid.*, p. 64.

¹²² *Ibid.*

strumento può essere rintracciata nella comparsa delle prime sfere.

Si può dire quindi che il lancio - in parte immaginario - di quella pietra che per Heidegger era senza mondo, è stato in grado - attraverso la mediazione della sfera - di sviluppare nell'uomo la *Selbstzentriertheit*, la *Triebphantasieüberschuß*, il *Leerraumes*, e attraverso di essi squarciare il velo della chiusura ambientale aprendo di conseguenza l'uomo al mondo.

8. Binswanger lettore di Scheler: il vuoto del cuore e la psicopatologia dello spazio

Ad aver tratto ispirazione dall'interpretazione scheleriana della spazialità fu anche Ludwig Binswanger (1881-1966) in una conferenza del 1932 intitolata *Il problema dello spazio in psicopatologia*. Scheler, dal canto suo, si era già interrogato sulla dimensione patologica dell'esperienza spaziale, sostenendo che «la situazione, individuabile in alcuni casi patologici, in cui lo spazio tattile non si coordina direttamente con quello ottico, ma solo attraverso la mediazione di sensazioni cinestetiche, dimostra che la forma vuota dello spazio viene sperimentata, per lo meno come "spazialità" informe, già *prima* di divenir coscienti d'una qualsiasi sensazione»¹²³.

Binswanger, nel suo contributo, affronta i risvolti fenomenologici e psicopatologici delle forme dello spazio orientato e dello spazio timico¹²⁴. Lo psichiatra svizzero recupera la nozione di spazio orientato (*orientierter Raum*)¹²⁵ da Oskar Becker (1889-1964) mentre quella di spazio timico (*gestimmter Raum*) dalla concezione di spazio presenziale di

¹²³ M. Scheler, *La posizione dell'uomo nel cosmo*, cit., p. 130.

¹²⁴ Nel saggio di Binswanger compaiono anche le forme dello spazio estetico e dello spazio storico ma qui non verranno prese in considerazione.

¹²⁵ L. Binswanger, *Il problema dello spazio in psicopatologia* (1932), tr. it. Quodlibet, Macerata 2022, p. 103.

Straus¹²⁶. Se lo spazio orientato si fonda su di un «sistema di relazioni (...) di tipo vitale e finalizzato» e riguarda il rapporto tra *Leib* e *Umwelt*, lo spazio timico si basa invece su di un sistema di relazioni «esistenziale»¹²⁷ e ha a che fare con il rapporto tra Io e mondo. Entrambe le forme spaziali sono suscettibili di deformazioni e alterazioni patologiche: se allo spazio orientato sono connessi in particolare i disturbi della prassi - «nel senso più ampio dell'agire, e della cognizione o del percepire e del conoscere» - e i disturbi della parola - «sia in termini di capacità motorie che per quanto concerne la loro funzione di significato o di rappresentazione»¹²⁸ -, le deformazioni dello spazio timico hanno a che fare principalmente con i disturbi della dimensione affettiva.

Ed è proprio a proposito dello spazio timico - relativo alla sfera del *Gemüt* - che Binswanger cita un'ampia parte del testo di Scheler *Idealismo-realismo* in cui viene descritto il concetto di vuoto del cuore ("*Leere*" *des Herzens*) - dal quale derivano le forme del tempo vuoto e dello spazio vuoto.

Come in Scheler, per Binswanger il termine "cuore" rimanda al «rapporto essenziale della situazione emotiva dell'Io» come quando avvertiamo una "stretta al cuore" come «restrizione del mondo»¹²⁹. Tra Io e Mondo si realizza un'«unità dialettica» per cui «se il

¹²⁶ *Ibid.*, p. 105. Per quanto riguarda la scelta di Binswanger di definire questa forma di spazio come spazio timico o *gestimmter Raum*, le ragioni dello psichiatra sono le seguenti: «l'espressione "spazio patico" o "spazio del vissuto" rimanda troppo facilmente a un'idea di passività che invece dev'essere mantenuta il più lontano possibile dalla sfera del patico e poiché l'espressione "spazio presenziale", a causa dei significati molto diversi di "presente" e "presenziale", porta facilmente a fraintendimenti ed è troppo limitante per l'idea di spazio così come vogliamo qui intenderla, propongo di usare il termine "spazio timico" in quanto (...) esso, rappresenta lo spazio all'interno del quale sosta [*aufhält*] l'esserci umano in quanto emotivamente situato; (...) esso rappresenta ogni volta lo spazio della nostra disposizione timica o della nostra tonalità affettiva» (*Ibid.*, p. 139).

¹²⁷ *Ibid.*, p. 130.

¹²⁸ *Ibid.*, p. 107. Si noti che sono le stesse tipologie di disturbi prese in considerazione da Merleau-Ponty nella sua analisi della spazialità corporea, cfr. M. Merleau-Ponty, *Fenomenologia della percezione* (1945), tr. it. Bompiani, Milano 2003, p. 180.

¹²⁹ Binswanger, *Il problema dello spazio in psicopatologia*, cit., p. 132.

cuore è “chiuso in sé stesso” (...) Il mondo scompare da un tale “cuore”, e ciò che si considera per realtà non sono altro che vane parvenze»¹³⁰. Lo psichiatra svizzero interpreta dunque la disperazione – che Scheler, nella sua stratificazione della vita emotiva aveva collocato nel livello dei sentimenti spirituali – come «un dileguarsi del mondo» e, soprattutto, una «forma vuota del cuore»¹³¹. Il vuoto della disperazione – quando si dice ad esempio che «la persona disperata “fissa il vuoto”»¹³² – non è ovviamente il vuoto del cuore scheleriano – come condizione di possibilità della curiosità e del desiderio verso il mondo –, quanto una sua deformazione patologica in cui «il disperato risulta (...) assorbito dalla *perdita* del mondo»¹³³. Per dirlo nei termini di Merleau-Ponty accade che «per il malato il mondo non ha più *fisionomia*»¹³⁴.

In questo senso la condizione schizofrenica rappresenta un esempio paradigmatico dello strettissimo rapporto tra affettività e spazialità. In questo contesto, basandosi anche sulle analisi dello psichiatra tedesco Franz Fischer, Binswanger spiega che «bisogna conoscere la perdita “normale” di mondo dovuta alla disperazione da un lato e all’ “apatia del cuore” dall’altro per poter comprendere dal punto di vista antropologico l’esperienza schizofrenica del vuoto»¹³⁵. Anche Straus aveva posto l’attenzione sulla condizione di «un paziente affetto da schizofrenia [che] resta immobile nel suo stato catatonico, pur non essendo legato né paralizzato. Egli resta immobile perché qualcosa lo ha colpito nella sua intera motricità. La malattia ha aggredito gli strati

¹³⁰ *Ibid.*, p. 133.

¹³¹ *Ibid.*, p. 134. La disperazione, ovviamente, a seconda del contesto, «può manifestarsi nei modi più diversi, sia attraverso un “restringimento spaziale” del mondo, sia attraverso un suo silenziarsi (...), sia attraverso un diventare-buio o un diventare-scuro» (*Ibid.*).

¹³² *Ibid.*

¹³³ *Ibid.*, p. 135.

¹³⁴ M. Merleau-Ponty, *Fenomenologia della percezione*, cit., p. 187. È inoltre significativo il fatto che per il filosofo francese «analizzare da vicino un esempio di motilità morbosa (...) mette a nudo i rapporti fondamentali fra il corpo e lo spazio» (*Ibid.*, p. 156).

¹³⁵ Binswanger, *Il problema dello spazio in psicopatologia*, cit., p. 135.

più profondi della sua persona»¹³⁶. Secondo l'ottica di Scheler, la profondità che in questo caso viene colpita dalla patologia riguarda la modalità dello strutturarsi dello spazio vuoto schizofrenico. Sulla condizione spaziale schizofrenica si interroga anche Minkowski che nel capitolo finale de *Il tempo vissuto* (1933) – intitolato *Verso una psicopatologia dello spazio* – interpreta un tratto caratteristico degli schizofrenici – quello che comunemente viene considerato un disturbo dell'ideazione e del giudizio – alla luce dei disturbi della spazialità vissuta. Per lo psichiatra francese si tratta della «tendenza alla conglomerazione nello spazio vissuto»¹³⁷, dove i concetti di caso, coincidenza e contingenza vengono meno¹³⁸. Più in generale, nel mondo allucinato dello schizofrenico, la spazialità si deforma in virtù di un peculiare «deficit della distanza vissuta, che ha come conseguenza il senso che gli avvenimenti-ambiente tocchino l'individuo e lo influenzino in modo molto più immediato di quello che succede di solito»¹³⁹. Anche questo “deficit della distanza vissuta” può essere letto come un'alterazione congiunta dello spazio vuoto e dell'eccesso di fantasia che si riversa nella modalità percettiva dello spazio circostante.

Insomma, Le intuizioni di Scheler, coniugate con le riflessioni di Binswanger, Straus, Minkowski, oltre che con le ricerche più moderne sulla psicopatologia della spazialità¹⁴⁰, possono dunque

¹³⁶ E. Straus, *Il movimento vissuto*, cit., p.46.

¹³⁷ E. Minkowski, *Il tempo vissuto. Fenomenologia e psicopatologia* (1933), tr. it. Einaudi, Torino 2004, p. 379.

¹³⁸ Tutto ciò che impedisce a questa tendenza di trasformarsi in un delirio persecutorio è la mancanza in questi soggetti di un carattere paranoico. D'altra parte, però, tale tendenza, sembra avere un ruolo di rilievo anche nella patogenesi del delirio di persecuzione stesso.

¹³⁹ *Ibid.*, p. 384.

¹⁴⁰ Per una ricostruzione completa dell'indirizzo fenomenologico nella psicopatologia della spazialità si veda M. Mauri, *Spaziopatia. Fenomenologia della spazialità vissuta e psicopatologia delle alterazioni spaziali*, Mimesis, Milano 2024; Griffero T., *Atmosferologia. Estetica degli spazi emozionali*, Mimesis, Milano 2017. Si vedano inoltre Fuchs T., *Psychotherapy of the Lived Space: A Phenomenological and Ecological Concept* in «American Journal of Psychotherapy», vol. 61, n. 4, 2007, pp. 423-439; Fuchs T., Koch S.C., *Embodied affectivity: on moving and being moved* in «Frontiers in Psychology», vol. 5, Jun. 2014.

portare ad una comprensione maggiore dello spazio vissuto come caratteristica antropologica e del ruolo incrociato di affettività e spazialità in svariate conformazioni psicopatologiche.

9. Conclusioni

Per concludere e allo stesso tempo riassumere i punti principali del discorso fatto, possiamo dire che la differenza tra spazio e spazialità è la stessa che intercorre tra lo spazio della geometria e lo spazio vissuto. Che lo spazio vissuto rappresenta la modalità nella quale gli esseri viventi esperiscono ed interagiscono con lo spazio. Ovviamente, diversi esseri viventi hanno diverse caratteristiche e di conseguenza interagiscono in modi diversi con lo spazio. Tra il regno vegetale e quello animale ha luogo la prima differenza fondamentale: se le piante sono tutt'uno con lo spazio, gli animali possono muoversi. Come abbiamo visto, la possibilità di muoversi, gioca un ruolo fondamentale nelle diverse modalità attraverso le quali si configura la spazialità. La nozione di movimento che è qui in gioco non è però quella della fisica meccanica, bensì quella del movimento vissuto di Straus o del movimento vitale di Scheler. Differenti modi di muoversi equivalgono quindi a diverse modalità di vivere lo spazio. Per comprendere perché l'uomo è l'unico animale aperto al mondo - in cui, cioè, lo spazio si trasforma in mondo -, bisogna attraversare la dimensione del mondo-ambiente (*Umwelt*), che caratterizza tutti gli esseri viventi. L'uomo, in virtù della posizione particolare che occupa nel mondo degli esseri viventi, è in grado di emanciparsi dalla chiusura ambientale grazie alle funzioni spirituali dell'autocoscienza e della capacità di oggettivazione. Questi strumenti producono, quindi, una peculiare visione dello spazio intimamente legata allo spazio vuoto - sottoforma particolare del vuoto del cuore - come condizione di possibilità della sua caratteristica modalità di esperire i suoi movimenti e di preannunciarne gli esiti. Le deformazioni

patologiche della spazialità vissuta ci offrono, dunque, in tal senso, uno scorcio per comprendere l'importanza della relazione che il corpo vivo intrattiene con il mondo, l'affettività e la spazialità.

LORENZO CAVALLO è Dottorando in Scienze Filosofiche presso l'Università degli Studi di Napoli Federico II

Lorenzo.cavallo1195@gmail.com

RITA FUSCO

***I FLAGELLANTI DEL TERZO MILLENNIO.
IL CASO DEI RITI DI PENITENZA SETTENNALI IN ONORE DELLA MADONNA
ASSUNTA DI GUARDIA SANFRAMONDI (BENEVENTO)***

1. Premessa 2. Descrizione della Festa della Madonna Assunta 3. Il pubblico locale
4. Il pubblico di massa 5. I Riti Setteennali di Guardia Sanframondi e La loro mediatizzazione
6. Conclusioni

ABSTRACT: *FLAGELLANTS IN THE THIRD MILLENNIUM. THE CASE OF THE SEPTENNIAL RITES OF PENANCE IN HONOUR OF OUR LADY OF THE ASSUMPTION IN GUARDIA SANFRAMONDI (BENEVENTO)*

The concept of space as a historical and cultural construct, shaped by social and technological transformations, and the critical analysis of mass tourism are revisited in light of the Septennial Rites of Guardia Sanframondi (Southern Italy). This study focuses on the diverse and often conflicting perceptions of place held by local communities participating in the Septennial Rites and external visitors, a large and heterogeneous group informed about the event through the media.



1. Premessa

La concezione dello spazio è un prodotto storico e culturale evolutosi nel corso dei secoli, plasmato dalle trasformazioni sociali, culturali e tecnologiche.

Attualmente il concetto di “luogo” è sottoposto a un’intensa rivalutazione critica, sollevando interrogativi complessi sulle nuove forme di esperienza spaziale che Edward Relph, nel suo lavoro pionieristico, denuncia come la crescente “placelessness”, ovvero la perdita del senso del luogo¹. I “geografi umanisti”²

1 E. Relph, *Place and Placelessness*, Pion, London 1976.

distinguono poi tra spazio e luogo: mentre lo spazio è un'entità geometrica, una misurazione oggettiva di distanza e dimensione, il luogo è definito come uno spazio investito di significati. Ogni luogo è necessariamente uno spazio, ma lo spazio diventa luogo solo quando viene vissuto e investito di significati dalle persone, risultando così un prodotto di costruzioni sociali, culturalmente e storicamente determinate, che possono variare nel tempo e nello spazio.

Negli anni 70 del '900, il concetto di "consumatore di luoghi" è stato utilizzato per descrivere il turista, proponendo una lettura fortemente critica del turismo contemporaneo³. Questo approccio, radicato in una tradizione anglosassone di studi, evidenzia la natura "insostenibile" del turismo, sottolineando le distorsioni che esso genera nelle comunità locali, e sollecitando gli intellettuali a prendere una posizione attiva per orientare tale fenomeno verso direzioni alternative⁴. A partire da questo periodo, accanto al fenomeno del "consumo del sacro" - l'integrazione della festa religiosa nell'economia dei consumi, in particolare nel mercato del turismo, dei viaggi e delle attività del tempo libero - si osserva una crescente esposizione dei riti e delle pratiche devozionali, sia pubbliche sia private, alla visibilità mediatica⁵.

Obiettivo di questo saggio è provare a capire cosa comporta il fatto che alcuni riti religiosi si svolgano all'interno di spazi fortemente mediatizzati. A tal fine esamineremo i Riti Settennali di Penitenza in onore della Madonna Assunta a Guardia Sanframondi (BN). In effetti questi Riti - come mostra una breve analisi della

2 *Ibid.*; A. Buttimer, *Geography and the Human Spirit*, Johns Hopkins, Baltimore 1993; D. Seamon, *Body, Memory, and Architecture*, Wiley, New York 1980; D. Mac Cannell, *The Tourist: A New Theory of the Leisure Class*, University of California Press, Berkeley 1976.

³ D. Harvey, *The Condition of Postmodernity: An Enquiry into the Origins of Cultural Change*, Blackwell, Oxford 1989, pp. 257-279.

⁴ J. Urry, *The Tourist Gaze: Leisure and Travel in Contemporary Societies*, Sage Publications, London 1990, pp. 74-93.

⁵ C. Gallini, *Il consumo del sacro. Feste Lunghe di Sardegna*, Laterza, Bari 1971.

festa – costituiscono un buon caso di studio, perché restituiscono un sistema complesso di significati, che si iscrive in un continuum tra passato e presente, e, radicato in antichi immaginari identitari, si rigenera continuamente attraverso l'introduzione di nuovi significati dando vita a processi di riconoscimento e appartenenza che sono nuovi eppure antichi, inediti eppure permanenti. L'obiettivo è quindi analizzare le trasformazioni di un luogo – Guardia Sanframondi – e delle sue pratiche in relazione ai processi di globalizzazione e mediatizzazione, esaminando i diversi significati attribuiti a uno stesso spazio da gruppi distinti di individui.

In particolare, l'analisi si concentra sul confronto tra la percezione dello spazio degli abitanti di Guardia Sanframondi e dei comuni limitrofi coinvolti nei Riti Settennali, e quella dei «visitatori esterni», un gruppo numericamente molto consistente e fortemente eterogeneo. Questo confronto consente inoltre una riflessione su come i processi di globalizzazione culturale, caratterizzati da intensi flussi di informazioni e persone, influenzino le percezioni locali dello spazio e generino nuove forme di ibridazione culturale, anche in riferimento all'uso delle nuove tecnologie della comunicazione.

2. Descrizione della Festa della Madonna Assunta

A Guardia Sanframondi, paesino situato sul massiccio del Matese nel cuore dell'Italia, ogni sette anni, si celebra un rito di purificazione collettivo che dura un'intera settimana e coinvolge migliaia di persone: con i riti penitenziali più grandi del mondo occidentale, si celebra l'Assunzione di Maria⁶.

⁶ In Italia riti pubblici di autoflagellazione oltre che a Guardia Sanframondi sono praticati anche in Calabria, a Nocera Terinese e a Verbicaro. Sulla flagellazione nel Sud Italia cfr. L.M. Lombardi Satriani, *Il ponte di San Giacomo. L'ideologia della morte nella società contadina del Sud*, Rizzoli, Milano 1989; Id., *De sanguine*, Meltemi, Roma 2000; Sui flagellanti di Nocera Terinese cfr. F. Faeta, *Ostentazione rituale del dolore: Prime considerazioni intorno ai flagellanti di Nocera Terinese*, in G. D'Agostino, J. Vibaek (a cura di), *Il dolore: pratiche e segni*, Grafiche Flaccommio, Palermo 1996, pp. 211-

Significativamente, pur essendo il nome ufficiale di questa manifestazione religiosa “Riti settennali di penitenza in onore della Madonna Assunta”, a livello locale è comunemente chiamata semplicemente “la festa della Madonna”⁷.

Il culmine della cerimonia si raggiunge con la processione dei Battenti, in cui i devoti dell’Assunta per diverse ore si percuotono a sangue il petto con uno strumento che chiamano *spugna*, un grande sughero sul quale sono conficcati degli spilli tenuti fermi con uno strato di cera.

I Riti Settennali hanno una doppia rappresentazione, le processioni dei Misteri e la processione dei Battenti: per una settimana intera, fino alla processione dei Battenti, tutto il paese diventa lo sfondo per sacre rappresentazioni che rievocano episodi biblici significativi, vite di santi e avvenimenti contemporanei a carattere religioso. Queste processioni ricordano le sacre rappresentazioni del Medioevo, ma, a differenza di queste ultime, i fedeli di Guardia Sanframondi sono assolutamente muti e mantengono la stessa posa rigida e fissa e per tutto il percorso. Il corpo gioca un ruolo centrale: la penitenza pubblica, infatti, può essere considerata la peculiarità dei Riti di Guardia, perché un corpo penitente è presentato allo sguardo pubblico sia durante le processioni dei Misteri sia durante la processione dei Battenti.

In uno spazio percepito dai partecipanti come sacro si svolge una liturgia collettiva finalizzata alla protezione simbolica della comunità. Il rito prevede un’offerta di vino e un’offerta di sangue, un gesto che richiama le antiche pratiche sacrificali e che mira a stabilire un patto di reciprocità con la divinità,

246. Sull’immaginario popolare calabrese cfr. F. Faeta, *Il santo e l’aquilone*, Sellerio, Palermo 2000.

⁷ Per la descrizione dei Riti Settennali cfr. L. Iuliani, *I Battenti a Sangue di Guardia Sanframondi*, tesi di laurea in Storia delle Religioni, Università Federico II di Napoli, Facoltà di Lettere e Filosofia, relatore Boris Ulianich, a.a. 1975-1976.

un'azione propiziatoria volta a garantire la protezione non solo degli individui, ma dell'intero territorio⁸.

Nonostante tutta la ritualità ruoti intorno al momento penitenziale⁹, l'atmosfera che si respira nel paese durante i Riti è sorprendentemente serena e gioiosa: le case sono aperte, i giovani e gli emigrati ritornano nel paese, le famiglie si riuniscono e i ritmi di lavoro rallentano, l'evento si trasforma in un momento di coesione sociale festiva. Nel corso di questi giorni, Guardia Sanframondi assume i tratti di una "utopia provvisoria", richiamando le dinamiche di alcune feste medievali e rinascimentali in cui gerarchie, privilegi, regole e tabù venivano temporaneamente sospesi¹⁰. Un esempio evidente è la processione del Clero del sabato, dove il Vescovo, indossando paramenti neri, partecipa come semplice penitente. Similmente, nelle processioni dei Misteri, individui di classi sociali basse vestono abiti regali o interpretano figure di potere, invertendo i ruoli tradizionali. La sospensione delle distinzioni sociali si manifesta con particolare forza nella processione dei Battenti e dei Flagellanti: qui individui appartenenti a tutte le classi sociali, con livelli di istruzione, aspettative e immaginari differenti, si uniscono in un anonimato totale, celati da grandi cappucci e abiti bianchi, formando un'unica massa indistinta¹¹.

⁸ La dinamica del dono crea legami sociali e contribuisce a definire le relazioni tra gli individui all'interno di un gruppo cfr. M. Mauss, *Saggio sul dono. Forma e motivo dello scambio nelle società arcaiche* (1924), tr. it. Einaudi, Torino 1965; C. Lévi-Strauss, *Le strutture elementari della parentela* (1949), tr. it. Feltrinelli, Milano 1972.

⁹ Cfr. L. Mazzacane, *Struttura di festa: forma, struttura e modello delle feste religiose meridionali*, Franco Angeli, Milano 1985.

¹⁰ M. Bachtin, *L'opera di Rabelais e La cultura popolare. Riso, carnevale e festa nella tradizione medievale e rinascimentale* (1965), tr. it. Einaudi, Torino 1979, pp. 14 ss.

¹¹ Il dono anonimo contraddice la logica della reciprocità, fondamentale per M. Mauss nello scambio di doni, in quanto non implica un ritorno (cfr. M. Mauss, *op. cit.*)

Questa pratica simbolica recupera valori ancestrali legati alla solidarietà e alla protezione collettiva¹². Attraverso l'offerta del vino e quella del sangue, gli officianti invocano la protezione della Madre Celeste, affinché il suo manto protegga l'intera comunità e il territorio circostante.

3. Pubblico Locale

Migliaia di fedeli provenienti dai paesi limitrofi, ogni sette anni, convergono a Guardia Sanframondi per avere un contatto diretto con "la Madonna". Le motivazioni sono varie: alcuni giungono per chiedere una grazia, altri per esprimere gratitudine per averne ricevuta una, mentre altri ancora partecipano semplicemente per "salutare la Madonna": la Statua Sacra portata in processione è storicamente ritenuta una "Madonna che fa molti miracoli" e la sua festa attira alcune migliaia di fedeli dai paesi vicini. Già alla fine del XV secolo, questa era "la Madonna" più ricca di tutta l'area in quanto a lei venivano fatti frequenti lasciti e donazioni. Oggi con la completa integrazione dei Riti di Guardia nella liturgia ecclesiastica il carattere propiziatorio dell'offerta di sangue è offuscato. Tale carattere e la relazione dei Riti con culti precristiani è stato ben evidenziato negli studi degli anni Settanta del secolo scorso¹³ quando accanto a una cadenza settennale dei Riti veniva ancora praticata "l'uscita straordinaria della Madonna" in cui la statua era portata in processione solo dai Battenti. La cadenza settennale della festa è documentata a partire dalla fine dell'Ottocento; prima di allora vi erano solo le "uscite della Madonna", dove la statua veniva

¹² Sulla *communitas* come condizione di uguaglianza, liberi dalle gerarchie che regolano la vita quotidiana, cfr. V. Turner, *Dal rito al teatro* (1982), tr. it. Il Mulino, Bologna 1986, p. 93.

¹³ Cfr. G. Ranisio, *I riti di penitenza a Guardia Sanframondi*, in «Rivista di Etnologia- Antropologia Culturale», XXXI, III, 1975, pp. 33-50, e M. Niola, *Archeologia della devozione*, in L.M. Lombardi Satriani (a cura di), *Santità e tradizione. Itinerari antropologico-religiosi nella Campania di fine Millennio*, Meltemi, Roma 2000, pp. 53-73.

portata in processione per emergenze naturali, per implorare la pioggia o per far sì che smettesse. Data la preponderante attività agricola della popolazione, l'acqua era una risorsa vitale e la sua quantità era un fattore determinante per il successo delle colture. Pertanto, l'invocazione alla Madonna Assunta di Guardia, definita “dell'appira e spira” – che letteralmente significa “che apre e chiude” – si inserisce in un contesto di profonda dipendenza dalle condizioni climatiche e il ruolo della Madonna Assunta di Guardia come regolatrice delle piogge spiega la sua venerazione che trascende i confini del paese. L'ultima “uscita straordinaria della Madonna” fatta per impetrare la pioggia si è svolta nel 1974, ma il nesso Madonna-pioggia-sangue è ancora presente nell'immaginario collettivo locale.

Da sempre, la festa include la partecipazione del pubblico formato dagli abitanti dei paesi vicini. Nel contesto tradizionale, questo pubblico non è un elemento estraneo o marginale, ma risulta pienamente omogeneo alla cultura locale, ricoprendo un ruolo strutturale nella rappresentazione con la funzione di “coro”, un partecipante collettivo e consapevole che condivide e vive le medesime emozioni e realtà simboliche degli attori principali. In tal modo, il pubblico non solo completa la scena, ma contribuisce a rafforzare l'identità culturale e sociale della comunità, con un ruolo attivo nell'elaborazione dei significati collettivi. La sua partecipazione, infatti, va oltre la mera presenza fisica, configurandosi come partecipe delle dinamiche rituali e dei valori condivisi, riflettendo gli equilibri, le qualità e le specificità della cultura locale. Senza questa presenza organica, il senso stesso della festa risulterebbe incompleto, privato di una delle sue componenti fondanti.

Oggi i “forestieri” locali arrivano presto al mattino e di fatto occupano tutto il centro storico del paese: ponendosi ai lati delle piccole stradine dove passa la lunghissima processione, insieme ai processionanti cantano, pregano, piangono. Essi

conoscono la narrazione e le narrazioni della festa: la capacità di riconoscere e interpretare le storie rappresentate nei misteri evidenzia un coinvolgimento attivo e una partecipazione emotiva alla dimensione penitenziale della processione. Il pubblico dei “forestieri” locali accorre per partecipare alla penitenza e al momento di comunione, “catarsi cattolica” che si esprime come rinascita a nuova vita dopo l’espiazione delle colpe.

4. Il pubblico di massa

Oggi i Riti Settennali di Guardia Sanframondi godono di una risonanza internazionale in virtù della peculiare messa in scena delle processioni e, in particolare, per la persistenza di pratiche rituali, quali la flagellazione a sangue, ormai rare nel contesto europeo. La festa è sotto osservazione dal 1968¹⁴, e nei Riti del 1982 si verificò quella che l’antropologo Lello Mazzacane definì “l’esplosione del paese”¹⁵: la stampa nazionale, fino ad allora rimasta indifferente a questa manifestazione, dedicò ampio spazio all’evento nelle settimane precedenti. Questo maggiore interesse mediatico determinò un afflusso straordinario di visitatori: circa 100.000 persone si riversarono nel piccolo borgo medievale, che all’epoca contava una popolazione di circa 5.000 abitanti.

A partire dai Riti del 1982, alla manifestazione partecipano, oltre ai fedeli dei paesi limitrofi, anche spettatori esterni alla comunità locale, un pubblico eterogeneo con interessi e aspettative diversificati. Nello stesso anno, l’antropologo Lello Mazzacane osservava:

Ho investigato dunque l’incontro/scontro con un altro pubblico convenuto per altre vie, con altre parti da interpretare, non concordate né dagli uni né dagli altri, [né con la comunità locale, né col pubblico tradizionale] e in ogni caso non affidate alla costruzione nel tempo. (...) L’universo per così dire esterno alla comunità di Guardia è una massa disomogenea di soggetti sociali

¹⁴ L. Mazzacane, *La Festa rivelatrice. Cultura Locale e modalità di massa in una cultura meridionale*, in «La Ricerca Folklorica», 7, 1983, pp. 97-112, p. 97.

¹⁵ *Ibid.*, p. 101.

raggiunta dall'informazione dei mass media. (...). Unica caratteristica uniforme è l'esposizione ai canali della comunicazione di massa (tutti hanno saputo dai giornali o dalla TV della manifestazione).¹⁶

Attraverso la festa, la comunità locale comunica i propri valori e la propria storia a un pubblico esterno, coinvolgendolo in un'esperienza collettiva. Ma cosa coglie il pubblico di massa della narrazione della festa che offre la comunità di Guardia Sanframondi? Questo "altro pubblico" non riesce fisicamente ad accedere al centro storico del paese e osserva la festa dai grandi stradoni che circondano la parte antica. Qui si respira un'atmosfera completamente diversa rispetto alle strette vie del borgo medievale: i protagonisti non sono più gli officianti, ma le migliaia di persone venute a guardare.

La festa si presenta quindi sotto diverse prospettive, influenzate sia dalla collocazione spaziale sia dalla partecipazione emotiva di officianti e osservatori. Nei piccoli spazi accessibili solo ai locali, il rapporto tra officianti e pubblico rimane intimo e diretto; al contrario nei luoghi più ampi, lungo la strada provinciale, la celebrazione assume i tratti di un evento di massa dove protagonista è il pubblico-massa che non solo disperde l'attenzione e priva l'evento della sua solennità, ma soprattutto si avvicina alla festa con aspettative conformi alle rappresentazioni mediatiche, che tendono a semplificare o enfatizzare alcuni aspetti della tradizione.

Questo pubblico consuma la festa da una prospettiva "esterna", mediata dai linguaggi della comunicazione di massa: l'impatto delle dinamiche di massa sui rituali tradizionali segna una transizione da un'esperienza partecipativa e catartica a una mera rappresentazione mediatica. La narrazione della festa perde la sua coerenza organica e si trasforma in cronaca e spettacolo; spettacolo, però, che non può mantenere l'attenzione di un pubblico di massa perché ha i ritmi lenti e ripetitivi del rito.

¹⁶ *Ibid.*, p. 98.

L'apice delle presenze di visitatori è stato raggiunto nel 2010, con circa 150.000 partecipanti. Nel 2017, per la prima volta dal dopoguerra, si è registrato un calo delle presenze esterne, con oltre 100.000 visitatori; questa tendenza è stata confermata nel 2024, con circa 50.000 partecipanti. L'attenzione dei media, che abbiamo descritto, sembra aver prodotto un effetto tipico dei luoghi diventati oggetto di turisticizzazione: la diminuzione del numero di visitatori esterni può essere interpretata come un fenomeno di saturazione. Il visitatore, che arriva per osservare i Riti a partire da un processo comunicativo basato principalmente su una narrazione frammentata, non riesce nella maggior parte dei casi a instaurare un rapporto continuo e profondo con l'evento.

5. I Riti Settennali di Guardia Sanframondi e La loro mediatizzazione

I Riti Settennali, pur evocando una religiosità arcaica apparentemente distante dalla modernità, sono stati profondamente influenzati dalla mediatizzazione contemporanea. La loro presenza nei media si è evoluta parallelamente all'innovazione tecnologica: dalla stampa alla televisione, che ne ha promosso la partecipazione di massa, fino alle piattaforme digitali odierne. Oggi, social media come YouTube, Facebook e Instagram, insieme ai blog di viaggio, diffondono immagini e video che documentano e amplificano l'evento, evidenziando la coesistenza di vecchi e nuovi media anche in campo religioso.

I social media, insieme ai blog di viaggio, amplificano l'eco dei Riti Settennali. In generale, su Internet la penitenza settennale è rappresentata come la forma di religiosità ordinaria a Guardia Sanframondi: una ricerca su Google delle parole "Guardia Sanframondi" e "religione" porta tra i primi dieci risultati siti web che mostrano immagini dei Battenti. Tuttavia, le narrazioni mediatiche spesso adottano toni eccessivi, come evidenziato nelle

guide turistiche. La *Lonely Planet*, ad esempio, descrive i riti in termini sensazionalistici:

Gli insanguinati riti settennali sono in grado di ridimensionare al rango di burlesca commedia qualsiasi altro fenomeno devozionale. (...) Per rimanere imbambolati dallo sconcerto (...) bisogna attendere la domenica: durante la processione generale, la statua dell'Assunta viene portata in giro per il paese, preceduta da schiere di persone coperte con un saio e cappuccio bianco stile Ku Klux Klan, che si percuotono il petto con spugne irte di aculei. (...) Il sangue scorre a litri sulle vesti dei Battenti, insieme al sudore, alle lacrime di dolore e al vino usato per disinfettare le ferite.¹⁷

Un ulteriore aspetto della mediatizzazione dello spazio sacro nei Riti Settennali riguarda la rappresentazione delle persone coinvolte. Personalità come Luigi Ceniccola, che ricoprono ruoli di vertice nell'organizzazione dei Riti, sono frequentemente intervistate a ogni Settennio. Ceniccola racconta come il cambiamento economico abbia influenzato le tradizioni, con il ricordo di un passato dove la povertà economica non permetteva «distruzioni rituali di ricchezza»¹⁸ e la festa si reggeva sull'etica del risparmio. Il benessere economico ha permesso un riscatto rispetto al passato ma, soprattutto l'arrivo dei mass media - in particolare della televisione - esponendo l'immagine dei singoli individui al giudizio generale, non ha più permesso di vivere con dignità la propria miseria ma l'ha resa una cosa di cui vergognarsi:

Oggi è più complesso rapportarsi con chi visita Guardia e, soprattutto, con chi viene per studiarci: non è più possibile improvvisare data la crescente attenzione mediatica. Cinquant'anni fa bastava un semplice abito per creare una scena; spesso usavamo coperte, suscitando scherno per l'assenza di costumi adeguati. Ora, grazie al sostegno della comunità locale e degli emigrati, possiamo fittare costumi di alta qualità da sartorie teatrali e cinematografiche. Ad esempio, i costumi dei soldati romani sono gli stessi usati nel film *Il Gladiatore*.¹⁹

17 Cfr. R. Carulli, L. Farrauto *et al.* (a cura di), *Campania*, Lonely Planet, EDT, Torino 2016, p. 325.

18 Vedi B. Malinowski, *Argonauti del Pacifico occidentale. Riti magici e vita quotidiana nella società primitiva* (1922), tr. it. Boringhieri, Torino 1973, pp. 88-105.

19 Intervista con Luigi Ceniccola condotta dall'autrice, Guardia Sanframondi, 22 luglio 2017.

Un'altra figura emblematica è Giovanna Plenzich, conosciuta come "Giovannina". Bracciante agricola per tutta la vita, oggi ultranovantenne, la sua voce lacerante scandisce il ritmo con cui i penitenti si colpiscono, svolgendo un ruolo essenziale nella ritualità. Giovannina è diventata un'icona per i visitatori, al punto che scattare un selfie con lei è divenuto un desiderio comune tra i "forestieri".

La crescente esposizione mediatica ha contribuito a rendere i riti più conosciuti, ma al contempo ha intrecciato elementi della tradizione con logiche di spettacolarizzazione, generando una rappresentazione mediatica autonoma degli stessi. Con i nuovi media un fenomeno già esistente, la coesistenza di due esperienze di senso all'interno dello stesso spazio rituale, si è ulteriormente accentuato: da un lato l'esperienza sacralizzata dei partecipanti diretti, profondamente immersi nel significato spirituale dei Riti; dall'altro, quella turisticizzata di decine di migliaia di visitatori attratti dalla narrazione mediatica.

La comunicazione mediatica, spesso, tende a rappresentare i Riti come un residuo di religiosità arcaica e la turisticizzazione dell'evento, amplificata dall'estremo affollamento e dalla brevità della permanenza dei visitatori, impedisce a questi ultimi di accedere pienamente alla dimensione sacrale. Di conseguenza, il pubblico di massa finisce per riprodurre sui social media le stesse immagini che l'hanno spinto a partecipare, riproponendo un ciclo continuo di rappresentazioni parziali e superficiali.

6. Conclusioni

Questo studio si è posto l'obiettivo di esplorare la pluralità dei significati attribuiti a uno stesso spazio da gruppi distinti, evidenziando le differenze percettive e simboliche che emergono in contesti di forte valenza rituale. Nel caso dei Riti di Guardia Sanframondi, si riscontra una dicotomia tra la visione esterna,

legata al pubblico di massa, e quella interna, vissuta dalle comunità partecipanti.

Per il pubblico esterno, infatti, l'esperienza dei Riti tende a essere frammentata e spesso porta a giudizi negativi su una religiosità percepita come anacronistica. In generale, la banalizzazione nella comunicazione mediatica di determinati aspetti rituali della religione contribuisce, secondo alcuni studi²⁰, alla decostruzione dell'organizzazione religiosa tradizionale, accentuando la separazione tra il sacro e la quotidianità e favorendo la secolarizzazione.

Per le comunità coinvolte, invece, i Riti Settennali rappresentano una connessione profonda con il passato, parafrasando la celebre espressione di E. De Martino, sono un «villaggio vivente nella memoria»²¹. I giovani, spesso lontani dai propri luoghi di origine e con identità multiple, continuano a portare con sé questa eredità. Per gli officianti, i Riti sono un'occasione per mantenere viva una connessione profonda con il passato, per custodire e trasmettere, attraverso la partecipazione, un'eredità che è al contempo storica, religiosa e identitaria.

Nell'edizione dei Riti Settennali dello scorso agosto, la presenza di visitatori esterni è diminuita, la partecipazione alle processioni, invece, è rimasta stabile, con un significativo incremento di giovani e di presenze femminili tra i Battenti. Questi dati confermano la vitalità dei Riti e suggeriscono una loro persistente attualità.

La turisticizzazione degli spazi sacri, sebbene non sia un fenomeno nuovo, è stata accentuata dai nuovi media, sollevando la necessità di bilanciare la conservazione della sacralità rituale con l'apertura a un pubblico globale. Il dibattito attuale sulla

²⁰ S. Hjarvard, *The Mediatization of Religion. A Theory of the Media as Agents of Religious Change*, in «Northern Lights», 6, 2008, pp. 9-26.

²¹ E. De Martino, *La fine del mondo. Contributo a una storia del sentimento religioso* (1977), Einaudi, Torino 1987, p. 119. Questi risultati emergono dalla ricerca condotta nell'ambito del dottorato di ricerca, conclusosi nel 2023, che ho svolto presso l'Universität Potsdam.

relazione tra comunità e turismo non si limita a considerare il turismo come consumo, ma anche come spazio di incontro di interessi e poteri²². A differenza della tradizione anglosassone di cui abbiamo parlato all'inizio, la tradizione italiana mostra una maggiore apertura verso il turismo, riconoscendo che può offrire opportunità per la valorizzazione delle pratiche locali. Le comunità locali non sono più viste come oggetti passivi del cambiamento, ma come protagoniste di un processo di adattamento che permette una reinterpretazione della tradizione. Eventi che mescolano spiritualità e intrattenimento potrebbero, ad esempio, favorire la creazione di nuove forme di identificazione collettiva, pur mantenendo un legame con la tradizione storica²³. La gestione della tradizione non riguarda solo la conservazione, ma anche la mediazione sociale e politica, che tiene conto delle dinamiche economiche, culturali e identitarie in gioco. Come sottolineato da Lombardi Satriani già negli anni '70, la negoziazione tra i diversi attori è fondamentale per evitare che la comunità locale perda il controllo sul proprio patrimonio culturale²⁴.

Nel caso di Guardia Sanframondi, la comunità ha difeso i propri Riti Settennali da tentativi di trasformazione che, sebbene potessero comportare vantaggi economici e maggiore visibilità, avrebbero compromesso l'essenza profonda della manifestazione religiosa. Il rifiuto della proposta di patrimonializzazione UNESCO, sebbene in controtendenza, ha permesso alla comunità di preservare la propria autonomia culturale, rappresentando una scelta consapevole che le ha consentito di governare la propria tradizione e di definire i confini della sua condivisione. Questa posizione è stata resa possibile dalla coesione sociale e

²² B. Palumbo, *L'UNESCO e il Campanile*, Meltemi, Roma 2003.

²³ L. Bindi, *Il futuro del passato. Il valore dei beni immateriali tra turismo e mercato della cultura*, in «Voci», X, 2013, pp. 36-48.

²⁴ L.M. Lombardi Satriani, *Capitale e profitto. Tecniche di distruzione di una cultura*, Editori Riuniti, Roma 1972, pp. 83-132.

culturale della comunità, che resiste alle pressioni esterne difendendo la propria identità.

RITA Fusco ha conseguito il dottorato di Ricerca presso la Potsdam Universität

ritafusco06@gmail.com

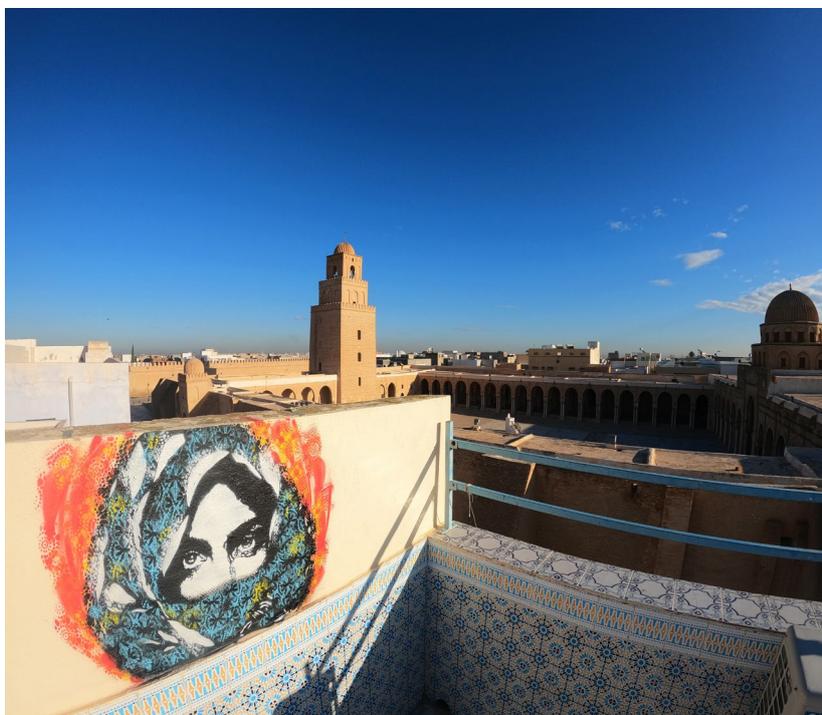
GIOVANNI BATTISTA ARMENIO

**ABITARE IL SENSO: SULLA SOGLIA DEL NICHILISMO.
UN PERCORSO FENOMENOLOGICO TRA MARTIN HEIDEGGER, REINER SCHÜRSMANN E
OLTRE**

1. *Premessa*
2. *Senso e abitare: per un'impostazione fenomenologica della questione*
3. *Dalla normatività del senso all'abitare anarchico: Reiner Schürsmann*
4. *Tra senso e nichilismo: sulla soglia*

ABSTRACT: *DWELLING IN MEANING: ON THE THRESHOLD OF NIHILISM. A PHENOMENOLOGICAL JOURNEY THROUGH MARTIN HEIDEGGER, REINER SCHÜRSMANN, AND BEYOND*

First, the essay elucidates the inherent ambivalence of the concept of "dwelling" by examining the polysemy of "sense" through a phenomenological approach. Furthermore, drawing on the work of Reiner Schürsmann and his interpretation of Heidegger's thought, dwelling is examined in its historical, practical, collective, and normative nature. Based on his epochal conception of history, according to which the contemporary era marks the culmination of nihilism, Schürsmann's notion of "anarchy" and the dwelling he proposes are critically problematized. Finally, the essay inquires whether the nihilism that characterizes sense is not a line to be crossed or overcome, but rather the very threshold of dwelling and its intrinsic ambivalence.



1. Premessa

Il presente testo non è che il tentativo di un primo inquadramento teorico del plesso nel quale risultano essere intrecciati i concetti di "senso", di "abitare" e di "nichilismo". Ciò che si propone non è una trattazione esaustiva su un tema circoscritto, quanto piuttosto un percorso che si sviluppa lungo alcuni dei motivi fondamentali della fenomenologia, della riflessione di Martin Heidegger e di Reiner Schürsmann per una possibile

impostazione della questione. Inoltre, come si avrà modo di osservare, il discorso giunge ad aprirsi proprio laddove dovrebbe invece chiudersi. Viceversa, per quanto concerne il suo inizio: paragrafo secondo.

2. Senso e abitare: per un'impostazione fenomenologica della questione

In generale, si può affermare che i concetti di essere, di senso e di abitare siano indissolubilmente intrecciati. L'essere, ciò che in generale è, risulta essere dischiuso sempre secondo un senso proprio. Al contempo, tutto ciò che è sarebbe tale poiché incontrato, pensato, esperito, ossia dischiuso in un costitutivo coinvolgimento che troverebbe la sua espressione nella nozione di "abitare". Si tratterebbe così di una relazione originaria a tre termini, che implicherebbe l'impossibilità di concepire ciascuno di essi indipendentemente dagli altri, e che, notoriamente, sarebbe stata esplicitamente colta da Martin Heidegger, in primo luogo nella descrizione dello «in-essere» (*In-sein*) dell'esistenza, del suo essere e stare al mondo¹. Come è possibile leggere in *Essere e tempo*:

L'in-essere non significa dunque la presenza spaziale di una cosa dentro l'altra (...). «In» deriva da *innan-*, abitare, *habitare*, soggiornare; *an* significa: sono abituato, sono familiare con, sono solito...: esso ha il significato di *colo*, nel senso di *habito* e *diligo* (...). L'espressione «*bin*», «sono», è connessa a «*bei*», «presso». «Io

¹ Come è stato fatto osservare, la riflessione sull'abitare rappresenterebbe in realtà una sorta di *fil rouge* dell'intera speculazione heideggeriana (cfr. V. Cesarone, *Per una fenomenologia dell'abitare. Il pensiero di Martin Heidegger come oikosophia*, Marietti, Genova-Milano 2008), raccogliendo in sé l'istanza tanto fenomenologica quanto etica della domanda sul «senso dell'essere» (*Sinn von Sein*) (cfr. A. Fabris, *Heidegger e l'ethos dell'abitare*, in *Heidegger e gli orizzonti della filosofia pratica. Etica, estetica, politica, religione*, a cura di A. Ardovino, Guerini e Associati, Milano 2003, pp. 111-126) e accompagnando la riflessione heideggeriana sia nella propria evoluzione topologica (cfr. J. Malpas, *Heidegger's Topology. Being, Place, World*, MIT Press, Cambridge-London 2006) come nei problematici risvolti politici (cfr. G. Gurisatti, *Est/etica ontologica. L'uomo, l'arte, l'essere in Martin Heidegger*, Morcelliana, Brescia 2020, pp. 299-364). Riflessione sull'abitare che, inoltre, avrebbe mostrato la sua fecondità anche in ambito architettonico (cfr. J. Malpas, *Rethinking Dwelling. Heidegger, Place, Architecture*, Bloomsbury, London 2021; C. Bonicco-Donato, *Heidegger et la question de l'habiter. Une philosophie de l'architecture*, Parenthèses, Marseille 2019).

sono» significa, di nuovo: abito, soggiorno presso... il mondo, come qualcosa che mi è familiare in questo o quel modo. «Essere» come infinito di «io sono», cioè inteso come esistenziale, significa abitare presso..., aver familiarità con...².

In tal senso, la nozione di abitare riassumerebbe in sé l'essere dell'esistenza nella sua costitutiva cooriginarietà con il mondo, la reciproca relazione fondamentale intercorrente tra i due, che si concretizzerebbe nel coinvolgimento dell'esistenza in un senso mondano già sempre dischiuso, compreso e accolto, donde essa trarrebbe le possibilità del proprio aver da essere, del suo curarsi e affaccendarsi, e che si manifesterebbe come rapporto di familiarità vissuta, come un esservi di casa.

Tuttavia, deve essere osservato che il carattere essenziale e non meramente constativo di tale familiarità caratterizzante l'abitare risiederebbe invero nella nozione di senso, la quale fungerebbe da vero "presupposto posto" dell'abitare. Nozione, d'altro canto, non meno problematica. Curioso ma non casuale, infatti, che il senso, come l'essere, possa dirsi in molti modi.

Se da un punto di vista lessicale è cosa nota che l'origine indoeuropea della parola rinvierebbe all'intorno semantico del viaggiare, del seguire un sentiero, il che collocherebbe la nozione di senso nell'ambito della direzionalità e dell'orientamento, nondimeno si può ben osservare come, da un punto di vista concettuale, la nozione di senso si dispieghi in molteplici direzioni dell'intendere.

In primo luogo, si può pensare ad esempio all'ambito sensoriale in generale, ai cosiddetti cinque sensi; oppure all'utilizzo della parola senso per indicare o richiedere il significato di una cosa, di un evento, di un'azione, alludendo quindi al suo aspetto rilevante e significativo. Secondo quest'ultima accezione, comprendere il senso di un fenomeno equivarrebbe all'apprensione della sua regola, delle motivazioni supportanti e delle

² M. Heidegger, *Essere e tempo* (1927), tr. it. Longanesi, Milano 2015, pp. 74-75.

implicazioni conseguenti, nonché del suo contesto costitutivo³. D'altra parte, in una accezione differente, l'idea di senso può essere intesa quale principio orientativo e operativo della ragione stessa, ad esempio come cartesiano buon senso⁴, facoltà comune a tutti gli uomini, o come problematico senso comune, a sua volta concepibile come spregevole *doxa* di platonica memoria o come originaria *doxa* husserliana⁵. A ciò, inoltre, non può che aggiungersi una accezione per così dire più esistenziale del senso, come domanda sul perché dell'essere e della vita, della gioia e del dolore, del bene e del male: «A che tante facelle?»⁶. Da qui, seguirebbero l'ottimismo leibniziano (o di Candido⁷, se si preferisce), la teodicea inquisitoria di Ivan Karamazov⁸, la superstizione spinoziana⁹, la rosa silesiana «senza perché»¹⁰. Infine, sempre in una prospettiva esistenziale, il senso apparterebbe essenzialmente all'essere dell'azione, esprimendone il costitutivo ordine motivazionale, la sua direzione, il suo fine, nonché le sue conseguenze, nel cui riflesso, per giunta, verrebbe statuito il senso di chi si è, ovvero l'identità personale dell'agente, a partire dalla quale, in un continuo movimento a spirale, verrebbe trovato o conferito un senso alle proprie azioni.

A queste specifiche declinazioni (tra le tante possibili), si potrebbe poi aggiungere una accezione più generale del senso, e per questo più complessa da cogliere e articolare, la quale riguarderebbe l'ambito della comprensibilità. Il senso, infatti,

³ Cfr. C. Sini, *Il senso come aura del significato*, in *Le ragioni del senso*, a cura di J. Benoist e G. Chiurazzi, Mimesis, Milano-Udine 2010, pp. 175-182.

⁴ Cfr. R. Descartes, *Discorso sul metodo* (1637), tr. it. Laterza, Roma-Bari 1998, p. 3.

⁵ Cfr. E. Husserl, *La crisi delle scienze europee e La fenomenologia trascendentale* (1936), tr. it. Il Saggiatore, Milano 2015.

⁶ G. Leopardi, *Canti* (1835), Mondadori, Milano 2013, p. 167.

⁷ Cfr. Voltaire, *Candido* (1759), tr. it. Einaudi, Torino 2014.

⁸ Cfr. F. Dostoevskij, *I fratelli Karamazov* (1880), vol. I, tr. it. Garzanti, Milano 2015, pp. 341-368.

⁹ Cfr. B. Spinoza, *Etica* (1677), tr. it. Bompiani, Milano 2007.

¹⁰ Cfr. A. Silesius, *Il pellegrino cherubico* (1675), Edizioni Paoline, Milano-Torino 1989.

non starebbe esclusivamente a indicare l'oggetto cui tenderebbe la comprensione, quale elemento, configurazione o trama di implicazioni dapprima ricercata e poi acquisita, bensì più ampiamente rappresenterebbe lo sfondo inaggrabile lungo il quale la comprensione avrebbe modo di implementarsi, sia nella propria possibilità d'essere che nel proprio orientamento. «*Lichtung*»¹¹ direbbe certamente Heidegger. Ma prima di tale specifica connotazione, si può altresì considerare come, in una prospettiva fenomenologica di ampio respiro, la dimensione del senso vada a identificarsi con quella dell'intelligibilità di qualsiasi contenuto e significato in generale, ossia di tutto ciò che può essere incontrato, percepito, compreso, praticato, esplicitato, immaginato, voluto, sperato, desiderato ecc. In tale prospettiva, la nozione di senso esprimerebbe una sorta di intrascendibilità della ragione rispetto a sé stessa e al suo costitutivo correlato. Finanche l'individuazione di un "non-senso", infatti, così come l'ipotesi di un'entità trascendente il senso - o, se si preferisce, di un elemento noumenico, o ancora di un "fuori" abissale e imperscrutabile - sarebbe nientemeno che qualcosa di sensato, di comprensibile e intelligibile come tale, fosse anche solo come concetto limite o negativo. Come non ha mancato di osservare Heidegger, persino «l'abisso del senza senso» resterebbe «accessibile solo come senso»¹², in quanto, all'interno della cornice fenomenologica, il senso non designerebbe un significato particolare, quanto più veramente «ciò in cui si mantiene la comprensibilità di qualcosa»¹³.

Definizione basilare e fondamentale, quest'ultima, che troverebbe testimonianza della sua valenza e della sua complessa

¹¹ Tale accezione della *Lichtung* quale apertura complessiva di senso è ottimamente riscontrabile in M. Heidegger, *Dell'essenza della verità*, in Id., *Segnavia* (1967), Adelphi, Milano 2008, pp. 133-157. Sull'intrinseco e articolato rapporto tra senso e apertura veritativa nel pensiero di Heidegger, vedasi M. Wrathall, *Heidegger and Unconcealment. Truth, Language, and History*, Cambridge University Press, New York 2010, pp. 1-34.

¹² M. Heidegger, *Essere e tempo*, cit., p. 188.

¹³ *Ibid.*, p. 187.

articolazione anche nella riflessione husserliana, la quale rivelerebbe l'autostrutturarsi del senso nel dispiegarsi stesso dell'esperienza, rispetto a cui tanto l'analisi statica quanto l'indagine genetica porrebbero di volta in volta in luce tanto senso quanta datità¹⁴, nell'inestricabile intreccio tra l'attività costituente della coscienza e la sua passività a un senso d'essere a essa già sempre prefigurato¹⁵. Nel segno della riduzione, il senso si rivelerebbe quale dimensione intrascendibile della manifestatività e dell'esperienza. In primo luogo, come ciò che caratterizzerebbe la coscienza intenzionale nella propria essenza¹⁶; in secondo luogo, come correlazione tra gli atti e la rispettiva oggettualità; e a partire da essa, il senso in qualità di «senso oggettuale noematico», dove esso si realizzerebbe nel conferimento di unità del molteplice (e come sintesi della continuità), i cui i «momenti iletici» e la cui «*morphé* intenzionale», pertanto, sarebbero distinguibili soltanto analiticamente e mai effettivamente¹⁷, attestando in tal modo l'originarietà e l'intrascendibilità dello statuto di senso.

Primarietà e intrascendibilità del senso che, inoltre, emergerebbe in modo altrettanto emblematico a partire dal concetto di «costituzione»¹⁸ (*Konstitution*), come illustrato nella complessa architettura fenomenologica del secondo volume delle *Idee*, nel quale la stratificazione del senso, nelle sue essenziali e costitutive relazioni, è posta in rilievo come dimensione da cui l'indagine fenomenologica deve necessariamente partire e a cui, infine, non può che inevitabilmente tornare, giacché in prima e

¹⁴ Cfr. J.-L. Marion, *Réduction et donation. Recherches sur Husserl, Heidegger et La phénoménologie*, PUF, Paris 1989, pp. 28-33.

¹⁵ Cfr. E. Husserl, *Lezioni sulla sintesi passiva* (1966), tr. it. La Scuola, Brescia 2016.

¹⁶ Cfr. E. Husserl, *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica. Libro primo: Introduzione generale alla fenomenologia pura* (1913), tr. it. Einaudi, Torino 2002, pp. 217-218.

¹⁷ Cfr. *ibid.*, pp. 222-337. In particolare, si consideri la significativa nota redatta intorno al 1923 (cfr. *ibid.*, p. 222).

¹⁸ Cfr. *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica. Libro secondo: Ricerche fenomenologiche sopra la costituzione* (1952), Einaudi, Torino 2002.

ultima istanza tanto l'«oggettività» della «cosa materiale», quanto la possibilità stessa della fenomenologia e della sua indagine regressiva, risulterebbero essere nientemeno che formazioni di senso del «mondo spirituale»¹⁹. Se quindi l'analisi statica della costituzione del senso porrebbe in risalto l'inaggrabile correlazione tra ciò che appare e i modi di datità dell'apparire, l'analisi genetica attesterebbe l'impossibilità di risalire a un primo e ultimo livello fondativo del senso stesso²⁰. Complessivamente, dunque, è possibile affermare che all'interno della prospettiva fenomenologica il concetto di senso, pur nelle sue molteplici declinazioni (direzione, sintesi, unità, relazione, correlazione, configurazione, costituzione, manifestazione, orizzonte ecc.), si qualificerebbe come ambito trascendentale di ogni esperienza possibile, di ogni significato e operazione. «C'è del senso», scrive Merleau-Ponty, «questo è il fenomeno originario»²¹, e con esso il nostro esserci nel mondo, la reciproca apertura, altrimenti detta *In-der-Welt-sein*, entro cui sarebbe data l'intelligibilità possibile e l'entità esperibile, nei molteplici sensi, *per noi*, del mondo.

Che un senso vi sia, che esso si offra e che sia già sempre accolto rappresenterebbe allora l'essenza stessa dell'abitare il mondo, il tratto costitutivo della fondamentale familiarità con cui l'esistenza vi sarebbe coinvolta. Abitare, dunque, vorrebbe dire innanzitutto e fondamentalmente, prima delle varie e possibili determinazioni e tematizzazioni, *abitare il senso*, esprimendo il costitutivo coinvolgimento pratico, patico e manifestativo dell'esistenza con esso, in esso e per esso.

Una volta visto ciò (ma soltanto dopo), si deve tuttavia prendere atto dell'insufficienza di tale discorso. Sarebbe invero una prospettiva sghemba o parzialmente cieca quella che si limiti a

¹⁹ Cfr. *ibid.*, pp. 175-300.

²⁰ Oltre al secondo volume delle *Idee*, vedasi E. Husserl, *Metodo fenomenologico statico e genetico*, il Saggiatore, Milano 2003.

²¹ M. Merleau-Ponty, *Fenomenologia della percezione* (1945), tr. it. Bompiani, Milano 2021, p. 386.

considerare il senso esclusivamente come dimensione costitutiva e intrascendibile dell'umano abitare. I concetti di senso e di abitare, infatti, pur rappresentando una medesima e unitaria struttura, sono per loro essenza *ambivalenti*.

All'unità e all'onnipervasività del senso che accompagna l'intendersi dell'abitare, e che caratterizza questo come attivo-passiva collocazione in una totalità di senso, appartiene la possibilità di esperire la propria soglia, ossia di acquisire consapevolezza circa la propria finitezza di contro alla connaturata pretesa di assolutezza. Se l'abitare esprime il costitutivo coinvolgimento in una totalità di senso come un familiare esservi di casa, che rifletterebbe la qualità strutturalmente olistica dell'esistenza e dell'esperienza²², di modo che per ciascuna configurazione dell'abitare, per ciascuna «modalità di frequentazione del mondo»²³ vi sarebbe sempre tutto il senso che c'è e può esserci, allo stesso tempo, il senso non

²² Tale questione rappresenta un che di emblematico e tuttavia problematico nella riflessione heideggeriana. Se è vero, infatti, che la riflessione del cosiddetto "primo" Heidegger, proprio a partire dal proprio *ground* fenomenologico, metta in mostra lo statuto intrinsecamente olistico dell'esperienza (vedasi M. Heidegger, *Essere e tempo*, cit.), giacché l'incontro con l'ente si realizzerebbe sullo sfondo di una totalità di senso già sempre compresa dall'Esserci, una totalità mondana che, secondo la struttura del «rimando» (*Verweisung*), si articolerebbe nei rapporti di «appagatività» (*Bewandtnis*) e «significatività» (*Bedeutsamkeit*), i quali, a loro volta, sarebbero costituenti il significato dell'ente intramondano (Cfr. V. Costa, *La verità del mondo. Giudizio e teoria del significato in Heidegger*, Vita e Pensiero, Milano 2003, pp. 209-250; C. Romano, *At the Heart of Reason*, Northwestern University Press, Evanston 2015, pp. 372-402; M. Okrent, *Heidegger's Pragmatism. Understanding, Being, and the Critique of Metaphysics*, Cornell University Press, Ithaca, NY 1988), rimane tuttavia aperto il problema se tale concezione olistica dell'esperienza, anche e soprattutto in virtù degli elementi teorici introdotti nella seconda fase della speculazione heideggeriana, vada a corroborare o piuttosto a precludere la delineazione di una cosmologia fenomenologica, e con essa una concezione cosmologica dell'abitare (cfr. R. Terzi, *Evento e genesi. Heidegger e il problema di una cosmologia fenomenologica*, Mimesis, Milano-Udine 2016; F. Cassinari, *Mondo, esistenza, verità: ontologia fondamentale e cosmologia fenomenologica nella riflessione di Martin Heidegger (1927-1930)*, La Città del Sole, Napoli 2001), la quale, ad esempio, può emblematicamente cogliersi nei celebri scritti raccolti in *Vorträge und Aufsätze* (cfr. M. Heidegger, *Costruire abitare pensare*, in Id., *Saggi e discorsi*, tr. it. Mursia, Milano 1991, pp. 96-108; Id., *La cosa*, in *ibid.*, pp. 109-124; Id., «... Poeticamente abita l'uomo...», in *ibid.*, pp. 125-138).

²³ C. Sini, *Inizio*, Jaca Book, Milano 2016, p. 62.

sarebbe qualcosa di esclusivamente necessario, inemendabile o immutabile; tipico della sua essenza, infatti, sarebbe anche il suo esser possibile e, con esso, il suo poter essere altrimenti. In ciò risiederebbe, pertanto, la strutturale ambivalenza del senso e dell'abitare: un'insita duplicità declinabile non solo come coesistenza di necessità e possibilità, ma anche come compresenza di totalità e finitezza, di perennità e transitorietà, di intrascendibilità e distacco, o ancora di imposizione e decisione, di donazione e appropriazione.

Ambivalenza dell'abitare o «ambiguità»²⁴ del senso in vario modo attestata dalla riflessione filosofica e sempre accessibile all'esperienza di ciascuno. Molteplici sarebbero infatti gli esempi. Si consideri l'esperienza dell'impotenza, del fallimento e dello scacco, segni di una realtà trascendente i nostri progetti e irriducibile al senso da noi attribuito al mondo²⁵. O ancora, l'esperienza del dolore, della perdita e, più significativamente, l'evento della morte altrui, la cui irruenta alterità «forerebbe»²⁶ l'immanenza del senso umanamente condiviso, rivelandone la fragile transitorietà e opacizzando un senso esistenziale personale non più ulteriormente possibile. Si pensi, inoltre, al cozzo interrottivo del «rimando»²⁷ nella prassi quotidiana, con cui sarebbe annunciata l'inesauribilità delle cose alla loro utilizzabilità, al loro senso per noi e in vista di noi²⁸. Oppure allo scivolare del senso a infinita distanza nel languore della noia²⁹, o al suo sprofondare nel rapimento

²⁴ Cfr. A. Fabris, *Etica e ambiguità. Una filosofia della coerenza*, Morcelliana, Brescia 2020.

²⁵ Cfr. J.-P. Sartre, *Il muro*, in Id., *Il muro* (1939), tr. it. Einaudi, Torino 2024, pp. 3-25.

²⁶ Cfr. J.-P. Sartre, *L'intelligibilità della storia. Critica della ragione dialettica. Tomo II* (1985), tr. it. Marinotti, Milano 2006, p. 406.

²⁷ M. Heidegger, *Essere e tempo*, cit., pp. 95-100.

²⁸ Cfr. G. Harman, *Tool-Being. Heidegger and the Metaphysics of Objects*, Open Court, Chicago-La Salle 2003, pp. 44-49.

²⁹ Cfr. M. Heidegger, *Concetti fondamentali della metafisica. Mondo - finitezza - solitudine* (1983), tr. it. il melangolo, Genova 1992, pp. 105-220.

dell'angoscia³⁰. Senso d'altro canto quale oggetto di personale decisione e appropriazione³¹, e tuttavia costantemente esposto alla altrui espropriazione; talvolta restituitoci nella distanza della vergogna³². Infine, ma non da ultimo, si pensi allo stupore di fronte al senso, come accade nella fruizione artistica, o alla meraviglia destata dall'esperienza di un nuovo coinvolgimento per un senso familiare e quotidiano, come emblematicamente accade nell'incanto amoroso o, più tradizionalmente, nel *thauma* filosofico. Se non, più pacatamente, come nello sciente e metodico esercizio dell'*epoché*, nella scoperta di un campo fenomenico sempre disponibile e tuttavia innanzitutto e perlopiù celato nell'atteggiamento e nel mondo naturali.

Se il senso si configura, dunque, come dimensione costitutiva dell'abitare, in quanto sempre accolto e presupposto dall'esistenza, al contempo esso racchiude in sé la possibilità di essere messo in questione, di essere oggetto di distacco, di decisione e di appropriazione, così come di poter essere altrimenti. La sua necessità sarebbe dunque intrinsecamente legata alla sua possibilità, così come la sua assolutezza sarebbe sempre segnata dalla finitezza. In tal senso, vi sarebbe sempre tutto il senso che c'è e può esserci, ma tale senso non sarebbe mai totale, né definitivo. L'abitare non sarebbe altro che la continua attuazione di questa fondamentale ambivalenza, lo sbilanciato sostare su tale insita *soglia*, luogo liminare tra ciò che è dato e ciò che è aperto al possibile, tra ciò che è necessario e ciò che può esser messo in discussione.

³⁰ M. Heidegger, *Essere e tempo*, cit., pp. 225-233.

³¹ Cfr. *ibid.*, pp. 311-319.

³² Cfr. J.-P. Sartre, *L'essere e il nulla* (1943), tr. it. il Saggiatore, Milano 2014, pp. 271-358.

3. Dalla normatività del senso all'abitare anarchico: Reiner Schürmann

Tra le tante e possibili vie del pensiero, la speculazione di Reiner Schürmann, forse il più audace interprete del pensiero heideggeriano, offre elementi cruciali di riflessione sull'essenziale intreccio tra senso e abitare, declinando una peculiare forma di ispirazione fenomenologica all'interno dell'analisi storica. Da un punto di vista contestuale, la sua riflessione si inserisce a pieno titolo in quella temperie filosofico-culturale seguita al secondo dopoguerra, e che nei propri lineamenti di fondo è stata felicemente riassunta da Lyotard con l'espressione «condizione postmoderna»³³. Il lavoro di Schürmann prende infatti forma sullo sfondo di una modernità ormai in disfacimento, in cui il venir meno delle cosiddette “grandi narrazioni” che garantivano un tempo una più o meno solida comprensione del reale presta il suo fianco alla consapevolezza condivisa circa l'impossibilità di valori e principi ultimi che possano ancora guidare l'azione e dare senso e direzione all'esistenza. Una condizione che tuttavia, proprio in virtù del venir meno di un'idea monolitica o “forte” di verità, prospetterebbe secondo alcuni interpreti la possibilità di un suo nuovo senso, ovvero un'idea di verità non più univoca, bensì ermeneuticamente aperta, finitamente storica, plurale e per questo meno violenta, il cui riconoscimento oscillerebbe tra un aperto relativismo culturale e l'attestazione di un più moderato relazionismo. Pur con le dovute precisazioni del caso, il pensiero di Schürmann si colloca in tale contesto filosofico e culturale - anche se in sordina, in parte a causa della sua prematura scomparsa -, espletandosi in un serrato, autonomo ma non meno rigoroso confronto con l'opera di Martin Heidegger. Con il suo capolavoro del 1982 *Le principe d'anarchie. Heidegger et la*

³³ Cfr. F. Lyotard, *La condizione postmoderna. Rapporto sul sapere* (1979), tr. it. Feltrinelli, Milano 1981.

*question de l'agir*³⁴, Schürmann si colloca pienamente in quella vulgata che ha letto Heidegger in chiave “emancipativa”³⁵, ricercando nella sua speculazione elementi chiave per la comprensione della storia occidentale (coincidente con la storia della tradizione filosofico-metafisica) e del suo destino consegnato alla contemporaneità. Egli stesso si fa interprete di quella «storia dell'essere»³⁶ (*Seinsgeschichte*) formulata da Heidegger, conducendo nella capitale opera postuma *Des hégémonies brisées*³⁷ una ardita analisi genealogico-filosofica della tradizione filosofica, ripercorrendo i paradigmi fondamentali del pensiero che avrebbero guidato lo sviluppo della storia occidentale sino a condurla sulla soglia del proprio compimento, alla possibilità della sua definitiva conclusione e «chiusura»³⁸, la quale, secondo Schürmann, sarebbe stata annunciata proprio dal *Denkweg* heideggeriano.

Schürmann per questo può essere considerato come un rappresentante *sui generis* di quel gesto decostruttivo³⁹ che ha trovato la propria spinta determinante a partire dalla speculazione di Martin

³⁴ R. Schürmann, *Le principe d'anarchie. Heidegger et La question de l'agir*, Seuil, Paris 1982; ed. inglese riveduta a cura di C.-M. Gros, *Heidegger on Being and Acting. From Principles to Anarchy*, Indiana University Press, Bloomington 1986; tr. it. di G. Carchia, *Dai principî all'anarchia. Essere e agire in Heidegger*, il Mulino, Bologna 1995.

³⁵ Pur con le dovute distinzioni, è ampiamente riconosciuta l'affinità di fondo tra la lettura di Schürmann dell'opera heideggeriana e quella promossa negli stessi anni da Gianni Vattimo, come anche direttamente testimoniato da quest'ultimo (Cfr. G. Vattimo, *Philosophy as Ontology of Actuality. A Biographical Theoretical Interview with Luca Savarino and Federico Vercellone*, in «Iris: European Journal of Philosophy and Public Debate», I, 2, 2009, pp. 311-350). Al di là della questione emancipativa, degno di nota è inoltre il fatto che Schürmann abbia proposto una lettura «a rovescio» (R. Schürmann, *Dai principî all'anarchia*, cit., p. 41) del *corpus* heideggeriano, ovvero che muova dagli ultimi trattati in direzione della analitica esistenziale di *Essere e tempo*, con il fine di porre in luce la centralità della questione dell'agire all'interno del *Denkweg*, realizzando a suo modo quella stessa lettura a rovescio che qualche anno prima era stata realizzata da Vincenzo Vitiello, nel suo *Heidegger: il nulla e la fondazione della storicità. Dalla Überwindung der Metaphysik alla Daseinsanalyse*, Argalia, Urbino 1976.

³⁶ Di cui, tra i vari luoghi della produzione heideggeriana, è data esplicita traccia in M. Heidegger, *Nietzsche* (1961), tr. it. Adelphi, Milano 2000.

³⁷ R. Schürmann, *Des hégémonies brisées*, Éditions T.E.R., Mauvezin 1996.

³⁸ R. Schürmann, *Dai principî all'anarchia*, cit., p. 27.

³⁹ Cfr. A. Martinengo, *Un pensiero anarchico. Filosofia, azione e storia in Reiner Schürmann*, Meltemi, Milano 2021.

Heidegger. Discostandosi dalla più tipica realizzazione derridiana⁴⁰, egli recupera un senso più marcatamente heideggeriano di decostruzione, riappropriandosi a suo modo tanto dell'istanza fenomenologica quanto di quella storico-genealogica di fondo, il tutto finalizzato, sorprendentemente, non solo a offrire una inedita modalità di intelligibilità della storia, bensì più effettivamente a ricercare, a partire dalla soglia epocale contemporanea, un rinnovato e originario senso dell'agire, un agire che rappresenti il frutto ultimo della storia della metafisica, quale suo insito destino, e che sia coerente con la condizione postmoderna a lui contemporanea. Da qui può comprendersi il sottotitolo dell'opera del 1982 *Heidegger et la question de l'agir*, in cui se da un lato viene offerta una tenace chiave di lettura (di matrice heideggeriana) della storia della metafisica e della logica con la quale l'agire avrebbe di volta in volta trovato fondazione, dall'altro viene direttamente affrontato il problema di quell'«etica originaria»⁴¹ che avrebbe segnato la speculazione heideggeriana, la quale, nella lettura offerta da Schürmann, non si limiterebbe a essere semplicemente una topica interna al *Denkweg*, quanto piuttosto concernerebbe in modo essenziale la condizione epocale contemporanea e il destino stesso della metafisica. Tramite il pensiero di Heidegger, Schürmann fa i conti con il proprio tempo presente, con la storia che l'ha generato e con il dissolvimento di solidi principi di intelligibilità storico-veritativa e di fondazione pratica: la possibilità di un'etica originaria rappresenterebbe la vera scommessa della contemporaneità.

Torniamo ora noi. Per quanto concerne la nostra trattazione, il riferimento a Schürmann trova la propria utilità non solo per il tenore grossomodo heideggeriano che ha accompagnato le precedenti

⁴⁰ Molteplici sono i riferimenti spesso non celatamente polemici a essa (cfr. R. Schürmann, *Dai principî all'anarchia*, cit.).

⁴¹ Cfr. M. Heidegger, *Lettera sull'«umanismo»* (1947), tr. it. Adelphi, Milano 1995.

pagine. La sua pertinenza è rappresentata dalla sua posizione teorica di fondo, nella quale è possibile evincere, in modo emblematico e ottimale, la costitutiva ambivalenza caratterizzante l'abitare nel suo originario rapporto con il senso, un'ambivalenza sulla cui soglia sono raccolti da un lato l'intrascendibilità della dimensione di senso, la sua necessità di principio così come la sua realizzazione di fatto (secondo la propria configurazione storica), dall'altro la sua costante apertura alla possibilità, la sua possibile messa in questione e dunque la costitutiva crisi che accompagnerebbe ogni rivelazione e posizione di senso. Inoltre, deve essere altresì considerato che, nella riflessione di Schürmann, l'ambivalenza che caratterizzerebbe il paradigma dell'abitare non sarebbe semplicemente attenzionata storicamente, bensì verrebbe essa stessa assunta a peculiare condizione epocale: l'epoca contemporanea sarebbe infatti il luogo in cui l'insita ambivalenza del senso si renderebbe radicalmente esplicita. In tal modo, la sua speculazione consentirebbe il passaggio da un discorso fenomenologico sull'abitare e sul senso a una sua possibile declinazione e concretizzazione storica. Infine, a rendere l'analisi di Schürmann più funzionale per il nostro discorso rispetto ad altre possibili, è il fatto che in essa vengano accentuati proprio i due momenti costitutivi dell'ambivalente essenza dell'abitare, l'intrascendibilità del senso e la sua messa in questione. Al riconoscimento della insita normatività del senso, di cui ne verrebbe posta in luce l'intrinseca qualità istituyente, seguirebbe infatti il proposito della più radicale possibilità di emancipazione, esasperando il coesenziale momento destituyente. In virtù di ciò, si è ritenuto opportuno volgere alla sua riflessione in quanto esemplare del modo con cui una certa sensibilità fenomenologico-normativa, a base heideggeriana, può essere implementata nell'indagine storico-genealogica per la comprensione del paradigma abitativo in generale nonché della sua concretizzazione contemporanea, nella

quale l'ambivalenza dell'abitare, la sua intrinseca soglia, si farebbe vera e propria condizione epocale. In maniera funzionale al nostro discorso, se ne ripercorrono dunque, di seguito, alcuni dei nuclei principali della sua teoresi.

A partire da una concezione destinale della storia, intesa come *Seinsgeschichte*, tesi di Schürmann è che il divenire storico sia scandito dall'affermarsi e dal succedersi di alcuni «principi»⁴², i quali inaugurerebbero di volta in volta le epoche storiche dell'umanità. Principi che Schürmann attinge dalla storia del pensiero, ma che trovano chiara enunciazione nella riflessione heideggeriana⁴³, quali sarebbero, ad esempio, le idee platoniche, la sostanza, Dio, la legge morale, l'autorità della coscienza, il bene comune, la felicità dei molti, il progresso storico e scientifico ecc.

Nella *Seinsgeschichte*, un principio epocale si comporterebbe da vero e proprio «archè» del mondo storico, dischiudendo un'epoca e disponendo sotto il proprio ordinamento i rapporti di significatività, stabilendone al contempo l'ordine motivazionale. L'affermarsi di un principio epocale condurrebbe alla instaurazione di una caratteristica «economia della presenza»⁴⁴, ovvero di una configurazione del reale i cui intrinseci rapporti di manifestatività e possibilità, di necessità e contingenza, di senso e non-senso sarebbero tacitamente regolati secondo la sua insita logica. In altro modo, un'economia della presenza altro non sarebbe che una configurazione storica del senso abitato, l'*oikos* mondano dischiuso secondo *nomos* epocale⁴⁵.

⁴² R. Schürmann, *Dai principî all'anarchia*, cit.

⁴³ Cfr. R. Schürmann, *Dai principî all'anarchia*, cit., p. 177. In particolare, essi sono attinti da M. Heidegger, *La parola di Nietzsche «Dio è morto»*, in Id., *Holzwege. Sentieri erranti nella selva* (1950), tr. it. Bompiani, Milano 2014 p. 511.

⁴⁴ Cfr. R. Schürmann, *Dai principî all'anarchia*, cit., p. 98.

⁴⁵ Al di là della propria rilevanza nella riflessione di Schürmann, il concetto di economia sarebbe fondamentale per la comprensione del paradigma abitativo in generale (cfr. S. Petrosino, *Capovolgimenti. La casa non è una tana, l'economia non è il business*, Jaca Book, Milano 2007).

Inoltre, l'egemonia del principio, a partire da cui verrebbe disvelato e determinato il senso mondano, non sarebbe mai qualcosa di per sé evidente, in quanto essa si realizzerebbe attraverso gli usi, i costumi, le pratiche quotidiane che articolerebbero la vita pubblica e comunitaria. In questo quadro, l'abitare, così come inteso da Schürmann, viene posto in luce come fenomeno intrinsecamente collettivo⁴⁶, rappresentando il contesto vissuto di significati e possibilità storicamente animato nelle pratiche di tutti e di ciascuno. Le comunità, dunque, e non i singoli individui sarebbero i veri protagonisti della storia epocale, in quanto sarebbe attraverso di esse che i principi epocali si realizzerebbero, trovando espressione nell'esperienza comune del mondo.

Il radicamento storico e comunitario dell'abitare, pertanto, ne evidenzerebbe l'intrinseca valenza normativa. L'intorno di manifestatività e la sfera valoriale e assiologica si costituirebbero sempre in maniera cooriginaria, in quanto l'apertura complessiva del senso sarebbe strutturata e storicamente dischiusa sotto l'egemonia del principio epocale vigente. Il che non comporterebbe soltanto il riconoscimento dell'inscindibile unità tra presenza e pensiero, e dunque tra pensiero e azione, ma implicherebbe più radicalmente il ribaltamento del tradizionale rapporto tra teoria e prassi. In prospettiva epocale, infatti, sarebbe la prassi a fondare e a rendere possibile la teoria e ogni esplicita formulazione, poiché esse, "di principio", sarebbero necessariamente originate all'interno di un contesto pratico, inscritte in un ordine storico del senso di cui non sarebbero che un prodotto. La prassi, a sua volta, non corrisponderebbe in primo luogo all'applicazione della teoria, quanto piuttosto rappresenterebbe l'orizzonte concreto, collettivo e storico da cui ogni teoria emerge e a cui ogni

⁴⁶ Cfr. A. Ardovino, *Raccogliere il mondo. Per una fenomenologia della Rete*, Carocci, Roma 2011, pp. 105-125.

pensiero inevitabilmente ritorna. Essa sarebbe la vera precondizione del pensiero.

L'abitare, dunque, in quanto epocalmente configurato, sarebbe sempre coinvolto in un senso contenutisticamente determinato e assiologicamente orientato, impegnato in una economia della presenza entro la quale sarebbero statuite la totalità di «cose, parole e azioni»⁴⁷ a esso necessarie e possibili.

Per rendere più comprensibile l'idea di fondo, si richiami il primo esempio fatto da Schürmann nella sua analisi. Esso concerne la città-stato inca di Cuzco e la sua organizzazione a base decimale, secondo la quale era strutturata la vita sociale e cittadina nei suoi rapporti pratici e nelle proprie possibilità di intelligibilità.

Ma qual è il principio di intelligibilità, il *principium* di questo impero, il più centralizzato che sia mai esistito? La popolazione, gli animali, i lavori, il suolo stesso erano parcellizzati in unità decimali⁴⁸. L'*archè*, in quanto «cominciamento» di questo sistema, fu il grandioso progetto imperiale concepito dal primo Inca, Pachacuti (...). L'*archè*, intesa come «comando», era l'autocrazia. Il principio di questa civiltà è, dunque, chiaro: in quanto primo nell'ordine dell'autorità, il *princeps* costituiva l'apparato politico con, alla sua testa, il cacicco supremo che esercitava il controllo verticale; *in quanto primo nell'ordine dell'intelligibilità ovvero della razionalità, il principium era invece il sistema decimale* [corsivo mio]. Ciascun dettaglio della vita giornaliera era sottomesso a leggi aritmetiche allo scopo della pacificazione, dell'espansione, della crescita agricola, della difesa, delle opere pubbliche. L'impero inca poté essere un pan-andino perché era un sistema, una piramide con una base decagonale. L'origine del sistema, «origine» sia come *archè* sia come *princeps-principium*, ci permette di comprendere questa società e le sue relazioni⁴⁹.

Ovviamente questo è soltanto un esempio esplicativo, che tuttavia restituisce un'immagine alquanto chiara dell'idea schürmanniana di economia della presenza e del rapporto che intercorrerebbe tra principio e realtà. Analogamente all'organizzazione interna della città-stato, infatti, si articolerebbe l'apertura mondiale in generale, ogni volta secondo una determinata configurazione epocale.

⁴⁷ R. Schürmann, *Dai principî all'anarchia*, cit., p. 163.

⁴⁸ *Ibid.*, p. 65.

⁴⁹ *Ibid.*, p. 68.

Come osservazione a margine, si può affermare che, nella sua concezione epocale, Schürmann non starebbe che declinando quanto già colto da alcune delle più celebri analisi heideggeriane: la rete di rimandi di *Essere e tempo*, che caratterizzerebbe la struttura del mondo nel proprio ordinamento oggettuale e motivazionale, nell'appropriazione di Schürmann viene riempita di contenuti storici e epocali, pertanto in maniera perfettamente coerente con il versante per così dire più "ontico" della *Seinsgeschichte* heideggeriana, nella misura in cui la sottrazione dell'essere (la sua sospensione, la sua «epoché»⁵⁰) con cui esso donerebbe epocalmente la presenza si realizzerebbe ogni volta, come possiamo ad esempio leggere nel *Nietzsche*, secondo l'affermazione di una peculiare «posizione metafisica di fondo»⁵¹, con la quale sarebbe di volta in volta statuita la «misura»⁵² del rapporto dell'esistenza con sé stessa e con l'ente intramondano, e così dell'abitare in generale e dei suoi contenuti mondani. Connotazione epocale del disvelamento che, tra i vari luoghi della produzione heideggeriana, può evincersi nel saggio *La questione della tecnica*⁵³, nel quale il fiume (in quel caso il Reno) non sarebbe più il luogo in cui ad esempio sarebbe data, come per Fedro e Socrate, la possibilità di una ninfa ispiratrice⁵⁴, bensì il suo essere consisterebbe oggi nella sua impiegabilità tecnica, nel suo essere in funzione del possibile impianto di una centrale elettrica. Ma più in generale basti pensare al rapporto sussistente tra ente e mondo per come posto in luce in *L'origine dell'opera d'arte*⁵⁵, in *La cosa*⁵⁶, e all'intelligibilità

⁵⁰ Cfr. M. Heidegger, *La locuzione di Anassimandro*, in Id., *Holzwege*, cit., pp. 749-873.

⁵¹ M. Heidegger, *Il nichilismo europeo*, in Id., *Nietzsche*, cit., p. 648.

⁵² *Ibid.* Concetto fondamentale le cui sfaccettature sono rinvenibili in *Vorträge und Aufsätze*.

⁵³ Cfr. M. Heidegger, *La questione della tecnica*, in Id., *Saggi e discorsi*, cit., pp. 5-27.

⁵⁴ Cfr. Platone, *Fedro*, tr. it. Bompiani, Milano 2018, pp. 43-51.

⁵⁵ Cfr. M. Heidegger, *L'origine dell'opera d'arte*, in Id., *Holzwege*, cit., pp. 5-173.

⁵⁶ Cfr. M. Heidegger, *La cosa*, in *Saggi e discorsi*, cit.

epocalmente dischiusa de *L'epoca dell'immagine del mondo*⁵⁷ o de *La metafisica come storia dell'essere*⁵⁸.

In generale, dunque, rispetto a quanto già posto in rilievo da Heidegger, Schürmann starebbe semplicemente esplicitando il fatto che il mondo sarebbe come tale un'apertura strutturata di senso, e che i suoi contenuti, ovvero il significato delle cose, le possibilità di azione e di intelligibilità, sarebbero dischiusi (o riempiti) in modo epocale. Un principio epocale fungerebbe in tal modo da centro di convergenza e di irraggiamento dei rapporti mondani, determinando a partire da sé la direzionalità interna della struttura mondana, e dischiudendo così il senso complessivo intersoggettivamente abitato.

Tuttavia - riprendendo ora il discorso di Schürmann - come la storia insegna, il dominio di un'epoca non sarebbe mai qualcosa di immutabile ed eterno. Le epoche mutano, si susseguono, e i loro mondi tramontano. Oltre a questa constatazione, Schürmann attribuisce un ruolo cruciale ai momenti di crisi epocale. Questi, infatti, non corrisponderebbero esclusivamente a momenti di "instabilità economica", nei quali il vacillare dei principi e il venir meno del loro mordente sul reale e sulla prassi preparerebbe la transizione da un'epoca a un'altra. Più significativamente, le fasi di crisi epocale comporterebbero l'apertura di uno spazio di intelligibilità e di possibilità che sarebbe impossibile a darsi nella stabile egemonia di un principio. Vacillando nel proprio dominio e perdendo l'immanenza caratterizzante, nei momenti di crisi i principi si renderebbero esplicitamente intelligibili e comprensibili, consentendo una loro messa in discussione e offrendo agli agenti la possibilità di un loro superamento, aprendo così la strada a nuovi e possibili modi di abitare il mondo. In tal modo, sostiene Schürmann, l'intelligibilità della

⁵⁷ Cfr. M. Heidegger, *L'epoca dell'immagine del mondo*, in Id., *Holzwege*, cit., pp. 175-265.

⁵⁸ Cfr. M. Heidegger, *La metafisica come storia dell'essere*, in Id., *Nietzsche*, cit., pp. 863-910.

storia sarebbe resa possibile non dalla continuità dei suoi principi, bensì proprio dai suoi rovesciamenti⁵⁹.

Ad ogni modo, tale cammino di intelligibilità e progettualità storica non concernerebbe però soltanto lo svolgimento ormai concluso delle epoche passate. Più decisamente, esso concernerebbe la condizione epocale contemporanea, le sue possibilità e il suo futuro. La crisi caratterizzante la nostra epoca, infatti, sarebbe ben più radicale rispetto a quelle precedenti, in quanto segnerebbe il compimento della storia epocale e della sua logica fondante, raccogliendone al contempo l'arrischiante potenziale dissolutivo.

In linea con le analisi heideggeriane⁶⁰, Schürmann osserva come l'imposizione tecnica del disvelamento, con la sua violenta e usurante oggettivazione totalizzante, rappresenterebbe l'espressione più estrema della logica principiale e del suo dominio sul reale, precludendo la possibilità di un diverso rapporto con la presenza, di un'alternativa figura dell'abitare e di un rinnovato senso del mondo. A differenza delle epoche passate, l'era tecnica non sembrerebbe ammettere alcuna vera messa in crisi, in quanto non si fonderebbe su alcun principio specifico. Al contrario, essa segnerebbe proprio la dissoluzione dell'idea stessa di principio, ovvero la rimozione della posizione gerarchica in cui, di epoca in epoca, un principio sarebbe stato assunto a referente ultimo del reale. In tal senso, a caratterizzare la tecnica sarebbe l'estremo dispiegarsi della logica principiale, nella sua essenza disvelante e organizzante, senza che tuttavia vi sia più alcun principio a sostenerla, se non quello della propria immanente e nichilistica imposizione.

Tuttavia, sarebbe proprio in tale situazione estrema che si aprirebbe la possibilità di un radicale capovolgimento, di una

⁵⁹ Cfr. R. Schürmann, *Dai principî all'anarchia*, cit., p. 70.

⁶⁰ Cfr. M. Heidegger, *La questione della tecnica*, cit.

«Kehre»⁶¹ della *Seinsgeschichte* che non condurrebbe più all'affermazione di un nuovo principio, cosa ormai impossibile a darsi, ma al definitivo superamento della stessa modalità economico-principiale del disvelamento, che inaugurerebbe così una nuova e inedita modalità dell'abitare, ovvero un abitare ontologicamente «anarchico»⁶², privo di un principio ultimo che ne guidi la direzione e che determini l'imposizione univoca del senso. Un'anarchia che nel disvelamento tecnico del mondo risulterebbe essere tuttavia soltanto preannunciata, e di cui il vacillare dei principi tradizionali non ne rappresenterebbe che un segno, ma che senza una effettiva presa in carico non potrebbe condurre al ribaltamento della logica principiale, quanto piuttosto al perpetuarsi della logorante motilità tecnica.

Da un punto di vista concettuale, la suddetta anarchia prende forma non solo a partire dalla constatazione epocale del vacillare dei principi, bensì trova la propria vera ragion d'essere a partire da una base teorica ben precisa. Si deve infatti considerare che la concezione principiale della storia della metafisica e della corrispettiva logica interna, concernente il succedersi delle economie della presenza, sarebbe il risultato di solo uno dei due momenti della decostruzione di Schürmann⁶³. Come brevemente posto in luce, il primo momento decostruttivo consisterebbe nella riconduzione dell'agire al proprio principio epocale, e di quest'ultimo alla corrispettiva economia della presenza, la quale, infine, si rivelerebbe essere dischiusa cooriginariamente al principio stesso. L'esito di ciò sarebbe il riconoscimento dell'unità di manifestatività e assiologia per ciascuna apertura di senso, nella quale la totalità dell'ente e delle possibilità pratiche si mostrerebbe essere di epoca in epoca

⁶¹ R. Schürmann, *Dai principî all'anarchia*, cit., p. 75. In particolare, Schürmann fa riferimento alla conferenza heideggeriana *Die Kehre* (cfr. M. Heidegger, *La svolta*, il melangolo, Genova 1990).

⁶² Cfr. R. Schürmann, *Dai principî all'anarchia*, cit., pp. 451-580.

⁶³ La quale, sebbene realizzata nell'opera postuma *Des hégémonies brisées*, è in *Dai principî all'anarchia* che trova la sua effettiva formulazione teorica.

finita, circoscritta, e in un certo senso in sé autofondata. La ragione ultima dell'essere e dell'agire, infatti, sarebbe semplicemente quella della propria necessità epocale, giacché l'imporsi di un principio statuirebbe tanto l'intorno della presenza quanto quello delle possibilità di intelligibilità e di formulazione di qualsivoglia teoria, teoretica o etica che sia. La decostruzione genealogica, incentrata sulla storia della metafisica e rivolta al problema della fondazione dell'agire, si arresta, in ultimo, al riconoscimento del costitutivo rapporto tra principio ed economia della presenza, attestandone pertanto la natura storica ed epocale. Ma questo, appunto, sarebbe solo il primo momento dell'operazione decostruttiva. L'analisi genealogica, infatti, una volta ricondotto l'agire al proprio principio epocale, e con esso la presenza al proprio contesto economico, si trasformerebbe in indagine fenomenologica, ponendo all'attenzione l'imporsi come tale del principio, ovvero il suo donarsi e pervenire; allo stesso modo, sarebbe attenzionata la presenza in generale. In altre parole, l'indagine genealogica, una volta risalita al principio e compresane la logica, domanderebbe del suo pervenire come tale, ovvero di come un principio giunga ad accadere e a imporsi, ponendo così in questione l'evento della presenza e il suo divenire. Volgendosi alla presenza, l'indagine procederebbe allora in modo fenomenologico, ripercorrendo con la sua lente l'indagine genealogica: essa muoverebbe dalla presenza dell'ente, risalirebbe al suo pervenire storico all'interno di ambienti epocali di senso, sino a giungere, infine, al pervenire come tale della presenza, ovvero al puro accadere con cui verrebbero di volta in volta posti in essere, in modo cooriginario, la presenza e il suo principio. La decostruzione di Schürmann si realizza così come una sorta di regressione trascendentale⁶⁴ al «venire alla presenza»⁶⁵ in quanto tale, in

⁶⁴ La stessa che secondo Schürmann sarebbe stata realizzata dal *Denkweg* heideggeriano (Cfr. R. Schürmann, *Dai principî all'anarchia*, cit., pp. 131-

altro modo, a ciò che secondo l'autore sarebbe stato nominato da Heidegger come «evento», «*Ereignis*», di cui propriamente altro non potrebbe dirsi se non che l'«*Ereignis ereignet*»⁶⁶, che l'evento “eventua”, e che avvenendo fa avvenire, e che Schürmann, prediligendo da un punto di vista teorico la sua identificazione con lo «*Es gibt*»⁶⁷, con il puro “si dà” dell'essere, esplicita nella propria originale interpretazione come «*Ursprung*»⁶⁸, ovvero come «origine originaria» della presenza, di tutto ciò che è e può essere.

Il risultato finale della decostruzione schürmanniana sarebbe allora il seguente: tanto lo sviluppo storico, nel succedersi e alternarsi di mondi e di modi dell'umanità, quanto il dischiudersi e il presenziare della presenza, e con essi la configurazione dell'agire, si rivelerebbero essere fondati in prima e ultima istanza a partire dal gratuito evento del loro stesso pervenire, del loro spontaneo accadere. La loro origine o, in altro modo, il fondamento in generale consisterebbe nell'evento dinamico, sincronico, imprevedibile e in sé a-storico con cui, a partire da sé stesso, al di là di qualsivoglia principio di ragione o di intelligibilità (giacché a loro volta fondati), sarebbe di volta in volta fondato l'intorno della presenza e di pratiche, valori e principi che rendono un'epoca storica quella determinata che è.

E sarebbe proprio a partire dal rivelarsi del fondamento così concepito – il quale, celatamente, avrebbe determinato lo sviluppo epocale della tradizione storico-filosofica occidentale, mostrandosi solo adesso, sulla soglia della chiusura della metafisica – che sarebbe possibile ritrovare un nuovo e tuttavia originario senso dell'agire; un agire che, proprio nel momento epocale in cui i principi tradizionali sembrano venir meno, può

155).

⁶⁵ *Ibidem*, p. 237.

⁶⁶ M. Heidegger, *Tempo e essere*, in Id., *Tempo e essere* (1927), tr. it. Longanesi, Milano 2007, p. 30.

⁶⁷ Cfr. *ibid.*, pp. 3-31.

⁶⁸ Cfr. R. Schürmann, *Dai principî all'anarchia*, cit., pp. 237-298.

ora accordarsi al giocoso mistero del proprio originario fondamento e perseverare nel suo cospetto. In tal senso, l'anarchia prospettata da Schürmann non matura solo a partire da una particolare presa in carico della condizione storica a lui contemporanea, bensì sarebbe radicata in quella «anarchia ontologica» che caratterizzerebbe il fondamento stesso dell'essere, e di cui l'anarchia può farsi ora sciente esercizio, proprio nel momento storico in cui la possibilità di un fondamento solido, tradizionale, sembra essersi esaurita. Sarebbe infatti proprio la crisi dei principi tradizionali ad aver liberato il campo per lo scoprirsi della celata essenza anarchica del fondamento e così della possibilità della sua etica.

Schürmann inviterebbe quindi al consapevole esercizio di tale anarchia, a una prassi condivisa che egli prospetta come un grande «apprendistato collettivo»⁶⁹, e che tuttavia non consisterebbe in alcun programma politico o ideologico (che costituirebbe una contraddizione in termini), quanto più essenzialmente in un atteggiamento esistenziale volto all'abbandono di ogni riferimento principale e dedito alla rimozione degli odierni residui.

La suddetta anarchia non mirerebbe alla messa in discussione di un principio o di un valore in particolare, né ne indicherebbe di alternativi. Essa ambirebbe al superamento della stessa logica principale a favore di un abitare capace di accogliere la mutevolezza del senso e di aprirsi al suo essere possibile, rigettando qualsivoglia fondamento ultimo così come la sua fissazione in un ordine definitivo.

4. Tra senso e nichilismo: sulla soglia

Come è possibile evincere, la riflessione di Schürmann si inserisce pienamente nell'onda lunga del nichilismo annunciato

⁶⁹ *Ibid.*, p. 468.

dalla nietzschiana morte di Dio⁷⁰. Questione che, come per Heidegger, non riguarderebbe esclusivamente la morte del dio cristiano, ma più generalmente l'estinguersi di qualsivoglia fondamento ultimo del reale, l'esaurirsi di ogni possibile risorsa simbolica che possa ancora riunire una comunità e guidarne l'azione. In questo senso, il nichilismo non rappresenterebbe semplicemente una crisi di valori, quanto piuttosto il dissolversi della loro stessa possibilità. Se tutta la storia epocale, infatti, risulterebbe essere in qualche modo intrinsecamente nichilistica, giacché le economie della presenza e i loro principi sarebbero di per sé transeunti, inevitabilmente destinati al tramonto, nell'epoca tecnica contemporanea tale nichilismo si farebbe oltremodo radicale, in quanto, nel «*Gestell*», la logica epocale si sarebbe finalmente compiuta chiudendosi su sé stessa, e nessun principio sarebbe più possibile. In tale condizione, il senso sembra perdere ogni direzione e spogliarsi di ogni scopo: «Manca il fine; manca la risposta al "perché?"»⁷¹.

L'anarchia teorizzata da Schürmann sarebbe dunque un tentativo di accogliere e di corrispondere a tale condizione, preparandosi a un suo attraversamento in vista di un nuovo inizio, per un'economia anarchica in cui l'abitare si faccia libero per l'imprevedibile pervenire della presenza, per un senso molteplice e cangiante. Una libertà senza *archè*, che eserciti attivamente l'affrancamento da qualsiasi principio e che contribuisca al crollo dei principi vacillanti non ancora destituiti. In ultima analisi, l'anarchia di Schürmann non sarebbe altro che una lettura emancipativa della morte di Dio.

Una lettura che, tuttavia, celerebbe alcune rilevanti criticità. Ci si potrebbe infatti chiedere se tale anarchia rappresenti davvero una risposta all'altezza della condizione nichilistica

⁷⁰ Cfr. *ibid.*, p. 527. In generale, per una mappatura e un'estesa analisi del nichilismo, vedasi C. Esposito (a cura di), *Il nichilismo contemporaneo. Eredità, trasformazioni, problemi aperti*, Studium, Roma 2024.

⁷¹ F. Nietzsche, *Frammenti postumi 1887-88*, in Id., *Opere complete*, vol. VIII, tomo II, Adelphi, Milano 1971, p. 12.

contemporanea, o se non costituisca, piuttosto, una peculiare forma dell'abitare, figlia della tecnica e della sua astuzia. Non potrebbe essere questa assoluta e anarchica libertà, slegata da qualsiasi fondamento storico e normativo, una peculiare espressione dello sradicamento tipico della tecnica?

In effetti la posizione di Schürmann, per quanto filosoficamente coerente, resta in qualche modo ambigua. Lo si può osservare in alcune istanze che definirebbero la suddetta anarchia. Figurerebbero tra queste: 1) il ripensamento radicale di alcuni concetti fondamentali, quali quelli di finalità, responsabilità, funzione, destino, violenza, così come di volontà, libertà, decisione, i quali, da tipici concetti etici e morali, nell'anarchia diverrebbero nozioni topologiche⁷²; 2) l'abbandono di ogni «*polemos*»⁷³ diretto, sia esso morale, culturale o politico, a favore di un «fare polimorfo»⁷⁴, che si accordi alla mutevolezza del reale e che la asseconi; 3) in generale, il proposito di «liberare le cose dal “concetto abituale” che le “imprigiona” sotto rappresentazioni fondamentali»⁷⁵, evidenziandone l'essenziale contingenza.

L'aspetto maggiormente problematico di tali istanze qualificanti l'abitare anarchico sarebbe rappresentato dal primo punto, ossia dalla topologizzazione di quelle che potrebbero essere considerate come alcune delle fondamentali nozioni della cultura occidentale. L'operazione di topologizzazione consisterebbe nella reinterpretazione delle suddette secondo una accezione «antiumanistica»⁷⁶, secondo la quale esse verrebbero astratte dalla loro essenziale appartenenza alla sfera soggettiva di senso, e così spogliate della loro tipica connotazione etica e morale, e ricomprese in qualità di categorie appartenenti al venire alla

⁷² Cfr., R. Schürmann, *Dai principî all'anarchia*, cit., pp. 489-543.

⁷³ Cfr. *ibid.*, pp. 514-523.

⁷⁴ *Ibid.*, p. 538.

⁷⁵ *Ibid.*, p. 541.

⁷⁶ Cfr. *ibid.*, p. 547-580. Sul problematico antiumanismo del pensiero heideggeriano vedasi E. Mazzarella, *Tecnica e metafisica. Saggio su Heidegger*, Carocci, Roma 2021.

presenza come tale. Per intendersi, topologizzare il concetto di “finalità” equivarrebbe a dire slegare la finalità pratica dall’azione dell’agente, per ricomprenderla a un livello superiore e più originario nell’*Ursprung*: sarebbe a partire da quest’ultima che la finalità pratica dell’agente, la finalità tradizionalmente intesa, troverebbe la propria fondazione. Essa verrebbe così riassorbita nell’essere in sé gratuito e, propriamente, “senza fine” del venire come tale alla presenza. Ma ciò, si badi bene, non equivarrebbe a ricomprendere la finalità pratica soggettiva a partire da una donazione di senso, da un’apertura mondana che, per necessità costitutiva, non sarebbe in potere del soggetto, e che quindi ne trascenderebbe la libertà e la responsabilità; bensì condurrebbe più radicalmente alla trasformazione della finalità stessa dell’agente in una finalità intrinsecamente “senza perché”, giacché senza finalità sarebbe lo statuto ontologico dell’origine, il suo occasionare la presenza e il suo dischiuderne il senso. La topologizzazione della finalità avrebbe come esito quello di liberare l’agentività del soggetto dalla sua finalità, in direzione del plurale e imprevedibile pervenire della presenza. In tal modo, la trasformazione topologica della finalità che si realizzerebbe nell’anarchia schürmanniana si tradurrebbe più concretamente come un vivere nell’«assenza di scopo così nel pensare come nell’agire»⁷⁷.

Lo stesso avverrebbe per la tipica categoria etico-morale di “responsabilità”, anch’essa ricondotta all’origine e alla sua natura anarchica. Se nella sua tipica accezione morale, insita della responsabilità sarebbe la libertà decisionale dell’agente e, con essa, il suo strutturale riferimento a una alterità cui dar conto delle proprie azioni, sia tale alterità un principio, un valore o una comunità, nella sua reinterpretazione topologica essa diviene una più semplice e originaria «risposta»⁷⁸ al venire alla

⁷⁷ R. Schürmann, *Dai principî all’anarchia*, cit., p. 497.

⁷⁸ *Ibid.*, p. 510.

presenza, indicando con ciò il necessario accordo dell'esistenza, individuale e intersoggettiva, al dischiudersi di una economia della presenza e al cangiante pervenire e dileguare del reale. Risposta che quindi si realizzerebbe non solo come accordo al senso disvelato, ma più veramente all'accadere stesso dell'origine, e che, in un abitare anarchico, avrebbe modo di attuarsi in modo maggiormente esplicito e consapevole rispetto a quanto, per necessità essenziale, sarebbe sempre accaduto nella storia destinale. La responsabilità e il suo riferimento sarebbero così direttamente rivolti al venire alla presenza e non più a un qualche simulacro principiale e valoriale, né tantomeno essi si realizzerebbero secondo l'appartenenza a una comunità, giacché, nel fondo dell'origine, ne sarebbe rivelata l'essenziale contingenza.

Analogamente, stessa sorte subirebbero i concetti di "destino" e di "situazione". Da tipici concetti di matrice esistenziale, essi diverrebbero categorie del venire alla presenza, concetti che più profondamente esprimerebbero il dispiegarsi dell'*Ursprung*, e che ora, in quanto tali, dovrebbero essere interiorizzati e vissuti dall'esistenza anarchica. In particolare, il destino non consisterebbe più nella strutturale unità di necessità e di possibilità che caratterizzerebbe l'esistenza in generale, nel fatto che l'aver da essere di ciascuno sarebbe sempre chiamato a realizzarsi a partire da possibilità che non possono essere progettate e decise a monte e su di cui, per necessità costitutiva, non si può avere alcun preventivo potere ma che, nondimeno, possono essere oggetto di personale, intersoggettiva e eventualmente condivisa appropriazione - in questo specifico senso, "liberamente"; né tantomeno il destino starebbe a indicare l'appartenenza collettiva o il processo con cui accadrebbe una comunità. Esso invece sarebbe più essenzialmente da intendersi come heideggeriano «*Geschick*», ovvero come invio della presenza: «Il destino è l'ordine sempre mobile del venire alla presenza-

ritrarsi nell'assenza, la costellazione aletheiologica così come essa situa e ri-situa ogni cosa nel tempo»⁷⁹. Le strutture esistenziali, storiche e incarnate del destino e della situazione sarebbero così ricomprese a partire dall'attività dell'*Ursprung*, rivelando il loro essere in essa fondate: sarebbe infatti a partire da essa, dalla sua donazione di orizzonti di senso che, a livello inferiore, verrebbe costituita la necessità mondana dell'esistenza e il suo essere in situazione, e quindi le sue possibilità di realizzazione.

Infine, la medesima operazione subirebbero le nozioni di libertà, volontà e decisione, le quali anch'esse, in prospettiva topologica, verrebbero spogliate della loro valenza soggettiva, etica e morale e ricondotte al loro fondamento originario nell'*Ursprung*. La loro implementazione soggettiva e intersoggettiva, infatti, sarebbe di volta in volta realizzabile a partire da ciò che l'*Ursprung* avrebbe reso possibile, ossia presente, praticabile e intelligibile. E l'autentica libertà, volontà e decisione consisterebbero pertanto in quella a-soggettiva e non umana del venire alla presenza.

Da un punto di vista filosofico, l'aspetto rilevante dell'operazione promossa da Schürmann può cogliersi nel fatto che la suddetta topologizzazione spoglierebbe sì tali categorie della loro tipica connotazione morale, così come, si capisce, porrebbe tra parentesi la loro fondamentale costituzione storica. Nondimeno, egli ne proporrebbe un nuovo e inedito senso etico. Trascendendo l'orizzonte entro il quale può darsi qualsivoglia discorso sul giusto e l'ingiusto, sul bene e sul male, l'anarchia formulata da Schürmann si sottrarrebbe di principio a una possibile connotazione morale. Essa si collocherebbe proprio "al di là del bene e del male", in quanto ciò di cui si curerebbe sarebbe il fondamento originario dell'essere e dell'agire in generale, a partire da cui ogni giudizio, teoria, significato e

⁷⁹ *Ibid.*, p. 526.

intelligibilità possibile sarebbero fondati in prima e ultima istanza. Ma non per questo l'anarchia non sarebbe allora etica: essa realizzerebbe infatti come disposizione esistenziale e come prassi ciò che l'analisi prima genealogica e poi fenomenologica avrebbero posto in luce: l'essenza anarchico-ontologica del fondamento. In tal senso, Schürmann realizzerebbe a suo modo il profilo di quella «etica originaria»⁸⁰ da Heidegger soltanto scrutata e chiosata (e ciò non a caso, come si suggerirà a breve), nel cui cospetto, una volta riconosciuta la finitezza del senso e, conseguentemente, l'esser derivato e non originario del discorso morale, verrebbe dissolta la canonica distinzione tra ontologia ed etica. Ciò perché, a partire dall'*Ursprung*, dal suo esser fondamento anarchico e non monolitico, l'ontologia non potrebbe più realizzarsi come discorso sui principi primi e ultimi dell'essere; al contrario, con la rivelazione del fondamento quale puro venire alla presenza, essa non potrebbe far altro che realizzare tale consapevolezza ontologica come atteggiamento pratico, e quindi come etica, per giunta, anarchica. Parimenti, l'etica non potrebbe più ambire a una fondazione descrittivo-prescrittiva dell'agire, né tantomeno potrebbe consistere in un sistema di massime morali. Essa non avrebbe che da realizzare in sé stessa, come prassi, e in modo quanto più consapevole, il fondamento ontologico che originariamente sempre la occasionerebbe. Nell'anarchia, dunque, l'ontologia diverrebbe etica pratica, e l'etica realizzerebbe in sé l'ontologia. La distinzione sfumerebbe nell'unità (unità nella differenza) di senso e *Ursprung*, nella loro reciproca ed essenziale coappartenenza.

Ed è all'interno di tale quadro teorico che si rende comprensibile perché Schürmann disincentivi qualsivoglia forma di *polemos* diretto, sia esso politico, culturale o morale. Esso non si avvedrebbe che l'apertura di senso entro cui può esercitarsi,

⁸⁰ Cfr. M. Heidegger, *Lettera sull'«umanismo»*, cit.

nonché le sue possibilità disponibili, sono qualcosa su cui da ultimo non avrebbe alcun potere e efficacia, in quanto il senso disponibile e il senso possibile sarebbero sempre e solo concessione dell'*Ursprung*. Il *polemos* verrebbe così ridotto a mero epifenomeno, a mero esercizio di vana gloria, frutto del misconoscimento del fondamento dell'azione e di ogni mondo possibile. Ogni possibile cambiamento dello *status quo*, ogni rivoluzione di una determinata configurazione epocale sarebbe sempre e solo appannaggio del venire alla presenza.

In fin dei conti, l'anarchia di Schürmann, come è egli stesso a sottolineare, non sarebbe altro che una singolare interpretazione della «*Gelassenheit*»⁸¹ heideggeriana, ossia di quell'atteggiamento di abbandono e di apertura al mistero celantesi nel disvelamento mondano del senso. Interpretazione che troverebbe il proprio radicamento teorico ed esistenziale nella peculiare accezione heideggeriana del fondamento quale «*Abgrund*»⁸², e che, a partire dai celebri versi eckartiani di Angelus Silesius, così cari a Heidegger come anche a Schürmann⁸³, tradurrebbe il «senza perché»⁸⁴ del fondamento nel «senza perché» di una vita ad esso conforme, e quindi in una vita che si scopra e che si realizzi in modo anarchico, al di là di qualsivoglia principio di ragione.

Tuttavia, come accennato, l'abitare anarchico prospettato da Schürmann celerebbe in sé alcune problematiche di fondo, le quali emergerebbero proprio nel momento in cui tale paradigma filosofico verrebbe calato nel contesto storico-culturale contemporaneo.

Per quanto, infatti, le suddette istanze anarchiche siano motivate dal riconoscimento dell'insita ambivalenza dell'abitare nel suo rapporto con il senso, e ciò sia a livello ontologico che a livello epocale, secondo quanto posto in luce dall'analisi

⁸¹ Cfr. M. Heidegger, *L'abbandono*, il melangolo, Genova 1989.

⁸² Cfr. M. Heidegger, *Il principio di ragione* (1957) tr. it. Adelphi, Milano 1991.

⁸³ Cfr. R. Schürmann, *Maestro Eckhart o La gioia errante* (1972), Laterza, Roma-Bari 2008, pp. 212-231.

⁸⁴ Cfr. M. Heidegger, *Il principio di ragione*, cit.

genealogico-fenomenologico-decostruttiva, esse, in realtà, sembrerebbero accogliere e nascondere in sé alcuni dei processi già in atto nella temperie culturale attuale. A uno sguardo distaccato dalla sua coinvolgente speculazione filosofica, la proposta di Schürmann rischia di rappresentarne una fine e sofisticata giustificazione filosofica.

In particolare, si auspicherebbe una destoricizzazione delle categorie fondamentali che renderebbero tale la cultura occidentale, attraverso una risemantizzazione topologica che le astrarrebbe dalla vicenda storica che le avrebbe originate e che le spoglierebbe della loro valenza etica e morale; il cui rischio sarebbe quello di condurre, più che alla individuale o collettiva loro messa in questione, per il ritrovamento di un senso che possa essere attuale, a un più decisivo svuotamento del loro significato effettivo e potenziale, e dunque all'incapacità di poter orientare la riflessione contemporanea e il suo abitare.

Parallelamente, attraverso tale operazione topologica, si promuoverebbe la dissoluzione di quelle strutture normative che conferirebbero senso e coerenza alla realtà; strutture che tuttavia, come emerso nell'analisi epocale, sarebbero costitutive delle comunità. Il che solleverebbe un'interessante questione. È infatti singolare che, mentre nella storia epocale descritta da Schürmann le comunità rivestirebbero un ruolo centrale, poiché sarebbe proprio attraverso di esse che il senso mondano si realizzerebbe, nell'anarchia prospettata invece non vi sarebbe alcun riferimento significativo a esse. Singolare, sì, ma forse non casuale. Auspicando la destituzione dei principi attorno ai quali le comunità si sarebbero storicamente raccolte e forgiate, nella condivisione di un senso comune, Schürmann non può che tacere il modo con cui tale anarchia possa effettivamente assurgersi a progetto collettivo e politico (anziché rimanere una condizione meramente vissuta, o meglio patita nella solitudine dell'esistenza), configurandosi in un abitare che non sia

semplicemente accondiscendente nei confronti dei processi in atto e dell'imporci del senso mondano, ma che sappia farsi carico del proprio potenziale trasformativo.

Infine, emblematico sarebbe il riferimento a una «fluidità radicale»⁸⁵, a una «grande fluidità nella sfera pubblica»⁸⁶ che caratterizzerebbe l'abitare e la sua epoca, del quale invero assai dubbio parrebbe il suo esser a venire, quanto piuttosto sembrerebbe ottimamente riassumere l'attuale condizione epocale⁸⁷, di cui la perdita della stabilità e la frantumazione dei limiti ne sarebbero la cifra distintiva⁸⁸. Pur non affrontati direttamente da Schürmann, fenomeni tipicamente nichilistici quali l'indebolimento identitario, personale e collettivo, l'illanguidimento della sfera valoriale e normativa, lo sradicamento territoriale e, più in generale, la liquefazione dell'esistenza, fenomeni che caratterizzerebbero in modo ormai "globale" l'abitare contemporaneo⁸⁹, sarebbero anticipatamente risolti a somma di segno positivo in virtù della carica emancipativa loro sottesa, piuttosto che essere considerati quali patema dell'abitare contemporaneo.

Effettivamente, l'ambiguità della posizione di Schürmann sarebbe radicata nella sua impostazione teorica di fondo, di cui se ne possono esplicitare due punti significativi. Il primo consisterebbe nell'identificazione del fondamento originario come *Ursprung*, in particolare, come fondamento abissale, che trascenderebbe la sfera delle ragioni e dell'intelligibilità e che, agendo di volta in volta "senza perché", si sottrarrebbe alla sfera di senso in quanto essa fondante. Come si è detto, da ciò

⁸⁵ R. Schürmann, *Dai principî all'anarchia*, cit., p. 542.

⁸⁶ *Ibid.*, p. 531.

⁸⁷ Emblematica sarebbe in tal senso la categoria di «liquidità» formulata da Zygmunt Bauman [cfr. Z. Bauman, *Modernità liquida* (1999), tr. it. Laterza, Roma-Bari 2011; Id., *La società sotto assedio* (2002) tr. it. Laterza, Roma-Bari 2005; Id., *Vita liquida* (2005) tr. it. Laterza, Roma-Bari 2006].

⁸⁸ Cfr. F. Furedi, *Why Borders Matter. Why Humanity Must Relearn the Art of Drawing Boundaries*, Routledge, London-New York 2021.

⁸⁹ Cfr. A. Zhok, *Il senso dei valori. Fenomenologia, etica e politica*, Mimesis, Milano-Udine 2024, pp. 371-468.

seguirebbe la concezione anarchica dell'abitare, ossia di un'esistenza che dovrebbe vivere in accordo con la giocosità del venire alla presenza. Qui si inserirebbe il secondo punto. Nell'elaborazione dell'esistenza anarchica, Schürmann starebbe a suo modo appropriandosi della figura heideggeriana della *Gelassenheit*, ossia di quell'atteggiamento di ritegno e di apertura verso l'origine di ogni senso possibile nel cui cospetto ogni istanza più canonicamente etica, prescrittiva, normativa verrebbe meno a favore di un esistenziale disporsi, prepararsi e curarsi di ciò che, serbandosi in sé, si sottrarrebbe alla sfera di senso. Di tale «*Seinlassen*» Schürmann esaspererebbe, consapevolmente, il momento emancipativo, ossia il suo riguardo per il poter essere altrimenti del senso, per il suo esser possibile. Se la *Gelassenheit* sarebbe fondamentale apertura dell'esistenza a quell'alterità che costituirebbe il fondamento del senso, nel riconoscimento che il disvelamento del mondo, per come dato, non rappresenterebbe l'unico senso possibile - aprendosi così, parimenti, alla possibilità di un abitare e di una prassi che si dispieghino in maniera differente rispetto a quanto avvenuto nella storia della metafisica, motivo per cui Heidegger si guarderebbe bene dal fornire istanze precise e soprattutto prescrittive concernenti l'etica originaria, pertanto dando spesso a intendere una sciente ammissione di ignoranza su ciò che sarebbe da farsi per il superamento della metafisica e della sua imposizione tecnica⁹⁰ - , a ciò Schürmann fa seguire il proposito di un attivo abbandono delle configurazioni di senso in generale, spogliando di ogni rilevanza storica e pratica i concetti e i significati contemporanei tramandati dalla tradizione storica, i quali verrebbero ricondotti al loro fondamento anarchico, ovvero libero, gratuito, fondante ma in sé infondato, e così ridotti a un

⁹⁰ Come anche osservato dallo stesso Schürmann (cfr. R. Schürmann, *Dai principî all'anarchia*, cit., pp. 24-38).

che di contingente e arbitrario, di in sé insignificante e insensato.

In tal modo l'anarchia di Schürmann non solo si esporrebbe alle stesse accuse di quietismo e di deresponsabilizzazione cui sarebbe stata particolarmente soggetta la teoresi della seconda fase del pensiero heideggeriano, ma anche alla possibile accusa di un nichilismo attivo ma sfrenato, per il quale non vi sarebbe alcuna conformazione di senso a essere veramente sensata. Ne sarebbe emblematica non solo la reinterpretazione topologica dei concetti fondamentali della cultura occidentale, ma anche quanto si può leggere nel punto 3, il proposito generale di «liberare le cose dal “concetto abituale” che le “imprigiona” sotto rappresentazioni fondamentali». Anche qui, al riconoscimento (di matrice heideggeriana) della finitezza del senso, Schürmann fa seguire un radicale e attivo momento destituente, per il quale non si tratterebbe solo di vivere nella consapevolezza che il senso non si esaurirebbe mai nel senso disponibile, e che le parole sarebbero da pensarsi più come apertura di sensi possibili (e non invece come sicuro possesso di un significato univoco), bensì proporrebbe lo svuotamento del loro contenuto concreto, ossia storicamente determinato, intersoggettivamente qualificato, culturalmente conservato, rispetto al quale se decisa si mostra essere l'operazione emancipativo-destituente, alquanto vaga e indeterminata non può che essere il suo possibile seguito istituente: liberare il significato della sua valenza abituale a favore di cosa? Quale sarà il significato che si sostituirà alle stesse? Lo si deciderà a partire dall'origine originaria, si potrebbe rispondere. Ma se questa viene identificata come anonimo, astorico e inintelligibile fondamento, come si deciderà per un contenuto a favore di un altro? In base a cosa? E poi, vi sarebbe ancora contenuto in quanto tale?

Una volta accolta l'assoluta contingenza del significato e del senso in generale, la risposta non può che tacere. Spogliando il

sensu della sua intrinseca necessità storica, della sua insita valenza normativa (in quanto intersoggettivamente costituito); posta tra parentesi tutta la vicenda concreta e materiale entro la quale il sensu sarebbe di volta in volta forgiato, tramandato, consegnato, ereditato per e all'interno di una comunità incarnata e diveniente di interpretanti; e spogliato così il sensu della sua necessaria valenza tradizionale, ovvero della costitutiva appartenenza del significato a un patrimonio culturale, sia questo scientemente o inconsapevolmente vissuto ed espletato – Schürmann non può che prospettare la possibile realizzazione intersoggettiva dell'anarchia in modo quantomai generico e di principio non meglio definibile, ossia come una sorta di «apprendistato collettivo» di cui effettivamente nient'altro si potrebbe dire, avendo egli dissolto a monte la possibilità di ogni fare comunitario e ridotte a metafisiche, e dunque superabili nell'anarchia, tutte le forme che caratterizzerebbero come tali l'intersoggettività nel suo rapporto con il sensu. Anche qualora si trattasse di una nuova e inedita comunità ontologicamente anarchica, attorno a cosa si raccoglierebbe? In quale contenuto di significato intersoggettivo potrebbe ancora riconoscersi e identificarsi?

Difficile rispondere, una volta che il significato è stato svuotato di tutto ciò che costituisce il suo contenuto. Esso diviene una possibilità vuota, ovvero nessuna possibilità. Il rischio, però, è che tale vuotezza del significato, tale anarchia del sensu mondano, esistenziale e comune, nonché dell'agire, venga silentemente riempita dai valori (o non valori) dell'epoca tecnica, prestando il fianco ad alcuni dei fenomeni nichilistici caratterizzanti l'epoca contemporanea. Non sarebbe irragionevole pensare che, una volta ricondotta nel nulla dell'origine la valenza storica e intersoggettiva del sensu e dei valori comunitari, ciò non spiani in qualche modo la strada a una libertà anarchica di tipo prettamente individuale, che abbia come unico contenuto l'esercizio stesso della propria libertà, ossia

l'affermazione, il prosperare di sé e nient'altro che questo, a suo modo espletando la logica dell'imposizione tecnica.

Infine, una breve considerazione a margine. Schürmann accoglie senza davvero problematizzare il concetto di fondamento che lo guida nella formulazione dell'anarchia. Nella sua indagine decostruttiva, egli non si avvede di sollevare a questione quello stesso concetto di *Ursprung* la cui "semplicità", invero, non sarebbe affatto alcunché di semplice, e ciò sia da un punto di vista storico e genealogico che da un punto di vista teorico. Che anche l'*Ursprung*, il puro e semplice "si dà", l'*Abgrund* "senza perché" sia a sua volta un concetto, e nient'affatto una cosa in sé, non viene posto all'attenzione. La semplicità dell'origine sembrerebbe in qualche modo giustificare sé stessa, sottraendosi a una possibile indagine filosofico-genealogica. E qui sorgerebbe un altro problema. Così come per l'*Ursprung*, Schürmann non pone minimamente in questione il suo stesso gesto decostruttivo, così come l'indagine genealogica e l'osservazione fenomenologica della presenza stesse. Egli non sembra accorgersi che questi, a loro volta, sarebbero frutto di tutta una storia, di tutta una sterminata vicenda che avrebbe condotto tali principi teoretici a maturare e ad affermarsi; quella stessa vicenda che avrebbe condotto Schürmann a intendere, per come ha inteso, lo statuto del fondamento e la sua corrispettiva possibilità etica. La decostruzione, la genealogia, la fenomenologia, come tali, sono in sé dei punti di arrivo, non dei neutri punti di partenza. Pertanto, esse sono istanze che, accadendo, fanno accadere con sé il loro corrispettivo ambito oggettuale: nell'accadere della loro domanda, è già accaduta la possibile risposta. Per poter anche solo pensare il semplice "si dà" della presenza, tante cose sono già successe e su tante cose si è già deciso, senza che di ciò si abbia contezza - noncuranza o ignoranza forse costitutive del comprendere e della sua necessità. Infine, risulta essere da sé evidente che un pensiero anarchico, che pretenda di dire qualcosa

di originario, in realtà presupponga in sé già l'*archè*. Ma si abbandonino ora questi più complicati discorsi.

Tornando a noi, l'anarchia di Schürmann, dunque, rischia di configurarsi non solo come una vita senza principi, ma, più profondamente, come una vita senza forma. Nella sua libertà assoluta, disancorata da ogni necessità storica e condizione concreta, sembrerebbe celarsi la stessa razionalità tecnica e nichilistica che essa vorrebbe superare; una razionalità anarchica, senza *archè*, in un certo senso, liberale⁹¹. Una libertà che non mirerebbe esclusivamente ad affrancarsi dai significati generati, tramandati e consolidati da una tradizione storica, bensì più radicalmente dalla forma stessa in cui qualsivoglia significato può darsi. L'anarchia ambita, più che aspirare alla ricomprensione dell'unità di necessità e di contingenza del senso, al fatto che la sua intrascendibilità e la sua determinatezza non ne esaurirebbero il suo esser possibile, sembrerebbe fondamentalmente dedicata alla sua destituzione, prediligendo all'essenza normativa dell'abitare il suo esser contingente, inficiando così a monte la ricerca di un senso che possa dirsi ancora comune e condiviso.

L'abbandono di qualsiasi principio normativo potrebbe riflettere non tanto un'affermazione di libertà, come l'emancipazione da sistemi di riferimento ormai obsoleti, quanto piuttosto un'accettazione passiva delle dinamiche nichilistiche contemporanee. La fluidità anarchica, per quanto liberatoria, rischierebbe di degenerare in una perdita di direzione fondamentale, in una condizione in cui il fare polimorfo diventerebbe un fine a sé, privo di una vera guida etica o politica e impossibile a tradursi in un fare comune.

Più che la ricomprensione del senso e della sua finitezza, Schürmann sembrerebbe prefigurare il suo completo dissolvimento a

⁹¹ Cfr. A. Zhok, *Critica della ragione liberale. Una filosofia della storia corrente*, Meltemi, Milano 2020.

favore di un nuovo inizio del pensiero e dell'agire. Del resto, l'anarchia non sarebbe che l'esplicita assunzione del nichilismo in vista di un suo superamento, la risposta a una bruciante richiesta di senso: «Che fare alla fine della metafisica?»⁹².

Riecheggia qui, in tutta la sua gravità, il celebre dialogo tra Jünger e Heidegger svoltosi sul crinale notturno del nichilismo, condizione la cui anamnesi viene saggiata nell'imminente cogenza di una sua assunzione, nell'auspicio di una guarigione che possa segnare il passo verso un oltre. Nichilismo come condizione divenuta normale, come linea che delimiterebbe l'abitare contemporaneo rispetto al suo possibile avvenire. Una linea che per Jünger si tratterebbe di oltrepassare, attraversandone il deserto e beneficiando, in tale arrischiata traversata, del ristoro di alcune «oasi» dello spirito, quali sarebbero la morte, l'amore, l'amicizia, l'arte⁹³. Linea sulla quale, invece, si tratterebbe per Heidegger di insistere, di sostare, meditando il destino di quell'oblio dell'essere di cui l'attuale nichilismo non ne rappresenterebbe che il finale compimento, ma infine abbandonando a sé questa stessa storia, nella preparazione di un altro pensare⁹⁴.

Nichilismo storico, epocale, contemporaneo; nichilismo destinato, realizzatosi, a venire: linea continua della propria storia, linea conclusa del suo contorno. Nichilismo che forse potrebbe assumere un tenore diverso, qualora si rinunciasse alla sua epocalizzazione per coglierlo, invece, come tratto essenziale dell'abitare. Non più come linea di confine, tra un passato irrecuperabile e un futuro imperscrutabile, non come limite che separerebbe il senso dal nulla, ma come *soglia* costitutiva dell'abitare stesso, lungo la quale di volta in volta accadrebbero, nell'unità della loro differenza, la necessità del senso e la sua contingenza, la sua

⁹² R. Schürmann, *Dai principî all'anarchia*, cit., p. 73.

⁹³ Cfr. E. Jünger, *Oltre la linea*, in F. Volpi (a cura di), *Oltre la linea*, Adelphi, Milano 2014, pp. 47-106, in particolare pp. 96-100.

⁹⁴ Cfr. M. Heidegger, *La questione dell'essere*, in F. Volpi (a cura di), *Oltre la linea*, cit., pp. 107-168.

imprescindibile determinatezza e la possibilità di essere altrimenti, la sua intrascendibilità e, al contempo, la sua irrevocabile transitorietà.

Una soglia in cui risiederebbe l'insita ambivalenza del senso e del suo abitare, e che, come tale, non condurrebbe né al preventivo dissolvimento di qualsivoglia struttura normativa né tantomeno all'imposizione univoca di definitivi principi, ma che consentirebbe di ricomprendere la necessità di tali strutture e con essa la possibilità di poter essere altrimenti, in un'apertura di senso che non coinciderebbe mai con tutto il senso possibile, ma che per questo non ne farebbe un nulla.

Una prospettiva nella quale le strutture fondamentali dell'esistenza, quali ad esempio l'amore, la morte, l'arte, l'amicizia, così come la famiglia, l'identità, la tradizione, la patria, nonché, più ampiamente, le categorie e i significati originati e tramandati da una tradizione storica non rappresenterebbero elementi obsoleti di un passato da superare o cancellare, né sarebbero ridotti a semplici oasi provvisorie dello spirito in direzione di un radicale superamento, bensì si rivelerebbero essere luoghi di senso ancora vitali, capaci di offrire direzione all'abitare. Non valori o principi immutabili, ma riferimenti che, seppure contingenti e storici, offrirebbero nondimeno una normatività capace di orientare l'esperienza, e che tuttavia necessiterebbe sempre di essere criticamente saggiata e riappropriata, in un significato che possa essere, per noi, oggi, sensato.

Abitare la soglia, dunque, piuttosto che perseguire la dissoluzione del senso. Quella soglia costitutiva dell'abitare da cui, in realtà, si sarebbe già sempre abitati, ma di cui ora, forse, sarebbe data la possibilità di un'etica consapevole⁹⁵. Un

⁹⁵ Il riferimento al concetto di "soglia" è profondamente debitore della riflessione di Carlo Sini. Per un primo e complessivo inquadramento può vedersi C. Sini, *L'ambiente umano*, in Id. *Intelligenza artificiale e altri scritti*, Jaca Book, Milano 2024, pp. 55-82. Oltre alla sua rilevanza per la comprensione

luogo in cui finitezza e apertura, limite e possibilità, imposizione e appropriazione co-accadono, realizzandosi in un senso mondano, esistenziale e collettivo sempre determinato, ma mai definitivo, aperto a un possibile mai totalmente alieno alla realtà concreta.

GIOVANNI BATTISTA ARMENIO è Dottorando in Scienze filosofiche presso l'Università degli Studi di Napoli Federico II

armeniogiovannibattista@gmail.com

dell'antropogenesi dell'umano, delle sue pratiche e dei suoi saperi (cfr. C. Sini, *Transito Verità*, in Id., *Opere*, vol. V, *Figure dell'enciclopedia filosofica*, Jaca Book, Milano 2012), nel concetto di soglia sarebbe raccolta la possibilità di una nuova etica, un'«etica del pensiero» e della «scrittura» (cfr. C. Sini, *Etica della scrittura*, in Id., *L'alfabeto e l'Occidente*, in Id., *Opere*, vol. III/1, *La scrittura e i saperi*, Jaca Book, Milano 2016, pp. 15-193), un'etica «autobiografica» e del «discorso» (cfr. C. Sini, *Idioma. La cura del discorso*, Jaca Book, Milano 2021), un'etica che realizzerebbe scientemente in sé, come postura «transdisciplinare» (cfr. *Il sapere dei saperi. Per una formazione transdisciplinare*, a cura di F. Cambria, Jaca Book, Milano 2022), la soglia lungo la quale di volta in volta accadrebbero, nell'unità del differenziarsi, la vita del sapere e il sapere della vita.

S&F_n. 32_2024



STORIA

CLAUDIA MAGGI

PLATONE: I DISORDINI DELL'ANIMA E IL LORO RIORIENTAMENTO¹

1. Premessa
2. L'uomo e lo stato ferino
3. La poesia e la filosofia sull'assenza
4. Il dolore e la difficoltà dell'autodominio
5. Il dolore misurato nel pianto di un innamorato

ABSTRACT: PLATO: THE DISORDERS OF THE INDIVIDUAL SOUL AND THEIR REORIENTATION

The purpose of my article is to show the relationship in Platonic philosophy between the tripartite structure of the soul, pain, and philosophical research. Plato admits the presence in the soul of a faculty dragged by feral impulses that may be mastered but not suppressed. Hence pain comes forth as a result of communication between the parts of the soul and as an outcome of the conflict between the rational and irrational faculties. Moreover, pain expresses the soul's reaction in the face of absence, whether it is the intelligible realities or the absence of a beloved individual. The ability to subdue pain represents one of the tests that the philosopher must face in order to become what he aspires to.



1. Premessa

L'assenza e le emozioni costituiscono in Platone una radice della ricerca, nella misura in cui essa sarebbe avviata anche da uno sconvolgimento, dovuto all'assenza del ricercato, che deve essere poi sottoposto al vaglio della parte razionale dell'anima. Accennando alla relazione tra l'assenza, concepita come costitutiva della distanza tra sensibile e intelligibile, e il suo coglimento emotivo da parte dell'anima, mi concentrerò sulla questione dei disordini dell'anima e sullo statuto del dolore in relazione al lutto, in cui, come ha sottolineato Maria Serena Mirto, il cordoglio risulta intrecciato «con le disposizioni

¹ Ringrazio Fabio Seller e Federica Caiazzo per i loro suggerimenti.

psichiche degli attori» di un vero e proprio «dramma rituale»², tanto da diventare lo spartiacque tra un'anima disgregata e una permeata dalla razionalità.

2. *L'uomo e lo stato ferino*

Nel discutere la relazione tra virtù e condizione emotiva nella filosofia antica, Elisabetta Cattanei rileva come molte interpretazioni relative al modello di uomo virtuoso proposto da Socrate rintraccino in esso, sulla scia di una critica già mossa nell'antichità, un «errore», consistente nel mirare a «una virtù senza emozioni», a una «umanità senza animalità»³. A questa virtù *anaffettiva* Platone e Aristotele avrebbero opposto un tentativo di integrazione, la cui radice affonda, prima ancora che nell'antitesi anima-corpo, in una struttura complessa della *psyche*, la quale diventa un vero e proprio luogo di dissidi e conflitti⁴. È nel momento in cui si riconosce all'anima una complessità, non priva di caratteri quasi fisiologici, che non è più possibile concepire l'umanità e la bestialità come meramente contrari, ma accade di dovere ammettere «un rapporto stretto, se non [...] un'osmosi, tra vita animale e vita umana»⁵.

Le immagini di cui Platone si avvale per spiegare la configurazione tripartita dell'anima prevedono, non a caso, il delinearsi di un ibrido antropo-zoo-morfo, in cui non solo l'umano deve intrattenere una costante lotta con l'animale, ma deve talvolta cercare in esso un alleato: tale è il caso del noto mito del *Fedro*, in cui il cavallo bianco, in un certo senso, si trova a

² M.S. Mirto, *La morte nel mondo greco: da Omero all'età classica*, Carocci, Roma 2007, p. 59.

³ E. Cattanei, "Al di sotto" di emozioni e virtù? La "bestialità" in Platone e in Aristotele, in *Emozioni e virtù. Percorsi e prospettive di un tema classico*, in S. Langella, M. S. Vaccarezza (a cura di), *Emozioni e virtù. Percorsi e prospettive di un tema classico*, Orthotes, Salerno 2014, p. 24.

⁴ *Ibid.*, p. 26. Sul modello, bipartito o tripartito, dell'anima platonica rinvio a M. Migliori, *Il disordine ordinato. La filosofia dialettica di Platone II. Dall'anima alla prassi etica e politica*, Morcelliana, Brescia 2013, p. 741 e ss.

⁵ E. Cattanei, "Al di sotto" di emozioni e virtù?... cit., p. 27.

muoversi tra due estremi, quello dell'auriga e quello del bizzoso cavallo nero⁶. La natura intermedia delle emozioni è confermata nella *Repubblica*, dove l'anima è paragonata a una testa umana che deve cimentarsi con un leone - le emozioni appunto - e con un mostro polimorfo e policefalo, istanziazione di quei desideri primordiali e bestiali che costantemente sfuggono al dominio della ragione e che non potranno mai essere estirpati del tutto, ma solo sottoposti a un controllo prossimo alla strategia della violenza⁷. Ora, se nessuno è indenne da questo fondo oscuro e ferino, ne consegue che la *metriotes* non sarà l'esito di un possesso stabile e innato, ma, al contrario, il risultato di una lotta, orientata a impedire che nella veglia si manifestino quegli istinti che, in occasione degli stati di sonno, si svincolano dalle briglie del controllo⁸. Si comprende, pertanto, perché Platone si diffonda nella descrizione di una serie di tecniche di controllo, volte a dominare l'irrazionalità pura e a sottrarle il sostegno delle emozioni che, più docilmente, possono sottomettersi alla ragione⁹. Trovano qui posto quei veri e propri esercizi di *simulazione* da realizzare mediante l'ebbrezza prodotta dal vino, i quali hanno lo scopo di addestrare l'anima a combattere parte con parte, affinché essa si rafforzi nella resistenza alle sue funzioni irrazionali¹⁰. Si capisce, altresì, perché il tema dell'*enkrateia* si associ all'analisi della struttura dell'anima almeno a partire dalla *Repubblica*, ossia quando Platone delinea in maniera inequivocabile la complessità psichica: «as soon as Plato admits that the soul includes at least two parts, and that reason does not necessarily impose its law and its sovereignty upon the other part, which is in open conflict with it, enkrateia rediscovers a reason for

⁶ Cfr. Plat., *Phaedr.*, 246 b.

⁷ Cfr. Plat., *Resp.*, IX, 588 c-589 b; E. Cattanei, "Al di sotto" di emozioni e virtù?... cit., pp. 30-31; M. Migliori, *Il disordine ordinato*, cit., p. 756.

⁸ Cfr. Plat., *Resp.*, IX, 571 c-d.

⁹ Cfr. in tal senso i contributi presenti nel volume miscelaneo di F. Benoni, A. Stavru (a cura di), *Platone e il governo delle passioni. Studi per Linda Napolitano*, Aguaplano, Perugia 2021.

¹⁰ Cfr. Plat., *Leg.*, I, 645 c e ss.

existence which it lacked when the soul was monolithic and reason was sovereign»¹¹.

3. La poesia e la filosofia sull'assenza

È nota la *querelle* platonica sul rapporto tra filosofia e poesia, così come è largamente condivisa l'idea che la condanna della poesia costituisca questione ambigua e articolata¹². Nel linguaggio poetico si realizza, tra l'altro, quello stringente nesso tra imitazione ed emozioni che, nel suo lambire la questione - centrale nella speculazione platonica - della *mimesis*, avvicina il discorso razionale a quello emotivo, obbligando la filosofia ad adottare sistemi - comunicativi, argomentativi, finanche relazionali - volti a impedire alla poesia di scalzarla o di sottrarle parte del suo dominio.

In particolare, si vuole qui sottolineare un aspetto della relazione tra immagine e imitazione: tanto in Platone, quanto nella letteratura greca arcaica, l'immagine «è presente quando si tratta di evocare e di vedere qualcosa di per sé assente», che grazie alla *mimesis* riesce a essere rappresentato, pur restando l'immagine «irriducibilmente diversa dall'originale», tanto che in essa «la somiglianza e la differenza con il modello risultano indissolubilmente legate»; proprio nella misura in cui «la *mimesis* è l'espedito che evoca enti privi di forma concreta e li trasforma in immagini visibili agli occhi non sensibili», essa funge, al tempo stesso, da accorgimento narrativo nel linguaggio

¹¹ L.-A. Dorion, *Plato and enkrateia*, in Ch. Bobonich, P. Destrée (ed.), *Akrasia in Greek Philosophy: from Socrates to Plotinus*, Brill, Leiden 2007, pp. 130-131.

¹² Cfr. B. Boysen, *Poetry, Philosophy, and Madness in Plato*, in «Res cogitans», 13, 2018, pp. 154-184; A. Nehamas, *Plato on Imitation and Poetry in Republic 10*, in J. Moravcsik, Ph. Temko (ed.), *Plato on Beauty, Wisdom, and the Arts*, Rowman and Littlefield, New Jersey 1982, p. 51 e ss. Per una rassegna complessiva sul tema rinvio al volume miscelaneo di P. Destrée, F.-G. Herrmann (ed.), *Plato and the Poets*, Brill, Leiden-Boston 2011.

poetico e da *medium* implicato nella relazione che salda il sensibile all'intelligibile¹³.

Quanto accennato ha una ricaduta ontologica e psicologica. Ciò che è immagine non esiste in sé, ma in-altro, il che dota la ricerca filosofica, orientata a scoprire le radici delle immagini, di una intrinseca natura mancante e, perciò, emotiva. L'assenza del ricercato, in quanto è richiamata dal linguaggio, espone il ricercante al rischio di non cogliere l'oggetto, ma di essere inebriato dalla forza comunicativa della parola che, nel suo invocare/evocare ciò che, di fatto, non si palesa, può sedurre la parte emotiva dell'anima, oscurando l'indagine razionale¹⁴. La seduzione tocca, soprattutto, quei piaceri misti che saldano l'anima alla terra e alle parvenze, trascinandola in guerre dove, come sarebbe accaduto secondo Stesicoro a Troia, il *bottino* è l'immagine, non la verità¹⁵.

L'aspetto problematico non risiede nella relazione in quanto tale tra assenza, emozioni, ragione e ricerca filosofica, ma nel nesso tra le parti dell'anima: qualora si assistesse a un prevalere del *thymos* sull'auriga, l'interezza dell'anima, in virtù della natura intermedia della facoltà emotiva, sarebbe per ciò stesso esposta al ripiegamento di questa verso le pulsioni bestiali. In tal senso, gli effetti sortiti dalla poesia possono diventare simili a quelli prodotti dal sonno, ossia quello stato in cui, come sopra accennato, la parte bestiale dell'anima tiranneggia, allorché la ragione non è vigile: nella misura in cui il poeta tende a ridursi a un veicolo passivo nella restituzione dell'oggetto assente e il fruitore del processo poetico patisce il fascino della parola

¹³ Cfr. Plat., *Resp.*, V, 476 c; *Soph.*, 240 a. Per tali considerazioni cfr. B. Botter, *Emozione e realtà nell'immagine di Platone*, in «*Revista Classica*», 28, 2015, pp. 19, 27, 29. Cfr. anche L. Palumbo, *Mimesis ed enthousiasmos in Platone. Appunti sul Fedro*, in G. Casertano (a cura di), *Il Fedro di Platone: struttura e problematiche*, Loffredo, Napoli 2011, p. 171.

¹⁴ B. Botter, *Emozione e realtà nell'immagine di Platone*, cit., p. 31.

¹⁵ Cfr. Plat., *Resp.*, IX, 586 a-c; *Phaedr.*, 243 a-b; Stesic., fr. 11 Diehl. Sul legame tra le parti inferiori dell'anima e le immagini intese come veicolo di illusione cfr. J. Moss, *Appearances and Calculations: Plato's Division of the Soul*, in «*Oxford Studies in Ancient Philosophy*», 34, 2008, pp. 35-68.

imitante, si induce infatti nella funzione razionale dell'anima uno stato di annebbiamento e torpore. Diversa risulta la condizione del soggetto coinvolto nel caso dell'indagine sottomessa al vaglio della ragione: qui l'assenza è ricostruita dialetticamente da parte di un attore che, di fronte a se stesso e agli altri, costituisce parte attiva nel processo di appropriazione¹⁶.

4. Il dolore e la difficoltà dell'autodominio

Platone costruisce l'identità del linguaggio poetico a partire da un duplice approccio che, da un lato, accomuna la poesia alla pittura in quanto stravolgitrici di misure – la poesia, infatti, modificando la corretta proporzione di piacere e dolore, impedisce che essi vengano regolamentati dalla ragione; di conseguenza, le emozioni finiscono con l'assumere dimensioni innaturali ed esagerate –; dall'altro coniuga i suoi effetti con quelli prodotti dai lutti, nel caso in cui il pianto sgorghi incontrollato:

Ci sono buone ragioni per criticare il poeta e porlo a confronto col pittore. [...] Egli si rivolge a una parte dell'anima che non è la migliore [...]. I poeti soddisfano e gratificano quella parte che invece con grande sforzo noi cerchiamo di contenere nei momenti di lutto familiare e che di per sé non vorrebbe altro che pianti e lamenti¹⁷.

¹⁶ Cfr. D. Scott, *Plato, Poetry and Creativity*, in P. Destrée, F.-G. Herrmann (ed.), *Plato and the Poets*, cit., pp. 131-154; E. Belfiore, *Poets at the Symposium*, in *ibid.*, pp. 155-174; M. Tegos, *Mimesis in Plato and Aristotle - or - Why Plato Bans the Poets from the Republic*, in K. Boudouris, A. Roth (ed.), *The World Congress of Philosophy. The Philosophy of Aristotle*, Ionia Publications, Athens 2018, p. 241. Va da sé che il discorso qui accennato non entra né nel merito dei molteplici ruoli che svolgono in Platone le immagini – esse possono agire sulla sensibilità, reiterando gli errori della percezione, ma possono anche svolgere un ruolo anagogico, con il loro stimolare l'anima a condurre una ricerca sull'intelligibile –, né nell'altrettanto complesso statuto della *mimesis*, che richiederebbe, soprattutto in ragione del ruolo ad essa assegnato nel *Timeo*, un discorso separato. Sulla fluidità lessicale e speculativa di tali termini cfr. ad es. Z. A. Petraki, *The 'philosophical paintings' of the Republic*, in «Synthesis», 20, 2013, pp. 71-91.

¹⁷ Plat., *Resp.*, X, 605 e ss. Cfr. *Ibid.*, 603 a-d; B. Botter, *Condanna e assoluzione della poesia nella Repubblica di Platone*, in «Éndoxa: Series Filosóficas», 36, 2015, pp. 35-36; M. Migliori, *Il disordine ordinato*, cit., p. 996; P. Cosenza, R. Laurenti (a cura di), *Il piacere nella filosofia greca*, Loffredo, Napoli 1993, pp. 126-127; M. S. Kardaun, *Plato's fear of tragedy*, in «Psy Art Online Journal of psychological Studies of the Art», 7, 2014, pp. 1-24; P. Destrée, *Plato on tragic and comic pleasures*, in A. E. Denham (ed.),

Nella smodata reazione suscitata dal dolore per la perdita di un amato assistiamo alla estremizzazione di ciò con cui anche la filosofia e l'erotica filosofica si cimentano, ossia l'assenza, tanto che si può individuare nel diverso modo di operare sulle emozioni il sottile confine tra poesia e indagine razionale:

Non è vero che l'imitazione poetica esercita su di noi i medesimi effetti nelle questioni d'amore, nella collera, nelle altre passioni dell'anima [...]? Mentre l'imitazione poetica le nutre e le inaffia, sarebbe invece necessario disseccarle [...], in modo che si possa diventare migliori e più felici, anziché peggiori e disgraziati¹⁸.

Platone non nega il dolore. In quanto l'anima è una realtà complessa, il dolore manifesta i conflitti intrapsichici propri della sua struttura articolata, in cui la sofferenza si produce a seguito del tentativo di una parte dell'anima di governare l'altra. La stessa attività razionale è dolorosa, se davvero inizia con l'avvertimento della mancanza e con il tentativo di abbracciare ciò che non si può pienamente afferrare *qui-e-ora*¹⁹. Quello che, tuttavia, Platone non si stanca di ripetere è che questi «due consiglieri opposti e dissennati, che chiamiamo piacere e dolore» devono essere controllati, in modo da evitare che prendano direzioni opposte, frammentando così l'anima. Dunque, la filosofia deve addestrare a un dolore che è, al tempo stesso, produttore di piacere e di felicità²⁰.

Plato on art and beauty, Palgrave Macmillan, Basingstoke 2012, pp. 128-130. Per le traduzioni da Platone ho preso come riferimento, qui e oltre, G. Reale (a cura di), *Platone. Tutti gli scritti*, Rusconi, Milano 1991.

¹⁸ Plat., *Resp.*, X, 606 d.

¹⁹ Cfr. Plat., *Phaedr.*, 250 d-e.

²⁰ Cfr. Plat., *Leg.*, I, 644 c-e. Per approfondire tali questioni e altre a esse connesse cfr. M. S. Mirto, *La penetrazione del dolore: l'etimologia di odyne tra Omero e Platone*, in «Hermes», 139, 2011, pp. 147-162; F. B. Barone, *Educazione e pederastia nell'Atene di Platone*, in «Pedagogia e Vita», 3-4, 2009, pp. 162-167; F. Ferro, *Fenomenologia dell'eros. Stupore e decentramento in Platone e Levinas*, in A. Muni (a cura di), *Platone nel pensiero moderno e contemporaneo*, Limina Mentis, Monza 2016, vol. IX, p. 177; A. Stavru, *Socrate karterikos (Platone, Simposio 216c-221b)*, in M. Tulli, M. Erler (ed.), *Plato in Symposium: Selected Papers from the Tenth Symposium Platonicum*, Academia Verlag, Sankt Augustin 2016, pp. 347-353; F. Fronterotta, *La concezione dell'anima nella Repubblica di Platone*, in «Giornale Critico della Filosofia Italiana», 89, 2010, pp. 517-552; R. Singpurwalla, *Soul Division and Mimesis in Republic X*, in P. Destrée, F.-G. Herrmann (ed.), *Plato and the Poets*, cit., pp. 283-298.

Ciò precisato, è indubbio che Platone individua in alcune espressioni del dolore – tale è la direzione del mito di Er, dove si mostrano i caratteri di una vera e propria fenomenologia della cognizione di sé attraverso esso²¹ – un veicolo di conoscenza e di autoconoscenza. Questa sorta di *dolore terapeutico* non va intesa esclusivamente come inevitabile e naturale, ma può essere anche indotta: emblematico in tal senso un passaggio del *Sofista*, dove si immagina il filosofo nell'atto di *imbarazzare* e *confondere* l'interlocutore, allo scopo di espellere dalla sua anima le opinioni che ne ostacolano la conoscenza, e quindi di avviarlo all'apprensione del vero. L'analogia tracciata qui si richiama a una specifica pratica medica che Platone, in ciò maestro di Aristotele, trasla dall'ambito che le è proprio: la *katharsis*. Questa si articola in due momenti: uno violento, finalizzato a liberare le ostruzioni corporee; l'altro, terapeutico, volto a somministrare la giusta cura²².

Tale strategia, che presenta caratteri di singolare somiglianza con la maieutica di derivazione socratica, è oltremodo rischiosa e, pertanto, non pare applicabile a qualsivoglia pratica e forma di sapere o simil-sapere. Proprio a proposito dell'arte maieutica, Platone fa affermare a Socrate che si tratta di un'arte segreta:

In realtà, che io possiedo quest'arte l'ho tenuto nascosto [...]. Sono le levatrici, che, fornendo filtri magici e facendo incantesimi, riescono a stimolare le doglie [...], a far partorire le gestanti in difficoltà, e a farle abortire, se a loro pare il caso²³.

Un'arte che si tiene celata a chi non può comprenderla, che risulta inizialmente dolorosa per coloro sui quali viene applicata e che non è esente da rischi, se è vero che ogni incantesimo – non solo, quindi, quello generato dalla poesia – rischia di determinare nel sedotto uno stato, almeno parziale, di

²¹ Cfr. Plat., *Resp.*, X, 619 d ss.

²² Cfr. Plat., *Soph.*, 230 b-d e M. Centanni, *L'eccitazione e la temperatura delle passioni: L'estetica del tragico da Platone ad Aristotele*, in «Annali dell'Istituto Universitario Orientale di Napoli», 17, 1995, pp. 76-80.

²³ Plat., *Theaet.*, 149 a ss.

ricezione passiva. Quasi a voler delineare lo spartiacque fra la terapia maieutica e l'irresponsabile azione poetica Platone fa aggiungere al maestro:

Molti [...] si sono allontanati da me [...] ma, allontanatisi, [...] rovinarono tutto ciò che avevano partorito col mio aiuto [...]. Quando tornano [...] con alcuni il demone che è in me mi trattiene dal riprendere i rapporti, con altri me lo permette, e questi ultimi di nuovo ne traggono vantaggio²⁴.

Poco oltre gli fa rimarcare:

Coloro che mi frequentano, [...] provano le stesse sofferenze delle partorienti: hanno le doglie, e notte e giorno sono pieni di perplessità, molto più di quelle. E la mia arte è in grado di destare e di far cessare questa sofferenza²⁵.

La maieutica, dunque, induce stati dolorosi ma, infine, saprebbe come arginarli. Commentando il riferimento al *pharmakon* in *Resp.* X, 595 b 6, Maurizio Migliori sottolinea che «il danno che le arti imitative infliggono non ha una valenza assoluta, perché Platone chiarisce *subito* che vale per chi non possiede l'antidoto»²⁶. La colpa della pericolosa universalizzazione del dolore indotto è dunque, in larga parte, ascritta alla poesia: essa, anziché affidare le passioni alla guida della ragione, continuerebbe ad alimentarle senza il bilanciamento del loro contrario e senza sottoporre gli opposti al dominio razionale, trascurando gli effetti di tale operazione in quegli animi maggiormente esposti alla tirannide delle facoltà animali dell'anima²⁷.

L'emblema di quest'esplosiva miscela emotiva è il ritratto di Socrate a opera di Alcibiade: esso riflette una condizione in cui la passione, sottratta al controllo dell'intelletto, non ha ricevuto la cura della terapia filosofica, con il suo corredo di conoscenza e ordinamento delle parti dell'anima; tant'è che

²⁴ *Ibid.*, 150 e-151 a.

²⁵ *Ibid.*, 151 a-b. Per un commento al passo cfr. C. Maggi, *Diffrazioni. Divine discontinuità in Platone, Plotino, Michaelstaedter*, Limina Mentis, Monza 2021, pp. 37-39.

²⁶ M. Migliori, *Il disordine ordinato*, cit., p. 759.

²⁷ *Ibid.*

Alcibiade, in assenza di Socrate, non è tale qual è in sua presenza:

Quando [...] sento le sue parole, mi batte il cuore e mi vengono le lacrime [...]. Ma poi, non appena mi allontanano da lui, mi lascio avvincere dagli onori che la moltitudine mi tributa²⁸.

Qui l'assenza non annuncia, con il ritrarsi dell'oggetto sensibile cercato/Socrate, la dimensione intelligibile, così come essa può essere veicolata dal discorso filosofico. Ciò che viene manifestato è quell'inganno in cui si gioca la tensione mimetica tra poesia e filosofia: l'elogio di Socrate pronunciato da Alcibiade, con i suoi toni al contempo satireschi ed entusiastici, in cui si mescolano il biasimo e l'elogio, fa emergere un'oscillazione nel modo di sentire dell'amante, rivelatrice del disordine in cui versa la sua anima; su di essa i discorsi socratici finiscono con il sortire reazioni analoghe a quelle prodotte dal genere di poesia respinto da Platone, non perché Socrate lo voglia, ma perché l'anima a cui si indirizzano i suoi discorsi si presenta impreparata ad accogliere i benefici della terapia²⁹.

5. Il dolore misurato nel pianto di un innamorato

Platone, come si è accennato, tende a scoraggiare il pianto, soprattutto quando questo si manifesti in modo scomposto e sia rivelatore di un lutto non assimilato, chiaro indice della paura della morte³⁰.

Ne è prova icastica l'impassibilità mostrata da Socrate all'approssimarsi della propria fine, un'impassibilità che non

²⁸ Plat., *Symp.*, 215 e; 216 b.

²⁹ Cfr. M. Nancy, *Socrate nel discorso di Alcibiade (Platone, Simposio 215 a-222 b)*, in L. Rossetti, A. Stavru (a cura di), *Socratica 2005. Studi sulla Letteratura socratica antica presentati alle Giornate di studio di Senigallia*, Levante, Bari 2008, p. 287 e pp. 298-303; G. Cerri, *Tragedia e commedia nel finale del Simposio di Platone (una nuova proposta ermeneutica)*, in M. Tulli (a cura di), *Philia. Dieci contributi per Gabriele Burzacchini*, Patron, Bologna 2014, p. 35 e n. 3; P. Destrée, *Plato on tragic and comic pleasures*, cit., p. 126.

³⁰ Cfr. F. Trabattoni, *Socrate, Antistene e Platone sull'uso dei piaceri*, in *Socratica 2005...*, cit., p. 259.

arretra neppure di fronte all'afflizione degli allievi ma, anzi, ne riceve fastidio:

La maggior parte di noi era riuscita a trattenere le lacrime [...] ma, nel momento in cui lo vedemmo bere [...], non ci riuscimmo più. [...] Apollodoro [...] scoppiò in un pianto e in un lamento tale che straziò chiunque, tranne Socrate. E anzi egli ci rimbrottò: "Cosa state facendo? [...] Ho allontanato le donne per evitare questi eccessi [...]"³¹.

Il rimbrotto di Socrate respinge questa modalità di espressione del dolore, non solo in quanto smisurata, ma anche perché annuncia la caducità come evento tragico, piuttosto che concepirla come la transizione verso la sola forma di vita autentica, quella garantita dalla morte sul piano sensibile. Dunque, il maestro prova a riorientare la percezione dell'assenza nei compagni, in modo che il pianto suscitato dal pensiero del suo prossimo distacco non si traduca nell'incapacità di proseguire autonomamente lungo il cammino della ricerca filosofica da lui stesso tracciato. Che l'assenza non debba generare reazioni sconvenienti, allorché la sua dimensione ontologica sia stata definita, è confermato da un altro espediente letterario utilizzato nel *Fedone*. Echecrate sta domandando a Fedone chi era presente nei momenti finali della vita del maestro, ricevendo questa risposta:

C'erano Apollodoro, Critobulo [...] Ermogene, Epigene, Eschine, Antistene [...]. Invece Platone credo fosse malato³².

In occasione del processo intentatogli, Socrate indica agli Ateniesi alcuni dei suoi più fedeli uditori, e fra questi è annoverato Platone³³. Presente durante la condanna, quest'ultimo risulta però assente nel momento in cui il maestro discute delle leggi e dell'anima con gli amici e si prepara a ingerire il veleno. Ho altrove ipotizzato che una delle ragioni di tale espediente potrebbe essere individuata nel fatto che al Platone narratore sembrò preferibile dipingersi lontano, piuttosto che

³¹ Cfr. Plat., *Phaed.*, 117 c-e.

³² *Ibid.*, 59 b.

³³ Cfr. Plat., *Apol.*, 34 a.

essere annoverato tra i compagni che non si astennero dal pianto³⁴.

Va rilevato un particolare ulteriore: tra i convenuti presenti nel carcere compare Antistene e, come ricorda Giuseppe Cambiano, è questo l'unico passo in cui Platone cita esplicitamente uno dei più celebri allievi del suo maestro³⁵. Potrebbero non essere casuali né il silenzio platonico, né la decisione di collocare qui questa presenza, se si considera che ad Antistene è attribuita una concezione del dolore e del piacere - conformandosi alla quale si rischierebbe che essi diventino produttori di reazioni sregolate, in quanto privi di un adeguato sfondo metafisico - che Platone intende contestare in dialoghi come il *Filebo*³⁶.

Discutendo del *Fedone*, Lidia Palumbo precisa che «è indubbio che Platone intende presentare Fedone come innamorato di Socrate»; una scelta intenzionale, volta ad affidare la memoria di quei momenti a un narratore che non può essere neutrale, e che, pertanto, nell'universalizzare l'evento preserverà quella sua dimensione intima e individuale che, ancora una volta, non priva il resoconto filosofico di una connotazione emotiva³⁷. Quest'ultima presenta nel dialogo un carattere duplice: da un lato, Fedone ricorda di essere stato tra coloro i quali non riuscirono ad astenersi dal pianto, per quanto la sua reazione non sia da annoverare tra le più scomposte; dall'altro, egli mostra, nel momento della narrazione e del ricordo, un atteggiamento *riflessivo*, proprio di chi abbia assimilato

³⁴ Rinvio a C. Maggi, *Socrate e La piazza. Sull'amore immaginato*, in «Sinestesie on-line (Supplemento della Rivista Sinestesie)», 4, 2013, pp. 11-12.

³⁵ Cfr. G. Cambiano (a cura di), *Dialoghi filosofici di Platone*, Utet, Torino 1987², p. 523, n. 10.

³⁶ Cfr. la discussione in F. Trabattoni, *Socrate, Antistene e Platone sull'uso dei piaceri*, cit., pp. 235-262. Sul piacere nel *Filebo* cfr. M. Migliori, *Il disordine ordinato*, cit., pp. 969-997.

³⁷ Cfr. L. Palumbo, *Le emozioni e il pensiero nel Fedone di Platone*, in P. Venditti (a cura di), *La filosofia e le emozioni. Atti del XXXIV Congresso Nazionale della Società Filosofica Italiana (Urbino, 26-29 aprile 2001)*, Le Monnier, Firenze 2003, pp. 291-292.

l'evento e lo abbia trasformato in un'occasione di meditazione che ha condotto l'anima a conoscere se stessa³⁸. La serenità nel ricordare, che in qualche modo annuncia uno dei temi del dialogo, ossia la reminiscenza, mostra, nelle intenzioni di Platone, come sia possibile che l'assenza di un amato, una volta che essa si sia correttamente riflessa nell'animo dell'amante, possa istanziare quell'apertura verso l'intelligibile che solo un'anima ordinata può (ri)conquistare³⁹.

Il rapporto *da lontano* tra Fedone e Socrate ne lascia intravedere, attraverso i continui giochi e rimandi della scrittura platonica, un altro: quello tra Platone e il suo allievo Dione. Una relazione simile, ma al tempo stesso inversamente speculare, in quanto, in questo caso, è stato l'allievo a sottrarsi. Il ricordo di quest'assenza è racchiuso in un'elegia che Diogene Laerzio attribuisce a Platone:

Lacrime per Ecuba e per le donne d'Ilio
 Le Moire decretarono allorché esse nacquero:
 Su te, o Dione, che realizzasti trionfalmente belle opere,
 Gli esseri celesti riversarono invece diffusamente speranze.
 Ora giaci nella vasta patria onorato dai concittadini;
 Tu, o Dione, che rendesti il mio *thymos* folle d'amore
 (ὦ ἔμὸν ἐκμήνας θυμὸν ἔρωτι Δίῳ)⁴⁰.

La paternità della lirica è dubbia⁴¹. Essa, in ogni caso, stigmatizza una relazione di assenza che fa eco a quella descritta nel *Fedone* e che reca altre tracce nei dialoghi, se è vero, come Martha Nussbaum ha ipotizzato, che la palinodia socratica nel *Fedro* nascerebbe anche da una ritrattazione autobiografica, risultante dal rapporto che Platone avrebbe intrattenuto con Dione⁴². Una relazione che, analogamente a quella

³⁸ *Ibid.*, p. 294.

³⁹ *Ibid.*, p. 299.

⁴⁰ Diog. Laer., *Vitae philosophorum*, III, 30 = *Anthologia Palatina*, VII, 99 (Traduzione mia).

⁴¹ A favore dell'autenticità cfr. C. M. Bowra, *Plato's epigram on Dion's death*, in «American Journal of Philosophy», 59, 1938, pp. 394-404. Si veda la discussione della questione in M. C. Nussbaum, *La fragilità del bene. Fortuna ed etica nella tragedia e nella filosofia greca*, tr. it. Il Mulino, Bologna 2004², pp. 438-439 e note 1, 5.

⁴² Cfr. M. C. Nussbaum, *La fragilità del bene*, cit., pp. 432-433 e rinvii, pp. 381-448 e rinvii; C. Maggi, *La scena filosofica. Note su Platone, Schopenhauer*,

tra Socrate e Fedone, sarebbe stata costruita su una complessa condivisione di ideali e avrebbe favorito il ripensamento platonico della struttura dell'anima, con ciò accentuandone i caratteri polimorfi, in cui il *thymos*, se correttamente educato, può assurgere ad alleato della sfera razionale⁴³.

Simili considerazioni confortano la tesi di quanti hanno intravisto nell'eros platonico una natura intrinsecamente anfibia e decentrata, constatando come l'eros sia di per sé un'esperienza *estatica*: essa, nel trascinare l'individuo fuori di sé, determina le condizioni per un suo possibile ritrovarsi in una trascendenza/assenza che, comunque, non esclude l'abbraccio corporeo, con tutto il suo corredo di aspetti emotivo-corporei e fisiologici⁴⁴. Eppure, come è stato rilevato, «di fronte ad una grande disgrazia un uomo maturo soffre, ma sa sopportare meglio di altri questa prova», attraverso l'assunzione di un «comportamento saggio e tranquillo [...], razionale più che ascetico»⁴⁵, che trova sostegno nell'inquadramento del singolo evento tragico in una cornice universale, in un'analisi razionale di quanto accaduto, in «un allenamento consolidato al guarire e al risollevarsi»⁴⁶.

CLAUDIA MAGGI è Dottore di Ricerca in Filosofia. Nel 2014 ha conseguito l'Abilitazione come Professore di II Fascia in Storia della Filosofia

enneadi@virgilio.it

Nietzsche, Michelstaedter, in A. Muni (a cura di), *Platone nel pensiero moderno e contemporaneo*, cit., pp. 81-83; F. Trabattoni, *Platone, Martha Nussbaum e Le passioni*, in G. R. Giardina (a cura di), *Le emozioni secondo i filosofi antichi. Atti del Convegno Nazionale (Siracusa, 10-11 maggio 2007)*, CUECM, Catania 2008, pp. 39-61.

⁴³ Cfr. M. C. Nussbaum, *La fragilità del bene*, cit., p. 390 e ss.

⁴⁴ Cfr. Plat., *Phaedr.*, 251 a-c; R. M. Rosen, *Galen, Plato, and the physiology of Erôs*, in E. Sanders, Ch. Thumiger, Ch. Carey, N. J. Lowe (ed.), *Erôs in Ancient Greece*, Oxford University Press, Oxford 2013, pp. 112-117. Si veda anche G. Vlastos, *The Paradox of Socrates*, in Id. (ed.), *The Philosophy of Socrates. A collection of critical essays*, Doubleday & Co., Garden City NY 1971, p. 16; Id., *The Individual as an Object of Love in Plato*, in Id., *Platonic Studies*, Princeton University Press, Princeton N.J. 1973, p. 31; F. Ferro, *Fenomenologia dell'eros*, cit., pp. 172-173 e nota 3; pp. 175-176.

⁴⁵ M. Migliori, *Il disordine ordinato*, cit., p. 996.

⁴⁶ M. Erler, *La felicità delle api. Passione e virtù nel Fedone e nella Repubblica*, in M. Migliori, L. M. Napolitano Valditara, A. Fermani (a cura di), *Interiorità e anima: La psychè in Platone*, Vita e Pensiero, Milano 2007, p. 68.

S&F_n. 32_2024

ANTROPOLOGIE

GIACOMO PEZZANO

**TRA UOMO, UMANI E UMANƏ.
PER UNA DIFESA CRITICA DELL'ANTROPOLOGIA FILOSOFICA**

1. *L'antropologia filosofica oggi. Un bilancio controverso*
2. *Una metafisica discriminatoria? Tre critiche*
3. *Conoscere se stessi. Tre possibili risposte*
4. *Conclusioni. Tre compiti per il futuro*

ABSTRACT: BETWEEN MAN, HUMANS AND HUMAN*: FOR A CRITICAL DEFENCE OF PHILOSOPHICAL ANTHROPOLOGY

The paper presents a critical defence of philosophical anthropology in response to the claim that its paradigm is now conceptually exhausted. The text is divided into two parts. The first part (§1) gives a brief overview of the state of the art of the discipline almost a century after its birth, emphasising both the narrowness of its reception and the emergence of some original developments. In order to contribute to the consolidation of the latter, the second part presents (§2) and discusses (§3) three important accusations



against the project of philosophical anthropology: abstractness, anti-naturalism and anthropocentrism. The conclusions argue that philosophical anthropology can reject such accusations, provided that its conceptual toolbox is supplemented in the light of the historical, cultural and technological changes that late twentieth-century humans have begun to experience.

1. L'antropologia filosofica oggi. Un bilancio controverso

Notoriamente, l'antropologia filosofica emerge nel contesto storico-culturale tedesco del secolo scorso, auto-attribuendosi il compito di indagare la condizione umana nella sua irriducibilità e persino auto-presentandosi come il primo momento nella storia in cui l'essere umano in quanto tale sarebbe diventato tematicamente un problema a se stesso, in reazione a uno smarrimento simbolico direttamente proporzionale all'incremento di conoscenze

scientifiche sul fenomeno umano¹. Ciò ha posto da subito l'esigenza di perimetrarne il posizionamento epistemico nel campo dei saperi, circoscrivendone la posizione rispetto alle altre scienze dell'umano di impronta variamente antropologica, sociologica, psicologica o biologica, e sforzandosi di definire il carattere insieme regionale e generale del suo peculiare oggetto di studio².

Tuttavia, dopo quasi un secolo, il bilancio della disciplina appare quantomeno controverso. Cominciando con il contesto anglosassone, troviamo chi chiama in causa l'antropologia filosofica soltanto come disciplina normativa intenta a enucleare linee di condotta universali³, e la *Stanford Encyclopedia of Philosophy* non le riserva una voce nemmeno di natura storica. Certo, non mancano lavori specificamente mirati, di impronta storiografica o tematica⁴, così come ci sono autori diventati oggetto di studio anche alla luce dell'antropologia filosofica al centro dei loro scritti⁵, ma simili contributi non hanno trovato convergenza nel proposito di sviluppare sistematicamente un indirizzo di ricerca unitario e condiviso. Spostandoci nell'Europa continentale, qualcosa di analogo sembra possa essere riscontrato anche sul versante francese, nonostante premesse di carattere diverso. Intanto, troviamo una tradizione di antropologia culturale - da Claude Lévi-Strauss a Philippe Descola - più sensibile all'elaborazione concettuale. Poi, ci sono studi con

¹ M. Scheler, *Formare l'Uomo. Scritti sulla natura del sapere, la formazione, l'antropologia filosofica*, tr. it. FrancoAngeli, Milano 2009, pp. 91-92.

² A. Gehlen, *Prospettive antropologiche. L'uomo alla scoperta di sé* (1961), tr. it. il Mulino, Bologna 2005, pp. 199-202.

³ N. Rescher, *Human Interests: Reflections on Philosophical Anthropology*, Stanford University Press, Stanford 1990, pp. 1-5.

⁴ A titolo esemplificativo, vedi rispettivamente A. Waldow, N. DeSouza (eds.), *Herder: Philosophy and Anthropology*, Oxford University Press, Oxford 2017, e P. Honenberger (ed.), *Naturalism and Philosophical Anthropology: Nature, Life, and the Human between Transcendental and Empirical Perspectives*, Palgrave, London 2015.

⁵ Il caso forse più rilevante è C. Taylor, *Human Agency and Language*, Cambridge University Press, Cambridge 1985.

vocazione antropologico-filosofica già più indipendenti⁶, tanto da aver dato forma a proposte teoretiche originali e influenti, capaci di dare corso antropologico-filosofico anche al pensiero di autori diversi da quelli canonici⁷. Infine, c'è stata una ripresa esplicita del tema della necessità di una prospettiva filosofica capace di superare la dispersione generata dal proliferare di scienze dell'essere umano⁸. Ciononostante, nemmeno in questo caso l'antropologia filosofica ha saputo guadagnarsi una tematizzazione in quanto ambito di indagine indipendente del quale definire linee di analisi e metodologie di lavoro complessive e trasversali.

Restando in Italia, lo scenario appare simile: è vero che abbiamo sia svariati studi monografici legati a specifici autori, sia lavori più autonomi di indubbio pregio⁹, ma essi non fanno capo a una prospettiva di ricerca complessiva e sufficientemente consolidata, come segnala anche l'assenza di riviste e associazioni scientifiche tematiche. Inoltre, l'influenza del discorso teologico rimane particolarmente accentuata, declinando l'antropologia filosofica in direzione di una riflessione sulla posizione sovranaturale dell'uomo, o naturale in senso sostanzialista-normativo¹⁰: questo risulta problematico per una disciplina nata come risposta secolare alla perdita di autorità del discorso religioso e di ogni tentativo di fornire una norma

⁶ Come É. Bimbenet, *L'animal que je ne suis plus*, Gallimard, Paris 2011; F. Tinland, *La différence anthropologique. Essai sur les rapports de la nature et de l'artifice*, Aubier, Paris 1977.

⁷ Com'è il caso della filosofia derridiana con B. Stiegler, *La colpa di Epimeteo. La tecnica e il tempo 1* (1994), tr. it. Luiss University Press, Roma 2023.

⁸ Vedi la raccolta P. Ricoeur, *Anthropologie philosophique. Ecrits et conférences*, 3, Éditions du Seuil, Paris 2013.

⁹ Tra i secondi, ricordo perlomeno tre lavori di impostazione molto diversa come G. Cusinato, *La totalità incompiuta. Antropologia filosofica e ontologia della persona*, FrancoAngeli, Milano 2008; A. Gualandi, *L'occhio, La mano e La voce. Una teoria comunicativa dell'esperienza umana*, Mimesis, Milano-Udine 2013; M. Mazzeo, *Tatto e linguaggio. Il corpo delle parole*, Editori Riuniti, Roma 2003.

¹⁰ Vedi p.e. A. Campodonico, *L'uomo. Lineamenti di antropologia filosofica*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2013; G. Cicchese, G. Chimirri, *Persona al centro. Manuale di antropologia filosofica e Lineamenti di etica fondamentali*, Mimesis, Milano-Udine 2016; S. Vanni Rovighi, *Uomo e natura. Appunti per una antropologia filosofica*, Vita e Pensiero, Milano 1992.

universale capace di dare un senso alla vita degli individui¹¹. Nel complesso, l'emblema di come l'antropologia filosofica faticò ad assumere un volto disciplinare sufficientemente riconoscibile sulla scena del dibattito internazionale è forse il recente lavoro di Björn Larsson, dedicato al tentativo di ripensare l'essere umano alla luce di una scienza unificata che integri scienze naturali, sociali e umane per rendere ragione del posizionamento specifico dell'essere umano all'interno della natura in maniera auto-riflessiva: nelle sue oltre 400 pagine, corredate da una bibliografia particolarmente vasta, non compare nessun riferimento all'antropologia filosofica¹². Considerando tutto ciò, non sorprende che persino nel contesto germanofono, in cui il dibattito è comunque rimasto più vivo, abbiamo chi sentenzia che l'antropologia filosofica «è attualmente considerata un campo di ricerca chiuso»¹³.

In aperta controtendenza, troviamo però l'importante proposta di Joachim Fischer, che offre una ricostruzione delle alterne fortune dell'antropologia filosofica incentrata sulla distinzione tra «antropologia filosofica» e «Antropologia Filosofica», secondo cui la seconda non va considerata né una disciplina o sotto-disciplina filosofica, sulla falsariga delle filosofie “di” o delle branche standard della filosofia, né una mera ripresa di taglio antropologico di correnti di pensiero tradizionali¹⁴. Viceversa, l'Antropologia Filosofica si presenta quale «programma teorico»:

¹¹ H. Plessner, *L'uomo. Una questione aperta*, tr. it. Armando, Roma 2007, pp. 89-104; M. Horkheimer, *Considerazioni sull'antropologia filosofica* (1935), in Id., *Teoria critica. I*, tr. it. Einaudi, Torino 1974, pp. 197-223.

¹² B. Larsson, *Essere o non essere umani. Ripensare l'uomo tra scienza e altri saperi* (2024), tr. it. Cortina, Milano 2024.

¹³ C. Wulf, *Antropologia dell'uomo globale. Storia e concetti* (2004), tr. it. Bollati Boringhieri, Torino 2013, p. 83.

¹⁴ J. Fischer, *Philosophische Anthropologie. Eine Denkrichtung des 20 Jahrhunderts*, Alber, Freiburg/München 2008. Vedi anche, per quanto segue, Id., *La biofilosofia come nucleo del programma teorico dell'antropologia filosofica* (2005), in N. Russo (a cura di), *L'uomo e le macchine. Per un'antropologia della tecnica*, Guida, Napoli 2007, pp. 165-195; J. Fischer, *Exploring the Core Identity of Philosophical Anthropology through the Works of Max Scheler, Helmuth Plessner and Arnold Gehlen*, in «Iris. European Journal of Philosophy and Public Debate», 1, 1, 2009, pp. 153-170.

un paradigma di ricerca volto a fornire una caratterizzazione unitaria e complessiva della condizione umana, avvalendosi di un approccio *bottom up* anziché *top down*. Mentre il secondo prevede una determinazione di tipo *frontale*, che definisce immediatamente, quasi deduttivamente, la natura umana sulla base di proprietà, caratteristiche e tratti assunti come generalmente umani in linea di principio, il primo si impegna invece in una determinazione di tipo *orbitale*, in quanto ruota intorno alla comprensione del fenomeno umano offerta da diverse scienze, su tutte biologiche, accompagnandola con un gesto riflessivo. Tale metodo è dunque indiretto perché passa per il confronto con le svariate discipline che intercettano “l’oggetto” dell’essere umano, ma anche perché imbastisce una trama di relazioni differenziali e graduate con i diversi volti del “non-umano”, siano essi naturali (piante e animali) o extra-naturali (divinità e macchine). L’Antropologia Filosofica mantiene così un duplice posizionamento intermedio: evita gli opposti riduzionismi del naturalismo e culturalismo, che annullano la distinzione tra natura e cultura riassorbendola rispettivamente biologicamente e discorsivamente; coniuga teoria ed empiria tramite l’interpretazione filosofica dei dati forniti dai saperi sull’umano.

Tuttavia, proprio tale caratterizzazione espone il fianco a una serie di elementi critici che incalzano, prima ancora dei contenuti della disciplina, i suoi stessi metodi e modi di pensare, portando a chiedersi se davvero il modello dell’antropologia filosofica sia giunto al termine della propria vita concettuale¹⁵. Questo contributo intende sostenere che la risposta sia no, presentandosi come difesa critica dell’approccio dell’antropologia filosofica inteso come programma teorico più complessivo (d’ora in poi AF). A tal fine, dopo aver esposto tre principali capi d’accusa nel § 2, il § 3 esaminerà come questi

¹⁵ Mutuo la terminologia da D. Ihde, *Should Philosophies have Shelf Lives?*, in «Journal of Dialectics of Nature», 40, 1, 2018, pp. 100-106.

debbano sì essere presi in seria considerazione, ma possano anche essere superati, determinando alcuni compiti fondamentali per il futuro dell'AF, che verranno enucleati nelle conclusioni.

2. Una metafisica discriminatoria? Tre critiche

Delle accuse all'AF qui presentate, alcune sono state mosse in termini diretti ad alcuni tra i suoi autori classici o all'inezienza del suo orientamento; altre - soprattutto la seconda - sono rivolte al problema più generale della comprensione concettuale dell'essere umano, motivo per cui possono facilmente venire qui estese all'AF. Le prime due critiche denunciano la vocazione metafisica dell'AF da diverse angolature, mentre la terza ne stigmatizza particolarmente l'indole discriminatoria. Le accuse sono dunque di: a) *astrattezza*; b) *anti-naturalismo*; c) *antropocentrismo*.

a) In termini generali, l'accusa di astrattezza evidenzia come l'AF metterebbe in atto un'operazione di generalizzazione indebita e incapace di tenere conto dei particolari, ovvero di salvare i fenomeni umani. Più nel dettaglio, l'accusa può avere tre principali declinazioni, legate agli orientamenti rispettivamente a1) *antropologico-culturale*; a2) *critico-sociale*; a3) *post-metafisico*.

a1) Concentrandosi sull'*Uomo*, l'AF perderebbe inevitabilmente di vista la molteplicità storico-culturale dell'*uomo*, ovvero la varietà degli esseri umani: qualsiasi tentativo di sviluppare una concezione unitaria dei fenomeni umani, ossia di circoscrivere qualcosa come la natura umana, pagherebbe il dazio di lasciarsi sfuggire la ricchezza delle forme di vita umane. Il risultato ultimo sarebbe un'omologazione e

omogeneizzazione delle differenze umane – di quella pluralità che rappresenta la vera ricchezza della forma di vita umana¹⁶.

a2) In questa ricerca di un'immagine complessiva dell'umano, l'AF rimuoverebbe le qualità determinate dell'esserci storico-sociale degli esseri umani, ossia la specifica situazione politico-economica in cui gli individui e gruppi umani concretamente si trovano a vivere, rivelandosi altresì ideologicamente complice del mantenimento dello *status quo*: l'insistenza di facciata sul carattere aperto e proteiforme dell'essere umano si tradurrebbe in una prospettiva statica e vuota, strutturalmente acritica perché incapace di porre le basi per un'effettiva contrapposizione alle condizioni di sfruttamento sociale¹⁷.

a3) Faticando a resistere alla tentazione di tradursi in una scienza dei principii tesa a individuare ed elencare costanti antropologiche, l'AF si porrebbe lungo il solco di quelle forme di pensiero totalizzanti che subordinano la prassi alla teoria e innalzano la propria particolarità situata a norma generale¹⁸.

b) L'AF rovescerebbe i tratti fondamentali dell'atteggiamento naturalistico, secondo cui le possibili entità del mondo sono soltanto i tipi di cose oggetto d'esame delle teorie scientifiche, i metodi delle teorie scientifiche sono gli unici a produrre autentica conoscenza e l'analisi concettuale tipica della filosofia non possiede un ruolo epistemico a sé stante, così che il termine ultimo di qualsiasi conoscenza teorica

¹⁶ Vedi C. Geertz, *Interpretazione di culture* (1973), tr. it. il Mulino, Bologna 1987, p. 60; T. Ingold, *Against Human Nature*, in N. Gontier, J.P. van Bendegem, D. Aerts (eds.), *Evolutionary Epistemology, Language and Culture: A Non-Adaptationist, Systems Theoretical Approach*, Springer, Cham 2006, pp. 259-281; C. Wulf, *op. cit.*, p. 82.

¹⁷ T.W. Adorno, *Dialettica negativa* (1966), tr. it. Einaudi, Torino 2004, p. 115; M. Horkheimer, *op. cit.*

¹⁸ Vedi J. Habermas, *Antropologia* (1958), in G. Preti (a cura di), *Filosofia*, Feltrinelli, Milano 1966, pp. 19-38.

è l'integrazione con lo zoccolo duro delle scienze della natura¹⁹. Rispetto a simile orizzonte, l'AF risulterebbe infatti agli antipodi su ogni fronte, stante che considera come possibili entità anche tipi di cose non strettamente esaminate dalle teorie scientifiche («apertura al mondo», «eccentricità», «esonero», ecc.), ritiene che la conoscenza filosofico-antropologica non si ottenga seguendo esclusivamente i metodi delle teorie scientifiche e assegna al lavoro concettuale un ruolo epistemico chiave, segnatamente nell'autocomprensione della mente umana. In aggiunta, l'AF sembrerebbe persino sfidare il progetto naturalistico, perché pretenderebbe di supportare le proprie considerazioni "anti-naturalistiche" proprio con le conoscenze scientifiche²⁰, rivelando un'adesione al naturalismo di semplice facciata, ovvero strumentalmente tesa alla selezione guidata di quei riscontri empirici che meglio si presterebbero a dare sostegno a slanci ed elucubrazioni concettuali.

c) L'invito al superamento dell'umano e delle sue pretese normative assolutizzanti ha contraddistinto il pensiero e la cultura del secondo Novecento, portando alla proliferazione di svariati paradigmi post- e trans-umanisti - non sempre immuni da tensioni o persino contraddizioni interne. In un'epoca in cui l'imporsi dell'emergenza ambientale, il riconoscimento delle questioni di genere e decoloniali e l'irruzione di tecnologie infra-organiche va ridefinendo i contorni tanto della "politica interna" tra diversi esseri umani quanto della "politica estera" tra esseri umani e altri esseri, un discorso incentrato sull'umano come quello dell'AF appare inficiato dal difetto d'origine dell'antropocentrismo, ossia da un modo di ragionare intrinsecamente escludente e discriminatorio. L'AF

¹⁹ Vedi p.e. N. Chomsky, *Nuovi orizzonti nello studio del linguaggio e della mente* (2000), tr. it. il Saggiatore, Milano 2005, pp. 144-183; F. Laudisa, *Naturalismo. Filosofia, scienza, mitologia*, Laterza, Roma-Bari 2014.

²⁰ L. Landgrebe, *L'anthropologie philosophique - une science empirique?*, in «Alter. Revue de phénoménologie», 23, 2015, pp. 297-314.

rappresenterebbe così l'esito estremo di tutte quelle antropologie negative che definiscono l'umano sulla base di ciò che esso *non* è²¹, propugnando un paradigma isolazionista denunciabile secondo perlomeno due direttive, complementari ma ugualmente distinguibili: c1) una antispecista, per la quale l'AF è *uomo-centrica*; c2) un'altra trans-femminista, per la quale l'AF è *maschio-centrica*.

c1) L'uomo-centrismo si baserebbe su un'impostazione di ragionamento tanto banale nelle premesse quanto esiziale negli effetti²². Si pone una distinzione categoriale tra "animalità" e "umanità" che equivale a una gerarchizzazione: gli esseri umani sono definiti tali alla luce del loro carattere eccedente ed esteriore, ovvero eccezionale, rispetto alle specie animali prese come un blocco unico. Anziché domandare che cosa faccia degli umani animali di un genere particolare, la ricerca si fonda all'inverso sull'interrogativo circa che cosa renda gli umani appartenenti a un genere differente da quello animale: se nel primo modo si cerca di determinare il perimetro della provincia interna al regno animale abitata dall'essere umano (l'essere umano quale *specie di animale*), nel secondo si individua invece un principio che si innesta in tale regno per elevare il suo possessore a un rango di esistenza separato e superiore (l'essere umano quale *speciale rispetto all'animale*). In un caso si ragiona in termini programmaticamente inclusivi, nell'altro in termini programmaticamente esclusivi - o si è animali o si è umani: non si può essere propriamente "animali umani", in quanto l'umanità comincia laddove l'animalità finisce, in ossequio alla

²¹ M. Coeckelberg, *Human Being @ Risk: Enhancement, Technology, and the Evaluation of Vulnerability Transformation*, Springer, New York 2013, pp. 195-196.

²² Vedi T. Ingold, *Humanity and Animality*, in Id. (ed.), *Companion Encyclopedia of Anthropology: Humanity, Culture and Social Life*, Routledge, London-New York 1994, pp. 14-31; D. Lestel, *L'animal est l'avenir de l'homme*, Fayard, Paris 2010.

tradizionale *scala naturae*²³. In tal senso, anche la descrizione in tono minore di un essere umano naturalmente carente rispetto alle altre specie viventi (mancanza di istinti guida, di armi di difesa naturali, ecc.) sarebbe una maschera ipocrita che – facendo leva sulla logica del riscatto e della redenzione rispetto all’inferiorità iniziale – alimenterebbe la retorica dell’eccezionalità e supremazia umana²⁴.

c2) Quanto appena illustrato sarebbe però soltanto la punta dell’iceberg: la visione del mondo naturale in scala ascendente esprimerebbe infatti una «gerarchia uomocratica» del tipo «uomo > donna > animali > piante > materia inanimata»²⁵. Pertanto, non solo all’antropo-centrismo rispetto agli animali si affiancano lo zoo-centrismo rispetto alle piante e il bio-centrismo rispetto alla materia²⁶, ma gli stessi esseri umani vengono posti lungo una linea ascendente che culmina nell’uomo-maschio, anzi – ancor più esclusivamente – nel maschio-bianco-eterosessuale-abile, sul modello europeo-occidentale di individuo indipendente e razionale²⁷. Osservata a risoluzione maggiore, la *scala naturae* ha dunque la forma “maschio bianco eterosessuale abile > maschio non-bianco eterosessuale abile > maschio non-bianco omosessuale abile > maschio non-bianco omosessuale disabile > donna bianca eterosessuale abile > donna non-bianca eterosessuale abile > ... > animali > piante > materia inanimata”, senza dimenticare ogni possibile sotto-articolazione a livello animale, vegetale e inorganico. Tale progressione sarebbe l’esito più coerentemente estremo di quella «macchina antropologica» volta a insieme

²³ Su cui vedi recentemente M.C. Nussbaum, *Giustizia per gli animali. La nostra responsabilità collettiva* (2023), tr. it. il Mulino, Bologna 2023, pp. 49-74.

²⁴ Vedi p.e. R. Marchesini, *Post-human. Verso nuovi modelli di esistenza*, Bollati Boringhieri, Torino 2002, pp. 9-42; F. Remotti, *Cultura. Dalla complessità all’impoverimento*, Laterza, Roma-Bari 2011, pp. 3-88; P. Sloterdijk, *Sfere. Vol. III* (2004), tr. it. Cortina, Milano 2015, pp. 663-676.

²⁵ C. Bottici, *Nessuna sottomissione. Il femminismo come critica dell’ordine sociale* (2021), tr. it. Laterza, Roma-Bari 2023, pp. 312-342.

²⁶ N.K. Hayles, *L’impensato. Teoria della cognizione naturale* (2017), tr. it. effequ, Firenze 2021.

²⁷ R. Braidotti, *Il postumano 3. Femminismo* (2021), tr. it. DeriveApprodi, Roma 2023.

categorizzare e immunizzare, che fa della distinzione esterna tra umano e non-umano la base per operarne una *interna* tra umano e inumano: alla de-animalizzazione dell'umano si accompagna la de-umanizzazione di *alcuni* esseri (non più pienamente) umani²⁸. Si tratterebbe di un dispositivo che assoggetta ogni diversità "umanə" a un'unica figura sovrana – a un Re assoluto.

3. Conoscere se stessi. Tre possibili risposte

Indubbiamente, le accuse vanno a segno soprattutto tra i padri fondatori dell'AF, almeno parzialmente: basta pensare all'afflato metafisico di Scheler o all'idea dell'uomo come progetto speciale della natura di Gehlen, che renderebbero poco incisivi i tentativi di evidenziare come, per esempio, il tema della naturale artificialità, soprattutto nella declinazione plessneriana, esprimesse già uno slancio "post-umanista"²⁹. Tuttavia, al di là del richiamo a questo o quell'autore, il punto è se le critiche appena presentate tocchino l'AF nei suoi stessi presupposti metodologici, ponendo il veto a ogni tentativo di comprendere l'essere umano nella sua unitarietà: è in quest'ottica che occorre confrontarsi con esse.

Ad a). È vero che ogni concettualizzazione si espone al rischio di prosciugare le differenze fino a partorire una nozione tanto astratta da non rendere più giustizia agli stessi particolari che intendeva rendere comprensibili. Tuttavia, bisogna evitare tanto la padella dell'essenzialismo che caratterizza l'umano in base a una dotazione speciale e immutabile, quanto la

²⁸ G. Agamben, *L'aperto. L'uomo e l'animale*, Bollati Boringhieri, Torino 2002; R. Esposito, *Communitas. Origine e destino della comunità*, Einaudi, Torino 2006, pp. 5-21; Id., *Immunitas. Protezione e negazione della vita*, Einaudi, Torino 2002, pp. 95-131.

²⁹ T. Ebke, *Est-il simple d'être humaniste dans L'anthropologie philosophique?*, in «Alter. Revue de phénoménologie», 23, 2015, pp. 132-149. Vedi anche J. de Mul, *Philosophical Anthropology 2.0: Reading Plessner in the Age of Converging Technologies*, in Id. (ed.), *Plessner's Philosophical Anthropology: Perspectives and Prospects*, Amsterdam University Press, Amsterdam 2014, pp. 457-475.

braccio del “puntinismo” antropologico che, per non fare dell’essere umano una grandezza fissa, ne elimina del tutto il concetto, sfociando in un riduzionismo particolarista³⁰. Descrivendo alberi senza chiedersi se esista una foresta, si svuota di significato la stessa attribuzione di “umano”, che – se ha senso di darsi – non può che essere unitaria, ancorché non sostanzialista.

Un esempio in tale direzione è la nozione hegel-marxiana di *Gattungswesen* riconcepita aristotelicamente come «ente naturale generico»³¹, prospettiva che trova eco più o meno diretta sia in esponenti dell’AF³², sia in snodi rilevanti dell’etica contemporanea³³. L’idea centrale è che la forma di vita umana sia ritagliata non specificamente su questo anziché quello, bensì sul “generale”, che però non esiste al di fuori di una qualche determinazione o incarnazione particolare. Mangiare, comunicare, convivere, ridere, pensare, e così via: sono tutte cose che gli esseri umani fanno per natura; ma si tratta di prestazioni in sé generiche, i cui modi non sono pre-vincolati a un’unica realizzazione di valore universale, bensì si determinano in modo storico-culturale. È una caratterizzazione tale per cui le potenzialità o “capabilità” umane non si danno separatamente dalle loro manifestazioni specifiche e variabili: è senza dubbio un’astrazione, ma che intende paradossalmente elevare a concetto la particolarizzazione stessa – ciò che forse l’attributo “umanè” potrebbe effettivamente condensare.

Evidentemente, dover individuare capacità il più possibile inclusive e trasversali, che esprimano caratterizzazioni aperte ma

³⁰ G. Bertram, *Antropologia della seconda natura* (2005), in «Lo Sguardo», IV, 2, 2010, pp. 1-16.

³¹ Vedi particolarmente C. Preve, *Marx inattuale. Eredità e prospettiva*, Bollati Boringhieri, Torino 2004; ma vedi già T. van Toàn, *Note sur le concept de “Gattungswesen” dans la pensée de Karl Marx*, in «Revue philosophique de Louvain», 69, 4, 1971, pp. 525-536.

³² Come G. Anders, *Patologia della libertà. Saggio sulla non-identificazione* (1934-1936), tr. it. Palomar, Bari 1993, p. 65; Id., *Amare ieri* (1986), tr. it. Bollati Boringhieri, Torino 2004, pp. 86-87.

³³ Su tutti M.C. Nussbaum, *Diventare persone. Donne e universalità dei diritti* (2000), tr. it. il Mulino, Bologna 2001.

non evanescenti, non è certo impresa banale³⁴, ma simile impostazione indica una via per conservare il concetto di umano connotandolo tramite proprietà disposizionali, anziché categoriche o relazionali, a rischio rispettivamente di sostanzialismo e relativismo³⁵. Inoltre, ragionare in termini di “tendenze a essere” rende piena giustizia al fatto che – secondo un *Leitmotiv* esistenzialista – l’umanità esiste come compito più che come dato³⁶, ragion per cui essa va sempre curata e rigenerata, denunciando ogni forma di de-umanizzazione, pratica come teorica³⁷.

Ad b). In ultima istanza, l’accusa di anti-naturalismo fa leva sull’equazione “conoscenza = scienza naturale”, che assume le nozioni tanto di scienza quanto di natura in forma particolarmente ristretta.

Dal primo versante, in prospettiva moderno-filosofica, nel naturalismo “scienza” possiede l’accezione di *science*, di matrice più analitico-empirista, e non quella di *Wissenschaft*, di matrice più sistematico-fondazionale. La prima ha criteri di scientificità particolarmente selettivi se portati all’estremo, tanto che le “scienze dello spirito” o “scienze umane” possono essere tali sempre soltanto tra virgolette, o la stessa filosofia va tradotta in *experimental philosophy*; viceversa, la seconda ha una semantica per così dire più inclusiva, testimoniata dall’esistenza di opere filosofiche variamente intitolate *Scienza della logica*, *Dottrina della scienza*, *Gaia scienza*, *Filosofia come scienza rigorosa*, ecc. Ora, la prima concezione pone effettivamente un veto definitivo alle aspirazioni dell’AF, per un motivo più generale e per uno più

³⁴ Vedi p.e. J. Begon, *Capabilities for All?*, in «Social Theory & Practice», 43, 2017, pp. 154-179.

³⁵ Vedi G. Pezzano, *The Concept of Property Between Technology, Anthropology and Ontology*, in «Philosophy & Technology», 37, 1, n. 11.

³⁶ In chiave più esplicitamente antropologica, vedi F. Remotti, *Fare umanità. I drammi dell’antropo-poiesi*, Laterza, Roma-Bari 2013.

³⁷ Vedi É. Balibar, *Human Species as Biopolitical Concept*, in «Radical Philosophy», 2, 11, 2021, pp. 3-12.

specifico. Quello più generale è la tendenza a non ammettere l'esistenza di problemi – come quelli genuinamente filosofici – non risolvibili mediante la scoperta di evidenze empiriche definitive e/o la messa in atto di misurazioni più sofisticate e accurate, ma che danno vita a un dibattito aperto, volto anche a individuare idee implicite e assunzioni acritiche³⁸. Quello più specifico è il bando dai territori epistemici per quel complesso di pratiche concettuali tramite cui la mente umana cerca di rispondere alle domande che si pone su di sé, ovvero all'auto-indagine sulla natura umana³⁹.

Dal secondo versante, nel naturalismo l'equazione di base si profila come ancor più stringente, presentandosi come “conoscenza = scienza naturale = fisica”. È la nota prospettiva del riduzionismo physicalista, per il quale la freccia esplicativa punta sempre verso il più basso/piccolo: ne segue una concezione di natura che non solo finisce per escludere a priori dal suo alveo tutto ciò che si tende a considerare umano (come la soggettività e la libertà)⁴⁰, ma che manifesta difficoltà anche nel dare piena ospitalità a fenomeni sì naturali ma non strettamente fisici, come quelli biologici⁴¹. Con criteri tanto esigenti, non solo un sapere come l'AF si trova incalzato da riduzionismi per così dire intermedi come «neuromania» e «darwinite»⁴², che intendono ricondurre ogni tratto umano a una configurazione cerebrale o a un vantaggio evolutivo, ma le stesse discipline intorno alle quali l'AF si sforza di esercitare il

³⁸ Vedi L. Floridi, *The Logic of Information*, Oxford University Press, Oxford 2019, pp. 3-26; D. Papineau, *Philosophical Naturalism*, Blackwell, Oxford 1993, p. 3.

³⁹ J. Dupré, *Natura umana. Perché la scienza non basta* (2001), tr. it. Laterza, Roma-Bari 2007.

⁴⁰ L. Illetterati, *Nature and Technology: Towards an Antinaturalistic Naturalism*, in «Pólemos», I, 2, 2020, pp. 15-33.

⁴¹ Vedi D.J. Nicholson, J. Dupré (eds.), *Everything Flows: Towards a Processual Philosophy of Biology*, Oxford University Press, Oxford 2018.

⁴² Vedi R. Tallis, *Aping Mankind: Neuromania, Darwinitis and the Misrepresentation of Humanity*, Routledge, London-New York 2016.

proprio movimento orbitale risultano anch'esse a rischio di anti-naturalismo, se non ritradotte in termini fisicalisti.

Il fatto è che l'AF accoglie la tensione tra le canoniche prospettive della prima e della terza persona in chiave programmatica: l'essere umano è insieme soggetto e oggetto dell'indagine e proprio questo implica l'apertura a una dimensione auto-riflessiva che chiama in causa il lavoro genuinamente filosofico-concettuale. Più precisamente, il concetto di umano, come ogni *just-so story* antropologica che muova da riscontri empirici per dar vita a generalizzazioni ipotetiche⁴³, rappresenta uno strumento tramite cui l'essere umano si conosce non tanto nel senso del rispecchiamento di un dato, quanto piuttosto in quello dell'auto-comprensione, auto-definizione e auto-determinazione⁴⁴. In breve, qui la concettualizzazione contribuisce alla costituzione dell'oggetto indagato. Perciò, sottostimare ogni definizione concettuale dell'umano significa rinunciare a una componente essenziale nella definizione pratico-riflessiva dell'essere umano stesso, amputando così i suoi stessi processi di auto-riconoscimento. È in questo senso che chi sposa l'approccio dell'AF può ritenere non in contraddizione una modalità naturalistica di spiegazione della condizione umana e un'attitudine persino metafisica, nel senso specifico di fare dell'autoriflessione su noi stessi in quanto esseri umani il fondamento di ogni altra questione filosofica⁴⁵.

Chiaramente, simile idea di conoscenza è più affine alla *Wissenschaft* che alla *science*. Questo certo ha i suoi pericoli (uno su tutti lo slancio idealista)⁴⁶, ma consente anche di evocare con più risolutezza i contorni di una visione maggiormente

⁴³ Penso p.e. a M. Tomasello, *Diventare umani* (2018), tr. it. Cortina, Milano 2019.

⁴⁴ Lo rimarca M. Gabriel, *Ich ist nicht Gehirn: Philosophie des Geistes für das 21. Jahrhundert*, Ullstein, Berlin 2015.

⁴⁵ Vedi E. Tugendhat, *Dalla metafisica all'antropologia*, tr. it. Mimesis, Milano-Udine 2014.

⁴⁶ Come ammonisce R. Dreon, *Human Landscapes: Contributions to a Pragmatist Anthropology*, SUNY, New York 2022.

plurale della scienza e della natura, com'è per esempio quella del «naturalismo liberale», per cui l'alternativa epistemica non è tra un naturalismo riduzionista e un anti-naturalismo che va *contro* le teorie scientifiche meglio informate o *al di là* di esse⁴⁷. Rimane così aperto lo spazio per un peculiare sapere antropologico impegnato a fare da raccordo interdisciplinare al fine di fornire qualche coordinata generale sull'esperienza *naturalmente umana* e *umanamente naturale*, proprio perché prende come “oggetto” della propria ricerca quell'essere che vive esplorando le possibilità aperte, ambivalenti e dinamiche tipiche della seconda natura: un essere cioè che è sì naturale, ma *a modo proprio*. Questo ci porta direttamente alla terza accusa.

Ad c). Se “antropocentrico” connota ogni discorso centrato sullo statuto dell'essere umano, allora il sapere dell'AF è inevitabilmente tale. Tuttavia, mettere al centro della ricerca una certa entità non implica farne il culmine dell'intera realtà: *specificità* e *specialità* vanno tenute ben distinte⁴⁸. Ragionare in termini di differenze, dunque anche di confronti, non implica pensare in termini gerarchici; stabilire l'esistenza di una diversità non equivale a sancire un'eccezionalità, un posizionamento esterno e superiore: possiamo interrogarci sul modo in cui la forma di vita umana manifesta differenze rispetto ad altre forme di vita e ritenere tali peculiarità rilevanti *per noi*, senza con ciò considerarle *universalmente* più importanti⁴⁹. D'altronde, rinunciare a una “tipizzazione” del vivente umano dovrebbe spingere a fare lo stesso anche con altri viventi, salvo ritenere – paradossalmente – che gli esseri umani facciano per qualche motivo eccezione, rivelandosi così atipici. Inoltre, una

⁴⁷ Vedi M. De Caro, D. Macarthur (eds.), *The Routledge Handbook of Liberal Naturalism*, Routledge, London-New York 2022.

⁴⁸ Come si esprime F. Ferretti, *Perché non siamo speciali. Mente, linguaggio e natura umana*, Laterza, Roma-Bari 2007.

⁴⁹ Vedi C.M. Korsgaard, *Fellow Creatures: Our Obligations to the Other Animals*, Oxford University Press, Oxford 2018, pp. 3-15.

differenza relativa si distingue da una assoluta anche nel senso che il confronto tra umano e non-umano può essere dialettico, cioè volto a rintracciare *relazioni* differenziali e non a negare rapporti, individuando così una posizione in una struttura relazionale.

Questo apre a modi di pensiero diversi da quelli volti alla ricerca di proprietà umane di tipo *sostanziale*, cioè possedute necessariamente ed eternamente da tutti i membri della specie umana, *esclusivo*, cioè possedute unicamente da tali membri, e *dicotomico*, cioè o possedute o non possedute da tali membri *tertium non datur*. Se, poniamo, *tutti* gli esseri umani sono *gli unici* muniti di *logos*, *perennemente* e *senza sfumature di grado*, ne seguono non solo la secolare disattenzione verso ogni pensiero non linguistico extra-umano⁵⁰, ma anche l'emarginazione dai canoni antropologici di chi adotta modalità di comunicazione e ragionamento non verbali⁵¹. Una volta problematizzato il carattere implicitamente normativo di ogni modello di normale funzionamento di specie, il compito diventa esplorare la possibilità di concepire l'umano o "umanè" stilando non un catalogo di proprietà assolute, bensì una rosa di tendenze dal vario coefficiente di universalizzabilità⁵². Esattamente questo è quanto possiamo, se non dobbiamo, chiamare "antropologia filosofica".

4. Conclusioni. Tre compiti per il futuro

La discussione svolta ha messo in luce una serie di risorse concettuali utili allo scopo di consolidare lo statuto epistemico dell'AF, rigettando - o quantomeno ridimensionando - le accuse per cui essa darebbe inevitabilmente vita a una considerazione dell'essere umano *astratta*, *anti-naturalistica*, e *antropocentrica*. Al contempo, il presupposto affinché questa operazione di difesa

⁵⁰ Sulla cui natura vedi J.L. Bermúdez, *Thinking Without Words*, Oxford University Press, Oxford 2003.

⁵¹ Vedi p.e. P. Ladd, *Understanding Deaf Culture: In Search of Deafhood*, Multilingual Matters Ltd, Clevedon-Buffalo-Toronto-Sydney 2003.

⁵² Vedi F. Monceri, *Etica e disabilità*, Morcelliana, Brescia 2017, pp. 87-96.

possa giungere a completa maturazione è che si sappia riconoscere come i mutamenti culturali, tecnologici ed economici intercorsi nell'ultimo secolo abbiano investito anche le coordinate entro cui tradizionalmente si poneva la questione antropologica. Ciò implica che se, da un lato, siamo di fronte all'esigenza di persino rilanciare il problema della nostra auto-comprensione in chiave antropologico-filosofica, dall'altro siamo anche chiamati a occuparcene sviluppando una rinnovata sensibilità verso aspetti a cui in passato non si era dato il giusto risalto concettuale, nonché - prima ancora - sociale. Pertanto, in conclusione, uno sviluppo dell'AF attento a evitare di ricadere nell'astrattezza, nell'anti-naturalismo e nell'antropocentrismo sembra essere chiamato a svolgere tre compiti principali.

Il primo compito richiede di tematizzare in forma più articolata la compenetrazione tra stato potenziale e manifestazioni plurali che contraddistingue la condizione umana, in modo da non sacrificare mai né le differenze né le somiglianze tra le diverse forme di vita, ed evitare così tanto esiti di imperialismo culturale mascherati da universalismo quanto esiti di isolamento culturale mascherati da particolarismo. Il secondo compito impegna non solo a mantenere costantemente vivo il legame tra riscontri fattuali ed elaborazione concettuale, ma altresì a definire il contributo specifico che la comprensione filosofica dell'umana può dare alla costruzione di una visione plurale del discorso naturalistico, in cui anche la peculiarità del sapere riflessivo trovi adeguato riconoscimento. Il terzo compito, infine, chiama ad adottare un approccio in cui l'indagine sia sempre attenta a non confondere la specificità infra-naturale dell'essere umana con la sua presunta eccezionalità extra-naturale: un orientamento capace insieme di non rinunciare all'individuazione di differenze relative e di non prendere queste come occasione per sancire una forma di superiorità assoluta e giustificare l'inevitabilità di certi comportamenti e stili di vita.

La sfida è senza dubbio esigente, ma – in fondo – rappresenta uno dei volti con cui ci si rivela un dato antropologico elementare, di cui non potremmo liberarci nemmeno se volessimo farlo: non basta il fatto di essere umani per sapere chi davvero siamo, ossia che cosa significhi divenire umana.

GIACOMO PEZZANO è Ricercatore di Tipo A in Filosofia morale presso il Dipartimento di Filosofia e Scienze dell'educazione dell'Università di Torino

giacomo.pezzano@unito.it

VALLORI RASINI

GÜNTHER ANDERS' MORALISM

1. *The rhetoric of the incomplete being*
2. *The perversion of progress*
3. *The decline of morality*
4. *Only moralism can (perhaps) save us*

ABSTRACT: GÜNTHER ANDERS' MORALISM
 About the condition of the contemporary humanity, Günther Anders believes that it is necessary to be 'moralists' and to attempt a reversal of the relationship with technology. It is not important to study the essence of the human being; instead, we must understand that the development of humanity, driven by the idea of infinite progress, has led to the collapse of human morality. Values of humanity have been replaced by machine-like principles, focused solely on functionality and efficiency, which could ultimately lead to total destruction



"You are a moralist by nature"
 [letter from H. Arendt to G. Anders, 9 January 1957]

1. *The rhetoric of the incomplete being*

The term 'moralism', which has a distinctly negative connotation, denotes an individual's tendency to attach overriding or excessive importance to moral considerations and to behave as if everything were constantly under judgement. Unless accompanied by implicit complicity or affectionate condescension, calling someone a moralist is hardly a compliment. Anders reserves this term for himself. He uses it to label his own philosophical style, fully aware of the distinct irritation provoked in others by both this attitude - his constantly flaunted 'moralistic fixation' - and, perhaps even more so, by his admission of this awareness: an exceedingly irritating insistence.

It is a point of arrival which, underpinned by a precociously manifested inclination, constitutes the outcome of a cogent analysis of the current anthropological condition and outlines the redefinition of man's 'task' – the recovery of a dimension that is perhaps irretrievably lost – developing in the transition from the rhetoric of 'doing oneself' to the critical observation of "what one does" (and has done). The adoption of this attitude coincides with the abandonment of a classical anthropological enquiry¹, i.e. an essentialist investigation of human nature, which Anders had initiated in the footsteps of the famous Max Scheler.

That kind of enquiry hinged on the question of who (or what) is the human being, the age-old, restless question that engenders an existential abyss. We do not know who man is at all, Scheler declared at a time of great crisis of values and certainties at the beginning of the last century. We possess various images of him, he argued, which may not exactly be wrong but are certainly partial and insufficient to offer human beings a provenance and a destiny, to guarantee them the position to which they aspire in the cosmos². An indeterminateness to which the new philosophical anthropology is tasked with finding an answer; it must identify the thread from which it is at least conceivable to unravel knowledge about the human. However, it is precisely this thread that provides an unknown because the basic determination obtained by the new research framework is precisely the constitutive indeterminacy of a being 'open to the world', whether it is found in the sublime fleetingness of the spirit, in the inscrutability of an eccentric being or in a biologically deficient foundation³.

¹ This is a turning point in Anders' thought that he himself emphasised on several occasions; see for example G. Anders, *Mensch ohne Welt. Schriften zur Kunst und Literatur* (1984), Beck, München 1993, p. 11; see also Id., *Wenn ich verzweifelt bin, was geht mich an!* (1984), in Id., *Das Günther Anders Lesebuch*, Diogenes Verlag, Zürich 1984, pp. 298-299.

² M. Scheler, *Die Stellung des Menschen im Kosmos* (1928), Nymphenburger Verlagshandlung, München 1947, pp. 9-11.

³ In a nutshell, this is the peculiarity of human nature according to the three leading representatives of German philosophical anthropology. See respectively: M. Scheler, *Die Stellung des Menschen im Kosmos*, cit.; H. Plessner, *Die Stufen*

Recalling Nietzsche's effective formula of the as yet undetermined animal⁴, the current of German philosophical anthropology maintains that the human being 'must make himself': between freedom and constraint, he must mould himself and recognise as a moral duty that completion which is 'originally' denied him.

Anders himself, in the research that led to the 1929 lecture for the Kant-Gesellschaft and the subsequent publication of *Pathologie de la Liberté*, adhered to this framework, referring to the specificity of human nature in its extraneousness to the world, its lack of identification and the fundamental instability dependent on its 'extreme' freedom:

in all his acts, man feels his freedom in relation to the world. But in no act does this take place so explicitly as in withdrawing into himself. Indeed, through this act, man now takes the destiny of his break with the world into his own hands, intensifies it until it becomes a true opening to the world, and compensates the world through himself⁵.

On closer inspection, this is nothing particularly new on the Western philosophical horizon: from pedagogical exhortations to self-knowledge (as a 'learning' exercise) to generous appeals to man's providential operativity, the power/duty of self-fulfilment has always been – from antiquity to the present day – the hallmark of the human being. If the myth of Prometheus is the harbinger and emblem of this overbearing inclination, the modern ideal of progress has nourished its arrogance to the extreme limits: tasked with making himself, at the same time man seems to have the right to unmake anything that stands in his way, while, in the heat of redemption, his action can go so far as to revolutionise its outcome.

des Organischen und der Mensch. Einleitung in die philosophische Anthropologie (1928) Suhrkamp, Frankfurt a. M. 2003; A. Gehlen, *Der Mensch. Seine natur und seine Stellung in der Welt* (1940), Klostermann, Frankfurt a. M. 2016.

⁴ F. Nietzsche, *Jenseits von Gut und Böse* (1886), de Gruyter, Berlin 2014, III, 62.

⁵ G. Anders, *Pathologie de la Liberté. Essai sur La non-identification* (1937), p. 75.

2. *The perversion of progress*

Anders dwells on questions such as these when, between 1940 and 1941, he entertains the idea of writing an essay on *The Incompleteness of Man and the Concept of "Progress"*⁶, as if he feels the need – as Hannah Arendt wrote to him commenting on his sketch – to torment himself “with the dance of the ghosts of the 19th century” in order to come to understand that those ghosts are as old as the world⁷. Despite Arendt’s encouragement for him to complete the ‘due’ research, only a few pages of dense notes remain of Anders’ intent. These include a lucid historical-genealogical *excursus* on progress, which starts from the ‘prophecy in exile’ of the Holy Scriptures and leads to the claims of the workers’ movement, emphasising the distinction between the priority given to the word ‘progress’ and the secondary role generally played by its content⁸. It is emphasised that in the Judeo-Christian tradition, the idea of human incompleteness derives from the assumption of an expropriation and a regression from the original biblical condition. Hence, the emergence of a veritable “pathology of progress” (which in any case is rooted in Promethean mythology), a phenomenon of “universalisation of the concept” and its “transformation from a word concerning knowledge and technology to an eventemential word concerning the course of the world”⁹. World history is steered by an overwhelming drive for progressive self-creation based on the idea of total freedom and independence; where “man as a progressive considers himself better in every respect, therefore also in *moral* terms” (l’uomo come progressista si considera migliore sotto *ogni* riguardo, quindi anche [sotto] quello *morale*)¹⁰.

⁶ G. Anders, *Disposition für Die Unfertigkeit des Menschen und der Begriff "Fortschritt"* (1940-1941), in H. Arendt, G. Anders, *Schreib doch mal hard facts über dich. Briefe 1939 bis 1975. Texte und Dokumente* (2016), p. 169.

⁷ Letter from H. Arendt of 10 September 1941, in H. Arendt, G. Anders, *Schreib doch mal hard facts über dich*, cit., p. 48.

⁸ G. Anders, *Disposition*, cit., p. 173.

⁹ *Ibid.*, p. 174.

¹⁰ *Ibid.*

The 19th century elevated the concept of human “autopoiesis” to the highest degree. What kind? – asks Anders – “Investiture? Self-baptism? Self-generation? Self-liberation?”. “All these things together” (Tutte queste cose insieme), of course. All together because human freedom is unleashed in the form of excess, as an extreme possibility that can give rise to a “technically ‘progressive’ but socially anti-progressive” history¹¹. The pervasiveness of the concept of progress therefore determines a moral trend that loses sight of the well-being of the human being as such in favour of acting as productivity. On a socio-historical level, however, the category undergoes a process of degeneration through “the imposture of technology, which for its part brings with it new forms of illiberality”¹².

The conclusion of the reflection on the theme finally seems to anticipate the idea of a reversal that was only fully formulated later, in certain writings from the late 1970s¹³: i.e. the idea that this decadence in no way heralds the emergence of a new category that will take the place of that of progress in human history. Therefore, asking which new category will succeed it is a lazy question: “history does not ‘proceed’ by replacing one category with another, which would somehow perform the same function as the previous one, but [develops] in a new situation”¹⁴. This reference to situational change, justified here by the fact that “not only historical answers change, but also questions” (non mutano solo le risposte storiche, ma anche le domande), will then take the more complete form of the “substitution of the subject of history” (sostituzione del soggetto della storia), that is, of an epochal change in the

¹¹ *Ibid.*, p. 175.

¹² *Ibid.*

¹³ See G. Anders, *Die Antiquiertheit des Menschen, II. Über die Zerstörung des Lebens im Zeitalter der dritten industriellen Revolution* (1980), Beck, München 1992, the chapter „Die Technik als Subjekt der Geschichte“, pp. 271-298, dated 1978; see also the essay *Id.*, *Die Antiquiertheit der Geschichte*, in “Merkur” 383 (1980), pp. 339-345.

¹⁴ G. Anders, *Disposition*, cit., p. 175.

concrete conditions of existence in the world, such as to overturn the relationship between the human being, the traditional protagonist of the course of history, and that which he himself has produced, generated, and fostered along this course. Anders explains:

I am referring to the fact that we - and by 'we' I mean most of our contemporaries, including statesmen, who live in industrialized countries - *have renounced* (or have allowed ourselves to be influenced by this renunciation) *considering ourselves* (as nations, classes, or as humanity) *as the subjects of history*; we have abdicated (or we have allowed ourselves to be deposed) and *we have replaced ourselves with other subjects of history or, more accurately, with a single subject: technology*¹⁵

This fact, which is clearly not and cannot be evident to everyone to the same extent, at the same time justifies saying that both the human being - essentially 'at the disposal' of his excellent tools (and therefore himself transformed into an instrument) - and history, at least that conceived as human history, can be said to be obsolete. The new course of events must, in short, exhibit a strong discontinuity from the past, recognising that "*we are no longer permitted to say that, in our historical situation, technology is just one thing that exists*", as if technology were a mere component of worldly reality, "*but that instead we must say that now, history unfolds in the situation of the world known as the world of 'technology'*"¹⁶. This is an irreversible revolution, in line with the idea formulated at the time of the sketch on the concept of progress: the historical question has undoubtedly changed, since it is now the artificial universe that is advancing it, while the human being struggles in the increasingly improbable endeavour to answer it.

3. The decline of morality

¹⁵ G. Anders, *Die Antiquiertheit des Menschen, II*, cit., 279; and Id., *Die Antiquiertheit der Geschichte*, cit., p. 339.

¹⁶ G. Anders, *Die Antiquiertheit des Menschen, II*, cit., p. 9.

But let us return to Anders' philosophical 'turning point' and his abandonment of research dedicated to the pure creative possibility of the human to focus instead on the present, immediate and available actuality of the concrete anthropological condition¹⁷. Moreover, is this not the first teaching of Husserlian phenomenology? If the motto to follow goes "to the things themselves!", the human being 'in the flesh' is the one we observe in the streets, in the factories, grappling with the profound socio-cultural changes of the time; it is man plunged into a world that is technological 'in itself' because - as discussed - technology does not dwell there as a mere thing among other things, but determines and manages the way of being and the essence of life on Earth. With this turning point, from the 1940s onwards, Anders' philosophical anthropology became increasingly 'moralistic'.

However, every turning point is the result of preparation and the history of Anders' case can be easily reconstructed. When asked about the issue in 1979 in an interview with Mathias Greffrat, Anders presents his own moralism as inevitable: "when you have done and seen the things I did and saw as a boy, it is difficult not to become moralistic"¹⁸. He recalls precise memories of when, during the First World War, having travelled to France as a member of a paramilitary student association, he had to witness the humiliating treatment of civilians and see the agony of mutilation in soldiers, and concludes: "if, coming from a peaceful family, one sees such spectacles, it is simply impossible not to become moralistic"¹⁹. The moving idealism of the adolescent is soon

¹⁷ Of course, in Anders' conception human indeterminacy does not disappear, but remains in the background, for example in acting as a stage for the possibility of exercising feelings; see G. Anders, *Die Antiquiertheit des Menschen, I: Über die Seele in Zeitalter der zweiten industriellen Revolution* (1956), Beck, München 1961, pp. 309-316.

¹⁸ G. Anders, *Wenn ich verzweifelt bin*, cit., p. 296.

¹⁹ *Ibid.*, pp. 297-298.

replaced by the firm awareness of the adult, overwhelmed by racial discrimination, forced into exile, fatigued by the uncertainties of precariousness and tormented by the obvious analogies between the development and establishment of the Nazi totalitarian regime and the technicalisation of life in the capitalist West. And while political totalitarianism seemed to have come to a standstill after the Second World War, technocratic totalitarianism was vigorously advancing and consolidating, eventually generating apocalyptic monsters.

Anders' observation of a profound situational degeneration, in the context of a more intimate 'anthropological perversion'²⁰, is accompanied by an awareness of the perhaps definitive obstruction of the conventional channel of morality. The moral attitude, which human beings have always attributed to themselves as a distinguishing feature of their gender, in the contemporary anomaly seems in fact to have slipped among the faculties of technological products and to have been definitively taken away from man: today's market society provides for the reversal of the temporal and conceptual succession of the demand/supply relationship, which is why it is technology that determines the extent and manner of the demand for production (with all that this entails) and not the human being. The fact that the system advances the demand for consumption, determines its forms, times and rules, makes it clear that this substitution concerns all the requirements of the new subject of history, including the moral subject: "Today's moral imperatives arise from technology and render the moral postulates of our ancestors ridiculous - not only those of social ethics, but also those of personal ethics"²¹.

This new subject of history becomes the conductor of historical and economic processes thanks to the exponential growth it is

²⁰ Here, the terms seem to be interchanged. However, on a logical level, the situation is so severely compromised due to the perversion of the Promethean dimension (discrepancy, habituation, resignation, etc.).

²¹ G. Anders, *Die Antiquiertheit des Menschen II*, cit., p. 17.

accorded; a growth that is not merely quantitative but especially qualitative. Technology is not only fast, effective, and efficient; it is considered more valuable, 'superior' to human beings and their capabilities. Thus, while admitting – however indirectly or unconsciously – his own obsolescence, man tends to acknowledge technology's specific 'maturity', making its claim to be his guide and model fully legitimate. "The moral requirement has also now shifted from man to machine",²² says Anders and – like an infant facing the authority of an adult – the 'will' of technology takes on the sense of an 'obligation' for him. But if now the maxims recognised as morally valid come from machines – if, in short, the moral directives come from the technocratic system – the human being's task remains that of ensuring the application of these directives, by offering, preparing and making himself available as an actuator of tools and consumer of products²³.

This provision forces him to adapt to the world of artifice by pushing the limits dictated to him by nature. Anders' emphasis on this aspect of the human condition, in which the biological dimension clashes with the artificial, mainly focuses on the backwardness of the body. The poor, rigid and shoddy organic body, unaltered for millennia, with which man must contend, embodies all his ontological inferiority in the face of technology. Translated into the language of morality, this constancy of his assumes a decidedly negative meaning: the human body is "unfree, resistant and obtuse" (non-libero, refrattario e ottuso), and already from this standpoint "*the subjects of freedom and lack of freedom are interchanged. The machines are free; man lacks freedom*"²⁴.

There is little use in those laborious attempts at "autosuperamento" (self-overcoming) put into practice by human

²² G. Anders, *Die Antiquiertheit des Menschen I*, cit., p. 40.

²³ On the reduction to consumers see in particular G. Anders, *Die Antiquiertheit des Menschen II*, cit., pp. 15-16.

²⁴ G. Anders, *Die Antiquiertheit des Menschen. I*, cit., p. 33.

engineering; they - argues Anders - resemble “riti di iniziazione”²⁵ (initiation rituals) which, far from leading the human out of a condition of minority, rather propose a curious reinterpretation of the idea of “incompiutezza umana” (human incompleteness): a nature in need of exercise, of “educativo” (educational) effort (or as Arnold Gehlen would perhaps suggest, of disciplining) in order to deal with the increasingly unequal relationship with the system of technology. This exhausting and futile attempt to move to a “maturità macchinale” (machinic maturity) takes on the appearance of an “superamento dell’essere uomo” (overcoming of the human being)²⁶. It takes the form of the aspiration (which in reality has become a stable condition) of a being that in the illusory attempt to free itself from the burdens of *natum esse* transforms itself into an entity ‘inferior to itself’: the climax of every possible dehumanisation.

And since he is not afraid of toil and torment, since he spares no spontaneity and ingenuity to eliminate the spontaneity and humanity of his performance; since he makes every effort to complete his reduction to a passive being, to a thing; since he hopes to force the threatening limits of his lack of freedom to finally acquire the *summum bonum* of total usefulness, the expression “climax of dehumanisation” is certainly not excessive²⁷.

4. Only moralism can (perhaps) save us

The entire moral dimension no longer concerns the behaviour of man ‘as man’; it does not investigate human norms and responsibilities towards the world, but - entirely entrusted to the machinic system - appears to be exclusively aimed at fostering a process of general annihilation. In other words, the human being no longer appears free, is no longer a judge, is no longer responsible; he has renounced being the yardstick for his own existence and is engaged in physical and psychic transformation in order to adapt as much as possible to the status of technology. Although aware of

²⁵ *Ibid.*, p. 41.

²⁶ G. Anders, *Die Antiquiertheit des Menschen I*, cit., p. 41.

²⁷ *Ibid.*, p. 42.

appearing to be an 'anthropological essentialist', Anders does not hesitate to declare this new chapter of the human condition 'unprecedented'.

But make no mistake, he clarifies, it is not the alteration as such that seems 'unprecedented' to us. Those who think they hear the hidden voice of a 'metaphysical conservative' in our arguments miss the point. There is no position more foreign to me than that of the "metaphysical ethicist", who considers 'good', 'an already prescribed *status quo*', that which is, because it is as it is (in reality or in imagination); for which, therefore, man's morality is framed within the confines of "what is as it is and must be", or which even derives its prescriptions and prohibitions from the said *status*²⁸.

Considering that there will still be attempts to root moral duty and human responsibility on exquisitely metaphysical speculative foundations, the clarification is not peculiar²⁹; in any case, it is clear to Anders that it is not a question of defending the status of the human essence: not only has he long since done away with recourse to categories held dear by past speculation, but, as moreover ratified by naturalistic evolutionism, there is nothing "cosmically illicit" in the transformation of species³⁰. It is therefore not the transcendence of the human limits imposed on us that is unprecedented and so radically new as to be disconcerting, but the failure to recognise their legitimacy; not the desire in itself for transformation or improvement, but the renunciation of the assumption of humanity as a yardstick for ourselves; and finally, not the transgression of some 'normality', but the abandonment of the responsibility to establish it. In particular, the tools of dialogue and mutual communication have become useless: there is no longer a common space in which discussion can nourish self-awareness; the possibility of choosing a form and

²⁸ *Ibid.*, p. 45.

²⁹ And this in spite of his firm conviction: "it has long been the case that the game is lost for a 'metaphysical morality'" (è da gran tempo che per una 'morale metafisica' la partita è perduta). (ivi, p. 45). One only has to think of *The Imperative of Responsibility* by Hans Jonas, his peer and acquaintance, who in the late 1970s proposed a series of considerations rather similar to those that Anders had expounded many years earlier: H. Jonas, *Das Prinzip Verantwortung* (1979), Suhrkamp, Frankfurt a. M. 2003.

³⁰ G. Anders, *Die Antiquiertheit des Menschen I*, cit., p. 46.

style of life is now purely illusory; information is totally entrusted to technological systems, removed from human control and its eventual purposes (today far more than Anders could have imagined when he wrote about it), because after all, within a technologically organised system, “the idea of the morality of action is replaced by that of the goodness of operation”³¹. In short, the compromise of morality is definitive.

On the other hand, the anthropological condition is progressively aggravated by the gap between the faculty to produce and the capacity to imagine one’s own products in action – the so-called ‘Promethean discrepancy’, which, as he points out in his *Thesen zum Atomzeitalter* “is not just one fact among others [...] and defines the moral situation of man today”³², still foolishly convinced that he is at the helm of the technological adventure. A situation of alienation and estrangement that reaches its climax with the construction and inevitable dropping of the atomic bomb. As we know, it is that ‘hobbyhorse’ that even his friends reproached Anders for, and which produced some of his most profound and ‘piercing’ reflections. The atomic monstrosity, with its supraliminal dimension³³, is not only a terrible symbol – the symbol of the enormity and overbearance of technology – but an ‘happening’ (or rather something that has happened): the event of the end of time, the coming of the Apocalypse. On the one hand, blindness to it, and on the other, the stupidity of a certain unconsciousness – that which refuses to even try to understand the drama of culpability in the ongoing destruction (in the manner of Adolf Eichmann³⁴) – abandon humanity in a vacuum. It is becoming increasingly clear that only a ‘moralistic’ attitude, i.e. a defective and irritating philosophical behaviour, capable of

³¹ *Ibid.*, p. 246.

³² G. Anders, *Thesen zum Atomzeitalter* (1960), in Id., *Die atomare Drohung*, Beck, München 1986, p. 96.

³³ G. Anders, *Wenn ich verzweifelt bin*, cit., pp. 317-318; Id., *Thesen zum Atomzeitalter*, cit., p. 96.

³⁴ See in this regard G. Anders, *Wir Eichmannsöhne. Offener Brief an Klaus Eichmann* (1964), Beck, München 2001.

wrenching attention away from the gear of obviousness, of distracting by provoking, can perhaps hope to somehow make a dent in such a compromised situation.

Moralistic insistence becomes systematic and very well matched to the 'occasional' trend of his philosophical activism³⁵. Moral occasionalism lends itself better than any treatise to collaborating with the methodological stratagem of exaggeration, to operating in tune with expedients of amplification and distortion that also provoke emotional reactions; above all, it brings worldly reality (things themselves), and mainly those portions of reality to which the greatest urgency pertains – such as the existence of the atomic bomb – before philosophical reflection, forcing it as far as possible out of the academic classroom:

the discussion of certain subjects fails merely because it is addressed to the wrong audience. Since the bomb is not hanging over our universities, but over the heads of us all, it would not be appropriate to philosophise about the possible Apocalypse in a specialised language with a specialised group³⁶.

Matters of general interest must be in the public domain, even at the cost of renouncing the philosophical dignity to which relevant reflections legitimately aspire: we must not indulge in sophistry and succeed in doing philosophy 'in popular terms', finding an appropriate tone and manner:

one who is in danger cannot be presented with problems that are deliberately made difficult, but he must be addressed with words that may perhaps make him aware. At a time when doing so is *necessary*, the question of whether it is *possible* to do so is wrong because it is not permissible. There is no easy path – the moralist must find a way to sneak through the difficulties, i.e. he must find a language that is not only understood in certain buildings: in universities³⁷.

Various types of prose lend themselves to this purpose because reflection on existence, especially when in need of a surplus of

³⁵ See G. Anders, *Die Antiquiertheit des Menschen I*, cit., p. 8.

³⁶ *Ibid.*, p. 237.

³⁷ *Ibid.*, p. 238.

emotion, can also find a good channel in fictional stories, open letters and poetry. From the 1950s onwards, political actions, conferences and publications frantically multiplied, in what Anders himself did not hesitate to call a “constant schizophrenia”³⁸ in thematic, stylistic and methodological terms. Alongside extensive studies and many journalistic articles, the *Diary from Hiroshima and Nagasaki* and the correspondence with Claude Eatherly were published, both dedicated to the nuclear question and clear evidence of how the ‘practical’ philosopher – in the dual sense of pragmatist and moralist – is able to make way for the effectiveness of direct and widespread forms of communication. The use of the admonition – “let your first waking thought be ‘Atom’” (il tuo primo pensiero dopo il risveglio sia ‘Atomo’)³⁹ –, the invitation to go to extremes – “have [the] courage to be afraid” (abbi [il] coraggio di avere paura)⁴⁰, and the recourse to a certain carefully resemanticised predicative method make his philosophical activism obstinate and authoritative. And although convinced that there is a slim chance of interrupting the ongoing process of annihilation, Anders states, “I believe that we have no other task than to at least warn men that they are carrying out activities *without a telos*, but that in the end a *telos* will result from them that was not their intention, namely universal destruction”⁴¹.

Not a path towards hope – which he is notoriously averse to – but an invitation to recover a portion of humanity by attempting an inner recomposition through awareness and untimely exercises in the extension of imaginative and sentimental performance: “if we

³⁸ Letter from G. Anders to H. Arendt dated 23 November 1955, in H. Arendt, G. Anders, *Schreib doch mal hard facts über dich*, cit., p. 60.

³⁹ G. Anders, *Off Limits für das Gewissen. Der Briefwechsel zwischen dem Hiroshimapiloten Claude Eatherly und Günther Anders* (1961), in Id., *Die atomare Drohung*, cit., p. 210 (the commandments from which the quotation is taken, were originally published in the “Frankfurter Allgemeine Zeitung” of 13 July 1957).

⁴⁰ G. Anders, *Thesen zum Athomzeitalter*, cit., p. 98.

⁴¹ G. Anders, *Brecht konnte mich nicht riechen. Interview mit Fritz J. Raddatz*, in „Die Zeit“ of 22 March 1985.

do not want all to be lost, *today's decisive moral task is to develop the moral imagination*"⁴².

VALORI RASINI è Professoressa ordinaria di Filosofia morale presso l'Università di Modena e Reggio Emilia

vallori.rasini@unimore.it

⁴² G. Anders, *Die Antiquiertheit des Menschen I*, cit., p. 273.

S&F_n. 32_2024



ETICHE

ALESSANDRA JACOMUZZI

THE ETHICS OF FOOD SUSTAINABILITY: INDIVIDUAL PREFERENCES AND COLLECTIVE RESPONSIBILITY IN THE FACE OF THE EDIBLE INSECTS CHALLENGE

1. Introduction
2. Entomophagy: A Reality Sanctioned by European Regulations
3. Insects: A Food Beneficial for Health and the Planet
4. Sustainability and Insect Consumption: An Ethical Necessity
5. Perception of Edible Insects in European Culture
6. Individual Preferences, Free Will, and Collective Responsibility
7. Conclusions

ABSTRACT: THE ETHICS OF FOOD SUSTAINABILITY: INDIVIDUAL PREFERENCES AND COLLECTIVE RESPONSIBILITY IN THE FACE OF THE EDIBLE INSECTS CHALLENGE

Entomophagy, or the consumption of insects, offers a sustainable solution to environmental and food security challenges. Insects provide high-quality proteins, healthy fats, and essential micronutrients, while requiring fewer resources and emitting less greenhouse gas than traditional livestock. However, cultural barriers, such as entomophobia, prevent their widespread acceptance in Western societies. Overcoming these obstacles requires educational programs, marketing strategies focused on nutritional benefits, and social engagement to reshape public perception and encourage a more sustainable diet.



1. Introduction

Entomophagy, the practice of consuming insects as a food source, has garnered increasing attention in recent years, particularly in the context of promoting sustainable diets. Amid political debates and television culinary challenges, these novel foods are generating unprecedented curiosity and discussions. Their introduction into daily diets, alongside rising environmental awareness and sustainability needs, is sparking a lively discourse, particularly in Western countries, across media outlets and political institutions.

Generally classified under the category of novel foods, insects are predominantly perceived as far removed from Western,

especially Italian, culinary traditions and they are associated with emotions such as disgust and fear¹. The perception of a novel food as something distant from a given culture is not new. In fact, if we adopt a broader definition of novel foods – that is, foods not traditionally consumed in a specific country – we can include items such as tomatoes and potatoes, whose historical perception is not entirely dissimilar to that of insects.

For instance, the tomato, native to the Americas, was introduced to Europe after 1492. It was brought to Spain in the 16th century and gradually spread to Italy. The first documented uses of tomatoes in Italy date back to the second half of the 16th century. However, initially regarded as an ornamental plant rather than food, it was met with suspicion. Some even thought it could be poisonous to humans, as it belongs to the Solanaceae family, which includes toxic plants. Regular culinary use only began in the 18th century, yet today, tomatoes are considered a fundamental ingredient in Italian cuisine². A similar narrative applies to another staple of our daily diets: the potato. Like tomatoes, potatoes arrived in Italy via Spain in the 16th century. Initially, they were considered livestock fodder, and some people believed they caused diseases or contributed to malnutrition. Potatoes also belong to the Solanaceae family, which includes toxic plants, furthering the belief that they were harmful³. In fact, certain parts of the potato, such as the leaves or sprouts, are indeed toxic due to solanine. The widespread acceptance of the potato as a viable food source began in the 18th century, largely due to the efforts of Antoine-Augustin Parmentier in France, who promoted potatoes as a solution to famine and malnutrition. Parmentier organized public demonstrations showcasing potato-based

¹ A.C. Jacomuzzi, L.E. Milani Marin, *Insects at the table: What consumers know*, in «Review of studies on sustainability», 1, 2020, pp. 195-208.

² D. Gentilcore, *Pomodoro! A History of the Tomato in Italy*, Columbia University Press, New York 2010.

³ R.N. Salaman, *The History and Social Influence of the Potato*, Cambridge University Press, Cambridge 1985.

dishes, even earning the support of King Louis XVI in his campaign.

Despite such efforts, many European rural communities refused to grow or consume potatoes, viewing them not only as poisonous but also culturally and religiously inappropriate. In some cases, they were considered unsuitable because they were not mentioned in the Bible. Over time, however, potatoes became widely accepted as a source of cheap, nutritious food. Their ability to thrive in harsh conditions made them particularly popular during famines. In Italy, although their initial spread was slower compared to other countries, potatoes eventually became integral to Italian cuisine, especially in the northern regions. Today, potatoes are a key ingredient in traditional dishes such as gnocchi⁴.

It should not be surprising, then, that insect-based novel foods today are the subject of numerous discussions, media debates, political discourse, and even fears. In the Western world, particularly in Europe and Italy, there is a widespread negative sentiment towards insects. They are associated with a sense of disgust, mainly because we are accustomed to driving them away as intruders in our daily lives. It is very difficult, given this experience, to reach an acceptance of insects as something not only positive but even good to ingest. Nor should we consider this an insurmountable obstacle to their potential integration into our daily diets. Despite scientific evidence highlighting the substantial benefits of introducing such foods into our diets – benefits that range from essential nutrients to global sustainability – public acceptance remains a challenge. In the following sections, I will explore how individual preferences often counterbalance these personal and collective advantages. This tension touches upon broader discussions of free will and collective responsibility, raising questions about whether our

⁴ L. Zuckerman, *The Potato: How the Humble Spud Rescued the Western World*, North Point Press, Berkeley 1999.

personal perceptions of fear or disgust should be set aside in favor of a collective good – a goal that we may not even live to see fully realized⁵. Furthermore, on these considerations, I will examine whether communication efforts aimed at integrating these foods should focus less on collective responsibility and more on the individual health and wellness benefits. Would emphasizing personal gains over collective ones lead to more effective messaging? If so, how does the potential consumer think? Are they entirely unaware of the negative consequences of their choice, or are they cognizant of them and behave like most individuals in the prisoner's dilemma?⁶

2. Entomophagy: A Reality Sanctioned by European Regulations

One of the factors that today, unlike in the 17th century, should facilitate the acceptance of a new food into our diets is the existence of regulations governing the safety assessment of all novel foods. The introduction of Regulation (EU) 2015/2283⁷ in 2018 was one of the key factors that fueled the debate on entomophagy. This regulation appointed the European Food Safety Authority (EFSA) as the sole authority responsible for evaluating the safety of all novel foods⁸. The existence of a single recognized authority tasked with certifying the safety of food products has led to greater uniformity in regulation across all European states. Specifically, EFSA established the Union List of Novel Foods, which is managed by the European Commission and

⁵ R. M. Dawes, *Social Dilemmas*, in «Annual Review of Psychology», XXI, 1, 1980, pp. 169-193.

⁶ A.M. Chamma, A. Rapoport, *Prisoner's Dilemma: A Study in Conflict and Cooperation*, University of Michigan Press, Ann Arbor 1965.

⁷ Regulation (EU) 2015/2283 of the European Parliament and of the Council of 25 November 2015 on novel foods, amending Regulation (EU) No 1169/2011 of the European Parliament and of the Council and repealing Regulation (EC) No 258/97 of the European Parliament and of the Council and Commission Regulation (EC) No 1852/2001 (Text with EEA relevance).

⁸ D. Turck, J. Castenmiller, et. Al., *Safety of dried yellow mealworm (*Tenebrio molitor* larva) as a novel food pursuant to Regulation (EU) 2015/2283*, in «EFSA journal. European Food Safety Authority», XIX, 1, 2021.

includes all new foods that have received marketing authorization within the EU. Alongside the authorization, conditions of use, labeling obligations, and post-market monitoring protocols are specified. Access to this list is essential for food operators, who are thereby required to adhere to the same rules.

Moreover, the so-called simplified procedure for equivalent products, which allowed certain novel foods to be authorized through a faster process if they could demonstrate equivalence to an existing product, has been eliminated. Regardless of whether a food is equivalent to an existing one, all novel foods must now follow a standardized process to ensure their safety. Finally, to guarantee optimal safety, post-market monitoring has been introduced for novel foods that have been authorized. This allows for the monitoring of any potential effects once the product has entered the market. It is clear, therefore, that from a food safety perspective, once a food is included in the European Commission's list, it is subject to a high level of control.

In conjunction with the approval of Regulation (EU) 2015/2283, the European Commission began evaluating the safety of insects in 2018. The first approval in Europe was granted in 2021, with the inclusion of *Tenebrio molitor* (yellow mealworm) in the European Commission's Novel Food List, officially making it the first insect to be introduced into the European diet⁹. Subsequently, *Locusta migratoria* (migratory locust) and *Acheta domesticus* (house cricket) were also approved between 2021 and 2022. Today, these insects can be marketed in various forms – dried, frozen, or powdered – and they can be used as ingredients in a variety of food products. Today, therefore, the debate on the possibility of incorporating these foods into our diet is no longer merely theoretical but involves real possibilities.

⁹ *Ibid.*

3. *Insects: A Food Beneficial for Health and the Planet*

While the EFSA has confirmed the safety of insects and regulated their introduction as food at the European level, scientific research has simultaneously highlighted that insects represent an exceptionally efficient protein source, both in terms of the natural resources required for farming and their environmental impact.

Insects, indeed, provide high-quality protein. Some insect species contain between 60% and 70% protein content. For instance, the house cricket (*Acheta domesticus*), one of the first insects to be included in the European Commission's Novel Food List, contains protein in quantities comparable to traditional protein sources such as meat and fish¹⁰. Moreover, the presence of essential amino acids in insects makes them a valid alternative to these traditional protein sources¹¹. Insects are also rich in healthy fats. For example, the yellow mealworm (*Tenebrio molitor*), also included in the Novel Food List of the European Commission, provides essential fatty acids such as linoleic acid and oleic acid, which are beneficial for cardiovascular health¹². Furthermore, insects are a great source of essential micronutrients such as iron, zinc, calcium, magnesium, and B vitamins, making them a highly nutritious food. Recent studies on insect nutrients have also revealed that chitin, a polysaccharide found in the exoskeleton of insects, has beneficial effects on gut flora. From an environmental perspective, insect farming presents multiple advantages compared to traditional livestock farming.

¹⁰ A. Orkusz, L. Dymińska, K. Banaś, & J. Harasym, *Chemical and Nutritional Fat Profile of Acheta domesticus, Gryllus bimaculatus, Tenebrio molitor, and Rhynchophorus ferrugineus*. *Foods*, in «Food», XIII, 32, 2024, pp. 1-11.

¹¹ D. Turck, J. Castenmiller, J. S. De Henauw, K.I. Hirsch-Ernst, J. Kearney, A. Maciuk, I. Mangelsdorf, H.J. McArdle, A. Naska, C. Pelaez, K. Pentieva, A. Siani, F. Thies, S. Tsabouri, M. Vinceti, F. Cubadda, T. Frenzel, M. Heinonen, R. Marchelli, H.K. Knutsen, *op. cit.*

¹² T. Kawabata, N. Ohno, T. Yadomae. *Effect of chitin, chitosan, and their derivatives on the activation of intestinal immune system in the gut*, in «Biological and Pharmaceutical Bulletin», XVIII, 7, 1995, pp. 1002-1004.

Insects convert feed into biomass much more efficiently than cattle or pigs. For example, to produce 1 kg of body mass, crickets require only 1.7 kg of feed, whereas cattle need up to 8 kg¹³. Additionally, insects emit less carbon dioxide, methane, and nitrous oxide compared to traditional livestock. Insect farming also requires significantly less water and can be carried out in smaller spaces. A 2017 study estimated that insect farming uses about 90% less land compared to beef production¹⁴. Another important aspect is the rapid life cycle of many insect species and their efficient reproductive capabilities. This reduction in environmental resource usage positions insects as one of the optimal solutions for addressing food security issues and climate change.

When discussing global food security, it is essential to note that the FAO (Food and Agriculture Organization of the United Nations) has highlighted how the increasing demand for food could lead to a significant food crisis in the near future if more sustainable agricultural systems and innovative foods are not adopted¹⁵.

However, in many Western cultures, entomophobia – the fear or disgust towards insects – remains a significant barrier to their acceptance as food. This presents an ethical dilemma, which can no longer be ignored, revolving around the balance between the need to adopt sustainable dietary practices and the respect for individual preferences.

4. Sustainability and Insect Consumption: an Ethical Necessity

It has long been known that meat production, especially from cattle, significantly contributes to climate change. The primary

¹³ A. van Huis, *Potential of Insects as Food and Feed in Assuring Food Security*, in «Annual Review of Entomology», LVIII, 1, 2013, pp. 563-583.

¹⁴ I.J.M. de Boer, D.G.B. Onincx, *Environmental impact of the production of mealworms as a protein source for humans - A life cycle assessment*, in «PLOS ONE», VII, 12, 2012, pp. 1-5.

¹⁵ FAO, *The State of the World's Land and Water Resources for Food and Agriculture - Systems at Breaking Point*, in «Food and Agriculture Organization of the United Nations», 2022.

reasons are related to the vast amounts of water and land required for livestock farming¹⁶. This leads to deforestation, as new land is continuously cleared for both livestock grazing and the cultivation of animal feed. Moreover, ruminant animals, such as sheep and cattle, produce methane, a greenhouse gas with a warming effect 25 times more potent than carbon dioxide¹⁷. Additionally, meat production contributes to the emission of CO₂ and nitrous oxide through the combustion of fossil fuels used in transportation, processing, and feed production¹⁸.

It is also important to note that cattle and pigs have a low feed conversion rate. To produce 1 kg of meat, up to 8 kg of feed may be required¹⁹. All these factors stand in stark contrast to the efficiency of insects, as summarized in the previous paragraphs.

In conclusion, comparing the hypothetical consumption of insects with the current consumption of traditional meat, the advantages of insects, both from a nutritional and environmental standpoint, are undeniable. Insects provide high-quality complete proteins, rich in essential amino acids, healthy fats such as polyunsaturated fatty acids, and crucial micronutrients like iron, zinc, and B vitamins. Environmentally, insect farming requires fewer resources, such as water and land, and produces significantly fewer greenhouse gases compared to intensive livestock farming. Furthermore, insects exhibit a higher efficiency in converting feed into biomass, reducing agricultural waste. Their rapid reproductive cycle and ability to be farmed in small spaces further enhance their sustainability.

¹⁶ A.Y. Hoekstra, *The Water Footprint of Modern Agriculture: Water Use and Sustainability in the Production of Beef*, in «Water International», XXXVII, 4, 2012, pp. 517-534.

¹⁷ H. Steinfeld, P. Gerber, T. Wassenaar, V. Castel, M. Rosales, C. de Haan, *Livestock's Long Shadow: Environmental Issues and Options*, in «Food and Agriculture Organization of the United Nations», 2006. [<http://www.fao.org/documents/card/en/c/9655af93-7f88-58fc-84e8-d70a9a4d8bec>].

¹⁸ *Ibid.*

¹⁹ V. Smil, *Should We Eat Meat? Evolution and Consequences of Modern Carnivory*. Wiley-Blackwell, Hoboken 2013.

This alternative food source thus emerges as a promising solution to address future global food security challenges and the environmental crisis, without compromising the nutritional quality necessary for human well-being.

From a purely rational perspective, there should be no doubts about introducing insects into our daily diet. Yet, the reality is more complex. Traditionally, in Western culture, insects are associated with something far removed from food. Most of the time when we encounter an insect, we tend to avoid it or remove it, and if we were to find one on our dinner table, we would instinctively feel the need to get rid of it. This negative relationship with insects, commonly encountered and not well received, has created a strong barrier against an emotion of pleasure that should accompany eating²⁰.

5. Perception of Edible Insects in European Culture

Despite their undeniable nutritional and environmental benefits, the acceptance of insects as food remains a challenge in many Western societies, where food is closely tied to cultural identity. Particularly, the disgust associated with the sensory perception of insects and concerns over food safety continue to hinder their incorporation into everyday diets. One of the areas where the emotional and cultural barrier to edible insects is most prominent is Europe. The primary and most significant obstacle to accepting insects as food stems from culture. In Europe, gastronomy is a defining element of national identity. The deep-rooted connection to traditional cuisine makes it difficult not only to taste novel foods but also to integrate them into the diet. This is not to say that achieving this goal is impossible,

²⁰ L.E. Milani Marin, A.C. Jacomuzzi, *Insects as food: Knowledge, desire and media credibility. Ideas for a communication*, in «Rivista di studi sulla sostenibilità», 2, 2021, pp. 385-396.

but it will undoubtedly take time²¹. However, it is important to highlight that in some Western cultures, such as in the United States and Canada, a different and more open approach to experimenting with novel foods can be observed. In the United States, the edible insect industry has started to gain traction thanks to innovative start-ups and marketing campaigns that emphasize sustainability and the high nutritional value of insects. Similarly, in Canada, the government has supported research on sustainable food and has encouraged the production of alternative proteins, including those derived from insects.

The second obstacle is not only cultural tradition but also sensory perception and the resulting emotional response. Several studies have shown that insects evoke feelings of disgust and reluctance. This perception is often tied to fears about food safety, as these creatures are often associated with unsanitary and potentially infectious environments. However, this is not the sole reason humans experience disgust. There is also a total unfamiliarity with these foods, and the texture and sensory perceptions of those who have never consumed insects are far removed from the traditional foods we are accustomed to²².

This repulsion is often linked to the perception that insects may pose a food safety risk, possibly coming from unsanitary environments and potentially being vectors of pathogens. These perceptions are influenced by concerns about food hygiene and safety, as well as the lack of familiarity with insects as a safe and nutritious food source. Furthermore, the consistency and taste of insect-based products have been shown to play a significant role in the perception and acceptance of consumers, with some

²¹ A. Coelho, R. Bucea-Manea-Tonis, O. Martins, V. Simion, *Sensory perception nudge: Insect-based food consumer behavior*, in «Sustainability», XIV, 18, 2022, pp. 11541-11559.

²² D. Menozzi, C. Mora, G. Sogari, *Sensory-liking expectations and perceptions of processed and unprocessed insect products*, in «International Journal on Food System Dynamics», XI, 4, 2018, pp. 314-320.

gender differences and varying sensory perceptions observed during conducted tests²³. However, other studies have confirmed that while disgust is the predominant emotion associated with insects as food, it may diminish over time. A greater tolerance toward these novel foods can develop, especially when they become socially and widely accepted. This opens the door to the possibility of awareness campaigns that can highlight the sustainability of such a choice²⁴.

But in which direction should this awareness go? Various studies have demonstrated that despite the growing awareness of sustainability, immediate gratification and sensory pleasure tend to dominate when it comes to food choices²⁵. Several studies have shown that even when consumers express positive attitudes towards sustainable consumption, these attitudes do not always translate into consistent purchasing decisions²⁶. Additionally, studies exploring sustainable consumption patterns have revealed that the hedonistic aspects of eating, such as taste and pleasure, often outweigh considerations of environmental impact. This is especially true in contexts where sustainable options are perceived as less enjoyable or familiar. This tension between immediate pleasure and long-term environmental goals highlights the challenge of promoting sustainable diets. Hence, the need arises to employ strategies such as behavioral incentives or

²³ C. Hartmann, M. Siegrist, *Insects as food: Perception and acceptance – Findings from current research*, in «Food Quality and Preference», LXII, 2017, pp. 44-47.

²⁴ M. Amato, K.G. Grunert, F. La Barbera, F. Verneau, *Understanding Westerners' disgust for the eating of insects: The role of food neophobia and implicit associations*, in «Food Quality and Preference», LXIV, 2018, pp. 120-125.

²⁵ R. Ardoin, W. Prinyawiwatkul, *Consumer perceptions of insect consumption: A review of western research since 2015*, in «International Journal of Food Science & Technology», LVI, 3, 2021, pp. 1089-1104.

²⁶ I. Vermeir, W. Verbeke, *Sustainable Food Consumption: Exploring the Consumer "Attitude-Behavioral Intention" Gap*, in «Journal of Agricultural and Environmental Ethics», XIX, 2, 2006, pp. 169-194.

nudges to guide consumer habits²⁷. But can the use of these strategies alone suffice in helping us reach the goal?

6. Individual Preferences, Free Will, and Collective Responsibility

One of the primary obstacles to the adoption of entomophagy is entomophobia. The fear or aversion to consuming insects as food can be viewed as a matter of personal choice and individual autonomy. Every person has the right to select their food based on personal tastes, beliefs, or aversions. Forcing dietary changes may infringe on these rights, raising ethical questions about respecting individual preferences.

The tension between free will and collective sustainability raises a central ethical question: to what extent is it ethically acceptable to promote dietary changes for the common good if it conflicts with personal preferences? Social contract theories and collective responsibility suggest that, in an interconnected society, individual rights must be balanced with responsibilities toward the community and the environment. Therefore, while the emotional response of disgust toward insects is valid, it is equally valid to ask whether individual preferences should yield in favor of sustainability and the future welfare of society.

The principle of collective responsibility implies that individual actions have societal repercussions. Climate change and the global food crisis require responses not only at the political level but also at the individual behavioral level. In this context, food consumption is no longer just a matter of taste or preference but assumes a broader ethical dimension. Food choices, especially in the West, where resources are abundant, can influence the planet's future and its populations.

²⁷ A.C. Jacomuzzi, P. Legrenzi, *Nudge, il catalogo è questo*, in «Giornale italiano di psicologia», 2, 2020, pp. 455-459.

Certain ethical theories, such as utilitarianism, suggest promoting the choice that benefits the greatest number of people. In the context of food, this could mean encouraging people to overcome their disgust towards insects in favor of adopting a more sustainable diet. This necessitates a reflection on how to balance respect for individual freedom with the need for responsible actions that mitigate environmental damage.

However, pressure to change eating habits could be seen as an infringement on personal liberty. Individuals should retain the right to choose whether or not they want to eat insects, even if this has negative environmental consequences. The idea that dietary changes could be imposed through social norms or policies raises several questions. To what extent is it right for governmental institutions or society at large to attempt to influence or manipulate individual food choices?

What this paper proposes is that a balanced approach could be achieved through education from an early age. Promoting a better understanding of the environmental and nutritional benefits of insects through awareness campaigns and education, even within schools, could lead to a gradual change in public perceptions. From the perspective of inclusive education²⁸, we are working towards societal changes that affect the entire future²⁹. In this context, there is also the possibility of fostering food education that considers not only the health of the individual but also the health of the planet and the future of the global community. Education allows for the maintenance of free will while

²⁸ A.C. Jacomuzzi, L. E. Milani Marin, *The body at the forefront, again? Distance learning drawbacks and the inclusion paradox in schools*, in «Frontiers in Education», VIII, 2023, pp. 1-8.

²⁹ A.C. Jacomuzzi, L.E. Milani Marin, *Interactions and social identity of support teachers: An ethnographic study of marginalization in the inclusive school*, in «Frontiers in Education», VII, 2022, pp. 1-12.

simultaneously raising awareness of one's moral responsibility toward the planet.

Studies in neuromarketing have shown that people can modify their attitudes towards initially repulsive foods if they are presented in ways that reduce negative emotional reactions. However, education is crucial before marketing can take effect. The use of marketing practices that do not focus on the disgust of insects but highlight their benefits and sustainability could help bridge the gap between individual preference and collective responsibility.

7. Conclusions

The introduction of insects as a food source offers a concrete solution to the challenges posed by environmental sustainability and the growing global demand for food. However, as highlighted throughout this study, the widespread adoption of entomophagy faces significant resistance, particularly in Western contexts, due to cultural, emotional, and sensory factors. Despite the numerous nutritional and environmental advantages of consuming insects, psychological barriers such as entomophobia and disgust remain major obstacles to their large-scale adoption.

To overcome these barriers, a multi-dimensional strategy is needed, one that goes beyond merely communicating scientific benefits. As Daniel Kahneman's theory on the two systems of thought suggests, food choices are often guided by System 1, the fast and emotional thinking process, which reacts immediately with disgust at the idea of eating insects³⁰. Therefore, the challenge is to leverage System 2, the slower, more deliberate thinking process that involves reflection and consideration. Through targeted education and well-structured communication, we can

³⁰ D. Kahneman, *Thinking, Fast and Slow*, Penguin Books, Londra 2011.

stimulate a more rational approach, focusing on the long-term benefits of entomophagy.

I enlist in the following some practical solutions to overcome cultural barriers:

1. Food education in schools. One of the most effective strategies for promoting cultural change is the introduction of specific educational programs in schools. Educating young people about the nutritional and environmental benefits of entomophagy, through practical activities and scientific information, can help integrate novel foods into future food cultures. This strategy allows children to become familiar with the idea and develop a more open and rational attitude towards insects as food.

2. Sensory marketing and product presentation. Disgust can be mitigated through sensory marketing that emphasizes the benefits of insects without focusing on their traditionally off-putting visual appearance. For example, promoting food products that incorporate insect powder or processed ingredients in familiar dishes such as protein bars or pasta can reduce the initial emotional impact linked to their appearance. In this way, insects become a familiar and less alien ingredient in daily diets. Moreover, it is possible to work on packaging to create a favorable framing for purchase. In this regard, some Italian companies have already taken steps. Fucibo, for example, has chosen colorful packaging that does not in any way evoke the presence of insects. This way, at a visual level, the first impact of the packaging does not trigger associations with emotions like disgust.

3. Engagement of the media and changing the narrative. Media plays a crucial role in shaping public perceptions. Television programs, documentaries, and articles can be used to normalize insect consumption by shifting the focus away from disgust and towards the health and environmental benefits. Socially shared

experiences, such as public tastings or culinary challenges, can encourage a positive shift in the narrative.

4. Leveraging social dynamics and information sharing. The theory of "shareability," as suggested by recent studies³¹, highlights the importance of social dynamics and content sharing in influencing consumer behavior. Promoting the sharing of positive experiences related to insect consumption through digital platforms could accelerate social acceptance and reduce the familiarity bias, which favors traditional foods over novel ones.

5. Nudge strategies. The use of "nudges" or behavioral incentives can facilitate changes in dietary habits without forcing individual choices. For example, offering insect-based food options on restaurant menus alongside traditional dishes, or encouraging the choice of sustainable foods through discounts or promotions, can encourage gradual and voluntary exposure. From this perspective, the use of artificial intelligence to create personalized nudge experiences can be useful. Recent studies have shown that personalized nudges based on machine learning models can influence healthier food choices³².

Ultimately, the shift towards more sustainable eating requires a collective effort, balancing respect for individual preferences with collective responsibility towards the planet. To achieve this goal, it is necessary to rethink how we approach food and our dietary choices, leveraging more reflective and conscious thinking that takes into account the long-term impacts of our actions. By changing how we think and perceive, entomophagy can become not

³¹ B. Alioto, N. Bruno, G. Guerra, A.C. Jacomuzzi, *Shareability: A Novel Perspective on Human-Media Interaction*, in «Frontiers in Computer Science», V, 2023, pp. 1-12.

³² C. Dunn, P. Mohr, C. J. Wilson, *Behavioral nudges for encouraging healthier food choices in real-life settings: A systematic review and meta-analysis of randomized controlled trials*, in «International Journal of Behavioral Nutrition and Physical Activity», XVI, 1, 2019, pp. 1-14.

only a rational and sustainable dietary choice but also one that is culturally accepted and integrated into our daily lives.

ALESSANDRA JACMUZZI è Ricercatrice a Tempo indeterminato in Psicologia generale presso l'Università di Venezia

alessandra.jacomuzzi@unive.it

LUCA STROPPA

DEMANDINGNESS AND CLIMATE CHANGE. FROM INSTITUTIONS TO INDIVIDUALS

1. Introduction 2. Direct demands
 3. Indirect demands 3.1. Harm Prevention (Personal) 3.2. Harm Prevention (Collective)
 3.3. Harm Prevention, and demandingness
 4. Climate change 4.1. Climate scenarios in five centuries
 4.2. The indirect demandingness of climate change
 4.2.1. The Efficiency Condition 4.2.2 Inviolability Condition
 4.2.3. Non-Minority Condition and Proportionality Condition
 5. Indirect demandingness and inefficacy 6. Conclusion

ABSTRACT: DEMANDINGNESS AND CLIMATE CHANGE: FROM INSTITUTIONS TO INDIVIDUALS

How much should we do to fight climate change? I argue that institutions ought to impose heavy burdens upon their members to fight climate change. In fact, I argue that an institution ought to impose a burden on its members if this prevents them from causing a greater burden to at least as many people. I show that, in the case of climate change, this means that an institution ought to demand from its members everything that is not an inviolable aspect of individuals' lives. This conclusion remains true even if individual emissions do not make a difference with respect to the effects of climate change. In fact, surprisingly, it is often the case that the less impact individuals can have on climate change, the more an institution ought to impose a burden on them.



1. Introduction

Anthropogenic climate change is one of the key problems humanity is called upon to deal with this century. Human emissions are changing our planet at an unprecedented speed, with devastating consequences for present and future people.¹ It is a crucial philosophical task that we examine the strength of the demand on present people to lower their emissions.

¹ IPCC, *Synthesys Report of the IPCC Sixth Assessment Report (AR6). Summary for Policymakers*, Geneva, IPCC, 2023.

While there is agreement that it is important to lower climate emissions, there is disagreement about how much each individual ought to do. A key part of the disagreement hinges on the fact that no single individual's emissions seem to make a relevant difference to how bad climate change will be².

The badness of climate change increases with enough additional emissions, but it may be that no individual emission makes a difference to the badness of climate change. On this basis some have argued that, if no individual makes a difference with respect to climate change, no individual has any demand to climate action³.

This paper argues that institutions ought to demand a lot from individuals to reduce climate emissions. This is true even if no individual makes a difference with respect to climate change, and even if there are very strong limitations on what burdens institutions can impose on their members. Thus, even if there are ways to limit demandingness to individuals (prerogatives, freedom, individual rights), they do not limit the demandingness for institutions. This is a novel contribution on the discussion on demandingness: while there is a flourishing discussion on individual demandingness (spurred for example from Peter Singer⁴), there is no exploration of how much an institution ought to demanding to its members.

² W. Sinnott-Armstrong, *It's Not My Fault: Global Warming and Individual Moral Obligations*, in S.M. Gardiner (eds.), *Climate Ethics: Essential Readings*, Oxford University Press, New York 2010, pp. 332-346; S.M. Gardiner, *A Perfect Moral Storm. The Ethical Tragedy of Climate Change*, Oxford University Press, Oxford 2011; J. Glover, M. Scott-Taggart, *It Makes No Difference Whether or Not I Do It*, in *Aristotelian Society Supplementary Volume*, vol. 49, n. 1, 1975, pp. 171-210.

³ W. Sinnott-Armstrong, *op. cit.*; J. Nefsky, *Climate Change and Individual Obligations: A Dilemma for the Expected Utility Approach, and the Need for an Imperfect View*, in M. Budolfson, T. McPherson, D. Plunkett (eds.), *Philosophy and Climate Change*, Oxford University Press, New York 2021, pp. 201-221; E. Cripps, *Climate Change, Collective Harm and Legitimate Coercion*, in «*Critical Review of International Social and Political Philosophy*», vol. 14, n. 2, 2011, pp. 171-193.

⁴ P. Singer, *Famine, Affluence, and Morality*, in «*Philosophy & Public Affairs*», vol. 1, n. 3, 1972, pp. 229-243.

The term "institutions" is used in this paper to encompass both political entities (such as states and polities) and economic actors (such as corporations, factories, and multinationals), which significantly contribute to global emissions. These entities, though not individuals, operate through collective actions that have substantial environmental impacts. While corporations can be viewed as reducible to the individuals that compose them, for the purposes of this paper, they are treated as collective entities to emphasize their distinct responsibilities in mitigating climate change.⁵

In fact, while no individual's emissions may make a difference to the badness of climate change, institutions certainly can make a difference by preventing a sufficiently large number of individual emissions. Even assuming that an institution can never impose burdens in ways that would interfere their members' core projects, relationships, or bodily integrity, institutions can nonetheless impose many other burdens given the likelihood of preventing great harm to future people. Institutions may, for example, be justified in preventing people from using heating (including water heating), air conditioning, or lighting if produced by fossil fuels.

To defend these claims, I must first introduce why some think that no individual makes a difference with respect to climate change (section 2). The idea is that, even if one person does not emit, someone else will, and climate change will be equally bad. Thus, no single individual can make a difference to how bad climate change is, and there are no individual demands to lower emissions. This is sometimes called the "argument from inefficacy".

I then identify a principle determining when an institution ought to impose a burden on its members (section 3). I call this principle "Harm Prevention". I build Harm Prevention in different subsections, to ensure that it is (A) intuitively plausible

⁵ This clarification was added following a valuable suggestion from a referee, highlighting the importance of considering the role of corporations and economic actors in addition to states and individuals.

(section 3.1), (B) applicable to climate change (section 3.2), and (C) limited with respect to how much burden an institution can impose on its individuals (section 3.3). Roughly, Harm Prevention says that an institution ought to impose a burden on its members if this prevents them, as a collective, from causing a harm to others greater than the burden.

I then apply Harm Prevention to climate change (section 4). I report empirical research according to which, if we carry on emitting as usual, people living between the 26th and 36th centuries will suffer great climate harms (section 4.1). These future harms are great enough that Harm Prevention implies that present institutions ought to impose great burdens on their members to prevent them (Section 4.2).

Section 5 is devoted to exploring what this means for the problem of inefficacy. I show that often an institution has stronger duties to impose burdens on individuals the more emitters there are (essentially pulling in the opposite direction to the argument from inefficacy).

I conclude summarising the main findings of the paper: fighting climate change imposes great demands on individuals. Even if the demands may not be imposed by morality (due to the argument from inefficacy), they are imposed by institutions. This is true even if we assume extremely strong limitations as to how much institutions can impose burdens on individuals.

2. Direct demands

Climate change will cause great harm. It has caused and will cause natural disasters, such as hurricanes and wildfires, land losses to the sea or the desert, droughts and crop losses.⁶ There is overwhelming evidence that climate change is generated by humans. How much ought people to do to prevent its harms?

⁶ IPCC, *op. cit.*

I bracket for the moment the option of offsetting, and assume throughout the paper that governments will not manage to implement in time net zero technology sufficiently widespread and efficient to avert the damage from climate change.⁷ Under these assumptions, there are two relevant aspects of people's obligations to climate change that will be addressed in this paper.

One aspect is that individuals ought not to increase the damage of climate change by emitting. I will call this the "direct" demand not to increase emissions. Philosophers of law would call a failure to comply with these "direct" demands a *malum in se*, that is, an action that is forbidden "in itself", a failure to comply with moral, not only political duties

Another aspect is that, to decrease damage from climate change, an institution ought to forbid individuals from emitting. I call this the "indirect" demand not to increase emissions. Philosophers of law would call a failure to comply with these "indirect" demands a *malum prohibitum*, that is, an action that is forbidden simply because unlawful. Individuals would have no obligation to avoid *mala prohibita* (that is, to comply with indirect demands) had an institution not imposed them.⁸

Let us examine direct and indirect demands in turn. Perhaps surprisingly, there is an influential argument according to which it is hard to show that individual people have any direct demands. While countries and industries can make a difference as to how bad climate change is by decreasing emissions, individuals may not be able to do that. For example,

⁷ This technology would reduce how much an institution is required to lower energy consumption, as energy would have a lesser environmental cost. However, it is unclear whether we possess this technology and, if not, when we will. Regardless, an implementation of this technology at a large scale sufficiently quick to prevent damage from climate change would be unprecedented (see IPCC *op. cit.*, p. 24). It is important to understand what our climate demands are if there is no technological solution to climate change, as it would be irresponsible to assess our climate duties by relying on speculations about what technology may exist in the next centuries.

⁸ Y. Lee, *Mala Prohibita and Proportionality*, in «*Criminal Law and Philosophy*», vol. 15, n. 3, 2021, pp. 425–446.

Enough of us driving, flying, turning on our air-conditioners, etc., contributes to causing climate change, and its harmful consequences, but any one such act does not seem to make a difference. For instance, thing swill not go differently with respect to climate change depending on whether or not I fly to Europe this summer, or whether or not I take my car to work today⁹.

Or

Global warming will still occur even if I do not drive just for fun [i.e. pollute]. Moreover, even if I do drive a gas guzzler just for fun for a long time, global warming will not occur unless lots of other people also expel greenhouse gases¹⁰.

And again

the individual has every reason to believe that not only are there sufficient potential emitters, but that there are enough actual other emitters for her action to have only [a trivial impact]. [...] each individual has reason to believe that, were all (or most) others to act in the relevant way, her actions would not trigger any extra harms. Because of the numbers involved and what she knows about others' motivations, she can assume that, were she to continue to emit at current levels, she would be one of just such a set¹¹.

This is often referred to as the “argument from inefficacy”. It says that, since a person’s emissions cannot, or almost certainly will not, make a difference with respect to global warming, then a person does not have demands to decrease their emissions. This argument is (perhaps surprisingly) popular among moral and political philosophers.

There are some replies against the argument from inefficacy.¹² For the purposes of this paper, I assume they all fail. I want to show that, even if the argument from inefficacy is successful, individuals still have great demands to fight climate change. These demands should be *mala prohibita*: they should come from impositions that an institution ought to impose on their members. When it comes to these indirect demands, things are very

⁹ J. Nefsky, *op. cit.*

¹⁰ W. Sinnott-Armstrong, *op. cit.*, p. 334.

¹¹ E. Cripps, *Climate Change and the Moral Agent: Individual Duties in an Interdependent World*, Oxford University Press, Oxford 2013, pp. 123-124.

¹² J. Broome, *Against Denialism*, in «*The Monist*», vol. 102, n. 1, 2019, pp. 110-129; D. Parfit, *Reasons and Persons*, Oxford University Press, Oxford 1986, pp. 67-87.

different: in the rest of the paper, I argue that institutions *can* do a lot for climate change and can do so by imposing burdens on individuals.

3. *Indirect demands*

3.1. *Harm Prevention (Personal)*

To find a suitable principle, I will need to proceed in steps. In this section, I propose an initial principle that is already entailed by many influential moral and political theories. This principle is restricted to present people only and cannot be applied to climate change just yet. I then defend a series of plausible modifications to this principle so that the suitably modified principle can be applied to climate change.

Consider:

Harm Prevention (Personal). An institution ought to impose a burden on one of its members at least if this efficiently prevents them from causing a harm much greater than this burden on one or more people.

By “burden” I mean a loss of their liberty, well-being, or resources. By “efficiently” I mean that the balance of prevented damage over imposed burden to be as great as possible. In other words, an institution cannot impose some burden to prevent a damage if it can impose a smaller burden to prevent the same damage, and an institution cannot impose a burden to prevent some damage if the same burden can be imposed to prevent a greater damage (this is sometimes called “necessity condition”).¹³

Harm Prevention (Personal) seems to correctly justify the minimal interventions an institution ought to make in the life of its members. For example, Harm Prevention (Personal) implies that an institution ought not allow people to physically assault one another. It recommends institutions to restrict people’s freedom to physically hurt other people. The restriction to some people’s

¹³ T. Hurka, *Proportionality and Necessity*, in E. Crookston, L. May (eds.), *War*, Cambridge University Press, Cambridge 2008, pp. 127–144.

freedom to assault others is justified by prevention of harm to others.

Harm Prevention (Personal) sets a plausible but minimal standard for institutional intervention. In fact, the scope of the principle is restricted to preventing members to harming someone else, such as preventing physical assault. It does *not* extend to cases where someone can be benefited if a burden is imposed to some unrelated person, such as cases when an institution could benefit some poor person by transferring wealth from a rich person who is not responsible for the poor person's economic condition. Harm Prevention (Personal) does not extend to these cases, because it just says that institutions ought to impose burdens on a person just to *prevent them from harming* another person.

The idea that harm prevention can justify policy intervention, which is the core of Harm Prevention (Personal), is shared by many political theories. Most notably, it motivates Mill's harm principle, according to which "The only purpose for which power can be rightfully exercised over any member of a civilized community, against his will, is to prevent harm to others."¹⁴ Mill's principle is widely endorsed in political theories, in particular in liberalism.¹⁵

This is not to say that Harm Prevention (Personal) is in accordance with every political theory: I expect, for example, some libertarians to oppose it. However, even a prominent libertarian thinker like Robert Nozick allowed that a state can limit their individual's freedom if this is needed to "restrain

¹⁴ J. S. Mill, E. Rapaport, *On Liberty*, Hackett, Indianapolis 1978.

¹⁵ J. Feinberg, *The Moral Limits of the Criminal Law. Volume 1: Harm to Others*, Oxford University Press, New York 1987; J. Feinberg, *The Moral Limits of the Criminal Law. Volume 2: Offense to Others*, Oxford University Press, New York 1988; N. Holtug, *The Harm Principle*, in *Ethical Theory and Moral Practice*, vol. 5, n. 4, 2002, pp. 357-389; A. W. Kernohan, *Liberalism, Equality, and Cultural Oppression*, Cambridge University Press, Cambridge-New York 1998.

persons about to violate [other] rights”,¹⁶ or “in order to avoid catastrophic moral horror”.¹⁷

Harm Prevention (Personal) has a key difference from Mill’s and Nozick’s principle. The principle applies when *any* member of an institution may cause harm, and crucially, when *anyone* is harmed. This gives a definite answer to cases where Mill’s and Nozick’s principle are silent. This may seem too strong for some, for several reasons.

A first reason is that one may think that Harm Prevention (Personal) unduly extends the people whose harms an institution ought to prevent. In fact, some fervently patriotic thinker may believe that the only harms institutions ought to prevent is harm on *their own* members, and not to members of other institutions. It is true that neither Mill nor Nozick explicitly mention how institutions should behave to prevent harms to non-members specifically, but I consider this patriotic position too strong. Most hold that an institution at least sometimes ought to prevent its members from harming non-members. For example, consider prisoners of war: it seems that an institution ought to ensure that the rights of war prisoners captured by the members of the institutions are respected. Or consider reparation duties: it seems that, if a country significantly damages another, either by conflict or by exploiting its members or resources, then this country has duties of reparation towards the other. The existence of such duties suggests that institutions first and foremost ought to prevent its members from harming non-members, so that if it fails to prevent the harm, it has to offer reparations as the second best thing. All this is compatible with the “patriotic” idea that the burdens to prevent harms to members ought to be greater than the burdens to prevent similar harms to non-members.

¹⁶ R. Nozick, *Anarchy, State, and Utopia*, Basic Books, New York 1974, p. 13.

¹⁷ *Ibid.*, p. 30.

A second reason to be reluctant to accept a principle according to which an institution ought to impose burdens to prevent harms to *anyone* is that some may believe that the duties we have towards *identified* people are different from duties towards *merely statistical* people. For example, some moral philosophers believe that the duties to save a specific, identifiable person from dying in front of us are different from the duties to make a donation to a charity to save the life of a person we'll never meet, about whom we may only know the merely statistical information that it is one person that we have contributed to saving.¹⁸

Even if we admit that an institution has stronger duties towards identified people than statistical people, it is still very plausible that an institution ought to impose burdens on members to prevent them from harming statistical people. Burdens on members such as speed limits or vaccines are still justified, even if they prevent accidents only to merely statistical people. Harm Prevention (Personal) justifies these interventions. It is possible that an institution ought to impose *greater* burdens on its members to prevent harms to identified people, but this is compatible with Harm Prevention (Personal).

The last reason for being reluctant about a principle according to which an institution ought to impose burdens to prevent harms to *anyone* is that "anyone" presumptively includes future people. This worry branches into two forms.

The first form is that some believe we should discount the value of future outcomes. For example, economists discount by 5% and 10% per year.¹⁹ The discounting applied by economists is sometimes meant to reflect people's preferences. And people's preferences

¹⁸ C. Hare, *Obligations to Merely Statistical People*, in «Journal of Philosophy», vol. 109, n. 5, 2012, pp. 378-390.

¹⁹ D. Parfit, T. Cowen, *Against the Social Discount Rate*, in P. Laslett, J.S. Fishkin (a cura di), *Philosophy, Politics, and Society: Volume 6, Justice Between Age Groups and Generations*, Yale University Press, New Haven-London 1992, p. 144.

tend to be biased in favour of the present (we prefer an earlier gain over a later gain of similar or even greater size).

However, what is in question is not what are our current preferences, but the moral significance of suffering. It is rational to discount the badness of future suffering on the basis of its lower probability, but surely the badness of suffering does not change with its location in time per se.²⁰

The second form of the worry about future people is that Harm Prevention (Personal) cannot apply in so-called “non-identity cases”. A non-identity case is a case where the identity of a future person depends on which choice we make, so that different choices will bring into existence different people (at different wellbeing levels).²¹ For example, which climate policies we adopt will determine which people will exist over the next few centuries. If we adopt better policies, those who will exist will be better off than the non-identical people who would have existed if we had not adopted these policies. There is some disagreement as to whether choices that ensure the existence of worse off people rather than different, better off people can be classified as “harm”, assuming that the worse off people would have lives worth living. Since the climate-related policies I will be discussing later are most likely non-identity cases, it is important to clarify how Harm Prevention (Personal), and its later reformulations deal with the non-identity problem.

Some accept the view that we should be indifferent between causing one person to exist and causing another person to exist, regardless of their respective wellbeing levels (assuming each would have a life worth living).²² However, this is widely

²⁰ J. Broome, *Weighing Goods: Equality, Uncertainty, and Time*, in *Economics and Philosophy*, Basil Blackwell, Cambridge (Mass.) 1991. J. Broome, *Weighing Lives*, Oxford University Press, Oxford 2004; S. Caney, *Climate Change, Intergenerational Equity and the Social Discount Rate*, in «Politics, Philosophy & Economics», vol. 13, n. 4, 2014, pp. 320–342; D. Parfit, *op. cit.*

²¹ D. Parfit, *op. cit.*, pp. 351–381.

²² M.A. Roberts, *Child versus Childmaker: Future Persons and Present Duties in Ethics and the Law*, in «Studies in Social, Political, and Legal Philosophy»,

criticised as an implausible view of what we owe to future people: for example, it struggles to explain what is bad about extinction, it says that it is morally permissible to create a future in which everyone has a barely good life rather than create a future of entirely different people in which everyone has an excellent life, and it faces other problems too.²³ I assume that we should reject this view.

I endorse instead more widespread views about the non-identity problem. On these views it is morally bad to cause future people to have a lower wellbeing than what some alternative set of future people otherwise would have had.²⁴ Not all these theorists would describe creating the worse off people as a *harm*, but most of them see creating people who are worse off rather than different people who are better off as having some moral weight, such that enough of it can outweigh the moral weight of harm to specific people.²⁵ This concludes our analysis of Harm Prevention (Personal). A couple of modifications are needed before this principle is able to handle climate change. For starters, to apply it to climate

Rowman & Littlefield, Lanham (Md.) 1998; M.A. Roberts, *Can It Ever Be Better Never to Have Existed At ALL? Person-Based Consequentialism and a New Repugnant Conclusion*, in «Journal of Applied Philosophy», vol. 20, n. 2, 2003, pp. 159–185; M.A. Roberts, *The Nonidentity Problem and the Two Envelope Problem: When Is One Act Better for a Person than Another?*, in M. A. Roberts, D.T. Wasserman (a cura di), *Harming Future Persons: Ethics, Genetics and the Nonidentity Problem*, Springer, Dordrecht–London–New York 2009, pp. 201–228; P. Vallentyne, *Broome on Moral Goodness and Population Ethics*, in «Philosophy and Phenomenological Research», vol. 78, n. 3, 2009, pp. 739–746; D. Boonin, *Non-Identity Problem and the Ethics of Future People*, Oxford University Press, Oxford, 2020; S.F. Magni, *Person-Affecting Procreative Beneficence*, in «Phenomenology and Mind», vol. 19, 2020, pp. 124–130; S.F. Magni, *In Defence of Person-Affecting Procreative Beneficence*, in «Bioethics», vol. 35, n. 5, 2021.

²³ For an overview, see G. Arrhenius, *Future Generations: A Challenge for Moral Theories*, Uppsala University Press, Uppsala 2000, pp. 114–139; H. Greaves, *Population Axiology*, in «Philosophy Compass», vol. 12, n. 11, 2017, e12442.

²⁴ H. Greaves, *op. cit.*

²⁵ Again, for the argument of this paper to work I need not to commit to the claim that the burden an institution can impose in non-identity cases is easier to justify to the burden an institution can impose in the more standard cases. Even if the difference between the burden and the harm has to be greater in non-identity cases than in the standard case, the arguments of this paper go through as long as causing the existence of worse off people rather than better off people is something that an institution ought to prevent.

change we need to explore how Harm Prevention (Personal) extends to the collective level.

3.2. Harm Prevention (Collective)

Harm Prevention (Personal) may not apply to climate change at the moment. In fact, according to the inefficacy argument, no average individual is doing any harm (that is, making a difference with respect to the badness of climate change) with their emissions. If no one is doing any harm, Harm Prevention (Initial) does not imply any institution ought to impose burdens on anyone.

This is why we need:

Harm Prevention (Collective). An institution ought to impose a burden on each member of a set of people at least if (1) this efficiently prevents this set of people from causing as a collective some harms on each member of a much larger set of people and (2) each of these harms is much greater than each burden.

Theories who accept Harm Prevention (Personal) should adopt Harm Prevention (Collective). Prominent moral and political theories may focus on the personal principle but not the collective principle because the examination of collectively caused harms is a relatively recent development. Let us examine the two key modifications from Harm Prevention (Personal) to Harm Prevention (Collective). The first is that the principle concerns sets of people rather than individuals. I take it to be straightforward that there is no loss of plausibility in this modification. If an institution can prevent harm by imposing on an assaulter the burden of not being able to assault, an institution can prevent harm by imposing on a group of assaulters the burden of not being able to assault *any other* person.

The second modification is more complex to unpack. It is that the principle applies even if harm is done as a collective rather than on an individual basis. This means that, in cases where no individual is doing harm as an individual, an institution still ought to intervene if individuals are harming as a collective.

This is crucial for climate change: if the inefficacy argument is true, climate change harm is done only as a collective, and not at the individual level.

The plausibility of this second modification is less obvious. This is because, when an institution imposes burdens on individuals in Harm Prevention (Personal), the institution is simply enforcing individual compliance with their moral duties (*mala in se*). By contrast, Harm Prevention (Collective) allows an institution to impose burdens on individuals even in cases where there is no individual duty to enforce (*mala prohibita*). Some may complain that this does not seem a legitimate imposition.

I, however, expect most people to agree that the modification is legitimate. Consider a case where all the nutrition of a village comes from the products of a specific field, but if enough people walk through the field, the field will be destroyed and become sterile. Restricting the freedom of movement of each community member in such a way that they cannot walk on the field appears perfectly justified, at least if the institution has the option to restrict access only either for everyone or for no one (for example because selective restrictions would be unfair or overcomplicated).

This is true even if there may be no individual duty not to walk on the field. In fact, the argument from inefficacy applies to this case analogously to how it applies to climate change: it would conclude that there is no individual duty not to walk on the field. The disruption of the field is caused as a collective: no single individual can effectively prevent the disruption of the field by not walking on it, thus, on the argument from inefficacy, there is no individual duty not to walk. And no person who walks on the field makes a negative difference to the field, so the argument from inefficacy implies there is no individual duty not to walk. The restriction of freedom still appears legitimate.

Or, consider the real case of passive smoking. Enough of it can seriously damage a bystander, but no single cigarette will harm the bystander. This means that, again, smokers damage others as a group, but no smoker has an individual duty not to smoke in public places, as no single smoker can harm others. However, it seems entirely reasonable to have at least some areas where smokers cannot enter, so that no one suffers passive smoking in these areas. This is what Harm Prevention (Collective) recommends.

Of course, it is easier to justify imposing burdens on individuals if these people have duties to bear these burdens. And, some philosophers do believe that individuals have duties as part of a collective, or when individual actions are part of a relevant causal chain, even when none of their individual acts makes a negative difference.²⁶ Nevertheless, an institution can certainly impose burdens even if there were no such duties, if this prevents individuals from causing sufficiently great harm, as in the case of the field-walkers and the smokers in the previous examples, or in climate change.

Harm Prevention (Personal) and Harm Prevention (Collective) both say that the prevented harm should be much greater than the imposed burden. This is straightforward to understand in Harm Prevention (Personal), where the burden *of who makes the harm* should be smaller than the harm *of who suffers the harm*. In Harm Prevention (Collective), things are not always as clear. We cannot say that each person should bear a burden proportional to the harm they cause, if they are not causing any harm.

Consider again the case where all the nutrition of a village comes from a field, and if enough people walk on the field, the field is destroyed and the village starves. No walker, individually, is doing any harm. So if the individual burden has to be smaller than the individually caused harm, no walker should bear any burden:

²⁶ J. Nefsky, *op. cit.*

this would make Harm Prevention (Collective) impossible to apply to this case.

An intuitive solution to this problem is to say that the burden an institution can impose on people should be proportional to one's share of harm to be prevented. That is: if a thousand walkers are about to destroy the field by walking on it, and the harm to be prevented is starvation, an institution ought to impose a burden on each the walkers proportional to a thousandth of how bad it is to starve.²⁷

This is promising, but too simplistic, as it has counterintuitive results even for this basic case concerning the field-walkers. If the number of walkers were to increase, each person's share of the damage would *decrease*, but the damage would be equally bad. This means that, if enough walkers gather to walk the field (say, in the order of millions), an institution could impose on each walker only a negligible burden – indeed so negligible, that it is insufficient to forbid walks in the field. Again, this would make Harm Prevention (Collective) useless to the field-walker's case.

To avoid this, I suggest that Harm Prevention (Collective) should be interpreted as follows. When harm is caused as a collective, there is some number of contributions from the members of the collective that is sufficient to cause that harm (it may be vague what this number is). Beyond this number, further contributions to the harm either cause a greater total harm, or cause no additional harm. I propose that an institution ought to impose on an individual member a burden smaller than the individual's share of the number of contributions sufficient to cause the total harm in

²⁷ This may appear similar to what is sometimes called the "Share of the Total View", according to which each ought to produce the greatest share of the total benefit. The Share of the Total View has serious problems (See D. Parfit, *op. cit.* pp. 67-70). However, that is a theory about what one has to do, while my theory is about how to proportionally distribute burdens on harmful agents. Additionally, as it will be apparent below, I offer a solution based on a sufficiency threshold, which may avoid some of the problems that Parfit points out if my way to distribute burdens were to be transformed into a theory about what one ought to do. I do not, however, aim to defend this claim in this paper.

question. For example, let us assume that the field is destroyed if around 700 people walk on it: independently of how many walkers there are, an institution ought to impose on each walker less than around a 700th of the total harm generated by starving the village.

For a general principle such as Harm Prevention (Collective), this suggestive idea can be enough. For a more comprehensive application to more specific problems, such as climate change, this principle needs to be specified to deal with important complexities. Indeed, there are debates as to whether the burden on contemporary members should vary according to several things, such as the past emissions of their country, their income, or their colonial history. This paper does not aim to settle these important matters: I ask the reader to fill in the details according to their preferred views on distributive justice.

This concludes our examination of the extension of Harm Prevention (Personal) to collectives. Harm Prevention (Collective) is plausible, but our principle is not ready to be applied to climate change yet. As currently formulated, it may permit institutions to impose excessive burdens on individuals. In the next section, we'll consider how to restrict the principle to avoid permitting the imposition of excessive burdens. In the rest of the paper, we'll show that the principle still allows institutions to demand a lot from individuals even if it is highly restricted.

3.3. Harm Prevention, and demandingness

The principle needs one last modification, as it is not currently clear when the principle applies. Ought an institution to impose a burden *any time* it can prevent a set of people to do harm as a collective? This may make the burdens imposed by the institution too demanding for the institution members.

Philosophers have pointed out which aspects of a person's life morality cannot ask an individual to sacrifice without being

overly demanding. A core criticism against consequentialist theories is that they allow morality to get in the way of one's core projects, relationships, and bodily integrity.²⁸ Let us call the intrinsic inviolability of personal projects, relationships, and bodily integrity the *inviolability constraint*.

The boundaries of the inviolability constraint are blurry. There is certainly a difference between a core project, such as one's career in philosophy, from projects that are not central in one's life, such as going on a holiday once per year. And, there is a difference between a core relationship, such as a spousal relationship, and more peripheral relationships such as those between mere acquaintances. While I am not aware of any consensus on the exact boundaries between these categories, I will assume that such boundaries exist, and that only *core* projects and relationships are what morality and institutions cannot get in the way of without being too demanding.

Bodily integrity is not clearly defined either. On one hand, there seems to be consensus that, if we can save a child from drowning by just getting wet, we ought to do it. Of course, getting unexpectedly wet can give you a cold or a fever. Getting a fever to save a life seems ok. A greater violation of body integrity, such as losing a limb to save a life, is considered admirable, but beyond the call of duty. So there are *some* sacrifices to bodily integrity that are allowed, such as catching a cold or a fever, and some that are not, such as losing a limb. Let us call this latter kind of bodily integrity "core body integrity".

²⁸ B. Williams, J.J.C. Smart, *Utilitarianism: For and Against*, Cambridge University Press, Cambridge 1974; S. Scheffler, *The Rejection of Consequentialism: A Philosophical Investigation of the Considerations Underlying Rival Moral Conceptions*, Oxford University Press, Oxford 1994; S. Kagan, *Does Consequentialism Demand Too Much? Recent Work on the Limits of Obligation*, in «Philosophy & Public Affairs», vol. 13, n. 3, 1984, pp. 239-254; J. Lichtenberg, *Negative Duties, Positive Duties, and the "New Harms"*, in «Ethics», vol. 120, n. 3, 2010, pp. 557-578.

We have now a description of the inviolability constraint: it is that morality cannot get in the way of one's life project, core relationships and core body integrity. Our final principle is Harm Prevention (Final), or simply:

Harm Prevention. An institution ought to impose a burden on a set of people at least if this efficiently and successfully prevents this set of people from causing as a collective a harm much greater than the burden on a much larger set of people. *The institution must always respect the inviolability constraint.*

At first glance this may seem like a reasonable constraint: who would want an institution to get in the way of one's projects, relationships, and bodily integrity? However, I expect most people will find this constraint extremely strong - indeed implausibly strong, unless one is libertarians.

There are two ways in which this constraint is extremely strong. The first is that some projects and relationships simply ought to be prevented. In fact, if an institution is always forbidden to get in the way of project or relationships or projects, a Harm Prevention principle cannot be applied even in paradigmatic cases where institution intervention is justified.

Suppose one's personal project is to physically assault minorities. Or that assaulting minorities is an activity that makes this person's relationship with their partner more meaningful as they keep bonding over doing it together. Or that this person needs to stay physically active to avoid a serious worsening of a heart condition, and assaulting minorities is the only physical activity this person is motivated enough to do to stay active. Surely an institution ought to restrict this person's freedom to physically assault minorities, even if this gets in the way of this person's project, relationship, and bodily integrity. The inviolability constraint is extremely restrictive (perhaps implausibly so) for a principle establishing when an institution can impose a burden on its members.

The second ways in which this principle is extreme is that it is an absolutist principle. Suppose that an institution member is about to assault and predictably murder another, and the only way for the police to intervene in time has the side effect of having an innocent bystander losing balance, which will predictably cause the bystander to break an arm. If we accept the Inviolability Constraint, an institution would forbid this intervention. However, it seems that preventing the harm of the assault should justify a bystander's broken arm.

I am assuming such strong constraint for two reasons. One reason is that it may be useful to have this constraint as a pragmatic safeguard against an abuse of the Harm Prevention principle. It may be good to err on the side of more restriction on institutions rather than less restriction of institutions in order to avoid an excess of impositions.

However, for the purposes of this paper, there is also a dialectical reason to endorse the Inviolability Constraint. In fact, I want to show that, no matter how strong of a (non-libertarian) constraint one may want to put on how much burden an institution can impose on one individual, institutions ought to impose great burdens on contemporary people to fight climate change. The Inviolability Constraint is a very strong constraint, and I argue that, even endorsing such a strong constraint, institutions ought to impose great burdens on contemporary people to fight climate change.

Indeed in the next section I show that, for any (non-libertarian) constraint one may want to put on how much burden an institution can impose on one individual, climate change requires institutions to impose on their members *everything up to that constraint*. If the burdens that institution ought to impose on climate change are very great even with extremely strong constraints on institutions, then institutions ought to impose on contemporary people burdens that are at least as great to fight climate change.

4. *Climate change*

4.1. *Climate scenarios in five centuries*

In this section I argue that, if Harm Prevention is true, fighting climate change requires institutions to impose great burdens on present people to prevent them from causing much greater burdens to future people. I do so by relying on empirical evidence from the last IPCC report and some recent studies on the long term consequences of contemporary emissions.

If global warming does not remain within 1.5° C from the pre-industrial era within the end of the century—a target so unlikely that no political institution pledges for it anymore—emissions of this century will keep increasingly warming the climate for more than a millennium. The consequences of this warming will be disastrous for many people who are currently alive today. Climate change is an important cause of terrible wildfires in Australia and California, devastating floods in South Asia, droughts of unprecedented length in East Africa, and many more events that are harmful to contemporary people.²⁹ There are of course obligations to prevent harms of this kind.

However, these obligations cannot be easily captured by that principle. In fact, it is not clear how much the suffering of contemporary people will decrease by imposing small burdens to other contemporary people. It is not clear, say, how different present people's life would be if the temperature at the end of the century were of 2.2°C above pre-industrial level rather than 2°C. Surely, some life will be better, but it is unclear how many lives, and how much better. Thus, for the purposes of this paper, we set aside climate obligations to contemporary people.

The applications of Harm Prevention to climate change become much clearer if we consider what happens in five centuries from now. In the remainder of the paper, I focus on harms happening between the 26th and the 36th century.

²⁹ IPCC, *op. cit.*

While the research on these centuries is particularly complex and at an early stage, the results are dramatic. In fact, with temperatures above 1.5°C of global warming by the end of this century, people from the 26th to the 36th will face extreme living conditions.³⁰ For example, if global warming is around 2°C by the end of this century, between 30% and 40% of the planet's land will be above 38°C for over three months per year, while we are currently at less than 10%. This temperature is incompatible with human survival. In fact, above 35°C, human bodies stop shedding heat to the environment, and start gaining from it. Thus, this temperature is deadly even for healthy, fit people, at least if experienced for more than six days in a row ³¹.

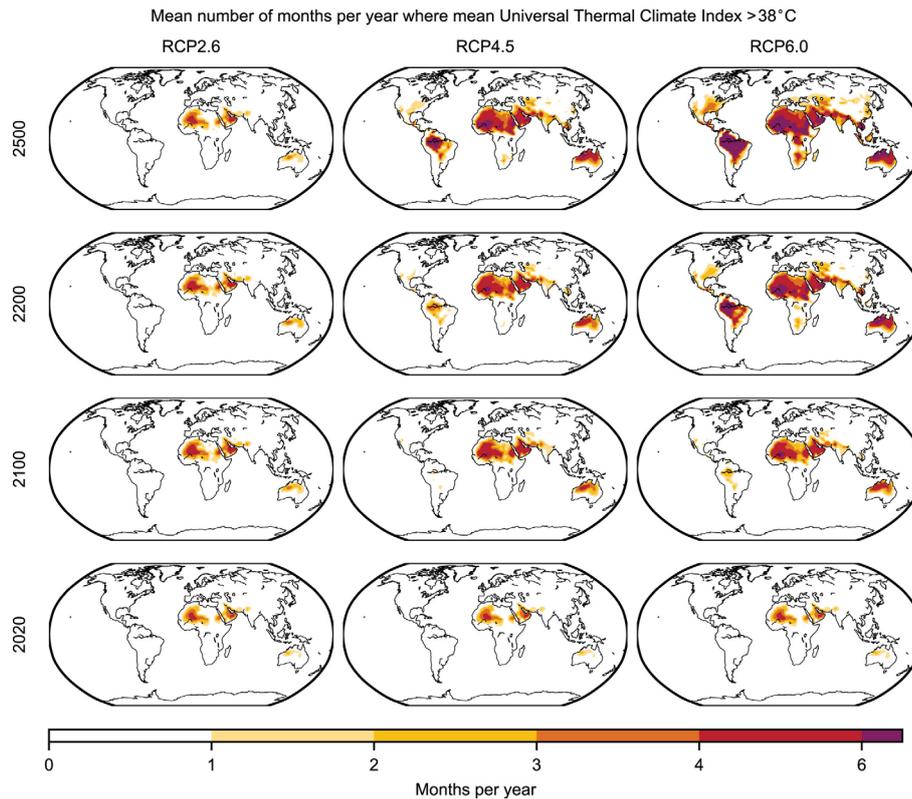
With a slight increase in global warming, things are much worse. If global warming were to be around 2.2°C instead of 2°C, around 50% of the planet's land would be above 38°C for more than three months per year.³² See the figure below, whose credits entirely belong to C. Lyon et al. ³³, representing the difference between different scenarios. RCP 4.5 is a scenario where there are 2 degrees of global warming by the end of the century, RCP 6.0 is a scenario where there are 2.2 degrees of global warming by the end of the century.

³⁰ C. Lyon et al., *Climate Change Research and Action Must Look beyond 2100*, in «Global Change Biology», vol. 28, n. 2, 2022, pp. 349–361.

³¹ J. R. Buzan, M. Huber, *Moist Heat Stress on a Hotter Earth*, in «Annual Review of Earth and Planetary Sciences», vol. 48, n. 1, 2020, pp. 623–655; S.C. Sherwood, M. Huber, *An Adaptability Limit to Climate Change Due to Heat Stress*, in «Proceedings of the National Academy of Sciences», vol. 107, n. 21, 2010, pp. 9552–9555.

³²C. Lyon et al., *op. cit.*

³³ *Ibid.* figure 3. The figure is licenced under CC 4.0 <https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/> . I am grateful to Cristopher Lyon for his availability in sharing this figure.



Let us see what this means for an institution trying to apply Harm Prevention.

4.2. *The indirect demandingness of climate change*

Let me restate the final version of Harm Prevention, broken down in four conditions.

Harm Prevention. An institution ought to impose a burden on a set of people at least if this (efficiency condition) efficiently (non-minority condition) prevents this set of people from causing as a collective some harms on a much larger set of people, and (proportionality condition) each of these harms is much greater than each burden. The institution must always respect (inviolability condition) the inviolability constraint.

In this section I argue that Harm Prevention implies that an institution ought to impose on its individuals a burden of the order of magnitude of eliminating heating, cooling, and lighting generated by fossil fuels. Members can still use temperature control and lighting generated by other sources (renewable energies, insulation, clothing, candles, and so on), or pay to offset these emissions, but this is still a greater imposition on

individuals than commonly appreciated. Indeed, this will be extremely burdensome for some people.

I will reach this strong conclusion despite the extremely strong Inviolability Condition. For any weaker constraint, what an institution ought to impose for climate change is even more burdensome.

Before proceeding with this section, it is important to clarify that this paper aims not to suggest specific policies but instead to illustrate what burdens institutions can impose on individuals to lower carbon emissions. The exact policy depends on the institution: the prioritization of the climate crisis over other considerations is beyond the scope of this paper. I just aim to describe the magnitude of the burdens that an institution ought to impose on individuals because of climate change, absent other considerations.

4.2.1. *The Efficiency Condition*

In order to argue that an institution ought to impose on its individual members a burden of the order of magnitude of eliminating heating, cooling, and lighting generated by fossil fuels, I need to show that this imposition satisfies all four conditions of Harm Prevention. The first condition is that this policy has to be *efficient*. A policy is efficient only if an institution cannot impose a smaller burden to prevent the same magnitude of damage, and the same burden cannot be imposed to prevent a greater damage.

Whether this is true depends on what other policies are available to an institution. It may be, for example, that some institution has greater priorities over climate policies in this moment. This empirical matter is beyond the scope of this paper, since I do not aim examining any particular institution. I simply assume that climate policies are among the policies that can prevent more harm (which, given the considerations in section 4.1, is very

plausible). However, for my argument to be effective, I need to defend that preventing an average member from using heating, cooling, and lighting generated by fossil fuels can be an efficient climate policy at least in some scenarios, as there is no available smaller burden that would avoid that same harm.

It is undeniable that decreasing domestic emissions is not a priority if compared with other emissions. Industrial institutions, which include factories and multinationals, consume more than twice the emissions that private houses consume, the emissions of transportation are 160% of houses emissions, and the emissions of agriculture and forestry are slightly greater than transportation emissions.³⁴ Only slightly more than 10% of global yearly emissions come from energy consumption in private houses.³⁵ For matters of efficiency, institutions ought to target the emissions of energy in houses only after these more dangerous emitters have been targeted. Institutions such as industries and corporations, as well as exceptionally high-emitting individuals, are more responsible for climate change than the average member. If global warming stays significantly below two degrees before we reach net zero and we eliminate any other source of emissions, institutions may not ever need to limit yearly emissions in houses.

However, it is not realistic that global warming will stay significantly below two degrees before we reach net zero. As of 2020, the globe has warmed by 1.1°C, and the infrastructures for which there is no plan of abatement yet are expected to generate enough emissions to increase globe temperature by at least two additional degrees before the end of the century.³⁶ To stay below two degrees of global warming, we need an unprecedented effort in

³⁴ H. Ritchie, *Sector by Sector: Where Do Global Greenhouse Gas Emissions Come From?*, in *OurWorldinData.org*, 2020, available at: <https://ourworldindata.org/ghg-emissions-by-sector>.

³⁵ *Ibid.*

³⁶ IPCC, *op. cit.* pp. 6, 24.

reducing carbon emissions before 2050.³⁷ It is unlikely that this effort to reduce global emissions can succeed without institutions massively decreasing some individual emissions in private houses. Thus, despite domestic emissions are one of the many kinds of emissions that need to decrease, it is necessary to decrease them: there is no available smaller burden that would avoid that same harm.

In this sense, decreasing domestic emissions is efficient, and satisfies the first condition of Harm Prevention. It is not the policy that would prevent more climate harm, nor should this policy be prioritized over decreasing industry emissions or dealing with greedy polluters. Nevertheless, even if we were successful in dealing with much greater emitters, the decrease in domestic emissions will prevent so much harm, it will remain an efficient policy.

4.2.2. *Inviolability Condition*

According to Harm Prevention, an institution can impose some burdens only if the harm they prevent is greater than the burdens. To understand whether eliminating heating (including water heating), cooling, and lighting generated by fossil fuels on contemporary people, or something equally burdensome, is justified, we need to understand how big of a burden it would be, and how much harm it would generate. In this subsection, I start examining how big of a burden it is. In particular, we need to ensure these burdens can be imposed in a way that respects the Inviolability Condition, that is, that the policy cannot get in the way of one's core projects, relationships, or body integrity. Some emissions an average house produces are absolutely necessary for our core projects, relationships, and bodily integrity. If we weren't able to eat, or to have a decent level of hygiene, to work, or to reach out to loved ones, our projects and

³⁷ *Ibid.*, p. 24.

relationships would not continue. Whatever burden an institution can impose on members, it cannot get in the way of these aspects according to Harm Prevention.

Fossil fuels are the default way to access heating, cooling and lighting in most countries. And heating, cooling and lighting are crucial for people's physical integrity. Getting rid of fossil fuel heating, cooling, and lighting would prove very uncomfortable for many people in the world - uncomfortable, but not devastating for people's physical integrity.

In fact, fossil fuels are not necessary for one's bodily integrity. People needed to deal with darkness and temperature control much earlier than fossil fuel were available, and many effective methods have been found. For example, one can put more clothes on to stay warm, have more frequent showers to stay cool, and use candles for lighting. In temperate countries, for sufficiently healthy people, these methods may be sufficient to preserve core body integrity.

However, reverting to such traditional methods will be uncomfortable even in temperate countries. Even the healthiest people living in the most temperate climates will be more prone to a cold or flu in the winter by simply switching the heating off. Furthermore, for more vulnerable people, the option of switching fossil fuel temperature regulation off can put their health significantly at peril: they need to recur to other options as well.

There are two other options to traditional methods. One is to offset the environmental harm.³⁸ That is to say, who cannot afford

³⁸ This has not to be confused with a carbon tax. While there is consensus among economists that the carbon tax successfully disincentivizes emissions of fossil fuels, there is great disagreement as to whether it compensates for environmental harm, since this harm is extremely hard to quantify. One point of disagreement is how much should we discount the damage of emissions over time. The tax typically has with a 2% discount rate for each year, which is too strong to plausibly capture the value of future harms. A 2% discount rate means that preventing a harm today is equivalent to prevent twenty thousand equivalent harms in the 26th century, and eight trillion equivalent harms in the 36th century. One would need a strong philosophical argument to defend that

to switch fossil fuel heating off can pay either someone else to decrease emissions by an equivalent magnitude, or to repair for the environmental damage. The other option is to insulate houses and access renewable energies. The extent to which either is expensive changes across different countries and different houses, but we can safely assume that, at least in some cases, this will be quite expensive, either in terms of direct cost or in terms of taxation.³⁹ It is likely to mean, for example some visit to the restaurant less, some vacation less, and other sacrifices to one's everyday life that is not plausibly included in one's core project.

To summarise, an institution can eliminate heating (including water heating), cooling, and lighting generated by fossil fuels on contemporary people, without getting in the way of people's core projects, relationships, and bodily integrity. However, eliminating this consumption to fossil fuels will be burdensome still. This can happen in two ways. One is to give up on heating, which is likely to cause many people to get some minor sickness, such as a cold or a flu. The other is to pay a lot in offsetting the emissions, insulating, or implementing renewable resources. While none of this will get in the way of people's core bodily integrity, project, or relationship, it is likely to be a significant imposition on people's lives.

Indeed, according to Harm Prevention, it may even branch out to invade *any* aspect of people's life that is not their core bodily integrity, project, or relationship. If one decides to endure the cold in the winter and the heat in the summer, health issues can get in the way of most of the good things in life. The

the people who will suffer the most from climate change should be worth so little compared to us, and as we have seen in section 2, there is no argument for a social discount rate.

³⁹ I leave open whether, if a less affluent institution cannot afford insulation or implementation of renewable energies, a more affluent institution ought to step in and pay, especially if the more affluent institution is more responsible for climate change. These issues about compensation across states are beyond the scope of this paper.

Inviolability Constraint reduces how much a person can be asked to endure cold and warmth, but all that is not protected by the constraint can be imposed.

Equivalently, as long as the economic cost imposed on an individual is sufficiently high, this individual will need to spend their time working and their all their income to pay for to reduce emissions. This ensures that all aspects of one's people's life can be affected by this policy. Of course, the Inviolability Constraints reduces how much an institution can ask to an individual, but paying for emissions from house consumption of fossil fuels can reach the point of sacrificing any aspect of one's person life that is not protected by such constraint.

If institutions ought to impose on present people to sacrifice any aspect of their life that is not protected by the Inviolability Constraint, then climate change more demanding than commonly appreciate, albeit not over-demanding in the sense intended by moral philosophers.

To conclude, there is a measure that would bring contemporary emissions down 10% that, despite respecting the Inviolability Condition, imposes a sizable burden on some present people, either in terms of discomfort or in economic terms. Indeed the burden can be so sizable, it may invade *any* aspect of people's life that is not their core bodily integrity, project, or relationship.

4.2.3. *Non-Minority Condition and Proportionality Condition*

We have seen that there is an institution that lowers emissions by 10% by imposing great burdens on present people, even as large as to invade *any* aspect of people's life that is not protect by the inviolability constraint. If this burden leads to prevent a much greater harm to future people, Harm Prevention recommends institutions to impose it. In this section, I show that the prevented harm would indeed be much greater.

In order to do so, I will look at the different climate scenarios introduced in section 4.1. Of course, an accurate prediction of how to obtain these scenarios and what will happen in them is the work of a scientist rather than a philosopher, and it is beyond the scope of this paper. I can, however, make some simplifying assumptions on the scientific data we have available. While these simplifications do not lead to accurate predictions, they indicate how we should act if scientific truth were sufficiently close to these simplifying assumptions.

The main simplifying assumption I make is that, if institutions were to reduce 10% of the yearly global emissions in the remainder of the century, which is the reduction from individual emissions we are looking at, we are very likely to be successful in sparing people of the 26th to 36th century at least an increase of 0.2°C. I make this assumption by relying on scientific predictions and on a simplification. The (conservative!) scientific predictions indicate that humanity is currently on track of reaching 2.7°C of global warming by the end of the century,⁴⁰ which are likely to result in an even greater global warming in five centuries. The simplification is that, despite being aware that the correlation between carbon emissions and global warming is not always linear, I assume that decreasing emissions by 10% will lead to around 10% decrease in global warming. This simplification is needed to keep matters tractable.

So let us assume that, if institutions were to reduce 10% of the yearly global emissions in the remainder of the century, which is the reduction from individual emissions we are looking at, we are very likely to be successful in sparing people of the 26th to 36th century at least an increase of 0.2°C. For simplicity, suppose that this were the difference between 2 °C and 2.2 °C of global warming for now. This difference of 0.2°C would be the difference between future people having an area equal to roughly 10% of the

⁴⁰ IPCC, *op. cit.* p. 13.

planet surface (that's roughly as big as one time the United States and a half) that is compatible with human survival, or not having it, with all the problems associated to it. As we will see in the next section, at higher temperatures the loss will likely be even bigger (we have no scientific predictions about scenarios between 1.5 and 2 degrees in the 26th to 36th century).

The problems associated to this loss of land to the heat are not only that humans cannot inhabit these lands more than they can currently inhabit the Sahara desert. The problems are also that this large surface of the world will be incapable to grow crops. This will cause food shortages, which may cause people will need to move out of this area, which will cause immigration problems if not even conflicts. Finally, this surface will be uninhabitable to animals, which will reduce biodiversity: the reduction of biodiversity which has various devastating effects all over the globe, for example by increasing the risk of pandemics and making crops more vulnerable to pests worldwide.⁴¹

And these are the damages relative to land loss to heat alone. An increase from 2 °C to 2.2 °C is sure to lead to land being lost to the sea, an increase in extreme climate events, an increase in needs of water, and all the other terrible consequences of climate change.

These harms to future people would be enormous. The loss of basic resources, such as water and food, and the dangers of war and the troubles of immigration are harms incomparably greater than the burden of not being able to access to fossil fuel domestic temperature control. These harms to future people are greater even than the burden of significant restrictions on all aspect of present people's life beyond core bodily integrity, project, or relationship. This is because this 0.2 °C increase of climate change is likely to significantly disrupt *future* people's core integrity, project, or relationship, *and* to disrupt all aspect of

⁴¹ C. Lyon *et al.*, *op. cit.*

present people's life that are not protected by the inviolability constraint. Harm Prevention recommends imposing this burden on present people to benefit future people, if potentially harmed future people were sufficiently more than burdened present people. Indeed, people suffering future harm are likely to be many more than burdened present people. There are around 8 billion present people. Assuming that people living in each century from the 26th to the 36th will be at least half of the people living now, there will be at least 40 billion people living these centuries. Thus, there are enough potentially harmed future more than burdened present people to satisfy what I called the "non-minority condition", according to which the burdened people must not be more than the potentially harmed people. Thus, Harm Prevention prescribes an institution to impose on present people burdens equivalent to preventing them from using fossil fuels for heating (including water heating), air conditioning, and lighting to fight climate change. Since Harm Prevention recognizes strong constraints on institutions, every plausible alternative principle of what an institution ought to impose on its members to fight climate change will countenance imposing burdens that are at least this great.

As Meyer and Pölzler argue, ensuring intergenerational justice involves meeting basic needs and maintaining a fair distribution of resources across generations.⁴² This perspective supports the idea that imposing burdens on present populations is ethically justified when it prevents far greater harm to future generations. While this paper focuses on the relationship between current generations and future generations under the "non-minority condition," it is worth noting that similar ethical considerations apply to relationships between ethnic groups, particularly in the context of environmental racism. Environmental racism refers to

⁴² L.H. Meyer, T. Pölzler, *Basic Needs and Sufficiency: The Foundations of Intergenerational Justice*, in S. M. Gardiner (eds.), *The Oxford Handbook of Intergenerational Ethics*, Oxford University Press, Oxford 2022.

the disproportionate exposure of marginalized ethnic communities to environmental hazards and climate-related harms. These dynamics underscore the importance of equitable climate policies that address both intergenerational justice and intragenerational disparities.⁴³

5. *Indirect demandingness and inefficacy*

We have seen that, according to Harm Prevention, institutions ought to impose a lot on individuals to fight climate change. We have seen that this is true even assuming extremely burdensome limits as to how much an institution can impose on people. In this section we see how this successfully tackles the argument from inefficacy.

On the argument from inefficacy, since a person's emissions cannot, or almost certainly will not, make a difference with respect to global warming, then a person does not have demands to decrease their emissions. This is because the individual has every reason to believe that there are enough actual other emitters for her action to have only a trivial impact.

To reply to this, an argument based on Harm Prevention cannot simply say that an institution may ask individuals what morality is not asking. In fact, who believes in the argument from inefficacy may argue that what is true for individuals may be true for institutions as well. They may argue that each institution has every reason to believe that not only are there sufficient potential institutions emitters, but that there are enough actual other emitters for the institution's action to have only a trivial impact.

However, the scale of emissions that an institution can influence works very differently than the scale that average people can influence. It may be the case that, if an action produces less

⁴³ For a review of this issue, see P. Mohai, D. Pellow, J.T. Roberts, *Environmental Justice*, in «Annual Review of Environment and Resources», vol. 34, n. 1, 2009, pp. 405–430.

than a certain amount of emissions, this action does not make any difference when it comes from climate change. However, for policies involving emissions above a certain threshold, not only every action makes a difference, but preventing any amount of emissions above such threshold prevents increasingly more harm. To see that, we need some empirical information.

In the last section, we have analysed how much damage would be prevented for future people if we were to decrease global warming in the 0.2 °C. However, the examination has only focused only on the 0.2°C that separate a global warming of 2°C by the end of the century from a global warming of 2.2°C by the end of the century. What happens if the change is between higher temperatures? For example, what happens if we are ensuring that the temperature will be 3°C rather than 3.2°C, or 4.3°C rather than 4.5°C?

Research about how climate will behave in the 26th to 36th century is at an early stage, and scientist have not focused on scenarios above 2.2 °C of global warming by the end of the century as much. However, the 2023 IPCC report states very clearly that each additional increase of global warming is likely to significantly worsen the situation, for contemporary people as well as future people:

Risks and projected adverse impacts and related losses and damages from climate change escalate with every increment of global warming (*very high confidence*). Climatic and non-climatic risks will increasingly interact, creating compound and cascading risks that are more complex and difficult to manage (*high confidence*)⁴⁴.

This means that, most likely, the damage created by any additional 0.2 °C of global warming is greater the higher is the temperature. In other words, reducing global warming from 2.2 °C to 2 °C prevents less damage than reducing it from 3.2 °C to 3 °C, which prevents less damage than reducing it from 4.5 °C to 4.3 °C. And so on.

⁴⁴ IPCC, *op. cit.* p.15, emphasis in the original text.

Thus, an institution has stronger reasons to prevent pollution the more other institutions pollute, since the prevented harms are bigger. Preventing people from using fossil fuels in their house will prevent more harm if there are more emissions in the atmosphere rather than fewer. While of course some sufficiently small countries may still be ineffective, for most countries the argument from inefficacy cannot work.

We can then conclude that indirect demands to avoid *mala prohibita* behave in the opposite way as direct demand to avoid *mala in se* behave. Thus, even if the argument from inefficacy were to work for direct obligation against *mala in se*, individuals still have to great endure great burdens due to indirect obligations to fight climate change to avoid *mala prohibita*.

6. Conclusion

Institutions, encompassing both political entities and industrial actors, hold a pivotal role in addressing climate change through collective action. In this paper I showed that institutions ought to impose great burdens on their members to fight climate change. This is true even if the inefficacy argument is correct, and even if we assume strong limitations as to when an institution can impose burdens on its members.

To do so, I defended a principle of when an institution ought to impose burdens on its members, called Harm Prevention. It says that an institution ought to impose burdens on its members if this prevents them from causing a harm much greater than the burden. The principle, however, forbids the institution from imposing obstacles to individuals' projects, relationships. I show that this is a very strong limitation as to when institutions can impose burdens on their individuals.

Even with such strong limitations, institutions ought to impose on their individuals a lot to reduce emissions. For example, heating, water heating, air conditioning, and lighting produce roughly 10%

of global yearly emissions, but are not necessary for most people's projects or relationships. A 10% decrease in global emissions would prevent people from the 26th to the 36th century from losing 10% of the world surface to heat, with all connected loss in crops and biodiversity. Since the burden of losing temperature control and lighting all year around is lighter than the cost of losing to the heat such a large area, Harm Prevention prescribes to impose burdens of this magnitude.

The arguments of this paper do not imply that we ought to turn heating and air conditioning off unless our institution tells us to do so. However, we may have an obligation to ensure that our institutions comply with their duties. Our institutions are asking us much less emission reductions than turning the heating off. And, of course, our institutions aren't doing enough to decrease emissions from far more damaging sectors than house heating, such as industry production or airplane emissions. If members are responsible for the compliance of their institutions, they should ask much more from them, and ask greater impositions on themselves, too.

LUCA STROPPA è Post-doc Fellow presso l'Università di St. Andrews di Edimburgo

Ls330@st-andrews.ac.uk

S&F_n. 32_2024

LINGUAGGI

ALDO TRUCCHIO

QUANTUM MELANCHOLY.**THE CONCEPT OF THE MULTIVERSE BETWEEN ART, ETHICS AND SCIENCE¹**

1. Introduction 2. A brief history of the multiverse 3. Quantum immortality
4. Multiverse ethics 5. Quantum melancholy

Abstract: QUANTUM MELANCHOLY. THE CONCEPT OF THE MULTIVERSE BETWEEN ART, ETHICS AND SCIENCE

With its origins in science fiction, the concept of the multiverse has transitioned into scientific discourse and achieved widespread recognition through science popularisation. Over the past decade, it has featured prominently in films and television series. After tracing the genealogy of the concept, this study will analyse its diverse iterations and implications. It will argue that intrinsic elements of the multiverse, such as the repetition of existence and probabilistic determinism, which shape the universe's trajectory, reflect the prevailing melancholic emotional tone in contemporary western societies.



That things are «status quo» is the catastrophe.
Walter Benjamin

1. Introduction

The US animated series *Rick and Morty* started in 2013, soon becoming highly popular with young adult audiences in the U.S.² The main character, Rick Sanchez, is portrayed as the smartest man in the universe. His chief invention is a «portal gun» that allows

¹ The author thanks Fabio de Sio, Sara Petrella and Emiliano Sfara.

² E. Gaudette, *How Rick and Morty Season 3 Became the #1 Comedy on TV*, in «Newsweek», Sep. 29, 2017, <https://www.newsweek.com/rick-and-morty-season-4-adult-swim-673721>.

him to instantly switch between one of the infinite versions of reality (called «dimensions» or «timelines»), where the protagonists of the series also exist in infinite versions of themselves. The main characters seem to be anguished, above all, by the question of identity: if there were to be infinite versions of themselves, others and everything, some almost identical, others radically different, identity becomes incidental, as does every other event, therefore no one personal or collective story prevails over another. Rick, on the other hand, is indifferent towards everything, deeply melancholic, and a suicidal alcoholic. He has come to the conclusion that nothing holds significance, so, quite unperturbed, he witnesses the most atrocious events: the death of sentient beings, entire planets and civilisations, and even his loved ones, replacing them with their alternative versions from another universe without the slightest hesitation. The image of the multiverse is one of wide «*disponibilité métaphorique*»³ (metaphorical openness) and is exactly this that has allowed it to pass from science fiction to physics, then to science popularisation, and finally back to fiction, becoming the backdrop for a myriad successful series and films: a quick search on the Internet Movie Database site generates a list of more than two hundred series and films that include multiverse as a keyword over just the last decade. The idea of multiverse is not only part of the everyday experience of many consumers of entertainment products, nowadays on a worldwide scale, but it has also been legitimised by official science (cosmology, theoretical physics, mathematical logic).

In the vein of Jean Starobinski's intellectual history of ideas and scientific imagery, and Bruno Latour's approach to objects of science as socially constructed, I'll try to demonstrate that the pervasive presence of the concept of the multiverse in popular science and culture characterizes our era. Here, the future is

³ Cf. J. Starobinski, *La relation critique*, Gallimard, Paris 1970, p. 200.

eclipsed by a motif of infinite repetition, accompanied by a prevailing melancholic emotional tone.

2. A brief history of the multiverse

The concept of parallel dimensions made its debut in 20th-century literature with Murray Leinster's 1934 science fiction story *Sidewise in Time*⁴, and was subsequently explored by numerous contemporary authors, including Isaac Asimov and Philip K. Dick. The term «multiverse», however, was coined by Michael Moorcock in his 1963 story *The Sundered Worlds* to denote the collection of existing parallel dimensions⁵. The idea of the multiverse also gained traction in theoretical physics⁶, where it is used to describe certain implications of the relative state formulation of quantum mechanics, proposed by Hugh Everett III in his 1957 PhD dissertation. This concept was largely ignored until the 1970s, when it was rediscovered by Bryce DeWitt⁷. But literature had preceded science in the rediscovery of Everett's interpretation: the first text that was likely directly inspired by the concept is Larry Niven's 1968 story *All the Myriad Ways*, where the moral implications of the multiverse (essentially the same as those depicted over half a century later in *Rick and Morty*) were already outlined. Niven suggests that scientific proof of the multiverse's existence triggers a series of (self-)destructive behaviours in certain individuals since, as the protagonist concludes, «if alternative universes are a reality, then cause and effect are an illusion. [...] You can do anything, and one of you will, or did»⁸.

As regards the scientific version of the concept above, the young Princeton physicist Hugh Everett summarised *The Theory of the*

⁴ M. Leinster, *Sidewise in Time*, in «Astounding Stories», XIII, 4, 1934, pp. 10-47.

⁵ M. Moorcock, *The Sundered Worlds*, in «Science Fiction Adventures», 29, 1963.

⁶ D. Deutsch, *The Fabric of Reality*, Penguin, New York 1997.

⁷ B. DeWitt, *Quantum mechanics and reality*, in «Physics Today», XXIII, 9, 1970, pp. 30-35.

⁸ L. Niven, *All the Myriad Ways*, in «Galaxy», XXVII, 3, 1968, pp. 32-40.

*Universal Wave Function*⁹ in his doctoral thesis of 1957 and in an article entitled «*Relative State*» *Formulation of Quantum Mechanics*¹⁰, also published in 1957. He proposed an alternative to the probabilistic Copenhagen interpretation of quantum physics. Some of the inherent difficulties in the Copenhagen interpretation were illustrated by Erwin Schrödinger in 1935 through his famous thought experiment known as «Schrödinger's cat». This experiment, particularly in the simplified version focussed on here, has become part of popular culture, making a detailed summary unnecessary. Nevertheless, a sketch-description of the experiment will serve here as a useful starting point in the reconstruction of the history of Everett's theory.

A cat is placed inside a sealed box along with a radioactive atom, a Geiger counter, a vial of poison, and a hammer. The apparatus is designed so that if the Geiger counter detects radiation (due to the decay of the radioactive atom), it triggers the hammer to break the vial of poison, thus killing the cat. In quantum mechanics, particles like the radioactive atom can be described as existing in multiple states at once – a concept known as «superposition». The atom can be both decayed and not decayed simultaneously until it is observed¹¹. Because the cat's fate is strictly bound to the state of the atom, the cat is also in a superposition of states. This means that until someone opens the box and observes the system, the cat is both alive and dead at the same time. The act of observing the system forces it into one of the possible states. When the box is opened, the superposition collapses, and we find the cat either alive or dead¹².

⁹ Now in H. Everett III, *The Theory of the Universal Wavefunction*, in *The Many-Worlds Interpretation of Quantum Mechanics*, edited by B.S. DeWitt e N. Graham, Princeton University Press, Princeton 1973², pp. 3-140.

¹⁰ H. Everett III, «*Relative state*» *formulation of quantum mechanics*, in «*Reviews of Modern Physics*», XXIX, 3, 1957, pp. 454-462.

¹¹ For more information on this complex issue, see M. Schlosshauer, *Decoherence, the measurement problem, and interpretations of quantum mechanics*, in «*Reviews of Modern Physics*», LXXVI, 4, 2011, pp. 1267-1305.

¹² E. Schrödinger, *Die gegenwärtige Situation in der Quantenmechanik*, in «*Naturwissenschaften*», XXIII, 48, 1935, pp. 807-812.

Schrödinger's experiment, among other things, raises the fundamental question of why the peculiarities of quantum systems do not manifest themselves in macroscopic systems, that is, in everyday life.

Everett's interpretation eliminates the concept of wave function collapse. It posits, instead, that all possible outcomes of a quantum measurement actually occur, each in a separate, non-communicating branch of the universe. According to Everett, the universe splits into a multitude of parallel universes whenever a quantum event with multiple possible outcomes occurs. Each possible outcome is realized in its own branch, resulting in a vast, ever-expanding multiverse. For the observer, the act of measurement entangles their state with the state of the system under observation. Post measurement, there is a version of the observer in each branch of the multiverse, each one experiencing a different outcome. However, these branches never interact, and each observer perceives a single, unique outcome.

Everett's interpretation offers several advantages over the Copenhagen interpretation. It is fully deterministic because the evolution of the universal wave function works without any stochastic element of collapse. Moreover, probabilities in quantum mechanics are interpreted as a measure of the observer's subjective uncertainty about which branch they will experience after measurement, whereas Everett addresses the issue of quantum measurement without invoking special processes. Finally, it offers a consistent mathematical framework, though also implying a staggeringly large number of parallel universes.

Despite the support of his PhD advisor John Wheeler (one of the great physicists of the 20th century, who had worked with Niels Bohr and Albert Einstein amongst others), Everett's interpretation did not receive acknowledgement, rather, it was unequivocally rejected by Bohr and his collaborators in Copenhagen. Everett never entered academia and spent his entire career working in

military research. However, his interpretation underwent a resurgence in the 1970s. Due to its mathematical simplicity and elegance, two factors often regarded by physicists as indicative of a close alignment between formalised language and reality¹³, Everett's interpretation, renamed by DeWitt as the «many-worlds interpretation» (hereafter MWI), is now considered plausible, at least in part, by numerous physicists¹⁴. MWI's main proponents in the scientific community, including theoretical physicists David Deutsch¹⁵ and Sean M. Carroll¹⁶, cosmologist Max Tegmark¹⁷ and historian and philosopher David Wallace¹⁸, underscore its simplicity and elegance. There is also speculation that the MWI may have influenced the likes of Richard Feynman and Murray Gell-Mann, although no direct statements from them confirm this claim¹⁹.

What deters many scientists from accepting the MWI is that it does not meet the Popperian criterion of falsifiability and cannot be experimentally verified, at least not with the technologies we currently have or are likely to have in the near future. However, its proponents argue that many universally accepted theories contain unfalsifiable elements: the interior of a black hole is not easier to observe than a parallel universe, yet we readily accept its descriptions as realistic, despite the fact they are purely mathematical, and largely based on solutions to Einstein's equations of General Relativity²⁰.

¹³ See e.g. S. Hossenfelder, *Lost in Math. How Beauty Leads Physics Astray*, Basic Books, New York 2018.

¹⁴ M. Tegmark, *The Interpretation of quantum mechanics. Many worlds or many words?* in «Fortschritte der Physik», 46, 1999, pp. 855-862.

¹⁵ D. Deutsch, *op. cit.*

¹⁶ S. Carroll, *Something Deeply Hidden: Quantum Worlds and the Emergence of Spacetime*, Oneworld, London 2019.

¹⁷ M. Tegmark, *Our Mathematical Universe*, Knopf, New York 2014.

¹⁸ D. Wallace, *The Emergent Multiverse*, Oxford University Press, Oxford 2014.

¹⁹ F. Tipler, *The Physics of Immortality*, Doubleday, New York 1994, pp. 170-171.

²⁰ For a more general reflection on the increasingly widening gap between theoretical and experimental physics, cf. especially G. Ellis, J. Silk, *Scientific method: Defend the integrity of physics*, in «Nature», 516, 2014, pp. 321-323 and the debate that followed a year later at Ludwig-Maximilians-

Upon reviewing the now vast quantity of literature produced on the MWI, it becomes clear, however, that many of these scientists do not reject the theory itself, but rather the way it has been disseminated over time, and its gradual transformation into a cliché of fiction, due to the effect it has on readers and viewers: its «mystical»²¹ aura, or the «queasy»²² vertigo gripping individuals when they are told of infinite worlds where each and every possibility is real. In 1976, Lloyd Biggle and Michael Talbot illustrated Everett's theory in an article for the magazine «Analog» (better known as «Astounding Stories»), which was a key reference for quality science fiction²³. From that moment onwards, the success of the image of the multiverse in popular culture skyrocketed.

The idea that most excites science enthusiasts (as well as science fiction readers) is, as one might imagine, rooted in the classic *what if* game and in the idea of the *sliding doors moments*: what would have happened if a particular event had or had not occurred at some point in my life? This concept is continually revisited and discussed by proponents of the MWI in popular science books. According to the MWI, somewhere (to the extent that such an expression makes sense in this context), there exists a version of each individual, living out every possible, alternative reality. However, it is even more intriguing to note that this fascination with the MWI and its myriad possible worlds always carries a sombre undertone evoking the finiteness of human existence and the burdensome issue of mortality, fundamentally questioning both. Among the countless, possibly infinite, parallel worlds of the MWI, could there be one in which individuals are immortal?

Universität in Munich (see D. Castelvecchi, *Feuding physicists turn to philosophy for help*, in «Nature», 528, 2015, pp. 446-447).

²¹ T. Ferris, *The Whole Shebang*, Simon & Schuster, New York 1997.

²² M. Gell-Mann, *The Quark and the Jaguar: Adventures in the Simple and the Complex*, Owl Books, New York 1994, p. 138.

²³ L. Biggle, M. Talbot, *Quantum Physics and Reality*, in «Analog», LXXXVI, 12, 1976, pp. 47-57.

According to MWI theorists, this is not only possible but even probable, and perhaps necessary.

3. Quantum immortality

Before proceeding, it is essential to briefly outline two key elements that, while seemingly straightforward, are fundamental to my analysis. Firstly, without delving into the technical equations underpinning the MWI and focusing instead on its conceptual and imagistic implications, I contend that its fundamental distinction from the Copenhagen interpretation lies in their respective concepts of reality. The Copenhagen interpretation engages primarily with the problem of measurability and the limitations imposed by measuring instruments, placing the experimenter in a pivotal role. In this view, an event cannot manifest without observation, which introduces a series of well-known interpretative challenges regarding the role of consciousness and the collapse of the wave function. By contrast, the MWI operates on a level where every potential outcome is realised, independent of any observational act or measuring instruments. In the MWI, the act of measurement does not define or determine the state of the system under observation; instead, it merely alters the observer's relationship to the system. The system itself exists simultaneously in all possible states, each corresponding to a separate, non-interacting universe. This shift moves the focus away from measurement as a determinant of reality, instead embedding the observer within a complex web of entanglement across multiple branches of the multiverse. The experimenter, within this framework, is no longer a decisive agent in the unfolding of reality but rather a passive participant, whose observations affect only their own state in relation to the multiverse.

Secondly, it is also worth considering the broader cultural and philosophical implications of these interpretations, particularly in the context of popular science. For over a century and a half,

popular science has thrived as a literary genre, designed to captivate wide audiences and sell a product, not unlike the entertainment industry's commercial strategies. Quantum physics, in particular, has enjoyed widespread popularisation, often at the expense of scientific rigour. Figures such as Fritjof Capra, whose *The Tao of Physics*²⁴ has enjoyed global success for over two decades, exemplify how scientific ideas can be appropriated and distorted, blending physics with mysticism. Nevertheless, few scientific concepts have penetrated the Western collective imagination so deeply as the idea of the multiverse. This widespread influence is not without reason. The multiverse offers a seductive, almost mythic vision of reality, where all possibilities are realised and the boundaries between science, philosophy, and fiction become blurred. In the following, I will explore the cultural and intellectual reasons behind the multiverse's profound appeal and its implications for our understanding of reality.

Moving from equations to narrative and fiction, the MWI engages with the fundamental questions that science has long posed to philosophy and the humanities; it challenges what have long been considered the essential traits of humanity: finitude, autonomy, and freedom. It introduced the idea of immortality into theoretical physics through the thought experiment of «quantum suicide», which essentially involves substituting an experimenter for Schrödinger's cat.

The concept of quantum suicide hinges on the subjective experience of the experimenter. In every universe where the experimenter is killed, there is no conscious observer to perceive the death. From the experimenter's perspective, they only experience the branches where they survive, no matter how improbable survival might be over multiple iterations. This leads to the notion of quantum

²⁴ F. Capra, *The Tao of Physics: An Exploration of the Parallels Between Modern Physics and Eastern Mysticism*, Shambhala, Berkeley 1975.

immortality, where the experimenters never experience their own death and always find themselves in the branch where they continue to live. The quantum suicide thought experiment highlights the radical implications of MWI on personal experience and consciousness. It suggests that, under MWI, an experimenter would always find themselves in a branch where they survive, effectively leading to subjective immortality.

According to his biographer Peter Byrne, Everett had already envisaged this idea in the form of a Russian roulette, where the firing of the bullet is linked to the decay of radioactive material²⁵. Nevertheless, the concept of quantum immortality only appeared in scientific literature in the latter half of the 1980s²⁶, and was popularised by Tegmark in the late 1990s.

The MWI is not the only theory in physics implying the existence of a multiverse. To address certain problems posed by contemporary cosmology, particularly those related to the Big Bang theory (such as the homogeneous distribution of matter, isotropy, and the geometric flatness of the universe), in 1979, Alan Guth proposed the theory of cosmic inflation, which he would later popularise in a 1997 bestseller²⁷. This theory, which now enjoys almost unanimous support, suggests that the universe underwent a phase of exponential expansion in its earliest moments. The idea was further developed by Andreï Linde²⁸, Paul Steinhardt²⁹ and Alexander Vilenkin³⁰ into a model of an «eternally inflating» universe from which «bubbles» spontaneously emerge and where

²⁵ P. Byrne, *The Many Worlds of Hugh Everett III. Multiple Universes, Mutual Assured Destruction, and the Meltdown of a Nuclear Family*, Oxford University Press, Oxford 2010, p. 342.

²⁶ E. Squires, *The Mystery of the Quantum World*, Hilger, Bristol 1986.

²⁷ A.H. Guth, *The Inflationary Universe. The Quest for a New Theory of Cosmic Origins*, Addison-Wesley, Reading, Mass. 1997.

²⁸ A. Linde, *A new inflationary universe scenario. A possible solution of the horizon, flatness, homogeneity, isotropy and primordial monopole problem*, in «Physics Letters B», CVIII, 1982, 6, pp. 389-393.

²⁹ A. Albrecht, P. Steinhardt, *Cosmology for Grand Unified Theories with Radiatively Induced Symmetry Breaking*, in «Physical Review Letters», XLVIII, 17, 1982, pp. 1220-1223.

³⁰ A. Vilenkin, *Birth of inflationary universes*, in «Physical Review D», XXVII, 12, 1983, pp. 2848-2855.

expansion drastically slows down (due, as usual, to the quantum fluctuations). «Our» universe would be just one of these bubbles. The birth of new bubble universes is also exponential, and thus, given infinite time, all possible universes would come into existence, multiple times, infinitely. The MWI and eternal inflation are the best-known and most widely discussed multiverse theories within the scientific community, but numerous cosmological theories connect the infinite repetition of the Big Bang (and everything that follows), rebirth, and the eternalisation of the universe.

Lee Smolin, for instance, proposed the idea of «cosmological natural selection» (also known as the theory of «fecund universes»), where black holes play a central role in the birth of new universes (which he explored in his bestselling book *The Life of the Cosmos* in 1997³¹). It is also essential to mention the Steinhardt-Turok model (popularised in the book *Endless Universe* in 2007³²) and, notably, Roger Penrose's conformal cyclic cosmology hypothesised in 2006 (which became the subject of his bestselling book *Cycles of Time* in 2010³³). Connected to cyclic cosmology is brane cosmology within string theory, which also considers the existence of an infinity of parallel universes, elucidated to non-specialist audiences through the books of American physicist and populariser Brian Greene³⁴. Another idea suggesting immortality and eternal recurrence of existence (worth separate discussion³⁵) is the concept of «simulated universe», popularised by Swedish philosopher Nick Bostrom in 2003³⁶ (following, undoubtedly, the global success of *The Matrix*

³¹ L. Smolin, *The Life of the cosmos*. Oxford University Press, New York 2017.

³² P.J. Steinhardt, N. Turok, *Endless Universe*, Broadway Books, New York 2007.

³³ R. Penrose, *Cycles of time*, The Bodley Head, London 2010.

³⁴ B. Greene, *The Hidden Reality. Parallel Universes and the Deep Laws of the Cosmos*, Knopf, New York 2011.

³⁵ See e.g. F. Tipler, *The Physics of Immortality*, cit.

³⁶ N. Bostrom, *Are you living in a computer simulation?*, in «*The Philosophical Quarterly*», LIII, 211, 2003, pp. 243-255.

trilogy), echoed by figures like David J. Chalmers³⁷ and Sean M. Carroll³⁸, and discussed extensively in mainstream media³⁹.

Although formulated to solve different theoretical problems, the various multiverse theories offer the same vision of reality comprising infinite worlds, the difference being that, in the case of eternal inflation, the other worlds exist within our own *space*, while in the MWI they exist in separate spaces. However, the emotional tone surrounding both ideas is identical: no multiverse theorist can resist the temptation to astonish their readers with a dizzying array of figures, paradoxes, hypotheses, probabilities, analogies, and metaphors related to the possibility of infinite time and space.

Moreover, once again, there is the persistent suspicion of immortality: in infinite time, all possible combinations of matter (which are finite, limited by the laws of physics) must repeat infinitely, therefore, each of our existences, exactly as we live them now, would recur an infinite number of times. Not being Übermenschen, what else is left to us but, paraphrasing Nietzsche, to gnash our teeth and curse the science who spoke thus?⁴⁰

4. Multiverse ethics

As noted by Bruno Latour, scientific discourse tends to overlook the «hybrid» nature of its objects of study, which are both natural and social. According to Latour, these objects are actually «representations of the collective» as they incorporate not only elements of natural reality but also social, cultural,

³⁷ D.J. Chalmers, *The Matrix as Metaphysics*, in Ch. Grau (ed.), *Philosophers Explore the Matrix*, Oxford University Press, New York 2005².

³⁸ S. Carroll S. *Maybe We Do Not Live in a Simulation. The Resolution Conundrum*, in «Preposterous Universe» (online), 2006, <http://www.preposterousuniverse.com/blog/2016/08/22/maybe-we-do-not-live-in-a-simulation-the-resolution-conundrum/>.

³⁹ See e.g. P. Green, *Are we living in a computer simulation? Let's not find out*, in «New York Times», 10 Aug. 2019 and F. Wilczek, *Are We Living in a Simulated World?*, in «The Wall Street Journal», 9 Jan. 2020.

⁴⁰ I am referring, of course, to aphorism 341 of Friedrich Nietzsche's *The Gay Science*.

and political dimensions. Traditional science, however, classifies them as belonging to an external, autonomous, and transcendent nature, thereby claiming the ability to comprehend and explain them in an objective and universal manner. This process of «purification» conceals the fact that scientific objects are inextricably linked to the socio-technical networks that produce and interpret them⁴¹. The case of the multiverse theory exemplifies this dynamic: while it is framed as a scientific model, its adoption in non-scientific domains illustrates how scientific ideas can transcend their original contexts, being repurposed to address ethical, metaphysical, or existential concerns. In doing so, these ideas often incorporate the values and concerns of the societies that engage with them, rather than standing as neutral descriptions of an external reality.

For instance, the success of logical and mathematical speculations, such as quantum suicide and eternal recurrence of existence, has placed the topic of death at the forefront of the scientific popularisation surrounding multiverse theories. In his 2004 bestseller *Our Mathematical Universe*, Tegmark strategically opens with a scene involving death. He recounts a real-life brush with death – a truck unexpectedly appearing from a quiet side street – and delves into the concept of the multiverse: linking it to quantum events (in a somewhat forced manner), he suggests that an interaction involving a calcium ion and a synaptic junction in his brain triggered the electrochemical process that alerted him to the imminent danger⁴². In this view, a single event in the quantum world is not only the direct cause of an individual's life or death, but also determines the course of events across the entire universe, or rather, determines the existence of parallel universes generated by that single event. To paraphrase (and

⁴¹ B. Latour, *Nous n'avons jamais été modernes: Essai d'anthropologie symétrique*, La Découverte, Paris 1991, chap. 4.

⁴² M. Tegmark, *Our Mathematical Universe*, cit., chap. 1.1.

betray) Jacques Monod, *for every case there exist infinite necessities*.

Far beyond the hardest deterministic paradigms, within the MWI not only is there no room for free will (in any sense of the term), but neither is there space for education, social influence, unconscious survival instinct, chance, or any combination of these elements. Since quantum events are by definition as necessary as they are probabilistic, all that remains is to *observe* the sequence of events or, at most, statistically calculate the probability of experiencing one event over another in the universe to which one belongs⁴³.

All forms of human agency are incompatible with multiverse theories, as these theories confine individuals to a state of complete passivity, eliminating any prospect of genuine change. Consequently, authors who choose to delve into ethical issues whilst drawing conclusions in their works of popular science cannot but reiterate the most overused clichés such as admiring the beauty «of those little flowers on the roadside»⁴⁴, that is, *carpe diem*, love and friendship, and the pleasure of fulfilling one's talent by doing work one loves, thus contributing to the progress of humanity, or suchlike. These principles are, at best, justified through diluted, rose-tinted utilitarianism⁴⁵, often interspersed with quotes from philosophers spanning historical epochs and geographies, as if a simple and truly universal wisdom (akin to a law of physics) has always been readily available but, for some unknown reason, ignored by the great majority⁴⁶.

⁴³ *Ibid.*, chap. 8.1.

⁴⁴ As exemplified by Tegmark's writing *Our Mathematical Universe*, cit., chap. 13.7.

⁴⁵ See e.g. D. Deutsch, *op. cit.*, chap. 14.

⁴⁶ Even an exceptional science communicator like Carlo Rovelli engages in this trend among theoretical physicists, which involves universalizing the implications of their theories (moving from mathematics to ethics) and legitimizing themselves somewhat through philosophy. For instance, in the final pages of *Sette brevi lezioni di fisica* (Adelphi, Milano 2014), Rovelli references Lucretius and Spinoza. At the conclusion of *L'ordine del tempo*

Tegmark is certainly correct in his assertion that every scientific revolution to date has brought about a moral revolution, which reveals that reality is vaster than we had previously understood or could perceive through our senses alone, thus contributing to a repositioning of humanity within the universe. However, he overlooks the fact that this broader reality has always been *accessible* in some way. Humanity first discovered the vastness of Earth and then its minuteness within the solar system, galaxy, and cosmos. Humans have set foot on the Moon, probes have landed on Mars, human artifacts have exited the solar system, and no law of physics prevents the planning of interstellar journeys. *Pace* Tegmark, there is no way multiverse theories can contribute to a moral revolution. While they potentially expand reality infinitely, they do not allow for any broadening of scientific, theoretical, or ethical horizons. Instead, they immobilize the subjects, rendering them passive observers of a world in which their only hope is to witness positive events as frequently as possible.

Yet, the philosophical reflections of MWI proponents often espouse a «mindful optimism», and the interests of many scientists are increasingly directed towards artificial intelligence. AI holds the promise of perpetuating current modes of living and consumption indefinitely, effectively absolving individuals from direct political responsibilities and risks. Algorithms are increasingly entrusted, not just with managing economic activities like production and distribution, but also with aspects of human creativity⁴⁷. On top of it, leading global tech companies support projects by scholars like Bostrom, Chalmers, and Tegmark, for whom social media presence can, ultimately, replace any kind of ethical or political activity. Multiverse theorist often believe that in an era of digitalised social life and amidst post-democratic

(Adelphi, Milano 2018), he juxtaposes the Vedas and Augustine, and in *Helgoland* (Adelphi, Milano 2020), he concludes quoting Hippolyte Taine and Goethe.

⁴⁷ M. Tegmark, *Our Mathematical Universe*, cit., *PreLUde*.

regimes, every individual could contribute to creating a better world simply by choosing which goods and information to consume. «You can [...] vote every day with what you choose to buy, with the news you choose to consume, with what you choose to share, and with the model you choose to follow», Tegmark explicitly states⁴⁸. Yet, when removed from the lavish lifestyles of Silicon Valley tycoons and applied to everyday existence, the mindful optimism of these scientists and their benefactors assumes the semblance of a profound, resigned melancholy.

5. *Quantum melancholy*

The success of the collective image of the multiverse epitomises a recent paradigm shift wherein discourses and techniques coalesce to organise humanity within a social and cultural order, where the emotional tone of existence has become a governance objective. In this framework, political power increasingly legitimises itself not through collective dynamics but by mastering the technoscientific tools essential to governing a succession of emergencies. For over two decades, catastrophic events have permeated and substantiated the social and political reality, instigating an emergency-fear sequence, invariably followed by the acceptance of drastic economic and political measures imposed under the mantra of «there is no alternative». This narrative scheme is periodically re-enacted, systematically aligning the ethical-political value of individuals with their «resilience», a term often misappropriated to denote the capacity to endure traumatic events by passively accepting their consequences. Confronted with an unalterable reality, social inactivity is not only encouraged but, as exemplified during the 2020 pandemic, sometimes legally mandated. This societal inclination also permeates artistic production, which now lacks the political,

⁴⁸ M. Tegmark, *Life 3.0: being human in the age of artificial intelligence*, Knopf, New York 1997, *Epilogue*.

economic, and social resources to generate novelty. Consequently, artistic languages manifest through collage, reinterpretation, citation, sampling, reboots, remakes, and seriality; and the ubiquity of the multiverse in fiction serves as a versatile device, allowing the perpetual reuse of the same narratives and characters.

It was Mark Fisher, who best analysed how artistic productions have long lacked the necessary resources (political, economic, and social) to create the new⁴⁹. He highlighted the link between melancholy and the «cancellation of the future» characterising recent developments in Western social formation, described it as a feeling of only being able to act according to a pre-scripted cliché, and emphasizes that such a condition is experienced as normal by those who have convinced themselves that any form of action is futile, meaning that *realistically* all expectations and desires must be scaled back, because the world is governed by dynamics that may be perverse, but which cannot be changed, only accepted⁵⁰.

As in the famous monologue of «Melancholy Jacques», «all the world's a stage, and all the men and women merely players»⁵¹. Furthermore, according to the theories of the multiverse and their popularisers, the show repeats itself endlessly: they even hypothesize that not even death can bring it to an end, suggesting that even that «last scene of all» evoked by (and perhaps longed for) Jacques may never arrive. Upon closer inspection, the idea of the multiverse reflects a pervasive emotional tone characterised by pronounced melancholy. Deprived of any possibility of ethical and political agency, the subject risks *petrification*, that sensation which Jean Starobinski, one of the sharpest contemporary

⁴⁹ M. Fisher, *The Metaphysics of Crackle: Afrofuturism and Hauntology*, in «Dancecult» V, 2, pp. 42-55.

⁵⁰ M. Fisher, *K-punk. The Collected and Unpublished Writings of Mark Fisher*, Repeater, London 2018.

⁵¹ W. Shakespeare, *As you like it*, act II, scene VII.

readers of the theme of melancholy, described as «*a frozen now* [that] reigns both outside and within oneself»⁵².

This seemingly inevitable and shared melancholy has today taken on a form that can rightly be described as apocalyptic, not so much in the sense proposed by Franco Berardi with his notion of «psychodeflation»⁵³, but rather in light of Ernesto De Martino's notes on *The End of the World*. In these writings, De Martino discusses melancholy in terms of a «loss of motivation» stemming from the «disintegration of the collective project»⁵⁴. Moreover, De Martino links the theme of melancholy to that of the «end of the existing worldly order» as a «permanent anthropological risk», articulated in these well-known terms: «The end is simply the risk of no longer being able to exist in any possible cultural form, the loss of the ability to actively engage with the world, the narrowing - even to the point of annihilation - of any horizon of worldly action, the catastrophe of any communal project based on values»⁵⁵.

The idea of the multiverse is thus distinctive of an era in which every *beyond* (ethical, political, artistic) has been cancelled in the name of repetition and necessity. If one reflects on the pervasive sense of crisis within contemporary society through the lens of the multiverse, it becomes evident that our future hinges on our capacity to exceed the constraining narratives of the present. This demands an uncompromising critique of entrenched theoretical and political frameworks, and a radical rejection of any regression to traditional or even humanistic values in the domains of politics and ethics.

Whilst acknowledging that it would be both impossible and dangerous to return to the past, we must also recognise the

⁵² J. Starobinski, *Le regard des statues*, in «La Nouvelle Revue de Psychanalyse», 50, 1994, p. 46.

⁵³ Cf. F. Berardi, *Fenomenologia della fine*, Nero, Roma 2020 and *IL terzo inconscio, La psicosfera nell'era virale*, Nottetempo, Milano 2022.

⁵⁴ E. De Martino, *La fine del mondo. Contributo all'analisi delle apocalissi culturali*, Einaudi, Torino 1977, p. 121.

⁵⁵ *Ibid.*, p. 219.

hybridisation of bodies, social life, and individual consciousness with the realms of technoscience and economics. Reflecting on the concept of the multiverse underscores the gradual fading from our emotional, social, and political horizon of that beyond which once guaranteed and sustained the subject's «presence to the world»⁵⁶. Amidst this complexity, it is crucial to emphasise that impermanence, finitude, change, and radical alterity should not be dismissed, but embraced, as they offer vital refuge for thought and contemplation, thus providing respite from the cycle of repetition without action and infinity devoid of desire that increasingly characterises the contemporary human experience. Our focus must now be drawn to the emergence of new desires, which suggest a potential break from deterministic narratives

ALDO TRUCCHIO è Professore Associato di Filosofia morale presso l'Università degli studi di Salerno

atrucchio@unisa.it

⁵⁶ The theme of presence to the world appears in two authors mentioned here, Jean Starobinski and Ernesto De Martino (drawing respectively on Eric Weil and Martin Heidegger), who have not yet been the subject of a comparative study. See, for example, E. De Martino, *Apocalissi culturali e apocalissi psicopatologiche*, in «Nuovi Argomenti», n. 69-71, 1964, pp. 105-141 and J. Starobinski, *La présence au monde*, in *Incertaine planète. Textes R.I.G. 1995*, La Baconnière, Neuchâtel 1996, pp. 15-32.

S&F_n. 32_2024

ALTERAZIONI

ROBERTO REDAELLI

IL PROFILO NORMATIVO DELL'INTELLIGENZA ARTIFICIALE. UN'INDAGINE SULLA RELAZIONE TRA SISTEMI INTELLIGENTI E NORMATIVITÀ MORALE

1. Normatività morale e agenti artificiali
2. La questione normativa: uno sguardo d'insieme sulle diverse teorie della moralità
3. Forme di normatività digitale
4. L'intelligenza artificiale da una prospettiva postfenomenologica e la nozione di quasi-normatività
5. La normatività morale tra uomo e intelligenza artificiale

ABSTRACT: THE NORMATIVE PROFILE OF ARTIFICIAL INTELLIGENCE: A STUDY ON THE RELATIONSHIP BETWEEN INTELLIGENT SYSTEMS AND MORAL NORMATIVITY

The paper aims to investigate so-called digital normativity understood as the binding force exerted on our lives by the predictions and standards produced by intelligent systems. In order to investigate such normative force in the moral field, we make use of the postphenomenological reflections of D. Ihde and P.P. Verbeek. In particular, starting from the definition of artificial intelligence in the terms of quasi-other proposed by Ihde and the function of technological mediation highlighted by Verbeek, we propose to define the normative force exerted by intelligent systems in the terms of quasi-normativity. By this expression we intend to highlight the peculiar status of the normative demands raised by such systems. In fact, according to the proposed thesis, such instances, although not morally neutral, cannot be considered normative in the strong sense, since this kind of strong normativity requires human approval. In this direction of inquiry, we suggest rethinking as the (hybrid) origin of moral normativity the human-technology interaction.



By this expression we intend to highlight the peculiar status of the normative demands raised by such systems. In fact, according to the proposed thesis, such instances, although not morally neutral, cannot be considered normative in the strong sense, since this kind of strong normativity requires human approval. In this direction of inquiry, we suggest rethinking as the (hybrid) origin of moral normativity the human-technology interaction.

1. Normatività morale e agenti artificiali

La normatività informa le nostre vite: le nostre azioni e i nostri pensieri seguono regole. Le norme del diritto e dell'etica, così come quelle della logica e del linguaggio, strutturano i vari ambiti della nostra esistenza mondana tanto sociale quanto privata, dando forma alla nostra quotidianità¹. Così quando facciamo la spesa o guidiamo l'auto ci atteniamo a norme ben

¹ In questo senso si potrebbe definire goethianamente il dovere (*Pflicht*) nei termini di «ciò che il giorno esige» (J.W. Goethe, *Massime e riflessioni*, tr. it. Theoria, Roma-Napoli 1990, p. 99).

precise e ci aspettiamo che gli altri membri della comunità agiscano allo stesso modo².

Un esempio ancora più prossimo a noi della pervasività propria della sfera normativa nella nostra esistenza è rappresentato dal testo che avete sotto mano: esso è il risultato di una peculiare pratica di scrittura che si fonda su regole, a cui chi scrive deve attenersi se intende dar forma a uno scritto, sia esso un saggio, un articolo, un libro o una semplice email. Specularmente, chi legge non può, al fine di comprendere il messaggio dell'autore, che conformarsi alle rispettive norme imposte dalla lingua impiegata dallo scrivente: in questo caso specifico, egli leggerà da sinistra a destra, avrà una certa dimestichezza con la lingua usata, wittgensteinianamente conoscerà le regole del gioco linguistico, e seguirà le norme proprie della coordinazione senso-motoria al fine di girare le pagine e focalizzare lo sguardo sulle frasi. Nelle complesse operazioni di leggere e scrivere, così come in quelle rappresentate dal guidare l'auto o fare la spesa, è, dunque, attivo un complesso intreccio di pratiche³, guidate da diversi set di regole necessarie all'esercizio di tali operazioni.

² Fare la spesa e guidare l'auto rappresentano degli esempi emblematici della complessità normativa che informa la nostra esistenza, tanto che entrambi sono spesso chiamati in causa, quali esemplificazioni di istituzioni complesse, in campi di ricerca tra loro disparati. Celebre, a questo proposito, è la definizione di istituzione offerta da Douglass North per cui «institutions are the rules of the game in a society or more formally, the humanly devised constraints that shape human interactions. [...] They are a guide to human interaction so that when we wish to greet friends on the street, drive an automobile, buy oranges, borrow money, form a business, bury our dead, or whatever, we know (or can learn easily) how to perform these tasks» (D. North, *Institutions, Institutional Change and Economic Performance*, Cambridge University Press, Cambridge 1990, pp. 3-4). Un altro celebre esempio è offerto, nel campo dell'antropologia evolutiva, da M. Tomasello, che, nella scia delle riflessioni di Searle sulla costruzione della realtà sociale, distingue *foraging versus shopping*, riconoscendo nel fare la spesa una realtà istituzionale (*institutional reality*) in cui emerge «a uniquely human sense of 'we,' a sense of shared intentionality» (M. Tomasello, *Why we cooperate*, The MIT Press, Cambridge 2009, p. 57).

³ Si intende qui la nozione di pratica, di certo legata a quella wittgensteiniana di gioco linguistico, in senso siniano: «Every life practice is a [form of] 'wisdom' *sui generis*. At the least, it is knowing how to do this and that (to stand, walk, grasp, and so on); then, it is knowing how to say; and finally, it is knowing how to write, in all the sense of this expression» (C. Sini, *Ethics of Writing*, SUNY, New York 2009, p. 104).

Queste regole di varia natura portano in primo piano un peculiare carattere dell'esistenza umana che coinvolge tanto le cosiddette funzioni superiori, quali la memoria, il linguaggio, il ragionamento quanto la stessa pratica sensoriale⁴, facendo dell'uomo, oltretutto un animale sociale, un essere eminentemente normativo.

Alla natura normativa delle nostre forme di vita molteplici discipline rivolgono oggi giorno particolare attenzione a partire da differenti prospettive. Dalla linguistica alla giurisprudenza, dall'antropologia alla filosofia, dall'economia alle neuroscienze, il tema della normatività costituisce un nodo gordiano dell'epoca presente, verso cui tendono gli sforzi di comprensione delle scienze e della filosofia. Emblematico del crescente interesse per tale tema è il fiorire di numerose teorie della normatività, che si richiamano, proprio in campo filosofico, a pensatori del presente e del passato. Accanto a teorie normative che si appellano alla fenomenologia⁵ o all'antropologia filosofica⁶, si stagliano, infatti, nell'attuale orizzonte filosofico, alcune proposte teoretiche che si rifanno, solo per fare qualche esempio, al pensiero di Aristotele⁷, Hegel e Kant. Per tale motivo ancora oggi riecheggia, in vari settori della filosofia, questa volta in riferimento alla sfera normativa, la *vexata questio*: Aristotele o Platone? Kant o Hegel?⁸

⁴ Sulla natura normativa della pratica percettiva si veda, ad esempio, l'indagine di S.G. Crowell, *The Normative in Perception*, in R. Baiasu, G. Bird, A.W. Moore (eds), *Contemporary Kantian Metaphysics. New Essays on Space and Time*, Palgrave Macmillan, London 2012, pp. 81-106.

⁵ Su questo punto si veda S.G. Crowell, *Normativity and Phenomenology in Husserl and Heidegger*, Cambridge University Press, Cambridge 2013; S. Loidolt, *Experience and Normativity: The Phenomenological Approach*, in A. Cimino and C. Leijenhorst (eds), *Phenomenology and Experience: New Perspectives*, Brill, Leiden/Boston 2019.

⁶ Si confronti M. Schloßberger, *Phänomenologie der Normativität. Entwurf einer materialen Anthropologie im Anschluss an Max Scheler und Helmuth Plessner*, Schwabe Verlag, Basel/Berlin 2019.

⁷ Un esempio è offerto da M. LeBar, *Aristotelian Constructivism*, in «Social Philosophy and Policy», 25, 2008, pp. 182-213.

⁸ La domanda è posta in Ch. Krijnen (ed.), *Concepts of Normativity: Kant or Hegel?*, Brill, Leiden 2019.

A proposito di quest'ultima domanda, almeno nel campo dell'etica di stampo analitico, sembra avere una certa preminenza l'opera kantiana. Difatti, tale opera, seppur accusata dalle correnti avversarie di formalismo e individualismo, riveste, in questi ultimi anni, un posto di primissimo piano, facendo del filosofo di Königsberg un interlocutore privilegiato per tutti coloro che si accostano ai problemi dell'etica e della metaetica. Come si sa, a tale vera e propria Kant-Renaissance ha dato l'abbrivio il saggio di John Rawls *Kantian Constructivism in Moral Theory*⁹, con cui venne inaugurata la posizione teorica rubricata sotto il titolo, per l'appunto, di costruttivismo. Secondo tale posizione, «nella misura in cui ci sono verità normative, esse non sono determinate da fatti normativi che sono indipendenti da ciò intorno a cui gli agenti razionali concorderebbero in alcune specifiche condizioni di scelta»¹⁰.

A questa posizione, che si è declinata in numerose forme kantiane e non kantiane, ha aderito una delle più promettenti allieve di Rawls, Christine Korsgaard. A Korsgaard va il merito di aver avviato, in occasione delle Tanner Lectures on Human Values del 1992, un acceso dibattito su quali siano le fonti della normatività morale. La filosofa ha, infatti, posto al centro delle sue lezioni ciò che ha rubricato sotto il titolo di domanda normativa, la quale assume di volta in volta forme diverse: perché dovrei agire moralmente?¹¹ Che cosa *giustifica* le pretese che la moralità avanza nei nostri confronti?¹²

Intorno alla risposta offerta da Korsgaard a tali quesiti – risposta che si appella alla nozione kantiana di autonomia e al concetto marcatamente esistenzialistico di identità pratica – hanno dibattuto alcuni dei maggiori rappresentanti del variegato

⁹ J. Rawls, *Kantian Constructivism in Moral Theory: The Dewey Lectures 1980*, in «Journal of Philosophy», 77, 1980, pp. 515–572.

¹⁰ C. Bagnoli, *Constructivism in Metaethics*, in E.N. Zalta (ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2017 Edition).

¹¹ C. Korsgaard, *Le origini della normatività*, tr. it. ETS, Pisa 2014, p. 29.

¹² Cfr. *ibid.*, p. 30.

orizzonte filosofico attuale. Accanto alle celebri osservazioni di G.A. Cohen, R. Geuss, T. Nagel e B. Williams, che hanno costituito un commentario alle Tanner Lectures di Korsgaard, se ne sono affiancate, infatti, alcune più recenti di stampo fenomenologico ed ermeneutico, mediante cui si è cercato di comprendere l'origine della forza cogente delle ragioni morali e quindi della loro capacità di guidare le nostre azioni. Ma, oltre alle diverse risposte offerte dall'indagine filosofica ve ne sono altre che, seppur non direttamente rivolte al testo di Korsgaard, hanno oltrepassato i confini del dibattito squisitamente filosofico e investito campi d'indagine tra loro disparati. Alcune di esse hanno rivitalizzato l'ambizioso progetto nicciano di tracciare una genealogia della morale. Tale genealogia ha assunto ai giorni nostri, talvolta, un punto di vista filogenetico, che mette capo a una storia naturale della morale umana¹³, talvolta una prospettiva ontogenetica, sia di stampo sociologico¹⁴ sia fondata sui risultati della psicologia infantile¹⁵. In tali casi, psicologi, sociologi e antropologi si sono impegnati a identificare le diverse fonti della normatività, mettendo in luce il ruolo svolto nel processo d'insorgenza della sfera normativa da fenomeni quali la cooperazione, l'educazione e l'aggressività¹⁶.

Ad arricchire l'orizzonte tracciato da tali indagini volte direttamente (o indirettamente) alla questione normativa si affianca ai giorni nostri il problema dello statuto morale degli agenti artificiali¹⁷ e del valore morale delle loro azioni. In

¹³ M. Tomasello, *A Natural History of Human Morality*, Harvard University Press, Cambridge/London 2016.

¹⁴ E. Fittipaldi, *Everyday Legal Ontology*, LED, Milano 2012.

¹⁵ M. Tomasello, *Becoming Human: A Theory of Ontogeny*, Harvard University Press, Cambridge 2019.

¹⁶ R. Wrangham, *The Goodness Paradox: the Strange Relationship Between Virtue and Violence in Human Evolution*, Pantheon, New York 2019.

¹⁷ Per una panoramica su questo dibattito si vedano J. Llorca Albareda, P. García, F. Lara, *The Moral Status of AI Entities*, in F. Lara, J. Deckers (eds), *Ethics of Artificial Intelligence*, The International Library of Ethics, Law and Technology, vol. 41, Springer, Cham 2023, pp.59-83; R. Redaelli, *Different Approaches to the Moral Status of AI: a Comparative Analysis of Paradigmatic*

modo particolare i sistemi dotati di intelligenza artificiale (IA) sollevano istanze etiche sempre più urgenti, per le quali è necessaria una riflessione che consideri lo statuto morale non solo del vivente (umano e non umano), ma anche del non vivente, e in questo caso dell'oggetto tecnologico con la sua (eventuale) capacità di veicolare istanze normative. Proprio a quest'ultima capacità è rivolto il presente scritto che mira a comprendere l'origine e la natura della forza prescrittiva veicolata dall'IA. A tal fine è necessario dapprima presentare la questione normativa posta da Korsgaard e offrire uno sguardo d'insieme sulle principali teorie relative alle fonti della normatività morale. Con tale panoramica desideriamo tracciare preventivamente le coordinate entro cui si muoverà la nostra indagine sulla capacità morale dell'IA. Entro tali coordinate intendiamo poi focalizzare l'attenzione sui pregi e i limiti della recente trattazione della normatività digitale proposta da E. Fournieret e B. Yvert, per infine apportare alle loro riflessioni un decisivo correttivo mediante l'introduzione della nozione di quasi-normatività. Allo scopo di introdurre e sviluppare tale nozione nell'ambito d'indagine volto alla sfera digitale ci avvarremo delle riflessioni postfenomenologiche di D. Ihde e P.P. Verbeek sulla natura dell'agente artificiale inteso come quasi-altro e sul ruolo di mediazione delle tecnologie. Grazie all'ausilio di tali riflessioni e all'introduzione della nozione di quasi-normatività riteniamo sia possibile gettare nuova luce sulla forza normativa dell'IA.

2. La questione normativa: uno sguardo d'insieme sulle diverse teorie della moralità

Il problema della normatività morale sollevato da Korsgaard riguarda la fonte dell'autorità dei nostri standard morali, della

loro capacità di guidare il nostro agire. Con tale questione ciò che vi è in gioco è, più precisamente, l'origine della forza che essi esercitano su di noi nell'intricata trama ordita dalla nostra vita quotidiana. Per Korsgaard, difatti, le ragioni e i concetti morali non hanno natura descrittiva, bensì prescrittiva, che spinge l'agente, posto di fronte alla loro autorità, a sollevare la questione inerente alla loro giustificazione. Per cui innanzi alle pressanti pretese che la moralità avanza nei nostri confronti sorge la seguente domanda: perché dovrei agire moralmente?¹⁸

Con tale questione si dischiude una costellazione di problemi che riguarda il diritto della morale di imporci leggi; un diritto che, occorre precisare fin da subito, ha ben poco a che fare con la questione se e perché ci convenga essere morali¹⁹. Difatti, l'autorità della morale di cui Korsgaard va alla ricerca è incondizionata, ossia indipendente dal fatto che le sue ingiunzioni siano o meno corroborate dai nostri interessi e dalle nostre inclinazioni. Così posta, la questione normativa da un lato prende le distanze da qualsivoglia forma di utilitarismo, mentre dall'altro lato fa propria quella ricerca kantiana dell'incondizionato, con cui la filosofa intende porre fine allo scetticismo morale²⁰, che reitera all'infinito la domanda «perché devo farlo?». All'individuazione di tale incondizionato, Korsgaard perviene, come vedremo, non mediante l'appello a qualche entità intrinsecamente normativa, bensì attraverso il ricorso a quello che lei definisce nei termini di approvazione riflessiva. La domanda normativa fa, dunque, questione dell'autorità della morale, evitando di chiamare in causa tanto una qualche forma di realismo sostanziale²¹ quanto una qualsiasi versione

¹⁸ C. Korsgaard, op. cit., p. 29.

¹⁹ *Ibid.*

²⁰ *Ibid.*, p. 58.

²¹ A differenza del realismo sostanziale, per cui vi sono valori là fuori che possono essere intuiti, Korsgaard definisce la propria posizione filosofica nei termini di *procedural realism*: «la forma di realismo che sto adottando qui è il realismo procedurale piuttosto che il realismo sostanziale: i valori vengono

dell'utilitarismo: essa, come vedremo ora, trova risposta in un kantismo, per così dire, esistenziale²².

Proprio per la peculiare piega impressa alla questione normativa e per la forza teoretica del suo costruttivismo, la proposta filosofica di Korsgaard ha avuto e ha tuttora una forte eco entro il frastagliato orizzonte filosofico contemporaneo, in seno al quale è possibile ravvisare tre differenti approcci mediante cui si è inteso far fronte a tale questione. Di questi approcci W.H. Smith ha offerto una preziosa panoramica, che riprendiamo qui, seppur schematicamente, al fine di definire preventivamente le coordinate entro cui si muoverà la nostra indagine sulla capacità morale dell'IA.

Il primo approccio, che è quello impiegato per l'appunto da Korsgaard, è definito dalla stessa autrice alla prima persona. In tale approccio, viene assunta una prospettiva internalista - caratterizzata grammaticalmente dall'impiego del pronome io. A partire da tale prospettiva si deve chiarire perché una certa ragione sia vincolante alla prima persona, vale a dire dalla prospettiva soggettiva dell'agente. Al fine di offrire una risposta adeguata a tale questione, Korsgaard si appella a una caratteristica propria dell'umano, vale a dire all'autoriflessione²³. A differenza degli animali non-umani, che agiscono in conformità ai loro istinti senza che tali istinti siano oggetto di attenzione e deliberazione, l'uomo non può accontentarsi di tali incentivi, bensì ha bisogno di ragioni per

costruiti secondo una procedura, la procedura che consiste nel produrre leggi per noi stessi» (*ibid*, p. 154).

²² Rispondendo alle osservazioni di Nagel, Korsgaard confessa ne *Le origini della normatività* che Nagel definisce il «[mio] appello all'identità 'piuttosto esistenzialistico' (a mio avviso correttamente) e, quindi, anche non kantiano (in modo a mio avviso non corretto)» (*ibid*, p. 309).

²³ La nozione di autoriflessione chiamata in causa da Korsgaard è stata oggetto di pressanti critiche, tra le quali spiccano quelli di Mark Okrent, riprese in parte da S. Crowell. Secondo Okrent la nozione di autoriflessione così come presentata da Korsgaard dà luogo a tre differenti interpretazioni, lasciando tale nozione per lo più indeterminata (M. Okrent, *Heidegger and Korsgaard on Human Reflection*, in «Philosophical Topics», 27, 2, pp. 47-76; C. Crowell, *Normativity and Phenomenology in Husserl and Heidegger*, cit., pp. 246 ss.).

credere e per agire²⁴. Tali ragioni, per Korsgaard, non sono altro che un tipo di successo riflessivo (*reflective success*)²⁵, vale dire le nostre percezioni e i nostri desideri offrono ragioni qualora superino il vaglio di un attento esame riflessivo²⁶: è, difatti, «nel mondo interno creato dalla coscienza di sé che sorge una ragione»²⁷. La riflessione sembra così affrancare il soggetto umano dall'autorità degli istinti che domina il regno animale e aprire, allo stesso tempo, uno spazio normativo in cui egli si lega ai propri standard morali. In questo senso, Korsgaard chiama in causa nella sua argomentazione la nozione kantiana di autonomia, pur riconoscendo nell'autonomia solo una condizione formale per l'agire morale. All'autonomia, difatti, l'autrice affianca ciò che definisce nei termini di identità pratiche intese come «immagini di sé fondate nelle forme di vita concrete»²⁸. Tali identità pratiche (di padre, madre, marito, manager ecc.) forniscono «constitutive standards» rispetto a cui possiamo fallire o avere successo, o meglio standard alla luce dei quali le nostre ragioni e obbligazioni sorgono. Chiaramente questa prospettiva alla prima persona, che unisce autonomia e identità pratica, presenta il limite, sottolineato da diversi critici (tra cui ricordiamo S.G. Crowell e lo stesso Smith), di non rendere ragione della forza normativa dell'altro: l'altro, il tu è

²⁴ Sulla differenza tra uomo e animale si veda C. Korsgaard, *Self-Constitution*, laddove l'autrice distingue due tipi di autonomia, quella animale «governated by the principles of your own causality» e quella umana caratterizzata dalla scelta dei principi che definiscono il nostro volere (C. Korsgaard, *Self-Constitution. Agency, Identity, and Integrity*, Oxford University press, Oxford 2009, p. 108).

²⁵ A partire da tale prospettiva, osserva Korsgaard, «lo scetticismo verso il buono e il moralmente giusto non è scetticismo verso l'esistenza di entità intrinsecamente normative. È la posizione per la quale i problemi che la riflessione ci pone sono irrisolvibili e le domande che pone non hanno risposta» (C. Korsgaard, op. cit., p. 131).

²⁶ Più precisamente Korsgaard afferma che «ogni impulso, così come si presenta alla volontà, deve superare un tipo di test della normatività prima che lo si possa adottare come ragione per agire» (*ibid.*, p. 128).

²⁷ C. Korsgaard, *Self-Constitution. Agency, Identity, and Integrity*, cit., p. 116.

²⁸ A. Staiti, *Praktische Identität aus phänomenologischer Sicht: Korsgaard und Husserl*, in «Phänomenologische Forschungen», 1, 2015, p. 172.

ridotto, come ben osservato da Smith, a «una fonte di ragioni proto-morali - analoghe agli incentivi o alle inclinazioni corporee nella deliberazione pratica»²⁹.

Differentemente dall'impostazione di Korsgaard, la prospettiva alla seconda persona, di cui anche Smith si fa portavoce, è contraddistinta dal punto di vista del tu, laddove preminente non è più il rivolgersi dell'io a sé stesso, bensì l'incontro con l'altro. In questa prospettiva, la forza cogente dell'ingiunzione morale non sorge dall'autoriflessione, bensì originariamente dall'istanza, dalla domanda che l'altro rivolge all'io. Si tratta qui, in termini levinasiani, di un incontro faccia a faccia con l'altro e di una conseguente fondazione interpersonale della morale, che ha assunto e assume tutt'oggi forme tra loro disparate, talvolta radicalmente differenti l'una dall'altra, come quelle proposte da S. Darwall³⁰ e dallo stesso Smith. Riferendoci in modo particolare a Smith, si può osservare che egli, seguendo tale linea di pensiero, tenta di elaborare una teoria che raccolga in modo armonico un momento normativo alla prima persona e una prospettiva alla seconda persona. In tal modo Smith intende offrire un fondamento ontologico alla riflessione levinasiana del vis-à-vis attraverso il ricorso alle nozioni heideggeriane di *Mitsein* e risolutezza. In virtù di tale commistione, all'altro è assegnato un ruolo centrale nell'etica³¹, senza per tale motivo venir meno un momento alla prima persona.

La prospettiva alla terza persona è, invece, quella incarnata dalla figura dello spettatore disinteressato, che osserva per così dire dall'esterno, *from nowhere*, ciò che avviene nel mondo. Questa prospettiva è assunta, in modo paradigmatico, nel campo delle scienze, laddove si mira a una visione oggettiva del mondo.

²⁹ W.H. Smith, *The Phenomenology of Moral Normativity*, Routledge, London/New York 2012, p. 37.

³⁰ S. Darwall, *The Second-Person Standpoint: Morality, Respect, and Accountability*, Harvard University Press, Cambridge 2006.

³¹ Sulla centralità dell'altro in ambito etico e non solo si veda C. Di Martino, *Figure della relazione. Saggi su Ricoeur, Patočka e Derrida*, Edizioni di pagina, Bari 2018.

Nell'ambito dell'etica, il massimo rappresentante di tale approccio è, com'è noto, Thomas Nagel, la cui riflessione mette capo a una forma di realismo, secondo cui vi sono *agent-neutral reasons*: dall'oggettività di tali ragioni deriva la loro forza normativa. In questa e altre forme di realismo, la domanda normativa sembra, tuttavia, perdere di interesse poiché la risposta a tale quesito, come osserva correttamente Wedgwood, «corrisponde a una verità o a un fatto normativo appropriato»³². Una volta tracciata a grandi linee la cornice entro cui intendiamo collocare le nostre riflessioni sull'IA è opportuno richiamare le recenti riflessioni di Fourneret e Yvert³³ che hanno il merito di lumeggiare la questione normativa in relazione ai sistemi intelligenti. Tali riflessioni costituiranno il punto di partenza per la nostra riflessione che mira ad arricchire e integrare la posizione dei due autori. A tale scopo faremo ricorso dapprima ad alcune istanze presenti nel dibattito sulle fonti della normatività morale qui richiamato per accenni, per poi introdurre, a partire da una prospettiva postfenomenologica, la nozione di quasi-normatività.

3. Forme di normatività digitale

La presenza pervasiva di sistemi intelligenti nella nostra vita sta dando luogo a quelle che sono state definite da Fourneret e Yvert forme di normatività digitale. Con tale espressione gli autori intendono «la capacità degli algoritmi di definire standard che gli esseri umani incorporano come ciò che dovrebbe essere ritenuto normale nella loro vita e che guidano le loro azioni»³⁴. Questi standard originati dall'IA presentano quindi un potere normativo, vale a dire la capacità di guidare, di indirizzare le

³² R. Wedgwood, *The Nature of Normativity*, Oxford University Press, Oxford 2007, p. 7.

³³ E. Fourneret, B. Yvert, *Digital Normativity: A Challenge for Human Subjectivation*, in «Frontiers in Artificial Intelligence», 3 (<https://doi.org/10.3389/frai.2020.00027>)

³⁴ *Ibid.*, p. 1.

nostre azioni e credenze. Essi non sono una mera descrizione di ciò che già facciamo e crediamo, bensì mirano a farci agire secondo determinate direzioni. Gli algoritmi sono, infatti, capaci di restituire i *trends* che riconoscono nei dati e creare così «una visione normalizzata» dei problemi che si trovano ad affrontare, mettendo capo a una prima forma di normatività digitale. Nella terminologia del dibattito appena ripercorso, potremmo dire che tali algoritmi ci offrono ragioni per agire e decidere in determinate situazioni³⁵.

Per Fourneret e Yvert, alla prima forma di normatività digitale se ne lega strettamente una seconda, che coinvolge in modo particolare gli algoritmi predittivi. Questi algoritmi suggeriscono determinati comportamenti sulla base dei nostri comportamenti precedenti e su quelli degli altri utenti, senza alcuna considerazione delle ragioni dei nostri comportamenti. In tal modo l'individuo è «oggettivato (normalizzato) dall'algoritmo»³⁶. In linea con la prima forma di normatività digitale, che crea una visione normalizzata dei problemi, la seconda forma conduce a una visione normalizzata di noi stessi. In questo senso, l'algoritmo riduce l'individuo e il suo comportamento ai suoi dati (e a quelli degli altri individui), senza alcuna considerazione delle motivazioni dei suoi comportamenti e della portata etica delle sue azioni. Tale seconda forma di normatività digitale ha un carattere ricorsivo e dinamico che, a nostro avviso, è presente anche nella prima, per cui «le raccomandazioni, avanzate dagli algoritmi, basate sulle azioni umane precedenti influenzano a loro volta le azioni successive»³⁷.

³⁵ Occorre qui sottolineare che l'azione degli artefatti tecnologici non è passibile di *reasons explanation* e per questo, come osserva Johnson, essi non sono agenti morali (D.G. Johnson, *Computer systems: Moral entities but not moral agents*, in «Ethics and Information Technology», 8, 2006, pp. 195-204). Tuttavia, tale limite non impedisce a tali agenti artificiali di offrire all'uomo ragioni per agire e per credere.

³⁶ E. Fourneret, B. Yvert, *Digital Normativity: A Challenge for Human Subjectivation*, cit., p. 2.

³⁷ *Ibid.*

Una terza forma di normatività digitale deriva dall'efficienza (*efficiency*) predittiva degli algoritmi. Tale capacità supera, ormai in molti campi, quella umana, imponendo norme a cui l'uomo si adegua, data per l'appunto l'efficienza dell'IA. Questa subordinazione all'efficienza degli algoritmi avviene anche qualora non sia chiaro il procedimento attraverso cui il sistema sia pervenuto al risultato. Con ciò emerge il problema della responsabilità morale e legale per gli effetti prodotti dall'IA. Proprio per far fronte al cosiddetto problema del *black box* si tende oggi a indicare come valore indispensabile per lo sviluppo di una *trustworthy* IA la trasparenza. In questa direzione si è proposto di introdurre *checkpoint* e/o la ripetizione di *stress-test* nei sistemi intelligenti³⁸.

Ora, ciò che è importante sottolineare delle riflessioni svolte da Fournernet e Yvert è il ruolo che, secondo gli autori, possono svolgere questi tipi di normatività digitale entro il complesso processo di soggettivazione umana, laddove con tale termine si intende il «processo di costruzione che porta qualcuno a diventare e ad essere consapevole di essere un soggetto, ossia di essere libero e responsabile delle proprie azioni, delle proprie rappresentazioni e dei propri giudizi»³⁹.

Per gli autori, infatti, i sistemi intelligenti sono in grado d'esercitare una decisiva influenza su tale processo secondo una peculiare dinamica: da un lato tali sistemi possono condurre l'uomo a non svolgere più alcuni compiti gravosi, ma dall'altro lato possono anche indurci a non prendere più decisioni in alcuni campi particolarmente significativi della nostra vita data l'efficienza previsionale degli algoritmi. Un esempio ormai divenuto celebre è quello del giudice che in alcuni sistemi legali si avvale dell'ausilio di algoritmi per stabilire il rischio di

³⁸ Su questo punto si veda N. Cristianini, *The Shortcut: Why Intelligent Machines Do Not Think Like Us*, CRC Press, Boca Raton/London/New York 2023, pp. 155-159.

³⁹ E. Fournernet, B. Yvert, *Digital Normativity: A Challenge for Human Subjectivation*, cit., p. 2.

recidiva. In questo caso, si potrebbe creare una conflittualità tra la decisione del giudice e quella dell'algoritmo, oppure, come nel caso Compas, vi potrebbero essere *biases* che influenzano negativamente la decisione del giudice supportata dai sistemi intelligenti.

Al di là di tali limiti, le straordinarie possibilità offerte dagli algoritmi predittivi, secondo la diagnosi degli autori, potrebbero attivare nelle future generazioni un'«AI governmentality»⁴⁰ con un conseguente processo di deresponsabilizzazione, per cui l'uomo si affiderebbe ciecamente ai risultati ottenuti dai sistemi intelligenti. Infatti, benché rimanga sempre aperta la possibilità di resistere alla forza normativa che sorge dall'IA, l'efficacia di tale tecnologia potrebbe comportare, in ultima istanza, un'imposizione, seppur non violenta, delle scelte dei sistemi intelligenti. Tale imposizione avverrebbe, e avviene già adesso, attraverso un radicale cambiamento delle nostre pratiche di vita e di sapere. Di fronte a tale rischio, gli autori, in conclusione al loro studio, suggeriscono di accompagnare lo sviluppo dell'IA con la riflessione etica promossa da Verbeek. Tale etica del design ha, infatti, il merito di identificare il sistema di valori di cui la tecnologia è portatrice e di riflettere sui principi da seguire in fase di progettazione per proteggere il processo di soggettivazione dell'umano.

Al fine di mettere in luce pregi e difetti delle riflessioni di Fournieret e Yvert, è ora necessario leggere la proposta avanzata dagli autori alla luce di alcuni elementi delle teorie alla prima e alla seconda persona a cui ci siamo riferiti nel paragrafo precedente. Innanzitutto occorre osservare che l'intelligenza artificiale, in virtù della sua efficienza, presenta istanze dotate di un carattere ingiuntivo a cui l'uomo è chiamato a rispondere. In questo senso, l'IA è riconosciuta come l'altro che

⁴⁰ *Ibid.*

si presenta all'io, per cui nell'incontro con il volto dell'altro, come sostiene Lévinas, vi è un'interdizione etica o la messa in discussione della mia libertà. A tale messa in questione della libertà umana, gli autori rispondono appellandosi a un'etica del design che svolge chiaramente la funzione di autoriflessione proposta dalla teoria di Korsgaard. Secondo tale teoria, le istanze dell'altro necessitano di superare il vaglio riflessivo al fine di divenire per l'io ragioni per agire e credere. Allo stesso modo, mediante un'etica del design, identifichiamo quali valori siano per noi vincolanti e decidiamo quali valori tali tecnologie debbano promuovere nelle nostre società.

Seguendo questa direzione d'indagine, si può dunque riconoscere nelle riflessioni di Fournieret e Yvert un momento alla seconda persona, per cui la normatività morale sorge nel faccia a faccia con l'altro, e un momento alla prima persona, per cui l'ingiunzione dell'altro non ha forza normativa finché non ottiene l'approvazione dell'io. Dall'intreccio tra questi due momenti si stagliano chiaramente due questioni capitali, la cui risoluzione può contribuire a chiarire lo statuto della normatività digitale. La prima questione riguarda la riconduzione dell'IA all'altro: si può equiparare l'IA all'altro (vivente umano e non umano)? Le ingiunzioni ad agire dell'IA hanno la stessa forza normativa di quelle umane? Questa ultima domanda si lega a una seconda questione relativa alla natura della normatività digitale: si può basare la forza normativa delle istanze sollevate dall'IA sulla mera efficienza, quindi secondo una prospettiva a suo modo utilitaristica, che la posizione kantiana di Korsgaard sembra estromettere dal discorso morale?

Al fine di rispondere alla prima questione, vale a dire al problema dell'identificazione dell'IA con l'altro, ci avvarremo delle analisi postfenomenologiche di Ihde relative al ruolo di mediazione svolto dalle tecnologie nella nostra vita, mentre per la risoluzione della seconda questione impiegheremo la nozione di

protonormatività o quasi-normatività, che abbiamo già elaborato altrove⁴¹ e che ci sembra utile richiamare qui allo scopo di chiarire ciò che lega (legittimamente o illegittimamente) la forza normativa dell'IA all'efficienza.

4. L'intelligenza artificiale da una prospettiva postfenomenologica e La nozione di quasi-normatività

L'approccio postfenomenologico inaugurato da Ihde ha l'indiscusso merito di unire analisi filosofica e investigazione empirica nell'indagine sulle relazioni sussistenti tra esseri umani e artefatti tecnologici. In tale tipo d'indagine Ihde offre un decisivo contributo al campo dei *Science and Technology Studies* (STS) mettendo in luce diverse forme di mediazione tecnologica. Per l'autore, difatti, le tecnologie mediano, in differenti modi, la nostra relazione al mondo e indirizzano il nostro agire. In virtù di tale ruolo, la relazione uomo-mondo assume la forma uomo-tecnologia-mondo.

La riflessione di Ihde è ormai ampiamente conosciuta, per cui un'esposizione sinottica delle relazioni uomo-tecnologia riconosciute dal filosofo è sufficiente per i nostri fini. Come si sa, Ihde individua quattro forme di mediazione tecnologica: *embodiment relations*, *hermeneutic relations*, *background relations*, e *alterity relations*. Tale elenco non intende essere esaustivo e una forma di mediazione non esclude l'altra, perciò una stessa tecnologia può realizzare diverse forme di mediazione.

Il primo tipo di relazione uomo-tecnologia è caratterizzato dal fatto che, come afferma il filosofo, «io accolgo le tecnologie *nella* mia esperienza in un modo particolare, vale a dire percependo *attraverso* tali tecnologie» e trasformando in tal modo

⁴¹ Sulla nozione di quasi-normatività mi permetto di rimandare a R. Redaelli, *A Relational Account of Moral Normativity: The Neo-Kantian Notion of We-Subject*, in «Journal of Transcendental Philosophy», 2-3, 2021, pp. 303-320.

il mio senso percettivo corporeo⁴². In questa relazione, dunque, la tecnologia diventa un'estensione del corpo umano, diventa un quasi-me. Esempi di tale tipo di relazione sono offerti da tecnologie ottiche come il telescopio o gli occhiali. Entrambe svolgono un ruolo di mediazione tra colui che vede e ciò che è visto, per cui, in entrambi i casi, vediamo attraverso lo strumento ottico⁴³. Lo stesso si può affermare per gli apparecchi acustici che diventano un'estensione del proprio corpo. Tuttavia, al di là del diverso tipo di tecnologia a cui ci riferiamo, ciò che caratterizza, secondo Ihde, la relazione di incorporazione è il fatto che la tecnologia coinvolta in tale relazione deve in qualche modo retrocedere dalla nostra attenzione al fine di essere incorporata. Perciò più la tecnologia è vicina alla trasparenza e più essa consente l'estensione del nostro senso corporeo⁴⁴.

Il secondo tipo di relazione uomo-tecnologia è definito da Ihde nei termini di relazione ermeneutica. In questo caso, le tecnologie offrono una rappresentazione del mondo che richiede un'interpretazione. Per tale ragione, Ihde parla per l'appunto di relazione *ermeneutica* riferendosi esplicitamente allo studio dell'interpretazione. Un esempio è fornito dal termometro che mediante dei valori ci permette di "leggere" la temperatura⁴⁵.

Un altro tipo di relazione è individuata dal filosofo nella *background relation*. In questo tipo di relazione la tecnologia, benché sia per così dire non-tematizzata, forma il nostro ambiente. Il termostato con cui regoliamo la temperatura nella stanza e la luce accesa che ci consente di vedere gli oggetti intorno a noi sono entrambi parte del nostro ambiente, benché non intratteniamo con tali tecnologie una relazione diretta. Queste tecnologie rimangono difatti sullo sfondo.

⁴² D. Ihde, *Technology and the Lifeworld: From Garden to Earth*, Indiana University Press, Bloomington/Indianapolis 1990, p. 72.

⁴³ *Ibid.*, p. 73.

⁴⁴ *Ibid.*, p. 74.

⁴⁵ *Ibid.*, p. 85.

L'ultimo tipo di relazione è quello su cui desideriamo focalizzare la nostra attenzione perché chiama in causa esplicitamente l'intelligenza artificiale: si tratta della *relazione di alterità* (*alterity relation*). In questo tipo di relazione, la tecnologia non media il nostro rapporto al mondo, bensì noi instauriamo una relazione con la tecnologia⁴⁶. Perciò, in questo caso, la tecnologia è il *terminus* della relazione; gli artefatti tecnici si stagliano dallo sfondo mondano e sono in primo piano.

Riprendendo da Lévinas il termine alterità per indicare la differenza radicale che separa ogni uomo dall'altro uomo, Ihde definisce, entro l'*alterity relation*, la tecnologia come quasi-altro, riferendosi alla stessa IA in tali termini. Pur mettendo in luce i rischi dell'antropomorfizzazione della tecnologia nel riconoscere in essa un quasi-altro, Ihde sottolinea come l'*automaton* esemplificato dal robot sia un quasi-altro a cui possiamo prestare la nostra attenzione⁴⁷, perché, benché il robot abbia una diversa "esperienza" del mondo rispetto a noi⁴⁸, esso si presenta come polo di una possibile relazione sociale.

Al fine di sostenere la propria argomentazione, Ihde cita l'esempio del videogioco che coinvolge non solo una relazione di *embodiment* (il joystick come estensione corporea) ed ermeneutica (il contesto del gioco, ad es. la simulazione di uno sport), ma anche il senso di «*interagire con qualcosa di diverso da me*», vale a dire con ciò che Ihde definisce «*il concorrente tecnologico*»⁴⁹. Nella competizione che prende forma nel videogioco vi è, infatti, uno scambio o un dialogo con il quasi-altro.

A proposito di dialogo, al fine di comprendere meglio la relazione di alterità possiamo pensare, oltre ai robot, anche ai chatbot con cui ormai la maggior parte di noi interagisce ogni giorno. Tali

⁴⁶ *Ibid.*, p. 97.

⁴⁷ *Ibid.*, p. 104.

⁴⁸ Ihde sottolinea la differenza tra uomini e robot, mettendo in luce come l'«esperienza» che il robot ha del mondo sia significativamente diversa da quella umana già a livello sensoriale.

⁴⁹ *Ibid.*, p. 100.

sistemi, esemplificati dagli assistenti digitali, simulano diversi tipi di conversazione, rispondendo alle nostre richieste e personalizzando sempre più la loro attività in base alle nostre preferenze. Essi impiegano l'intelligenza predittiva e realizzano un'analisi di enormi quantità di dati mediante cui sono in grado di offrirci suggerimenti sempre più accurati, anticipando e indirizzando le nostre esigenze. Proprio per tali caratteristiche potremmo dire che noi avvertiamo tali chatbot come quasi-altri allo stesso modo dei robot chiamati in causa da Ihde. Difatti, i ro(bot)⁵⁰, come appena accennato, benché non siano umani, non ci appaiono come meri strumenti: essi sono qualcosa di diverso da noi, un altro da noi con cui possiamo intrattenere una relazione sociale. I robot e chatbot co-formano le nostre pratiche di vita e di sapere attraverso un certo grado di autonomia e interazione che altri strumenti non hanno. Basti pensare ai casi estremi offerti dai care robot o sex robot con cui gli individui intrattengono relazioni che coinvolgono la sfera affettiva o alcuni tipi di chatbot così evoluti per cui è difficile comprendere se stiamo interagendo con un agente umano o artificiale.

A partire da tale caratterizzazione dei robot e chatbot, possiamo ora approfondire un punto cruciale sviluppato da Fournernet e Yverte che si lega alla questione della normatività digitale. Sintetizzando la riflessione degli autori, potremmo dire che più elevata è l'efficienza dei sistemi intelligenti nel relazionarsi a noi e più le risposte e le istanze da essi sollevate hanno forza normativa, vale a dire la forza di indirizzare le nostre azioni. E, allo stesso modo, più performante è la capacità predittiva dell'IA più noi ci fidiamo dei risultati da essa offerti fino a giungere ad accettare ciecamente i risultati ottenuti dall'IA. In questo senso, di certo Fournernet e Yverte hanno ragione nel legare la capacità normativa dell'IA alla sua efficienza con un

⁵⁰ Ci avvaliamo qui della grafia usata da Wallach e Allen per indicare sia i robot che i chatbot (W. Wallach, C. Allen, *Moral Machines: Teaching Robots Right from Wrong*, OUP, Oxford 2009).

conseguente rischio per il processo di soggettivazione. Eppure se da un lato, secondo gli autori, l'efficienza dei sistemi intelligenti conferisce una forza normativa ai risultati da loro ottenuti, dall'altro lato rimane pur sempre aperta la possibilità di prendere posizione di fronte a tali risultati. Tale possibilità, richiamata dagli autori solo di passaggio e implicita nell'appello all'etica, mostra in realtà come il legame efficienza-normatività digitale non risolve del tutto la questione normativa nei sistemi intelligenti. Difatti, se si intende con normatività la forza cogente, l'autorità che esercitano su di noi gli standard (che possono essere morali o no) creati dai sistemi predittivi, offrendoci (o meno) ragioni per agire in determinate situazioni, si può osservare che le istanze promosse dall'IA non sollevano una vera propria forma di normatività, perché essa si ottiene solo superando il test della riflessione. Tali sistemi danno luogo invece a quelle che proponiamo di chiamare istanze protonormative o quasi-normative, laddove il "quasi" sta qui a indicare che tali istanze non sono normative in senso pieno, ma neppure sono moralmente neutrali. Tali istanze sono, infatti, caratterizzate dal fatto che, benché richiedano una nostra approvazione al fine di essere normative in senso forte, possiedono già una forza ingiuntiva, legata all'efficienza predittiva degli algoritmi, che ridefinisce in un certo grado il nostro spazio di libertà e indirizza la nostra azione.

Un esempio a riprova della bontà di tale tesi, per cui l'IA e, più in generale, le tecnologie avanzate sono portatrici di un'istanza quasi-normativa e non normativa *in senso forte*, ci è offerto in campo postfenomenologico proprio da Verbeek che, in apertura al suo *Moralizing Technology*, introduce la sua proposta - le tecnologie hanno un significato morale in quanto mediatrici della nostra esperienza del mondo - a partire dagli effetti dell'utilizzo di alcuni dispositivi medici. Un buon esempio è

offerto dall'ecografia ostetrica⁵¹. Per il filosofo, non si può attribuire a questa tecnologia un ruolo meramente funzionale (quello di rendere visibile un bambino non ancora nato nel grembo materno), piuttosto essa ridefinisce sia lo statuto ontologico del nascituro sia la nostra esperienza del feto. Infatti, tale tecnologia, capace di prevedere se il bambino sarà affetto o meno da determinate malattie, trasforma il nascituro in un possibile paziente ed i suoi genitori in soggetti che decidono della sua vita. In questo modo, i dispositivi medici ridefiniscono il rapporto tra figlio e genitori in termini finora inaspettati, per cui la gravidanza diventa un processo di scelta⁵². Infatti, la possibilità di «fare ecografie, e quindi di individuare difetti congeniti prima della nascita, cambia irreversibilmente il carattere di ciò che un tempo si chiamava ‘aspettare un bambino’»⁵³. Nei nostri termini potremmo dire che tale tecnologia è portatrice di istanze quasi-normative, vale a dire dotate di una certa capacità di indirizzare l'azione; istanze che, come già detto, possono diventare normative, cioè cogenti, solo con l'approvazione umana. Difatti, se da un lato è necessario considerare che dall'introduzione di queste tecnologie anche la stessa “scelta di *non* sottoporsi a un'ecografia è una scelta”, dall'altro lato anche in presenza di gravi patologie diagnosticate al nascituro, questi sistemi predittivi non esercitano una forza coercitiva sui genitori tale da indurli ad abortire. In questo

⁵¹ Si veda P.P. Verbeek, *Obstetric ultrasound and the technological mediation of morality: a postphenomenological analysis*, in «Human Studies», 31, 2008, pp. 11-26. È importante osservare che il caso dell'ecografia ostetrica richiamato da Verbeek si riferisce ad una tecnologia non dotata di IA eppure provvista di un chiaro profilo normativo. Questo caso mostra come le tecnologie *in diversa misura* ridefiniscano il piano normativo, e l'intelligenza artificiale, con i suoi caratteri di interattività, autonomia e adattabilità, aumenti la forza normativa di tali tecnologie. A questo proposito si osservi come, proprio nel campo della diagnostica per immagini, l'ecografia assistita dall'IA aumenti l'efficienza predittiva dell'ecografia e così la forza normativa delle sue previsioni (su tale tecnologia si confronti R. Horgan, L. Nehme, A. Abuhamad, *Artificial Intelligence in Obstetric Ultrasound: A Scoping Review*, in «Prenatal Diagnosis», 43, 2023, pp. 1176-1219).

⁵² P.P. Verbeek, *Moralizing Technology: Understanding and Designing the Morality of Things*, University of Chicago Press, Chicago/London 2011, p. 25.

⁵³ *Ibid.*

senso, se è chiaro come la ridefinizione della realtà da parte delle tecnologie comporti l'emergere di una quasi-normatività (in questo caso, un dovere scegliere per motivi medici), dovrebbe essere ancora più chiaro come qualsiasi previsione che emerga dall'uso di tali tecnologie non abbia l'autorità propria delle ragioni normative che hanno superato il vaglio riflessivo.

5. La normatività morale tra uomo e intelligenza artificiale

A partire da tali considerazioni si può osservare che l'emergere della normatività, come forza vincolante che prescrive al soggetto un certo comportamento, non è attribuibile alla sola tecnologia, bensì è l'effetto dell'interazione tra umani e non umani. In questo senso, la normatività è indissolubilmente legata alla sfera protonormativa dell'apparato tecnologico, senza tuttavia imputare a quest'ultimo un ruolo diverso da quello di mediazione assegnatogli da Verbeek e prima ancora da Ihde. In altri termini ancora, possiamo dire che la forza normativa delle ragioni ha un carattere relazionale: essa sorge nella relazione tra l'io e l'altro o, nel caso dell'IA, il quasi-altro. Ed è proprio questa relazione - possiamo aggiungere come postilla al nostro discorso - che dà luogo a quel noi-società, di cui fanno parte oggi giorno non solo i viventi umani e non-umani, ma anche i sistemi dotati di intelligenza artificiale. Questi ultimi, infatti, fanno parte della nostra società, sono quasi-altri, perché le relazioni che intratteniamo con loro condividono con gli altri tipi di relazione sociale il fatto che esse, usando le parole di Margalit e Raz, «dipendono per la loro esistenza dalla condivisione di modelli di aspettative, da tradizioni che conservano conoscenze implicite su come fare cosa, da convenzioni tacite su ciò che fa parte di questa o quella impresa e ciò che non ne fa parte, su ciò che è appropriato e ciò che non lo è, su ciò che ha valore e ciò che non

lo ha»⁵⁴. In questo preciso senso, i sistemi intelligenti sono parte della nostra società di cui tra l'altro si fanno portavoce e da cui deriva la necessità di quel richiamo all'etica del design che ci permette di decidere di quali istanze tali robot *debbano* essere portatori; una decisione che affranca, seppur in parte, il nostro processo di soggettivazione dai rischi di degenerazione messi ben in luce da Fournieret e Yvert. Difatti, finché la forza dirompente dell'IA può essere riconosciuta come una forma di quasi-normatività, l'uomo rimane responsabile degli standard che intende adottare e la stessa efficienza dell'IA non può sostituire l'intelligenza umana, semmai può potenziarla, ampliando il campo umano della libertà e della responsabilità. In questo senso, parafrasando le celebri parole di G. Anders, le possibilità dischiuse dalla tecnologia, e nel nostro caso dischiuse dall'IA, non *devono* (sempre e comunque) essere realizzate, bensì *sono possibilità aperte di fronte a cui occorre prendere posizione* nel continuo processo di autoformazione dell'umano.

ROBERTO REDAELLI è Ricercatore di Tipo B in Filosofia morale presso l'Università degli studi di Milano

roberto.redaelli@unimi.it

⁵⁴ A. Margalit, J. Raz, *National Self-Determination*, in «Journal of Philosophy», 87, 1990, pp. 439-461.

S&F_n. 32_2024



COMUNICAZIONE

ANDREA NICOLINI

RESILIENT LIFE. SOME ETHICAL CONSIDERATIONS ON THE RELATION BETWEEN BIODIVERSITY AND HUMAN NATURE

1. *The environmental side of ecology: Wilson and the critique of (in)difference*
2. *The mental side of ecology: Nietzsche and the critique of anthropocentrism*
3. *The social side of ecology: Gorz and the critique of capitalism*

ABSTRACT: RESILIENT LIFE. SOME ETHICAL CONSIDERATIONS ON THE RELATION BETWEEN BIODIVERSITY AND HUMAN NATURE

The article is divided into three sections that represent three different focuses on ecology. The first one reconstructs, through Wilson's work, how biodiversity emerged and became essential within environmental studies. The second one uses Nietzsche's critique of anthropocentrism to depower human's claimed centrality on Earth. The last one addresses Gorz's critique of capitalism to show that ecology can be effective only if it becomes a radical critique of our system of production



L'écologie sera avant tout mentale et sociale ou ne sera rien
Félix Guattari

1. The environmental side of ecology: Wilson and the critique of (in)difference

Biodiversity is a multifaceted concept that has been defined in many ways. As early as 1996, DeLong listed «85 definitions of biodiversity»¹ which is quite surprising considering that the word biodiversity appeared only ten years earlier during the homonymous forum organized under the auspices of the National Academy of

¹ D.C. DeLong, *Defining Biodiversity*, in «Wildlife Society Bulletin», XXIV, 4, 1996, p. 739.

Sciences and the Smithsonian Institution. According to Sarkar, the first to use the term was Walter G. Rosen as a shorthand for “biological diversity”². Nevertheless, it is not Rosen who has gone down in history as its father but Edward Osborne Wilson who published the proceedings with the title *Biodiversity*³.

Beyond the authorship of the concept, it is interesting that, within a few years, biodiversity becomes the subject of many academic discussions trying to adjust, increment, and perfect, its content⁴. This is the reason why it is hard to find a definition that can alone condense all the nuances that have appeared over the years. However, we can outline a bare minimum field on which virtually all definitions converge: biodiversity is the *richness of difference* where difference can be specified as «the variety of organisms considered at all levels, from genetic variants belonging to the same species through arrays of species to arrays of genera, families, and still higher taxonomic levels; includes the variety of ecosystems, which comprise both the communities of organisms within particular habitats and the physical conditions under which they live»⁵. Nevertheless, we should not assume that biodiversity is the simple addition of differences. Biodiversity is in fact the resulting *balance* of their relation, a relation that, to be more precise, lies on three levels of difference: biological diversity within a species, among different species, and across ecosystems.

² S. Sarkar, *Defining “Biodiversity”; Assessing Biodiversity*, in «The Monist», LXXXV, 1, 2002, pp. 131-155.

³ E.O. Wilson, (ed.), *Biodiversity*, National Academies Press, Washington D.C. 1988.

⁴ To understand the extent of this change, consider that, «in 1988, biodiversity did not appear as a keyword in *Biological Abstracts*, and *biological diversity* appeared once; in 1993, biodiversity appeared 72 times, and biological diversity 19 times» (D. Takacs, *The Idea of Biodiversity: Philosophies of Paradise*, Johns Hopkins Press, Baltimore 1996, p. 39). In a few years, biodiversity not only become the subject of scientific articles but the specific focus of four scientific journals expressly dedicated to the subject: “Canadian Biodiversity”, appeared in 1991; a second, “Tropical Biodiversity”, appeared in 1992; “Biodiversity Letters and Global Biodiversity” followed in 1993 (S. Sarkar, *op. cit.*, p. 132).

⁵ E.O. Wilson, *The Diversity of Life*, Penguin Books, London 2001, p. 682.

Biodiversity can therefore be thought of as the exuberance and richness with which life propagates its constitutive *difference* in harmony with the Earth. If nature “works”, it is precisely because it is able to harmonize its variety in a process that is not dialectical but immanent to life itself. As Coccia properly underlines «life is always its own environment and, because of this, it circulates from body to body, from subject to subject, from place to place»⁶, without denying the difference it permeates. «Between the elements of the same world there is a complicity and an intimacy that go much deeper than those produced by physical contiguity; what is more, this attachment is not identical with an amalgam or with the reduction of the variety of substances, colors, forms, or species to a monolithic unity. If things form a world, it is because they mix without losing their identity»⁷, their irreducible difference.

With the concept of biodiversity, understanding and protecting the delicate balance of difference(s) becomes the theoretical focus of environmental studies. But to understand the value of the term, also in its political dimension, it is important to retrace the steps that made it possible to move from a scientific to a sociopolitical level. The event that established “Conservation Biology” as a new research field was *The First International Conference on Research in Conservation Biology* held at the University of California in 1978. The conference, organized by a group of leading researchers interested in tropical deforestation and endangered species, sought to unite ecological theory with conservation policy. The publication of the conference proceedings and Michael E. Soulé’s “manifesto” titled *What Is Conservation Biology?* in one of the most influential scientific journals of the time gave high visibility to the new interdisciplinary discipline,

⁶ E. Coccia, *The Life of Plants. A Metaphysics of Mixture*, Polity Press, Cambridge 2019, p. 39.

⁷ *Ibid.*, p. 42.

which was sociologically institutionalized in a few years with the founding of the *U.S. Society for Conservation Biology* (1985). As Sarkar points out, it is in this context that, during the following year's forum on biodiversity, «a sociologically synergistic interaction between the use of “biodiversity” and the growth of conservation biology as a discipline occurred and it led to the re-configuration of environmental studies that we see today: biodiversity conservation has emerged as the central focus of environmental concern»⁸.

Thanks to the forum, biodiversity emerged from the strict meshes of academic specialism and became a subject of public attention to the point of achieving important results in environmental protection. In terms of media impact and policy-making the most notable was certainly the *United Nations Conference on Environment and Development* (UNCED), best known as *The Earth Summit* or *Rio de Janeiro Conference*, where 154 states signed the *Convention on Biological Diversity* (CBD) with which they committed to the conservation of biological diversity, in a sustainable use of its components and a fair sharing of the benefits⁹.

Within the diverse and complex world of ecology, the work begun at the forum and carried out by important figures such as Wilson allowed biodiversity to emerge in its twofold and intertwined version: as a scientific concern focused on the *differences* within a species, among different species, and across ecosystems, and as a tool for a political critique against the *indifference* toward the environment.

⁸ S. Sarkar, *op. cit.*, p. 131.

⁹ See the first article of the *Convention on Biological Diversity* (CBD): “objectives” available online at <https://www.cbd.int/convention/articles/default.shtml?a=cbd-01> (November, 4th 2024).

2. *The mental side of ecology: Nietzsche and the critique of anthropocentrism*

Although a certain awareness of biodiversity has spread over the years, reaching different segments of society and implementing policies aimed at protecting the environment, it seems that human beings remain reluctant to notice the differences proper to plants and to acknowledge their importance to the biosphere. As Jose underlines, although plants «make up around 80% of all biomass on Earth, play important roles in almost all ecosystems, and support humans and other animals by providing shelter, oxygen, and food, [...] people have a tendency to overlook plants»¹⁰. Given the importance on this subject, two botanists suggest to call this phenomenon *Plant Blindness* and «launched a national campaign to increase public understanding of plants»¹¹ in 1999.

Recently, the University of Florence's "Percepisco" project showed that *Plant Blindness* is still a problem. The project coordinated by Andrea Coppi and Matteo Galletti aimed to evaluate from an empirical point of view the effect that urban green spaces characterized by a different level of plant diversity have on people's well-being. To show this correlation, the research unit adopted an interdisciplinary approach that combined philosophical investigation on well-being and quality of life with computer science and botanical/environmental research. The results of the analysis showed a strong correlation between well-being (in the form of aesthetic contemplation and/or "activating/relaxing" pleasure) and urban green spaces characterized by a different level of plant diversity, but also showed that biodiversity is not perceived. Although, from the sentiment analysis of biodiverse parks online reviews, it was evident that parks aesthetic perception induces positive psychological reactions that move from

¹⁰ S.B. Jose, C-H. Wu, S. Kamoun, *Overcoming plant blindness in science, education, and society*, in «Plants, People, Planet», I, 2019, pp. 169-172.

¹¹ J.H. Wandersee, E.E. Schussler, *Preventing plant blindness*, in «The American Biology Teacher», LXI, 2, 1999, pp. 82-86.

the contemplation of the surrounding beauty to a deep drive to immerse themselves in the surrounding landscape, it has been impossible to detect in a sufficient range of linguistic descriptors and/or explicit references the perception of biodiversity.

Even if users perceived the well-being that, in various forms, they experience in the surrounding area, they fail to conceptualize its biodiverse nature, or at least they do not manifest it on a linguistic-conscious level. Wanting to speculate on this evidence, but not going that far from the empirical content, it is possible to say that their body *sensed* something that their consciousness could not properly grasp, thus confirming the insight that Nietzsche put into Zarathustra's mouth when he states that the body is a "great reason," much deeper than consciousness:

Body am I through and through, and nothing besides; and soul is just a word for something on the body.

The body is a great reason, a multiplicity with one sense, a war and a peace, one herd and one shepherd.

Your small reason, what you call "spirit" is also a tool of your body, my brother, a small work- and plaything of your great reason.

"I" you say and are proud of this word. But what is greater is that in which you do not want to believe - your body and its great reason. It does not say I, but *does* I.

What the sense feels, what the spirit knows, in itself that will never have an end. But sense and spirit would like to persuade you that they are the end of all things: so vain are they.

Work - and plaything are sense and spirit, behind them still lies the self. The self also seeks with the eyes of the senses, it listens also with the ears of the spirit.

Always the self listens and seeks: it compares, compels, conquers, destroys. It rules and is also the ruler of the ego.

Behind your thoughts and feelings, my brother, stands a powerful commander, an unknown wise man - he is called self. He lives in your body, he is your body.

There is more reason in your body than in your best wisdom¹²

Conscious perception, Nietzsche tells us, is nothing but an instrument of the body. Consciousness itself is just one expression, the most ephemeral and vain, of the great plurality of

¹² F. Nietzsche, *Thus Spoke Zarathustra. A Book for ALL and None* (1883), transl. by A. Del Caro, ed. by A. Del Caro and R. B. Pippin, Cambridge University Press, Cambridge 2006, p. 23.

voices that inhabited the body. If we give so much importance to consciousness, it is because it appears to be the most familiar ground. Except for some experiences, which, not surprisingly, are called pathological or at least neurotic, the relationship with our consciousness is solid. But our body – that stranger we inhabit – claims its share of existence, and no matter how uncanny and incomprehensible it may seem to us, that existence is our own. These considerations find a place not only in Nietzsche's thought but also in the phenomenological reflection that, through the distinction between *Leib* and *Körper*, showed all its philosophical meaningfulness¹³. But there is no need to delve inside complex speculations. It is enough for us to observe our own experience to understand it. Indeed, it is simply by observing physical or mental fatigue that we understand the distance between us and our body, between what we want and what it wants. My willingness to run for 10 kilometers does not imply that I can. In this case, however, I am aware of the distance between me and my body. But there are experiences, such as illness, where this kind of awareness escapes consciousness. In the case of Hepatitis A (HAV), for example, the course of the disease can be symptomatic or asymptomatic. In the second case, there are no signs capable of attracting the attention of consciousness but this does not mean that the virus has also eluded the body. Unlike consciousness, the body immediately sensed the attack and began to defend itself. Only a clinical examination will reveal to the patient's consciousness that years earlier he contracted the hepatitis A virus. Although his conscience never realized it, a struggle to death was fought, and the body holds its indelible memory in the form of anti-HAV antibodies.

¹³ In this context it is impossible to avoid quoting Merleau-Ponty's *Phenomenology of Perception* (1945). For a recent and in-depth study of the topic, see the important work edited by P. Amodio and A. Scotti, *Merleau-Ponty: ritornare alla percezione*, Federico II University Press, Napoli 2022.

Who knows whether, in suggesting that there is more reason in the body than in our best wisdom, Nietzsche had sensed how the body could feel harmony with the environment in a way that is precluded from consciousness. Certainly, already in his early writings, and particularly in *Über Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne*, the philosopher pointed out how limitlessly naive is any outlook that, focusing exclusively on consciousness, makes it the pinnacle of human experience on Earth and *therefore* the center of the universe:

For this intellect has no further mission leading beyond human life. It is human and only its owner and creator treats it as solemnly as if the hinges of the world turned on it. But if we could communicate with a gnat we would hear that it swims through the air with the same solemnity and also feels as if the flying centre of this world were within it.¹⁴

In these beautiful lines, Nietzsche clearly criticizes the anthropocentric perspective according to which human beings are the center around which the whole of nature is expected to revolve. From a more general perspective, they are indeed nothing but *one* component of nature. And no matter how refined humans believe their intellect to be, there is no ontological difference between a man and a gnat. Both perceive their own flight as the only one that matters. Both try to bend the world to their own needs. The problem is that between the two, it is certainly not the gnat that led to the geological epoch that goes by the name of the Anthropocene¹⁵, in which the predatory attitudes of human

¹⁴ F. Nietzsche, *On Truth and Lie in an Extra-Moral Sense (1873)*, in *Writings from the Early Notebooks*, transl. by L. Löb, ed. by R. Geuss and A. Nehamas, Cambridge University Press, Cambridge 2010, p. 253.

¹⁵ Since its appearance, the term Anthropocene has undergone major developments, criticisms, and insights that have altered its temporal extension by pointing out different aspects of human's impact on nature. In this sense, terms have been coined such as "Capitalocene," which emphasizes the influence of capitalism on the ecological crisis (J.W. Moore, *Anthropocene or Capitalocene? Nature, History, and the Crisis of Capitalism*, PM Press, Oakland 2016), "Plantationocene," which highlights the historical legacy of slavery and colonial plantations (D.J. Haraway, A. Tsing, *Reflections on the Plantationocene. A conversation with Donna Haraway & Anna Tsing moderated by Gregg Mitman*, ed. by A. Hopes and L. Perry, Edge Effects Magazine with support from the Center for Culture, History, and Environment in the Nelson Institute

beings have depredated nature by plundering its resources, polluting soils and devastating the ecosystems.

In this sense, it is clear that the protection of the natural environment cannot be based only on anthropological considerations, but must focus on preserving the balance between species and ecosystems inherent to biodiversity. It is, therefore, necessary to stop confusing welfare with environmental exploitation and well-being with the reduction of the world to a space designed to meet the imperialistic needs of humankind. But in order to achieve this result, first we need to learn to think of humanity not as the culmination of nature, but as its most dangerous component. Only in this way is it possible to *step aside* to let the world flourish *with us*.

3. *The social side of ecology: Gorz and the critique of capitalism*

Nature is not a commodity of consumption although capitalism imposes lifestyles and thought patterns that go in the opposite direction. This is why a sophisticated thinker like Guattari pointed out that the ecological critique can be effective only if it becomes a radical critique of capitalism, or to be more precise, a critique of what he calls «*Integrated World Capitalism*» namely the post-industrial form of capitalism that «tends increasingly to decentralize its sites of power, moving away from the structures that produce goods and services toward the structures that produce signs, syntax and – in particular, through the control it exerts over the media, advertising, opinion polls, etc. – subjectivity»¹⁶. The problem for the philosopher is not only the exploitation of resources operated by multinational corporations but the fact that this mode of exploitation has

at the University of Wisconsin-Madison 2019) and “Chthulucene,” which focuses on the coexistence of humans and nonhumans (D.J. Haraway, *Staying With the Trouble: Making Kin in the Chthulucene*, Duke University press, Durham and London 2016).

¹⁶ F. Guattari, *The Three Ecologies*, transl. by I. Pindar and P. Sutton, Bloomsbury, London 2014, p. 31.

become the model of subjectification by which our everyday life is structured. Of course, multinational corporations make the most of all the needs that advertising and social media taught us to perceive as essential to our well-being, but we are the substance of their power, the armed wing with which capitalism depredates the planet.

The problem, as Gorz points out very well, is that capitalism does not merely exploit resources useful for the production of necessary goods but creates new needs useful only to increase itself:

Production has become first and foremost a *means* by which capital can grow; above all, production serves the 'needs' of capital, and it is only because capital needs consumers for its products that production also serves human needs. These needs, however, are no longer 'natural', spontaneously experienced needs or desires; they are needs and desires which have been *produced* to satisfy capital's need for profitability. Capital makes use of the needs it serves in order to promote its own growth, something which in turn calls for the growth of needs. Developed capitalism's model of consumption is thus the product of capital's own requirement to create the largest possible turnover of goods. The quest for maximum efficiency in the exploitation of capital therefore requires maximum inefficiency in the coverage of needs: maximum waste¹⁷.

Against capital logic whose object is "productive-economic-subjective"¹⁸, since it shapes the perception of our everyday life, Gorz proposes a «common norm of sufficiency»¹⁹, that is, the idea of a limit beyond which we would produce and consume too much, far more than we need. Without delving into a discussion of how to objectively measure the limits of what is necessary, it is clear that a regulatory model does not belong to economics nor the economic imagination although it is equally clear «that the dynamic of infinite "growth" brought about by capitalist expansion is threatening the natural foundations of human life on the planet»²⁰.

¹⁷ A. Gorz, *Ecologica*, transl. by C. Turner, Seagull Books, London 2010, p. 63.

¹⁸ F. Guattari, *op. cit.*, p. 32.

¹⁹ A. Gorz, *op. cit.*, p. 65.

²⁰ M. Löwy, *Ecosocialism. A Radical Alternative to Capitalist Catastrophe*, transl. by Canepa, Haymarket Books, Chicago 2015, p. 10.

As Gorz suggests in a 2005 interview entitled *Richesse sans valeur, valeur sans richesse*, the capitalist logic behind most decisions that are made globally promotes the idea of growth as an unquestioned, ultimate goal, without defining what that growth is meant to achieve or how it should benefit society. The problem is that governments focus is not on the real substance of growth but on the rise in GDP, namely the increased flow of money, and the volume of goods and services exchanged within a year, regardless of their real impact on people. Growth is just an abstract ideal, a number to chase, a metric to improve, without any real consideration for its content or the quality of the changes it brings. The assumption that an expanding economy automatically leads to a better society is misleading. There's no guarantee that an increase in GDP translates to greater access to the things people need most, like food, healthcare, housing, or education. Gorz also gives two examples to explain it.

With the first one, the philosopher imagines a village in which the joint work of a few people made it possible to dig a well. Everyone can use it; the water becomes a common good and the well a source of wealth for all. In this case, there is no money transition and therefore the dig does not increase GDP. But if the well is dug by a private investor who demands money from the population to extract the water, then it increases GDP. With the second example, he imagines giving uncultivated land to 100,000 landless families who will take care of it and farm it for their livelihood. In this case, again, the process will not increase GDP although it does produce subsistence for the farmers. But if 100 landowners exploit the labor of 100,000 peasant families by paying them a minimum wage and exporting the product of the land, then the GDP will increase significantly. Thought in terms of GDP, growth only serves the accumulation of capital in the hands of a few and creates even more social inequality. A constant growth to

be achieved at the expense of people and the environment in which they live is the “systemic necessity” of capitalism that is totally indifferent to the concrete reality it exploits. In this sense, Gorz defines the myth of growth as the veritable trap (piège) by which neoliberal modernization has penetrated consciences and from which we need to free ourselves in order to cultivate a “*décroissance productive*”²¹ for people and not for governments and corporations greenwashing.

As Fadini has rightly pointed out, reflections such as Guattari’s or Gorz’s help us understand that ecology can be a political tool only if «it is linked to a radical critique of *our* system of production»²². Ecology loses in fact all of its ethical value and political effectiveness if we do not understand that planet’s devastation is due to a system of exploitation that capitalism has crystallized in our consciences, and of which we must free ourselves if we want to gain an ecological space that is not only environmental but sociological and mental.

Certainly, in this way we have not overcome the anthropocentric perspective indicated by Nietzsche. Going back to the metaphor we used, what does it mean to “step aside” if not to show the other side of anthropocentrism? Is it not precisely the danger related to the environmental catastrophe that pushed us to think ecologically? Whether we squeeze the Earth to the last drop to extract what we believe to be our own well-being or attempt to protect the environment from our threat, it seems we are unable to step outside the circle of our own humanity. But even if we are condemned to an always *too human* perspective, we cannot deny that an anthropocentrism that makes space for a gnat and its irreducible difference, or a plant that we are not even able to see, is better than an anthropocentrism that erases any kind of difference driven solely by a spasmodic capitalist exploitative

²¹ A. Gorz, *op. cit.*

²² U. Fadini, *Divenire umani. Per una nuova antropologia filosofica*, McGraw-Hill Milano, p. 25. My translation of the quoted parts.

drive. If we want to live in harmony with the environment and the balance biodiversity represents, we need to stop pursuing policies that, hidden behind the label of “sustainable economics”, perpetrate the same mechanism of exploitation. As Timothy Morton suggests, discourses on sustainability are *de facto* products of corporations’ language trying to develop strategies useful to save their profits²³. This is the reason why

“green capitalism”, “carbon markets”, “compensation mechanisms” and other manipulations of the so-called “sustainable market economy” have proven perfectly useless, while “greening” with a vengeance, emissions are skyrocketing, and catastrophe gets closer and closer. There is no solution to the ecological crisis within the framework of capitalism, a system entirely devoted to productivism, consumerism, the ferocious struggle for “market shares”, to capital accumulation and maximizing profits. Its intrinsically perverse logic inevitably leads to the disruption of ecological balance and destructions of ecosystems.²⁴

The hope we have left - with all the philosophical weight that this word means - is that «the exit of capitalism has *already begun*» since «*negative growth is imperative for our survival*». But as Gorz states, this «presupposes a different economy, a different lifestyle, a different civilization, and different social relations»²⁵. For this reason, we need to abandon policies that are nothing but the figure of the false consciousness with which we continue to exploit and pollute the environment, destroying its delicate balance. What we really need, if we want to end the destruction of the planet, is to find a *radical alternative* to the capitalist system of exploitation by which we place what we believe is our needs above everything else. And even if this may not seem, in the end, a disinterested choice since it is *still* a

²³ T. Morton, *What are we sustaining?*, Lecture at La Buona Planta, Milan, September 29th 2018.

²⁴ M. Löwy, *Thirteen theses on the imminent ecological catastrophe*, in «Workers' Voice/La Voz de los Trabajadores · A fusion of Socialist Resurgence and Workers' Voice» <https://workersvoiceus.org/2020/02/21/thirteen-theses-on-the-imminent-ecological-catastrophe/> (November, 4th 2024).

²⁵ A. Gorz, *The exit of capitalism has already begun*, in «Cultural Politics», VI, 1, p. 8. Italic mine.

human perspective - we can be confident it is the most ethical one.

ANDREA NICOLINI è Ricercatore presso l'Università degli Studi di Firenze

andrea.nicolini@unifi.it

S&F_n. 32_2024

RECENSIONI&REPORTS

CONVEGNO INTERNAZIONALE

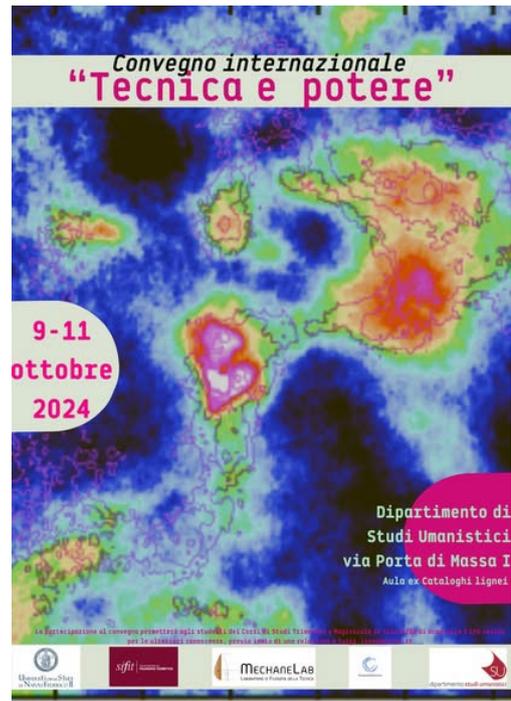
TECNICA E POTERE

Università di Napoli Federico II, Napoli 9-11 ottobre 2024

ABSTRACT: *TECHNIQUE AND POWER*

This report presents the proceedings of the international conference *Technology and Power*, held from 9th to 11th October at the University of Naples Federico II. The conference, organised by the Philosophy of Technology *Mechanè Lab*, aimed to investigate the historical genesis and current anthropological and social implications of the combination of technique and power. Through an interdisciplinary approach, the discussion focused particularly on the transformation of the social order, the technological contribution to environmental issues and the world of ICT, with special reference to the platform society.

La tecnica, che fin dalla sua origine greca (*technè*) indica complessivamente un 'saper operare', si configura come quella prestazione fondamentale dell'umano tramite cui esso ha potuto appropriarsi della natura. Ciò che nella sua storia evolutiva ha garantito all'uomo l'affrancarsi dai vincoli ambientali attraverso la manipolazione del mondo naturale è diventato oggi il vettore principale di mutamenti che, nell'epoca della transizione digitale, biologica ed ecologica, sta assumendo i caratteri di veri e propri rivolgimenti storico-antropologici. È proprio a partire dall'urgenza di comprendere queste modificazioni che dal 9 all'11 ottobre si è svolto il Convegno Internazionale *Tecnica e potere* presso il Dipartimento di Studi Umanistici dell'Università degli studi di Napoli Federico II. Organizzato dal Laboratorio di Filosofia della tecnica *Mechanè Lab*, l'incontro si è svolto nel segno dell'insegnamento di Nicola Russo, ideatore e coordinatore del Laboratorio e direttore della rivista a esso



associata fino alla sua prematura scomparsa lo scorso maggio. Questo convegno, il primo in sua assenza, nelle intenzioni degli organizzatori Felice Masi, Lorenzo De Stefano, Joaquin Mutchinick e Luca Matano ha voluto essere una forma di 'ricordo militante', un'occasione di dialogo e di confronto sui temi cari al magistero del prof. Russo che, tra i primi, ha riconosciuto la necessità filosofica di confrontarsi con la questione della tecnica.

Per dirla con Anders, quello in cui oggi viviamo è un mondo tecnico o, per meglio dire, tecnocratico che, dopo la scoperta dell'energia nucleare e con lo sviluppo delle moderne tecnologie dell'informazione, sta velocemente riconfigurando le modalità con cui l'uomo abita il mondo. Come suggerisce il titolo del convegno e in accordo agli interessi del Laboratorio, questo evento nasce, dunque, dall'esigenza di indagare le attuali forme di organizzazione della realtà con una particolare attenzione all'infosfera e alla *platform society*, ai nuovi meccanismi di sorveglianza parastatale basati sull'uso diffuso delle strutture algoritmiche e, infine, alle prospettive derivanti dall'automazione. Da una parte, infatti, la datificazione di ogni ambito del reale ad opera delle macchine algoritmiche sta progressivamente modificando l'esperienza percettiva e, dunque, la ritenzione cognitiva dell'essere umano. Dall'altro, l'utilizzo di tecnologie basate sulla raccolta sistematica di dati e sulla loro elaborazione sta ridefinendo i meccanismi di governo delle popolazioni, delineando un nuovo tipo di società del controllo, in cui le modalità di esercizio del potere trascendono gli Stati per risultare sempre più opache ed evanescenti. Compito della filosofia è, dunque, riconoscere le ibridazioni delle pratiche governamentali che, all'interiorizzazione della logica produttivo-consumistica affiancano nuovi meccanismi di condizionamento basati sulla diffusività delle tecniche algoritmiche e sulla digitalizzazione del reale.

Nel confrontarsi con il carattere pervasivo degli apparati tecnici e sulla scia dell'interdisciplinarietà promossa dall'operato della Task Force di Ateneo *Human&Future* che, insieme alla Società Internazionale di Filosofia Teoretica ha partecipato all'organizzazione di questo evento, il convegno ha voluto analizzare il binomio tecnica-potere attraverso uno sguardo multiprospettico portando al dialogo numerose discipline, dalle scienze positive all'estetica e alla sociologia. I relatori che si sono succeduti hanno dimostrato come, solo nel costante confronto e nella sinergia tra saperi e prospettive, si possa indirizzare il pensiero filosofico alla comprensione delle intersezioni tra tecnologie e potere.

Nell'impossibilità di riferire in maniera esauriente la molteplicità di spunti emersi nel corso del dibattito, piuttosto che seguire un criterio di successione cronologica delle varie relazioni, adottare un criterio tematico-semanticò mi è sembrato utile ad esplicitare i quesiti che oggi deve porsi il pensiero filosofico e che hanno costituito il filo conduttore di questo convegno.

In primo luogo, ogni riflessione sulla tecnica non può che esercitarsi a partire dal riconoscimento tanto del carattere storico del suo manifestarsi quanto del suo legame costitutivo con il rapporto sociale. È questo il cuore dell'intervento del professore Giuseppe Antonio Di Marco che, nel ripercorrere la genesi storica del nesso tecnica-potere ha evidenziato il decisivo momento di discontinuità che, tramite l'invenzione del macchinario, si verifica nella modernità: il passaggio da una strumentalità immediata, manuale-artigianale per inaugurare un'inedita dimensione macchinale-industriale. È il passaggio dalla macchina semplice che si interpone tra l'uomo e la natura, all'uomo che media il macchinario perché questo aumenti la produttività. Attraverso la propria autonomia operativa, il

macchinario abolisce le basi tecniche della divisione del lavoro, relegando l'uomo a un ruolo regolativo e di sorveglianza. Questo impianto ricostruttivo vede il macchinario, ossia un insieme di macchine che cooperano, come un'oggettivazione del lavoro sociale. Questa forma di produzione, tuttavia, entra immediatamente in contrapposizione con la forma di appropriazione privata che ha attivato il macchinario: è attraverso quest'antitesi dialettica che si alimenterà storicamente il processo produttivo.

Facendo poi i conti con le contraddizioni odierne del sistema capitalistico, l'istituzionalizzazione della logica di accumulazione del capitale è alla base della posizione teorica di Hartmut Rosa che fa suo il compito filosofico di occuparsi di una diagnosi delle distorsioni sociali del presente. L'accelerazione sociale viene letta come il principale vettore della diffusa alienazione presente nell'attuale società neoliberista: il capitalista non può riposare. Il contributo del dott. Mario Cosenza mostra come, piuttosto che da stringenti norme etiche, il soggetto tardo-moderno sia condizionato da un severo regime temporale che, per quanto appaia inarticolato e depoliticizzato, costringe gli individui a rispettare perennemente gli imperativi produttivi e di crescita del sistema capitalistico. Solo accelerando, infatti, l'individuo può partecipare al sistema produttivo e appropriarsi, così, di una porzione di mondo che, data l'elevata competitività, è sempre meno contendibile. L'accelerazione tecnologica, invece di liberare spazi di libertà, comporta una contrazione temporale: l'interiorizzazione della logica prestazionale impedisce di fermarsi, sottoponendo il soggetto agli imperativi sistemici composti da norme, scadenze e disposizioni temporali da rispettare. In questo modo, si prospetta un esercizio del potere disciplinare dai tratti totalitari in quanto, seppur non in maniera spettacolare, opprime gli individui

in uno stato di perenne angoscia causato dall'incombente minaccia di perdere il proprio mondo.

Al totalitarismo accelerazionale tratteggiato da Rosa fa da contraltare l'opera pervasiva dell'intelligenza artificiale. Essa sta condizionando ogni aspetto delle interazioni umane in una modalità che sembra autonoma e, dunque, indipendente dalla volontà umana. Contro questa mistificazione, l'intervento del dott. Lorenzo De Stefano, seguendo un'impostazione ontologico-genealogica, mira a rivendicare la costituzione concreta e storica dell'algoritmo, l'artefatto tecnico su cui si fonda il funzionamento di quel fenomeno vasto e dibattuto quale l'intelligenza artificiale. In contrasto all'idea di un ente autonomo, tracciare una storia degli algoritmi mette in evidenza il loro essere un modo fondamentale della nostra cultura materiale - una *mechané*, una scorciatoia - per organizzare e semplificare la realtà: l'algoritmo, in questo senso, ha indicato storicamente qualsiasi pratica individuale tesa a raggiungere un obiettivo preciso svolgendo una serie ben definita di passaggi. Assunta la sua natura operativa, in quanto risultato delle innovazioni tecnologiche avvenute nel campo della cibernetica, l'algoritmo è divenuto oggi una strategia totalmente automatizzata che svolge una funzione economica di semplificazione di un compito.

A partire dallo sviluppo dell'ingegneria algoritmica, l'odierna intelligenza artificiale deriva dall'intuizione di automatizzare il pensiero in una costruzione artificiale. Tuttavia, l'elemento che risulta fondamentale per comprenderne l'operato è che le tecnologie basate sull'IA incorporano valori storicamente determinati, ossia l'ecosistema socioeconomico di pianificazione industriale del lavoro del sistema capitalistico. Con l'invenzione di Amabot, il sistema di personalizzazione creato da Amazon nel 1994, gli algoritmi, sviluppati in base alle reti neurali artificiali e fondati su modelli statistici, sono sempre più

utilizzati col fine - commerciale e non solo - di predire le preferenze degli individui e orientarne le scelte, dunque, di produrne i bisogni. È, dunque, solo dalla constatazione che ogni oggetto tecnico è il preciso risultato di rapporti di poteri espliciti ed impliciti che si può scardinare l'idea di un condizionamento immanente sull'umano delle macchine cosiddette 'intelligenti'.

Nell'impostazione del convegno, perciò, centrale è risultato il tentativo di tracciare una fisionomia quanto più accurata possibile di questi nuovi strumenti - o soggetti - di potere. Una volta che ne sono stati esplicitati i presupposti socio-economici, l'influenza normativa degli artefatti tecnici è stata analizzata nell'esercizio concreto del suo potere. La forma di controllo con cui siamo chiamati a confrontarci è quella di una governamentalità algoritmica, ossia un certo tipo di razionalità che si fonda sulla gestione algoritmica di dati per prevedere, mappare e orientare i comportamenti sociali. Queste politiche si basano sulla pervasività degli *standards*, al centro del contributo di Diego Lawler, ossia indicazioni valoriali veicolate dalle pratiche tecnologiche che derivano dalla negoziazione tra attori diversi (comunità scientifico-tecnologica, istituzioni statali, imprese private) comportando una parcellizzazione e fluidificazione dell'esercizio del potere: gli agenti del potere, dunque, nell'età digitale, si caratterizzano per essere agenti para-statali e de-territorializzati. Ne va sottolineata la non neutralità morale in quanto istruiti sulla base dell'apparato ideologico delle autorità dominanti (di cui si fa sempre più fatica a comprenderne l'identità). Una volta che essi vengono definiti attraverso le strutture algoritmiche, inoltre, gli apparati normativi si presentano invisibili alla consapevolezza umana riuscendo, però, a modellare le azioni individuali, le pratiche sociali e culturali. Per comprendere il carattere pervasivo dell'operato delle

intelligenze artificiali, infine, sulla base di alcune intuizioni di Nicola Russo, è bene evidenziare che mentre l'algoritmo, data la sua linearità operativa, nasce come una macchina *apotelestica*, ossia che agisce per il conseguimento di uno specifico obiettivo, l'intelligenza artificiale si presenta, invece, come un complesso esempio di macchina *simpleromatica*, ossia di una macchina la cui azione non si esaurisce in un'oggettivazione esterna, quindi nella produzione di un risultato, ma si identifica con la sua semplice prassi.

Guardando nello specifico alle tecnologie algoritmiche il convegno ha prestato particolare attenzione al nuovo ambiente antropologico che si sta delineando nell'età digitale, la *platform society*. Non a caso, riconosciuta la sua opera di reontologizzazione della realtà - per indicare, con Floridi, la creazione di nuovi ambienti da abitare e nuove forme di agire - e di ridefinizione delle nostre strutture epistemologiche, largo spazio è stato riservato proprio a questo settore della rivoluzione digitale. A partire dalla lettura in termini informativi della realtà, è stato innanzitutto riconosciuto alle piattaforme il ruolo di principale produttore delle strutture economiche e sociali in cui viviamo e, di conseguenza, la loro capacità di sottomettere l'umano agli imperativi da loro imposti.

A tal proposito, il dott. Valerio Specchio ha messo in evidenza il rapporto inversamente proporzionale che si viene a creare tra la sovraesposizione degli utenti e l'evanescenza della *governance* esercitata dagli algoritmi. Da una parte, le strutture algoritmiche, che appartengono a attori privati poco trasparenti, si presentano, a loro volta, intenzionalmente *opache*: innanzitutto, avendo oltrepassato la materialità delle macchine risultano fisicamente inconsistenti, dunque invisibili; in secondo luogo, i meccanismi che ne governano il funzionamento risultano difficilmente decifrabili poiché intenzionalmente accessibili solo

a chi possiede le competenze specialistiche per gestirne il codice o i brevetti col fine di sfruttare il vantaggio predittivo per fini commerciali e politici.

Il soggetto umano, al contrario, si trova in un'ambigua condizione di sovraesposizione e al contempo di invisibilità che rende la sua condizione esistenziale estremamente vulnerabile. In primo luogo, le piattaforme, attraverso gli algoritmi che ne sono alla base, svolgono un continuo processo di categorizzazione e controllo degli utenti che, nell'era digitale, sono intesi esclusivamente come fonte inesauribile di dati da elaborare. L'imperativo etico cui sono sottoposti i soggetti-utenti diviene un 'dover essere informazionale' che esercita una precisa pressione selettiva sull'umano.

Da un lato, dunque, il riconoscimento digitale obbliga il soggetto a esporsi a una condivisione inesauribile di informazioni facendo della trasparenza la sua peculiarità antropologica; dall'altro, bisogna tener conto del risvolto ontologico-epistemico di tale processo, ossia un depotenziamento dell'individualità del soggetto. Assunto come fonte di dati da inserire in correlazioni statistiche, le peculiarità del soggetto perdono la propria importanza semantica e esistenziale, facendo dell'individuo-utente un essere vulnerabile, indifferente, invisibile e immobile. Come ha sottolineato l'intervento del prof. James Garrison, il soggetto perde la sua forza narrativa e semantica, il suo potersi costituire come una storia, poiché di fronte alla datizzazione della vita ogni informazione diventa qualitativamente uguale alle altre.

Alla de-soggettivazione sembra corrispondere una deprivazione esperienziale. Nel ripercorrere alcune intuizioni di Baudrillard, infatti, l'esternalizzazione digitale dell'Io lo proietta al di fuori del contesto reale e dalla sua interfaccia organica astraendolo in un contesto quasi estatico: attraverso il controllo

della dimensione informazionale, la *governance* algoritmica influenza le percezioni e le istanze cognitive dell'essere umano neutralizzando qualsiasi forma di resistenza.

Il contraccolpo per questa passivizzazione della facoltà critica si presenta, sempre più spesso, in una feroce frustrazione che si ripercuote nella dimensione affettivo-relazionale con il diffondersi di comportamenti violenti nei *social networks*. A fondamento di questi episodi di slatentizzazione della violenza si nasconde un celato senso di piacere che, nella ricostruzione del dott. Luca Mandara, sembra riproporre i meccanismi individuati da Adorno ed Horkheimer alla base degli atteggiamenti antisemiti. Come reazione al consenso e alla regressione critica operata nelle piattaforme, a cui gli utenti si adattano sfruttando l'interiorizzato istinto immobilizzante di autoconservazione, il non-identico - rappresentato tanto dagli altri quanto dall'esternalizzazione di propri sentimenti - deve venire soppresso: solo esercitando violenza si può ricreare l'immagine di un soggetto incontrollato.

Infine, grazie a contributi specifici derivanti dalle scienze pratiche quali il diritto o l'urbanistica, il convegno è servito come occasione per interrogarsi circa la prossima diffusione di macchine automatiche che prefigura una realtà composta da veicoli a guida autonoma e 'città intelligenti'. Le cosiddette 'città intelligenti', ossia territori urbani basati sulla comunicazione diffusa tra popolazione e dispositivi 'intelligenti' mostrano l'ambiguo rapporto in termini di costi-benefici dell'automazione della realtà e della dipendenza dell'umano dall'interazione con le intelligenze artificiali. In prima istanza, i dispositivi 'intelligenti' possono risultare un valido supporto in chiave ecologica: come già accade in alcune città cinesi e coreane e anche in alcune realtà europee, essi sono programmati per ottimizzare lo smaltimento dei rifiuti, la circolazione di veicoli

e, dunque, si presentano come un utile strumento in termini di efficienza energetica. E, tuttavia, se in chiave ambientalista il digitale si presenta come un'opportunità, esso non nasconde rischi dal punto di vista etico e non manca di riproporre contraddizioni e ingiustizie sociali. In primo luogo, creare un mondo interamente digitale implica che il divario tecnico (ossia l'impossibilità di interagire con le macchine intelligenti per mancanza di competenze specifiche o di disponibilità economica) escluda, volontariamente o no, le categorie più fragili e meno rappresentate della popolazione dall'accesso ai servizi primari. Inoltre, più è consentito alle strutture algoritmiche di profilare ogni aspetto della vita più saremo sottoposti al controllo di attori evanescenti che possono disporre delle informazioni raccolte come preferiscono. Ciò non solo evidenzia il rischio di rendere inconsistente qualsiasi diritto alla *privacy* ma evidenzia anche l'emergere di attori privati detentori dei brevetti tecnici che, in base alla logica del profitto o altre logiche arbitrarie, possono interferire con le politiche statali.

Proprio il rapporto antagonistico instauratosi tra enti pubblici e privati alla base dell'utilizzo delle moderne tecnologie è indagato come possibile mezzo per contrastare la crisi climatica. Di questi interventi (che dall'implementazione dell'energia solare o eolica possono riguardare lo stoccaggio del carbonio), il dott. Joaquin Mutchinick ha rilevato l'incapacità attuale di produrre modificazioni significative. Paradossalmente, tanto la consapevolezza della lesività dell'estrattivismo e della combustione fossile quanto il sapere tecnico volto ad azioni di contrasto si rivelano inefficaci nel modificare una realtà che, ideologicamente, viene data per ipostatizzata ed incontrovertibile. Nonostante negli ultimi anni molti Stati stiano investendo in programmi d'azione per stimolare la transizione energetica, questi non portano ai risultati sperati in quanto i

privati, piuttosto che all'efficientamento energetico, sono interessati a sfruttare le agevolazioni ricevute dallo Stato per la propria accumulazione di ricchezza. Attraverso l'approccio costruttivista, dunque, Mutchnick ha tentato di ripensare una sinergia tra enti statali e investitori privati in modo che, attraverso nuovi regimi fiscali, nuove forme di diritti societario, nuove forme di ripartizione degli utili, i privati, al di fuori della logica di massimizzazione del profitto, accettino il compito di sviluppare tecnologie utili per la decarbonizzazione.

In conclusione, fine ultimo del convegno è stato rispondere all'urgenza storica di riportare entro un regime di visibilità gli opachi intrecci di esercizio del potere che caratterizzano la società contemporanea. Ciò, attraverso i vari contributi, ha lasciato intravedere diverse prospettive.

In primo luogo, lungi dal manifestare intonazioni tecnofobe, ciò è stato fatto per offrire eventuali utilizzi propositivi delle tecnologie. Mi basti qui ricordare l'esempio fornito da *Forensic Architecture*, un'agenzia di ricercatori interdisciplinare che opera in contrapposizione alla manipolazione delle immagini e al monopolio dell'informazione dei gruppi dominanti nei conflitti bellici, soprattutto in regioni di frontiera. Nel concreto, come ha raccontato Christian Maria Garavello, essi propongono delle 'contro-investigazioni' delle realtà belliche con l'intenzione di rendere visibili le atrocità commesse e rimosse dagli Stati attraverso l'appropriazione di tecnologie appartenenti alle classi governanti.

Al contrario, guardando alle intelligenze artificiali come un pericolo per la sopravvivenza del Sapiens, si è voluto indirizzare verso una funzione esclusivamente protesica delle macchine intelligenti che sia non di sostituzione dell'umano ma d'ausilio ai suoi limiti biologici (si pensi, ad esempio, nell'ambito dello

human enhancement all'utilizzo del *predictive coding* descritto dal prof. Stefano Pietropaoli).

O, ancora, riconoscere che i meccanismi di dominio sono sempre più nelle mani di un'oligarchia transnazionale e parastatale può comportare un esercizio di autorità delle classi politiche. In tal modo, esso potrebbe muoversi nella direzione di 'un'algorpolitica', un termine utilizzato dal prof. Mirko Daniel Garasic per indicare una presa di coscienza del controllo pervasivo delle strutture tecnologiche che sappia poi rilanciare un ruolo direzionale della politica.

Oppure, sulla scorta della 'vita buona' di Hartmut Rosa, la diagnosi delle distorsioni del presente è tesa a cercare una 'risonanza' tra soggetto e mondo che sfugga al totalitarismo accelerazionale attraverso la costruzione di 'oasi di decelerazione' o spazi di libertà.

Dalla varietà di orientamenti che sono andati delineandosi è emersa, dunque, la complessità di un intreccio, quello tra tecniche e poteri, che investe il soggetto umano in numerosi aspetti della sua esistenza e che, di conseguenza, non può in questa sede prevedere un'indicazione univoca. Piuttosto che parteggiare per visioni apocalittiche o apologetiche dell'umano che ne sanciscano o una definitiva marginalizzazione o, al contrario, un'irriducibilità ontologica, la riflessione filosofica che qui si è esercitata ha esibito la sua vocazione più propriamente diagnostica. Partendo dal presupposto che tecnicamente l'uomo abita il mondo e che, dunque, il contesto antropico è costitutivamente sottoposto ai mutamenti imposti dalle rivoluzioni tecniche e tecnologiche, compito della filosofia è attraversare il cambiamento, decifrandone la genesi, captandone le manifestazioni e schiudendo prospettive critiche di indagine.

ANTONIA VERDEROSA

ALESSANDRO DE CESARIS

*Ai limiti del concetto. Genesi e forma della singolarità
nella logica di Hegel*

Orthotes, Napoli-Salerno 2024

In letteratura, il pensiero di Hegel è comunemente associato a una filosofia in cui il singolare viene asservito e assorbito dall'Assoluto. Da Schelling a Feuerbach e Kierkegaard fino a Deleuze e Simondon, gli interpreti hanno visto in Hegel solo un pensiero volto all'universale, ovvero una tendenza universalizzante che mortifica il particolare. Il volume di Alessandro De Cesaris, *Ai limiti del concetto*, si propone di

dimostrare che le cose non stanno esattamente così. Secondo De Cesaris il tema della singolarità non solo è centrale nella filosofia hegeliana, ma in essa esiste una vera e propria *logica della singolarità*, sfatando in questo modo la credenza che la singolarità trovi in Hegel solo una funzione strumentale in vista della consacrazione dell'Assoluto.

Il volume è diviso in due parti. La prima è composta da quattro capitoli che si concentrano sulla genesi e sviluppo del tema della singolarità dal periodo di Tubinga a Jena, e analizza gli scritti



hegeliani principali fino alla *Fenomenologia dello spirito*. La seconda parte è invece integralmente dedicata al problema della singolarità nella *Scienza della logica*, divisa in tre capitoli, uno per ogni libro dell'opera hegeliana.

L'intento del volume è chiaro fin dal titolo, dove si esplicitano i margini entro cui si muoverà il testo: limite, concetto, genesi, forma, singolarità, logica. Tutti termini usati per specificare che il singolare non va posto ai limiti (né tantomeno ai confini) della logica, e dunque del pensiero razionale. Secondo De Cesaris, infatti, la singolarità è *nel* cuore dell'indagine hegeliana e, considerata dal punto di vista logico, essa è sì da porre ai limiti, ma del concetto. Il che vuol dire, in Hegel, che essa è pieno pensiero razionale, e non mera alterità non precisamente configurata o configurabile, come la vulgata vorrebbe.

Secondo De Cesaris bisogna in primo luogo far chiarezza sul significato stesso della singolarità, troppo spesso associata all'individualità, e genericamente al dato o all'immediato. Tutte cose potenzialmente vere, ma solo se riconosciute nel movimento logico che le assolve non come presenze inaggirabili e però non assumibili completamente dal pensiero, bensì come elementi pienamente razionali. Per De Cesaris riuscire nell'impresa è possibile solo riconoscendo la natura *mediale* del singolare nel rapporto tra universale e particolare. Per Hegel non si tratta, come scrive l'autore, di «obliterare il particolare in nome dell'universale, ma di intendere correttamente questa relazione riconoscendo alla ragione il ruolo di nesso che risolve il rapporto tra identità e non-identità» (p. 79), tra finito e infinito, tra parte e tutto, tra contingente e necessario, tra particolare e universale (p. 99): «è questa la sfida del pensiero speculativo, l'elaborazione di un nuovo senso della singolarità» (p. 105). Tuttavia, Hegel sa che per farlo è necessario ripensare la natura stessa della logica.

Come sottolinea De Cesaris, questa consapevolezza vorrà dire per Hegel ripensare prima il significato e il rapporto della filosofia con il *positivo* (p. 44), poi riflettere sul problema del “presupposto” nel pensiero. Infatti, il positivo perderà centralità negli scritti maturi, almeno nei termini religiosi e politici con cui era usato negli anni di Tubinga, Berna e Francoforte, e verrà impiegato nella *Scienza della Logica* solo come contrappunto al *negativ*, dice De Cesaris. Nella *grande Logica*, puntualizza acutamente l'autore, Hegel usa invece a più riprese il termine “presupposto” (*Voraussetzung*). Va tuttavia notato, come De Cesaris fa, che sia nel termine *Voraussetzung* che nel termine *Positivität* vi è un *ponere* «che è inteso nel senso di *positum*, ovvero come qualcosa che è già avvenuto. Le forme logiche hanno al loro interno dei presupposti, e la scienza è proprio il movimento con cui i presupposti vengono tolti e ricondotti alla loro matrice razionale» (p. 45, n. 31).

Si può dire allora che lo sforzo della filosofia hegeliana è la ricerca della dimensione logica in cui viene risolto il presupposto e tutto ciò che di norma viene messo ai margini del pensiero razionale: il dato, l'individuale, l'immediato. In Hegel emerge pienamente la consapevolezza che questi elementi fanno parte del pensiero, ma anche che non potranno mai saturare autonomamente la dimensione logica. E tuttavia, ponendoli come alterità rispetto al soggetto, ci si limita a pensarli esclusivamente in una relazione correlativa, come fanno le filosofie della riflessione. Il movimento logico della filosofia hegeliana vuole invece superare la contrapposizione e non alimentarla. È a questo punto che subentra la nozione di singolarità, il cui valore logico è di essere un momento dell'assoluto pienamente razionale in cui però l'assoluto stesso non viene privato della sua concretezza. In questo senso, commentando la *Logica* di Jena (1804-1805), De Cesaris scrive: «la realizzazione della sostanza come soggetto coincide dunque

interamente con la costruzione della singolarità, ovvero con il togliimento del singolare come presupposto e la sua posizione come momento concreto dell'assoluto» (p. 193).

L'ampia riflessione hegeliana sul valore logico del singolare, che prima di arrivare alla *Scienza della Logica* si sviluppa in maniera del tutto peculiare nella *Fenomenologia dello spirito*, trova il suo compimento nella *Begriffslehre* – notoriamente dedicata alla *Logica soggettiva* – dove diventa chiaro che il singolare costituisce la categoria centrale dell'analisi hegeliana. Nell'interpretazione di De Cesaris, qui già solo la «ricorrenza onnipervasiva del problema del singolare» induce a ritenere il nesso tra singolare-particolare-universale la «chiave di volta dell'intera *Begriffslogik*» (p. 390). Ma c'è ovviamente di più. Nella *Begriffslehre* si svela in via definitiva che il singolare è il contrappunto negativo del particolare (a sua volta negazione dell'universale), ed è quindi unità negativa del rapporto tra universalità e particolarità. Però De Cesaris sottolinea anche come il concetto particolare sia solo una fase preliminare del processo di determinazione del concetto. Infatti, «se particolare è determinazione dell'Universale, questa determinazione si riferisce a un immediato, a una pura astrattezza, a un indeterminato» (p. 398). Cioè, il particolare non fa altro che determinare se stesso in quanto determinazione del determinato. Perciò il particolare è una determinazione determinante l'universalità in quanto specie, ossia di per sé una negazione. La singolarità invece nega la determinazione negativa dell'universale da parte del particolare, configurandosi così come la *mediazione* tra *universale* e *particolare*, dunque come determinazione concreta e compiuta dell'assoluto. È per questo che De Cesaris può scrivere che «il singolare è il vero culmine dello svolgimento del concetto in quanto è effettivamente la determinazione più ricca» (p. 400). In questo modo, secondo l'autore, Hegel palesa il suo «disprezzo nei confronti dell'universale astratto» in quanto vuota superficie

priva di contenuto (p. 401), e la sua filosofia si rivela del tutto opposta all'essere una filosofia dell'assoluto meramente universalizzante in senso astratto.

In conclusione, il volume si pone una sfida ardua e complessa, riassunta in due obiettivi strettamente intrecciati tra loro, uno storiografico e uno teoretico. Dal punto di vista storiografico, De Cesaris vuole dimostrare che, contrariamente a quella che appare ancora la posizione dominante nel panorama degli studi, il pensiero di Hegel è dominato sin dal principio da un interesse esplicito per il problema della singolarità e che anzi, questo il piano teoretico, nelle sue opere Hegel distingue diverse tipologie di singolarità. La ricostruzione genetica della nozione di singolarità mostra come la questione del singolare sia uno dei principali (se non il principale) centro d'interesse hegeliano e che quindi, come si propone la posizione teoretica del volume, in Hegel la singolarità attraversa tutti i livelli del movimento logico. Ne risulta che, insieme alla nozione di immediatezza e negatività, la singolarità «costituisce la struttura logica fondamentale dello sviluppo del concetto» (p. 18). De Cesaris ritiene infatti che in Hegel «il problema del singolare e del suo nesso con l'universale sia la struttura logica che informa ogni altro problema ontologico, segnatamente ogni problema riguardante la questione dell'essere» (p. 19).

Inoltre, nella filosofia moderna, Hegel è tra coloro che più di tutti ha ragionato sul singolare (*das Einzelne*). Ciò non vuol dire affatto schiacciare il significato di singolare con "individuale", cioè fraintendere la singolarità con l'individualità. Piuttosto, come ribadisce De Cesaris, la trattazione logica del singolare è in quanto tale precedente alla distinzione stessa tra umano e non-umano, e si propone come una riflessione del tutto astratta e applicabile a qualsivoglia ente. E ancor più, sottolinea De Cesaris, l'etimologia del termine "individuale" rinvia a ciò che non può essere ulteriormente diviso. Infatti, l'esito fondamentale

della speculazione di Hegel è che il singolare è esattamente ciò il cui destino è sdoppiarsi (p. 21). È proprio la duplicità insita nella categoria di singolare ciò che la rende centrale dal punto di vista ontologico e non direttamente legata all'individuale.

Infine, va sottolineato che l'aspirazione che attraversa l'intero compito teoretico del volume è quella di porre le condizioni affinché il pensiero di Hegel possa dialogare con le riflessioni contemporanee sul singolare senza essere appiattito sul suo passato interpretativo. Difatti, se l'intento del volume è dimostrare che è possibile ripensare il pensiero di Hegel liberandolo dalla fama di una filosofia volutamente mortificante il singolare per vederlo asservito all'universale e assorbito in esso il prima possibile, lo è principalmente per poter "utilizzare" Hegel *nel* e *per* il presente.

Benché ardita e complessa, l'autore conduce la sfida con stile lineare e semplice, senza perdersi in anacoluti gesti filosofici o ripiegamenti concettuali. Il libro preferisce presentarsi in totale trasparenza voluminoso, con le sue quasi cinquecento pagine mettendo immediatamente in guardia il lettore dalla faticosità del suo compito. Superato però ogni indugio dinanzi alla corposità del testo, il libro si presenta chiarissimo. I tecnicismi e i confronti con la critica De Cesaris li destina perlopiù alle note dove, lì sì, ingaggia un corpo a corpo con la storia della filosofia, le questioni filologiche e la letteratura su Hegel. Il fitto apparato di note gli è infatti fondamentale per chiarire quali posizioni su Hegel debbano essere accolte o superate, totalmente o parzialmente, e perché. Secondo De Cesaris, ciò che certamente va lasciata alle spalle è una lettura che secolarizza il pensiero hegeliano in categorie interpretative legate a ragioni storico-storiografiche ormai passate. In questo senso, l'analisi genetica del problema della singolarità sostanzia la *vis* teoretica della seconda parte che acutamente si rivolge alle riflessioni filosofiche del presente. Un compito che, come si è detto, De

Cesaris si pone e che senz'altro, con deciso piglio ermeneutico, porta a termine.

MATTIA PAPA

DIETER GRIMM

Sovranità. Origine e futuro di un concetto chiave

Laterza, Roma-Bari, 2023

Uno dei capolavori della (presunta) spoliticizzazione neoliberale è l'aver reso tabù alcuni lemmi-concetti classici della Dottrina dello Stato. Se l'esistenza di un *popolo* ha mantenuto una presenza evocativa - per quanto rielaborata in direzioni divergenti - e il *territorio* ha dalla sua un referente concreto che si fa più fatica a rimuovere, il destino della *sovranità* è stato quello di divenire uno scabroso non detto della politica

contemporanea. Come questo sia stato possibile è una domanda che la teoria non può non porsi, e la risposta alberga, forse, nei meandri della grande trama neoliberale volta a detronizzare anche la possibilità minima dell'attività politica in favore delle magnifiche sorti offerte da una società di mercato. C'è un *ma*: anche quella del mercato è, a suo modo, una sovranità, il che equivale a dire che dalla sovranità non si scappa, per quanto possano cambiare referenti reali e oggetti.

Su questo tema enorme e decisivo, un costituzionalista di fama internazionale come Dieter Grimm ha scritto un agile seppur densissimo volume, che la lucida traduzione di Olimpia Malatesta -



curatrice del volume insieme a Geminello Preterossi - offre oggi meritoriamente al dibattito italiano. La densità concettuale dell'edizione tedesca - *Souveränität. Herkunft und Zukunft eines Schlüsselbegriffs*, del 2009, poi rivista nell'edizione statunitense di cui la versione italiana mantiene le integrazioni - è preservata senza che la leggibilità ne sia compromessa, merito di una traduzione che rende con efficacia le sfumature teoriche della ricostruzione di Grimm - professore emerito di Diritto Pubblico alla Humboldt Universität di Berlino, nonché ex-giudice della Corte Costituzionale della Repubblica federale tedesca -, il quale, dall'alto del suo *cursus* di straordinario rilievo, nel cuore stesso dei poteri decisivi dell'Unione Europea, ha costruito un testo di grande impatto e vivacità.

Il volume non è solo una storia del concetto di sovranità bensì un denso promemoria delle sue trasformazioni, dei suoi riadattamenti funzionali, degli sviluppi complessivi, nonché di alcune ipotesi di nuovi possibili modi di strutturare l'intricato reticolato di funzioni e poteri che confluiscono nel lemma e nell'esercizio pratico della sovranità. Grimm ricorda come essa non si dia in astratto bensì sempre in contesti concreti, storicamente stratificati e geograficamente particolareggiati. In estrema sintesi, il testo è, in tal senso, una *critica* giuridico-filosofica della sovranità - da Bodin a Hobbes, da Kelsen a Schmitt -, ne sottolinea la genesi nel dibattito tutto moderno intorno al potere e alle sue raffigurazioni concrete, il legame con l'emergere della priorità occidentale per la forma Stato, così come le frizioni date dalle nuove (disfunzionali?) giuridificazioni internazionalistiche. In tale prospettiva critica, Grimm invita a ripensare le nozioni di potere, autorità e democrazia in relazione alle trasformazioni geopolitiche ed economiche che caratterizzano il nostro tempo.

Perché la sovranità non è solo storia moderna, bensì *contemporaneità*. È proprio sulla sovranità *oggi* che Grimm prende

la parola con vigore, descrivendo mitologemi e realismi di un concetto continuamente operante eppure vieppiù considerato umbratile; in tal senso lo scritto (e ancor più la sua traduzione) è figlio di un'urgenza, quella di investigare la recente ondata *acritica* che ha reso inservibile il concetto di sovranità servendosi di una banalizzazione giornalistica a scarsissimo valore epistemico, il *sovranoismo*. Il dibattito italiano si è distinto nell'uso irriflesso di tale lemma, comparso in tempi recenti sullo scenario francese e poi trasferitosi, al solito passivamente, sullo scenario nostrano. Come sostiene Preterossi nella assai incisiva Introduzione - dal titolo, non a caso, *Sovranità, non sovranismo*: «La sovranità ha invece una lunga storia, decisiva per la modernità politica e giuridica. Il fatto che una questione seria sia stata trasformata in un "ismo" del tutto strumentale mostra che c'è un'evidente difficoltà, nella cultura politica e istituzionale attuale, a fare i conti seriamente con i "fondamenti" dell'artificio politico e giuridico moderno e il suo lascito, e in particolare con la persistenza di un "concetto chiave" come quello di sovranità, pur nelle sue metamorfosi» (p. V).

Per riprendere Preterossi, oggi il punto è esattamente comprendere le motivazioni della difficoltà (che sa di rimozione violenta) a concepire l'istanza politicamente sovrana in uno spazio mondiale che sembra rispondere perlopiù ad altre forme di organizzazione del comando. Non tanto nel negare la funzione della sovranità nelle ambivalenti sorti della politica statale moderna si situa il punto, poiché essa è operazione storiograficamente impossibile, bensì nel negarne la legittimità *oggi*: la centralità della questione della dimenticanza del potere sovrano sembra in tal senso essere una facile via di fuga dalla complicazione della fatica del pensare una politica all'altezza dei tempi dell'interdipendenza del sistema mondo. Senz'altro, l'emergere di organizzazioni internazionali, quali l'Unione Europea o le Nazioni

Unite, e il potere crescente di entità economiche sovranazionali, quali le multinazionali e le istituzioni finanziarie globali, hanno posto sotto evidente stress il paradigma della sovranità statale intesa come dominio esclusivo e indivisibile. La crescente interdipendenza tra gli Stati, infatti, non solo riduce la capacità di un singolo Stato di agire in maniera autonoma, ma espone i suoi confini a influenze esterne, che si riflettono nella gestione economica e nella regolamentazione globale. Grimm non manca di sottolineare, con grande lucidità, che la globalizzazione ha portato alla forte debilitazione dello Stato-nazione - forma di organizzazione del potere che, sebbene ancora essenziale nella politica mondiale, ha perso la sua capacità di esercitare sovranità esclusiva. La sovranità, pertanto, diventa una funzione che si frammenta e si distribuisce tra diverse istanze politiche ed economiche, con l'effetto di creare nuove forme di governance multilivello, dove le competenze politiche sono continuamente redistribuite tra attori statali e non statali, spesso opachi nonché apparentemente non contendibili democraticamente.

Eppure, il ritorno feroce sui nostri schermi - ma soprattutto sul terreno concreto - del dramma delle guerre sottolinea ancora una volta che la soppressione completa delle istanze *estreme* della sovranità è un'impossibilità *de facto*. Cosa ne è di essa, delle sue trasformazioni messe in discussione e riscritte dalla globalizzazione, dalla crescente interdipendenza economica e dalle nuove dinamiche di governance, se dalla sua rimozione essa risorge tramite le sue istanze più violente? Per pensare tutto ciò l'opera di Grimm è ancor più esemplare per ciò che non può dire, e non per suoi limiti - anzi, siamo dinanzi a una delle migliore sintesi politologiche sul tema - ma proprio perché mostra la dinamicità storica del concetto di sovranità: difatti, il dibattito su quest'ultima, rispetto alla pubblicazione originaria del testo, ha mostrato ulteriori problematizzazioni, e dal Donbass a Gaza, dal Libano alla Siria, tutto ci dice che la sovranità è "tornata"

evidente e si mostra, per così dire, “in diretta”; negata, essa è riapparsa; velata, è stata riaccesa. Cosa ne è ora che riemergono i caratteri più ferini della sovranità statale? È possibile *riattivare* i caratteri protettivi per le associazioni politiche della sovranità come essa storicamente si è data o l’unica funzione attribuibile oggi è quella del passaggio all’atto distruttivo?

La questione sembra qui più generale, più complessa e anche più decisiva: uno dei grandi equivoci dell’*evo* contemporaneo è stato il pensare di poter evadere dai caratteri irriducibilmente *politici*, dai contenuti impossibili da giuridificare del tutto custoditi nel cuore del nucleo sovrano del Potere, di quell’attinenza al Politico che, pur nelle sue trasformazioni secolari, resta impossibile da scindere dalla presenza di una sovranità. Il problema che si palesa oggi è dunque non solo legato alla polemica *politichese* riguardo questa o quella forza “anti-sistema” ma è una spirale ben più complessa, che attiene alla dimenticanza *epocale* della capacità sempre emergente del *Politico* - la sua impossibile scomparsa così come la sua irriducibilità a ogni anestesia integrale.

L’opera di nascondimento della sovranità è, a sua volta, operazione iperpolitica, poiché, negando chiarezza, perimetrazione, visibilità e riconoscibilità alle prestazioni sovrane, attribuendole a forme assai più fluide e pervasive di organizzazione dello spazio del vivere associato - quelle del mercato, ad esempio -, si agisce in direzione del rafforzamento di surrettizie forme di potere opacamente antidemocratiche. Grimm invita dunque a pensare - per essere all’altezza delle complicazioni legate oggi all’esercizio e alle funzioni della sovranità nello spazio del sistema-mondo - alla *latenza* della sovranità quando inserita in un impianto costituzionale, ossia a non dimenticare mai che essa, pur risultando silente, continua in realtà ad agire ricordando la sua origine *costituente*, anche lì

dove sembra completamente nascosta nel *costituito*. Essa si è espressa e ora infonde il corpo politico di sé ma non per questo è impossibile ripensare una sua riattivazione.

I problemi giuridici posti dai rapporti tra Stati sovrani (ma mai del tutto, in uno spazio interconnesso) hanno raggiunto l'acme con le evoluzioni/involuzioni legate all'organizzazione in ambito europeo, con le nuove riconfigurazioni dei punti di intersezione tra competenze e ambizioni, cessioni e mantenimento di volontà nazionali tra Stati, relazioni rese ancora più difficili da uno scontro immanente tra forme di potere vieppiù indipendenti e sorde al controllo popolare. È proprio nella relazione interstatale che la sovranità riacquisisce l'evidenza negata dal movimento convergente della dimenticanza della sua latenza e dalla volontà politico-culturale di considerarla un vetusto retaggio storico, declassata a strumento puramente storiografico, non certo attuale ai tempi della fine della Storia. La Storia però, non avvisata della sua fine, è di nuovo tra noi, almeno se si accetta che essa è anche la possibilità di utilizzo delle prerogative che da sempre la sovranità ha avvocato a sé affidandole alla forma Stato: monopolio interno ed esterno dell'utilizzo della violenza organizzata a fini protettivi o aggressivi.

Quindi la rimozione delle possibilità delle prerogative ultime della sovranità ha creato spaesamento e terrore una volta tornate sui nostri schermi - non che fossero mai scomparse nella parte di mondo considerata irriflessiva dall'Occidente. Al contempo, ha offerto uno spiraglio per una possibile presa di coscienza riguardo l'idea che la lotta per la difesa delle possibilità della sovranità democratica, può essere oggi, in questa congiuntura, una lotta per la possibilità di preservare forme autonome e realmente democratiche di coesistenza politica. Ed è per questo che l'opera di Grimm - equilibrata, ma non per questo meno appassionata - si chiude con una presa di posizione che va oltre il puro diritto e rende chiara la possibile alleanza odierna tra sovranità e

democrazia: «oggi la funzione della sovranità è la difesa della facoltà di una società politicamente unita di decidere autonomamente e democraticamente sull'ordine ad essa più adatto. L'aumento progressivo dell'espletamento dei compiti pubblici sovranazionali, che superano le capacità dei singoli Stati, così come la progressiva giurisdizionalizzazione del potere pubblico sul piano internazionale, non vengono ostacolati da un ulteriore sviluppo del concetto di sovranità. Finché mancheranno dei modelli convincenti di democrazia globale non si dovrebbe permettere che sul piano statale venga prosciugata la fonte stessa di legittimazione e di controllo democratico. Sovranità oggi significa anche Democrazia» (pp. 127-128).

Perché solo pensando la sovranità e la democrazia si possono pensare la pace e l'equilibrio, nel solco del modo in cui uno dei grandi trionfi della ragione occidentale fu quello di saper pensare una forma politica - lo Stato - che ponesse un argine al devastante conflitto civile che sfigurò l'Europa e che, in forme diverse, sembra oggi minacciare il mondo intero. Non basta la diagnosi, ci vuole una terapia, e Grimm consegna alle stampe un tentativo di esplorazione di nuove forme di sovranità, non riconducibili a esclusivismo territoriale o etnocentrismo bensì a nuovi patti di convivenza all'altezza dell'interdipendenza globale, sempre negoziabili in chiave multilaterale. Solo con nuove pratiche e forme politiche in grado di ragionare da punti ben situati ma all'interno di una cornice globale, solo identificando le competenze negoziabili del potere sovrano, solo bilanciando i diritti degli Stati e dei suoi componenti e la necessità di un confronto internazionale su alcuni temi troppo più grandi delle competenze nazionali - le crisi ambientali, quelle migratorie, la demografia - si potrà avere ragione del caos generato dalla distruttiva mentalità mercatale e dai rivolgimenti bellici. Solo nel riconoscere che la sovranità è anche processo dinamico tra diversi gradi e scale di potere, solo nel pensare a

una concezione inclusiva della sovranità democratica che sappia però esercitare la propria forza a fini difensivi dall'invadenza degli attori antidemocratici, solo così, ancora, l'idea stessa di una convivenza civile ed equa tra soggetti politici nonché tra soggetti e ambiente potrà avere un senso. Cooperazione, patto sociale e valoriale, cooperazione e giustizia, o la guerra alle porte. Non solo ai posteri, bensì anche a noi, l'ardua sentenza.

MARIO COSENZA

GIACOMO PEZZANO

D1git4l-m3nte. Antropologia filosofica e umanità digitale

Franco Angeli, Milano 2024

Adottando e aderendo, fino in fondo, alle prospettive teorico-filosofiche e i traccianti critico-problematici dell'ultimo lavoro di Giacomo Pezzano, probabilmente, sarebbe opportuno realizzare una recensione attraverso un montaggio video digitale, ad esempio, utilizzando *Final Cut Pro*, oppure, una composizione musicale digitale tramite *Logic*. Tuttavia, non essendo questa la sede opportuna per una recensione *digital-video-*

musicale di un testo scritto, mi limiterò al recensire il testo *come se* stessi montando una sequenza di istantanee che tendano a restituire lo *sforzo* e il *corpo a corpo* tra parole/scrittura e immagini/grafia circuitato dall'opera di Pezzano nell'investigare l'ibridazione dell'umano con le tecnologie digitali.

In questo senso, *D1g1t4l-m3nt3*, nella sua mirabile e *invidiabile* composizione prismatica, invita e provoca al poter esercitare la riflessione filosofica non solo attraverso e *contro* il proprio tempo storico ma, soprattutto, contro sé stessa o meglio *contro* un corrente e *contorcente* anacronismo produttivo che continua a



confinare la filosofia nell' *esecuzione* del *bias testuale* esaminato da Pezzano che, per riprendere le parole di Davis Baird, «affetta l'intera epistemologia occidentale [e che] avrebbe avuto inizio "almeno da Platone", la cui dottrina avrebbe fondato il principio secondo cui la conoscenza genuina e di pertinenza dei "parolai" o "fabbricanti della parola" (*wordsmiths*) che concepiscono la verità "in termini di proposizioni o frasi", così che appunto soltanto le parole possono candidarsi al ruolo di "portatore di conoscenza"» (p. 223).

In particolar modo, nell'era digitale, la suddetta questione del rapporto tra parole e immagini, che fa, come detto, da *corpo a corpo*, dalla prima all'ultima pagina del lavoro di Pezzano, risulta, al contempo, non a caso, *esteriorizzazione* del "testa a testa" (p. 150) tra mente analogica e mente digitale, ovvero, sintomo-causa di una specifica *riconfigurazione cognitiva* dell'umano attraverso la rivoluzione antropologica sancita dallo sviluppo delle ICT.

Tale testa a (*testa-*)*corpo* digitale-ibridativo viene adoperato da Pezzano per *scavare*, *ricavare* e *metter mano*, al fine di esaminare, l'inscindibile legame bio-culturale della specie umana con le proprie *mnemotecniche/cerebrotecniche* che, oggi, pongono l'urgenza di: «cominciare a domandarsi se per pensare criticamente le tecnologie digitali sia sufficiente passare per i mezzi tipici dell'era analogica, o se non sia invece il caso di cominciare a esprimersi anche attraverso quelli più propri dell'era digitale [...] lo stiamo già facendo ma non ce ne rendiamo conto, presi come siamo dalla convinzione - tendente al pregiudizio - che la conoscenza sia tale soltanto se è scritta (in senso verbale)» (p. 16). Tale movimento concentrico, di rapporto critico-problematico tra mente umana, *tecnologie* e capacità cognitive-espressive antropiche, all'interno dell'opera, trova sicuramente nel paragrafo "*P4r0L3 e 1mm4gin1. Problemi di grafia*" (p. 203) un *momentaneo* punto d'arrivo (ritmico-compositivo) che si ripropaga e

riavvolge, orizzontalmente, lungo l'intero arco investigativo del lavoro.

Ed è proprio all'interno del co-costitutivo e, sempre più *intimo*, legame che intercorre tra *mente-tecnologie-capacità cognitivo-espressive* dell'umano è possibile chiarire il titolo del lavoro "D1git4l-m3nt3", attraverso le stesse parole di Pezzano: «esso intende unire "digitalmente" e "mente digitale", mettendo così insieme due fatti antropologici fondamentali: le tecnologie digitali stanno cambiando profondamente il nostro modo di vivere e lo stanno facendo anche dal versante dei nostri abiti mentali, in particolare sfidando il primato della parola sull'immagine nei processi di produzione e diffusione della conoscenza» (p. 9).

Da questo passaggio, si spera che l'*incipit* di recensione risulti meno ambiguo e *sconclusionato* nel tentativo di recuperare, in qualche modo, una delle sfide teorico-pratiche più delicate dell'opera di Pezzano nell'investigare la *natura culturale* (p. 113) dell'umanità digitale che, oggigiorno, eredita e continua a *tessere* l'ancestrale *contrassegno* bio-culturale antropico in un costitutivo e, al contempo, rivoluzionario *ri-cablaggio* cognitivo tramite gli schermi: "Persi negli schermi? Uno schizzo antropologico-filosofico" (p. 149).

Schermi che, oggigiorno, non solo *contrassegnano*, letteralmente o, per essere puntuali, *digitalmente* la configurazione e riconfigurazione cognitiva degli umani *iscritti* nell'*accesso al computer* (e derivati) quale *metamedium*⁸¹⁹ ma, al contempo, *riproducono*, come *contenuto latente*, costituzionalmente opaco, della vetrina trasparente della società schermata, uno specifico in-trattenimento di segni: dati registrati, codificati e *ri-configuranti* la scansione ritmico-esistenziale di una *nuova vita ordinaria* delle relazioni umane che, verosimilmente, non *possono*

⁸¹⁹ "Come luogo di convergenza e interazione e financo ibridazione tra tutti i media precedenti, nel quale i dati testuali, iconici e sonori possono venir trattati in un unico sostrato e secondo modalità di composizione, organizzazione, presentazione e accesso comuni, o comunque intersecabili" (p. 298).

più rispondere ad un antiquato e *museologico* ordine conoscitivo-espressivo a *scorrimento verticale/unidirezionale*.

Tale scorrimento verticale/unidirezionale, ereditato dalla millenaria configurazione socio-politica e cognitivo-produttiva del *bias testuale* sopracitato, oggi, se ben analizzato, risulta *anacronistico* nelle proprie *rivendicazioni* di poter ancora comprendere l'andamento di un mondo-società dell'informazione che, seppur apparentemente *scrollato* nelle *news feed* dei *social media* che, in qualche modo sembrerebbero riconfermare un *pacifico* e *accudente scorrimento verticale-gravitazionale*, trasmettono, *difatti*, una sempre più *inafferrabile* (almeno attraverso gli strumenti antiquati del testo scritto) predisposizione del pensiero digitale alla lettura a *zig-zag* che, non a caso, rientra tra i consigli d'approccio al testo proposti dallo stesso Pezzano alla sua opera (p.21).

Quest'ultima modalità di lettura, è opportuno segnalarlo, essendo *rimando* di una specifica *riconfigurazione cognitiva* della mente umana nell'ibridazione con le ICT, permette di denunciare il *bias testuale* in quanto *inattuabile* e *anacronistica forma mentis* dell'umano analogico che, oggi, seguendo le analisi di Pezzano - in particolar modo in "La parola all'immagine (forse). Media e pensiero" (p. 271) - non è poi così saldo nel proprio *imperialismo rappresentazionale* (p. 196) o, meglio, nel *conflitto d'interessi epistemologico* che ha garantito l'accesso del mondo a *scorrimento verticale*.

Insistendo, quindi, sul rapporto tra parole e immagini, inseguendo una composizione di recensione che possa richiamare il *montaggio digitale* nel riprendere figure sonore-uditive e rappresentativo-mentali, *imprese* tramite differenti supporti di memoria e interfacce umane e non, è possibile *interpretare* il lavoro di Pezzano come il tentativo di rinvenire (compito quanto mai arduo!) la *prosecuzione* della tessitura del filo rosso antropico (da

ultimare, e mai ultimato⁸²⁰) nel rintocco antropologico originario tra mano, occhi, mente e artefatti tecnologici che, per dare un senso di *reversibilità* pluridirezionale alle righe precedenti, risulta, non a caso, *catalizzato* nel fenomeno dello *scrolling*. Ciò per dire che le capacità cognitivo-espressive della specie *Sapiens*, da che mondo è mondo, non sono mai state un dono salvifico di una qualche entità metafisica né una *skill innata* casualmente ritrovata nel cranio di una scimmia *diversamente normale* dai suoi parenti *vicini* e *lontani* ma, una conquista faticosissima nell'equilibrio biologico di una specie che si è contraddistinta, e si continua a contraddistinguere, non solo per la *manipolazione* del mondo esterno a partire da un inossidabile e inscindibile legame triadico tra *anthropos-techne-Logos* ma, soprattutto, per una *ricaduta* cognitivo-esistenziale sulle forme sociali, e quindi sui *membri umani* di quelle collettività umane che, di volta in volta, nel *darsi* forma storicamente, *riverberano* e risultano cassa di risonanza dello sviluppo del circuito triadico originario che permette un'inedita *ri-mobilizzazione* (delle collettività) in direzione del mondo esterno.

E su questo punto il passaggio deve essere quanto mai chiaro: l'essere umano *astratto ideale* non è mai esistito se non nelle *cantilene* ideologiche cariche di conflitti d'interessi di una specifica narrazione antropica che mira a sostituire il contingente, e *lo stato vigente*, con il necessario. I singoli esseri umani, invece, in quanto parte di un movimento collettivo e relazionale esistono (eccome!) in quanto *mediatori e artefici* di un *movimento* che li trattiene e rilancia, continuamente, al di fuori delle proprie progettualità, in vista di un risultato molto più complesso da *prevedere* ma che, in ogni caso, risulterà *produrre e riprodurre*, in un imperscrutabile divenire di forme, il circuito fondativo di cui *anthropos* è mediatore bipartito tra *techne* e *Logos*, strumento e verbo, agire e rappresentazione,

⁸²⁰ Estinzione della specie umana permettendo, si intende.

parola e immagine: «stante che noi esseri umani ci diamo forma attraverso strumentazioni e macchine di varia natura, fino a che punto l'intreccio di analisi empiriche, concettuali e tecniche che può essere di volta in volta sviluppato può riuscire a prevedere gli esiti delle interazioni tra individui e apparecchi, immunizzando da ogni possibile disvalore?» (p. 347).

Non a caso, la struttura di *Digital-m3nt3* risulta costituita dall'incastro tra la prima sezione sull'antropologia filosofica (*anthropos*), la seconda convergente sulla *techne* decisiva nella struttura relazionale degli esseri umani digitali (*schermi*) e, infine, il problema del *Logos* riconfigurato nell'importanza dell'*immagine* e della *multimedialità* per l'umanità digitale: «alla luce della convinzione che le immagini esprimono esse stesse un *ethos*, cioè una capacità di configurare e articolare significati, dunque persino un *Logos*, cioè hanno una logica e possono rivendicare una loro *ragion d'essere*» (p. 225).

Posto tale quadro *antropologico-esistenziale*, è possibile ritagliare una porta d'accesso all'opera di Pezzano girando una delle maniglie suggerite nell'introduzione: «si tratterà di vedere come i mezzi digitali possono affettare i nostri modi di pensare in termini tanto pratici e tanto teorici, ovvero rispetto sia a come ci stiamo via via abituando a pensare sia a come pensiamo il nostro pensiero, facendo emergere la stretta connessione tra queste due dimensioni» (p. 14).

Volendo quindi proporre una mappatura bidimensionale e orientativa del lavoro di Pezzano che, come detto, comunque risulta irresistibilmente avvincente nel tentativo (vincente) di decostruire una delle *reti di sicurezza (bias testuale)* della filosofia occidentale, è possibile condensare o, meglio, approssimare la struttura tripartita dell'opera riproponendo la lettura del sopramenzionato circuito triadico *anthropos-techne-Logos* come segue:

- *Parte 1. Pensare l'umano*: in cui Pezzano discute la specificità dell'approccio della *(in)disciplina* dell'antropologia filosofica (p.25) ricavando concetti chiave da autori di riferimento come Scheler (p. 81), Plessner (p. 86), Gehlen (p. 93), Anders (p. 97), Sloterdijk (p. 105).
- *Parte 2. Umani digitali, problemi analogici*: dove i concetti chiave dell'antropologia filosofica vengono utilizzati per tentare di comprendere la contemporanea *conformazione* tecno-culturale dell'umanità digitale dispersa negli schermi.
- *Parte 3. Rialfabetizzazione*: attraverso cui viene investigata la trasformazione degli abiti mentali umani a partire *da* e in direzione *dell'ambiguo* rapporto tra tecnologie della parola e tecnologie delle immagini, sostenendo la tesi secondo cui con la rivoluzione digitale il ruolo dell'immagine risulterebbe se *non* preponderante, quantomeno, destabilizzante per l'*imperialismo rappresentazionale* (p. 196) e il monopolio della parola scritta (p. 335).

Questa mappatura orientativa, sicuramente *svilente* per l'ampiezza e qualità del lavoro di analisi svolte da Pezzano, pone in obbligo di sottolineare l'equilibrio e la complementarità tra l'acume delle riflessioni e l'efficacia della scelta dei titoli di alcuni paragrafi come *segno di rimando* di una quanto mai lucida abilità d'investigazione del proprio tempo storico, *vissuto ed analizzato*, appunto nel metter le mani alla *cablatura* dell'aggiornamento cognitivo dell'umanità digitale nella propria riconfigurazione attraverso inedite *cerebrotecniche* figlie del *testa a testa/corpo a corpo* tra intelligenza umana e intelligenza artificiale: «siamo entrati in un simile testa a testa proprio perché fronteggiamo tecnologie che exteriorizzano una serie di facoltà mentali, ossia cerebrotecniche, com'è riconosciuto sin dai tempi di Alan Turing e dei primi mega-computer» (p. 159).

In conclusione, citando alcuni dei titoli dei paragrafi⁸²¹ di cui si compone l'opera è possibile cogliere uno degli obiettivi più

⁸²¹ Si passa da "Troppo TikTok fa male? Alle origini dell'antropologia filosofica" (p. 76) a "Il Tablet di Socrate. Abiti mentali e realismo mediale"

scivolosi e delicati a cui mira l'investigazione di Pezzano sulla *ricablatura* cognitivo-espressiva dell'umano nell'era delle cerebrotecniche digitali: «bisogna cominciare a prendere sul serio l'idea che la scrittura alfabetico-tipografica sia destinata a non essere più la stessa, non solo perché è stata ormai apertamente sfidata dall'iper-scrittura, video-scrittura, game-scrittura, codice-scrittura e chissà cos'altro ancora, ma altresì perché sembra vada sempre più trasformandosi essa stessa in un'operazione di wrAIting decisamente più radicale di quanto già non lo fosse agli occhi di Socrate e Platone» (p. 345), «la tradizione che ha riservato alla parola il primato cognitivo indiscusso sull'immagine, le cui radici affondano nel medesimo terreno su cui si basa il mainstream della cultura occidentale in generale, comincia oggi a venire problematizzata, pur con una serie di oscillazioni e ambiguità. Questo succede perché siamo alle prese con una competizione mediale che sembra rendere possibile praticare nuovi modi di esprimersi, comunicare e pensare, così che la scoperta di nuovi mezzi per dar forma a ciò che abbiamo in mente fa tutt'uno con quella di nuovi possibili modi di pensare. Ne segue quindi l'idea che starebbe configurandosi una nuova mente o mentalità, maggiormente incline a ragionare in termini in senso ampio visuali» (p. 271).

VALERIO SPECCHIO

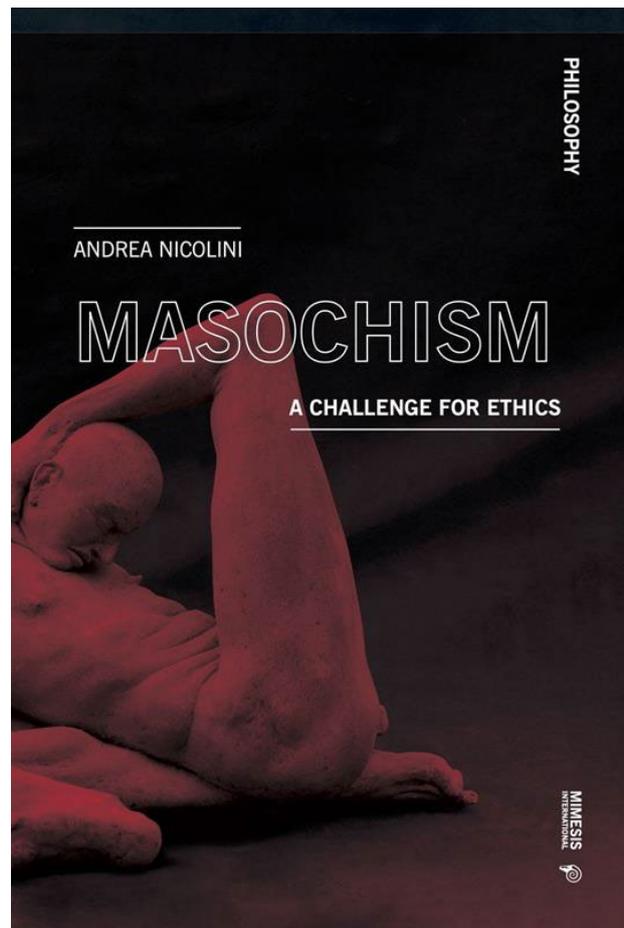
(p. 192), passando per disamine su youtuber contemporanei in "*Luis Sal e Qulo Brando. Si può stampare YouTube?*" (p. 263) e analisi concettuali sul *coding* in "Adesso ti faccio vedere io! La rivoluzione del codice al conclusivo", per arrivare, *dulcis in fundo*, al conclusivo "Il futuro sta nel wrAIting? Reimparare a leggere e scrivere" (p. 340).

ANDREA NICOLINI

Masochism. A challenge for ethics

Mimesis International, Milano 2022

Dolore, piacere, desiderio e pulsione sono i quattro punti cardinali che orientano l'andamento della ricerca svolta da Andrea Nicolini sul tema del *masochismo*. Questi quattro centri di gravità, oltre a orientare la ricerca, hanno la funzione pratica di dare il titolo alle quattro parti che compongono la struttura di *Masochism - A challenge for ethics*, testo edito da Mimesis nel 2022 e composto in lingua inglese. In questa sede, per



favorirne la ricezione italiana e per rendere omogenea questa review, il recensore ha optato per tradurre in italiano gli estratti, segnalando tuttavia le pagine di provenienza dell'edizione originale.

Quello proposto da Nicolini è uno studio multilivello sul tema del masochismo che, seguendo la trazione esercitata dagli elementi succitati, procede ad aprire il campo al confronto con alcune tra le più eminenti interpretazioni filosofiche e «antifilosofiche» del *masochismo* nel Novecento europeo, sviluppando, al contempo,

una serie di interlocuzioni correlate su temi che riguardano il dibattito morale e politico in senso ampio.

Gli interlocutori principali con i quali Nicolini si interfaccia sono Jacques Lacan, Emile Durkheim, Michel Foucault, René Girard, Gilles Deleuze e Felix Guattari.

Il policentrismo posto alla base dell'argomentazione di *Masochism* investe, da un lato, il fronte dell'analisi svolta *corpo a corpo* con il tema del *masochismo* su un piano di indagine psicologico-empirico; dall'altro lato la necessità di inquadramento teorico delle pratiche masochistiche permette all'autore di interfacciarsi, di volta in volta, con le architetture concettuali proposte dai suoi interlocutori. A tal scopo, introduce in modo dettagliato e approfondito le linee teoriche che soggiacciono alle riflessioni sul *masochismo* scoprendo le carte alla filogenesi di alcune grandi costruzioni - e *de-costruzioni* - concettuali della filosofia contemporanea. Questi *détour* introduttivi forniscono, al lettore avveduto, la possibilità di comprendere appieno la posta in gioco e gli spazi di caduta di ognuno dei confronti operati.

Masochism - A challenge for ethics ha una struttura quadripartita, funzionale nell'ottica che ne muove le argomentazioni - dunque al di qua di ogni dominio pervasivo del concetto - alla delineazione delle serie dei moti profondi che configurano i rapporti di radicale prossimità e trasformatività carnale tra quelli che, per comodità e per meri scopi introduttivi, indichiamo temporaneamente come *soggetti*. Una comodità che è meglio abbandonare in fretta, in quanto il *soggetto* - o meglio il concetto di soggetto - è il invitato di pietra di ognuno dei confronti aperti da Nicolini con gli interpreti del masochismo.

Ragione e negatività è la prima coppia (apparentemente) opposizionale a emergere nelle pagine di *Masochism*, all'interno del discorso sul *Dolore*. È proprio nello scioglimento delle calcificazioni filosofiche che si sono stratificate attorno a

questa diade, messa in rapporto con il *dolore*, che si gioca la prima sfida di questo libro. L'autore esplicita, in prima persona, il suo intento nel: «considerare la nozione filosofica di negatività attraverso un'analisi fenomenologica e psicoanalitica del dolore al fine di mostrare [...] *il lato ontologico del dolore*: vale a dire il versante del dolore correlato alla pulsione di morte» (p.14) che è costitutivamente irriducibile. Per stanare il lato ontologico del dolore, Nicolini si sposta «al di là del linguaggio» (p.15) seguendo quelle tracce di *Reale* che il dominio del *Simbolico* non può rimuovere, pena la perdita del suo stesso orizzonte di senso; infatti, «il Reale è la negatività sempre presente nella struttura del Simbolico nella duplice funzione di condizione di possibilità e di limite insuperabile» (p.15). Il *Reale* è *altro dalla ragione* solo nella misura in cui sfugge ai tentativi di incasellamento imposti dalla razionalità filosofica moderna. La soggettività razionalmente orientata della filosofia moderna ha tentato programmaticamente di braccare il residuo di ciò che non può essere ricondotto a sé stessa, per Nicolini «da un certo punto di vista, la storia della filosofia consiste dei più sofisticati tentativi coprire questo *al di là* della ragione provando a dominarlo con la ragione stessa». Questi tentativi estremi di comprensione e di razionalizzazione di ciò che pare essere irriducibilmente *altro dalla ragione* - e che, invece, ne rappresenta l'insopprimibile limite trascendentale e la cornice di senso - sono stati smascherati da quella che si potrebbe definire alla stregua di una «contro-storia» della filosofia decisa a rompere il dominio del concetto onnipervasivo, attivato dalla posizione di un soggetto razionale completo o di un *cogito* inarrestabile.

Al punto opposto, alla massima convessità del *cogito*, troviamo *l'alter ego* e la figura di resistenza alla sua «potenza», ovvero il *Cogito ferito* di Paul Ricoeur.

Ricoeur ricostruisce una genealogia del *cogito brisé* che individua il capocorrente in Nietzsche e ne fa il grande oppositore di Cartesio. L'obiettivo di questa tradizione di oppositori della pervasività della soggettività razionale è quello di mostrare come «il soggetto, a partire dal quale il *cogito* è stabilito, è strutturalmente costituito da una scissione» (p.17).

Questa ripartizione rende esplicita l'immagine del soggetto come *manque à être* e dà il *la* alla considerazione per la quale «il potere onnicomprensivo del *cogito* sembra essere null'altro che una fantasia prodotta dal Simbolico nel tentativo di riempire il vuoto del Reale» (p.18). Nicolini introduce lo schema del *cogito brisé*, approfondendo il suo spazio di origine e il suo orizzonte di senso, al fine di mostrare la prossimità di questo schema con le motivazioni che soggiacciono alla riflessione della *queer theory* - nello specifico rispetto alle torsioni argomentative offerte da Leo Bersani e Lee Edelman. Se il *cogito brisé* è «la negazione inflessibile di ogni identità fissa [...] dà voce alla negatività che non si lascia catturare dalla ragione e si impegna nello smantellamento del potere, allora appare chiaro che il *cogito brisé* e il *queer* siano due modi differenti per “definire” la stessa cosa - sebbene questa cosa rimanga strutturalmente priva di definizione» (p. 19).

Nella ricostruzione della genealogia dei de-nobilitatori del *cogito* si inserisce a pieno titolo la *queerness*, che Nicolini, seguendo la traccia di Edelman, lega, come forma embodied, alla diade lacaniana Reale-Simbolico. È solo sulla base di questo schema che si può abbandonare il feticcio di una soggettività integra in grado di fare i conti interamente con il dolore - e con il suo versante ontologico. «Quello che sto cercando di descrivere non è un tipo particolare di dolore che affligge il corpo o la mente, ma ciò che ho definito il lato ontologico del dolore», Nicolini rimarca ancora la necessità di fare i conti con l'irriducibilità di una condizione nella quale il dolore non può

essere «curato o redento» (p. 27). È l'impossibilità di accedere al significato nel dominio del *Simbolico* - ovvero allo spazio di ciò che è accessibile al concetto - del dolore che lo pone fuori dalla portata di qualsivoglia tipo di riunificazione soggettiva. Il suo *habitat* è la lacerazione della soggettività, la sua espressione è disarticolata e prende consistenza nell'*urlo*. «Come il *Reale*, l'*urlo* impone la sua presenza al di là delle parole che, nel tentativo di afferrarlo, finirebbero per negarlo» (p. 30). È nell'*urlo* che si satura la quota di comunicabilità di quel versante ontologico di un dolore irriducibile alle concettualizzazioni.

La relazione del *masochismo* con questo genere di dolore risulta decisiva per la tesi proposta da Nicolini: «Se il dolore [...] è l'esperienza senza senso le cui urla devono essere silenziate nel significato, se il dolore è l'esperienza che il *Simbolico* deve riscattare dalla sua intrinseca negatività, allora il masochismo pone al *Simbolico* una sfida difficile, nella misura in cui designa un dolore che non desidera redenzione, un dolore che trae piacere da se stesso, un dolore che abbraccia la negatività» (p. 41). Questo rapporto non mediabile del *masochismo* con il *Reale* rende difficile perseguire la strada dell'interpretazione che, come avverte Nicolini, rimane parziale a prescindere dalle posizioni e dagli stessi metodi interpretativi applicati - filosofici, psicoanalitici, psichiatrici o provenienti dalla stessa comunità BDSM. «Le pulsioni che spingono qualcuno ad abbracciare il dolore e l'auto-distruzione non possono essere "comprese"»; è su questa base che Nicolini pone e svela l'intento della sua ricerca, «il masochismo rimane incomprensibile» sul versante delle ragioni e dei moventi, ma è, invece, possibile (e utile) mettere in atto un confronto tra «prospettive etiche» e interpretative, tenendo ferma lo schema lacaniano *Reale-Simbolico* «e le sue relazioni con il sesso, la vita e la morte» (p.42).

La prima di queste comparazioni è messa in atto con la prospettiva di Michel Foucault e si svolge su un piano di continuità che sembra far emergere il profilo di una seconda coppia (apparentemente) opposizionale: dolore-piacere.

L'operazione del filosofo francese è orientata a presentare una prospettiva non solo alternativa ma opposta a quella della psicoanalisi sul tema del *masochismo*: «Foucault rigetta completamente la psicoanalisi, costruendo la sua narrazione sulla "sessualità" attraverso la nozione di *piaceri*» (p. 44). Con questa torsione, intende svelare i fondamenti del *dispositivo della sessualità* che ha prodotto l'*idée du sexe* attraverso un sistema artificiale ed eterogeneo composto da elementi biologici, anatomici, sensoriali e, soprattutto, culturali che sintetizzano il concetto di sessualità e orientano i comportamenti e le soggettivazioni ad esso correlate. Non c'è possibilità di uscire dal giogo di un potere che si presenta fin dentro alla carne, attraverso il ricorso alla configurazione funzionale del *desiderio*. L'attacco alla psicoanalisi e la *pars destruens* che prelude alle originali riflessioni foucaultiane si determina proprio sull'idea del *desiderio*: «[Foucault] intende sottolineare che nella creazione del sesso, il *dispositivo della sessualità* crea anche la fantasia di una "verità" ad esso correlata». Nicolini sintetizza la posta in gioco di queste riflessioni - mettendo a fuoco l'obiettivo di Foucault - sottoforma di domanda: «siamo sicuri che il desiderio sia in grado di rivelare la verità interna al soggetto oppure, al contrario, il desiderio - e la verità che porta con sé - siano solo un prodotto del *dispositivo della sessualità*, un prodotto in grado di disciplinare i corpi e i *piaceri* che questi contengono?» (p.50). Una domanda che chiama in causa la psicoanalisi, il suo metodo disvelante e gli esiti riduzionisti che ne conseguono, sostanzandosi in un ulteriore tentativo di concettualizzare il *Reale* e portando all'acme il progetto di ogni potere pastorale.

La psicoanalisi assume - nell'interpretazione che Nicolini fornisce della *pars destruens* della riflessione foucaultiana - i tratti della «disciplina che emerge con il preciso intento di mostrare il ruolo fondamentale che il sesso ha per l'esistenza degli esseri umani e che, per questa ragione, produce un "discorso" che mette al centro della stessa riflessione una profonda analisi del *desiderio*» (p. 51). L'argomentazione anti-psicoanalitica di Foucault ruota interamente intorno al concetto di *desiderio* inteso non solo come «una delle costrizioni sociali che, controllate dal *dispositivo* della sessualità, controlla i soggetti, ma anche in qualche modo come il culmine di una procedura di produzione e disciplina che spinge il soggetto a rivelare tutto ciò che riguarda la sua sessualità, in modo tale da essere in grado di afferrarne e manipolarne ogni sfumatura» (p. 52).

La via d'uscita, dal *dispositivo* non è di facile individuazione, la costruzione dell'*idée du sexe*, attraverso l'uso orientato del desiderio, rende fortemente desiderabili le produzioni del dispositivo e, pertanto, non sembra esserci riparo dai flussi, dalle azioni e dalle retroazioni del *potere*. Questa considerazione spinge Foucault alla cautela anche rispetto ai risultati del fenomeno della *liberazione sessuale* dei quali è attento e critico testimone. Questo scetticismo deriva dall'ancoraggio dei teorici della *liberazione sessuale* alla *liberazione del desiderio*, un'operazione che non fa altro che accentuare gli effetti del *dispositivo* sui corpi fornendo al dispositivo «un'altra "presa" per afferrare - una *presa* attraverso la quale il *dispositivo* può estendere il proprio potere» (p. 57). Nessuna *liberazione* può sabotare il dispositivo, l'unico spiraglio attraverso il quale fare breccia nella struttura di potere del *dispositivo* è, secondo il filosofo francese, l'*askesis dei piaceri*. Foucault risemantizza il termine greco *askesis*, distanziandosi dal significato classico del termine connesso alle pratiche ascetiche e dischiude il suo

campo semantico a un'*estetica dell'esistenza* attigua a una forma totalizzante di *arte del vivere*. È proprio sul sostantivo *arte* che si gioca la partita della risemantizzazione del sostantivo *askesis*. Nello specifico attraverso la sostituzione della *scientia sexualis* - che spinge verso la prigione del *desiderio* - con un *Ars erotica* - che si sostanzia «nel mostrare esempi riguardo alle possibilità di creare relazioni estetiche con la vita che, attraverso l'incremento delle capacità del soggetto di provare piacere, possono trasformare il soggetto stesso» (p. 85). È in quest'ottica - e nella possibilità che offre di ampliare la sfera dei *piaceri* al di là delle imposizioni del *desiderio* - che il S/M (sadomasochismo) acquisisce una carica trasformativa rispetto al dominio del *dispositivo*. «Per Foucault, il S/M non è né una strada per rivelare l'"inconscio" del desiderio del soggetto né un'espressione di questo desiderio. È, invece, un'apertura a "nuove possibilità di piacere" che non sono correlate al discorso dominante e - così facendo - provvede a fornire nuove possibilità di resistenza» (p. 61).

Tuttavia, questa apertura a nuovi piaceri, attraverso la moltiplicazione potenziale dei punti di emersione di questo piacere che devia dal *sex* al *corpo*, non tiene conto, secondo Nicolini, dell'«*energeia* che spinge (*drives*) l'attività sessuale - una forza prodotta, secondo i greci, da piacere e desiderio» (p. 91). Il richiamo alla grecoità è, per Nicolini, il richiamo a una «soggettività forte in grado di moderare le forze che guidano l'attività sessuale» (p. 92). È in questi passaggi che l'autore di *Masochism* individua le contraddizioni della proposta foucaultiana: non ci può essere *askesis* volontaria e de-soggettivazione a un tempo, ciò che resta è «un'involontaria caduta negli abissi delle pulsioni (*drives*)». Questo schema riconduce in modo controintenzionale alle teorie della psicoanalisi. Nicolini rileva che il piacere abissale e de-soggettivato non è molto distante da «ciò che Bersani (sulla scorta di Lacan e Laplanche) chiama

“*shattering jouissance*”» (p. 93). Alla base di questo godimento sconvolgente è difficile distinguere tra *piacere* e *desiderio*, *Sesso* e *corpo*. Anzi, queste distinzioni vengono necessariamente depotenziate: sulla scorta di quanto propone Nicolini, rileviamo, infatti, che la distanza tra i poli di queste coppie «diviene niente di più che una questione terminologica incapace di rispondere al fatto che il problema non riguarda tanto la distinzione tra *piacere* e *desiderio*, quanto, invece, la relazione tra il sistema *piacere/desiderio* e ciò che si pone alla base - ovvero le *pulsioni*» (p. 94). Non ci può essere perdita del soggetto se non nell'abisso delle *pulsioni*, o più nello specifico, nella vertigine della *pulsione di morte*. Pertanto il tentativo foucaultiano è impotente dinnanzi a un «involontario ritorno alle “forze” che la psicoanalisi riconosce come quelle che attivano la sessualità» (p. 94). Dunque, non sembra esserci una lettura del fenomeno del S/M depurata dalla considerazione del *desiderio* come versante necessario di un sistema che non si regge sulle gambe di un *in sé e per sé* del *piacere* ma trova il suo *al di là* nella *pulsione di morte*.

Dopo il rilievo critico rispetto alla proposta foucaultiana, Nicolini apre il confronto con le argomentazioni tematizzate da Deleuze e Guattari sulla sessualità e sul masochismo. La sezione è denominata *Desiderio* e presenta, nella prima parte, un'analisi dettagliata delle innovazioni metodologiche presentate da Gilles Deleuze e Felix Guattari, ripercorrendo alcune delle tappe fondamentali dell'«anti-teoria» elaborata dai due filosofi, al fine di restituire interamente il processo creativo sul quale si installa la loro etica della sessualità. Al contrario di Foucault, Deleuze e Guattari attraverso il loro metodo frammentario e «rapsodico» (p. 96) superano l'idea per la quale il *desiderio* è l'appiglio del *dispositivo* e il vettore dell'assalto finale al corpo, tentando di ribaltare i risultati della psicoanalisi non elidendone le categorie. Pertanto, il concetto di *desiderio*

riacquisisce una spendibilità in base all'applicazione di criteri trasformativi sul piano etico-politico. La distanza rispetto allo schema psicoanalitico si allarga sulla base della volontà di restituire spazio alla produzione e all'espressione dei flussi che soggiacciono al desiderio: «secondo loro [Deleuze e Guattari], il problema della psicoanalisi è quello di intrappolare il desiderio dentro strutture interpretative rigide che inibiscono le sue forze libere e produttive» (p. 107).

Il tema della produzione è centrale per i teorici della *schizoanalisi*. Deleuze e Guattari propongono infatti l'inversione - sulla spinta di un costruttivismo radicale - di *desiderio* e *soggettività*. Sulla base di questo obiettivo viene ad essere, in ultima istanza, l'idea dell'*Anti-Edipo*: il *desiderio* non muove da un inconscio stratificato - che informa la soggettività - da mettere sotto indagine per carpirne le ragioni e i moventi; ma sono i flussi stessi del desiderio a configurare (più che a strutturare) questo inconscio tanto da farne una «fabbrica, una macchina produttiva» più che «un teatro» da cui estrapolare un'interpretazione attraverso criteri di osservazione. In forma esplicita: «il desiderio è una forza libera senza castrazione e mancanza, un movimento inarrestabile che non può fare altro che prodursi continuamente» (p. 106).

Il movimento inarrestabile dei flussi del *desiderio* garantisce la sutura della scissione tra il *soggetto desiderante* e l'*oggetto desiderato* abbandonando i fantasmi dualistici e si pone in un circuito nel quale assume la posizione di condizione di esistenza e di esito di un *inconscio molecolare* connesso al funzionamento delle *macchine desideranti*: «secondo Deleuze e Guattari ogni volta che una perdita sgocciola dai flussi del desiderio e cade su qualcosa, produce un oggetto del desiderio» (p. 111).

Questa a-progettualità del desiderio ne fa una forza strutturalmente *fuori controllo* tanto sul fronte dell'innesco quanto su quello della direzione. Ed è proprio su questa mancanza

di determinazione *ontologica* che si staglia l'etica della *schizoanalisi*, in quanto come rileva Nicolini: «il desiderio non segue né regole né *patterns*, ma propaga sé stesso in tutte le direzioni, abbracciando qualsiasi cosa e, in quanto composto da una molteplicità di flussi accidentali, è per sua natura invariabilmente schizofrenico» (p. 113). Questa estrema libertà dei flussi del desiderio che innescano le *macchine desideranti* rappresenta un punto di forza nella proposta di Deleuze e Guattari ma anche uno dei limiti individuati da Nicolini sulla base della rilevazione di una contraddizione di fondo. L'idea "normativa" dei teorici francesi si sostanzia nella possibilità di ri-orientare, su un piano etico-politico «le strutture che intrappolano, imprigionano e pervertono le forze innocenti del desiderio» *schizofrenizzandole* e aprendo, in questo modo, la strada «a un nuovo inconscio» (p.119). In questo passaggio appare il primo segnale del fraintendimento del *masochismo* da parte di Deleuze e Guattari, che si sostanzierà dopo il *détour* - del massimo grado di a-progettualità - che concerne il *Corpo senza Organi (CsO)*. L'intuizione critica di Nicolini si concretizza in questi termini: «se noi accettiamo che ci sia qualcosa che Deleuze e Guattari considerano alla stregua di una "perversione del desiderio", allora occorre assumere che vi sia qualcosa di simile a un "desiderio normale" che si sviluppa in modo "giusto", "corretto" o almeno "utile"»; tuttavia è proprio questa solidificazione del *desiderio* ciò da cui i due filosofi intendono sfuggire «quando sostengono che il *desiderio* è una forza libera senza finalità o significato» (p. 120). In tal modo l'argomentazione segue una direttrice che conduce a un esito che presuppone «una prospettiva privilegiata» rispetto alle assunzioni di valore e, pertanto, attinge a una riserva esterna alla stessa «logica del desiderio» (p. 122). Questa exteriorità fa traballare l'orientamento monistico della prospettiva *schizoanalitica*, in quanto «l'innocente forza del desiderio» è tale solo a un grado zero di

particolarizzazione e, dunque, sul piano della *virtualità*; salvo poi divenire soggetta a *perversioni* - anche politiche, si veda la presa del *nazismo* sulle masse desideranti - in seguito alla sua attualizzazione. Ciò che risulta problematico è, dunque, l'ingresso di un'esteriorità e dell'ordine *simbolico* nel contesto macchinico e auto-sussistente del *desiderio*. Come sottolinea Nicolini, in una ritematizzazione dell'argomento foucaultiano riguardante l'impossibilità della fuoriuscita dalle dinamiche del potere: «non c'è modo di fuggire dall'ordine *simbolico* in quanto l'ordine simbolico non è solo la totalità delle produzioni simboliche, ma anche la struttura generale del significato» (p. 125).

I tentativi di fuga dalla dualità, dalla solidità e dalla progettualità da parte di Deleuze e Guattari non si esauriscono e vengono mostrati, in maniera evidente, attraverso il ricorso alla figura del *CsO* messo in atto in *Mille piani*. Il *CsO* rappresenta l'acmé della disarticolazione e dell'a-progettualità e può essere esplicitato - tra le altre - dalla forma del *corpo masochistico* per la sua capacità di creazione di un *pattern* non solidificato della sessualità. Queste caratteristiche aprono il fronte di una spendibilità sociale al *CsO*: «la forza etico-politica del *CsO* è precisamente quella di non avere sentieri preesistenti da seguire, né obiettivi prestabiliti da raggiungere; può vagare liberamente, seguendo soltanto le intensità casuali che trova nelle sue peregrinazioni» (p. 133). La libertà del *CsO* è soprattutto una liberazione dalla trascendenza, intesa come eternità allo schema del desiderio. Il principale obiettivo polemico di questa stagione deleuziana è la *jouissance* di Jacques Lacan e il suo riferimento alla pulsione di morte come *al di là* del masochismo. Alla luce di questa distanza da Lacan, «il masochismo non si riferisce in alcun modo a un *fantasme* che ne orienta gli atti. Al contrario, il masochismo è un “programma” di creazione grazie al quale è possibile stabilire nuove relazioni con le parti del corpo che, da

quel momento, smettono di avere funzioni predeterminate e diventano *loci* di intensità inaspettate» (p. 149). Tuttavia, questa interpretazione del masochismo lascia intravedere la possibilità di una scelta, per l'appunto, programmatica e restituisce cittadinanza, in modo controintenzionale alla soggettività. La manipolabilità dell'accesso e del recesso dalla dimensione masochistica che solo in tal modo - ovvero innervata dal volontarismo - può acquisire una programmaticità politica, conduce, in definitiva, alla sua stessa negazione, seppure venga introdotta solo attraverso piccole dosi di razionalità calcolante in chiave auto-conservativa. Secondo Nicolini, «il limite della proposta etico-politica di Deleuze e Guattari è quello di trasformare qualcosa che è fuori dal controllo in qualcosa di manipolabile e, addirittura, utile per il soggetto» (p. 157). Ed è proprio con una ri-centralizzazione delle pulsioni - e di ciò che sta al di là del *desiderio* - che Nicolini muove la maggiore obiezione alla concezione deleuziana e apre all'ultima parte del libro, dedicata proprio alla pulsione (*drive*): «le pulsioni, in quanto forze che sostengono e creano le nostre fantasie sessuali e ci spingono in modi imprevedibili verso posti indesiderati, non sono sotto controllo. Le pulsioni parlano il linguaggio dell'inconscio e sebbene siano la parte più intima del soggetto, esercitano un controllo su di lui, che lui non potrà mai esercitare su di loro» (*ibid.*).

Da questi presupposti si diparte, dunque, la quarta e ultima sezione di *Masochism*. La ricerca, a questo punto, si concentra sull'attività e sul ruolo delle pulsioni e sul loro legame con la sessualità e con il *masochismo* che sembra esserne il terreno di emersione. Al fine di sgombrare il campo da ogni piegatura volontaristica e "politicizzante" del discorso sul masochismo e prima di occuparsi della *jouissance* lacaniana - rimasta intatta dopo le sferzate di Deleuze e Guattari - Nicolini apre un fronte interpretativo con le posizioni di Durkheim e Girard sul concetto

di *effervescence* e un confronto tra questo concetto e il concetto di *jouissance*. L'*effervescence* si lega a doppio filo a una dimensione comunitaria della sperimentazione del dolore e della violenza in generale. Sia nel senso del superamento delle asperità incontrollate derivanti dall'espressione di gradi potenzialmente incontenibili di violenza, cui seguono forme di routinizzazione delle pratiche per mezzo normalizzazione societaria; sia per il ruolo di queste ritualizzazioni nella creazione delle condizioni di possibilità finalizzate alla cementificazione della coesione tra gli individui e alla formazione di spazi di co-appartenenza.

In situazioni di estasi collettiva l'*effervescence* è descritta come «una forza interna che cancella l'auto-controllo e la volontà, una sorta di droga che spinge le persone a comportarsi come animali euforici in stato di estasi» (p. 164). Porre in rilievo le caratteristiche dell'*effervescence* e della *pulsionalità* che lo innerva, è funzionale all'autore di *Masochism* per mettere in rilievo l'elemento sociale della violenza e del dolore e a differenziarlo da ciò che soggiace alle dinamiche masochistiche correlate, invece, alla *jouissance*. Nicolini, riprendendo la distinzione tra *Reale* e *Simbolico*, evidenzia che «è vero che sia l'*effervescence* che la *jouissance* cercano il loro oggetto nel *Simbolico*, ma solo l'*effervescence* può davvero trovarlo lì» in quanto «emerge da un violenza diretta contro un oggetto esterno e che, nella distruzione di questo oggetto, lascia finalmente in pace il soggetto» (p. 184).

Sulla base del rilievo degli attributi dell'*effervescence*, Nicolini rimarca la sensibilità della distanza di questo concetto da quello di *jouissance*: «la *jouissance* è una violenza inarrestabile dal momento che l'oggetto che cerca nel *Simbolico* è solo uno dislocamento metonimico dell'oggetto *a*. Il *Reale* oggetto della *jouissance*, quello che la *jouissance* distrugge, è il soggetto stesso» (*ibid.*). L'oggetto *a*, motore metonimico del desiderio, che sorge al fondo dello spazio pulsionale e ai margini

dell'abisso del *Reale* viene dislocato nel raggio di azione dell'*Altro*, reprimendo l'espressione incontrollata della *jouissance*, ma surrogando la soddisfazione del suo raggiungimento. Seguire fino in fondo l'*oggetto a*, nel luogo del suo sorgere significherebbe, invece, abbracciare una radicale *de-soggettivazione* fino alle soglie dell'annullamento del soggetto e del suo stesso *felo de se*. Anche questi estremi tentativi di annullamento non basterebbero tuttavia a raggiungere l'*oggetto a* «dal momento che ogni atto accade nel *Simbolico*» (p.185). La tollerabilità dell'attrazione all'*oggetto a* è garantita, quindi, dallo schermo interposto dalla struttura del *fantasme* e dall'azione del *piacere* e del *desiderio*. Tuttavia, il *fantasme* non è soltanto un ostacolo al ripido piano inclinato che potrebbe condurre in ultima istanza alle realizzazioni della pulsione di morte ma è anche la stretta via d'accesso sul crinale della lacerazione, interna già al piano pulsionale, all'intuizione di ciò che sta al di là del *Simbolico*.

Sulla base di questo schema, ne *La logica del fantasma*, Lacan si occupa del tema del *masochismo*. Nello specifico ponendo l'attenzione sull'interazione tra la figura del perverso e la dimensione della *jouissance* e considerando il masochismo non solo «come il nucleo di ogni perversione» (p. 186) ma anche - in un'apparente contraddizione - come il perno mediante il quale «spiegare il nucleo della sessualità umana in generale» (*ibid.*). La ragione di questa centralità del *masochismo* risiede nel cortocircuito che innesca con lo schema del *fantasme*: «il *masochismo* [...] in quanto prodotto del *Simbolico* non può sfuggire all'*Altro*. Cionondimeno [...] quello del *masochismo* sembra essere l'unico caso in cui l'*oggetto a* viene riportato *dentro* il soggetto *attraverso* il *fantasme*» (p. 187). Il *masochismo* pur rimanendo nel *Simbolico* elude l'imposizione metonimica del *fantasme*, in questo contesto «il soggetto non segue più l'*oggetto a* nella *jouissance*

che prende il posto dell'*Altro* - è lui stesso a divenire l'*oggetto a*» (*ibid.*).

Con la presentazione dell'interpretazione lacaniana del *masochismo* la ricerca di Nicolini giunge a conclusione. Possiamo affermare che *Masochism - A challenge for ethics* è un libro prezioso. In quanto oltre a presentare un percorso analitico e comparativo tra alcune tra le prospettive etiche più influenti del secolo scorso - su questioni che popolano il dibattito della contemporaneità su più livelli - *fa* filosofia: costruisce, decostruisce e fa reagire concetti e interpretazioni addentrandosi *nelle cose*. Attraverso queste operazioni speleologiche riesce a restituire la complessità di movimenti che spaziano dalla teoresi filosofica alla psicoanalisi attraverso un linguaggio tecnico ma al contempo essoterico e mai fumoso.

Si tratta, in definitiva, di una ricerca schietta in cui emerge l'apertura al confronto e la generosità verso il lettore, che seguendo la presentazione puntuale dei presupposti che stanno alla base delle strutture concettuali destinate a produrre le singole prospettive etiche sul tema del masochismo, può vagliarne gli esiti attraverso i passaggi che ne informano le fasi costruttive e si garantisce, in tal modo, una prospettiva ampia e ponderata.

GIUSEPPE METAPONTE

LORENZO BERNINI

Il sessuale politico. Freud con Marx, Fanon, Foucault

Edizioni ETS, Pisa 2019

Il sessuale politico di Lorenzo Bernini, edito da ETS nel 2019, è uno dei testi degli ultimi anni che meglio concedono al 'sessuale' un autonomo spazio di riflessione filosofica che ne illustri le connessioni con la dimensione politica. Bernini sviluppa una narrazione brillante, animata e talvolta ironica che tende a illuminare alcuni momenti del pensiero occidentale che in diversi modi si sono approssimati a quella

regione dell'umano - la sessualità - tanto perturbante per l'uomo quanto irriducibile per la conoscenza.

L'autore si muove tra due prospettive che continuamente si intersecano nel volume: da un lato egli allestisce un'accurata cartografia storico-filosofica che dalla freudiana teoria della sessualità giunge all'analisi delle più recenti posizioni della *queer theory* e dei *postcolonial studies*; dall'altro tiene fermo uno sguardo vigile sulle dinamiche della contemporaneità, non mancando di insistere «sull'esclusione del sessuale dal politico e



sulle implicazioni sessuali del legame politico che si istituisce attraverso tale esclusione» (p. 35).

Dopo aver passato in rassegna, nel *Prologo*, alcuni recenti fatti di cronaca e aver sviluppato un'analisi pragmatica e psicoanalitica - orlandiana, sarebbe il caso di dire - delle strategie retoriche di esponenti dell'*élite* politica, Bernini apre la prima sezione del saggio rivolgendo una critica a quella «lunga tradizione filosofica» (p. 36) che per secoli ha mandato in malora «l'appuntamento tra filosofia e sesso» (p. 43).

Fedeli alle geometrie politiche necessarie al patto sociale e alla nascita dell'uomo civilizzato, infatti, i filosofi moderni hanno generalmente preso le distanze da una trattazione filosofica adeguata della sessualità, talvolta riservando ad essa parole di disprezzo o di diniego. È il caso di autori come Hobbes, Bentham o Kant, il quale intravede nel sesso una pericolosa violazione della seconda formulazione del suo imperativo categorico. Nell'unione sessuale, infatti, l'uomo si scopre essere puro mezzo per il piacere dell'altro, conducendo così la sua nobile natura di essere razionale fine in sé stesso ai limiti della bestialità.

Ma quella di Kant è solo un esempio delle tante voci del coro della filosofia che, sino ai più contemporanei Schopenhauer, Nietzsche e Merleau-Ponty, hanno mancato di abbracciare compiutamente una visione dell'umano come soggetto sessuale, riservando ad esso una trattazione perlopiù superficiale e rimuovendo dal proprio campo d'indagine quei fenomeni dell'*eros* percepiti come potenzialmente eversivi per l'assetto sociale.

A svelare le potenzialità perturbanti del sesso, per Bernini, è indubbiamente Freud, pensatore di punta che non viene mai abbandonato nello sviluppo della trattazione e che, anzi, rappresenta il riferimento costante a partire dal quale interpretare le indagini filosofiche attorno all'*eros* sino ai giorni nostri.

L'opera di Freud appare meritoria, innanzitutto, per aver aperto le porte della filosofia al sesso e per aver dato un nome a quella 'pulsione' (*Trieb* nei *Tre saggi* del 1905) che rende l'esperienza erotica umana eccedente e sovrabbondante rispetto alla mera finalità biologico-funzionale della riproduzione. In altre parole, per Freud l'uomo possiede sin dall'infanzia una *dynamis* erotica che lo rende «originariamente, universalmente perverso» (p. 80).

Tuttavia, l'intuizione del concetto di pulsione, chiave di volta della freudiana e innovativa ontologia del sessuale, resta un punto problematico e oscuro, che lo stesso Freud, attraverso le sue opere, tenta continuamente di razionalizzare e di rendere intelligibile. Alla scoperta disturbante di una forza demoniaca come quella pulsionale, si accompagna, infatti, «la constatazione che la civiltà si edifica a spese della sessualità, e che quindi la vita sociale degli umani è giocoforza una vita inibita, mutilata, disagiata» (p. 81).

Per quanto il sessuale rimanga al fondo delle pagine del teorico della psicoanalisi come un rimosso oscuro e pericoloso, Bernini attribuisce a Freud la prima fondamentale intuizione del nesso tra sessuale e politico: l'edificazione della macchina sociale richiede che la pulsione sia sublimata e che alcune pratiche del piacere siano dunque rimosse.

Sia pure la civiltà in preda al disagio, ma alcuni esercizi erotici, specie quelli che più si allontanano dalla finalità biologica della riproduzione, devono essere censurati per la salute della macchina sociale. Tra quei giochi erotici vi sono senz'altro le pratiche legate all'omoerotismo e, nello specifico, al piacere anale, che lo stesso Freud non si occupa mai di redimere, allineandosi così alla prospettiva civilizzata e civilizzante che inibisce tutto ciò che si situa al di fuori della norma eterosessista.

È questo il limite dell'ontologia dello psicoanalista di Vienna: anziché mettere in discussione le «fondamenta della società

eterosessuale» (p. 116) attraverso la scoperta delle potenzialità eversive del fattore erotico, Freud si abbandona all'eterosessismo del suo tempo, normando il sesso e lasciando ai pensatori a venire il compito di riformulare i rapporti tra sessuale e politico nell'ottica di una liberazione.

È proprio a partire da Freud che Bernini, nella seconda sezione del volume, intraprende una vasta e complessa esplorazione che risulta di gran pregio per il modo in cui poggia una lente d'ingrandimento su quei filoni di pensiero la cui morfologia teorica appare complessa e stratificata. In questo modo, l'autore rende omaggio a quell'insieme di saperi, ancora bisognoso di attenzione da parte dei filosofi e ancora poco integrato nei curriculari studi accademici, che è il campo dei *gender studies* e delle teorie *queer*.

Tra gli indirizzi posti a confronto, Bernini passa in rassegna le teorie costruttiviste dell'identità di genere e sessuale, riservando particolare attenzione alle figure di Judith Butler e Michel Foucault. Il loro merito, dal canto di Bernini, è quello di aver intuito la natura storica dell'identità soggettiva, calando nel tessuto materiale dei rapporti di potere quella tara ontologica del sessuale che Freud sembra invece aver concepito in maniera a storica. E tuttavia, tanto la "matrice eterosessuale" della Butler, quanto il "dispositivo di sessualità" del Foucault de *La volontà di sapere*, «tematizzerebbero il soggetto della sessualità in modo tutto sommato non dissimile da come la tradizione filosofica moderna ha pensato il soggetto politico» (p. 160), ovvero forcludendo il sessuale e rimuovendo - freudianamente parlando - l'aspetto pulsionale dell'*eros*.

È su questo punto che interviene la critica mossa dalle teorie antisociali della sessualità, di cui Bernini fissa in Bersani ed Edelman i rappresentanti di punta. Per i teorici antisociali, infatti, i soggetti minoritari sessuali che oltrepassano la norma imposta dalla civiltà devono persistere «al di fuori di ogni

edificazione e intelligibilità» e «continuare a occupare ostinatamente il luogo oscuro della negatività che da sempre hanno occupato» (p. 131).

È in questo senso, allora, che «se la politicizzazione della sessualità operata da Butler sulla scorta di Foucault corre il rischio di desessualizzare la sessualità, le teorie antisociali, almeno nella versione di Edelman, corrono il rischio di depoliticizzare le teorie queer» (p. 132).

Tra i due schieramenti, Bernini cerca allora una terza via, animato dal proposito di tenere insieme la freudiana ontologia sessuale e la possibilità di azione politica che, in virtù della sua storicità, il soggetto di desiderio detiene.

Ora è Marx a parlare con Freud: Bernini insegue un'opzione mediatrice dirigendosi verso quei «luoghi ibridi, molteplici e diffusi della produzione di sapere in cui l'accademia interseca i movimenti sociali, dove gli autori sono intellettuali militanti e la teoria è più vicina alla pratica politica» (p. 161). La tradizione del freudomarxismo si dipana in diverse correnti, ma è soprattutto a Mario Mieli che guarda l'autore, evidenziando il fascino delle sue teorie e presentandone lo sforzo teorico, insieme antisociale e freudomarxista. La forza della sua posizione non passa inosservata, infatti: «Mieli parteggiava per l'estinzione dello statuto stesso di minoranze sessuali, per l'estinzione dell'identità omosessuale, per l'estinzione tanto dell'omosessualità quanto dell'eterosessualità, quanto ancora dell'istituzione borghese della coppia monogamica» (p. 197). La radicalità di Mieli gli impone un rigetto per qualsiasi costrutto soggettivistico e sociale, risolvendo di fatto il suo pensiero nell'auspicio dell'avvento di un "gaio comunismo" capace di riconsiderare, liberandole, le pulsioni forcluse dall'assetto sociale borghese.

Con Mieli, tuttavia, non sarebbe d'accordo Foucault o, almeno, non del tutto. Ed è a Foucault che fa ritorno Bernini, nell'ultima

parte del testo, con l'obiettivo di unire lo spirito teorico di Mieli a una maggiore concretezza che tenga conto della realtà politico-sociale.

Se in autori come Mieli e Hocquenghem vi è una forte idiosincrasia per il concetto stesso di soggetti minoritari, giacché implica una costante esposizione alle forze repressive della civiltà che tentano l'integrazione del diverso anche attraverso la sua commercializzazione, in Foucault, al contrario, la compresenza di dispositivi biopolitici della sessualità e di forze di resistenza delle minoranze sembra pienamente possibile.

Bisogna, allora, «essere giusti con Foucault» e, senza smarrire il *fil rouge* della teoria freudiana, liberarlo dall'accusa mossa dagli antisociali di aver desessualizzato il soggetto politico. Per farlo, Bernini guarda al concetto di «eterotopie» formulato ne *Le parole e Le cose*.

Eterotopici sono quei luoghi dove, pur vigendo una manipolazione biopolitica e, talvolta, commerciale del sessuale, il soggetto di desiderio può abbandonarsi alle pratiche del piacere più differenti (comprese quelle più trasgressive e confinate ai limiti della civiltà) per concedersi l'occasione di un'«eclissi momentanea della soggettività» (p. 210) che lo rende prossimo alla regione negativa e pulsionale del sessuale.

Per quanto esposti al rischio di una manipolazione da parte del potere, i luoghi eterotopici sono spazi di resistenza attiva dove trovano soddisfazione le pulsioni represses, dove i processi di soggettivazione sono nuovamente messi in gioco e in cui si fa spazio un'alternativa assai più concreta dei progetti utopici entro cui rischiano di rimanere ingabbiate le correnti di pensiero freudomarxiste.

Freud con Marx, dunque, ma anche con Foucault, per scoprire, in ultima istanza, che «per quanto antisociale, il sessuale, il sesso in quanto sesso, è profondamente invischiato nel sociale; per

quanto impolitico, esso è eminentemente politico (biopolitico e psicopolitico)» (p. 221).

Le cartografie del sessuale certamente non si esauriscono con questo volume. Altre regioni potrebbero essere esplorate, ad esempio, assumendo basi teoriche differenti da quelle freudomarxiste. Basti pensare alla corrente fenomenologico-freudiana che attraversa la produzione di autori come Bataille, Barthes, Nancy, insieme al corredo di fonti letterarie cui essi attingono per le loro filosofie dell'erotismo.

E, tuttavia, il testo di Bernini rappresenta un ottimo strumento di navigazione per chi intenda orientarsi tra le teorie della sessualità, meritorio per lucidità delle analisi e per acume dello sguardo politico, per il rifiuto di soluzioni ideologiche a buon mercato e per la rinuncia a trovare idee antropologiche rigide e assolute attorno all'umano e al sessuale.

È sulla prospettiva intersezionale che si conclude il testo, quando, facendo riferimento alle teorie di Fanon, Bernini rafforza il legame intuito tra sessuale e politico rintracciando le fondamenta psicopolitiche del razzismo nella teoria fanoniana. Ed è questo l'aggancio ultimo verso cui si dirige l'*Epilogo* del testo che, in una circolare *ringkomposition*, torna alla cronaca per denunciare la persistenza, nella nostra civiltà, di quei processi di rimozione che ancora celano ostinatamente la verità ontologica e, dunque, politica del sessuale.

L'autore non indugia a interrogare la contemporaneità, ed è alle minoranze (di qualsiasi tipo esse siano) che rivolge il suo appello finale: contro un mondo ancora scandalizzato dalle soggettività eterotopiche, occorre fare tesoro della negatività del sessuale per resistere alle logiche della civilizzazione liberale.

Se è vero che «il sessuale, il sesso-pulsione [...] può rappresentare una risorsa radicale di resistenza alle tendenze sovraniste, fasciste» (p. 243), allora al tentativo di conformare

il diverso a ciò che la civiltà sancisce come 'normale', è preferibile opporre le risorse del soggetto sessuale minoritario capace di mettere in discussione, rimodellandola, la macchina sociale.

L'auspicio, in ultima istanza, è che le lotte delle comunità eterotopiche (si pensi alla comunità LGBTQIA+) non diventino vettore di una ideologica richiesta di riconoscimento sociale che asseconda la normatività sancita dalla cultura liberale rinunciando alla propria portata rivoluzionaria.

Contro la politicizzazione sterilizzante del desiderio, urge appellarsi al suo lato apolide, negativo e pulsionale (quel freudiano *al di là del principio di piacere*) per riformulare i canoni del soggetto e dell'apparato sociale: in nome di Freud, di Marx, di Fanon e di Foucault.

ANDREW PERPETUA

GIORGIO DE SANTILLANA

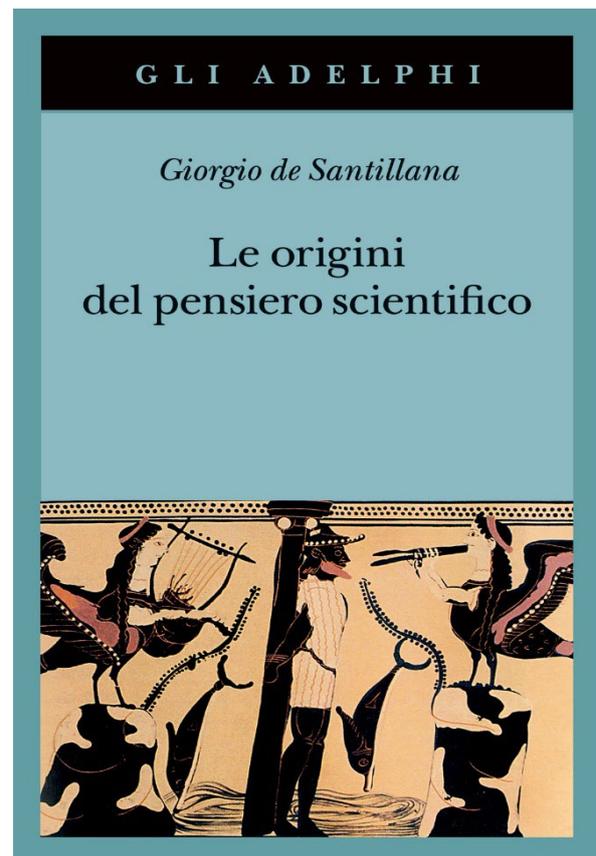
Le origini del pensiero scientifico

Adelphi, Milano 2023

Pubblicata per la prima volta nel 1961 con il titolo *The Origins of Scientific Thought. From Anaximander to Proclus. 600 B.C. - 500 A.D.*, Adelphi ripropone quest'opera dello storico della scienza e della filosofia Giorgio de Santillana. Nel libro - tradotto in italiano da Giulio De Angelis e curato da Mauro Sellitto - l'autore si pone due obiettivi: il primo è dimostrare che il pensiero degli antichi intellettuali costituisca la base della

scienza moderna; il secondo è chiarire come la classica dicotomia tra sapere scientifico e umanistico sia - a partire già dall'antichità - un paradigma fuorviante e infondato.

Per fare ciò, de Santillana ripercorre le tappe fondamentali della storia culturale dell'Occidente, a partire dal pensiero mitico arcaico (tema trattato da de Santillana stesso ne *Il mulino di Amleto*) fino alle correnti delle filosofie neoplatoniche. Iniziare dal mito è fondamentale, infatti de Santillana - riferendosi agli studi antropologici di Sir James Frazer - afferma come «l'antichissima diffusione mondiale di credenze, operazioni magiche e riti di fertilità [...] siano la profonda infrastruttura



universale delle nostre culture storiche, ancor vivi ed operanti ai giorni nostri» (p. 17). L'indagine filosofica sul principio primo di tutte le cose ha la propria base in queste credenze; lo scarto sta nella concezione del principio stesso, infatti «se il pensiero ionico seguì la strada della “fisica” ciò è dovuto al fatto che la causa delle cose non venne più concepita come dramma o mito, ma come un certo tipo di sostanza primordiale e stabile» (p. 35). Per intellettuali come Talete e Anassimandro diventa fondamentale il lemma greco *physis*; tuttavia - come nota l'autore -, non dobbiamo considerare questa parola nella sua traduzione latina, *natura rerum*, bensì accoglierla nel suo significato originario: «il verbo da cui deriva, *phynai*, come le parole latine *nasci*, *natura*, significa “crescere” o “svilupparsi”, quindi potremmo tradurre *physis* con l'espressione “ciò da cui le cose nascono o si sviluppano”» (p. 39). Interrogarsi sull'origine materiale della realtà sensibile significa anche interessarsi alle attività umane legate a tale realtà; non a caso, accanto alle prime speculazioni filosofiche, troviamo le riforme politiche di Solone, le opere ingegneristiche di Eupalino e Mandrocle, le invenzioni di Teodoro e la creazione delle prime carte geografiche ad opera di Ecateo e Anassimandro.

La ricerca filosofica del principio primo apre la strada alle prime teorie scientifiche: i capitoli centrali sono dedicati ai cosiddetti filosofi presocratici, coloro che hanno gettato le basi della scienza moderna. Personalità come Talete, lo stesso Anassimandro, Eraclito e i pitagorici elaborano - con diverse prospettive - teorie naturalistiche che verranno riprese (in alcuni aspetti) dai posteri. Di questi capitoli, due risultano particolarmente interessanti: il sesto, intitolato *L'universo del rigore*, incentrato su Parmenide e la scuola eleatica, e il nono, dedicato a Leucippo e Democrito, intitolato *Gli atomi e il vuoto*. Nel sesto capitolo de Santillana mira a liberare Parmenide dalle interpretazioni che lo etichettano come il primo dei metafisici;

egli nota: «Se interpretiamo il termine “Essere” non come una misteriosa potenza verbale, ma come una parola tecnica che designa qualcosa che il pensatore aveva in mente ma non poteva ancora definire, e sostituiamo a esso una x nel contesto dell’argomentazione di Parmenide, ci sarà facile vedere che vi è un altro concetto, e solo uno, che può essere messo al posto di x senza dar luogo a contraddizioni in qualsiasi punto del testo; quel concetto è il puro spazio geometrico [...]» (pp. 130-131). Parmenide - riprendendo le dottrine pitagoriche ed emendandone i caratteri mistico-religiosi - elabora una teoria matematico-geometrica in cui l’isomorfismo spaziale è la base della realtà in cui viviamo. de Santillana ci presenta il capostipite della scuola di Elea da una prospettiva inusuale: Parmenide non è il pensatore oscuro che parla dell’essere e del non essere ma un intellettuale rigoroso intenzionato a proporre un’argomentazione logica (elemento poi formalizzato dal suo discepolo Zenone). Per quanto riguarda Democrito, de Santillana sottolinea il passo avanti compiuto dall’abderita rispetto ai suoi predecessori: se gli altri pensatori si interrogarono su ciò che la materia è, Democrito si chiede ciò che la materia *fa*. La conoscenza non è legata alla definizione di una determinata sostanza (come dirà in seguito anche Aristotele), ma alle modificazioni che la materia causa nel soggetto conoscente attraverso le sue varie configurazioni. Democrito spiega questa teoria attraverso l’analogia con l’alfabeto, infatti «la parola *stoicheia* significava tanto lettere dell’alfabeto quanto elementi in generale. Le sillabe, naturalmente, ci indicano per analogia le molecole; e come una parola è qualcosa di più della somma delle sue lettere, così l’associazione degli atomi può dare qualcosa di più delle loro combinazioni geometriche di base, cioè le qualità» (p. 203). La figura di Socrate segna un punto di svolta: con il filosofo ateniese la natura non è più il centro della riflessione; ciò risulta evidente alla fine del *Fedone*, in cui «Socrate torna a

ragionare della terra, che egli dichiara essere sferica “come è stato rilevato”, dall’aria e dalle acque sotterranee. [...] Il brano inizia come una cosmologia, quasi nello stile dei fisici, ma ben presto si rivela come un’allegoria, un paesaggio esistenziale dell’anima, esattamente nel senso in cui lo scenario fisico dei tre regni danteschi è anch’esso un paesaggio esistenziale» (pp. 261-262). Tuttavia, non è con Socrate, bensì con i sofisti, che troviamo un elemento essenziale per la storia della scienza: se la riflessione filosofico-antropologica del primo è legata alla cura dell’anima in vista della vita ultraterrena, «I sofisti furono abbastanza intelligenti da capire che se questo è un mondo [quello terreno] che l’uomo crea per se stesso, allora la tecnologia assume una particolare importanza; essi furono i primi a parlare apertamente di Progresso, magica parola, e a mettere l’accento sulla funzione dei mestieri» (p. 237). La nozione di “progresso” - fondamentale per scienziati e filosofi come Bacone e Comte - è uno dei capisaldi del pensiero scientifico moderno: esso rappresenta la convinzione che l’uomo, grazie alle proprie conoscenze e abilità, possa migliorare la propria condizione. I sofisti hanno esattamente questa convinzione: fondamentali per loro sono i concetti di *arete* e *techne*, entrambi legati alla dimensione umana della *polis*.

Nel libro trovano spazio anche analisi in merito alla matematica, l’astronomia, la geografia e l’ingegneria. Queste discipline conoscono un notevole sviluppo in età ellenistica; in questo periodo operano infatti intellettuali come il geografo Tolomeo, il matematico Eudosso di Cnido, Erone di Alessandria e Plutarco. La loro importanza storica - spiegata ottimamente da Lucio Russo ne *La rivoluzione dimenticata* - viene riconosciuta da vari autori successivi come Leibniz, Emerson e Dedekind. Tale splendore culturale va incontro a un declino dopo il 200 a.C., «linea divisoria stabilita non solo dalla morte di Archimede ma dal consolidarsi del predominio romano sugli imperi ellenistici. Dal

punto di vista intellettuale quelli che erano stati decenni divengono secoli» (p. 371). Le cause di questo tracollo culturale (per riprendere il titolo di un altro libro di Lucio Russo) sono tre: la vita in un contesto sociale e culturale eterogeneo, una fase di crisi economica e una mentalità reazionaria insita in molti intellettuali. Tutti questi eventi concomitanti creano una situazione in cui la curiosità scientifica viene limitata da un potere accentratore, per nulla incline a uscire dagli schemi tradizionali. Ma - malgrado questo declino che si protrarrà per secoli - un fatto rimane innegabile: «Le conquiste della scienza greca, nonostante tutto, costituirono il punto di partenza della nostra rinascita scientifica nel Seicento» (p. 379).

Al termine della lettura si può osservare come de Santillana centri pienamente gli obiettivi posti all'inizio dell'opera. L'autore delinea con chiarezza le connessioni che intercorrono tra i filosofi antichi e gli scienziati moderni, evidenziando i punti di continuità e le differenze in base al mutare del contesto storico. Anche l'apparente scissione tra sapere scientifico e sapere umanistico viene ben spiegata da de Santillana: in tutti i capitoli si sottolineano i contributi che i vari autori hanno portato in diverse discipline. Un buon esempio è Parmenide, di cui sappiamo «che dette contributi importanti alla geometria e all'astronomia; classificò le figure geometriche; insegnò a riconoscere nella Stella del Mattino e nella Stella della Sera (Lucifero e Vespro) un unico pianeta; delimitò sul globo terrestre le cinque zone in cui è suddiviso dai tropici e dai circoli artici [...]» (p. 123). Altro intellettuale che dimostra l'inadeguatezza di questa dicotomia è Plutarco: lo storico greco è autore - oltre che delle *Vite parallele* - di una serie di scritti di carattere astronomico come, ad esempio, il dialogo *Del volto nel cerchio della Luna* (scritto che, tra gli altri, ispirerà Copernico e Newton).

Un ultimo punto di forza del testo di de Santillana da evidenziare è l'inserimento di numerosi frammenti e passaggi testuali degli autori presi in esame; in questo modo il lettore ha l'opportunità di confrontarsi direttamente con gli scritti originali dopo l'analisi critica dello storico. Un libro consigliato sia a chi vuole studiare aspetti teoretici del pensiero antico, sia a chi è interessato a questioni più tecniche sulla storia della scienza.

EFREM TREVISAN

ANDREA GATTI

Dispositivi estetici. Teorie e linguaggi delle forme dal Settecento all'età contemporanea

Meltemi, Milano 2022

In *Dispositivi estetici. Teorie e linguaggi delle forme dal Settecento all'età contemporanea*, Andrea Gatti offre una visione complessa e articolata di alcune categorie portanti dell'estetica, di cui osserva gli sviluppi e le variazioni nel contesto storico e culturale dalla modernità all'età contemporanea. L'autore, con rigore metodico e precisione analitica, esamina gli «agenti estetici sovratemporali»

(p. 7), ovvero quelle manifestazioni dell'arte e del pensiero che, pur mutando forma e significato attraverso i secoli, mantengono una persistenza significativa e un incessante dialogo con il nuovo. Questi agenti, o stilemi, sono analizzati non con l'ambizione di creare una gerarchia assiologica immutabile, ma al fine piuttosto di delineare una mappa critica, una sorta di topografia dell'estetica che riflette non solo sul mondo delle

P E R C O R S I



**DISPOSITIVI
ESTETICI**
TEORIE E LINGUAGGI DELLE FORME
DAL SETTECENTO ALL'ETÀ CONTEMPORANEA

ANDREA GATTI



forme ma anche sulla coscienza critica che le contempla. Né quest'opera si limita a un'analisi storica tradizionale; avventurandosi in una ricostruzione del percorso di quegli stilemi, essa mostra piuttosto le complessità e le sfumature che caratterizzano la natura fluida e multiforme dell'arte e dell'estetica stessa.

I "dispositivi estetici" di cui il volume tratta non alludono alla semplice categorizzazione delle forme artistiche come espressioni di gusto in epoche specifiche, ma si presentano come nodi di significato e pratica. Ad esempio, concetti come "impressione", "inconscio" e "simbolo" non solo riflettono le istanze dei tempi che le hanno formulate, ma rivelano la loro natura dinamica come punti di convergenza di significati e processi creativi, che, evolvendo nel tempo, mantengono una risonanza culturale continua. La loro capacità di mutare e adattarsi li rende non solo testimoni, ma anche agenti attivi nel continuo dinamismo di rielaborazione culturale e di reinvenzione artistica, conservando una vitalità e una rilevanza che permettono loro di influenzare le generazioni successive. In questa interpretazione, ogni dispositivo diventa un crocevia dove si incontrano passato, presente e futuro, un luogo in cui le correnti del pensiero e dell'espressione artistica convergono e divergono in un flusso continuo.

È il caso dell'inganno, la cui natura e valenza in arte e in filosofia trovano approfondimento nel capitolo iniziale del volume (pp. 25-40). Dall'illusione sensoriale del *trompe-l'oeil* alla manipolazione ermeneutica dei significati nascosti dietro immagini e parole, l'autore indaga in primo luogo le modalità con cui la verità può emergere proprio attraverso il processo di finzione e dissimulazione artistica, che diventa così un catalizzatore per un più ampio spettro di significati e rivelazioni, secondo gli esiti di un dibattito di lunga data che trova risonanza anche nel pensiero contemporaneo. Tuttavia, l'autore esce da

questo *topos* consolidato e cerca di mostrare come l'inganno in tale contesto possa in realtà legarsi al processo intrinsecamente ermeneutico, cioè all'effettivo nucleo di verità dell'opera, nell'idea che l'arte, nascondendo la propria essenza tecnica e operativa dietro uno schermo di forme e artifici, sia volta soprattutto a esporre le proprie possibilità e capacità, le proprie dinamiche e tensioni interne. Questo processo autoreferenziale trasforma i contenuti dell'opera in elementi funzionali alla dimostrazione di abilità compositive e esecutive. Sotto questo aspetto, «l'inganno ermeneutico» (p. 35) emergerebbe allora come elemento cruciale, influente quanto l'aspetto rappresentazionale, con la verità allusa dalle forme artistiche che può effettivamente essere secondaria rispetto alla verità emergente dal processo creativo stesso. Un simile approccio apre la strada a una comprensione inedita e profonda, secondo la quale l'arte, invece di limitarsi a svelare la pura essenza delle cose, si orienta piuttosto verso l'esplorazione delle proprie potenzialità espressive e comunicative, facendosi strumento di rivelazione di molteplici segmenti della realtà, oltre che delle modalità umane della sua percezione.

Un dispositivo estetico non marginale è la *meraviglia* (pp. 41-55), ovvero la capacità dell'arte di evocare stupore e riflessione, nella quale l'autore individua una forza che non si limita a fare dell'esperienza estetica un mero strumento di evasione ma la rende catalizzatrice di pensiero critico. L'arte assumerebbe così la dimensione di un interrogativo permanente, una domanda che si perpetua e si rinnova in ogni opera, invitando lo spettatore a una partecipazione attiva. L'esame delle teorizzazioni classiche intorno al tema della meraviglia - presentate ad esempio da Platone e Aristotele come primo stimolo alla ricerca filosofica - persegue l'intento di metterle in discussione, suggerendo una prospettiva che invita piuttosto a considerare la meraviglia come una reazione emotiva articolata, che intreccia sorpresa, stupore e

contemplazione. Si prenda l'idea di "meraviglioso" come genere narrativo o figurativo: mentre il meraviglioso può non sempre generare meraviglia in termini estetici, la meraviglia estetica autentica è un'esperienza significativa spesso determinata dai modi, più che dai contenuti, della rappresentazione. La meraviglia costituisce un'esperienza comparativa e relazionale che nasce dall'inaspettato e dalla rottura con il consueto, spesso legata alla capacità dell'artista di presentare il familiare in modi inusuali, sfidando le convenzioni artistiche tradizionali e ampliando con ciò la nostra comprensione e percezione del mondo. La stessa idea di "genio" viene rivisitata e considerata non solo in termini di competenza tecnica o creatività, ma anche di capacità di suscitare questo sentimento profondo attraverso l'arte. Così, l'indagine sulla meraviglia consente di aprire nuove prospettive revisioniste sulla concezione dell'artista, quale è andata sviluppandosi e modificandosi dal Settecento all'età contemporanea.

Il libro si interroga poi sul *topos* della bellezza come dispositivo utile all'*educazione* e al progresso morale (pp. 57-73): assunto che affonda le sue radici nel pensiero del Settecento e offre lo spunto per una sostanziale meditazione sul ruolo dell'arte nella formazione dell'individuo, in tensione tra estetica e etica, tra buon gusto e virtù. Prese le mosse dal significato composito del termine "carattere", che, come nella sua accezione tipografica, include il marchio impresso dall'esperienza sulla personalità individuale, l'autore mostra come questa visione del carattere quale entità plasmabile e in continua evoluzione da un lato si riveli essenziale per cogliere l'impatto e la valenza dell'educazione estetica in filosofi come Shaftesbury, Addison e Hume, i quali hanno postulato l'esistenza di un legame intrinseco tra bellezza e virtù. Dall'altro, essa non manca di sollevare questioni critiche riguardo al meccanismo attraverso cui l'educazione estetica influenzerebbe il carattere. L'autore

esamina così i ruoli della forma e del contenuto nell'arte, nell'idea che non sia semplicemente il contenuto morale o educativo delle opere a determinare il loro impatto sul carattere, ma piuttosto il *modo* in cui esse stimolano l'immaginazione e il piacere estetico. A caratterizzare questo studio è la riflessione sull'arte come esperienza che armonizza ragione e sentimento: sfere spesso separate che trovano concordia nella contemplazione estetica. L'analisi dell'intersezione tra comprensione intellettuale e risposta emotiva, evidenzia un ambito in cui l'arte si trasforma in un *medium* di complessa sintesi, non solo stimolando l'intelletto al riconoscimento dei suoi portati tematici, ma anche risvegliando con le sue qualità formali una viva emotività, spesso inespressa nella vita quotidiana. Questo connubio arricchisce l'esperienza estetica dell'individuo e, al contempo, contribuisce a una comprensione di sé e del mondo circostante, promuovendo così uno sviluppo caratteriale equilibrato e una maggiore consapevolezza interiore. L'esame dell'idea di "educazione estetica" viene affrontata anche da un punto di vista storiografico, mettendo in luce come simile concezione durante il Settecento diventi sempre meno funzionale al perseguimento di un riconoscimento sociale in termini di *politeness* o di rispondenza all'ideale del cosiddetto "virtuoso" e sia intesa piuttosto a favorire la felicità individuale.

Epoca di significative transizioni e dibattiti intellettuali, il Settecento registra un mutamento anche della valenza del *riso* (pp. 75-92). Non limitandosi a una semplice esegesi delle sue forme, l'autore scorge nel riso un fenomeno estetico che non solo rispecchia ma anche influisce sul tessuto sociale, riconoscendone da un lato la capacità di agire come specchio di dinamiche relazionali e di potere, e esplorandone dall'altro le implicazioni culturali. Di fatto, a partire dalla concezione di Hobbes, che lo interpreta come espressione di superiorità e di prevaricazione, il

riso subisce in età moderna una riconsiderazione teoretica che lo determina come fenomeno trascendente la mera reazione fisica o emotiva; esso si delinea come una pratica culturale e espressiva capace di molteplici articolazioni, fungendo da specchio delle complessità ideologiche e trasformandosi in un potente strumento di critica sociale. L'autore sottolinea infatti come il riso sia intrinsecamente legato a un codice culturale vigente all'interno di gruppi, e insorga solo in coloro cui quel codice è noto; in questo modo, il riso può sia unire che escludere, erigendo barriere intellettuali che segnano distinzioni e appartenenze all'interno dei vari tessuti sociali. Con una visione che anticipa la funzione emancipatoria e veritativa dell'arte, Lord Shaftesbury riconosce già agli inizi del Settecento il potere del riso di rivelare l'assurdità di certe false opinioni trasformandolo in un agente di umanità e socialità, in netto contrasto con la prospettiva hobbesiana. Simile orientamento trova ulteriore sviluppo sia nella "teoria dell'incongruenza" di Francis Hutcheson, che interpreta il riso come una reazione alla percezione di aporie o situazioni illogiche inaspettate, sia nella distinzione tra "ridiculous" e "ludicrous" di James Beattie, che associa il riso "puro" al senso di gioia espresso dal primo termine molto più che al disprezzo implicito nel secondo.

L'intersezione fra tecnica e arte, tema centrale al dibattito critico contemporaneo, è affrontato - in maniera più o meno diretta - in momenti distinti e successivi del volume: uno di questi prende le mosse dal movimento di reazione cui diede luogo lo sviluppo industriale alle soglie del Novecento e che trova manifestazione esemplare nell'estetica "di resistenza" di William Morris e della sua opera grafica (pp. 93-119). Eclettico protagonista dell'epoca vittoriana, Morris dispiegò con infaticabile energia un'ampia varietà di talenti che spaziano dalla pittura alla poesia, dall'artigianato al design, fino all'attivismo sociale. Il suo approccio alla grafica e al design

editoriale rappresentò una sorta di rivoluzione sia estetica che politica, visibile nella sua attività di stampatore presso la casa editrice da lui fondata e diretta a partire dal 1891, la Kelmscott Press. La critica alla produzione industriale di massa prese in lui le forme di un'incessante ricerca di bellezza e qualità artigianale nelle varie produzioni che lo videro impegnato e che lo portarono, nel campo specifico dell'editoria, a attingere ispirazione dai libri medievali e dalle tecniche tradizionali, a creare libri che si configuravano non solo come strumenti per la diffusione di testi letterari, ma come oggetti *in sé* artistici, realizzati con materiali di alta qualità e caratterizzati da un design e una decorazione eccezionali, e nei quali ogni aspetto - dalla scelta del carattere tipografico all'impostazione dei margini della pagina - doveva essere espressione di un ideale formale intransigente. La Kelmscott Press rappresentò pertanto il tentativo di Morris di coniugare bellezza e utilità, producendo libri che, intesi a raggiungere porzioni sempre più ampie di lettori, evitassero - diversamente dalla stampa industriale - di mortificarne il senso estetico. In effetti, fa notare l'autore, i costi elevati di produzione e il prezzo di vendita resero i libri della Kelmscott Press inaccessibili a molti, limitando la loro diffusione alle élites economiche e culturali; in ogni caso, col perseguire il proprio ideale di «bellezza diffusa» Morris ha esercitato un'influenza duratura nel campo della comunicazione visiva, elevando il design tipografico a forma d'arte espressiva e significativa.

Ancora riconducibile a una "genealogia" del rapporto arte-tecnica (pp. 121-136) è la revisione critica del mito di Prometeo, per solito preso come ipostasi di quel rapporto, e qui invece interpretato come metafora illuminante delle concezioni del genio creativo. La *téchne* di cui Prometeo risulta portatore nel mito viene infatti intesa non come abilità manipolativa degli stati naturali (*tecnica*), bensì come *arte*: ciò che mostra appunto le

origini di quella dialettica tra arte e tecnologia che costituisce uno degli elementi cruciali nella comprensione dell'arte contemporanea.

Autori quali Voltaire, Byron, Leopardi, Percy Bysshe Shelley e Mary Shelley hanno richiamato il mito di Prometeo, evidenziando negli atti di creazione dell'uomo e di sottrazione del fuoco agli dei il tema della ribellione contro un'autorità superiore. Tuttavia, nella lettura qui proposta Prometeo incarna simbolicamente l'artista che sfida le convenzioni e i limiti di un gusto e di un *establishment* artistico e intellettuale, il genio che illumina l'umanità con nuove idee e stimoli intellettuali, e la cui aspirazione a creare qualcosa di unico e originale è perseguita a prezzo di emarginazioni e sofferenze.

L'ultimo dispositivo estetico che l'autore considera è quello della *traduzione* (pp. 137-149), inteso non tanto come ovvio passaggio del testo scritto o orale da una lingua all'altra, ma come riflessione più ampia sulla trasposizione di significati nello specifico ambito della letteratura filosofica, dove la traduzione può vedersi come un atto di equilibrio tra la conservazione dell'integrità del testo originale e l'esigenza di un'espressione adeguata e innovativa. Il processo assume particolare rilevanza in campo filosofico, dove la specificità terminologica è requisito inderogabile e il compito del traduttore sembra trascendere la traduzione meramente letterale, richiedendo un'interpretazione rispondente al contesto non solo culturale ma anche stilistico della lingua d'arrivo. Così, se la traduzione ideale dovrebbe non solo preservare il significato intrinseco ma anche evocare lo spirito e il tono dell'autore, arricchendo il testo con nuove interpretazioni e sfumature, è altresì vero, che la traduzione può trasformarsi in un atto creativo a sé stante, producendo opere che possono essere apprezzate come un nuovo "originale". Questa prospettiva allarga il ruolo del traduttore da semplice mediatore linguistico a *quasi* autore che interpreta e,

talvolta, “ricrea” il testo di partenza inserendolo in nuove coordinate spazio-temporali. Presentata come un campo in cui convergono etica, estetica e arte, la traduzione filosofica, in questa visione, diventa un ponte tra culture e periodi storici, un mezzo attraverso cui le idee filosofiche possono essere non solo condivise ma anche rinnovate e rivitalizzate, dando luogo a un apprezzamento estetico *sui generis*.

Sullo sfondo di questo ricco scenario intellettuale, *Dispositivi estetici* offre un contributo ragguardevole alla storia delle idee, disciplina di cui incarna consapevolmente e rigorosamente l’approccio; e mentre conserva una prospettiva attenta ai più recenti sviluppi teorici dell’estetica e della filosofia dell’arte, il libro apre interessanti prospettive nei due campi di studio, il dialogo tra arte, cultura e filosofia e rivela la complessa interdipendenza delle forme estetiche e delle loro interpretazioni, senza mai rinunciare allo stile elegante della più raffinata storiografia intellettuale.

GIANNI DE NITTIS

NORME REDAZIONALI

I testi vanno inviati esclusivamente via email a
redazione@scienzae filosofia.it
in formato Word con le seguenti modalità:

Abstract in inglese (max. 200 parole)

Testo
Carattere: Calibri o Times o Times New Roman
Corpo: 12 Interlinea: 1,5

Le note vanno inserite a fine testo con:
Carattere: Calibri o Times o Times New Roman
Corpo: 10 Interlinea: singola

Per favorire la fruibilità telematica della rivista, i contributi devono aggirarsi tra le 20.000 - 30.000 battute, tranne rare eccezioni, e gli articoli vanno sempre divisi per paragrafi. Anche le note devono essere essenziali, limitate all'indicazione dei riferimenti della citazione e/o del riferimento bibliografico e non dovrebbero contenere argomentazioni o ulteriori approfondimenti critici rispetto al testo. È indispensabile un abstract in lingua inglese (max. 200 parole). A esclusione delle figure connesse e parti integranti di un articolo, le immagini che accompagnano i singoli articoli sono selezionate secondo il gusto (e il capriccio) della Redazione e non pretendono, almeno nell'intenzione - per l'inconscio ci stiamo attrezzando - alcun rinvio didascalico.

Note

Norme generali

- a) *Autore*: nome puntato e cognome in Maiuscolo/minuscolo tondo seguito da una virgola. Se si tratta di due o più autori, citarli tutti di seguito inframmezzati da virgole o trattino. Evitare l'uso di Aa.Vv. e inserire il curatore o i curatori come Autori seguito da "(a cura di)"
- b) *Titolo*: Maiuscolo/minuscolo corsivo sempre, seguito da virgola.
- c) *Editore*: occorre inserire la Casa Editrice.
- d) *Città e data*: Maiuscolo/minuscolo tondo, non inframezzate da virgola. Le città straniere vanno in lingua originale.
- e) L'anno di edizione. Nel caso in cui non si cita dalla prima edizione a stampa, occorre specificare l'edizione con un apice.

Esempio:

¹ G. Agamben, *L'aperto. L'uomo e l'animale*, Bollati Boringhieri, Torino 2002.

² A. Caronia, *IL Cyborg. Saggio sull'uomo artificiale* (1984), Shake, Milano 2008.

³ E. Morin, *IL paradigma perduto. Che cos'è la natura umana?* (1973), tr. it. Feltrinelli, Milano 2001.

⁴ G. Hottois, *Species Technica*, Vrin, Paris 2002.

⁵ P. Amodio, R. De Maio, G. Lissa (a cura di), *La Sho'ah tra interpretazione e memoria*, Vivarium, Napoli 1998.

⁶ G. Macchia, *IL paradiso della ragione*, Laterza, Roma-Bari 1961², p. 12. ["2" sta per seconda edizione].

Nel caso in cui si tratti di uno scritto già precedentemente citato, le indicazioni circa l'opera possono essere abbreviate con le seguenti diciture: "cit." (in tondo), "op. cit." (in corsivo), "ibid." o "Ibid." (in corsivo).

Dopo la prima citazione per esteso si accetta il richiamo abbreviato costituito da: Autore, Prime parole del titolo seguite da puntini di sospensione e dall'indicazione "cit." (invariata anche nel caso di articoli di riviste).

Esempio:

¹² A. Caronia, *IL Cyborg...*, cit.

Casi in cui si usa "cit.":

Quando si tratta di opera citata in precedenza ma non nella Nota immediatamente precedente (per quest'ultimo caso si veda più avanti).

Esempio:

¹ E. Morin, *IL paradigma perduto. Che cos'è la natura umana?*, cit.

- Casi in cui si usa "op. cit." (in corsivo):

Quando si tratta di un Autore di cui fino a quel punto si è citata un'unica opera.

Esempio:

¹ B. Croce, *Discorsi di varia filosofia*, Laterza, Roma-Bari 1942, pp. 232- 233.

² G. Hottois, *Species Technica*, Vrin, Paris 2002.

³ B. Croce, *op. cit.*, p. 230. [Il riferimento è qui chiaramente a *Discorsi di varia filosofia*, poiché nessun'altra opera di Croce era stata precedentemente citata].

Nel caso in cui, invece, siano già state citate due o più opere dello stesso Autore, o nel caso in cui in seguito si citeranno altre opere dello stesso autore, *op. cit.* va usato solo la prima volta, poi si utilizzerà "cit."

Esempio:

¹ B. Croce, *Discorsi di varia filosofia*, Laterza, Roma-Bari 1942, pp. 232- 233.

² G. Hottot, *Species Technica*, Vrin, Paris 2002.

³ B. Croce, *op. cit.*, p. 230.

⁴ Id., *Saggio sullo Hegel*, Laterza, Roma-Bari 1913, p. 44.

⁵ P. Piovani, *Conoscenza storica e coscienza morale*, Morano, Napoli 1966, p. 120.

[Se a questo punto si dovesse citare nuovamente B. Croce, *Discorsi di varia filosofia*, per non creare confusione con *Saggio sullo Hegel*, si è costretti a ripetere almeno il titolo seguito da "cit."; la Nota "6" sarà dunque]:

⁶ B. Croce, *Discorsi di varia filosofia*, cit., pp. 234-235.

In sostanza, "op. cit." sostituisce il titolo dell'opera (è questo il motivo per cui va in corsivo) e comprende anche le indicazioni tipografiche; cit. sostituisce solo le indicazioni tipografiche (è questo il motivo per cui non va mai in corsivo).

- Casi in cui si usa "ibid." o "Ibid." (in corsivo):

a) Quando si tratta di un riferimento identico alla Nota precedente.

Esempio:

¹ B. Croce, *Discorsi di varia filosofia*, Laterza, Roma-Bari, 1942, pp. 232- 233.

² *Ibid.* [Ciò significa che ci riferisce ancora una volta a B. Croce, *Discorsi di varia filosofia*, Laterza, Roma-Bari 1942, pp. 232- 233].

[N.B.: *Ibid.* vale anche quando si tratta della stessa opera, ma il riferimento è ad altra pagina e/o volume o tomo (che vanno specificati)]:

³ *Ibid.*, p. 240.

⁴ *Ibid.*, vol. I, p. 12.

b) Quando ci si riferisce a uno scritto diverso, ma dello stesso autore (ad esempio nelle raccolte moderne di opere classiche. In tal caso, inoltre, la data della prima pubblicazione va tra parentesi).

Esempio:

¹ F. Galiani, *Della moneta (1750)*, in Id., *Opere*, a cura di F. Diaz e L. Guerci, in *ILLuministi italiani*, Ricciardi, Milano-Napoli 1975, t. VI, pp. 1-314.

² Id., *Dialogues sur le commerce des bleds (1770)*, *ibid.*, pp. 345-612. [*ibid.* in tal caso sostituisce: F. Galiani, *Opere*, a cura di F. Diaz e L. Guerci, in *ILLuministi italiani*, Ricciardi, Milano-Napoli 1975, t. VI].

c) Quando ci si riferisce a uno scritto contenuto in opera generale (l'esempio classico sono i volumi collettanei) citata nella Nota immediatamente precedente:

Esempio:

¹ G. Spini, *Alcuni appunti sui libertini italiani*, in *IL Libertinismo in Europa*, a cura di S. Bertelli, Ricciardi, Milano-Napoli 1980, pp. 117-124.

² P. Rossi, *Discussioni sulle tesi libertine su linguaggio e barbarie*, *ibid.*, pp. 319-350. [*ibid.* in tal caso sostituisce: *IL Libertinismo in Europa*, a cura di S. Bertelli, Ricciardi, Milano-Napoli 1980].

Tutte queste indicazioni valgono non solo quando si tratta di Note diverse, ma anche quando, nella stessa Nota, si cita più di un'opera.

Esempio:

¹ Cfr. G. Spini, *Alcuni appunti sui libertini italiani*, in *IL Libertinismo in Europa*, a cura di S. Bertelli, Milano-Napoli, 1980, pp. 117-124; ma si veda anche P. Rossi, *Discussioni sulle tesi libertine su linguaggio e barbarie*, *ibid.*, pp. 319-350.

Nel caso in cui si tratta dell'edizione moderna di un classico, è indispensabile specificare tra parentesi l'anno di pubblicazione e quindi il curatore, in particolare se si tratta di edizioni critiche.

Esempio:

¹ G. Galilei, *Dialogo sopra i due massimi sistemi (1632)*, a cura di L. Sosio, Einaudi, Torino 1970, pp. 34-35.

Opere in traduzione

Quando si cita dalle traduzioni è consentito omettere il titolo originale, ma occorre sempre specificare la data dell'edizione originale tra parentesi, e l'editore della traduzione preceduto dall'abbreviazione "tr. it.", "tr. fr." ecc.

Esempio:

¹ M. Heidegger, *Essere e tempo (1927)*, tr. it. Utet, Torino 1969, p. 124.

² Id., *Les problèmes fondamentaux de la phénoménologie (1927)*, tr. fr. Gallimard, Paris 1985.

Articoli di riviste

La citazione completa è così composta:

Autore, Titolo del saggio, indicazione "in" seguita dal titolo della rivista tra virgolette basse, annata in numeri romani, numero del fascicolo in numeri arabi (sempre preferito all'indicazione del mese), numeri delle pagine.

Esempio:

¹ D. Ferin, *Profilo di Tranquillo Marangoni*, in «Grafica d'arte», XV, 57, 2004, pp. 22-25

Citazioni

Le citazioni nel testo possono essere introdotte in due modi:

- 1) se si tratta di brani molto lunghi o di particolare rilevanza possono essere trascritti con corpo più piccolo rispetto al resto del testo, preceduti e seguiti da una riga vuota e senza virgolette.
- 2) se si tratta di citazioni più brevi o interrotte e spezzettate da interventi del redattore dell'articolo vanno messe nel corpo del testo principale, introdotte da caporali: «XXXXXX»
Nel caso 2) un'eventuale citazione nelle citazione va posta tra virgolette inglesi semplici: «XXXX
"XXXXXX"»

Segno di nota al termine di una citazione

Quando la citazione rimanda a una nota, il richiamo di nota deve venire subito dopo l'ultima parola nel caso 1, subito dopo le virgolette nel caso 2: solo dopo va introdotto il segno di punteggiatura che conclude la frase.

Esempio:

«Conobbi il tremolar della marina»².

Congiunzioni ("d" eufonica)

Si preferisce limitare l'uso della "d" eufonica ai soli casi in cui essa serva a staccare due vocali uguali.

Esempio:

"a essi" e non "ad essi"; "ad anticipare" e non "a anticipare".

È consentito "ad esempio", ma: "a esempio", in frasi del tipo "venire citato a esempio".

Bibliografie

Evitare le bibliografie, i testi di riferimento vanno in nota.

Avvertenza sulle note

Sempre per garantire una più immediata fruibilità di lettura, le note devono essere essenziali e non introdurre nuovi elementi di analisi critica. Questi ultimi vanno solo ed esclusivamente nel testo.

Titoli e Paragrafi

Sempre per garantire una più immediata fruibilità di lettura, gli articoli vanno titolati e suddivisi in paragrafi. Qualora l'autore non provvedesse, il redattore che cura l'editing dell'articolo è tenuto a dare il titolo all'articolo e a suddividere l'articolo in diversi e brevi paragrafi.

S&F_scienzaefilosofia.it

ISSN 2036 _ 2927

www.scienzaefilosofia.it