

Il Tema a cura di

Francesca Iannelli, Stefania Achella and Chiara Magni

Hegel between Subversion and Resistance

Introduction

Subversion and Resistance in Hegel: Paradigms, Figures, Resonances

Francesca Iannelli & Stefania Achella

RESISTANCE, SUBVERSION AND SYSTEM

Con contributi di

Tijana Okić, Chiara Magni, Giulia Battistoni

FIGURES OF REVOLT AND RESISTANCE

Con contributi di

Caterina Maurer, Erzsébet Rózsa

HEGELIAN RESONANCES OF SUBVERSION AND RESISTANCE BETWEEN FEMINIST THOUGHT AND DECONSTRUCTION

Con contributi di

Jean-Baptist Vuillerod, Viola Carofalo, Gabriella Baptist

SPAZIO APERTO

a cura di Maria Teresa Panseira

VENTAGLIO DELLE DONNE

a cura di Francesca Brezzi

FILOSOFIA E...

a cura di Dario Gentili

IMMAGINI E FILOSOFIA

a cura di Daniela Angelucci

GIARDINO DI B@BEL

a cura di Mariannina Failla

AI MARGINI DEL GIORNO

a cura di Patrizia Cipolletta

B@BEL VA A SCUOLA

a cura di Francesca Gambetti

LIBRI ED EVENTI

a cura di Tamara Tagliacozzo



Università degli Studi Roma Tre
Dipartimento di Filosofia, Comunicazione e Spettacolo



Voci e percorsi della differenza

Rivista di Filosofia

Nuova serie

n. 9

Novembre 2022

Hegel between Subversion and Resistance



Roma Tre Press

B@belonline

Rivista online di Filosofia

Nuova serie, n. 9, 2022

Hegel between Subversion and Resistance

<http://romatrepress.uniroma3.it/ojs/index.php/babelonline>

Edizioni

Università degli Studi Roma Tre

Direzione e Redazione *Roma Tre Press*

Dipartimento di Filosofia, Comunicazione e Spettacolo

Università degli Studi Roma Tre

Via Ostiense 234 – 00146 Roma

<http://www.filcospe.it>

Direttore

Francesca Brezzi

Comitato direttivo

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

Comitato scientifico

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

Comitato di redazione

Francesca Gambetti (Responsabile), Teodosio Orlando

Cura editoriale e grafica

Pioda Imaging srl, Roma

Elaborazione grafica della copertina

MOSQUITO, mosquitoroma.it

Roma, novembre 2022

ISSN: 2531-8624

This review is submitted to international peer review

<http://romatrepress.uniroma3.it>

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

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



L'attività della ROMA TRE PRESS è svolta nell'ambito della
Fondazione Roma Tre-Education, piazza della Repubblica 10, 00185 Roma.

Editoriale*di Francesca Brezzi***Il tema di B@bel***edited by Francesca Iannelli, Stefania Achella and Chiara Magni****Hegel between Subversion and Resistance*****Francesca Iannelli e Stefania Achella***Introduction**Subversion and Resistance in Hegel: Paradigms, Figures, Resonances* 7**RESISTANCE, SUBVERSION AND SYSTEM****Tijana Okić***The Line and the Circle: the Family and the 'Dialectics in Institutions' between Subversion and Resistance* 17**Chiara Magni***Notwehr e Rache: quale possibile 'diritto' alla resistenza nell'abstraktes Recht?* 33**Giulia Battistoni***Fondamenti del diritto alla resistenza a partire da Hegel: tra seconda coercizione, diritto di necessità e vulnerabilità* 55**FIGURES OF REVOLT AND RESISTANCE****Caterina Maurer***L'ombra della rivolta di Haiti sul pensiero di Hegel* 67**Erzsébet Rózsa***Da Antigone alla donna perbene. L'immagine hegeliana della donna nella dialettica tra la Fenomenologia dello spirito e la Filosofia del diritto del 1820* 81**HEGELIAN RESONANCES OF SUBVERSION AND RESISTANCE BETWEEN FEMINIST THOUGHT AND DECONSTRUCTION****Jean-Baptist Vuillerod***Femmes en révolte : la dialectique du maître et de l'esclave chez Simone de Beauvoir* 95**Viola Carofalo***Il corpo resistente di Antigone: Hegel, Weil, Irigaray***Gabriella Baptist***Le sovversioni della decostruzione e le resistenze della Aufhebung. Hegel tra passato e futuro in Jacques Derrida e Catherine Malabou* 111**Editoriale****Il tema di B@bel****Spazio aperto****Ventaglio delle donne****Filosofia e...****Immagini e filosofia****Giardino di B@bel****Ai margini del giorno****B@bel va a scuola****Libri ed eventi**



Spazio aperto

a cura di Maria Teresa Pansera

Stefan Klemczak

On What Remains of a Life. Of Biography Writing and Its Significance 133

Gabriella Baptist

Gioie private e gioie pubbliche. Per celebrare la contingenza 147

Angiola Iapoce

Emozioni e politica. Per un confronto tra individualismo e valori collettivi 151

Ventaglio delle donne

a cura di Francesca Brezzi

Debora Tonelli

Gli studi biblici africani nel contesto della teologia decoloniale: tensioni tra 'centro' e 'periferie' 161

Tamara Tagliacozzo

History, Redemption and Messianic Time in Walter Benjamin 181

Filosofia e...

a cura di Dario Gentili

Giacomo Cuoco

Piattaforme, mediazione, rappresentazione: regimi di visibilità e di verità nei dispositivi digitali 193

Sofia Remiddi

Gilles Deleuze: alle radici di un divenire non dialettico 207

Immagini e filosofia

a cura di Daniela Angelucci

Gioia Sili

La logica dell'inconscio: Matte Blanco e il cinema di Resnais 219

Giardino di B@bel

a cura di Mariannina Failla

Valeria Bizzari

Forme di intenzionalità collettiva nella Sindrome di Asperger e nella Schizofrenia. Una proposta fenomenologica 231

Editoriale

Il tema di B@bel

Spazio aperto

Ventaglio delle donne

Filosofia e...

Immagini e filosofia

Giardino di B@bel

Ai margini del giorno

B@bel va a scuola

Libri ed eventi

Ai margini del giorno*a cura di Patrizia Cipolletta***Patrizia Cipolletta***Philosophical Practices in the Context of a University Master's Degree Program* 245**Patrizia Nunnari***La complessità nella speculazione* 257**B@bel va a scuola***a cura di Francesca Gambetti***Renato De Filippis, Gilda Guerriero, Marco Basile***Valicare i confini: fra XXV Congresso Mondiale di Filosofia e XXIX Olimpiadi della Filosofia* 273**Ivan Kolev***Art as Phenomenon* 281**Libri ed eventi***a cura di Tamara Tagliacozzo***Lettere****Maria Letizia Pelosi***Ci sono donne filosofe? Una possibile risposta a partire da Women Philosophers. A Bio-critical Source Book di Ethel M. Kersey* 291**Danilo Di Matteo***Il passato tra unicità e apertura di possibilità* 301**Recensioni****Luciana Bellatalla***Francesca Gambetti, Fiorenza Toccafondi, La filosofia oggi: scuola università, lavoro* 305**Michele D'Ambra***Angela Ales Bello, Assonanze e dissonanze. Dal diario di Edith Stein* 309**Alessia Franco***Paul B. Preciado, Sono un mostro che vi parla* 313 **Editoriale** **Il tema di B@bel** **Spazio aperto** **Ventaglio delle donne** **Filosofia e...** **Immagini e filosofia** **Giardino di B@bel** **Ai margini del giorno** **B@bel va a scuola** **Libri ed eventi**



Giuliana Scotto

Angela Taraborrelli, Hannah Arendt e il cosmopolitismo. Stato, comunità, mondi in comune 319

Eventi

Fabio Fericola

Oltre le frontiere linguistiche. La sfida delle traduzioni di opere filosofiche fra il Lungo Medioevo e il contemporaneo 321

Vittoria Franco

Responsabilità. Third International Conference of SAFI 325

Editoriale

Il tema di B@bel

Spazio aperto

Ventaglio delle donne

Filosofia e...

Immagini e filosofia

Giardino di B@bel

Ai margini del giorno

B@bel va a scuola

Libri ed eventi

di Francesca Brezzi

Nella sua storia la rivista *B@bel* ha affrontato varie tematiche – la libertà, il misticismo, l'eresia, la consulenza filosofica – e ha reinterrogato i più importanti pensatori della modernità – Bataille, Derrida, Nancy, Ricœur, Hannah Arendt, Agnes Heller; mai tuttavia aveva affrontato il pensiero hegeliano. Con questo numero, grazie alla cura e all'impegno di giovani studiose, Francesca Iannelli, Stefania Achella e Chiara Magni si è tentata questa impresa e – ritengo di poter anticipare – con soddisfazione.

‘Il massiccio hegeliano’ necessitava di scelte, l'adozione di prospettive precise, la limitazione del campo investigativo; sono stati privilegiati i concetti di ‘resistenza’ e ‘sovversione’, sia all'interno del pensiero, sia nelle successive riletture, che, specie nel corso del XX secolo, sono state offerte della filosofia hegeliana e, come affermano le curatrici, spesso sono rimaste inesplorate.

Il tema, quindi, è articolato in molte direzioni semantiche, in interpretazioni talvolta radicalmente opposte, e la particolarità dei saggi è quella di proporre al lettore inedite relazioni fra temi hegeliani e fra pensatori, considerati non eredi diretti dell'hegelismo.

Un posto particolare in tale rilettura è occupato a buon diritto dal pensiero femminista, che ha offerto contributi significativi nei confronti della diade in questione – sovversione e resistenza. Giustamente le curatrici affermano che «in particolare il femminismo ha affrontato al massimo l'ambivalenza della dialettica hegeliana, trovando in essa a volte un motivo per rivendicarla e a volte per rifiutarla, ma in ogni caso rilevando la forza sovversiva di quel pensiero».

Parole che mi spingono a ricordare una figura presente nei miei studi, Antigone che possiamo disegnare come paradigma di sovversione e resistenza, e non è senza significato che ad Antigone siano dedicati vari saggi in questo numero.

Non sono, specificamente, una esperta di Hegel, ma quale appassionata studiosa di Antigone, il mio itinerario ha incrociato necessariamente questo pensatore, e non solo la *Fenomenologia*, ma anche gli *Scritti teologici giovanili* e le lezioni di *Estetica* e infine le *Lezioni di filosofia della religione*. Sono celeberrimi i giudizi hegeliani su l'*Antigone*: «è una delle opere d'arte più eccelse e per ogni riguardo più perfette di tutti i tempi», «di tutti i capolavori del mondo antico e moderno[...] il più soddisfacente»¹, o ancora «la tragedia, che per me ha valore assoluto, l'*Antigone*... ». La peculiarità tuttavia, a mio parere, sulla scia di grandi studiosi, è data non solo dall'apprezzamento estetico, ma contenutistico e questo è oggi ancora da esplorare.

1 G.W.F. HEGEL, *Vorlesungen über die Ästhetik*, in *Werke, Estetica*, Torino, Einaudi 1967, pp. 522 e 1361). Alle parole di Hegel, si possono collegare, tra gli altri, quelle di Hölderlin che, come è noto, riteneva che l'*Antigone* non fosse solo la più grande opera d'arte, ma l'*opus metaphysicum* per eccellenza.

Le tesi hegeliane hanno dato inizio alla riflessione filosofica intorno alla tragedia di Sofocle, sia in sé, sia generando un dibattito ricco di nodi teoretici su quest'opera, da cui derivano per contrasto o somiglianza infiniti altri studi. Ricordo solo Otto Pöggeler «la lettura hegeliana della tragedia è esemplare e cruciale, interpretazione 'decisiva', dal momento che in Hegel e con Hegel possiamo chiederci fino a che punto la tragedia ci fornisca una misura stessa per il pensiero»². Ma come si è detto, molto è ancora da esplorare, le interpretazioni sono complesse e non definitive; pertanto un confronto con il filosofo tedesco va comunque tentato, come nel presente numero di *B@bel*.

Hegel completava il giudizio 'estetico' con una valutazione filosofica, sottolineando come il contenuto del mito sia il pensiero e come compito del pensiero sia quello di innalzare (*aufheben*) il discorso mitico a filosofema, percorso a cui l'*Antigone* si presta in maniera esemplare, non solo, ma ricordando il nostro tema è significativa l'argomentazione dell'*Estetica* sull'equilibrio contenutistico tra motivazione e destino, in cui due diritti ugualmente legittimi, ma unilaterali o esclusivi si scontrano (*Estetica* III). Antigone e Creonte esprimono quindi la dinamicità di questo conflitto, come è affermato nella *Fenomenologia* e come sarà ripreso ancora nelle *Lezioni di filosofia della religione*: «La soluzione della collisione è che le potenze morali, che sono in collisione a causa della loro unilateralità, rinunciano all'unilateralità, al loro carattere autonomo, e la comparsa di questa rinuncia mostra che gli individui muoiono»³.

Per concludere, con l'immagine hegeliana della nottola, simbolo di Minerva, che rivendica a sé il *logos*, e che compare solo al tramonto di un mondo storico, Hegel ci ricorda che dobbiamo interpretare il nostro tempo stando su quel margine in cui il presente già sorpassa se stesso: il volume che proponiamo intende cogliere proprio quella sfida, rilanciandola nell'auspicio che l'eredità hegeliana, focalizzando la capacità rivitalizzante della dialettica, possa continuare a parlare lingue e culture filosofiche altre, che trovano anche nella riflessione femminile un'avanguardia da interrogare.

2 O. PÖGgeler, *Hegel e la tragedia greca*, in Id., *Hegel. L'idea di una fenomenologia dello spirito*, Guida, Napoli 1986, pp. 133.

3 HEGL, *Lezioni di filosofia della religione*, vol. II, Zanichelli, Bologna 1974, p. 141.

Il tema di B@bel

edited by *Francesca Iannelli, Stefania Achella and Chiara Magni*

Hegel between Subversion and Resistance

Francesca Iannelli e Stefania Achella

Introduction

Subversion and Resistance in Hegel: Paradigms, Figures, Resonances

RESISTANCE, SUBVERSION AND SYSTEM

Tijana Okić

The Line and the Circle: the Family and the 'Dialectics in Institutions' between Subversion and Resistance

Chiara Magni

Notwehr e Rache: quale possibile 'diritto' alla resistenza nell'abstraktes Recht?

Giulia Battistoni

Fondamenti del diritto alla resistenza a partire da Hegel: tra seconda coercizione, diritto di necessità e vulnerabilità

FIGURES OF REVOLT AND RESISTANCE

Caterina Maurer

L'ombra della rivolta di Haiti sul pensiero di Hegel

Erzsébet Rózsa

Da Antigone alla donna perbene. L'immagine hegeliana della donna nella dialettica tra la Fenomenologia dello spirito e la Filosofia del diritto del 1820

HEGELIAN RESONANCES OF SUBVERSION AND RESISTANCE BETWEEN FEMINIST THOUGHT AND DECONSTRUCTION

Jean-Baptist Vuillerod

Femmes en révolte : la dialectique du maître et de l'esclave chez Simone de Beauvoir

Viola Carofalo

Il corpo resistente di Antigone: Hegel, Weil, Irigaray

Gabriella Baptist

Le sovversioni della decostruzione e le resistenze della Aufhebung. Hegel tra passato e futuro in Jacques Derrida e Catherine Malabou



Editoriale

Il tema di B@bel

Spazio aperto

Ventaglio delle donne

Filosofia e...

Immagini e filosofia

Giardino di B@bel

Ai margini del giorno

B@bel va a scuola

Libri ed eventi

INTRODUZIONE

Subversion and resistance in Hegel: paradigms, figures, resonances

Abstract

How to intend the action of the concepts of resistance and subversion within and departing from Hegelian Philosophy? This introduction aims to highlight the different semantic nuances of these concepts and how they have been read and interpreted. The notions of 'subversion' and 'resistance' refer to an ideologically marked universe, and for this reason, especially during the twentieth century, they have been articulated in different ways, expressing sometimes radically opposing interpretations. The overall goal of issue 9 of *B@belonline*, *Hegel between subversion and resistance*, is to take a post-ideological look at such concepts and their unexplored potential within and from the Hegelian system.

Keywords: Antigone; Feminism; Freedom; Politics; Revolution

Resistance and subversion refer to two broad semantic domains. While the former recurs in Hegel, especially beginning with his reflections on the *Philosophy of Nature*, the latter remains foreign to the Hegelian vocabulary, to occur instead, with some frequency, in twentieth-century readings of Hegel's thought, particularly within Feminism and in the wider context of deconstruction.

On the term 'resistance', Hegel first reflects in the pages devoted to inorganic physics, in particular with reference to Newtonian mechanics and the reformulation of it that had been given by Lagrange. Resistance appears in Hegel's conception as the effect produced by an external force that did not involve the body. According to this conception, matter is impenetrable and lends resistance; that is, resistance is the reaction of bodies to an extrinsic force. In this formulation, the limit of mechanical physics, which fails to introject the dialectical dimension, becomes clear in the philosopher's eyes. The Hegelian critique extends to the Kantian «*notion of matter*»¹, according to which forces (of attraction and repulsion) are regarded as foreign to each other and matter is «assumed it to be complete in itself»².

The point here is not to delve into the merits of the Hegelian critique of the Newtonian conception, nor of the Lagrangian view, but rather to critique the non-dialectical perspective of classical mechanics, which lacks a dynamic perspective. «We habitually regard it [motion] as a predicate or state, but it is in fact the self, the subject as subject, and the persistence, even of disappearance»³.

Resistance, then, is among those categories of analysis that still lack a conceptual approach. It is therefore not surprising that in the treatment of the little *Logic* it appears

* Università Roma Tre; francesca.iannelli@uniroma3.it

** Università degli Studi «Gabriele D'Annunzio» di Chieti-Pescara; stefaniaachella@gmail.com

1 G.W.F. HEGEL, *Philosophy of Nature: Volume I*, ed. by M. J. Petry, Routledge, London-New York 1970, § 262, p. 241.

2 *Ibid.*

3 Hegel, *Philosophy of Nature, I*, cit., § 261, p. 239.

in the pages dedicated to mechanism, wherein Hegel reasserts the connection between the notion of resistance and an atomistic, reflexive perspective. «As the unity of differences, it is thus something *composite*, an aggregate, and the effect on another remains an external relation: *formal mechanism*». In this relation and lack of self-sufficiency, the objects remain equally self-sufficient, resistant, *external* to one another⁴. It was presumably this interpretation that authorized Hegel to be portrayed, even in political terms, as an opponent of resistance. In fact, unlike Foucault or Deleuze, Hegel still continues to be stereotypically considered an «advocate of restoration»⁵, despite the fact that Joachim Ritter, several decades ago, had already considered Hegelian Philosophy as a Philosophy of Revolution⁶. Nevertheless, in the *Hegel-Forschung* itself, there has been no shortage of voices of skepticism, such as those of Domenico Losurdo⁷ or Ludwig Siep⁸, for whom Hegel, as we have seen, even on the basis of a more comprehensive reading of his Philosophy, admits no right to resistance or even rejects it.

However, as Klaus Vieweg has convincingly demonstrated in some of his recent studies⁹, as well as in his monumental biography *Hegel. Der Philosoph der Freiheit* (2019), Hegel, as a Philosopher of freedom, was interested from a very young age in supporting and defending the right to resist against all despotism and tyranny¹⁰. In fact, Dieter Henrich went so far as to admit that in the Berlin period Hegel supported «the right to revolt against the order that denies every realization of the will of free people»¹¹.

Recently, therefore, there has been an increasing sensitivity and receptiveness to possible new interpretations of the topic of resistance and dissent¹² in Hegel's Philosophy, first of all involving the Hegelian philosophical method¹³ and dialectics as resistance to positivity¹⁴. A stimulating collection of essays titled *Hegel and Resistance. History,*

4 Id., *Encyclopedia of the Philosophical Sciences in Basic Outline Part I: Science of Logic*, transl. and ed. by K. Brinkmann and D.O. Dahlstrom, Cambridge University Press, Cambridge 2015, §195, p. 270.

5 See K. VIEWEG, *Elements of an Inversive Right of Resistance in Hegel*, in R. Comay, B. Zantvoort (eds.), *Hegel and Resistance: History, Politics and Dialectics*, Bloomsbury, London 2018, pp. 157-176, here p. 157.

6 J. RITTER, *Hegel und die französische Revolution*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1965, p. 40.

7 D. LOSURDO, *Hegel e la libertà dei moderni*, Editori Riuniti, Roma 1992, p. 223.

8 L. SIEP, *Widerstandsrecht zwischen Vernunftstaat und Rechtsstaat*, in D.P. Schweikard, N. Mooren, L. Siep (eds.), *Ein Recht auf Widerstand gegen den Staat? Verteidigung und Kritik des Widerstandsrechts seit der europäischen Aufklärung*, Mohr Siebeck, Tübingen 2018, pp. 99-131.

9 VIEWEG, *Das Denken der Freiheit. Hegels Grundlinien der Philosophie des Rechts*, Fink, München 2012, pp. 448-461.

10 Id., *Hegel. Der Philosoph der Freiheit*, Beck, München 2019, pp. 52-54.

11 HENRICH, *Vernunft in Verwirklichung*, in Hegel, *Philosophie des Rechts. Die Vorlesung von 1819/20 in einer Nachschrift*, ed. by D. Henrich, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1983, pp. 9-39, here p. 20.

12 K. DE BOER, *Freedom and Dissent in Hegel's Philosophy of Right*, in Comay, Zantvoort (eds.), *Hegel and Resistance: History, Politics and Dialectics*, cit., pp. 137-155.

13 F. RUDA, *Hegel, Resistance and Method*, in Comay, Zantvoort (eds.), *Hegel and Resistance: History, Politics and Dialectics*, cit., pp. 15-33.

14 R. ZAMBRANA, *Dialectics as Resistance: Hegel, Benjamin, Adorno*, in Comay, Zantvoort (eds.), *Hegel and Resistance: History, Politics and Dialectics*, cit., pp. 59-77.

*Politics and Dialectics*¹⁵, focused on the concept of resistance by and in Hegel, the traces of which were outlined methodologically and dialectically, as were the forms it takes in some parts of the system. Starting from the challenging results that arose from that research, which highlighted the possibility of reading a more adequate and inspiring Hegel for our time, not only on the historical-political, but also on the speculative level, the present issue of *B@bel* intends first to address the concept of resistance. It was decided, however, to place the concept of subversion alongside that of resistance. Foreign, as mentioned, to Hegelian language, the term ‘subversion’ refers to an overturning that as such does not seem to take into account the dialectical process of mediation; however, it was perhaps this aspect that made the revival of Hegel’s philosophy particularly fertile, especially in the last sixty to seventy years.

Therefore, one could perceive in subversion the attempt to resist, but in this case *to* Hegel. As Bart Zantvoort writes: «The history of modern philosophy can be read as a history of resistance to Hegel»¹⁶. More precisely, we believe that together with resistance, feminist readings have expressed a way of subverting the Hegelian dialectic – and in particular the servant-master dialectic – that certainly deserves further reflection¹⁷. Both the concept of resistance and that of subversion can indeed make clear the way in which the Hegelian dialectic has been taken up, often in a critical sense, by later thinkers – despite the fact that they have often been marked by the intent to decree its end – who have instead demonstrated the capacity of Hegelian philosophy and in particular of the various interpretations of its dialectic to always be reborn to new life.

The aim of issue 9 of *B@belonline – Hegel between subversion and resistance* – is therefore to investigate potential openings, paradigms, interpretations of resistance, as yet unexplored; to analyze in what terms the value of subversion can be identified in the Hegelian corpus and in subsequent re-readings; to identify possible relations of alliance or conflict between elements, motifs, figures of resistance and subversion; to delve into the contribution that feminist thought in particular has made on these topics, as well as to explore in what ways the Hegelian legacy has continued to act, between subversion and resistance, even in philosophers who are not considered direct heirs of Hegelism, and whether indeed the revitalizing capacity of the dialectic does not make it still today, or especially today, a form of philosophical reflection that needs to be reconsidered.

The present issue is thus organized according to three main thematic sections: in the first, *Resistance, subversion and system*, the possibility and value of resistance and subversion in the Philosophy of the Objective Spirit and, in particular, in Hegel’s Philosophy of Right are analyzed. Indeed, it is precisely within the latter that the right to resistance is justified as an «inversion of injustice»¹⁸, which makes it possible to distinguish cases of

15 COMAY, ZANTVOORT (eds.), *Hegel and Resistance: History, Politics and Dialectics*, cit.

16 See B. Zantvoort’s *Introduction*, in Comay, Zantvoort (eds.), *Hegel and Resistance: History, Politics and Dialectics*, cit., pp. 1-11, here p. 1.

17 On this see first of all J.-B. VUILLEROD, *Reading Hegel’s Phenomenology of Spirit. A Feminist Issue*, in S. Achella, F. Iannelli, G. Baptist, et aliae (eds.), *The Owl’s Flight: Hegel’s Legacy to Contemporary Philosophy*, De Gruyter, Berlin-Boston 2021, pp. 497-506.

18 VIEWEG, *Elements of an Inversive Right of Resistance in Hegel*, cit., p. 160.

‘legitimate’ resistance from cases of illegitimate and arbitrary rebellion and subversion against the existing order.

Tijana Okić’s essay, *The line and the circle: the Family and the ‘Dialectics in Institutions’ between subversion and resistance*, focuses on the family as an institution in the sphere of the objective spirit. In what is identified as ‘the two bodies of the family’, the author shows the contradictory nature of the concept of the family, which resists change, but which also expresses the need to subvert the order in order to ensure the satisfaction of its needs. Resistance and subversion are shown as two fundamental components in the dialectic of the family, highlighting not so much the ambiguity as the ambivalence (*Zweideutigkeit*) of it in the Hegelian legal and ethical system.

In the contribution *Notwehr e Rache: quale possibile ‘diritto’ alla resistenza nell’abstraktes Recht?*, Chiara Magni aims to examine whether in the *Grundlinien*, already at the level of the *abstraktes Recht*, there are sufficient elements to identify a ‘right’ to resistance as *Notwehr*; that is, as self-defense, or whether a Hegelian justification of self-defense can be identified only from a higher level, as some exponents of the Hegelian school of law argue.

In the essay *Fondamenti del diritto alla resistenza a partire da Hegel: tra seconda coercizione, diritto di necessità e vulnerabilità*, Giulia Battistoni focuses on the relevance of Hegelian reflections on the right to resistance, situating them against the backdrop of a political system that oppresses freedom and personal rights and reconnecting with some suggestions recently offered by Judith Butler, in order to proceed ‘with Hegel, beyond Hegel’ up to the dissonances of our own day. In doing so, the conditions of the right to resistance in Hegel are integrated with Butler’s proposal for a ‘mobilization of vulnerability’, which is seen as inherent to resistance itself and aimed at the subversion of a condition that does not respect law in the broad sense (i.e., that does not promote freedom, guarantee human rights or even the well-being of the individual).

In the second section, titled *Figures of revolt and resistance*, a series of figures are investigated, both ideal and historical, that embodied an emancipatory spirit in the Hegelian philosophy and in his contemporary history: these are the phenomenological figures of the slave and the master as well as the revolutionary instances of the slaves of Saint-Domingue (1791), who, although they did not explicitly inspire the *Herrschaft-Knechtschaft* dialectic, constitute its inescapable historical-cultural background of reference, as Caterina Maurer points out in her essay *L’ombra della rivolta di Haiti sul pensiero di Hegel*. The celebrated and paradigmatic figure of Antigone is analyzed by Erzsébet Rózsa in her essay *Da Antigone alla donna perbene. L’immagine hegeliana della donna nella dialettica tra la Fenomenologia dello spirito e la Filosofia del diritto del 1820*, from which it emerges how Hegel slowly distances himself from the exceptionalism of the rebellious figure of Antigone. Because of their uniqueness, the great characters cannot provide adequate behavioral models to guide the practical attitudes and daily practices of acting individuals in prosaic modernity, particularly of the typical female figure of the early 19th century; that is, of the ‘respectable woman’,

the protagonist of Berlin Hegel's speculative conception, who, though less glorious and subversive than Antigone, is nevertheless more realistic and in harmony with the anti-heroic 'spirit of the time'.

The third section, *Resonances of subversion and resistance in contemporary thought*, intercepts further resonances of subversion, resistance and revolt in feminist thought, more specifically in the production of Simone de Beauvoir and Luce Irigaray, as well as in the Philosophy of deconstruction.

Some important reflections on the reinterpretation offered by Beauvoir of the slave-master dialectic, in her now classic *Le Deuxième sexe* [1949] – valuable for thinking about the singular experience of women in our patriarchal societies can first be found in Jean-Baptist Vuillerod's essay, *Femmes en révolte: la dialectique du maître et de l'esclave chez Simone de Beauvoir*. Antigone is also still at the center of Viola Carofalo's contribution *Il corpo resistente di Antigone: Hegel, Weil, Irigaray*, which, starting from the rereading of the Hegelian interpretation proposed by Weil and Irigaray, identifies in the feminine the presence of the 'margin', which worries and unsettles. It is Irigaray, in particular, who points the way for a subversive reading of the Sophoclean heroine, highlighting the anomaly and potential of Antigone's character, rather than her subordination, and shedding light on the fragility of power.

Finally, in the essay *Le sovversioni della decostruzione e le resistenze della Aufhebung. Hegel tra passato e futuro in Jacques Derrida e Catherine Malabou*, Gabriella Baptist confronts Jacques Derrida's *Glas* (1974) and Catherine Malabou's *L'avenir de Hegel* (1996) to examine in what terms these two great interpreters rework the question of the legacy and future of Hegelian philosophy in contemporary thought, drawing attention to the speculative and dialectical force of the *Aufhebung* understood as resistance.

The plurality of perspectives and analyses of the essays presented in this issue of *B@belonline* highlight once again the vitality of Hegelian thought, whether it is understood as the bearer of an implicit subversion just waiting to be revealed, or seen as a canon to be subverted; whether one finds in the speculative dialectic a logic of formative resistance, or whether one feels the need to resist that same logic by considering it as the bastion of conservativeness. There is no doubt that the twentieth century, particularly thanks to Feminism¹⁹, has been the century that has maximally confronted the ambivalence of the Hegelian dialectic, finding in it sometimes a reason to reclaim it and sometimes to reject it, but in any case always refusing to deny the subversive power of that thought.

19 For further insights on Feminism and the Hegelian Philosophy, but not only, please refer to J.-B. VUILLEROD, *Hegel féministe. Les aventures d'Antigone*, Vrin, Paris 2020 as well as to *The Owl's Flight: Hegel's Legacy to Contemporary Philosophy*, cit., to *Feminist Metaphilosophy*, «Verifiche», 2, 2021, ed. by V. Bortolami and G. Miolli, and to *Hegel y lo femenino*, «Antítesis–Revista iberoamericana de estudios hegelianos», 3, 2022.

TIJANA OKIĆ*

THE LINE AND THE CIRCLE: THE FAMILY AND THE ‘DIALECTICS IN INSTITUTIONS’ BETWEEN SUBVERSION AND RESISTANCE

Abstract

Hegel is *the* philosopher of the circle. He famously posits the circular logic against virtually the entirety of modern philosophy, which equates the circle with tautology, *petitio principii* and ultimately falsehood. In line with such a view, this paper poses the question: what is the relationship between the linear logic and Hegel’s circular logic when it comes to the family as an institution within the sphere of objective spirit? For Hegel, institutions, in order to be worthy of such a name (or concept), imply a circular, rather than merely linear logic. Institutions, however, may be created by linear logic of subversion and irruption in history, but whether they persist or not is entirely a question of resistance and thus circularity, that is, their own repetition and reproduction in and through time and history. Following on from this, the paper argues that the peculiar position of the family within Hegel’s system of institutions stems from what here is termed the «two bodies of the family». The two bodies of the family enable us to understand the contradictory position that the family occupies and is assigned to this day, placing it in a permanent dialectical tension between the line and circle, resistance and subversion.

Keywords: Family; Institutions; Resistance; Subversion; Two Bodies

1. *The family: subverting the resistance, resisting the subversion*

A feminist reading faithful to the spirit of Hegelian philosophising – starting from the end, which is always the present and hence a new beginning – would force us to admit that, to this day, «despite an excess of wealth civil society is not wealthy enough»¹ to dissolve the family. Throughout history, families – be they patriarchal or modern – have always forged their own rules with and against the powers that be. Neither evolution nor revolutions have been able to put an end to or to abolish the family. On the contrary, if anything, they have merely reinforced it. Family life has always been one of «strategy, identity and order»² – arguably the source of the persistence of the family form to this day. From procreating to refusing to procreate, from organising and maintaining the communal order to subverting and/or resisting it, from supplying to refusing to supply labour power to labour markets and thus subverting them, from waging a war within and against the labour market to mere docility in relation to it; from resisting the legal

* Independent Scholar/ PhD Scuola Normale Superiore di Pisa; tijana.okic@sns.it

1 G.W.F. HEGEL, *Grundlinien de Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatwissenschaft im Grundrisse*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1970, English translation by H.B. Nisbet, *Elements of the Philosophy of Right*, Cambridge University Press, Cambridge 1991, § 245, p. 267, henceforth *EPhR*.

2 N. ZEMON DAVIS, *Ghosts, Kin, and Progeny: Some Features of Family Life in Early Modern France*, in «Daedalus», 106, 2, 1977, pp. 87-114, p. 87.

codification of modern family relations and norms (one only has to think of the opposition in say former Yugoslavia or Italy to the laws on abortion) to their later subversion (the right to same sex marriage): all of this suffices to understand that the matter of the family is more than the sum of its parts. It is only from the perspective of the totality of social, legal, historical and political relations that the family, this ghostly bone of history, can be understood.

Over thirty years ago, the Italian philosopher Claudia Mancina compellingly argued that reflexions on the family have always been part of philosophy and yet always consigned to its margins. From Plato through the Church Fathers, to natural law theories, to Hobbes, Locke and Rousseau, one finds sections dedicated to the family, but it is in the philosophy of German idealism, in Kant and in particular in Hegel, that the family finally finds itself fully recognised within philosophy³. Taking inspiration from Adorno's reversal in his *Three studies on Hegel*, I would like to suggest that the question we ought to be asking is not what Hegel 'means in the face of present', but conversely, 'what the present means in the face of Hegel', in particular when it comes to the family. If anything, it would appear that the labour of dialectics still points not to the paradoxical, but rather to the contradictory position of the family: its simultaneous recalcitrance and docility in relation to the external factors that affect it. The family is at once assigned a position and it occupies a position, in one and the same moment it is active and passive, it acts, and it endures.

It is precisely this active-passive dialectical tension or moment that interests me when it comes to the family within Hegel's *Philosophy of Right*. I believe that this dialectical tension sheds light not just on Hegel's own conception, but to a large extent still tells us something about the form and the place of the family in our present. If the verb to act or to be active is self-evident in its meanings and implications, the verb «endure» is perhaps less so. It originates from the Latin *indurare*, whose primary meaning is «to undergo or suffer» (especially without breaking); also «to continue in existence». But, more significantly, it stems from *durare* whose primary meaning is to «make or render something hard», to harden, where something is made to tolerate, bear, endure, keep up or maintain⁴. In other words, the verb 'endure' designates and preserves in itself the process in which something is actively made passive in the sense of being hardened, rendering it therefore resistant and resistive to the external factors and thus enabling its continued existence, protracted through time and history. The family is precisely such a peculiar institution: it endures, it is rendered hard, resistive and thus able to actively resist and subvert. The family thus subverts the resistance and resists the subversion. The family as the line and the circle. The family as the owl which detects and undergoes the «modifications produced by the epoch» and the mole in the path of the «spirit which transforms and undermines unconsciously the very foundations of an epoch»⁵. The labour of the

3 C. MANCINA, *Hegel e la famiglia moderna*, in «Studi Storici», 25, 4, 1984, pp. 985-1017.

4 *The Shorter Oxford English Dictionary. On Historical Principles*, Third Edition, Vol. I, Book Club Associates/Oxford University Press, London 1984, p. 656.

5 To somewhat exaggerate, force or even subvert the famous lines from Remo Bodei's seminal work. R. BODEI, *Sistema ed epoca in Hegel*, Il Mulino, Bologna 1975, p. 7.

family and the family as labour sustain society. It is also this meaning of sustaining, keeping up with, maintaining that we often associate with the family, where the dimension of *durare* designates its resistance through and to historical change and time.

More often than not, philosophy and political theory more broadly have found themselves in discomfort, hiding their own bafflement and exasperation before the institution of the family: necessary but somehow obliterated, present but only as a shadow, central and yet marginal. The family, in other words, still seems to occupy a liminal position, as it did in Hegel's *Elements*: it is at once in the sphere of pre-objectivity, as it were, and yet objective, it is in the sphere of the pre-categorical and yet productive of categories within the sphere of the state and civil society, and *vice versa*. The family's marginalisation and contradictory position have, probably, always been conditioned if not structured by the fact that it belongs both to the order of nature and that of the second nature. In this sense, from Plato onwards, there is not a single author in the history of philosophy, who places the family entirely and exclusively in the order of pure nature, nor in that of second nature.

This, I argue, is the essence of the problem when it comes to the family. Hegel not only recognised but also tried to come to terms with this. Following on, what I am interested in here is the question of *Entzweiung*, *Differenz* and institutions. These concepts permeate the family for they encompass the dialectics between 'persons' and 'things' in the section dedicated to abstract right on the one hand, and that of the objective spirit (*Sittlichkeit*) on the other. The mutual dependency of the latter concepts in relation to the family suggests that the family itself is imbued with and pervades both the linear logic and that of the circle. «Every present has its own past»⁶, writes the Swedish sociologist Göran Therborn in his important and influential book on the family. This is Hegel's view as well. The ways we understand this determines our view of the totality. The family in this regard is indeed something like an open circle: it generates and is generated by external factors, it forms, and is formed, it dissipates to generate a new and be dissipated in return, it resists only to be resisted, it produces only to be produced, it subverts only to be subverted. Indeed, the family as the living [*das Lebendige*] – after all, in both the *Encyclopaedia* and the *Elements*, it retains 'naturalness' within the sphere of the objective spirit⁷ – whose essence for Hegel is by definition discernible as the «recurring manifestation of production and reproduction, self-production and self-engendering (*sich-selbst-Hervorbringen*), mediation and realisation, as activity (*Tätigkeit*) or purposeful activity»⁸. Thus, the circle of the totality is at once the circle of the family's

6 G. THERBORN, *Between Sex and Power: The Family in the World 1900-2000*, Routledge, London 2004, p. 2.

7 HEGEL, *EphR*, cit., § 157, p. 198, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse* 1830, *Dritter Teil Die Philosophie des Geistes Mit den mündlichen Zusätzen*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1986 § 517, p. 319. English translation by W. Wallace & A.V. Miller, revised by M. Inwood, *Hegel's Philosophy of Mind*, Clarendon Press, Oxford 2007, p. 229.

8 M. RIEDEL, *Theorie und Praxis im Denken Hegels*, W. Kohlhammer, Stuttgart 1965, p. 46. The German word *hervorbringen* is usually rendered as 'engendering' in the translations of Hegel's work, but what I am interested in is the meaning it can have in this particular case, which is to grow, to allow to grow, to outgrow, hence in a way to resist, to result, to endure, in the process of *Hervorbringung*.

generation and dissipation, of subversion and resistance, or what I shall refer to here as the family's two bodies.

2. *The family's two bodies: the body of institution, the institution as the body*

If one of the fundamental differences between Hegel and Marx can be seen precisely in their relationship to the past, that is to say to tradition and the ways it reflects and retroactively acts upon the present, the family cannot be spared or isolated. Marx is obsessed with the past. With unsurpassed vehemence and occasionally even violence, Marx writes about the past as if his life depended on it. «Inherited, given and transmitted» the past in the form of tradition, Marx famously writes in the 18th Brumaire:

weighs like a nightmare on the brains of the living. And just as they seem to be occupied with revolutionizing themselves and things, creating something that did not exist before, precisely in such epochs of revolutionary crisis they anxiously conjure up the spirits of the past to their service, borrowing from them names, battle slogans, and costumes in order to present this new scene in world history in time-honoured disguise and borrowed language⁹.

Hegel for his part is anything but obsessed with the past. Recalling Ernst Bloch's expression in his *Subjekt-Objekt*, Remo Bodei writes of the «'anamnestic' meditation of the past»¹⁰ in Hegel, where consciousness reflects on all the forces of the past that «prefigure the future»¹¹, and we shall soon see how this relates to the family. Whereas for Marx the question is how to end the past, for Hegel the past, even as it is ending, is always already alive and active in the present as something other than it was before¹². Whereas Marx (from certain point at least) sought to abolish the past, Hegel sought to both incorporate and release [*entlassen*] it¹³.

Whereas for Marx the past was no longer the source of the legitimation of the present¹⁴, for Hegel, as he underlined already in the *Preface* to the *EPhR* the point was precisely that «there is something that is neither old nor new but enduring» to be «extracted from formlessly fluctuating reflections»¹⁵. In the *Manifesto of the Communist Party*, the

9 K. MARX, *18th Brumaire of Louis Bonaparte*, MECW, Vol. 11, Lawrence&Wishart, London 1979, pp. 103-4.

10 BODEI, *Sistema ed epoca in Hegel*, cit., p. 14.

11 *Ibid.*

12 On the declinations of the end in Hegel's Logic and the relevance for the development of the system where «putting an end to an end» is what opens and enables the new beginning, which as Angelica Nuzzo has argued is no longer immediate but becomes determinate and takes new forms, See A. NUZZO, *Approaching Hegel's Logic, Obliquely: Melville, Molière, Beckett*, State University New York Press, Albany 2018, pp. 35-73, 261-381, 383-393.

13 On the semantics of *entlassen* see F. RUDA, *Entlassen. Remarks on Hegel, Sacrifice and Liberation*, in «Crisis&Critique», 1, 2, 2014, pp. 111-29, p. 126.

14 See M. RICCIARDI, *Il potere temporaneo*, Meltemi Editore, Milano 2019. Preface and Chapter 1 in particular.

15 HEGEL, *EPhR*, cit., p.11. 'Enduring' captures what was earlier said about the family: to endure, to

text which we today read and understand as programmatic, Marx and Engels argued that in bourgeois society «the past dominates the present, in the communist the present dominates the past»¹⁶.

For Hegel, who adopts precisely the perspective of the present, it is about the ways the past literally spills over, overflows into the present, how the past is released and how this releasing forms and informs the present, from the *zeitlos* to the *Zeit* of history. Whereas for Marx capital forms a circle, which can only be broken by a linear irruption within it, that is, the irruption onto and into the scene of history, for Hegel, on the contrary, the circle is the *modus* of philosophical thinking because «the structure of the system is able to defeat with its circularity the linear inconclusive progression of the ‘bad infinity’ for which no end is in view and no beginning is a necessary beginning»¹⁷ – which finds its ultimate expression in the concept of the institution itself. When it comes to the family, however, I would like to underline one interesting resemblance. Marx and Engels use the term *aufheben* [*Aufhebung der Familie!*]¹⁸ when they speak about the family, where this *aufheben* is not reducible to the ‘abolition’ of the family, as the Marxist (feminist) theory has often argued and continues to argue to this day. Therefore, in Marx and Engels *stricto sensu*, it is not about abolition, but more precisely about sublation, where it is obvious that something of the previous moment or in this particular case of the previous family form remains within the new content and form.

What remains and how exactly the sublation is to be done, Marx and Engels leave unanswered. In this specific regard, they remain not faithful but certainly close to Hegel. The question of the family forces them too into the logic of circle and sublation. Hegel, on his part, sees the family as the necessary content, and therefore the form, of the externalisation of the objective spirit, past in the present and present in the past, nature in Spirit and Spirit in nature. In other words, albeit in different ways, neither for Marx nor for Hegel, as Faulkner’s Stevenson famously repeats: «there is no such thing as past either [...] past isn’t dead. It isn’t even past»¹⁹. What differentiates them is the form of the manifestation of the past and the ways of ending it. When it comes to the family, however, Hegel is far less determined of putting an end to an end than it might appear.

In *The King’s Two Bodies*, Ernst Kantorowicz famously centred his entire argument around the king’s two bodies, namely: the Body natural and the Body politic. The first is the natural, mortal body of the king subject to all things any physical body can be: contingencies such as illness, physiological or biological disability and infirmity, age, etc, whereas the body politic is the body invisible to people and in short symbolises the government, laws, guiding the people or put simply: the institution of the state. This

persists, to remain, to be durable, to be made durable, to endure as in resist; that which endures as that which resists through time.

16 K. MARX, F. ENGELS, *Manifest der Kommunistischen Partei*, available here: <https://www.digitale-sammlungen.de/en/view/bsb10859626?page=1>, p. 14, English MECW, Vol. 6, Lawrence&Wishart, London 1976, p. 501.

17 NUZZO, *Approaching Hegel Obliquely*, cit., p. 69.

18 MARX, ENGELS, cit., p. 15, English p. 499.

19 W. FAULKNER, *Requiem for a Nun*, Chatto&Windus, London 1953, pp. 68 and 85.

invisible king's body cannot in any way be harmed, impaired or usurped by the body natural. If the first is by definition corruptible, perishable and unable to resist, the second (in theory at least) is exactly the opposite: eternal and immutable²⁰ or, as we have seen, 'enduring' and resistive. Although they meet in the same (contingent) person (the King), the two bodies are never fully homologous.

What I am interested in here is to extend this argumentation (in line of principle, rather than exact analogy) to the question of the family within Hegel's *Philosophy of Right*. The same is valid for the family, and it is from the two bodies of the family, natural body and political body, that its peculiar position within the system of institutions stems. But there is an inversion in relation to the argument put forward by Kantorowicz: for Hegel, neither is perishable *in toto*, that is to say both are mutable through history and unfold in time. Neither the family as nature nor the family as second nature have always been what they are from the perspective of the present. If the history of the modern world for Hegel is the history of freedom, it is also the case that it is the history of *institutions* bound to circular logic²¹ and their *crises* qua the linear irruption(s) – without which the concrete realisation of freedom would not be possible. Institutions on Hegel's account cannot be and indeed are not created *ex nihilo*. The past in other words is already there for Hegel, it is present in every step of the concretion and the embodiment of the Spirit in history. This means that there is no *caesura* neatly separating past, present and future, as Hegel shows in his incessant insistence that one shape and one institution necessarily dissolve into another. This is why Hegel in the *Introduction* to the *EPhR* insists that the «family is a determination of the Idea»²² and as such a realisation of the concept, which differentiates itself «through an immanent process»²³ of Spirit's objective, embodied, concrete, historical realisation.

In the *Encyclopaedia*, Hegel espoused the view that Spirit, in order to concretise itself in history, has to go through or become nature, attaining the corporeal, material dimension²⁴, enabling its manifestation in the 'circle of philosophy' where the body is «the sight of the reflection of the relationship between nature and culture»²⁵. This relationship

20 E. KANTOROWICZ, *The King's Two Bodies, A Study in Medieval Political Theology*, Princeton University Press, Princeton 1957, in particular pp. 7-24 and pp. 314-451.

21 See R. COMAY, *Resistance and Repetition: Freud and Hegel*, in «Research in Phenomenology», 45, 2, 2015, pp. 237-266. Comay writes about institutions, which are *per definitionem* tautologically bound to their status and stability, p. 239. Although, in principle, this is of course true, in terms of Hegel's own view of the institutions, the logic of the circle is not simply one of tautology or *petitio principii*, but rather of the contradictory relationship that exists between the linear logic of irruption and the circular logic of the totality grasped as the Idea, of philosophy's own mode of exposition.

22 HEGEL, *EPhR*, cit., § 32, p. 61.

23 *Ibid.*

24 Recent literature concerning the place and the role of the body in Hegel's system has shown that the body is not marginal, but an essential aspect in the development of Hegel's argument and the construction of his system. See: S. ACHELLA, *The Right of the Body: Hegel on Corporeity and Law*, in «Crisis&Critique», 8, 1, 2021, pp. 8-22; Id., *Pensare la vita*, Il Mulino, Bologna 2020, in particular the last chapter *Vite incorporate* pp. 251-296 and NUZZO, *Leben and Leib in Kant and Hegel*, in «Hegel Jahrbuch», 1, 2007, pp. 97-101.

25 ACHELLA, *Pensare la vita*, cit., p. 264.

is not simply left to pure nature or to mere bodily dimension, but is mediated precisely by the institutions themselves. In what is one of the densest sections of the *Encyclopaedia* – the anthropology – Hegel posits that the «Spirit came into being as the truth of Nature»²⁶ [*Der Geist ist als die Wahrheit der Natur geworden*]: body (or bodies) and by extension the institutions are part of this coming into being or becoming. It is following on from this that Hegel insists on the homology between the living (*Lebendige*) and reason, as when he says: «what the *genus* (*Gattung*) is in life as such, rationality is in the realm of spirit»²⁷. Of course, read retroactively, this clarifies why the family in the *EPhR* was understood as an Idea and why it attained the status of institution: it is historical, or to borrow a word from Derrida «historial»²⁸. The process of the transition from nature to Spirit, that is from the natural body of the family to the political body or the family *qua* institution, is unthinkable without the body understood in both its sexual/gendered and spiritual aspects²⁹.

The entire § 396 of the *Encyclopaedia* is in fact dedicated to what Hegel called the «natural alterations», that is, to the ‘cycle of life’ (*Lebensalter*). What is described here is the life which begins with the soul determined as the individual in which the «differences take the form of alterations» whereby the «unitary subject persists in these modifications» from childhood through youth to adulthood and old age-modifications, which in the anthropology fall into or belong to time³⁰. The *Lebensalter* is one with the temporal cycle, but at the level of *Gattung* cannot be exhausted in it. This is why the temporal anteriority indeed can, as in the *Philosophy of Right*, be within the order of logical priority and *vice versa*. As for the relationship existing between the world of nature and that of Spirit, Hegel, having expounded the ‘cycle of life’, clarifies in the following passage of the *Encyclopaedia* how the family appears as the mediation in Spirit’s «coming into being as the truth of nature», announcing the entry into civil society: the family, he now tells us is where the «relationship between sexes acquires its spiritual and ethical significance and determination»³¹. If the homology between the family within the ‘civil condition’ and the biological *telos* of the species is only hinted at here, in the *Philosophy of Right* it was fully disclosed and revealed³². In both instances, the family’s two bodies are necessarily inscribed into the logic of temporality. This is further elaborated in the

26 HEGEL, *Enzyklopädie*, cit., § 388, German p. 43, English p. 29.

27 *Ivi.*, § 396 *Zus.* «Was am Lebendigen als solchem die *Gattung* ist, das ist am Geistigen die *Vernünftigkeit*» p. 76, English p. 54.

28 J. DERRIDA, *Au-delà du principe de pouvoir*, in «Rue Descartes», 82, 3, 2014, pp. 4-13, p. 5.

29 Allegra de Laurentiis shows in her compelling book on Hegel’s Anthropology that the soul is for Hegel both sexed and gendered and that, more importantly, Hegel insists on the aspect of *Verhältnis* within the *Geschlechtsverhältnis*, of the relationship between the sex and gender (which for him of course coincide) and that this relational aspect stems from the soul’s hylomorphic nature, where sexuality pertains to both the physiological and spiritual side, see: A. DE LAURENTIIS, *Hegel’s Anthropology: Life, Psyche, Second Nature*, Northwestern University Press, Evanston 2021, p. 123.

30 HEGEL, *Enzyklopädie*, cit., § 396 and *Zusatz* p. 75-86, English p. 53-62. We see just how close and at the same time how far away from Kant Hegel is here.

31 *Ivi.*, §397, p. 87, English, p. 62. English translation modified mine.

32 On this point see DE LAURENTIIS, *Hegel’s Anthropology*, cit. p. 126.

definitions of the family within both the *Philosophy of Right* and the *Encyclopaedia*, where the family, as stated earlier, retains the element of ‘naturalness’. As such, it is bound to the individual as it is to the species and finds its final and ultimate expression in the family *qua* (rational) institution of the objective spirit. Thus, in the *Philosophy of Right* Hegel insists that:

in these spheres in which its moments, individuality [*Einzelheit*] and particularity, have their immediate and reflected reality, spirit is present as their objective universality which manifests itself in them [*als ihre in sie scheinende objective Allgemeinheit*] as the power of the rational in necessity, i.e. as *the institutions*³³.

The precise meaning of institutions for Hegel is best captured in the section cited above: «the power of the rational in necessity», where the homology pointed to earlier is inseparable from the dialectical process pertaining equally to nature and second nature, or in our case to the family’s two bodies. This does not preclude the linear logic of irruption which in our reading of the family pertains to the element of nature and the *telos* internal to it, but at the same time it does show how the very logic of irruption is subsumed and sublated within the logic of the institution itself with each new successive transition within the system and in its real temporal and historical concretisation. Ultimately, the two bodies of the family reflect the *Entzweiung* characteristic of it – not identical, but similar to the dialectics between persons and things in the section on abstract right³⁴ – the body natural comprised of the individual bodies [*die Einzelne*] forming the family as members, the body politic which in relation to others (civil society and the state) is represented as one «legal person»³⁵ [*Rechtliche Person*], the latter being its unitary institutional *persona* so to speak. The dialectical relationship between the two bodies of the family within the ‘civil state’, as Hegel describes it in the *Philosophy of Right*, reaches its limit and its point of no return: the ‘natural’ family is formed only to dissipate after the children leave the parents’ (or father’s) home and be dissipated in return, whereas its body political, represented in its legal person or the institution, cannot perish. As an institution, it must exist inscribed into the very logic of Right as the supreme institution. This despite the fact that Hegel is extremely progressive for his own time, upholding the right to divorce and the equality of inheritance for men and women alike (to be clear,

33 HEGEL, *EPhR* cit., § 263, p. 286.

34 In her essay dedicated to the relationship between persons and things, that is, to the body as the object of property and the subject of right in the *EPhR* section on abstract right, Angelica Nuzzo has shown how this relationship offers an insight into Hegel’s view of the corporeity in its totality. It is precisely via the question of the body that we can follow the development of Hegel’s view, which goes from the immediate or natural to the (artificial) one mediated by the will and juridical recognition, a key moment in the passage to objective spirit. In the latter, we can follow the passage from the «representation of the body as object of property to its being a person and as such the real and proper subject of rights». See NUZZO, *Libertà e corporeità. Il corpo come oggetto di proprietà e soggetto di diritti nella sezione ‘diritto astratto’ nella Filosofia del diritto*, in R. Bonito Oliva, G. Cantillo (eds.) *Natura e cultura*, Guida, Napoli 2000, pp.123-145, p.128.

35 HEGEL, *EPhR*, cit., § 171, p. 209.

Hegel in this context *is not* talking about the family that existed in his own time, as the right to divorce and the equality of inheritance was still a dream to come true, and would wait more than a century to be realised in large parts of the Europe and world)³⁶.

It is only by understanding the family as an institution, or rather as taking the shape of a ‘modern institution’, that we are able to still see Hegel as our contemporary, and to understand the crisis cutting through the institutions of objective spirit as still our very own. From Plato, through Aristotle to the Church Fathers all the way to political modernity, exemplified in Hobbes’ «civil family», Locke’s «natural family» or Kant’s hybrid, the «juridical family»³⁷ – the family is present as the necessary corollary of the historical, social and political discourse that Hegel inherits. The ‘body political’ of the family has not (yet) died and it is difficult to imagine its imminent death. Within the dialectical relationship between the parts and the whole, the family’s political body appears as the sphere that, precisely in its being external, affects the internal dynamics of the family life. Exposed to permanent crises, which are external and therefore necessarily already internal to it, the family continues to exist in the gap between civil society and the state.

3. *The line and the circle: the family and the ‘dialectics in institutions’*

In relation to all previous family forms, Hegel’s conception of the family is at once their «‘dissolution’ and ‘completion’»³⁸. In *nuce*, we could say that two crucial problems remain open: a) as mentioned, the family Hegel theorises *is* and *is not* the bourgeois family of his time; b) the family is based not on contract, but on love³⁹. However, the problem with love, one that Hegel was probably aware of, but true to form and to his time, did not address, is that love as the basis of marriage presupposes the will of the free (contracting) individual who is able to choose. Love as free choice is inseparable from the contract Hegel wants to avoid, although there is of course the irreducible difference between Hegel’s and Kant’s respective positions on the issue. Having said this, I now turn to the question of institutions and the relationship existing between the family, civil society and the state in more detail. Specifically, I am interested in two issues: institutions and the economic aspects of Hegel’s thought developed in the *EPhR*. In terms of institutions, the first point is famously defined by Manfred Riedel as the «dialectic in institutions»⁴⁰, and more recently by Roberto Esposito who also, invoking Hegel, poses the questions of institutions in our own present and contemporaneity⁴¹. Following Hegel, albeit in different ways, what both Riedel and Esposito share is their belief that by their

36 *Ivi*, § 172, §176 and §180 English pp. 209-218.

37 MANCINA, *Hegel e la famiglia moderna*, cit. p. 989.

38 A paraphrase of Bobbio’s great opening line dedicated to Hegel’s *Rechtsphilosophie* and *giusnaturalismo*. N. BOBBIO, *Hegel e il giusnaturalismo*, in «Rivista di Filosofia», 4, 1966, pp. 397-407, p. 397.

39 HEGEL, *EPhR*, cit., § 75, and § 158, pp. 105-6 and 199-200

40 RIEDEL, *Between Tradition and Revolution, The Hegelian Transformation of Political Philosophy*, translated by W. Wright, Cambridge University Press, Cambridge 1984, English, p. 53.

41 R. ESPOSITO, *Istituzione*, Il Mulino, Bologna 2021.

nature institutions are not static and monolithic entities. Both underline their fundamentally dynamic and dialectical nature: institutions are peculiar for they both remain and persist because of and despite change. That institutions are malleable is both their strength and their weakness. Institutions, in other words, are in permanent tension between the processes of destitution and institution, between resistance and subversion. Riedel perceptively distinguishes between the «institution in narrower and broader terms», where for the latter Hegel used the term *Einrichtung*, so as to underline the «stable content» of ethical life and «ethical powers»⁴² – institutions here give meaning, sense, direction and ‘normalise’ certain roles, functions and processes. Esposito, on his part, insists that the logic of institution as instituting logic is one of «continuous tension between external and internal, freedom and necessity, positive and negative»⁴³. For Hegel, once instituted, the institution «acquires a reality external to the movements that produced it», which is why the political state is not «understood or experienced as oppression, but rather as the expression of civil society»⁴⁴. The family – and this is where the contradiction resides – follows the same logic.

Hegel is aware that he too like any «individual is a child of his own time»⁴⁵. He was writing in the post-revolutionary period when civil society was either consolidated or consolidating, a fact directly reflected in his views about the institutions of objective spirit and the necessary separation between the concepts of nature and freedom⁴⁶. The family Hegel has in mind is a «civil family»⁴⁷ and as such it is at the same time productive of and produced by what is external to it, namely civil society and the state⁴⁸. The trouble with the family is that it does not belong entirely neither to civil society nor to the state. It retains elements of the unmediated, immediate [*unmittelbare*] and natural as its presuppositions. This is why the family finds itself caught in the dialectical relationship between resistance and subversion, where it is the family itself that can subvert or resist or undergo the subversion and be resisted in facing moments external to it.

Resistance and subversion are then to be understood here in their double meaning, verging on the precarious line separating them: as rendering the family resistant and enduring in the face of change and external circumstances, thus effectively blocking or disabling the full exercise of elements and moments external to the family, enabling it to resist and thus to subvert them, or in the opposite sense, in allowing external moments to

42 RIEDEL, *Between Tradition and Revolution*, cit., p. 33.

43 ESPOSITO, *Istituzione*, cit., p. 19, 70-71. He uses the expression «instituting practice» (*prassi istituyente*).
44 *Ivi*, p. 69-70.

45 HEGEL, *EPhR*, cit., p. 21.

46 On this point see RIEDEL, *System und Geschichte. Studien zum historischen Standort von Hegels Philosophie*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1973, p. 116.

47 M. THEUNISSEN, *The Repressed Intersubjectivity in Hegel's Philosophy of Right*, in D. Cornell, M. Rosenfeld, D. Carlson Gray (Eds.), *Hegel and Legal Theory*, Routledge, New York 1991, p. 7.

48 In relation to the family, Hegel closes or brings to an end those elements initiated earlier by Rousseau, whose contractualism is at the same time the object of Hegel's criticism. See F. KUSTER, *Vom Naturzwang zur Sittlichkeit. Stationen der bürgerlichen Familie: Rousseau-Kant-Hegel*, in «Hegel Jahrbuch».

A. Arndt, P. Cruysberghs, and A. Przyłębski, (Eds.), Akademie-Verlag, Berlin 2008, pp. 288-295.

subvert it from the outside, a determination that on the inside effectively paralyses and blocks its resistance. It is just in such a context that Siegfried Blasche puts forward the thesis that the family in Hegel cannot be understood unless we comprehend the philosophy of right as the theory of *civil society*, and that it is precisely on condition that the *EPhR* is the theory of the civil society that Hegel can think the family as modern, and not the other way around⁴⁹. The second point of our interest lies in the fact, as Remo Bodei argues, that the economic dialectics in Hegel is not foundational (as Lukács claims) but «expressive in that it refers or points to the tendency that pervades an epoch; the economy too for Hegel is part of the great transformation, of the transition from the circular flux of substance to the process of the development of subjects»⁵⁰. This process is unthinkable without the idea of the contract and property, which is why Hegel's casual remark (right after his criticism of Kant's subsumption of marriage under contract) is significant for us today and helps us to still read Hegel as our contemporary:

the intrusion of the relationship of contract, whether it is assumed that the State is a contract of all with all, or a contract of all with the sovereign and the government- and the intrusion of the relationships concerning private property in general, into political relationships has created the greatest confusion in constitutional law [*Staatsrecht*] and in actuality⁵¹.

Although, for Hegel, the family itself is not based on contract but on love, this nonetheless brings him to the conclusion— the one he seeks to avoid— that there is a relationship between contract and the family externalised in property⁵². This is the point at which the family's two bodies appear as subverting and resisting, as the line and the circle. For Hegel, modern society is modern precisely to the extent that it is mediated by civil society as the place of exchange and acquisition of property, as the place of property and societal relations proper, a moment that does not exist in antiquity or prior to the English and French revolutions. This is why ultimately in a society such as ancient Greek,

49 S. BLASCHE, *Natural Ethical Life and Civil Society: Hegel's Construction of the Family*, in R. Pippin, O. Höffe (Eds.), *Hegel on Ethics and Politics*, Cambridge University Press, Cambridge 2004, pp. 183-207. Original edition *Natürliche Sittlichkeit und bürgerliche Gesellschaft: Hegels Konstruktion der Familie als Sittliche Intimität im entsittlichten Leben*, in RIEDEL, *Materialen zu Hegels Rechtsphilosophie*, Vol. II, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1975, pp. 312-337.

50 BODEI, *Hegel e l'economia politica*, in S. Veca, (Ed.), *Hegel e l'economia politica*, Gabriele Mazzotta Editore, Milano 1975, p. 41.

51 HEGEL, *EPhR*, cit., § 75, *Remark*, p. 105.

52 *Ivi*, p. 105-6. On this point see S. BENHABIB, *Obligation, contract, exchange: on the significance of Hegel's abstract right*, in Z.A. Pelczynski (Ed.), *The State and the Civil Society. Studies in Hegel's Political Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge 1984, pp. 159-178. I share Benhabib's overall criticism that Hegel confined the validity of contract exclusively to the private or civil sphere but am not convinced by her conclusion that Hegel is a formidable opponent, and not a guide in our attempts to rethink and 'repoliticise' the public sphere of late capitalism. The question is precisely one of the enduring force of the institutions for which Hegel can hardly be said to be responsible. On the contrary, Hegel's insights into the tensions and relationships existing between the sphere of production and reproduction can still help us comprehend our time in thought.

where there was no mediation of civil society, «the struggle between two equally valid rights was irreconcilable [...] the conflict between *jus sanguinis* and *jus civitatis* is tragic precisely because it does not pass through the recognition of singularity and particularity»⁵³, while this recognition is the absolute precondition of modern societies. That is to say, while it is true that, on the one hand, Hegel appears to systematically downplay the influence of the civil society on the family, on the other, he is able to think the family as explicitly modern precisely because he is finally able to think of civil society as a place of dialectical tension between the family and the state, precisely as the space of the «intrusion of the relationships concerning the private property in general» where the family as *sittliche Lebensform* is affected by civil society as the «*entsittlichte Lebensform*»⁵⁴. Defining civil society, Hegel insists that it is:

the [stage of] difference [*Differenz*] which intervenes between the family and the state, even if its full development [*Ausbildung*] occurs later than that of the state; for as difference, it presupposes the state, which it must have before it as a self-sufficient entity in order to subsist [*bestehen*] itself⁵⁵.

Only from the vantage point of this specific *Differenz* and the *Entzweiung* do we understand why Hegel can define the family backwards (from the most developed form, the modern state and civil society) as it were, in that the family objectivizes itself through: «a) marriage as its immediate concept; b) in its external existence [*Dasein*] as the property and assets [both of which imply contractual relations] of the family and their administration; c) in the bringing up of children and the dissolution of the family»⁵⁶. Although it is true that within family life, for Hegel, one does not have the experience of oneself as a separate person for oneself, but is rather a member of a whole, because the family, as previously mentioned, is treated as one legal person [*Rechtliche Person*] where each of its members «freely surrenders» their personality, which is why the family, as immediate ethical totality, lies outside the sphere «of legal obligations of contract». Nonetheless, the family is mediated by these relations, to the extent that the necessary division between the private and the public sphere affects the family— for the property and assets, as the external existence of the family, can only come from the private (legal) sphere, in particular from within what Hegel earlier, in the abstract right, understood under the «contract of exchange»⁵⁷. If the pre-modern conception of the family was closely bound to the sphere of *oikonomia* where the *oikos* «was itself part of the state as a whole»⁵⁸, a sphere in which economic activity was centred around the family, where the family was to find the means of reproduction for its own subsistence, it is now civil society that

53 BODEI, *Hegel e l'economia politica*, cit., p. 57. Perhaps an even better translation of irreconcilable would be irremediable, that which cannot find its mediation.

54 On this point see BLASCHE, *Natural Ethical Life and Civil Society*, cit. p. 186.

55 HEGEL, *EPhR*, cit. § 182, and addition, p. 220.

56 *Ivi*, §160, p. 200.

57 *Ivi*, § 80, pp. 110-111.

58 RIEDEL, *Between Tradition and Revolution*, cit., p. 46.

occupies the position previously taken by the family. Property and assets in this sense are no longer exclusively confined to the space of *oikonomia* but are transferred to the sphere of civil society.

The family «in its external existence» is thus defined and constituted through property, which for Hegel is not merely an economic, but rather juridical/legal category, not «the place of an autonomous economic function, but the juridical place of the relationship of the family and civil society»⁵⁹. Thus, Hegel's attempt to save the family from the limitations of contract succeeds only in part, because the law (abstract) extends to the family precisely in virtue of it entering into a relationship with civil society⁶⁰. Interestingly, however, here we are obliged to note that the contract itself, although arising from the linear logic that instituted it, once instituted, is inevitably bound to the logic of the circle, that is, of the institution. The contract, unwillingly, strangely appears as the third, in that any contract in the private sphere is not just or not simply between any two private parties, but between two private parties and the logic of the third, that is, the state as the ultimate and therefore mediated ethical unity⁶¹.

The dialectical relationship between civil society and the family as institutions cannot exhaust itself because civil society is the place where the reign of arbitrariness and contract necessarily rule its necessary moment, is «the mediation of need and the satisfaction of the individual [*des Einzelnen*] through his work and through the work and satisfaction of the needs of all the others»⁶². The relationship between the family and civil society appears therefore as one of the most important and difficult aspect of the *EPhR* as it deals not only with the logical elements of Hegel's system, but more importantly tries to come to terms with the real, historical events as they were unfolding⁶³, where the logical and the historical can never exhaust one another but are bound to incessant interaction and mutual conditioning. The family then is modern only to the extent that the civil society operates as a sort of «*retro-action*»⁶⁴ on the family, working both backwards and in the present, ensuring the freedom of each individual subjectivity, a presupposition of the Hegelian determination of the family in the first place. The family's two bodies, however, are not overcome by this logic, if anything they are enforced both from within and from without. The family thus appears to be assigned and occupy the specific position of resisting the subversion and subverting the resistance. It appears in a different shape/form (*Gestalt*), that is, it is at the same time a unity of opposites and differences: «between the ancient and medieval family – domestic society, the 'home' endowed with economic and

59 MANCINA, *Differenze nell'eticità. Amore, famiglia, società civile in Hegel*, Guida, Napoli 1991, p. 195.

60 On the aporias of the treatment of civil society within the section on abstract right and morality and the repercussions for the understanding of the family. See BLASCHE, *Natural Ethical Life and Civil Society*, cit., p. 185-6.

61 Hegel, of course, criticises the contract as the basis of the state, but the state appears as the ultimate guarantee in its virtue of being the substantial will. On the other hand, problems that arise for Hegel in administering justice bear witness to this.

62 HEGEL, *EPhR*, cit., §188, p. 226.

63 MANCINA, *Differenze nell'eticità*, cit., p. 201.

64 BLASCHE, *Natural Ethical Life and Civil Society*, cit., though the English translation does not retain this sense contained in the original.

administrative self-sufficiency; and the bourgeois family, the circle of privacy or *Privatleben*, from which all working activity and all juridical relations are excluded⁶⁵, which is why the family Hegel describes is and is not the bourgeois family of his own age comprehended from a post-revolutionary perspective. And this is precisely the meaning of the term ‘institution’ with which we began: institution precisely because it contains in itself the moments of the past and those of the present and of change in which the family finds itself. The family is – but not entirely– substituted by the civil society which now valorises the labour of its members by

tearing the individual [*Individuum*] away from family ties, it alienates the members of the family from one another, and recognizes them as self-sufficient persons. Furthermore, it substitutes its own soil for the external inorganic nature and paternal soil from which the individual [*der Einzelne*] gained his livelihood and subjects the existence [*Bestehen*] of the whole family itself to dependence on civil society and to contingency⁶⁶.

By this, the individual becomes «the son of civil society»⁶⁷. But the problem Hegel sees is that the dynamics of the system of needs in which the «sons of civil society» find themselves is such that it is premised on the idea that everyone can participate in the welfare of civil society only by virtue of the mediation «offered by the division of labour»⁶⁸ and, moreover, only on the account of utterly external and accidental conditions. The family, of course is not spared this accidentality. Moreover, this accidentality determines and conditions the family’s peculiar position of not being in the sphere of ‘objective’ exchange, and yet objective, of being pre-categorical and yet productive of the categories (of civil society). In other words, Hegel recognised all too well that there is no guarantee that everyone, each individual [*Einzelne*] will be able to work, that is, participate in the sphere of exchange – neither the state nor civil society can nor do they in our day guarantee this. Civil society with its reign of accidentality negatively influences the family, but precisely because it affects the family it also affects the state – and in this Hegel is still our contemporary. This is why the crises of civil society are the crises of *Privatleben* and the state, and as such demonstrate how the crises of the institutions are interrelated and contingent one upon another. If anything, the last fifty years of our history, and the last two years of the pandemic, reveal all that is living and actual in Hegel’s *Elements*: when neither civil society nor the state are able to provide for the members of society, when moreover the wealth of the state is increasingly «concentrated in few hands»⁶⁹, when the ‘production’ of pauperism is the outcome of the long historical crisis of and within the institutions, when individuals are left to the tyranny of the «contract of exchange»: in situations like these, for many people the family appears as the only space of safety, representing a mechanism of mutual aid in the face of the collapse of welfare and the fai-

65 MANCINA, *Differenze nell’eticità*, cit., p. 201.

66 HEGEL, *EPhR*, cit., § 238, p. 263.

67 *Ibid.*

68 MANCINA, *Differenze nell’eticità*, cit., p. 206.

69 Hegel, *EPhR*, cit., § 244, p. 266.

lures of civil society. This is why it is difficult to agree with Blasche when he argues that Hegel fails to see or notice that «society can continue to exist only if it also in turn exerts an influence on the family»⁷⁰, and that this produces an effect on the internal moment of the family itself, which in turn becomes a «social institution»⁷¹, turning it into something other and beyond its original or even origin moment.

Hegel precisely sees this – after all, he is not Adam Smith – as when he, not incidentally, offers us the insight in the section dedicated to the civil society and the system of needs, that in the last instance the family is there *contra* the arbitrariness of the uncontrolled sphere of contractual relations and particularity, to ensure the «security, consolidation, lasting satisfaction of needs», which for him are nothing short of «forms of universality»⁷². Finally, Hegel leaves many questions open. This is both perfectly philosophical and humanly understandable as he was trying to grasp both the historical development of society as well as that unfolding before his eyes, a task as difficult as it is impossible. Most importantly, it remains the case that Hegel's inability to address all the nuances of the society to come forces each new posterity that is present to be the «child of its own time». The family as the irreducible and unsurpassable moment of reality within Hegel's system of institutions (still) tells us something important about the ways it is subverted and the ways it subverts, the ways it is resisted and the ways it resists. It is (perhaps) because the family is incessantly and unsparingly made both to subvert and resist that it cannot be *aufgehoben*. A spectre is haunting philosophy – the spectre of family.

70 BLASCHE, *Natural Ethical Life and Civil Society*, cit., p. 187.

71 *Ibid.*

72 HEGEL, *EPhR*, cit., § 203, p. 235, and *Zusatz*. On this point, see also THEUNISSEN, *The Repressed Intersubjectivity in Hegel's Philosophy of Right*, cit. p. 55, who does not address the important addition Hegel makes in the *Zusatz*.

NOTWEHR E RACHE: QUALE POSSIBILE ‘DIRITTO’ ALLA RESISTENZA NELL’*ABSTRAKTES RECHT*?

Abstract

Starting from the recent studies of K. Vieweg and M. Pawlik, who identify the Hegelian reason for self-defence in the concept of *zweiter Zwang*, we aim to show how, in terms of the *abstraktes Recht*, there are in fact insufficient theoretical elements to distinguish self-defence from revenge – which invalidates the supposed Hegelian justification of *Notwehr*. (i) We will start by briefly analyzing the results that the *Notwehrdogmatik* of the Hegelian tradition produced throughout the 19th century, in order to show retrospectively how the conceptual determinations elaborated by these authors (including the difference between *Notwehr* and *Rache/Strafe*) do not find confirmation in Hegel. (ii) In a second step, we will discuss whether a form of ‘resistance’ as a sacrifice of the will (§§ 90, 91 and 92 of the *Elements of the Philosophy of Right*) can rather be asserted as far as the *abstraktes Recht* is concerned; a comparison with *Fragment 55* of Hegel’s *Early Writings* seems, however, to deny the ‘juridical’ adequacy of this figure.

Keywords: Hegel; Resistance; Revenge; Sacrifice; Self-defence

Nel saggio *Elements of an Inversive Right of Resistance in Hegel*¹, Klaus Vieweg sostiene che in ciascuno dei tre stadi che caratterizzano i *Lineamenti di filosofia del diritto*² possa essere fatto valere un ‘diritto alla resistenza’³; a livello del diritto astratto, egli identifica tale diritto con l’autodifesa (*Notwehr*)⁴, che desume dal concetto hegeliano di seconda coercizione (*zweiter Zwang*) – la quale, a sua volta, trova la propria giustificazione nell’illecito (*Unrecht*)⁵. In maniera analoga, nel saggio *Die Notwehr nach Kant und Hegel*⁶, Michael Pawlik afferma che – sebbene Hegel non tratti mai esplicitamente di tale figura giuridica – la descrizione della seconda coercizione «“si addic[e]” [„pass[t]”] evidentemente all’autodifesa [*Notwehr*]»⁷. Pawlik, oltre a ciò, distingue la configurazione (*Gestaltung*)⁸ della *Notwehr* da quella della *Strafe*, considerata dall’autore un’altra

* Università Roma Tre/Université Paris I Panthéon-Sorbonne; chiara.magni@uniroma3.it

1 K. VIEWEG, *Elements of an Inversive Right of Resistance in Hegel*, in R. Comay, B. Zantvoort, (eds.), *Hegel and Resistance: History, Politics and Dialectics*, Bloomsbury, London 2018, pp. 157-176.

2 G.W.F. HEGEL, *Lineamenti di filosofia del diritto*, trad. di V. Cicero, Bompiani, Milano 2006. Abbreviazione: *PhR*.

3 Cfr. VIEWEG, *Elements of an Inversive Right of Resistance in Hegel*, cit., pp. 161-162.

4 Cfr. *Ivi*, p. 164.

5 *Ivi*, pp. 160-161.

6 M. PAWLIK, *Die Notwehr nach Kant und Hegel*, in «Zeitschrift für die gesamte Strafrechtswissenschaft», 114, n. 2, 2002, pp. 259-299.

7 *Ivi*, p. 286.

8 ‘*Gestaltung*’ è termine tecnico in Hegel; cfr. *PhR*, p. 121, § 32. Per un’analisi della funzione che il termine *Gestaltung* assume all’interno della *Filosofia del diritto* di Hegel, cfr. A. NUZZO, *A proposito della costituzione della sfera dell’«Eticità» in Hegel: la funzione del concetto di «Gestaltung»*, in «Annali Della Scuola Normale Superiore Di Pisa. Classe Di Lettere e Filosofia», 20, n. 1, 1990, pp. 249-285.

declinazione hegeliana della ‘seconda coercizione’⁹ – in realtà la più nota – la quale, a differenza dell’autodifesa, esige la mediazione del tribunale per non scadere nella vendetta (*Rache*)¹⁰. A nostro avviso, tuttavia, in entrambi i contributi, la garanzia di una differenza tra *Notwehr* e *Rache* a livello dell’*abstraktes Recht* pare discutibile: se in Vieweg essa rimane implicita¹¹, in Pawlik consiste nell’opposizione tra una reazione ‘indeterminata’ (*unbestimmte*) – in cui il lato della soggettività è inevitabilmente coinvolto – ed una, invece, regolata dalla portata della minaccia da sventare; ciò garantirebbe l’ancoraggio dell’autodifesa al diritto della persona, ché la necessità di impedire un illecito «disciplina questo interesse *molto più* di quanto non avvenga laddove gli si lasci giudicare la natura e l’entità del risarcimento “appropriato” per un’ingiustizia»¹².

In una prima parte, attraverso il confronto con la *Notwehrdogmatik* hegeliana del XIX secolo – dove trovano terreno fertile proprio tali distinzioni concettuali – il contributo in questione si propone di indagare retrospettivamente se a livello dell’*abstraktes Recht* vi siano elementi sufficienti per individuare un ‘diritto’ alla resistenza come *Notwehr* (non assimilabile dunque alla *Rache*). Esamineremo inoltre se sia possibile e/o preferibile identificare una giustificazione hegeliana dell’autodifesa a partire da un livello superiore dei *Lineamenti*, come sostengono alcuni esponenti della scuola hegeliana del diritto¹³.

Infine, riguardo a un’eventuale forma di ‘resistenza’ nel diritto astratto, vedremo come un ruolo significativo sia giocato dai §§ 90, 91 e 92 dei *Lineamenti*, dove si afferma che la persona, nel momento in cui subisce violenza (*Gewalt*), ha sempre la possibilità di sottrarsi all’«esteriorità [*Äußerlichkeit*]»¹⁴ in cui è riflessa, che diversamente la esporrebbe a una costrizione (*Zwang*). Tale forma di ‘resistenza’, tuttavia, sembra avere in Hegel

9 PAWLIK, *Die Notwehr nach Kant und Hegel*, cit., pp. 284-285.

10 Cfr. *Ivi*, p. 285: «Zu ihrem Begriff gehört, dass sie „im Staate auf gesetzliche, ordentliche Weise durch die Gerichte“ verhängt wird».

11 Non ci sembra che Vieweg tematizzi in maniera esplicita la differenza tra *Notwehr* e *Rache* in seno all’*abstraktes Recht*; piuttosto, egli individua nell’‘adeguatezza’ un requisito indispensabile dell’autodifesa. Cfr. VIEWEG, *Elements of an Inversive Right of Resistance in Hegel*, cit., p. 164: «The attacked and threatened person can lawfully resist in the form of a force that is appropriate to the violence of the attack». ‘Appropriate’ è la traduzione inglese dell’aggettivo tedesco ‘angemessen’, che ritroviamo – riferito alla *Notwehr* – anche in *Id.*, *Das Denken der Freiheit: Hegels Grundlinien der Philosophie des Rechts*, Fink, München 2012, pp. 139-140: «Bei der Not-Wehr liegt zunächst eine Verletzung des Rechts durch eine andere Person vor, z. B. durch massive körperliche Gewalt. Dagegen kann sich nun die attackierte Person mit Recht verteidigen und selbst angemessen oder verhältnismäßig Gewalt nutzen». Cfr. anche *Ivi.*, p. 459: «Not-Wehr. Recht: Recht auf körperliche Unversehrtheit. Exempel: Ich wehre mich mit körperlicher Gewalt gegen Schläge eines Anderen. Wertung: Dieses Wehren ist (falls angemessen) rechters, das Gewaltverbot des formellen Rechts wird nicht angetastet, aber die Grenze des abstrakten Rechts wird deutlich».

12 PAWLIK, *Die Notwehr nach Kant und Hegel*, cit., p. 288.

13 Ci serviamo della lettera maiuscola per indicare l’intera estensione dello Spirito oggettivo, dal momento che il concetto di Diritto, in Hegel, non coincide soltanto con il diritto in senso stretto (il diritto astratto), ma comprende tutte le manifestazioni ‘pratiche’ dello Spirito; cfr. *PhR*, p. 119, § 30; *Id.*, *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*, trad. di B. Croce, Laterza, Roma-Bari 1994, p. 47, § 486. Abbreviazione: *Enz*. Cfr. su questo punto N. BOBBIO, *Studi hegeliani. Diritto, società civile, stato*, Einaudi, Torino 1981, pp. 35-37; F. MENEGONI, *Soggetto e struttura dell’agire in Hegel*, Verifiche, Trento 1993, pp. 73-74.

14 *PhR*, p. 199, § 91.

soltanto un valore ineffettuale, come si evince dal confronto con i testi francofortesi degli *Scritti giovanili*¹⁵, dove l'alternativa tra re-azione e sacrificio reclamava già una soluzione ulteriore.

1. Hegel nella Notwehrdogmatik

La *Notwehrdogmatik* del XX secolo ha la tendenza a privilegiare una giustificazione dualistica dell'autodifesa, combinando una componente *individualistische*, secondo cui l'autodifesa serve a proteggere gli interessi giuridici attaccati – che tradizionalmente viene fatta risalire a Kant – e una componente *überindividualistische*, il cui compito è quello di salvaguardare l'ordine giuridico in quanto tale – ricondotta tradizionalmente a Hegel¹⁶. In questo contributo non ci occuperemo di vagliare criticamente l'assunto della più recente dogmatica; basti dire che ci sentiamo di condividere il giudizio complessivo di Pawlik sui presupposti di tale classificazione, condizionati delle medesime approssimazioni che affliggevano le analisi della *Notwherdogmatik* ottocentesca: «l'ostinazione con cui questa tesi viene riaffermata è di solito inversamente proporzionale ai tentativi di sostenerla nel dettaglio sulla base dei sistemi filosofici degli autori citati»¹⁷. Ci preme considerare, piuttosto, come una larga parte della *Notwehrdogmatik* del XIX secolo abbia individuato nel concetto hegeliano di *Nichtigkeit des Unrechts*¹⁸ la *ratio* della *Notwehr*¹⁹.

Richter, Abegg, Berner, Köstlin, Levita sono solo alcuni dei giuristi che individuano, quale criterio di legittimità della *Notwehr*, la necessità, per l'individuo, di scongiurare un illecito, la cui 'nullità' inficerebbe il diritto²⁰. Essi si professano seguaci della teoria hegeliana dell'autodifesa e si occupano di specificarne in maniera sempre più scrupolosa la natura e le condizioni; infatti, per quanto condividano lo stesso punto di partenza

15 HEGEL, *Scritti giovanili*, trad. di E. Mirri, Orthotes, Napoli-Salerno 2015. Abbreviazione: *FS*.

16 Cfr. N. BITZILEKIS, *Die neue Tendenz zur Einschränkung des Notwehrrechts: Unter besonderer Berücksichtigung der Notwehrprovokation*, Duncker & Humblot, Berlino 1984, pp. 45-47; H. WAGNER, *Individualistische oder überindividualistische Notwehrbegründung*, Duncker & Humblot, Berlino 1984; J. RENZIKOWSKI, *Notstand und Notwehr*, Duncker & Humblot, Berlino 1994, pp. 76-117; PAWLIK, *Die Notwehr nach Kant und Hegel*, cit., pp. 259-265.

17 PAWLIK, *Die Notwehr nach Kant und Hegel*, cit., pp. 259-260. Pawlik sostiene che la teoria kantiana e quella hegeliana dell'autodifesa, in realtà, non soddisfino le odierne categorie di '*individualistisch*' e '*überindividualistisch*'; ciò in virtù del potenziale 'sistematico' insito nella loro idea di diritto, che la dogmatica dell'autodifesa non ha finora riconosciuto; cfr. *Ivi*, p. 265, p. 287.

18 Cfr. *PhR*, pp. 204-205, § 97: «L'avvenuta lesione del diritto in quanto diritto è, sì, un'esistenza positiva esteriore [eine positive, äußerliche Existenz], ma è un'esistenza che, entro sé, è nulla [nichtig]. La manifestazione [Manifestation] di questa sua nullità [Nichtigkeit] è l'annientamento, anch'esso esistente, di quella lesione».

19 Cfr. BITZILEKIS, *Die neue Tendenz zur Einschränkung des Notwehrrechts*, cit., p. 39.

20 Cfr. H. RICHTER, *Das philosophische Strafrecht begründet auf die Idee der Gerechtigkeit: Zur Kritik der Theorien des Strafrechts*, Leipzig 1829, pp. 136-137; J.F.H. ABEgg, *Lehrbuch der Strafrechts-Wissenschaft*, Wagner, Neustadt 1836, p. 169, § 109; C.R. KÖSTLIN, *Neue Revision der Grundbegriffe des Criminalrechts*, Laupp, Tübingen 1845, pp. 710-711; A.F. BERNER, *Die Nothwehrtheorie*, in «Archiv des Criminalrechts», 1848, pp. 547-598 (p. 557); C. LEVITA, *Das Recht der Nothwehr: Eine strafrechtliche Abhandlung*, Ricker, Gießen 1856, p. 23, p. 25.

(l'illecito va evitato in quanto nullo), sussistono in realtà profonde differenze rispetto all'esposizione dettagliata che ciascuno di loro fornisce di tale figura giuridica.

Come riconosce Pawlik²¹, altre due questioni sono subordinate all'interrogativo circa la giustificazione della *Notwehr*: (1) qual è il rapporto tra potere coercitivo pubblico e privato? (2) Cosa può essere considerato oggetto di un potere coercitivo di autodifesa, in breve: cosa può essere difeso con l'autodifesa? Rispetto a (2), la *Notwehrdogmatik* del XIX secolo si è trovata generalmente concorde con l'esigenza di estendere il criterio di giustificazione dell'autodifesa a qualunque tipo di bene 'giuridico', *in primis* alla proprietà privata. Già Richter contestava il fatto che la *Notwehr* fosse vincolata alla salvaguardia dei soli beni inalienabili²², e in ciò lo seguiranno anche i successivi giuristi della scuola hegeliana del diritto²³.

Per ciò che concerne (1), i primi *Schüler* hegeliani individuano nel potere coercitivo privato (come *Notwehr*)²⁴ una delle declinazioni dell'uso legittimo della violenza: ove lo Stato non può intervenire per scongiurare un illecito, l'individuo ha il dovere di usare la forza in sua vece. In tal senso, la *Notwehr* è un'eccezione al potere statale, un caso-limite, la cui giustificazione risiede nella necessità di scongiurare l'illecito²⁵. Con Berner, però, la radicalità di questo assunto viene mitigata: sebbene egli venga ricordato per la massima che 'è sbagliato cedere il passo all'ingiustizia'²⁶ – ripresa e commentata innumerevoli volte dalla *Notwehrdogmatik* –, Berner stabilisce che l'autodifesa non può costituire un dovere, ma soltanto un diritto²⁷. Köstlin, l'autore dell'altrettanto celebre

21 Cfr. PAWLK, *Die Notwehr nach Kant und Hegel*, cit., p. 294.

22 Cfr. RICHTER, *Das philosophische Strafrecht begründet auf die Idee der Gerechtigkeit*, cit., p. 135.

23 Cfr. ABEGG, *Lehrbuch der Strafrechts-Wissenschaft*, cit., p. 170, § 109 An.; BERNER, *Die Nothwehrtheorie*, cit., p. 556; KÖSTLIN, *Neue Revision der Grundbegriffe des Criminalrechts*, cit., pp. 716-719, § 190 An.

24 La *Notwehr* non è l'unico potere coercitivo privato ammissibile nello Stato moderno; la *Notwehrdogmatik* ottocentesca, infatti, dissocia gradualmente la *Notwehr* dal *Notstand*: inizialmente la *Notwehr* sembra essere solo una particolare declinazione del *Notstand*, inteso come generale 'stato di emergenza'; cfr. ABEGG, *Lehrbuch der Strafrechts-Wissenschaft*, cit., p. 161, § 101 An. Abegg fa rientrare nel concetto di *Notstand* qualunque situazione di emergenza, compresa quella in cui un atto a priori 'illecito' perde tale qualifica in virtù di un diritto superiore (ad esempio quando un furto avviene a causa di una situazione di povertà estrema); la *Notwehr*, in tale prospettiva, è quel tipo di 'stato di emergenza' – di *Notstand* –, in cui, a causa della collisione con un illecito, si ha il diritto di reagire e di difendersi: cfr. *Ivi*, p. 168, § 109. Per Berner, invece, il *Notstand* può coincidere solo con una «*Naturnoth*» – in cui rientra anche l'aggressione da parte di animali –, mentre qualunque attacco ai diritti personali da parte di un essere pensante è considerato illegale, e dà diritto alla *Notwehr*; cfr. BERNER, *Die Nothwehrtheorie*, cit., pp. 552-553. Köstlin e Levita, infine – il secondo sulle tracce del primo –, contrappongono addirittura *Notwehr* e *Notstand*: se nel caso del *Notstand* si ha una collisione («*Collision*») tra due diritti (un diritto superiore – infinito – e un diritto inferiore), nel caso dell'illecito si assiste piuttosto alla manifestazione di ciò che è insussistente (non a una collisione); cfr. KÖSTLIN, *Neue Revision der Grundbegriffe des Criminalrechts*, cit., p. 711; LEVITA, *Das Recht der Nothwehr*, cit., p. 17.

25 Cfr. ABEGG, *Lehrbuch der Strafrechts-Wissenschaft*, cit., p. 168, § 109: «*Nothwehr* [...] ist die durch den Nothstand gerechtfertigte Eigenmacht und gewaltsame Vertheidigung gegen den Urheber des Collisionsfalles. Alle Merkmale derselben umfasst das deutsche Wort: *Noth-Wehr*».

26 Cfr. BERNER, *Die Nothwehrtheorie*, cit., p. 557: «Es wäre unrecht, wenn das Recht dem Unrecht weichen müßte».

27 Cfr. BERNER, *Die Nothwehrtheorie*, cit., pp. 556-557: «Diese Doctrin beweist zu viel und darum Nichts».

Revision, da parte sua, è l'artefice di una radicale inversione di tendenza; quest'ultimo sostiene che la facoltà dell'individuo di adottare misure coercitive possa derivare esclusivamente dallo Stato: la *Notwehr*, dunque, vale come concessione (*Konzession*), non più come eccezione²⁸. Inutile dire che Levita seguirà le orme di Köstlin²⁹.

Possiamo ora riepilogare, nel suo complesso, la giustificazione dell'autodifesa elaborata dalla giurisprudenza di tradizione hegeliana. Perché l'autodifesa sia legittima, è necessario: (i) che l'illecito sia considerato qualcosa di 'nullo' (a partire da Berner, tuttavia, la 'nullità' dell'illecito non dà origine a un 'dovere' di difesa, ma solo a un 'diritto'); (ii) che l'illecito sia diretto alla decadenza di un 'bene' giuridico; (iii) che l'illecito sia ancora soltanto potenziale; la condizione che l'illecito sia soltanto 'potenziale' è il criterio in base al quale la *Notwehrdogmatik* hegeliana distingue tra *Notwehr* (una resistenza a un possibile illecito determinata dalla forza necessaria a sventarlo), *Rache* (una punizione indeterminata, poiché operata dal singolo, verso un illecito che si è già verificato) e *Strafe* (una punizione verso un illecito già avvenuto, ma in tal caso proporzionata, poiché stabilita dal tribunale)³⁰. Il criterio per decretare l'adequatezza dell'autodifesa – nell'evoluzione della riflessione sulla *Notwehr* – finisce per diventare sempre più astratto: inizialmente l'autodifesa è regolata dalla «Beschränkung auf die Mittel»³¹, che non consente di sottrarre all'aggressore un bene inalienabile – ad esempio la vita –, se l'attacco concerne un bene alienabile. Ma già Berner critica la plausibilità di una tale condizione: se ogni bene giuridico è passibile di illecito e l'evoluzione della minaccia è a priori indeterminabile, il principio retributivo (*Wiedervergeltung*) invalida il concetto stesso di autodifesa (per difendere una proprietà, dunque, l'uccisione del ladro può essere giustificata)³². Da questo punto di vista, la necessità teoretica della 'prima' *Notwehrdogmatik* di differenziare la *Rache* dalla *Notwehr* sembra cedere il passo all'esigenza di distinguere, piuttosto, tra un *Recht zu strafen* e un *Recht der*

Nothwehr ist nicht nothwendig, sondern *nur erlaubt*. Sie ist keine Pflicht des Bürgers, sondern nur ein *Recht* desselben». In realtà, già Abegg riteneva che la fuga – a determinate condizioni – fosse lecita, sebbene non la si potesse rendere un obbligo a discapito dell'autodifesa; cfr. ABEGG, *Lehrbuch der Strafrechts-Wissenschaft*, cit., pp. 170-171, § 109 An.

28 Cfr. KÖSTLIN, *Neue Revision der Grundbegriffe des Criminalrechts*, cit., pp. 705-708, § 187. È proprio in virtù di un tale concetto di autodifesa che Köstlin affrancherà la *Notwehr* dal *Notstand*, di cui, invece, era tradizionalmente una sotto-specie (cfr. *Ivi*, pp. 708-712, § 188); questa novità è da leggersi all'interno del processo di graduale emancipazione del diritto positivo da quello naturale, che contraddistingue il XIX secolo. Sempre di Köstlin, inoltre, è la ripartizione tra una giustificazione 'soggettivistica' e una 'oggettivistica' dell'autodifesa: «Der Unterschied zwischen der subjektiv- und der objektiv-idealistischen Ansicht liegt nur darin, daß die eine die Person als die Quelle des Rechts ansieht, wofür sie der anderen nur als Träger gilt» (*Ivi*, p. 711, § 188 An.).

29 Cfr. LEVITA, *Das Recht der Nothwehr*, cit., pp. 22-23.

30 Cfr. ABEGG, *Lehrbuch der Strafrechts-Wissenschaft*, cit., p. 171, § 109 An.: «Die Bedingung der *rechtmässigen Ausübung* ist *Wehr-Vertheidigung*, nicht weiterer selbstständiger Angriff, sie soll Statt finden *tuendi*, nicht *ulciscendi gratia*»; cfr. anche KÖSTLIN, *Neue Revision der Grundbegriffe des Criminalrechts*, cit., p. 712, § 189; LEVITA, *Das Recht der Nothwehr*, cit., p. 19.

31 ABEGG, *Lehrbuch der Strafrechts-Wissenschaft*, cit., p. 168, § 109.

32 Cfr. KÖSTLIN, *Neue Revision der Grundbegriffe des Criminalrechts*, cit., p. 712, § 189: «Die Nothwehr ist hiernach weder Rache, noch Strafe. [...] Letzteres nicht, weil sie von einem Individuum ausgeht und, als Vertheidigung gegen ein erst drohendes, mithin maßloses Unrecht, nicht an das Princip der Wiedervergeltung gebunden seyn kann». Cfr. anche LEVITA, *Das Recht der Nothwehr*, cit., p. 19.

*Sicherung*³³: il primo sarà definito dalle ‘leggi della verità’ – essendo quello che distrugge l’illecito –, il secondo dalle ‘leggi della probabilità’ – essendo quello che preserva dall’illecito; (iv) che l’illecito rappresenti un pericolo reale e imminente, in base al quale «non si può pretendere che la persona minacciata attenda l’esecuzione o l’[...] esordio»³⁴ dello stesso; (v) che lo Stato sia impossibilitato a intervenire.

Queste osservazioni sono di particolare importanza per l’esame dei testi hegeliani rispetto a un’eventuale giustificazione del diritto all’autodifesa, che molti autori – dalla *Notwehrdogmatik* del XIX secolo fino ai contributi più recenti da cui siamo partiti – hanno ritenuto ammissibile a partire dal concetto hegeliano di ‘*Nichtigkeit des Unrechts*’.

2. Esiste un ‘diritto’ alla resistenza come Notwehr nell’*abstraktes Recht*?

Cominciamo dalla critica a un aspetto che accomuna tutta la *Notwehrdogmatik* hegeliana: ci sembra che la ‘nullità dell’illecito’ venga intesa da questi autori in un senso prettamente ‘giuridico’, ignorando la funzione logico-speculativa che essa assume in Hegel. Poiché soltanto il diritto è razionale – e quindi reale –, l’illecito, in quanto ‘*unvernünftig*’³⁵, è ciò che deve essere scongiurato. In questo modo, però, paradossalmente, la *Vernünftigkeit* hegeliana viene intesa in chiave intellettualistica, per cui l’illecito è ciò che non deve (e quindi non può) esistere – concezione che diverge profondamente dalla concretezza che i concetti di razionalità e realtà (*Wirklichkeit*) assumono in Hegel, soprattutto in ambito pratico.

33 Cfr. LEVITA, *Das Recht der Nothwehr*, cit., p. 19 nota 22. KÖSTLIN, *Neue Revision der Grundbegriffe des Criminalrechts*, cit., p. 557.

34 ABEGG, *Lehrbuch der Strafrechts-Wissenschaft*, cit., p. 170, § 109 An. Cfr. anche BERNER, *Die Nothwehrtheorie*, cit., p. 558.

35 Cfr. tra gli altri, RICHTER, *Das philosophische Strafrecht begründet auf die Idee der Gerechtigkeit*, cit., p. 136-137: «Nichts hat ein Recht zu seyn, als das wahrhaft Seyende, Vernünftige. [...] Daraus ergibt sich, daß das Unvernünftige und Vernunftlose absolut nicht seyn, und also von der Vernunft nothwendig vernichtet oder zum Dieste der Vernunft beherrscht werden soll. [...] Die Gränze der Nothwehr ist die Besiegung der unvernünftigen Bedrohung. So weit geht die Nothwendigkeit der Gerechtigkeit». Anche Sander (1939) e Bitzilekis (1984), sulla scorta della *Notwehrdogmatik* ottocentesca, presentano l’‘illecito’ come ciò che va scongiurato a causa della sua ‘irrazionalità’, in un senso che si discosta profondamente da quello logico-speculativo di Hegel. È curioso che Sander, nonostante si sforzi di compiere un esame più accurato del ruolo e del significato peculiari che il concetto di ‘Diritto’ assume in seno alla filosofia hegeliana, finisca poi per ricadere nelle medesime astrazioni: «Wirklich ist ja für Hegel nur das Vernünftige, worin die Idee existiert, und da das Recht als verwirklichte, ins Dasein getretene Freiheit objektiver Geist ist, ist das Unrecht, das in der Gewalt gegen das Dasein der Freiheit besteht, unvernünftig, also auch unwirklich, in sich nichtig» (J. SANDER, *Die Begründung der Nothwehr in der Philosophie von Kant und Hegel*, Nieft, Rostock 1939, p. 46). Bitzilekis, dal canto suo, recupera in maniera sostanzialmente invariata la definizione di illecito caratteristica della *Notwehrdogmatik* hegeliana: «Ist nach Hegels Ansicht das Recht das Wirkliche und Vernünftige. „Was vernünftig ist, das ist wirklich, und was wirklich ist, das ist vernünftig“. Damit ist das Unrecht, das gegen das Dasein des Rechts tritt, unvernünftig und gleichzeitig unwirklich und in sich nichtig. Weil das nur Vernünftige existiert, hat das Unrecht keine Existenz» (BITZILEKIS, *Die neue Tendenz zur Einschränkung des Nothwehrrechts*, cit., p. 37).

Tale fraintendimento è esacerbato dal graduale approfondirsi del divario tra 'potere di punire l'illecito' (in base al principio retributivo) e 'potere di prevenire l'illecito' (definito solo per via ipotetica), a cui abbiamo accennato nel paragrafo precedente – distinzione che, paradossalmente, per il modo in cui viene elaborata, rischia di non riuscire più a distinguere il diritto di autodifesa da una più ampia facoltà privata di deterrenza. Infatti, svincolando l'autodifesa dall'estensione qualitativa e quantitativa dell'illecito – che serviva a preservare la legittimità della violenza privata da un suo uso smodato –, i caratteri di 'imminenza' e 'realtà' sfumano progressivamente a favore della categoria (sempre più estesa) della 'possibilità' (*Möglichkeit*) – per cui ci si domanda se l'autodifesa sia ancora lecita nei casi in cui l'attacco al nostro bene giuridico sia già in corso (la domanda a monte è: cosa la distinguerebbe altrimenti dalla vendetta, e – inoltre – dalla punizione?)³⁶.

L'importante, per questi autori, è che l'autodifesa non costituisca uno strumento di annullamento dell'illecito, ma di salvaguardia da esso. Certo, per Hegel sarebbe impensabile, a livello del diritto astratto, fondare la giuridicità dello *Zwang* sulla base di un mero criterio preventivo, che mira a sventare la possibilità di un illecito: lo *Zwang* legittimo può essere solo 'secondo', e quindi legato intrinsecamente al verificarsi di una prima costrizione³⁷. Ma come si caratterizza, in Hegel, la relazione tra primo e secondo *Zwang*?

Per Hegel la coercizione nega nel *Dasein* del volere libero³⁸ – che presenta sempre un lato esteriore³⁹, *in primis* il corpo –, l'espressione della 'personalità', e quindi l'elemento attraverso cui la libertà del volere può realizzarsi e si realizza: «la coercizione [...] è quell'estrinsecazione di una volontà che rimuove l'estrinsecazione, o l'esistenza [*Dasein*], di una volontà»⁴⁰. Un'estrinsecazione come (prima) coercizione, in tal senso, agli occhi di Hegel, è incompatibile con il concetto stesso di volere libero: se la volontà, per essere libera, necessita di realizzarsi nell'esteriorità, una 'realizzazione' come coercizione non è altro che la lesione dell'«espressione» di un'altra volontà – dunque una lesione di quella relazione di riconoscimento reciproco che è alla base dei rapporti formali di

36 Davvero eloquenti, a tal proposito, le parole di Köstlin: «Die Frage, ob auch gegen einen schon vollbrachten Angriff Nothwehr oder ein Analogon davon noch zulässig sei, wird wiederum bei Angriffen auf Eigenthum und Ehre praktisch. Sicherlich wird man zunächst an der Forderung festhalten müssen, daß der Angriff nicht schon völlig gelungen und das durch denselben begründete drohende Verhältniß gänzlich wieder aufgehoben gewesen seyn dürfe. Denn das liegt im Begriffe der Nothwehr, daß sie eben nur gegen eine noch nicht in die Existenz getretene Rechtsverletzung ausgeübt wird. [...] Die schwierige Frage ist nun aber, wann der Angriff als beendet angesehen werden müsse, so daß nun seine Nothwehr mehr dagegen zulässig sei?» (KÖSTLIN, *Neue Revision der Grundbegriffe des Criminalrechts*, cit., p. 721, § 190 An.). La domanda finale ha lo scopo di distinguere tra atto difensivo e atto punitivo, ma non fa che potenziare in maniera pericolosa il lato della 'plausibilità' di un illecito, a scapito di una minaccia 'reale' e concreta.

37 Cfr. *PhR*, p. 199, § 93, p. 201, § 94 An.

38 Per un'analisi del concetto di 'volere libero' in Hegel, rimandiamo a E. CAFAGNA, *Libertà del volere e concetto di persona nella filosofia dello spirito di Hegel*, in «Etica & Politica», 14, n. 2, 2012, pp. 68-102. A Cafagna va il merito di aver illustrato il senso preciso che il termine '*Dasein*' assume nello *Spirito oggettivo*.

39 Cfr. *PhR*, p. 199, § 92; p. 203, § 96.

40 Cfr. *Ivi*, p. 199, § 92.

diritto. La coercizione, considerata aprioristicamente, è perciò antigiuridica e distrugge se stessa nel suo ‘concetto’: ledere un’altra volontà significa ledere soltanto se stessi, dal momento che il lato affermativo della propria ‘manifestazione’ coincide interamente con la negazione di ciò che ne è il presupposto e la condizione. Lo *zweiter Zwang*, da questo punto di vista, non è altro che la manifestazione (*Manifestation*)⁴¹ esteriore dell’intrinseca negatività (*Nichtigkeit*) della prima coercizione, la quale non può elevarsi alla dignità esteriore del *Dasein*, ma è dell’ordine dell’*Existenz*⁴²: la sua «äußerliche Existenz», la sua esistenza ‘positiva’ («positive Existenz»), infatti, risiede soltanto nella volontà del criminale⁴³, e in tal senso deve essere annullata tramite la punizione (una seconda coercizione giuridicamente fondata).

Hegel, del resto, associa la ‘*Nichtigkeit des Unrechts*’ alla figura dello ‘*Schein*’, della ‘parvenza’⁴⁴, che sembra essere stata fundamentalmente incompresa – se non addirittura ignorata – dalla *Notwehrdogmatik*⁴⁵ e che ne attesta invece la funzione dialettica. Si tratta della prima figura con cui Hegel apre la *Wesenslehre*⁴⁶ e non ha certo un significato ordinario di ‘parvenza’. Lo *Schein*, infatti, nella *Scienza della logica*, viene descritto come ciò che ha ‘realtà’ soltanto in qualità di ‘non-sussistente’: «esso è nella determinatezza dell’essere, in modo che ha un esserci [*Daseyn*] solo nella relazione ad altro [*auf andere*], nel suo non esserci; è il di per sé insussistente [*Unselbstständige*], che è solo nella negazione»⁴⁷. Tale definizione si adatta perfettamente alla prima coercizione, la quale, come abbiamo visto, si afferma negando(si). Tuttavia, come riconosce Angelica Nuzzo, «nel movimento dello *Schein* che apre la seconda sfera della logica, l’attività della “riflessione” segna il primo avanzamento dell’essenza»⁴⁸; in questo «movimento dal nulla al nulla, e così [...] di ritorno a sé stesso»⁴⁹, qualcosa accade: l’essere, da immediato, diventa essere posto («*Da-sein* è ora *Gesetzt-sein*»⁵⁰). Da un punto di vista pratico: il diritto formale, a partire dalla sua immediatezza – la cui esistenza essenziale («*wesentliches*

41 Cfr. *PhR*, p. 205, § 97.

42 Cfr. *Ivi*, p. 204, § 97.

43 Cfr. *Ivi*, p. 205, § 99.

44 Cfr. *Ivi*, p. 193, § 82, § 83. Cfr. anche ID., *Vorlesungen über die Philosophie des Rechts*, in *Gesammelte Werke*, Bd. 26,2, Meiner, Hamburg 2015, p. 845, § 83; abbreviazione: *Nachschrift Hotho (1822/1823)*: «Das Unrecht ist der Schein also des Wesens, der sich als selbstständig setzt».

45 Cfr. ad esempio, BITZILEKIS, *Die neue Tendenz zur Einschränkung des Notwehrrechts*, cit., p. 37 nota 51: «Ob man das „Nichtige“ des Unrechts als unmöglich, eine äußere Zufälligkeit oder als „widersprüchlich“ interpretiert, ist hier unentscheidend».

46 HEGEL, *Scienza della logica*, trad. di A. Moni, riv. da C. Cesa, vol. I-II, Laterza, Roma-Bari 2004, pp. 437 e ss. Abbreviazione: *WdL*.

47 *WdL*, p. 439. Per un’analisi della figura dello *Schein* nella *Logica* di Hegel, si vedano i contributi di G. RAMETTA, *Non-essere e negazione nella logica di Hegel*, in «Divus Thomas», 118, n. 2, 2015 (maggio/agosto), pp. 43-73; M. QUANTE, *Die Lehre vom Wesen. Erster Abschnitt: Das Wesen als Reflexion in ihm selbst*, in M. QUANTE, N. MOOREN (hrsg.), *Kommentar zu Hegels Wissenschaft der Logik*, «Hegel-Studien», Beiheft 67, Meiner, Hamburg 2018, pp. 275-324; G. JARCZYK, *La réflexion spéculative : le retour et la perte dans la pensée de Hegel*, Kimé, Parigi 2004.; A. NUZZO, *Approaching Hegel’s Logic, Obliquely*: Melville, Molière, Beckett, Suny Press, New York 2018, pp. 125-130.

48 NUZZO, *Approaching Hegel’s Logic, Obliquely*, cit., p. 189.

49 *WdL*, p. 444.

50 NUZZO, *Approaching Hegel’s Logic, Obliquely*, cit., p. 190.

Dasein») risiedeva solo nell'adesione accidentale e immediata delle volontà particolari⁵¹ –, diviene ora diritto reale⁵². In tal senso, se si legge la sua figura in chiave sistematica, l'illecito, in Hegel, è ciò che consente al diritto di diventare davvero vigente⁵³. Non solo; esso è anche il momento che permette lo scindersi – e il contrapporsi – del lato particolare della volontà e del suo momento universale, che prima coincidevano (soltanto) in maniera accidentale⁵⁴. Tale contrapposizione è «la determinatezza concettuale – interna e progredita – della volontà»⁵⁵, in cui l'elemento della particolarità, per la prima volta, si trova non semplicemente in opposizione⁵⁶, ma «nell'opposizione»⁵⁷ tra particolare 'essente per sé' e universale 'essente in sé'. Il fatto che la relazione oppositiva sia stata esplicitata, permette ai due lati di mediarsi tra di loro, e di guadagnare – attraverso l'autorelazione della volontà – un punto di vista superiore: la soggettività in sé infinita della moralità. L'opposizione e la rimozione (mediazione) dell'opposizione sono indispensabili addirittura per guadagnare il punto di vista morale.

A partire da queste premesse, ci sembra escluso che l'autodifesa possa essere fatta valere, in Hegel, in funzione meramente preventiva; tuttavia, non ci sembra che essa possa essere fatta valere nemmeno come strumento difensivo '*agemessen*' (secondo la teorizzazione della 'prima' dogmatica hegeliana) – che imponeva la proporzionalità tra offesa e reazione. La distanza tra la 'prima' e la 'seconda' scuola hegeliana dell'autodifesa emerge manifestamente da questo passaggio di Michelet:

L'autodifesa [*Nothwehr*] [...], invece di ledere il diritto, è piuttosto il ripristino [*Wiederherstellung*] del diritto già leso dalla possibilità [*Möglichkeit*] dell'aggressione [...]. Ma la difesa deve sempre essere commisurata [*entsprechen*] all'entità del pericolo, essendo punito ogni eccesso. Per questo motivo l'autodifesa deve essere ricavata dalla teoria della retribuzione, non dalla teoria della prevenzione [*aus der Wiedervergeltungs-, nicht aus der*

51 Cfr. *PhR*, p. 193, § 82.

52 Cfr. *Ivi*, p. 205, § 97. Cfr. anche *Ivi*, p. 193, § 82 An.: «In virtù del processo della propria mediazione, in cui ritorna a sé a partire dalla propria negazione, il diritto si determina come entità *reale e vigente* [*Wirkliches und Geltendes*], mentre prima era soltanto *in sé* ed era qualcosa di *immediato*».

53 Cfr. G. MARMASSE, *Hegel et l'injustice*, in «Les Études Philosophiques», 70, n. 3, 2004, pp. 331-340; NUZZO, *Approaching Hegel's Logic, Obliquely*, cit., pp. 157-159 (p. 158): «The beginning of right – not of its immediate being or in-itself concept but the beginning of the *action* through which right asserts itself in its real validity [...] – is its *Schein*, the juridical wrong action. Just as essence's first action is the relation to the sphere of Being that declares being "inessential," so the principle of right receives its "essential" determination in relation to the "inessential," which is the particular will. This relation is deepened further with that *Schein* that is the wrong. [...] In asserting itself, the wrong action shows itself as wrong, whereby the wrong disappears and the principle of right asserts itself as the "power" over the negativity of wrong (as "Macht des Scheins")».

54 Cfr. *PhR*, p. 191, § 81 An.: «A operare il passaggio all'illecito è questa superiore necessità logica: i momenti del Concetto – nel nostro caso: (1) il diritto in sé, cioè la volontà in quanto universale, e (2) il diritto nella sua esistenza, la quale è appunto la particolarità della volontà – devono essere posti come per sé diversi. E ciò appartiene alla realtà astratta del Concetto».

55 *Ivi*, p. 215, § 104.

56 Cfr. su questo punto QUANTE, *Il concetto hegeliano di azione*, trad. di P. Livieri, FrancoAngeli, Milano 2011, pp. 35-39 (p. 38).

57 *Ibid.*

Präventionstheorie], perché l'aggressore deve già, con certi atti, aver dichiarato il diritto dell'altro come un diritto leso, o un diritto da violare, e questa possibilità di violare il diritto [...] implica già di per sé una lesione del diritto⁵⁸.

Non solo la misura dell'autodifesa e l'entità del pericolo devono essere qualitativamente e quantitative determinate (in base alla teoria della retribuzione), ma la minaccia di un'ingiustizia, se resa manifesta dall'aggressore, è già in sé stessa una negazione del diritto, che permette così di giustificare una seconda coercizione (in tal caso oggettivamente determinata). Ma si può dire lo stesso di Hegel?

Non ci sembra che l'*abstraktes Recht* contenga strumenti concettuali sufficienti per porre questa distinzione: il lato privato – e quindi soggettivo – dell'esecuzione della seconda coercizione sembra inficiare inesorabilmente il contenuto oggettivo dello *zweiter Zwang*, facendolo regredire a vendetta, e dunque a una coercizione a sua volta antigiuridica:

In questa sfera dell'immediatezza del Diritto, la rimozione del delitto è innanzitutto *vendetta* – vendetta che, secondo il *contenuto*, è giusta nella misura in cui è retribuzione [*Wiedervergeltung*]. Secondo la *forma*, invece, la vendetta è l'azione di una volontà *soggettiva* che, in ogni avvenuta lesione, può mettere *la propria infinità*: in generale, perciò, la giustizia di questa volontà soggettiva è accidentale, e anche per l'altro essa è unicamente una volontà *particolare*. Per il fatto di essere azione positiva di una volontà *particolare*, la vendetta diviene *una nuova lesione*: in quanto costituisce questa contraddizione, essa declina nel progresso all'infinito [...]⁵⁹.

Lo stesso si può sostenere in polemica con i contributi più recenti di Pawlik e Vieweg, che cercano di far valere in Hegel – a livello del diritto formale – un 'diritto alla resistenza' come *Notwehr*. Se in Vieweg la distinzione tra autodifesa e vendetta rimane implicita, Pawlik sostiene che la *Notwehr*, a differenza della *Rache*, possa essere determinata oggettivamente: (i) dal fatto che l'ingiustizia non si è ancora verificata (nel caso della *Strafe*, infatti, «l'alternativa tipica dell'autodifesa, "o l'azione del singolo cittadino o l'accettazione dell'ingiustizia", non esiste»⁶⁰), e dunque (ii) dal principio di 'neutralizzazione' dell'aggressione (cosa che non può valere per la *Rache*, essendo una risposta personale a un illecito già verificatosi)⁶¹. In base a questi due principi, Pawlik contesta la

58 K.L. MICHELET, *Das System der philosophischen Moral: Mit Rücksicht auf die Juridische Imputation, die Geschichte der Moral und das christliche Moralprinzip*, Schlesinger, Berlino 1828, p. 161. Traduzione nostra.

59 *PhR*, p. 213, § 102.

60 PAWLIK, *Die Notwehr nach Kant und Hegel*, cit., pp. 287-288.

61 Cfr. *Ibid.*: «Mittels Notwehr soll ein aktuell drohendes Unrecht verhindert werden. [...] Es kommt hinzu, dass der Umfang des Notwehrrechts durch den Angriff (genauer: das zu seiner Abwehr Erforderliche) limitiert wird. Der Rächer vermag den Ruch nicht abzuschütteln, dass seine vergeltende Tätigkeit „vom subjektiven Interesse und Gestalt sowie von der Zufälligkeit der Macht“ bestimmt wird. Im Fall der Notwehr hingegen wird die Selbst- oder Fremdverteidigung „zu einem bestimmten rechtlichen Verhältnisse“, indem das „subjektive Interesse“, dessen Unbestimmtheit die Rache zu einem so an-

posizione di Josef Sander, che – come noi – non intravede la possibilità di distinguere tra autodifesa e vendetta in seno all'*abstraktes Recht*⁶².

Infine, Pawlik e Vieweg sostengono che la dottrina hegeliana dell'autodifesa consenta di arricchire una visione generalmente troppo astratta della medesima, incapace di integrare alla 'forma' elementi di carattere etico-morale: la dottrina hegeliana del *Notrecht*⁶³ risponde a questo bisogno⁶⁴. Essa approfondisce la natura di quella che – dal punto di vista del diritto formale – sarebbe una prima coercizione, la quale, invece di apparire come antiggiuridica, assurge a 'diritto' del soggetto. A questo livello, tuttavia, non ci si interroga sulla giustificazione della *Notwehr*, la cui legittimità dovrebbe essere stata comprovata a partire dall'*abstraktes Recht* – cosa che escludiamo. Si introduce piuttosto un criterio per elevare a 'diritto' quella che altrimenti sarebbe valsa come una prima coercizione, passibile di punizione (nelle letture dei due autori: anche di autodifesa); in questo caso, infatti, si assiste alla collisione tra un 'illecito parziale', come violazione della proprietà, e un 'illecito infinito', come sacrificio della vita (il classico esempio hegeliano è quello di una persona in condizioni di estrema povertà che ruba del cibo per sopravvivere): qui l'illecito in senso giuridico non può più essere contemplato, e il diritto inferiore deve essere sacrificato in nome di un diritto superiore – quello alla vita⁶⁵.

Sembra che nemmeno il livello della *Sittlichkeit* consenta di giustificare la legittimità della *Notwehr*, come hanno sostenuto alcuni esponenti della *Notwehrdogmatik*; Hegel infatti affida il compito di prevenire gli illeciti alla polizia, e non viene mai valutata una deroga del monopolio poliziesco della forza a favore del cittadino. Si legge nella *Nachschrift Wannenmann* (1817/1818): «la polizia deve [...] impedire i delitti. Il male non deve accadere e deve esserci un potere che lo impedisca. Questo è il punto di vista del dover essere [*Standpunkt des Sollens*], il quale fa parte dell'organizzazione

fechtbaren Geschäft macht, auf die Bewältigung der vom Angreifer geschaffenen Situation festgelegt wird».

62 Cfr. SANDER, *Die Begründung der Notwehr in der Philosophie von Kant und Hegel*, cit., p. 46. Sander, tuttavia, sostiene che una giustificazione della legittima difesa, in Hegel, possa essere fatta valere come cessione del monopolio statale della forza nei casi in cui lo Stato sia impossibilitato a sventare l'illecito: essendo una concessione dello Stato, la legittima difesa può essere fondata solo a partire dall'*Eticità*, non a partire dal diritto astratto – come diritto della persona. L'individuo, in questo senso, è uno dei 'modi' in cui lo Stato stesso si preserva dall'*Unrecht*.

63 Cfr. *PhR*, p. 247, § 127: «Nell'estremo pericolo e nella collisione con la proprietà giuridica di un altro, la vita deve rivendicare un diritto di necessità (non come equità, ma, appunto, come diritto)».

64 Cfr. PAWLIK, *Die Notwehr nach Kant und Hegel*, cit., pp. 289-292; VIEWEG, *Elements of an Inversive Right of Resistance*, cit., p. 164.

65 Per un'analisi del concetto di *Notrecht* e del valore peculiare che esso assume in Hegel rispetto alla tradizione (liberale) precedente, cfr. D. LOSURDO, *Hegel e la libertà dei moderni*, La scuola di Pitagora editrice, Napoli 2012, pp. 355-412. Losurdo mette in evidenza come in Hegel il *Notrecht* non valga più come una forma di sospensione (eccezionale) del diritto – da cui la tradizione liberale aveva derivato anche il diritto alla legittima difesa (cfr. *Ivi*, pp. 371-376) –, ma come «diritto del bisogno estremo» (cfr. *Ivi*, p. 371), che assume addirittura una portata sociale se inserito all'interno delle dinamiche della società civile.

dello Stato della necessità»⁶⁶. Nel prevenire i delitti⁶⁷, il potere poliziesco afferisce al dominio del *Sollen*: esso, perciò, è caratterizzato dall'elemento dell'«accidentalità [Zufälligkeit]»⁶⁸ – a differenza del tribunale che afferisce ai domini della *Wirklichkeit* e della *Notwendigkeit*⁶⁹. Qui Hegel distingue tra la facoltà di punire l'illecito, che può spettare soltanto al tribunale, e il potere di prevenzione dello stesso, che spetta invece alla polizia⁷⁰. Ciò, sulla base del fatto che

Le relazioni in cui è coinvolta l'esistenza esteriore [*äußerliche Dasein*] rientrano nell'ambito dell'infinità intellettuale. In sé, perciò, non è dato alcun limite che, anche riguardo a delitti, dica cosa sia nocivo o innocuo, sospetto o non sospetto, da proibire o da sorvegliare, oppure da lasciare esente da divieti, da sorveglianza e da sospetto, da richiesta di informazioni e di giustificazioni. A fornire le determinazioni più dettagliate, invece, sono i costumi, lo spirito della rimanente costituzione, la situazione di volta in volta specifica, il pericolo del momento, ecc.⁷¹.

Se questa vaghezza – questo «andare e venire [*Hin- und Hergehen*] di determinazioni»⁷² – è già questione delicata nel caso del potere coercitivo poliziesco, non vediamo come il *Bürger* possa sostituirlo in tale funzione, dal momento che all'incertezza esteriore si aggiunge l'inevitabile accidentalità del bisogno particolare.

66 HEGEL, *Lezioni di filosofia del diritto secondo il Manoscritto di Wannenmann (Heildenberg 1817/1818). Con il commentario di Karl-Heinz Ilting*, trad. di P. Becchi, Istituto Suor Orsola Benincasa, Napoli 1993, p. 188, § 119 An. Abbreviazione: *Wannenmann (1817/1818)*.

67 In realtà il concetto di *Polizei* è da intendersi in senso più ampio rispetto al suo significato attuale; rimandiamo a tal proposito alla nota esplicativa di Kervégan in *Id.*, *Principes de la philosophie du droit*, trad. di F. Kervégan, PUF, Parigi 2018, p. 396 nota 1.

68 *Id.*, *Vorlesungen über di Philosophie des Rechts*, in *Gesammelte Werke*, Bd. 26,1, Meiner, Hamburg 2013, p. 307, § 112 An.; abbreviazione: *Nachschrift Homeyer (1818/1819)*: «Sie hat eine Seite der Zufälligkeit. Es ist die Forderung daß die Verletzungen nicht nur getilgt, sondern auch gehindert werden».

69 In realtà, anche nell'amministrazione della giustizia Hegel intravede un elemento di accidentalità: la misura di un reato – poiché la legge positiva non si applica tanto a un particolare (*Besondere*), ma a un caso singolo (*einzelner Fall*) (§ 214 An.) – è in ultima istanza demandata alla decisione arbitraria del giudice; esso ha sì un margine di possibilità che il concetto gli fornisce, ma all'interno di questa determinatezza concettuale (*Begriffsbestimmtheit*) «non è possibile determinare razionalmente, né decidere mediante un'applicazione di una determinatezza derivante dal Concetto, se la misura giusta per un reato sia una pena corporale di quaranta colpi oppure di quaranta meno uno [...]. E, tuttavia, già un solo colpo di troppo, un solo tallero o soldo, una sola settimana, un solo giorno di troppo o di meno, è un'ingiustizia» (*PhR*, p. 371, § 214 An.).

70 Cfr. *Id.*, *Vorlesungen über di Philosophie des Rechts*, in *Gesammelte Werke*, Bd. 26,3, Meiner, Hamburg 2015, pp. 1378-1379; abbreviazione: *Nachschrift Griesheim (1824/1825)*: «Diese Wirkungsweise der Polizei ist noch nicht rechtlich. Rechtlich kann jemand nur verhaftet werden als Strafe, als für schuldig erkannt, aber die Polizei kann nicht davon ausgehen, kann nicht *im* voraus ausmitteln daß dieß Individuum ein Verbrechen begangen hat. Ihre Wirkung betrifft so die ganz äussere Seite, daß ein Verbrecher vor Gericht zu bringen ist. Juristisch, rechtlich ist dieß noch nicht, aber es ist Polizeirecht, daß aber diese Thätigkeit ist wie schon bemerkt höchst wesentlich».

71 *PhR*, p. 395, § 234; cfr. anche *Nachschrift Hotho (1822/1823)*, p. 990, §§ 231, 232, 233, 234: «[...] auf dieser Stufe der Endlichkeit geht es in einen Progreß der schlechten Unendlichkeit fort, so daß hier keine festen Bestimmungen zu geben sind, und keine absoluten Grenzen zu ziehen».

72 *PhR*, p. 371, § 214.

Per ricapitolare: a causa dell'assenza, in Hegel, di determinazioni concettuali più specifiche, non ci sembra che un 'diritto' privato di resistenza come *Notwehr* possa essere fatto valere a livello del diritto astratto (ed è ancora meno plausibile che una sua giustificazione possa essere individuata a livelli ulteriori del Diritto). Del resto, la *Notwehrdogmatik* si assumerà proprio il compito di «riemp[ire] le categorie concettuali»⁷³ di questo istituto giuridico, attraverso le classificazioni e le distinzioni che abbiamo rapidamente scorso, ma di cui non si ha riscontro nel testo hegeliano.

Ci rivolgiamo infine all'analisi di un altro tipo di 'resistenza', spesso ignorato dalla critica, che Hegel descrive ai §§ 90, 91 e 92 dei *Lineamenti*, per vedere se – in questo caso – sia possibile scorgere, in seno all'*abstraktes Recht*, un 'diritto' privato di resistenza.

3. Forme di 'resistenza' alternative nell'*abstraktes Recht*

Al § 90 Hegel afferma che la volontà della persona può subire coercizione (*Zwang*) solo fintantoché si dà un'esistenza esterna (*äußerliche*), entro la quale si riflette come libera e viene riconosciuta come tale, ma in cui può anche essere «afferrata [...] e posta sotto la necessità»⁷⁴. Egli, poi, precisa quanto segue: «In questa prospettiva, la mia volontà può, da un lato, subire in generale violenza [*Gewalt*], mentre, dall'altro lato, le si può imporre con la violenza un sacrificio o un'azione come condizione di un qualche possesso o di una positività: in quest'ultimo caso viene esercitata sulla mia volontà una coercizione [*Zwang*]]»⁷⁵. Sembra che qui Hegel stabilisca una differenza tra la violenza generale che può subire il *Dasein* della volontà, e una violenza come coercizione⁷⁶ – che implica una positività, ovvero una determinazione del volere la cui fonte è esterna al volere stesso. Ma ciò sarebbe in contraddizione con il concetto di volontà libera; Hegel, infatti, ci tiene a precisare come lo *Zwang*, in ultima analisi, dipenda solo dal consentimento della volontà violata:

L'uomo, in quanto essere vivente, può certo essere *soggiogato* [*bezwungen*], nel senso che il suo lato fisico e comunque esteriore [*seine physische und sonst äußerliche Seite*] può essere sottomesso al potere e alla violenza [*Gewalt*] di altri. La volontà libera, invece, non può essere in sé e per sé *costretta* [*gezwungen*] (§ 5), se non nella misura in cui *essa non ritrae se stessa dall'esteriorità* cui è avvinta, oppure in quanto non si ritrae dalla rappresentazione di questa esteriorità (§ 7). Può essere costretto [*gezwungen*] a qualcosa soltanto colui che *vuole* lasciarsi *costringere* [*zwingen lassen will*]]⁷⁷.

⁷³ LEVITA, *Das Recht der Nothwehr*, cit., p. 20 nota 23.

⁷⁴ *PhR*, p. 197, § 90.

⁷⁵ *Ibid.*

⁷⁶ Per un'analisi dell'universo semantico *Gewalt-Zwang-Kraft-Macht* in Hegel, cfr. L. MARINO, *Violenza e diritto in Hegel*, in «Rivista di filosofia», ottobre 2017, pp. 205-233; G. CANTILLO, «*Exeundum e stato naturae*». La violenza (*Gewalt*) nella Filosofia dello spirito di Hegel, in «Giornale di Metafisica», 32, n. 2, 2010, pp. 215-242; P.-J. LABARRIÈRE, *Hegel : y a-t-il une violence du concept ?*, in «Laval théologique et philosophique», 48, n. 2, 1992, pp. 159-171.

⁷⁷ *PhR*, p. 199, § 91.

La volontà libera, proprio in quanto tale, non è passibile di costrizione, a meno che non sia lei stessa ad accettare tale condizionamento – pena l'auto-distruzione del suo concetto. Il rimando al § 5 dell'*Introduzione* ai *Lineamenti* è particolarmente significativo, poiché qui Hegel analizza proprio il 'momento' infinito, universale, della volontà, ovvero l'atto della riflessione pura dell'Io entro di sé, che astrae da ogni limitazione (*Beschränkung*): «il lato della volontà fin qui determinato è quello dell'*assoluta possibilità* di *astrarre* [abstrahieren] da ogni determinazione [*Bestimmung*] in cui io mi trovo o che io abbia posto entro me: è la fuga da ogni contenuto come da qualcosa di limitato [*Schranke*]]»⁷⁸. In tal senso, non si può limitare la volontà libera 'contro' se stessa, la quale, *in extremis*, può persino decidere di abbandonare la vita. Per Hegel, tuttavia, la rinuncia della volontà alla propria determinazione consisterebbe in una 'fuga' dal reale: nel § 92 viene infatti precisato che la volontà è «realmente libera [*wirklich frei*] solo nella misura in cui essa ha esistenza [*Dasein*]]»⁷⁹. Pertanto, il fatto che il volere non possa essere costretto nel suo lato infinito, non implica affatto che una fuga dall'esteriorità valga come 'diritto' della volontà libera – semmai come l'abdicazione della volontà alla vera libertà⁸⁰, che include inevitabilmente il momento dell'estrinsecazione.

Un importante antecedente dell'alternativa re-azione/sacrificio si trova nel *Frammento* 55 dei testi francofortesi, in cui il giovane Hegel, nel tentativo di superare la *Zerissenheit* imposta dal *Sollen*, introduce «la punizione rappresentata come destino»⁸¹. Qui, la legge destinale è descritta come «una lacuna [*Lücke*] di vita, una deficienza di vita che si presenta come forza [*Macht*]]»⁸²; essa, infatti, a differenza della morale, agisce internamente alla vita, non al di là di essa: «solo con la morte della vita viene prodotto qualcosa di estraneo. L'annientamento della vita non è un suo non essere [*Nicht-Seyn*], ma la sua separazione [*Trennung*], e consiste in questo, che essa è stata trasformata in nemica»⁸³. Il crimine, in quest'ottica, è all'origine di una scissione⁸⁴, non di una distruzione (la quale, invece, pre-suppone già una separazione), e una riconciliazione con la vita sembra plausibile⁸⁵. Tale prospettiva, tuttavia, non è esente da equivoci, dal momento che la

78 *PhR*, p. 91, § 5 An.

79 *Ivi*, p. 199, § 92.

80 Cfr. S. ACHELLA, *The Right of the Body: Hegel on Corporeity and Law*, in «Crisis & Critique», 8, n. 2, 2021, p. 18: «But this final act of affirmation of freedom, by which the subject of the legal sphere, the living individual, renounces their own life, shows how the presumed superiority of the will is illusory. And it is no coincidence that, in the *Phenomenology*, the process that passes through the denial of material conditions, in the figure of the Stoic, arrives at an unhappy conscience, that is, a dim, unfinished consciousness».

81 *FS*, p. 536.

82 *Ivi*, p. 537.

83 *Ivi*, pp. 536-537; cfr. M. DONA, *Amore e destino nel giovane Hegel*, in M. MOSCHINI (a cura di), *Il giovane Hegel. La dialettica e le sue prospettive*, Orthotes, Napoli 2017, pp. 97-113 (p.105): «Con questo concetto il nostro filosofo allude ad una forza originariamente "particolare"; totalmente inscritta nella particolarità, ed informante la sua "differenza specifica". [...] Una forza che è "particolare", dunque, così come lo è il colpevole; ma *toto caelo* diversa dalla particolarità esclusa dalla "legge" in quanto colpevole – la cui particolarità viene punita dall'universalità della legge medesima».

84 *FS*, p. 536.

85 *Ivi*, pp. 537-538.

posteriorità della legge come destino implica la sua inintelligibilità⁸⁶. Il giovane Hegel ne riconosce ampiamente l'ambiguità: il destino «è incorruttibile e illimitato, come la vita; non conosce rapporti dati, differenze di punti di vista o di condizione, recinti di virtù»⁸⁷; proprio per questo esso «ha un ambito più esteso della punizione; ed è infinitamente più rigoroso perché è stimolato anche dalla colpa senza crimine [*Schuld ohne Verbrechen*]]»⁸⁸. La punizione come destino, perciò, non può che condurre a un universo 'tragico', dove ogni azione, per il solo fatto di estrinsecarsi, produce una scissione ed evoca una resistenza.

È proprio in questo quadro che viene delineata dal giovane Hegel l'alternativa tra reazione e sacrificio: visto che la legge destinale non conosce «differenze di punti di vista», può benissimo darsi il caso che «un destino sorg[a] [...] con un atto altrui»⁸⁹. Viene poi specificato immediatamente quanto segue: «ciò per cui il destino sorge è il modo come si accoglie l'azione altrui e vi si reagisce. Colui che subisce un attacco ingiusto può o no armarsi e difendere se stesso e il proprio diritto: con la sua reazione, sia essa lotta o dolore rassegnato, incomincia la sua colpa, il suo destino»⁹⁰. Se colui che rinuncia a difendersi soffre inevitabilmente per la perdita del proprio diritto, colui che reagisce e combatte incontra il proprio destino nel dolore della lotta: il solo fatto di essere sceso sul terreno della «forza contro la forza»⁹¹ lo espone al pericolo, e dunque a una sofferenza. La passività e la lotta, perciò, sono entrambe la manifestazione di una contraddizione (*Widerspruch*) «fra il concetto del diritto e la sua realtà»⁹².

È curioso che qui il giovane Hegel associ proprio alla *Selbstverteidigung* l'idea di una reiterazione infinita della lesione – visione che, come abbiamo cercato di mostrare, consideriamo ancora valida per qualsiasi forma di difesa o giustizia privata nell'ambito del diritto astratto: «con l'autodifesa [*Selbstverteidigung*] di colui che è colpito, l'assalitore viene parimenti attaccato e perciò posto nel diritto dell'autodifesa [*Recht der Selbstverteidigung*], così che entrambi hanno diritto, entrambi si trovano in una guerra che dà a tutti e due il diritto di difendersi»⁹³. L'unico punto – non irrilevante – su cui divergono le due prospettive (quella giovanile e quella della maturità), è il seguente: se nell'ottica destinale a scontrarsi sono due 'diritti' (*Rechte*) – poiché la vita è sprovvista di 'recinti di virtù'⁹⁴, e ogni azione, in fondo, può subire un destino e scontrarsi con un 'diritto' opposto –, nell'opera della maturità a contrapporsi sono due illeciti, i quali ricavano la

86 Cfr. F. HÖLDERLIN, *Sul concetto di punizione*, in *Scritti di estetica*, trad. di R. Ruschi, Abscondita, Milano 2004, pp. 53-54 (p.53): «Sembra che la Nemese degli antichi sia stata rappresentata come figlia della Notte non tanto per la sua terribilità, quanto per la sua origine misteriosa».

87 *FS*, p. 540.

88 *Ivi*, p. 539.

89 *Ivi*, p. 540.

90 *Ibid.*

91 *Ibid.*

92 *Ibid.*

93 *Ivi*, pp. 540-541.

94 Per un'analisi del concetto hegeliano di 'vita' negli *Scritti giovanili*, rimandiamo ad ACHELLA, *Hegel e la vita*, il Mulino, Bologna 2018, pp. 33-79; E. BRITO, *La vie dans «L'esprit du christianisme»*, in J.-L. VIEILLARD-BARON (éd.), *Hegel et la vie*, Vrin, Paris 2004, pp. 15-42.

qualifica di *unrechtlich* dalla forma particolare che assume l'azione in un contesto giuridicamente esplicito.

Abbiamo visto che l'alternativa passività/reazione condanna l'offeso a subire un destino (ovvero a soffrire)⁹⁵; a questo punto, il giovane Hegel individua come possibile superamento dell'*impasse* appena descritta la libera rinuncia dell'anima bella:

la verità dei due opposti, il coraggio e la passività, così si unifica nella bellezza dell'anima, ché del primo rimane la vitalità ma scompare l'opposizione, dell'altra rimane la perdita del diritto ma sparisce il dolore. Sorge così un superamento del diritto senza sofferenza, una libera e viva elevazione al di sopra della perdita del diritto e al di sopra della lotta⁹⁶.

L'anima bella, rinunciando in anticipo a «ciò a cui un altro si accosta con ostilità e cessa[ndo] di chiamare suo quel che l'altro attacca[,] evita il dolore della perdita, evita di subire l'azione dell'altro [...]»⁹⁷. Più che l'arresa passiva e sofferta dell'offeso – ancora vincolata al diritto sottratto –, è proprio la rinuncia personificata dall'anima bella a prefigurare quel 'sacrificio' della volontà che Hegel descriverà al § 91 dei *Lineamenti*⁹⁸. Tale sacrificio, nell'opera della maturità, rappresenta una soluzione priva di effettività; ma già negli *Scritti giovanili* Hegel presagiva le carenze della riconciliazione promossa dall'anima bella, la cui risoluzione veniva tratteggiata in maniera significativa come «la colpa dell'innocenza [*die Schuld der Unschuld*]»⁹⁹. Le parole del giovane Hegel descrivono efficientemente l'abisso in cui rischia di sprofondare una tale figura: «per salvarsi l'uomo si uccide, per non vedere ciò che è suo in potere altrui non lo chiama più suo e così, volendo conservarsi, si annulla, poiché ciò che è in potere altrui non è più lui stesso e nulla vi è in lui che non possa essere attaccato e sacrificato. L'infelicità può divenire così grande che il suo destino, questa autoeliminazione [*Selbsttötung*], lo spinge verso la rinuncia alla vita, tanto che egli deve ritirarsi interamente nel vuoto»¹⁰⁰.

In conclusione, anche l'abdicazione della volontà al proprio *Dasein* non sembra poter assurgere a un 'diritto' privato di resistenza in seno all'*abstraktes Recht*; qui, infatti, si ripresentano le medesime difficoltà intrinseche all'alternativa re-azione/sacrificio che Hegel aveva delineato negli *Scritti giovanili*: in un caso, la persona rinuncia alla propria

95 Cfr. *FS*, p. 540: «Dovunque la vita è offesa, sia pure giustamente, sentendoci cioè soddisfatti, ivi si avvanza il destino e si può allora dire che l'innocenza non ha mai sofferto, che ogni sofferenza è una colpa».

96 *Ivi*, p. 541.

97 *Ibid.*

98 Ma si veda anche *Nachschrift Griesheim (1824/1825)*, p. 1177: «Es kann nur der zu etwas gezwungen werden, der sich zwingen lassen will. Eigentlicher Zwang kann nur statt finden vermittelt des Willens dessen der gezwungen wird, wer sich nicht will zwingen lassen, kann es nicht werden, insofern er alles Äusserliche aufgibt, und er kann alles aufgeben, selbst das Leben, er kann sich in die reine Abstraktion seiner selbst zurückziehen und alle besondere Weise des Daseins schwinden lassen. Er kann bezwungen werden, nicht gezwungen, insofern er sich nicht eine besondere Weise des Daseins erhalten, sich darin behalten will. Dieß ist es was man überhaupt der Klage über den Zwang entgegensetzen kann».

99 *FS*, p. 539.

100 *Ivi*, pp. 541-542. Per un'analisi della figura dell'anima bella nel giovane Hegel, cfr. B. BOURGEOIS, *Hegel à Francfort ou Judaïsme-Christianisme-Hégélianisme*, Vrin, Paris 2000, pp. 75 e ss.

effettività, nell'altro, ogni *zweiter Zwang* è compromesso dalla particolarità del volere e regredisce inevitabilmente a una nuova lesione. A livello del diritto formale, solo la mediazione del tribunale e l'intervento di una volontà terza quale giudice permettono di superare gli ostacoli inerenti all'esercizio privato della resistenza.

GIULIA BATTISTONI*

FONDAMENTI DEL DIRITTO ALLA RESISTENZA A PARTIRE DA HEGEL: TRA SECONDA COERCIZIONE, DIRITTO DI NECESSITÀ E VULNERABILITÀ¹

Abstract

Starting from the recent studies by Klaus Vieweg, this paper will discuss in what sense one can speak of a 'right to resistance' within Hegel's *Rechtsphilosophie*. Taking as a textual reference the *Elements of the Philosophy of Right* (1821), but also the rich material made available by the *Vorlesungen über die Philosophie des Rechts* (1817/18 – 1824/25), I will identify the logical and juridical-rational foundation of the right to resistance in the 'second coercion' against an illicit behavior (2) and its moral foundation in the subjective right of each individual to the realization of their own welfare and in the right of necessity connected to it (3). This will lead to consider the meaning of resistance in the context of a political order that does not promote freedom and personal rights (4), and to finally address the interesting perspective developed by Judith Butler (5), which allows to move «with Hegel beyond Hegel», integrating the conditions of the right to resistance identified by him with Butler's idea of a «mobilization of vulnerability».

Keywords: Butler; Resistance; Right of Necessity; Second Coercion; Vulnerability

1. Note introduttive

Why Read Hegel Now? è la domanda cui cerca di rispondere Judith Butler in un suo recente saggio, scritto in occasione della commemorazione dei duecento anni dalla pubblicazione dei *Lineamenti di filosofia del diritto* di Hegel²: si tratta di una questione che risulta estremamente stimolante per chiunque interpreti la realtà a partire da grandi sistemi filosofici del passato. Leggere Hegel oggi significa, a parere di chi scrive, non ostinarsi ad attualizzare anacronisticamente un pensiero che in alcuni punti risente inevitabilmente dei limiti del suo tempo, quanto piuttosto interrogare la ricchissima costellazione concettuale elaborata dal filosofo di Stoccarda, per verificare se essa possa valere come strumento ancora imprescindibile per decifrare i problemi del presente, senza perderne la specificità.

* Istituto Italiano per gli Studi Storici/Università degli Studi di Verona; giulia.battistoni.90@gmail.com

1 Dal dialogo instaurato con i relatori e le relatrici ospiti dell'Istituto Italiano per gli Studi Storici nell'ambito del ciclo di conferenze *La regola e l'eccezione* dell'anno 2022, ho tratto giovamento nella scrittura di questo saggio. Sono grata, inoltre, a Giampiero Moretti per l'importante confronto terminologico e concettuale sul tema di un *inversives Widerstandsrecht*, che mi ha permesso di chiarire aspetti decisivi per l'articolo; sono grata, infine, ai revisori, per le osservazioni che si sono rivelate determinanti per fare ulteriore chiarezza su alcune parti del discorso.

2 J. BUTLER, *Why Read Hegel Now?*, in *Hegel and the Philosophy of Right after 200 years*, «Crisis & Critique», 8, n. 2, 2021, pp. 40-55.

Tale approccio sembra particolarmente fruttuoso in riferimento al delicato argomento della resistenza e delle sue attuazioni in ambito socio-politico. Si tratta di un tema che ha trovato scarso approfondimento all'interno della *Hegel-Forschung*, che per lo più ha negato la presenza, nel testo hegeliano, di una trattazione del 'diritto alla resistenza'³. Ed in effetti non si può di certo affermare che Hegel abbia fornito una trattazione sistematica della resistenza e del diritto corrispondente, come ha fatto, invece, con altre tematiche. Tuttavia, fermarsi a questa considerazione rischierebbe di condurre a una lettura miope del testo hegeliano, quanto il non riconoscere che in molti casi alcune questioni sono ben presenti in esso, seppur in maniera 'implicita'⁴, e richiedono quindi all'interprete di leggere 'tra le righe', non solo del testo principale, ma anche degli appunti tratti dalle lezioni e dalle annotazioni apposte dallo stesso Hegel, in questo caso, a margine della sua copia dei *Lineamenti*.

Nella convinzione che Hegel non potesse elaborare sistematicamente e in maniera esplicita un 'diritto alla resistenza', a causa del contesto storico-politico in cui scriveva, influenzato dalla censura⁵, Klaus Vieweg ne ha colto le tracce e ne ha ricostruito di recente la presenza in modo molto fruttuoso, su più livelli: quello giuridico, quello morale, quello socio-politico⁶. Dagli studi di Vieweg partirà pertanto questo contributo, senza, però, ripercorrerne i risultati, ma tentando piuttosto di individuare le condizioni giuridiche e morali del diritto alla resistenza. Prendendo come riferimento testuale i *Lineamenti di filosofia del diritto*, ma anche il ricco – e talvolta poco considerato dalla critica – materiale reso disponibile dalle *Vorlesungen über die Philosophie des Rechts (VPhR)*, tenute da Hegel dal 1817/18 al 1824/25, si argomenterà quanto segue: (1) il fondamento giuridico del diritto alla resistenza va individuato nella 'seconda coercizione' (*zweiter Zwang*) contro un illecito, per come essa viene elaborata all'interno del Diritto astratto;

- 3 Secondo Ludwig Siep il testo hegeliano non offre motivi sufficienti all'individuazione di un diritto alla resistenza. Cfr. L. SIEP, *Widerstandsrecht zwischen Vernunftstaat und Rechtsstaat*, in D.P. Schweikard, N. Mooren, L. Siep (eds.), *Ein Recht auf Widerstand gegen den Staat? Verteidigung und Kritik des Widerstandsrechts seit der europäischen Aufklärung*, Mohr Siebeck, Tübingen 2018, pp. 99-131. Domenico Losurdo sostiene addirittura che Hegel rigetti tale diritto. Cfr. D. LOSURDO, *Hegel und die Freiheit der Modernen*, Peter Lang, Frankfurt am Main 2000, p. 119. Herbert Schnädelbach riconosce invece in Hegel un diritto alla resistenza, inteso però come ribellione solo interiore, psicologica. Cfr. H. SCHNÄDELBACH, *Hegels praktische Philosophie. Ein Kommentar der Texte in der Reihenfolge ihrer Entstehung*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2000, p. 241.
- 4 Rispetto al diritto alla resistenza, è Thomas Petersen ad aver riconosciuto la sua implicita presenza in Hegel. Cfr. T. PETERSEN, *Widerstandsrecht und Recht auf Revolution in Hegels Rechtsphilosophie*, in «Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie», 82, n. 4, 1996, pp. 472-484.
- 5 Su questo, per comprendere al meglio il contesto in cui vengono scritti e pubblicati da Hegel i *Lineamenti*, cfr. K. VIEWEG, *Hegel. Der Philosoph der Freiheit*, Beck, München 2019, p. 447 ss.
- 6 Cfr. VIEWEG, *Elements of an Inversive Right of Resistance in Hegel*, in B. Zantvoort, R. Comay (eds.), *Hegel and Resistance*, Bloomsbury, London 2018, pp. 157-175. Alcuni aspetti elaborati in questo saggio sono comparsi anche in italiano nel capitolo *Povertà e ricchezza secondo Hegel: il «diritto di necessità» (Notrecht) e il «diritto di resistere» al potere*, in VIEWEG, *La «logica» della libertà. Perché la filosofia del diritto di Hegel è ancora attuale*, ETS, Pisa 2017, pp. 95-106, mentre una trattazione approfondita del diritto alla resistenza in tutti i suoi livelli è apparsa in tedesco in VIEWEG, *Das Denken der Freiheit. Hegels Grundlinien der Philosophie des Rechts*, Fink, München 2012, in particolare p. 448 ss.

(2) il fondamento morale del diritto alla resistenza va individuato nel diritto soggettivo di ogni individuo alla realizzazione del proprio benessere e nel diritto di necessità ad esso congiunto, che entra in gioco in situazioni di pericolo per la persona (aspetti elaborati all'interno della Moralità). Ciò porterà a trattare (3) il significato del diritto alla resistenza nel contesto di un ordine politico che non promuove la libertà e i diritti personali, mostrando come il pensiero hegeliano risulti ancora attuale rispetto alla questione dei diritti umani fondamentali (aspetti elaborati da Hegel all'interno dell'Eticità). Per concludere, si prenderà in considerazione (4) l'interessante prospettiva sviluppata da Judith Butler⁷, che permetterà di muoversi «con Hegel oltre Hegel», integrando le condizioni del diritto alla resistenza da lui individuate con l'idea di una «mobilitazione della vulnerabilità», concetto quest'ultimo su cui l'autrice si è spesa per anni e che di recente ha concepito come inerente alla resistenza stessa. Si svilupperà, con ciò, un concetto di resistenza intesa come sovversione di una condizione che non rispetta il diritto in sé, che non favorisce cioè libertà, diritti e benessere dell'individuo. Ciò permetterà di distinguere i casi che legittimano la resistenza stessa dalla ribellione e dalla sovversione illegittime dell'ordine vigente.

2. Il fondamento logico e giuridico-razionale del diritto alla resistenza

Il diritto di resistere viene concepito da Vieweg come un *inversives Recht*, un diritto per 'via inversa' a contrapporsi, a ribellarsi a una situazione esistente illecita⁸, che nega il diritto e legittima il suo stesso 'rovesciamento', volto a ristabilire il diritto in sé: quest'ultimo viene da Hegel inteso, come è noto, come manifestazione ed espressione della libertà. Alla base di questa elaborazione teorica, Vieweg pone, per primo, l'argomento della 'seconda coercizione', elaborata da Hegel all'interno della sezione Diritto astratto dei *Lineamenti di filosofia del diritto*. Vieweg sembra però, da un lato, presupporre a tratti ciò che deve invece essere dimostrato, ovvero la legittimità della resistenza come azione che si oppone a una prima forma di coercizione, al rovesciamento del diritto, cui si legherebbe appunto un 'diritto all'inversione', o meglio alla re-inversione di detto rovesciamento, già posto in essere, riaffermando così il diritto negato; dall'altro lato, Vieweg sembra applicare al contesto della resistenza in condizioni di necessità, in condizioni cioè in cui si produce una sospensione della giurisdizione e una assenza di diritti, un concetto, quello di 'seconda coercizione', che Hegel sviluppa, invece, su base kantiana, nel contesto giuridico-formale della punizione giuridica e che quindi richiede di essere analizzato nel suo quadro specifico di riferimento, per individuare le differenze di contesto e applicazione. Da qui sarà allora necessario partire per comprendere in che modo tale concetto risulti effettivamente decisivo per fondare, sul piano logico e

7 BUTLER, *Rethinking Vulnerability and Resistance*, in J. Butler, Z. Gambetti, L. Sabsay (eds.), *Vulnerability in Resistance*, Duke University Press, Durham 2016, pp. 12-27.

8 *Re-bellare*, nella tradizione di John Locke. La resistenza andrebbe pertanto concepita, secondo Vieweg, come una *re-actio* a una precedente azione illecita. Cfr. VIEWEG, *Das Denken der Freiheit*, cit., p. 448.

giuridico-razionale, il diritto alla resistenza come diritto di opporre a una prima illecita coercizione una ‘seconda coercizione’. La concettualità alla base della ‘seconda coercizione’ proviene da Kant, che utilizza i concetti di ‘resistenza’ e ‘coercizione’ per definire il diritto:

La resistenza [Widerstand] con cui si contrasta ciò che ostacola un effetto promuove questo effetto e si accorda con esso. Ora, tutto ciò che è ingiusto [unrecht] rappresenta un ostacolo [Hinderniß] alla libertà basata su leggi universali, e la costrizione [Zwang] è un ostacolo o una resistenza [Widerstand] opposta alla libertà. Di conseguenza, quando un certo uso della libertà stessa è di ostacolo alla libertà basata su leggi universali (ossia è ingiusto), la costrizione cui si ricorre come *impedimento* a ciò che fa da *ostacolo alla libertà* si accorda con la libertà basata su leggi universali e dunque è giusta [recht]⁹.

Il ‘diritto rigoroso’, ovvero «quello a cui non è frammisto nulla di etico» e che è quindi ‘diritto esterno’, è rappresentato dalla possibilità di una coercizione reciproca (*wechselseitiger Zwang*) generale «che si accorda con la libertà di ciascuno secondo leggi universali»¹⁰. Tale argomento non viene però utilizzato da Kant come legittimazione di un presunto diritto alla resistenza.

Allo stesso modo, Hegel introduce l’argomento della ‘seconda coercizione’ nel contesto del diritto formale e astratto, concependo in particolare la punizione come coercizione legittima contro comportamenti illeciti, i delitti (*Verbrechen*), interpretandola cioè come ‘seconda coercizione’. In tal modo, egli si fa promotore di una teoria retributiva della pena, la quale, in quanto ‘lesione della lesione’, o «*impedimento* a ciò che fa da *ostacolo alla libertà*», con le parole di Kant, si traduce, in termini logici, nella ‘negazione della negazione’, e con ciò nella riaffermazione del diritto. Ma ripercorriamo brevemente l’argomento hegeliano.

Nei paragrafi dedicati a *Coercizione e delitto* (*Zwang und Verbrechen*), all’interno della sezione Diritto astratto dei *Lineamenti*, Hegel afferma che «violenza o coercizione è [...] *antigiuridica* [unrechtlich]»¹¹, in quanto distrugge se stessa nel suo stesso concetto, autocontraddicendosi: essa è infatti estrinsecazione di una volontà che a sua volta nega, ledendola, l’estrinsecazione di una volontà. Il delitto si configura allora, in Hegel, come una coercizione iniziale contro il diritto: questa prima coercizione ‘deve’ e può essere

9 I. KANT, *Kant's gesammelte Schriften*, hrsg. v. der Königlich Preußischen – poi Deutschen – Akademie der Wissenschaften, Berlin und Leipzig – poi Berlin, 1902 ss; Bd. 6, p. 231; trad. it., *Introduzione alla dottrina del diritto*, § D, in Id., *Metafisica dei costumi*, trad. it. G.L. Petrone, Bompiani, Milano 2006, pp. 63-65. Le parole tedesche tra parentesi quadre sono state da me aggiunte.

10 *Ivi*, § E, p. 65 [*Kant's gesammelte Schriften*, cit., Bd. 6, p. 232].

11 Essa è cioè contraria al diritto, inteso come manifestazione della volontà libera. G.W.F. HEGEL, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, in Id., *Gesammelte Werke*, in Verbindung mit der Deutschen Forschungsgemeinschaft, hrsg. v. der Nordrhein-Westfälischen Akademie der Wissenschaften und der Künste (*GW*), Bd. 14,1, hrsg. v. K. Grotzsch u. E. Weisser-Lohmann, Meiner, Hamburg 2009; trad. it., *Lineamenti di filosofia del diritto. Diritto naturale e scienza dello stato in compendio*, con le aggiunte di E. Gans, a cura di G. Marini, Laterza, Roma-Bari 2010, § 92. Abbreviazione: *PhR*.

tolta solamente da un'altra, necessaria seconda coercizione (*PhR*, § 93). In ambito giuridico, come negazione del delitto (prima coercizione), essa è rappresentata dalla pena, che agendo come 'lesione della lesione' (*Verletzung der Verletzung*, *PhR*, § 101) ripristina il diritto leso¹². Di conseguenza, per Hegel, «la coercizione è *in abstracto* qualcosa di illecito (*Unrecht*), ma in quanto è coercizione contro coercizione, è lecita (*Recht*). La negazione della negazione è affermazione»¹³. Ciò fornisce, ci sembra, non solo il fondamento giuridico-formale ma anche il fondamento logico della *re-actio*, come forma di resistenza, che si oppone a un'azione precedente, in tal caso a un illecito giuridico¹⁴.

Ciò che permette, ci sembra, di fungere da tramite tra la teoria giuridica della seconda coercizione e il diritto alla resistenza, è la distinzione, sottolineata da Hegel, tra illeciti che ledono solo una parte dell'esistenza della volontà libera e delitti che ne ledono invece l'intera estensione, come accade «in assassinio [*Mord*], schiavitù [*Slavery*], coercizione nella religione [*Religionszwang*] ecc.» (*PhR*, § 96)¹⁵.

Gli illeciti del secondo tipo sono lesioni della persona nel suo complesso: sono negazioni del diritto alla vita, violazioni della dignità della persona e della sua personalità, della facoltà di esercitare libertà di azione, di pensiero e di culto, elementi alla base di ogni diritto. Si tratta di «beni, o piuttosto determinazioni sostanziali [...], i quali costituiscono la mia persona più propria e l'essenza universale della mia autocoscienza, come la mia personalità in genere, la mia universale libertà della volontà, la mia eticità, la mia religione» (*PhR*, § 66), beni che risultano inalienabili¹⁶. Una loro violazione rappresenta, pertanto, la lesione più grave del diritto *in sé*, inteso hegelianamente come esistenza

12 Vittorio Hösle definisce la pena un *Gegenzwang*, una 'controcoercizione.' Cfr. V. HÖSLE, *Il sistema di Hegel*, a cura di G. Stelli, La Scuola di Pitagora editrice, Napoli 2012, p. 612. Per un approfondimento di questi temi (illecito, delitto, pena e seconda coercizione) nel contesto del Diritto astratto, si rimanda a G. MOHR, *Unrecht und Strafe* (§§ 82-104; 214; 218-220), in L. Siep (a cura di), G.W.F. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, Akademie Verlag, Berlin 1997, pp. 95-124 e VIEWEG, *Das Denken der Freiheit*, cit., pp. 136-147. In questo studio, Vieweg ha il merito di aver sottolineato il fondamento logico (rappresentato dalle forme di giudizio) delle differenti tipologie di illecito riconosciute da Hegel. Sulla logica del delitto e della pena è sempre di grande valore lo studio di S. FUSELLI, *Processo, pena e mediazione nella filosofia del diritto di Hegel*, Cedam, Padova 2001.

13 HEGEL, *VPhR*, in *GW*, Bd. 26,1, hrsg. v. D. Felgenhauer, Meiner, Hamburg 2013, § 46, p. 48 (*Nachschrift Wannenmann 1817/18*). Traduzione mia.

14 Il senso del 'rovesciamento' logico prodotto dalla *re-actio* a un illecito appare tanto più chiaro alla lingua tedesca, nella quale la 'doppia negazione' porta linguisticamente all'affermazione. Nel caso del rapporto tra delitto e pena, il primo si tradurrebbe allora nella prima negazione *kein Recht gilt* (non vige alcun diritto), mentre la pena si tradurrebbe nella seconda negazione *nicht kein Recht gilt*, dove il *nicht*, negando l'intera frase, la volge al suo significato positivo: 'il diritto vige'. Nel linguaggio logico: $\neg(\neg\text{Recht}) = \text{Recht}$.

15 L'esempio della schiavitù sembra particolarmente interessante: in essa «l'essere umano viene considerato come una cosa, viene quindi espropriato di tutta la sua personalità». HEGEL, *VPhR*, in *GW*, Bd. 26,2, hrsg. v. K. Grotzsch, Hamburg, Meiner 2015, § 96, p. 852 (*Nachschrift Hotho 1822/23*). Traduzione mia.

16 Ciò fonda, con le parole di Andrew Buchwalter, il diritto di avere diritti, nonché i diritti umani. Cfr. A. BUCHWALTER, *Hegel, Human Rights, and Political Membership*, in «Hegel Bulletin», 34, n.1, 2013, pp. 98-119. Il tema dei diritti umani, a partire da Hegel, viene affrontato dagli autori del volume collettaneo: BUCHWALTER (a cura di), *Hegel and Global Justice*, Springer, Dordrecht-Heidelberg-New York-London 2012.

della libertà, una violazione che oggi definiremmo come inosservanza dei diritti umani¹⁷. In quanto atti illeciti (*Unrecht*), i delitti contro la persona rappresentano, sulla base dell'argomentazione sviluppata da Hegel e ripercorsa brevemente, una prima forma di coercizione nei confronti del diritto, e legittimano una 'seconda coercizione' volta a ristabilirlo¹⁸.

Definita la legittimità della 'seconda coercizione' in questi casi, in che modo essa si specifica ulteriormente giustificando il diritto alla resistenza in ambito etico? Anzitutto, a parere di chi scrive, è necessario sottolineare alcune differenze di contesto. Nel contesto giuridico, la punizione come 'seconda coercizione' lecita è la pena definita dalla figura del giudice, quale legittimo interprete del diritto e delle leggi vigenti. Di conseguenza, Hegel nega che la forma di giustizia personale e soggettiva rappresentata dalla vendetta abbia validità giuridica¹⁹. Ora, anche l'atto di resistere viene normalmente attribuito a un individuo particolare, volto a riaffermare se stesso e i suoi diritti particolari. Diviene allora necessario interrogarsi su cosa distingua e definisca l'azione individuale della resistenza rispetto all'azione vendicatrice, essendo entrambe operate da un individuo contro un atto o una situazione illecita. In altre parole, cosa distingue l'azione del vendicatore, che per Hegel non costituisce una legittima forma di giustizia, essendo anzi un'azione soggettiva e accidentale che porta a una serie infinita di lesioni, dall'azione legittima di chi resiste e si oppone alla violazione di un atto illecito? Cosa distingue il legittimo diritto di ribellione e resistenza da un'insurrezione arbitraria? Per rispondere a queste domande e per giungere all'applicazione del concetto di 'seconda coercizione' al contesto specifico della resistenza, si rende necessaria l'analisi dei suoi fondamenti morali.

17 Per una interessante elaborazione filosofica e una problematizzazione del concetto di diritti umani, sulla base della dialettica hegeliana, cfr. A. SIANI, *The Contemporary Dialectic of United Nations Human Rights*, in «Clio. A Journal of Literature, History, and the Philosophy of History», 44, n. 1, 2014, pp. 19-50. Nel suo testo, «*Unvollkommene Gerechtigkeit*». Hegel, Antigone und die Menschenrechte, pubblicato nel volume collettaneo a cura di T. Oehl e A. Kok, *Objektiver und absoluter Geist nach Hegel. Kunst, Religion und Philosophie innerhalb und außerhalb von Gesellschaft und Geschichte*, Brill, Leiden/Boston 2018, pp. 191-212, Siani interpreta la resistenza di Antigone al tiranno Creonte come anticipazione del moderno diritto alla resistenza e come simbolo politico dei diritti umani, individuando in essa il punto di partenza per una vera e propria filosofia dei diritti umani che non sia meramente astratta ma che sia volta a mediare tra diverse dimensioni e istanze giuridiche (cfr. *ibidem*, p. 200). Secondo Siani, l'idea dei diritti umani personificherebbe la storia del mondo, intesa hegelianamente come una forma globale di giustizia (cfr. *ibidem*, p. 209): «Mit anderen Worten ist das einzige Recht, das jedem anderen überlegen ist, das Recht des menschlichen Subjekts als solchem, d.i. das Menschenrecht, und die einzige Gerechtigkeit, die vollendet ist, diejenige internationale Gerechtigkeit, die das Menschenrecht schützt und stärkt» (*ibidem*, pp. 209-210). Pur riconoscendo che Hegel non ha sviluppato sistematicamente una teoria dei diritti umani, Siani rinviene, nel pensiero hegeliano, interessanti intuizioni che possono agire dialetticamente in modo fruttuoso all'interno dell'attuale dibattito filosofico sui diritti umani.

18 HEGEL, *VPhR*, in *GW*, Bd. 26,1, cit., § 51, p. 271 (*Nachschrift Homeyer 1818/19*).

19 Pur riconoscendole valore secondo il contenuto, in quanto retribuzione, Hegel considera la vendetta «secondo la forma», una «azione di una volontà soggettiva, volontà che può porre in ciascuna lesione avvenuta la sua infinità e la cui giustizia perciò è in genere accidentale». *PhR*, § 102.

3. Il fondamento morale del diritto di resistere: il diritto al benessere e il diritto di necessità

Al § 121 della sezione Moralità dei *Lineamenti*, in cui Hegel sviluppa la sua teoria dell'azione ed espone i diritti della volontà soggettiva, particolare, viene riconosciuto il fondamentale diritto del soggetto «di trovar nell'azione il suo *appagamento* [*Befriedigung*]»²⁰. Si tratta di una considerazione decisiva dal momento che, a differenza di quanto si è soliti credere rispetto alla concezione hegeliana dello Stato e di una Eticità che sopprime il singolo individuo con i suoi diritti, Hegel sostiene che «l'appagamento *soggettivo* dell'individuo stesso [...] è contenuto nell'esecuzione di fini *validi in sé e per sé*» (*PhR*, § 124). Si tratta di un'anticipazione di ciò che con forza sarà fatto valere proprio nel contesto etico, statale, in cui si afferma che

la considerazione concreta, l'idea, mostra il momento della particolarità [...] essenziale e quindi l'appagamento [*Befriedigung*] di esso come senz'altro necessario; l'individuo nel suo adempimento del dovere deve in qualsiasi modo trovare in pari tempo il suo proprio interesse, il suo appagamento o tornaconto, e a lui dal suo rapporto nello stato deve risultare un diritto, attraverso di che la cosa universale diviene la *sua propria cosa particolare* (*PhR*, § 261 An).

Il soddisfacimento della particolarità, che si riferisce anche a bisogni e interessi naturali che competono antropologicamente all'essere umano, risulta quindi essere un diritto e momento *necessario* all'identificazione della volontà particolare con quella universale²¹. In tale contesto, si inserisce il diritto di necessità (*Notrecht*)²², che entra in vigore in situazioni in cui la totalità degli interessi particolari dell'individuo, ossia la sua vita, è in pericolo:

Questa *nell'estremo pericolo* e nella collisione con la proprietà giuridica di un altro ha un *diritto di necessità* (non come equità, bensì come diritto) da pretendere, giacché dall'un lato sta l'infinita lesione dell'esserci ed ivi la totale mancanza di diritto [*totale Rechtlosigkeit*], dall'altro lato soltanto la lesione di un singolo limitato esserci della libertà [...].²³

Dal diritto di necessità deriva il *beneficium competentiae*, per cui a un debitore vien lasciato, di strumenti di lavoro, arnesi agricoli, abiti, in genere del suo patrimonio [...] tanto quanto vien riguardato come occorrente alla possibilità del suo mantenimento [*Möglichkeit ... seiner Ernährung*] – finanche adeguato al suo stato» (*PhR*, § 127)²⁴.

20 Tale diritto della libertà soggettiva costituisce il «punto di svolta e centrale nella differenza tra l'*antichità* e l'*età moderna*» (*PhR*, § 124 An), costituisce cioè il principio fondamentale della modernità, il principio della particolarità, il cui appagamento ritorna come tema centrale all'interno dell'Eticità, nel contesto del sistema dei bisogni.

21 Ciò viene sottolineato, a ragione, da David James: «for Hegel the satisfaction of their particularity provides individuals with a reason for identifying themselves with the interest of the state as a whole». D. JAMES, *Hegel's Philosophy of Right. Subjectivity and Ethical Life*, continuum, London 2007, p. 132.

22 Tale diritto ha trovato maggiore attenzione tra gli studiosi. Cfr. W. SCHILD, *Hegels Lehre vom Notrecht*, in V. Höle (a cura di), *Die Rechtsphilosophie des Deutschen Idealismus*, in Verbindung mit dem Istituto Italiano per gli Studi Filosofici, Hamburg, Meiner 1989, pp. 146-163.

23 Si noti che ritorna, in questo contesto, la distinzione riscontrata già a livello del Diritto astratto tra una lesione di «una parte» dell'esistenza della volontà libera e una lesione della sua «intera estensione».

24 Il *beneficium competentiae* è un'istituzione del diritto romano, che proteggeva l'interesse del debitore,

Si tratta del diritto assoluto del soggetto di affermare la propria volontà soggettiva, il diritto alla vita e alla libertà, che giustificano azioni che in sé sarebbero illegali, ma che in una situazione di ‘totale mancanza di diritto’ sono ammesse proprio per riaffermarlo²⁵. In questo senso, ad esempio, il furto, che di per sé sarebbe un atto illegale, diviene legittimo se commesso per procurarsi del cibo in una situazione di malnutrizione: non compiendo questo atto, l’esistenza stessa della libertà verrebbe infatti negata perché la persona morirebbe. Il metro di misura sembra essere, in tali situazioni, il diritto in sé, razionale, in una condizione in cui il diritto vigente (nella forma delle leggi positive, messe in atto dalle istituzioni socio-politiche) non è in grado di assicurare il rispetto dei diritti fondamentali, quale il diritto alla vita. È, inoltre, la «necessità dell’immediato presente» ad «autorizzare ad un’azione illecita, poiché nella sua stessa omissione sarebbe implicito di nuovo il commettere un illecito, e addirittura il supremo, cioè la totale negazione dell’esserci della libertà» (*PhR*, § 127 Z), ovvero la negazione della vita. Quest’ultima possiede un *wahrhaftes Recht* che può e deve farsi valere²⁶. Essendo la vita la ‘totalità della particolarità’²⁷, il diritto di necessità viene allora a tutelare la particolarità stessa²⁸, in situazioni in cui non viene rispettato il diritto al minimo appagamento, alla propria sopravvivenza, che è legata al ruolo del corpo e ai suoi bisogni, come fondamento stesso della realizzazione della libertà e della persona²⁹. Per questi motivi, per Vieweg il diritto di necessità contiene in sé il diritto all’autoconservazione, all’esistenza corporea, come diritto umano fondamentale³⁰. Di conseguenza e sulla base degli argomenti precedentemente sviluppati, il furto compiuto dal malnutrito per sopravvivere può essere ricompreso, in tal senso, come un diritto ‘per via inversa’, una forma di ‘seconda coercizione’ – questa volta fatta valere direttamente dall’individuo interessato – una *re-actio*, o resistenza legittima del singolo, nei confronti di una situazione in cui gli vengono negati i diritti fondamentali e che può portare addirittura alla negazione dell’esistenza della libertà nella sua totalità,

adeguando l’adempimento del debito alle sue facoltà e riservando per lui il necessario alla sopravvivenza. *Ernährung* si riferisce letteralmente alla possibilità di nutrirsi, e quindi di sopravvivere.

25 Agisce qui, implicitamente, l’argomento logico – precedentemente analizzato – dell’inversione e della seconda coercizione. A differenza di Hegel, per Kant il diritto di necessità è solo un ‘presunto diritto’, poiché «non ci può essere alcuna necessità in grado di trasformare ciò che è ingiusto in qualcosa di legittimo». KANT, *Introduzione alla dottrina del diritto*, cit., p. 71 s. [ted. p. 235 s.].

26 Cfr. le note a margine di Hegel in *GW* 14,2, p. 631. In questo sembra, ancora una volta, essere implicito il fondamento di un discorso sui diritti umani.

27 HEGEL, *VPhR*, in *GW*, Bd. 26,2, § 127, p. 888 (*Nachschrift Hotho 1822/23*).

28 Con ciò, viene tutelata l’esistenza stessa del diritto, come esistenza della libertà, che consiste esattamente nella particolarità: «L’uomo si salva la vita violando un lato della libertà esistente di un altro, violandone la proprietà. Se la persona la cui vita era in pericolo non dovesse farlo, sarebbe determinata come non avente diritto. Perché se è negata alla libertà tutta l’esistenza, se all’uomo è negata la vita, è negata tutta la sua libertà come persona». *Ibidem*. Traduzione mia. E ancora: «Geht das Leben verlohren so ist damit Rechtlosigkeit gesezt». HEGEL, *VPhR*, in *GW*, Bd. 26,1, p. 398 (*Nachschrift Ringier – Anonymus 1819/20*).

29 Sul ruolo del corpo come fondamento di diritti umani inalienabili, cfr. anche S. ACHELLA, *The Right of the Body: Hegel on Corporeity and Law*, in «Crisis & Critique», cit., pp. 8.-21. Il corpo non è una cosa come le altre: la volontà se ne appropria, ma esso diviene parte dell’essenza dell’essere umano e deve pertanto essere protetto da un uso irrispettoso e violento.

30 Cfr. VIEWEG, *Das Denken der Freiheit*, cit., p. 179.

ovvero alla negazione della vita, e con ciò all'illecito supremo.

Il diritto di necessità, che secondo Vieweg rappresenta solo un livello nello sviluppo del diritto alla resistenza, diviene allora piuttosto il suo fondamento morale. Come diritto alla vita, esso presuppone quello che Vieweg chiama 'diritto all'incolumità della persona', al riconoscimento della sua dignità. Di conseguenza, come afferma a ragione Domenico Losurdo – che pur non riconosce la presenza di un diritto alla resistenza nel testo hegeliano – il diritto di necessità esclude la legittimazione della schiavitù, che si configura piuttosto a sua volta come crimine assoluto, negando la personalità dello schiavo e non riconoscendogli né diritti né doveri (*PhR*, § 66 An), come si è visto.

Si comprendono ora, su queste basi, i motivi per cui, vedendosi negati i diritti fondamentali al soddisfacimento della propria particolarità, e non essendo riconosciuta né rispettata la sua persona, lo schiavo sarebbe legittimato, secondo Hegel, a far valere il suo diritto di necessità (fondamento morale del diritto alla resistenza), ovvero il diritto assoluto di rompere le proprie catene e di liberarsi (*PhR*, § 66 Z), che vale come 'inversione', come 'seconda coercizione' nei confronti di una precedente violazione illecita del diritto, inteso come manifestazione della libertà (fondamento logico e giuridico-razionale).

Con questo, si sono poste le basi dello stesso diritto alla resistenza come 'inversione' di uno stato 'personale' di emergenza, inversione volta alla riappropriazione della propria personalità alienata³¹ e alla riaffermazione di quelli che oggi definiremmo 'diritti fondamentali' dell'essere umano. La tipologia di azioni legittimate dal diritto di necessità si distingue, pertanto, da quelle commesse dal vendicatore e da quelle commesse con semplice intenzione morale volta al proprio benessere accidentale o a quello di altri³²: in questi casi, infatti, il diritto rigoroso e l'azione prettamente legale mantengono la loro priorità³³. Si pensi, a tal riguardo, alle forme di soggettività assolutizzata, presentate da Hegel al § 140 dei *Lineamenti*: in questo contesto, egli mostra cosa accadrebbe se la soggettività morale prendesse pieno potere sull'oggettività, astraendo dal contesto etico e da ciò che deve valere come bene in sé. L'oggettività del diritto si dissolverebbe nella soggettività e il male si volgerebbe nel bene e viceversa. Questa 'fenomenologia della soggettività assolutizzata', che intende affermarsi, in generale, come metro di misura del valore delle azioni, dimostra che per Hegel non è possibile astrarre dal contesto etico-sociale³⁴, come forma di vita in cui è realmente

31 Cfr. *ivi*, p. 450.

32 Cfr. SCHILD, *Hegels Lehre vom Notrecht*, cit., p. 152 e D. MOYAR, *Hegel's Value. Justice as the Living Good*, Oxford University Press, Oxford 2021, p. 169. Sia la vendetta sia la resistenza presuppongono l'esistenza di un contesto etico-sociale: tuttavia, mentre la prima non può essere ammessa come legittima, poiché astraе dal fatto che il torto subito possa e debba trovare una giusta retribuzione tramite la pena definita in tribunale, nel secondo caso si ha un contesto in cui il diritto vigente e le istituzioni statali non sono in grado di tutelare i diritti fondamentali dell'essere umano, conducendo a una loro permanente violazione. L'atto di resistere a questa violazione del diritto in sé, non corrisponde, pertanto, per le circostanze in cui avviene e per il tipo di torto a cui reagisce, ad un mero atto soggettivo e personale di vendetta: quest'ultima si fa infatti portatrice di una forma di giustizia solo accidentale. Cfr. *PhR*, § 102.

33 Cfr. HEGEL, *VPhR*, in *GW*, Bd. 26,3, hrsg. v. K. Grotzsch, Meiner, Hamburg 2015, p. 1222.

34 La condizione degli individui cosmico-storici, per come emerge nella trattazione della storia del mon-

possibile valutare il valore di un'azione e definire i diritti della persona umana, in modo concreto ed effettivo, e non astratto³⁵.

4. Diritto alla resistenza in ambito socio-politico

Il diritto di necessità, sviluppato da Hegel a livello della Moralità, riemerge in ambito socio-politico nella trattazione del sistema dei bisogni all'interno della società civile: in particolare, è con riferimento al tema della povertà che viene fondato un vero e proprio diritto alla resistenza³⁶. Ritorna qui dirompente il fondamentale ruolo della particolarità della volontà, insieme ai suoi diritti, tra cui il diritto di appagare i propri bisogni. Il suo mancato adempimento mette in discussione la funzione stessa della società civile, che è appunto quella di assicurare il benessere dei suoi membri, generando così una contraddizione interna. Come sottolinea David James, se alcuni individui non possono soddisfare i propri diritti particolari, essi non esperiscono nemmeno il mondo sociale come adeguata espressione della loro volontà libera.

I soggetti in condizioni di povertà si ritrovano così in una situazione di alienazione, dovuta al venir meno sia della realizzazione dei loro scopi personali sia della coinciden-

do, è molto particolare: le loro azioni hanno un valore che può essere valutato solo retrospettivamente dal tribunale del mondo (*Weltgericht*), il giudice massimo, cui spetta il supremo diritto che trascende gli stessi contesti sociali particolari (cfr. *PhR*, § 340). Come sottolinea Mark Alznauer, tramite le loro azioni, tali individui contribuiscono al progresso storico della libertà effettiva e alla riaffermazione di una vera forma di eticità nella storia. Cfr. M. ALZNAUER, *Hegel's Theory of Responsibility*, Cambridge University Press, Cambridge 2015, cap. 5. Le azioni degli individui cosmico-storici non possono quindi essere paragonate ad atti di vendetta personale e presentano, piuttosto, qualche somiglianza con il legittimo atto di resistenza, in una condizione in cui il contesto socio-politico non garantisce la realizzazione della libertà e non risulta, in tal senso, razionale né espressione della vera eticità. Per un approfondimento del tema della *Weltgeschichte* in Hegel, nonché dello *status* delle azioni delle grandi individualità della storia, cfr. G. BONACINA, *Storia universale e filosofia del diritto. Commento a Hegel*, Guerini e Associati, Milano 1989.

35 Anche rispetto ai diritti umani, infatti, Hegel non sosterrebbe una concezione astratta degli stessi (cfr. *PhR*, § 209): i diritti fondamentali sarebbero piuttosto fondati su una forma di autonomia individuale di tipo interpersonale, che si realizza cioè nelle relazioni sociali, basate sul riconoscimento reciproco. In tal senso, Hegel porrebbe le basi per una teoria dei diritti umani che riesca a mediare tra l'universalità dei diritti stessi e il fatto che la libertà, alla base dei medesimi, è un principio che si sviluppa concretamente nelle comunità umane, offrendo un approccio di tipo interculturale. Su questi temi, cfr. BUCHWALTER, *Hegel and the Intercultural Conception of Universal Human Rights*, in J. Gledhill and S. Stein (eds.), *Hegel and Contemporary Practical Philosophy*, Routledge, New York 2020, pp. 348-375; BUCHWALTER, *Hegel, Human Rights and Political Membership*, cit.

36 Di questo avviso è Thomas Petersen, che riconosce la presenza, in questo contesto, di una trattazione della resistenza legittima contro lo stato, inteso come "Not- und Verstandesstaat". Cfr. PETERSEN, *Widerstandsrecht und Recht auf Revolution in Hegels Rechtsphilosophie*, cit., p. 479. In modo simile, David James riconosce l'elaborazione in Hegel di un vero e proprio diritto alla ribellione degli individui che vivono in condizioni di povertà, contro la loro alienazione sociale. Cfr. JAMES, *Hegel's Philosophy of Right. Subjectivity and Ethical Life*, cit., p. 129 ss. Di questo avviso è anche BUCHWALTER, *Hegel, Human Rights, and Political Membership*, cit., p. 108.

za della volontà soggettiva con quella universale³⁷; essi sono così «più o meno privi di tutti i vantaggi della società, di capacità di acquistare attitudini e cultura in genere, anche dell'amministrazione della giustizia, della cura della salute, spesso perfino del conforto della religione ecc.» (PhR, § 241). Tale condizione produce nella plebe un sentimento di ingiustizia, che la porta a voler rivendicare come proprio il «diritto di poter trovare la sua sussistenza» (PhR, § 244, Z). Nel contesto sociale, si aggiunge, «la mancanza acquista subito la forma di un'ingiustizia [*Form eines Unrechts*]» (PhR, § 244, Z). Il fatto che la condizione di povertà faccia perdere agli individui tutti i vantaggi che essi dovrebbero potenzialmente avere come membri di una società³⁸ produce in loro una *innere Empörung gegen die Reichen*³⁹, una ribellione e indignazione interiore contro i ricchi. Che l'indignazione e la ribellione non siano destinate a rimanere meramente interiori si ricava dagli appunti degli studenti relativi alle lezioni di Hegel. In particolare, nelle *Notizen* relative al corso del 1819/20, si legge che il povero «ha la coscienza di sé come di un essere infinito, libero, e con ciò sorge la pretesa che l'esistenza esterna corrisponda a questa coscienza»⁴⁰.

La povertà deve essere qui intesa non solo come mancanza di beni materiali, ma anche come perdita delle capacità comunicative che permettono agli esseri umani di prendere parte alla vita sociale: in tal senso, in condizioni di povertà l'essere umano si ritrova violato nei suoi diritti socio-politici e, ancora una volta, nei suoi diritti umani⁴¹. Il diritto di necessità sembra riemergere pertanto, anche in questo contesto, come fondamento di una reazione nei confronti di una condizione in sé illecita, legata al mancato soddisfacimento, nonché alla violazione, di diritti individuali fondamentali, in questo caso socio-politici: anche in questo caso, si tratta di una ingiustizia, che può essere concepita come una prima lesione di diritto, che legittima la ribellione o l'indignazione (seconda coercizione). Ciò fonda, pertanto, il diritto alla resistenza ad una situazione precaria, che rischia di produrre (o ha già prodotto) una condizione di assenza di diritti⁴².

Secondo Vieweg, il diritto alla resistenza legittimato dalla situazione di necessità in cui si trova l'individuo in condizioni di povertà sarebbe volto, però, a ripristinare i fondamenti della società civile e i diritti che essa deve per principio riconoscere e la cui realizzazione deve favorire (legati cioè alla stessa partecipazione ad essa)⁴³ – allo stesso

37 JAMES, *Hegel's Philosophy of Right. Subjectivity and Ethical Life*, cit., p. 133.

38 HEGL, *VPhR*, in *GW*, Bd. 26,3, p. 1388 (*Nachschrift Griesheim 1824/25*).

39 *Ivi*, p. 1390.

40 HEGL, *VPhR*, in *GW*, Bd. 26,1, p. 498 s. (*Nachschrift Ringier – Anonymus 1819/20*). Traduzione mia. Anche nella *Nachschrift Griesheim 1824/25* si ritrova il riferimento all'indignazione o ribellione (*Empörung*) degli esseri umani nei confronti della loro miseria. Cfr. *Nachschrift Griesheim 1824/25*, in *GW*, Bd. 26,3, p. 1309.

41 L'impossibilità di partecipazione politica costituisce in sé una violazione dei diritti umani. Cfr. BUCHWALTER, *Hegel and the Intercultural Conception of Universal Human Rights*, cit., p. 368; Id., *Hegel, Human Rights, and Political Membership*, cit.

42 Su queste basi, «the individuals in question would have the right to rebel against the existing social order in an attempt to bring about the true realization of their freedom». JAMES, *Hegel's Philosophy of Right. Subjectivity and Ethical Life*, cit., pp. 133-134.

43 Cfr. VIEWEG, *Das Denken der Freiheit*, cit., p. 452.

modo in cui la ‘seconda coercizione’ in ambito giuridico era volta a ripristinare il diritto leso. Di conseguenza, Hegel non intenderebbe in nessun caso abolire la società civile, che anzi rimane fondamentale all’interno dell’impianto socio-politico, proprio per assicurare alla particolarità uno spazio di azione e soddisfacimento, nonostante le contraddizioni interne da cui la società civile continua a essere affetta.

Da quanto detto, si evince che se il principio della libertà moderna, la particolarità e il suo soddisfacimento, viene violato, si ha per Hegel il diritto di resistere e di ribellarsi e, con questo, contrariamente alla visione kantiana, il diritto a mettere in discussione l’ordine socio-politico esistente, come ordinamento positivo che non rispecchia l’eticità effettiva e il diritto in sé e che, per questo motivo, deve essere riformato per favorire una reale affermazione della libertà.

Se, da un lato, la filosofia hegeliana del diritto permette di individuare in modo proficuo e ancora attuale le condizioni del diritto alla resistenza, sembra ora necessario integrare tale risultato con alcune delle riflessioni che ormai da anni vengono sviluppate intorno al concetto di ‘vulnerabilità’ nell’ambito di studi femministi. Concetto centrale negli studi di Judith Butler, esso permette infatti di aprire una ulteriore prospettiva, di cui non è possibile – ci sembra – non tenere conto, che risulta estremamente rilevante nella definizione della resistenza stessa.

5. Oltre Hegel: vulnerabilità e resistenza in Judith Butler

Nel suo recente saggio *Rethinking Vulnerability and Resistance*, Judith Butler si interroga sulla relazione tra vulnerabilità e resistenza, sottolineandone aspetti estremamente attuali e utili a integrare quanto si è detto finora, elaborando concettualità che da Hegel si muovono oltre Hegel. In particolare, Butler sottolinea che coloro che decidono di resistere a varie forme di potere statale ed economico si prendono consapevolmente, con i propri corpi, un grandissimo rischio, legato alla possibilità di subire violenze. Ciò fa sì che la resistenza renda l’individuo consapevole della propria vulnerabilità⁴⁴.

Su quest’ultimo concetto, come è noto, Butler si è spesa a più riprese nel corso della sua riflessione filosofica. Il suo lavoro *Antigone’s Claim* (2000)⁴⁵ apre alla dimensione della vulnerabilità umana, insita, secondo Butler, nelle relazioni interpersonali, in questo caso nei rapporti di parentela. Ma già in *Excitable Speech* (1997)⁴⁶ emergeva il concetto

44 Cfr. BUTLER, *Rethinking Vulnerability and Resistance*, cit., p. 12.

45 Cfr. BUTLER, *Antigone’s Claim. Kinship between Life and Death*, Columbia University Press, New York 2000, e, per un recente studio su questi temi, A. SARTORI, *Antigone Contended: Hegel, Cavarero and Butler on Repression and Vulnerability between Kinship and Politics*, in S. Giovanardi Byer, F. Cecchini (a cura di), *Representations of Female Identity in Italy: From Neoclassicism to the 21st Century*, Cambridge Scholars Publishing, Newcastle upon Tyne 2017, pp. 27-50. Non è possibile approfondire in questo contesto l’intera concezione della vulnerabilità di Butler: ne verranno delineati, pertanto, solo gli elementi fondamentali che permettano di coglierne il legame con il concetto di resistenza.

46 Cfr. BUTLER, *Excitable Speech. A Politics of the Performative*, Routledge, New York-London 1997, in

di ‘vulnerabilità linguistica’, come peculiarità essenziale dell’essere umano in quanto essere definito linguisticamente, aperto cioè originariamente alla relazione linguistica, intesa come prima forma di relazione sociale: in essa, il linguaggio acquista un’importante funzione costitutiva del soggetto stesso e del suo corpo. In *Precarious Life* (2004)⁴⁷ viene poi elaborata l’idea di una vulnerabilità primaria verso gli altri, che si caratterizza ulteriormente come ontologicamente intrinseca all’essere umano e pertanto ineliminabile, legandosi alla dimensione inaggirabile della socialità umana e, con essa, della ‘dipendenza’. È quest’ultima, in effetti, che sembra fondare la vulnerabilità. Se siamo dipendenti da qualcosa o da qualcuno, nel momento in cui ciò da cui dipendiamo viene meno, siamo esposti a una situazione precaria: in tal senso, siamo vulnerabili⁴⁸. Secondo Butler, siamo quindi esposti costantemente a una condizione di vulnerabilità, intesa tanto come vulnerabilità fisica quanto come vulnerabilità sociale, legate entrambe ai nostri corpi, come socialmente costituiti: in quanto esposti gli uni agli altri, gli esseri umani sarebbero quindi sempre a rischio di violenza, sempre vulnerabili⁴⁹. Nella sua dimensione pubblica, il corpo stesso implica ‘dipendenza’ dagli altri e la sua costituzione tramite le relazioni intersoggettive implica vulnerabilità. Benché quest’ultima sia pertanto intesa da Butler come costitutiva dell’essere umano, essa si inasprisce in condizioni politiche e sociali che favoriscono la violenza.

A partire da questo e ad un primo sguardo, la vulnerabilità sembra precedere e motivare la resistenza: «we are first vulnerable and then overcome that vulnerability, at least provisionally, through acts of resistance»⁵⁰. Anche in Butler, la resistenza appare quindi come una risposta, in questo caso alla vulnerabilità all’espropriazione, alla povertà, all’insicurezza e al danno, a situazioni che producono precarietà di vita e che sono legate al fallimento di quelle ‘infrastrutture’ (ambiente, supporti economici e di compensazione, relazioni sociali) che dovrebbero tutelarci e permettere l’esercizio delle nostre libertà⁵¹.

In questo concetto di resistenza, strettamente legato a quello di vulnerabilità, svolge un ruolo determinante, ancora una volta, il corpo, cui si legano il diritto al nutrimento, al rifugio ecc. Come si evince dal quadro precedentemente delineato, Butler si fa pro-

particolare il capitolo introduttivo, *On Linguistic Vulnerability*.

47 BUTLER, *Precarious Life. The Powers of Mourning and Violence*, Verso, London-New York 2004.

48 Tale idea è riaffermata con forza nel recente volume BUTLER, *The Force of Nonviolence. An Ethico-Political Bind*, Verso, London-New York 2020.

49 Dalla consapevolezza della comune vulnerabilità umana sorge, per Butler, una forma di responsabilità collettiva per le vite degli altri, così come per il mondo circostante e le ‘infrastrutture’ che permettono la nostra stessa esistenza. Cfr. BUTLER, *Precarious Life*, cit., pp. 29-30. In questa concezione della vulnerabilità, strettamente connessa alla socialità umana e costituita tramite le norme di riconoscimento, svolge un ruolo determinante l’interpretazione di Butler della lotta per il riconoscimento elaborata da Hegel (su questo, si ritorna di seguito). Per Butler, il soggetto è sempre coinvolto in uno scambio reciproco con altri soggetti, non è mai un soggetto isolato.

50 BUTLER, *Rethinking Vulnerability and Resistance*, cit., p. 12.

51 La prospettiva femminista sembra a Butler quella maggiormente in grado di denunciare le istituzioni che non favoriscono l’uguaglianza e che sono produttrici di vulnerabilità. Oltre a questo, Butler concepisce come compito prettamente femminista quello di interpretare la vulnerabilità come non separata dall’azione e dalla resistenza, ma come momento incipiente e duraturo della stessa.

motrice, però, di un concetto di corpo che si allontana dal senso comune: il corpo è da lei inteso, infatti, non come corpo ‘solo’ individuale, bensì come corpo essenzialmente ‘legato’ ad altri corpi, immerso ‘in relazioni’ sociali e materiali che rendono possibile la vita e l’azione, definendo il corpo stesso⁵². In questo senso, Butler concepisce il corpo più come ‘relazione’ che come entità, non potendo esso mai essere completamente isolato dalle sue condizioni ambientali e infrastrutturali.

Di conseguenza, non siamo, per Butler, solo vulnerabili gli uni di fronte agli altri, ma ci troviamo anche in una condizione di interdipendenza che sfida la comprensione ontologica dominante, maschilista, del soggetto incarnato indipendente. Questa forma di interdipendenza ontologica, che per Butler comporta anche una forma di vulnerabilità intrinseca all’essere umano, come si è visto, viene da lei individuata proprio all’interno della *Fenomenologia dello spirito* di Hegel. Nella sezione dedicata al tema della signoria e della servitù emergerebbe, in particolare, l’essenziale socialità dell’autocoscienza⁵³, da cui Butler deduce che

my life is never my life alone, since my life belongs (a) to living processes that exceed and sustain me, and to (b) other lives [...]. And this means that I cannot destroy another’s life without attacking a set of living processes of which I am a part. In other words, in destroying another’s life, I destroy my own, which is not to say that I am the sole agent on the scene⁵⁴.

E, ancora, «on my reading of Hegel, this recognition that I am bound to the other is (a) an insight into bodily interdependency and (b) reciprocal ethical obligation»⁵⁵.

Non è pertanto avventato avvicinare Butler a Hegel nella loro comune idea per cui gli esseri umani sono già inseriti in un contesto sociale, in cui si trovano in costante relazione con l’Altro, sia esso il mondo naturale (il proprio e quello esterno, la prima natura, in termini hegeliani)⁵⁶ o il mondo sociale (la seconda natura) o gli altri individui, in costante determinazione, appropriazione e riconoscimento reciproci. Butler sottolinea, in tal senso, la grande eredità della filosofia hegeliana, che ci spinge a pensarci non come individui egoistici ma come esseri sociali che hanno obblighi reciproci gli uni verso gli altri.

In tale contesto, la vulnerabilità diviene il fondamento della resistenza politica⁵⁷, e si configura come una condizione esistenziale, in quanto siamo tutti ugualmente soggetti ed esposti a malattie, incidenti ed eventi che possono cancellare le nostre vite, e allo stesso

52 Cfr. BUTLER, *Rethinking Vulnerability and Resistance*, cit., p. 16.

53 Cfr. BUTLER, *Why Read Hegel Now?*, cit., p. 44 s.

54 Cfr. *ivi*, p. 45. C’è molto in questo, seppur in forma rielaborata, dell’idea hegeliana per cui chi commette un illecito contro un’altra persona, sta allo stesso tempo ledendo sia il diritto in sé sia se stesso e, pertanto, sta facendo valere contro di sé lo stesso principio che egli ha preteso di innalzare a universale, meritando così la pena, intesa come manifestazione stessa della sua azione illecita.

55 Cfr. *ivi*, p. 46. Proprio questo obbligo etico reciproco sarebbe a fondamento, ci sembra, della responsabilità collettiva verso i corpi e le vite degli altri, di cui si è precedentemente fatto menzione.

56 Dalla dipendenza dell’essere umano dal mondo naturale, si deduce che la sua autoconservazione implica necessariamente la conservazione del pianeta stesso: noi esistiamo, finché esiste il pianeta. Cfr. BUTLER, *Precaious Life*, cit.

57 BUTLER, *Rethinking Vulnerability and Resistance*, cit., p. 24.

tempo come una condizione socialmente indotta, legata a una esposizione sproporzionata alla sofferenza (con riferimento a individui che vivono in condizioni di precarietà, che non permettono loro l'accesso a ripari, cibo, cure mediche – ai poveri del linguaggio hegeliano).

Considerazioni conclusive

Nel pensiero di Hegel, come in quello di Butler, l'individuo ha il diritto di 'resistere' a condizioni e istituzioni socio-politiche che non favoriscono né realizzano la libertà dei cittadini. Come si è mostrato, il diritto a resistere è legittimato da un'ingiustizia precedente e da una violazione dei diritti fondamentali degli esseri umani. Sul piano logico e giuridico-formale, si fonda sulla teoria della 'seconda coercizione', mentre, su quello morale, si fonda sul diritto al proprio benessere, al soddisfacimento dei propri bisogni, e sul diritto di necessità a esso legato. Il diritto alla resistenza si distingue, pertanto, da un mero atto soggettivo e arbitrario di vendetta o insurrezione, proprio perché è legato al ristabilimento di quelli che oggi definiremmo diritti umani fondamentali⁵⁸.

Il riconoscimento delle condizioni alla base del diritto alla resistenza, all'interno della filosofia hegeliana, contribuisce a decostruire un'idea fallace che per decenni ha interessato il pensiero politico di Hegel: l'idea che esso fosse volto a giustificare lo *status quo*, nel senso per cui tutto ciò che sussiste è intrinsecamente razionale di per sé (secondo un'errata, o per lo meno, superficiale interpretazione dell'identità di reale e razionale, per come essa è esposta nella Prefazione ai *Lineamenti*). Il diritto alla resistenza dimostra, al contrario, che il metro di misura per valutare la razionalità o meno di istituzioni socio-politiche esistenti è il *Vernunftrecht*, il diritto razionale, inteso come manifestazione della volontà libera in sé e per sé: la libertà è il metro normativo su cui si misura, pertanto, la razionalità di uno stato esistente. E in definitiva, come afferma Vieweg, il *nervus probandi* per uno Stato libero non può che essere il pensiero⁵⁹.

In questo senso, una dittatura, uno Stato totalitario potrebbe essere esistito in passato e potrebbe esistere in tempi presenti e futuri come un'apparizione storica contingente, ma Hegel non lo giustificerebbe mai come qualcosa di razionale, non essendo un'istituzione volta a preservare la 'particolarità' dei cittadini e i loro relativi diritti fondamentali. Questo è cruciale per capire perché Hegel poteva ammettere, a differenza di Kant, un diritto alla resistenza, cioè un diritto all'inversione, al 'rovesciamento' di una condizione in cui non fosse realizzata la libertà.

Come si è mostrato, infine, ricostruendo brevemente la prospettiva di Butler sulla relazione tra resistenza e vulnerabilità, la resistenza a regimi ingiusti e violenti diviene 'mobilitazione della vulnerabilità' come parte del suo stesso esercizio di potere. Con ciò, si guadagna una prospettiva fondamentale alla comprensione della resistenza e del suo relativo diritto, tanto da far sembrare impossibile un'elaborazione del diritto alla resistenza senza prendere in considerazione il concetto di vulnerabilità, rivalutata in prospettiva femminista come condizione esistenziale e politica con immenso valore performativo.

58 Anche il diritto al proprio benessere vi rientra senz'altro. Cfr. BUCHWALTER, *Hegel and the Intercultural Conception of Universal Human Rights*, cit., p. 368.

59 Cfr. VIEWEG, *Das Denken der Freiheit*, cit., p. 461.

L'OMBRA DELLA RIVOLTA DI HAITI SUL PENSIERO DI HEGEL

Abstract

According to Susan Buck-Morss, the victorious revolution of the slaves in Saint-Domingue provided Hegel with significant materials for conceiving the lordship-bondage relation described in the *Phenomenology of Spirit* (1807). In this essay it will be argued that, although Hegel was certainly aware of these events through to the press, in his works there are no clear elements supporting this thesis. Contextually it will be shown how Buck-Morss' interpretation helps us to evaluate Hegel's relevance to some enduring issues such as recognition and otherness, Eurocentrism and racism.

Keywords: Haiti; Lordship and Bondage; Race; Slavery

Nel saggio *Hegel and Haiti*, riedito come prima parte del volume *Hegel, Haiti and Universal History* (2009)¹, Susan Buck-Morss avanza la tesi secondo cui la vittoriosa rivolta degli schiavi di Saint-Domingue contro i loro padroni, che scuote l'isola a partire dal 1791 e porta alla costituzione dello stato di Haiti nel 1804², avrebbe ispirato Hegel nell'elaborare quella celebre 'figura' della *Phänomenologie des Geistes* (1807) che è il rapporto *Herrschaft-Knechtschaft*.

Questa originale interpretazione si inserisce nel novero di un filone di studi che hanno variamente fatto ricorso al pensiero hegeliano, nella convinzione che la sua estrema duttilità si presti a proficue riflessioni su questioni scottanti che pervadono la discussione contemporanea: dalla schiavitù coloniale passando per l'assoggettamento del corpo sino al tema del riconoscimento dell'alterità e della 'razza'³. La lettura di Buck-Morss insiste infatti sull'appartenenza delle vicende caraibiche e di Hegel (alle prese, proprio in quegli anni, con la stesura della *Phänomenologie*) al medesimo orizzonte storico⁴: quello

* Università degli Studi di Trento; caterina.maurer@gmail.com

1 Cfr. S. BUCK-MORSS, *Hegel, Haiti and Universal History*, University of Pittsburg, Pittsburg 2009. Il volume comprende, oltre al saggio *Hegel and Haiti* pubblicato nel 2000 sulla rivista «Critical Inquiry», disponibile anche in italiano (cfr. EAD., *Hegel e Haiti. Schiavi, filosofi e piantagioni: 1792-1804*, in R. CAGLIERO, F. RONZON (a cura di), *Spettri di Haiti. Dal colonialismo francese all'imperialismo americano*, Ombre Corte, Verona 2002, pp. 21-59), lo scritto *Universal History*.

2 Sulla storia della rivoluzione haitiana cfr. J.D. POPKIN, *Haiti. Storia di una rivoluzione* (2011), trad. it. di A. Manna, Einaudi, Torino 2020.

3 Pur non suggerendo un nesso tra Hegel e la rivolta di Haiti, sono molti gli autori che riflettendo sulla schiavitù coloniale hanno fatto riferimento a Hegel. Cfr. almeno W.E.B DU BOIS, *Le anime del popolo nero* (1903), trad. it. a cura di P. Boi, Le Lettere, Firenze 2007; F. FANON, *Pelle nera, maschere bianche* (1952), trad. it. di S. Chiletto, ETS, Pisa 2015; P. GILROY, *The Black Atlantic. L'identità nera tra modernità e doppia coscienza* (1993), trad. it. a cura di L. Barberi, M. Mellino, Meltemi, Roma 2003 e C. WEST, *Keeping Faith. Philosophy and Race in America*, Routledge, New York 1993.

4 È Pierre-Franklin Tavarès a suggerire per primo un legame tra Hegel e Haiti, dapprima nella sua tesi di

dell'Europa moderna che oltrepassa i confini del Vecchio Continente in virtù delle sue rotte commerciali e delle politiche schiaviste nelle colonie.

In questo senso, il saggio della studiosa americana, che non a caso ha suscitato grande attenzione nell'ambito dei cosiddetti *postcolonial studies*⁵, è indice del fatto che la filosofia di Hegel continua a offrire prospettive e strumenti concettuali per affrontare problematiche di grande attualità, invitandoci a ripensare criticamente la storia della modernità europea, senza passare sotto silenzio il ruolo che in essa hanno avuto i popoli e gli spazi d'oltremare. Al tempo stesso, esso solleva tutta una serie di tematiche che sono oggi al centro dell'attenzione della *Hegel-Forschung*, come dimostra anche il numero speciale in fase di preparazione dello *Hegel-Bulletin* dedicato a *Racism and Colonialism in Hegel's Philosophy*⁶, e stimola a riflettere nuovamente sulle origini della figura *Herrschaft-Knechtschaft*⁷.

1. Hegel e Haiti?

A cavallo tra Settecento e Ottocento le rivolte di Saint-Domingue innescano un intenso dibattito sulla stampa europea. Non ci sono dunque dubbi, come osserva Buck-Morss, sul fatto che Hegel, assiduo lettore di quotidiani e riviste, sia a conoscenza di questi eventi e della loro rilevanza storica⁸. Per questo motivo, la domanda che il saggio della

dottorato del 1989 e poi in P.-F. TAVARÈS, *Hegel et Haiti, ou le silence de Hegel sur Saint-Domingue*, in «Chemins Critiques», 2, n. 3, 1992, pp. 113-131 e in Id., *Hegel et l'abbé Grégoire. Question noire et révolution française*, in «Annales historiques de la Révolution française», 293-294, 1993, pp. 491-509.

5 Cfr. S. FISCHER, *Modernity Disavowed: Haiti and the Cultures of Slavery in the Age of Revolution*, Duke University Press, Durham 2004; A. VÁZQUEZ-ARROYO, *Universal History Disavowed: On Critical Theory and Postcolonialism*, in «Postcolonial Studies», 11, n. 4, 2008, pp. 451-473; G. CICCARIELLO-MAHER, 'So Much the Worse for the Whites': *Dialectics of the Haitian Revolution*, in «Journal of French and Francophone Philosophy», 22, n. 1, 2014, pp. 19-39 e H. HELLER, *Hegel, Haiti and Revolution: The Post-Colonial Moment*, in «Third World Quarterly», 41, n. 8, 2020, pp. 1442-1461.

6 Cfr. tra i molti R. BERNASCONI, *The Return of Africa: Hegel and the Question of the Racial Identity of the Egyptians*, in P.T. GRIER (ed.), *Identity and Difference*, SUNY Press, Albany (NY) 2007; S. PAREKH, *Hegel's New World: History, Freedom, and Race*, in W. DUDLEY (ed.), *Hegel and History*, SUNY Press, Albany (NY) 2009, pp. 111-131; J.M.H. MASCAT, *Hegel e l'Atlantico nero. Modernità, universalismo e rivoluzione*, in «Pólemos. Materiali di filosofia e critica sociale», 6, n. 4-5, 2011, pp. 286-300; A. DE LURENTIIS, *Race in Hegel: Text and Context*, in M. EGGER (Hrsg.), *Philosophie nach Kant. Neue Wege zum Verständnis von Kants Transzendental- und Moralphilosophie*, de Gruyter, Berlin 2014, pp. 607-639; R. ZAMBRANA, *Hegel, History, and Race*, in N. ZACK (ed.), *The Oxford Handbook of Philosophy and Race*, Oxford University Press, Oxford 2017, pp. 251-260; T. McCASKIE, *Exiled from History: Africa in Hegel's Academic Practice*, in «History of Africa», 46, 2019, pp. 165-194 e A. STONE, *Hegel and Colonialism*, in «Hegel-Bulletin», 41, n. 2, 2020, pp. 247-270.

7 Sulle possibili fonti d'ispirazione di questa figura, da Aristotele a Fichte, cfr. almeno A. HONNETH, *Lotta per il riconoscimento. Proposte per un'etica del conflitto* (1992), trad. it. di C. Sandrelli, il Saggiatore, Milano 2002.

8 Per un'analisi della diffusione delle informazioni riguardanti Haiti nei media europei e un'indagine su quali di questi Hegel possa aver realmente letto cfr. C. MAURER, *Il tema della razza in Hegel e la sua influenza nel rapporto Herrschaft-Knechtschaft*, in «Physis. Rivista Internazionale di Storia della Scienza», 50, n. 1-2, 2015, pp. 313-355.

studiosa americana solleva, e cioè se Hegel abbia realmente inteso assumere le rivolte di Saint-Domingue quale referente storico della figura fenomenologica *Herrschaft-Knechtschaft*, non è né immotivata né irrilevante⁹. Soprattutto se si considera che il filosofo, pur conoscendole, non vi fa mai esplicito riferimento nella grande opera del 1807¹⁰. Solo molti anni dopo, nella *Randbemerkung* al § 57 dei *Grundlinien der Philosophie des Rechts* (1821), egli allude a ribellioni di ‘negri’ nelle Indie occidentali.

Per vagliare l'ipotesi interpretativa di Buck-Morss, che individua quale unico luogo in cui Hegel farebbe esplicitamente riferimento alle vicende haitiane l'aggiunta al § 393 dell'*Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften* (1830), si prenderanno le mosse dalla *Phänomenologie*, ampliando però il campo d'indagine non solo alle riflessioni hegeliane sulla schiavitù coloniale presenti nei *Grundlinien* e nei corsi berlinesi sulla *Philosophie der Weltgeschichte* (tenuti, per cinque volte, dal 1822-23 al 1830-31), unitamente alle considerazioni sulla ‘razza nera’ che si trovano nell'*Anthropologie* enciclopedica, ma anche a due luoghi testuali che non vengono presi in esame dalla studiosa. Il primo è un passo delle lezioni sullo spirito soggettivo del 1822, dove si legge di un *Negerstaat* nelle Indie occidentali. Qui, come nell'aggiunta al § 393, viene però menzionato lo stato ‘nero’ di Haiti, quale esempio di uno stato costruito secondo i principi del cristianesimo, e non le rivolte caraibiche. Il secondo è la suddetta *Randbemerkung*, dove invece si trova un riferimento a queste ribellioni. Si tratta quindi di indagare se e in quale misura la rivolta di Saint-Domingue può aver influito sul pensiero di Hegel.

2. La figura *Herrschaft-Knechtschaft*

Premesso che è impossibile isolare la sezione IV A della *Phänomenologie* dedicata alla trattazione del rapporto *Herrschaft-Knechtschaft*, nonché alle questioni del sorgere dell'autocoscienza, dal contesto strutturale e sistematico dell'intero testo, ciò che emerge dall'analisi di queste pagine è che la lotta per il riconoscimento non avviene tra un signore e un servo. Tale rapporto si istituisce unicamente quale esito di questa «lotta per la vita e per la morte»¹¹, che avviene quindi tra due autocoscienze ancora uguali, non qualificate socialmente né politicamente. Esse entrano, infatti, in scena immediatamente, come delle «coscienze immerse nell'essere della vita»¹². Dal momento che ognuna attribuisce un valore assoluto alla propria particolarità, le due autocoscienze si relazionano tra loro come a dei semplici oggetti di desiderio, rimettendo così in

9 Secondo Buck-Morss, durante gli anni jenesi Hegel si mostra solidale con le istanze rivoluzionarie degli schiavi di Saint-Domingue, mentre a partire dagli anni Venti dell'Ottocento (influenzato dal dibattito che imperversa sulla stampa inglese tra abolizionisti e antiabolizionisti) inizia a propendere per un'abolizione graduale della schiavitù (cfr. BUCK-MORSS, *Hegel e Haiti*, cit., p. 40).

10 Tra le ragioni di questo silenzio Buck-Morss adduce i legami di Hegel con la massoneria, una situazione lavorativa precaria che gli suggerirebbe una certa cautela e la sua ammirazione per Napoleone (cfr. EAD., *Hegel, Haiti*, cit., pp. 17-20).

11 G.W.F. HEGEL, *Fenomenologia dello spirito*, trad. it. a cura di V. Cicero, Bompiani, Milano 2008, p. 281.

12 *Ivi*, p. 279.

discussione la certezza che l'altra ha della propria assolutezza. Per verificare questa certezza rimessa in questione, esse devono provare l'un l'altra di essere più che mere 'cose' viventi:

il rapporto tra le due autoscienze, dunque, si determina come un *dar prova* di sé, a se stesso e all'altro, mediante la lotta per la vita e la morte. La necessità di questa lotta risiede nel fatto che ciascuna autoscienza deve elevare a verità, nell'altra e in se stessa, la propria certezza di essere per sé¹³.

Le due autoscienze si impegnano così in un movimento di negazione reciproca, che conduce a una lotta nella quale esse devono mettere «a rischio la propria vita», perché solo così «si mette alla prova la libertà», e al contempo devono tendere anche «alla morte dell'altro»¹⁴, proprio perché nessuna delle due ritiene di valere meno dell'altra. Tuttavia, se lo scontro si concludesse con la morte dei contendenti, cadrebbe anche ogni possibilità di riconoscimento, perché chi ha ucciso non potrebbe più ottenerlo dal 'rivale'.

La logica della situazione richiede quindi che una delle due autoscienze receda per evitare l'astratta negazione della morte e poter così tributare all'altra il riconoscimento. Questa autoscienza, che riconosce senza essere riconosciuta, è quella persuasa che la sua identità dipenda dal proprio corpo e che alla libertà preferisce conservare la vita. Essa è «la coscienza non-autonoma la cui essenza è la vita, l'essere per un altro»¹⁵. L'altra autoscienza, invece, reagisce diversamente davanti al rischio di perdere la propria vita: non temendo la morte, accetta di correre questo rischio e si innalza al di sopra di una vita meramente naturale, ponendo a propria essenza «l'essere-per-sé»¹⁶. Come spiega Hegel, *Herr* diviene quindi l'autoscienza disposta a rischiare la vita per guadagnare la libertà e l'indipendenza di un'autoscienza pienamente riconosciuta, mentre *Knecht* diventa quell'autoscienza profondamente attaccata alla vita che, per viltà o per incapacità, baratta la propria libertà con la sopravvivenza.

Diversamente dalla lettura di Buck-Morss, 'servo' diviene dunque per Hegel chi decide di avere salva la vita al prezzo della propria libertà e non chi (come gli schiavi di Saint-Domingue) decide di rischiare la propria vita per la libertà¹⁷. Inoltre, se per la studiosa «il riconoscimento reciproco tra individui uguali» emergerebbe «secondo una necessità logica dalle contraddizioni della schiavitù»¹⁸, per Hegel il rapporto *Herr-Knecht* deriva piuttosto dall'impossibilità di un riconoscimento reciproco che risulta, a questo

13 *Ivi*, p. 281.

14 *Ibid.*

15 *Ivi*, p. 283.

16 *Ibid.*

17 Se è vero che per Hegel 'servo' è colui che preferisce conservare la propria vita, allora questo termine sarebbe da far risalire etimologicamente non tanto a *servire*, ma a *servare* (conservare), secondo un'etimologia tramandata dal diritto romano (cfr. R. BODEI, *Macchine, astuzia, passione. Per la genesi della società civile in Hegel*, in F. CHIEREGHIN (a cura di), *Filosofia e società civile in Hegel*, Quaderni di Verifiche, Trento 1977, pp. 61-89, 82).

18 BUCK-MORSS, *Hegel, Haiti*, cit., p. 12 (trad. mia).

livello, solo «un riconoscimento unilaterale e disuguale»¹⁹. Infatti, nonostante il signore ottenga il riconoscimento grazie al servo, tale riconoscimento è tuttavia deficitario, perché prodotto da una coscienza che egli giudica «inessenziale»²⁰, e che non riconosce quindi a propria volta.

Più avanti si apprende inoltre che, mentre il signore (che è tale solo in relazione al servo) resta escluso da ogni altra possibilità di sviluppo dell'autocoscienza, il servo si renderà indipendente dalla dominazione del signore. Ciò non avviene però (come sull'isola caraibica) in virtù di una rivolta in cui viene messa a repentaglio la vita, ma di due aspetti che interagiscono nella sua coscienza: la paura per la morte²¹ e il lavoro, inteso al contempo come attività attraverso cui si trasforma la materia e come processo di formazione del soggetto. Formando le cose, la coscienza servile forma infatti se stessa e, progressivamente, supera «il proprio attaccamento all'esistenza naturale»²². Essa prende possesso di ciò che produce e acquisisce così la consapevolezza della propria indipendenza. La situazione iniziale sembra dunque capovolgersi: «la verità della coscienza autonoma è la coscienza servile», la quale «ritrova sé mediante se stessa e diviene *senso proprio*»²³.

Un'altra cosa da tenere presente è che in queste pagine Hegel non utilizza il termine *Sklave* (foriero di una precisa connotazione storica), ma *Knecht*²⁴. Quest'ultimo è inserito in una relazione 'astratta', interna alla figura *Herrschaft-Knechtschaft*, che rappresenta una tappa dello sviluppo fenomenologico. La questione del sorgere dell'autocoscienza nel capitolo IV A sembra dunque priva di caratterizzazioni storiche e geografiche, come sembra assente qualsiasi riferimento a individui concreti: la fenomenologia dell'autocoscienza espone cioè le 'forme' del particolare sviluppo dell'autocoscienza, mentre le conseguenze sociali di questo riconoscimento vengono tematizzate nella sezione dedicata allo spirito²⁵.

19 HEGEL, *Fenomenologia*, cit., p. 287.

20 *Ibid.*

21 Sul ruolo della paura nel rapporto *Herrschaft-Knechtschaft* cfr. MAURER, *Verso la libertà dello spirito: la paura come motore dialettico nella filosofia di Hegel*, in «Filosofia», 61, 2016, pp. 139-154, 145-149.

22 HEGEL, *Fenomenologia*, cit., p. 289.

23 *Ivi*, pp. 287 e 291. 'Senso proprio' indica quel riferirsi della coscienza servile a se stessa attraverso il lavoro, che in un primo momento, ossia quando il prodotto del suo lavoro vale ancora come oggetto del godimento del signore (cioè di un estraneo), appare appunto come 'senso estraneo'.

24 La presenza del tema del riconoscimento è attestata già nel *System der Sittlichkeit* (1802) e negli appunti scritti in preparazione dei due corsi jenesi sulla filosofia dello spirito (1803-1804 e 1805-1806). La cosa interessante è però che negli abbozzi del 1803-1804 Hegel sembra utilizzare i termini *Sklave* e *Knecht* in modo intercambiabile. Una spiegazione a questo problema è offerta da S. ACHELLA, *Riconoscimento e violenza. Hegel, Fanon e la rivoluzione dei neri*, in A. MASCOLO (a cura di), *La nostalgia del frammento. Studi sul concetto di universalità nella riflessione filosofica moderna e contemporanea*, ETS, Pisa 2020, pp. 99-112, 104-108.

25 Il rapporto *Herrschaft-Knechtschaft* viene interpretato da Pirmin Stekeler-Weithofer come una metafora del rapporto tra la coscienza e il corpo (cfr. P. STEKELER-WEITHOFER, *La signoria dello spirito e la schiavitù del corpo. L'analisi hegeliana delle competenze dislocate nel corpo*, in «Rivista di Filosofia», 2, 2008, pp. 171-196). Sulla centralità del corpo in questa figura si concentrano anche J. BUTLER, C. MALABOU, *Che tu sia il mio corpo. Una lettura contemporanea della signoria e della servitù in Hegel* (2010), trad. it. di G. Tusa, Mimesis, Milano-Udine 2017 e S. ACHELLA, *Pensare la vita. Saggio su Hegel*, il Mulino, Milano 2019, pp. 269-257.

Il fatto che le analisi fenomenologiche indichino solo le ‘forme’ in cui l’autocoscienza emerge dalla vita e diviene spirito non significa che esse non possano fornire anche un orientamento preliminare per rispondere alle questioni riguardanti lo spirito effettivo e autocosciente e, quindi, i rapporti storici e sociali. Tuttavia, alla luce di quanto argomentato e in assenza di riferimenti diretti alle ribellioni degli schiavi di Saint-Domingue, risulta molto difficile affermare che Hegel si ispiri, per l’elaborazione di queste pagine, a tali eventi storici.

3. Rivolte per la libertà nelle Indie occidentali

L’unico riferimento implicito alle rivolte dell’isola caraibica si trova nella *Randbemerkung* al § 57 dei *Grundlinien*, dove Hegel annota che «spesso nelle Indie occidentali [*Westindien*] i negri si sono ribellati, sulle isole ancor oggi si legge ogni anno e più volte nel corso dell’anno di congiure»²⁶.

Il fatto che questo riferimento compaia all’interno di una *Randbemerkung*, e non nel testo a stampa, è interessante alla luce delle osservazioni di Domenico Losurdo, che sottolinea l’importanza di considerare, nell’analisi dei paragrafi dei *Grundlinien* (ma anche dell’*Enzyklopädie*), le *Nachschriften* degli allievi e gli appunti preparatori delle lezioni. Questo perché è a lezione che Hegel può esprimersi più liberamente, mentre nel testo dato alle stampe è probabile che egli abbia operato una sorta di autocensura²⁷. Dalle *Nachschriften* emergerebbe quindi con più forza «la questione sociale intesa nella sua accezione più ampia»²⁸, secondo Losurdo, il quale sottolinea un ulteriore elemento importante in questa sede, e cioè che «la massa di particolari e di riferimenti storici che via via emergono dai corsi di lezione [...], servono a rammentare [...] che non solo e non tanto della schiavitù antica si tratta, quanto soprattutto della schiavitù moderna, che ancora robustamente esisteva»²⁹.

La *Randbemerkung* al § 57 merita dunque attenzione non solo perché dimostra che Hegel è a conoscenza delle rivolte di Saint-Domingue grazie alla stampa, ma anche perché il paragrafo a cui è posta a margine rimanda alla lotta per il riconoscimento e al rapporto *Herrschaft-Knechtschaft*, introducendo il motivo storico della schiavitù, che rientra nell’abito dei rapporti di diritto astratti.

Nell’annotazione Hegel spiega che chi legittima la schiavitù, considera l’uomo al pari di una ‘cosa’, «come *essenza naturale* in generale», mentre chi ne decreta l’ingiustizia

26 HEGEL, *Lineamenti di filosofia del diritto*, trad. it. di F. Messineo, con le *Note alla filosofia del diritto* trad. da A. Plebe, Laterza, Bari 1954, § 57 *Randb.*, p. 455 (trad. mod.). Armando Plebe traduce erroneamente *Westindien* con ‘India orientale’.

27 ID., *Le filosofie del diritto. Diritto, proprietà, questione sociale*, a cura di D. Losurdo, Leonardo, Milano 1989, pp. 26-29. Anche Karl Rosenkranz parla di una lotta di Hegel contro la censura tra la fine degli anni Venti e gli inizi degli anni Trenta dell’Ottocento (cfr. K. ROSENKRANZ, *Von Magdeburg bis Königsberg*, Heimann, Leipzig 1878, p. 432).

28 HEGEL, *Le filosofie del diritto*, cit., p. 53.

29 *Ivi*, pp. 54-55.

concepisce il soggetto umano dal punto di vista del concetto come tale, ossia come «libero *per natura*»³⁰. Tuttavia, entrambe queste posizioni sono unilaterali: l'affermazione dell'illegittimità della schiavitù contiene infatti solo il punto di partenza per la verità, mentre l'affermazione opposta, «non contiene affatto il punto di vista della razionalità e del diritto»³¹.

Il punto di vista della volontà libera, col quale si inizia il diritto e la scienza del diritto, è già di là dal falso punto di vista, nel quale l'uomo è in quanto essere naturale e soltanto in quanto concetto che è in sé, e, quindi, è atto alla schiavitù. Questa precedente falsa apparenza riguarda lo spirito, che è solo per la prima volta nel punto di vista della sua coscienza; la dialettica del concetto e della coscienza soltanto immediata della libertà vi cagiona la *lotta del riconoscimento* e il rapporto di *signoria* e di *servitù* [*der Herrschaft und der Knechtschaft*] [...]. Ma il fatto che lo spirito oggettivo, contenuto del diritto, non sia, di nuovo, nel suo concetto soggettivo soltanto [...], ciò ha luogo unicamente nel riconoscimento che l'idea della libertà è vera, soltanto in quanto *Stato*³².

Hegel costruisce l'antinomia come opposizione tra una concezione storicistica, ma contraria al diritto, e una concezione conforme al diritto, ma astratta. La soluzione di quest'antinomia è per lui quella dello «spirito libero», che annulla «questo formalismo di se stesso» e si dà esistenza soltanto «in quanto libera esistenza»³³. Posto a livello di diritto astratto, il problema è quindi risolto a livello di eticità, e questa dislocazione su due piani diversi testimonia la connotazione giuridica e storica al tempo stesso che Hegel attribuisce all'argomento.

30 HEGEL, *Lineamenti*, cit., § 57 ann., p. 68.

31 *Ibid.*

32 *Ivi*, § 57 ann., pp. 68-69 (trad. mod.). Hegel fa espressamente riferimento alla sezione della *Phänomenologie* e ai paragrafi dell'*Enzyklopädie* del 1817 (§§ 352-357) in cui vengono trattati i temi della lotta per il riconoscimento e il rapporto *Herrschaft-Knechtschaft*. Dalla corrispondente sezione dell'ultima edizione *Enzyklopädie* (§§ 430-435) si apprende che in quest'opera la lotta per il riconoscimento avviene nello stato di natura e che essa costituisce, insieme alla sottomissione a un signore, il fenomeno da cui è sorta la convivenza tra gli uomini e hanno avuto inizio gli stati. La transizione attraverso la *Knechtschaft* è perciò necessaria per intraprendere quel percorso di formazione individuale e collettivo verso la libertà che non tutti i popoli hanno ancora percorso. Si deve notare che nei paragrafi editi di tale sezione i termini *Sklave/Sklaverei* non compaiono. Ricorrono invece saltuariamente nelle aggiunte e nei corrispondenti luoghi delle lezioni sulla filosofia dello spirito del 1822, in cui Hegel, quando accosta il rapporto *Herrschaft-Knechtschaft* alla *Sklaverei*, confina quest'ultima nel mondo antico (cfr. HEGEL, *Filosofia dello spirito*, trad. it. a cura di A. Bosi, UTET, Torino 2000, § 433 agg., p. 276 e *Id.*, *Philosophie des Geistes nach dem Vortrage des Herrn Professor Hegel. Im Sommer 1822*, Berlin. H. Hotho, in *Gesammelte Werke*, Bd. XXV, 1: *Vorlesungen über die Philosophie des subjektiven Geistes*, hrsg. von C.J. Baurer, Meiner, Hamburg 2008, pp. 1-144, 114 [cit. come *Philosophie des Geistes 1822*]). È interessante notare che, secondo Losurdo, Hegel parlerebbe qui di *Herrschaft* intendendo con ciò designare la signoria di cui è titolare il proprietario di schiavi, arrivando persino a ribattezzerebbe con il nome di *Herrschaft-Knechtschaft* la celebre sezione della *Phänomenologie* (cfr. *Id.*, *Le filosofie del diritto*, cit., p. 73 nota 1). Secondo questa interpretazione, ciò sarebbe coerente con il fatto che nel testo del 1807 «la "signoria" rinvia esplicitamente al padrone di schiavi o al signore feudale» (*ivi*, p. 487).

33 *Id.*, *Lineamenti*, cit., § 57 ann., p. 68.

Nella *Ranbemerung* il tema della schiavitù viene ripreso in connessione a quello della storia, proprio perché i due termini teorici dell'antinomia corrispondono anche all'attualità storica e alla questione del diritto. Hegel spiega infatti che la schiavitù è qualcosa di storico, cioè «appartiene *ad uno stadio anteriore al diritto*, è relativa»: in sé essa è un'ingiustizia, perché «non è una situazione del diritto assoluto: ma all'interno di tale situazione, essa è necessariamente giustificata»³⁴. La schiavitù, benché ingiusta secondo il filosofo, è tuttavia un istituto con una lunga storia alle spalle che risulta giustificato qualora un popolo viva ancora in una condizione di naturalità. Ciò si trova ribadito anche nei corsi berlinesi sulla *Philosophie der Weltgeschichte*, dove si legge che la schiavitù è necessaria quando manca l'eticità sostanziale di uno stato, perché costituisce «un momento di trapasso a un grado superiore»³⁵.

Tornando alla *Ranbemerung*, Hegel annota che questa condizione non può essere imputata solo a chi asservisce o a chi si lascia asservire, perché «la situazione del singolo è condizionata attraverso l'universale»³⁶, e lo è a tal punto che contro di esso a nulla valgono rivolte isolate. A questo proposito Hegel fa riferimento alle ribellioni dei neri che si sviluppano a Saint-Domingue sulla scorta della rivoluzione francese, e non sembra mostrare nei loro confronti una grande solidarietà. Egli afferma infatti che gli schiavi in rivolta possono certo «morire come liberi», ma che questa libertà nel morire, lungi dall'affermare l'universalità della libertà, indica solo una «disposizione d'animo puramente parziale»³⁷. Hegel sembra cioè sottolineare l'incapacità di queste 'ribellioni' e 'congiure' a produrre un ordine nuovo e stabile. Non è dunque un caso che Hegel non parli a questo proposito di 'rivoluzione': come scrive Losurdo «il paragone implicito è ad una sorta di *jacquerie* ricorrente che non è ancora vera e propria presa di coscienza, non è ancora raggiungimento dello stadio in cui l'in sé della libertà diventa anche un insopprimibile per sé»³⁸.

Dal momento che gli esseri umani, liberi in sé, devono diventare liberi anche per sé, e che senza questa presa di coscienza la situazione non si lascia modificare, Hegel sembra attribuire agli schiavi la responsabilità della propria condizione. Per conquistare la libertà bisogna infatti che un popolo raggiunga un determinato grado di civiltà, e a tal fine è necessaria un'esposizione graduale all'azione civilizzatrice della *Bildung*, che promuove «l'universalità del pensiero»³⁹ rendendo valido un universale. Questo è il motivo per

34 *Ivi*, § 57 *Ranb.*, p. 455.

35 *Id.*, *Lezioni sulla filosofia della storia*, trad. it. a cura di G. Calogero, C. Fatta, vol. I, La Nuova Italia, Firenze 1963, p. 253.

36 *Id.*, *Lineamenti*, cit., § 57 *Ranb.*, p. 455. Per questo motivo bisogna spostare l'attenzione sulla «situazione generale» e sul suo «mutamento» (*ibid.*). Nel § 29 del corso del 1818-1819 si legge: «che l'essere umano diventi libero comporta dunque un mondo libero. Che non ci sia schiavitù è un'istanza etica. Questa istanza viene portata a compimento solo se ciò che egli deve essere appare come un mondo esterno adeguato a sé» (*Id.*, *Wintersemester 1818/19. Nachschrift Carl Gustav Homeyer*, in *Gesammelte Werke*, Bd. XXVI, 1: *Vorlesungen über die Philosophie des Rechts*, hrsg. von D. Felgenhauer, Meiner, Hamburg 2013, pp. 227-330, 260).

37 *Id.*, *Lineamenti*, cit., § 57 *Ranb.*, p. 455.

38 *Id.*, *Le filosofie del diritto*, cit., p. 69.

39 *Id.*, *Lineamenti*, cit., § 20, p. 41.

cui nelle *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte* si legge che la liberazione degli schiavi deve avvenire in modo graduale. Deve cioè andare di pari passo con la *Bildung* impartita loro attraverso il 'potere coloniale', perché fino a quando vige l'arbitrio che imperversa nella condizione naturale non si può costruire alcuno stato, all'interno del quale soltanto la schiavitù non solo non ha più ragion d'essere, ma risulta anche ingiusta⁴⁰. Di conseguenza, finché i tempi non sono maturi, gli individui possono insorgere e sfidare la morte, ma non riescono ad andare oltre l'astratta contrapposizione tra una libertà come diritto universale e un arbitrio dell'oppressione. Come si legge nel corso sulla *Philosophie der Geschichte* del 1830-1831, dove sembra presente un implicito (e poco entusiastico) riferimento alle rivolte di Saint-Domingue, «se la schiavitù fosse del tutto illegittima, essi [gli europei, nda] darebbero immediatamente la libertà agli schiavi; ma così insorgono le conseguenze più terribili, come nelle colonie francesi»⁴¹.

4. La base geografica del processo storico

A incarnare questo carattere non ancora 'acculturato' (*gebildet*), esemplificato come 'stato di natura'⁴², sono per Hegel i popoli dell'Africa. Essi sono di particolare interesse

40 Cfr. ID., *Lezioni sulla filosofia della storia*, cit., p. 253. Nell'aggiunta al § 248 dei *Grundlinien*, Hegel sembra più critico nei confronti del colonialismo. Qui si legge, infatti, che «nei tempi moderni, alle colonie non sono toccati diritti tali, quali agli abitanti della madre patria, e ne sono venute guerre e, infine, emancipazioni da questa condizione, come mostra la storia delle colonie inglesi e spagnole. La liberazione delle colonie si dimostra, essa stessa, come il più grande vantaggio per la madre patria, così come l'affrancamento degli schiavi si mostra come il più grande vantaggio per i padroni» (ID., *Lineamenti*, cit., § 57 agg., p. 367; cfr. ID., *Wintersemester 1824/25. Nachschrift Karl Gustav Julius von Griesheim*, in *Gesammelte Werke*, Bd. XXVI, 3: *Vorlesungen über die Philosophie des Rechts*, hrsg. von K. Grotzsch, Meiner, Hamburg 2015, pp. 1047-1486, 1394-1395). Tuttavia, secondo Alison Stone, Hegel avrebbe qui in mente l'indipendenza americana, cioè «l'indipendenza di quella che è [...] l'America europea coloniale, non l'America dei nativi» (STONE, *Hegel and Colonialism*, cit., p. 11 [trad. mia]). L'America meriterebbe cioè l'indipendenza, quando «la sua popolazione nativa è stata ridotta o posta in modo sicuro sotto la tutela europea» (*ibid.*). Questa lettura sembra coerente con il riferimento alla formazione dello stato haitiano nell'aggiunta al § 393 dell'*Enzyklopädie* e nel corrispondente luogo delle lezioni sullo spirito soggettivo del 1822.

41 HEGEL, *Die Philosophie der Geschichte: Vorlesungsmitschrift Heimann (Winter 1830/1831)*, hrsg. von K. Vieweg, Wilhelm Fink, Berlin 2005, p. 70 (trad. mia).

42 Cfr. ID., *Philosophie des Geistes 1822*, cit., p. 35 e ID., *Lezioni sulla filosofia della storia*, cit., p. 262. Per la conoscenza dell'Africa è per Hegel fondamentale la *Erkunde* del geografo tedesco Carl Ritter (1779-1859), docente di geografia e collega di Hegel all'università di Berlino dal 1820. Il primo volume, dedicato all'Africa, esce nel 1817, ma secondo la ricostruzione di Pietro Rossi, il filosofo lo avrebbe letto solo nel 1819 (cfr. P. Rossi, *Storia universale e geografia in Hegel*, Sansoni, Firenze 1975, pp. 24-25). È inoltre probabile che Hegel abbia letto anche la seconda edizione ampliata del volume sull'Africa, pubblicata nel 1822, dal momento che entrambi i testi sono presenti nella sua *Privatbibliothek* (cfr. HEGEL, *Katalog der Bibliothek Georg Wilhelm Friedrich Hegels*, in *Gesammelte Werke*, Bd. XXXI,2, hrsg. von M. Köppe, Meiner, Hamburg 2017, pp. 1247-1250). Le pagine del volume sull'Africa, in cui Ritter scrive che la 'razza' africana si è lasciata condurre in «servitù [*Knechtschaft*]] perché non ha le forze per affermare la sua libertà contro i bianchi, e che solo il tempo rivelerà se questa «condizione di servitù» è destinata a diventare il «principio della *Bildsamkeit* e del risveglio della coscienza etica», lasciano supporre (per la terminologia e per la possibilità di una transizione

in questa sede perché, come si legge nelle pagine incentrate su questo continente nelle *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte*, gli africani vengono «condotti in schiavitù dagli Europei, e venduti in America»⁴³, quindi anche a Saint-Domingue, la più ricca colonia francese, il cui sistema di piantagioni si basa proprio su una grande quantità di schiavi provenienti dall'Africa.

Per chiarire questa caratterizzazione dello 'spirito del popolo' africano bisogna ricordare che per Hegel l'accadere storico ha una base geografica e che le diversità razziali sono connesse con quelle dei continenti. Questo caposaldo dottrinale della filosofia della storia compare per la prima volta, in forma d'accenno, nel § 346 dei *Grundlinien* e trova un'ulteriore esplicitazione a partire dalla seconda edizione dell'*Enzyklopädie*⁴⁴, dove il riferimento alla «determinatezza geografica e climatica» diventa decisivo per la definizione dello «spirito determinato d'un popolo»⁴⁵. Quando nel § 548 Hegel afferma che lo spirito d'un popolo «è nel tempo» e «secondo il contenuto, esso ha essenzialmente un principio particolare, e deve percorrere uno sviluppo, determinato da tale principio»⁴⁶, egli lo riconduce infatti alle condizioni geografiche in cui un popolo perviene all'esistenza storica. Il nesso tra processo storico e ambiente geografico compare però anche nel § 393 (quindi a livello dello spirito soggettivo), dove si legge che «l'universale vita planetaria dello spirito naturale si particolarizza nelle concrete differenze della Terra, decomponendosi negli *spiriti naturali particolari*, che esprimono complessivamente la natura dei continenti, e costituiscono la *diversità delle razze*»⁴⁷. Ciò che però è maggiormente interessante è che le differenze razziali, connesse a quelle geografiche, hanno per Hegel una portata sia fisiologica sia spirituale⁴⁸.

verso l'eticità) che Ritter stesso venga influenzato da Hegel (C. RITTER, *Die Erdkunde im Verhältniß zur Natur und zur Geschichte des Menschen*, Bd. I: *Erster Theil, Erstes Buch. Afrika*, Reimer, Berlin 1822, pp. 1042-1043 [trad. mia]).

43 HEGEL, *Lezioni sulla filosofia della storia*, cit., p. 252. Nelle pagine dedicate al Nuovo mondo, si legge inoltre che la «debolezza del temperamento» dei nativi americani «fu una delle ragioni principali dell'importazione dei Negri in America, la quale infatti fu compiuta per sfruttare, nei lavori, le loro forze, data la loro maggiore attitudine ad assimilarsi la civiltà europea a paragone degli Americani» (*ivi*, p. 225).

44 L'affermazione della base geografica del processo storico, per la quale Hegel deve molto all'opera di Ritter, è una novità degli anni berlinesi. Ancora assente nel § 448 dell'*Enzyklopädie* di Heidelberg, dove il rapporto tra 'spirito del popolo' e 'storia universale' viene definito senza riferimenti alla base geografica dell'esistenza dei popoli, compare invece nei vari corsi sulla filosofia dello spirito soggettivo.

45 *Id.*, *Filosofia dello spirito*, cit., § 548, p. 395.

46 *Ibid.*

47 *Ivi*, § 393, p. 123. C'è quindi una stretta connessione tra il § 548 e l'analisi dell'anima naturale condotta nei §§ 391-395, i quali forniscono anzi una chiave di lettura per comprendere in cosa consista la determinatezza geografica e climatica dello spirito determinato dei popoli. Infatti, così come l'esistenza dello spirito è condizionata, nel suo sorgere, dal rapporto con un dato ambiente geografico, così la forma suprema dello spirito, che si realizza nella storia universale in quanto *Weltgeist*, riproduce tale rapporto nella diversità dei popoli e nella loro successione dialettica.

48 Cfr. *Id.*, *Philosophie des Geistes* 1822, cit., p. 35; *Id.*, *Lezioni sulla filosofia dello spirito*. Berlino, semestre invernale 1827-28, trad. it. a cura di R. Bonito Oliva, Guerini e Associati, Milano 2000, pp. 131-132 [cit. come *Lezioni sulla filosofia dello spirito* 1827-1828] e *Id.*, *Filosofia dello spirito*, cit., § 393 agg., p. 125.

Per quando riguarda la differenza fisica, questa si mostrerebbe non solo nel colore della pelle, ma soprattutto nella diversa conformazione del cranio e del volto⁴⁹. Sulla scia del medico e fisiologo olandese Petrus Camper (1722-1789), Hegel spiega che la struttura del cranio va determinata da due linee, una tesa tra l'orecchio e la base del naso e l'altra che va dalla fronte alla parte più esterna del mento. Si forma così un angolo, accentuato negli animali e molto meno negli uomini, che però «nei negri è più accentuato che negli europei»⁵⁰. Rifacendosi poi al naturalista tedesco Johann Friedrich Blumenbach (1752-1840), Hegel osserva che anche «il carattere più o meno prominente degli zigomi» e «la curvatura e l'ampiezza della fronte»⁵¹ sono importanti per determinare le differenze razziali: «nel cranio dei negri, per esempio, la mascella ossea è molto sporgente. Ciò che è più particolare è da determinare fisiologicamente, l'elemento caratteristico è così l'angolo più accentuato di Camper, poi lo sporgere dei denti, la mascella ecc.»⁵².

Alla luce di queste considerazioni, va ripensata l'affermazione di Buck-Morss secondo cui, se si tiene presente il legame tra Hegel e Haiti, anche la critica del filosofo alla craniologia del medico tedesco Franz Joseph Gall (1758-1828) «assume un aspetto diverso quando viene interpretata come condanna delle teorie biologiche razziste già esistenti»⁵³. La studiosa americana si rifà a Tavarès, che nel suo saggio *Hegel et l'abbé Grégoire* afferma che Hegel, vicino alle posizioni abolizioniste dell'abate Henri Grégoire (1750-1831), si oppone alle «conclusioni razziste»⁵⁴ a cui conducono gli studi del medico tedesco quando, nella sezione dedicata alla ragione osservativa della *Phänomenologie*, dichiara che lo spirito non è un osso e che quindi non avrebbe a che fare con il colore della pelle.

Le conclusioni di Tavarès fraintendono tuttavia la critica di Hegel alla craniologia, nella quale in gioco è piuttosto la sua presa di distanza dalla psicologia empirica che, mantenendosi entro un orizzonte descrittivo e classificatorio e incurante delle azioni compiute dal soggetto, pretende di leggere (come la fisiognomica e la craniologia, che ne rappresentano l'esito estremo) a partire dal volto e dal cranio l'interiorità degli individui⁵⁵. Tavarès non si

49 Cfr. *ibid.*; ID., *Philosophie des Geistes* 1822, p. 35; ID., *Philosophie des Geistes vorgetragen vom Professor Hegel. Sommer 1825, Nachgeschrieben durch Griesheim*, in *Gesammelte Werke*, Bd. XXV, 1: *Vorlesungen*, cit., pp. 145-544: 238 [cit. come *Philosophie des Geistes* 1825] e ID., *Lezioni sulla filosofia dello spirito 1827-1828*, cit., p. 130.

50 *Ivi*, p. 131. Cfr. ID., *Philosophie des Geistes* 1825, cit., p. 238 e ID., *Filosofia dello spirito*, cit., § 393 agg., p. 125. Utilizzando la tecnica dell'angolo facciale, Camper avanza nella sua *Dissertation physique sur les differences réelles que presentment les traits du visage chez les homes de différents pays et de différents ages* (1791) un'ipotesi osteologica, che si propone come un procedimento scientifico di misurazione della struttura anatomica del cranio di animali e uomini differenti per razza ed età, arrivando a sviluppare un'ipotesi evolutiva conosciuta come 'linea di animalità', grazie alla successiva rielaborazione di Johann Kaspar Lavater (1741-1801).

51 ID., *Filosofia dello spirito*, cit., § 393 agg., p. 125. Cfr. ID., *Lezioni sulla filosofia dello spirito 1827-1828*, p. 131. Nel suo *De generis humani varietate nativa* (1775), Blumenbach classifica le razze in cinque varietà, tutte discendenti dalla medesima specie (monogenismo), convinto che la distinzione tra le varietà umane sia determinata soprattutto dalla morfologia scheletrica e, in particolare, del cranio.

52 ID., *Lezioni sulla filosofia dello spirito 1827-1828*, p. 131. Cfr. ID., *Philosophie des Geistes* 1825, cit., p. 239.

53 BUCK-MORSS, *Hegel e Haiti*, cit., p. 37.

54 TAVARÈS, *Hegel et l'abbé Grégoire*, cit., p. 503 (trad. mia).

55 Su questi argomenti cfr. MAURER, *Regioni del corpo o ragioni dello spirito? L'attualità della critica*

sofferma inoltre sul § 393 dell'*Enzyklopädie* e sui corrispondenti luoghi delle lezioni, né considera che nella medesima opera si trova un riferimento alla fisiognomica e alla cranio-logia: non nel § 393 e nella relativa aggiunta, in cui Hegel tematizza le differenze razziali, ma nel § 411. In questo paragrafo egli non nega che il soggetto umano abbia un'espressione patognomica e fisiognomica. Tuttavia, coerentemente con quanto affermato nella *Phänomenologie*, sostiene che queste espressioni sono «qualcosa di *contingente* per lo spirito», motivo per cui «voler elevare la fisiognomica, per non parlare della cranioscopia, al rango di scienze, fu perciò uno dei più vuoti ghiribizzi»⁵⁶. Pur criticando la craniologia, Hegel non nega quindi, in linea con molti suoi contemporanei, che sussistano delle differenze fisiche tra le varie razze, evidenti soprattutto nella conformazione cranica e nei tratti del volto.

Queste differenze non hanno però una portata esclusivamente fisiologica. Esse implicano, secondo Hegel, anche una successione di gradi di sviluppo spirituale e, quindi, il progressivo distacco dalla natura. I popoli africani, che presentano sul piano fisico un «angolo di Camper molto accentuato» richiamando così alla mente «una fisiognomica animale»⁵⁷, dal punto di vista spirituale vengono ripetutamente stigmatizzati come l'infanzia dello spirito, come *Kinderland* o *Kindernation*⁵⁸. Secondo questa lettura, essi vivono cioè in uno «stato naturale»⁵⁹, dove la schiavitù ha il senso della mancanza dell'eticità sostanziale e della razionalità di uno stato. Gli africani sarebbero fuori dal regno del diritto, perché mancherebbe loro qualsiasi principio che esprima un'essenza universale di cui possano avere oggettivamente coscienza e arrivare così a guadagnare la coscienza e il rispetto della propria universale essenza umana⁶⁰. E là dove «l'uomo non si è reso consapevole di sé come di un'universalità che è in sé e per sé, si sa come pensante», «non può esserci libertà»⁶¹. Il motivo addotto per spiegare la caduta in schiavitù degli africani starebbe proprio nel fatto che essi non avrebbero consapevolezza del proprio *status* di personalità giuridiche⁶². Gli africani non presenterebbero in sé un 'impulso interiore' a riscuotersi da questa condizione. Tuttavia, come si legge nell'aggiunta al § 393,

non si può negare loro l'attitudine alla cultura [*Bildung*]; non solo hanno qua e là accettato il cristianesimo con la massima gratitudine, e parlato con emozione della libertà ottenuta per mezzo di quello dopo una lunga schiavitù spirituale, ma hanno anche, ad Haiti, formato uno Stato secondo i principi cristiani⁶³.

hegeliana alla fisiognomica e alla cranio-logia, in «Teoria», 41, n. 1, 2021, pp. 71-90.

56 HEGEL, *Filosofia dello spirito*, cit., § 411 ann., p. 247.

57 Id., *Lezioni sulla filosofia dello spirito 1827-1828*, cit., p. 131.

58 Cfr. Id., *Philosophie des Geistes 1822*, cit., p. 35; Id., *Filosofia dello spirito*, cit., § 393 agg., p. 125 e Id., *Lezioni sulla filosofia della storia*, cit., p. 239.

59 Id., *Philosophie des Geistes 1822*, cit., p. 35 (trad. mia).

60 Cfr. Id., *Lezioni sulla filosofia della storia*, cit., pp. 242-243.

61 Id., *Lezioni sulla filosofia dello spirito 1827-1828*, p. 133. Nei *Grundlinien* si legge che «lo schiavo non conosce la sua essenza, la sua infinità, la sua libertà, egli non si conosce come essenza; ed egli non sa ciò che è, egli non si pensa» (Id., *Lineamenti*, cit., § 21 ann., pp. 41-42).

62 Cfr. Id., *Philosophie des Geistes 1822*, cit., p. 34 e Id., *Filosofia dello spirito*, cit., § 393 agg., p. 125. Al servo della figura *Herrschaft-Knechtschaft* Hegel attribuisce invece la personalità giuridica quando scrive: «l'individuo che non ha messo a rischio la propria vita potrà pure essere riconosciuto come *persona*», anche se non raggiunge l'autocoscienza (Id., *Fenomenologia*, cit., p. 281).

63 Id., *Filosofia dello spirito*, cit., § 393 agg., p. 126.

Questa aggiunta trova riscontro nel corrispondente luogo delle lezioni sullo spirito soggettivo del 1822, dove si legge che la formazione di un '*Negerstaat*' nelle Indie occidentali mostra che gli africani hanno un'intrinseca possibilità di libertà, senza avere però in sé la capacità di uscire dalla propria naturalità (*Natürlichkeit*)⁶⁴.

Coerentemente con quanto emerso dalle pagine dei *Grundlinien* e delle *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte*, Hegel sembra suggerire che un popolo 'naturale', incapace di progredire con le sue sole forze verso la libertà, può però incamminarsi lungo questo percorso se viene 'educato' (*gebildet*) attraverso la dominazione coloniale europea. Dai passi sopra citati, importanti per i riferimenti più o meno diretti ad Haiti, emerge infatti che l'attenzione di Hegel non è rivolta alle ribellioni degli schiavi, ma allo stato haitiano, costruito secondo i principi del cristianesimo⁶⁵. Ciò a conferma del fatto che, per il filosofo, è unicamente l'acquisizione della consapevolezza che esiste qualcosa di più elevato rispetto al singolo uomo, il riconoscimento della natura universale di ciascuno, che consente il sorgere del regno del diritto e dello stato. Solo all'interno di questa sostanza etica, in cui ogni individuo viene riconosciuto e trattato «come essere ragionevole, come libero, come persona»⁶⁶, la schiavitù non ha più ragion d'essere.

5. Conclusioni

Come tutte le interpretazioni che non si riducano a glosse marginali di testi autorevoli, anche quella di Buck-Morss presenta un carattere proiettivo che la rende 'sovversiva', perché stimola a rileggere le opere di Hegel adottando una prospettiva diversa, ma non per questo meno problematica. Interrogandosi sull'influenza degli eventi haitiani sul pensiero di Hegel, la studiosa individua infatti solo due possibilità: «o Hegel era il più cieco tra tutti i filosofi della libertà dell'Europa dei Lumi», oppure «sapeva che degli schiavi reali si stavano ribellando con successo contro padroni altrettanto reali, e ha deliberatamente elaborato la sua dialettica di signoria-servitù a partire da questo contesto contemporaneo»⁶⁷.

Sembra però esserci un'alternativa, e cioè che Hegel, pur a conoscenza delle rivolte degli schiavi di Saint-Domingue, non vi si ispiri per articolare il rapporto *Herrschaft-Knechtschaft* nella *Phänomenologie*. Sicuramente il fatto che Hegel non tratti ancora, nell'analisi dell'autocoscienza, la concreta distribuzione sociale dei ruoli e la loro dinamica non significa che egli non possa avere in mente delle situazioni storiche che, proprio perché appartengono a situazioni che si sono dissolte, hanno lasciato delle tracce nella formazione dell'autocoscienza. Tuttavia, da un'analisi approfondita di quest'opera, non sembrano emergere elementi a sostegno della tesi di Buck-Morss.

Bisogna inoltre tenere presente che il condizionamento della base geografica sulla

64 Cfr. ID., *Philosophie des Geistes 1822*, cit., p. 36.

65 Secondo Hegel è il cristianesimo che ha contribuito a rendere superata, in Europa, la necessità della schiavitù (cfr. ID., *La scienza della logica*, trad. it. a cura di V. Verra, Utet, Torino 2004, § 163 agg., p. 383).

66 ID., *Filosofia dello spirito*, cit., § 432 agg., p. 274.

67 BUCK-MORSS, *Hegel e Haiti*, cit., p. 32 (trad. mod.).

vita dei popoli è una novità degli anni berlinesi, durante i quali Hegel viene influenzato dalla *Erdkunde* di Ritter. Nella produzione filosofica anteriore a questo periodo è dunque impossibile trovare traccia di un legame tra le vicende storiche e l'ambiente geografico che non sia meramente incidentale. Tale condizionamento non è dunque presente nella *Phänomenologie*, dove le situazioni storiche che costituiscono le 'figure' della dialettica dell'autocoscienza e, su un piano superiore, dello spirito, sono situazioni 'idealizzate', di cui Hegel vuole enucleare il significato che esse rivestono per la coscienza individuale nel suo sforzo di ripercorrere il cammino già compiuto dallo spirito. Per Hegel non importa quindi individuare questi momenti nella loro fisionomia propriamente storica, né tantomeno nelle condizioni geografiche del loro verificarsi.

Inoltre, l'esame dei luoghi testuali in cui Hegel fa riferimento alle ribellioni nelle Indie occidentali e allo stato haitiano sembra lasciar trasparire una certa diffidenza nei confronti di quelle rivolte di schiavi che non siano accompagnate da una ristrutturazione generale del contesto storico-sociale in cui essi si trovano a vivere, e che può avvenire solo gradualmente e a seguito della *Bildung* impartita dal potere coloniale. È vero che le considerazioni di Hegel sul colonialismo appaiono ambivalenti, così come è vero che egli condanna la schiavitù all'interno dello stato etico e le violenze fatte al corpo. Come si legge infatti nell'annotazione al § 48 dei *Grundlinien*, da cui emerge che per Hegel il soggetto umano dev'essere sempre considerato come 'incarnato',

soltanto, poiché io vivo in quanto libero nel corpo, di questa esistenza vivente non si può abusare come di bestia da soma. In quanto io vivo, la mia anima [...] e il mio corpo non sono separati [...]. Quindi soltanto un intelletto senza senso, sofisticato, può fare la distinzione per cui la *cosa in sé*, l'anima, non è toccata o intaccata, quando il *corpo* è maltrattato e l'*esistenza* della persona è sottoposta al potere altrui. [...] Una violenza fatta *al mio corpo* da altri è una violenza fatta a me⁶⁸.

Tuttavia, nemmeno queste osservazioni che racchiudono una forte «carica progressiva»⁶⁹, per dirla con Losurdo, forniscono evidenze utili ad avvalorare l'ipotesi di Buck-Morss.

Con ciò non si vuole però affermare che si debbano considerare irrilevanti tutti gli interrogativi sollevati nel saggio *Hegel and Haiti*. Si è cercato anzi di contribuire alla consapevolezza che le stesse analisi offerte da Hegel in queste opere invitano a misurare la rappresentazione del mondo elaborata dalla sua filosofia con la complessità del contesto storico-culturale in cui essa ha preso forma, fornendo stimolanti spunti di riflessione per interrogarsi su alcune questioni, come il riconoscimento dell'alterità, l'eurocentrismo e il razzismo, che pervadono la riflessione contemporanea, non soltanto in ambito hegeliano.

68 HEGEL, *Lineamenti*, cit., § 48 ann., p. 62.

69 ID., *Le filosofie del diritto*, cit., p. 70.

ERZSÉBET RÓZSA *

DA ANTIGONE ALLA DONNA PERBENE.
L'IMMAGINE HEGELIANA DELLA DONNA NELLA DIALETTICA
TRA LA *FENOMENOLOGIA DELLO SPIRITO* E LA *FILOSOFIA DEL*
DIRITTO DEL 1820¹

Abstract

The 'proper' woman is the protagonist of Hegel's mature thought. Indeed, it has never stimulated him as much as Antigone. However, he still degraded Antigone: he undermined the uniqueness of the greatness of her character in the *Phenomenology*, mixed his image of Antigone with modern bourgeois features, and thereby transferred some characteristics of her uniqueness to the image of the woman in the context of the nuclear family in the emerging bourgeois society. This fused image of Antigone's greatness damages her, and also does not facilitate an adequate interpretation and self-interpretation of women, or rather the clarification of their social and gender roles in the emerging modern society. Strictly deviating from this hybrid picture, Hegel's *Philosophy of Right* has offered a comprehensible, and in many ways still relevant picture of the woman of the modernity, through differentiated social and gender roles suited to the expectations of the emerging modern society, that is through a corresponding self-interpretation and self-determination. A subjective-normative orientation in the practical attitude is likewise something women share with men: a woman must appropriate and exercise her social and gender roles *properly*. But all these expectations fall far short of Antigone's greatness. Through his insight into the fragility of human existence in the modern age, Hegel opened up a perspective in which we, women and men, repeatedly interrogate the meaning of our own existence.

Keywords: Antigone; Antiquity; Hegel; Modernity; Women

«Ti ricordo ancora, cara Maria, che il tuo più profondo sentimento, e la formazione della tua parte più nobile hanno insegnato anche a te che negli animi non superficiali a ogni sensazione di felicità si accompagna anche una di malinconia. Ti ricordo inoltre ciò che mi promettevi: di guarire il mio animo dalla sfiducia che poteva mostrare verso la felicità, ossia di riconciliare il mio vero essere intimo con la maniera con cui mi comporto troppo spesso di fronte alla realtà; ti ricordo che da questo punto di vista la tua decisione assume un valore superiore; che tu hai la forza di realizzarla; che questa forza deve trovarsi nel *nostro* amore»
Hegel alla sua futura moglie nell'estate del 1811²

* University of Debrecen; rozsa.erszabet@arts.unideb.hu

1 Trad. it. di Giulia Battistoni.

2 Cfr. la nota 39.

Osservazioni preliminari

La tesi di questo contributo è la seguente: Hegel ha leso l'unicità della grandezza di carattere di Antigone nella *Fenomenologia*, mescolando la sua immagine di Antigone con tratti moderni, borghesi, e conferendo alcuni caratteri della sua unicità all'immagine della donna nel piccolo nucleo familiare della nascente società civile moderna. L'immagine della grandezza di Antigone, che risulta da questa fusione, la danneggia e non è nemmeno di aiuto a una adeguata interpretazione e auto-interpretazione della donna, ovvero alla chiarificazione del suo ruolo sociale e di genere nella nascente modernità. Allontanandosi rigorosamente da questa immagine ibrida, Hegel ha tracciato nella *Filosofia del diritto*, tramite 'ruoli sociali e di genere' differenziati adatti alle aspettative della nascente società moderna, tramite cioè una corrispondente 'autodeterminazione come norma fondamentale' anche per la donna, un'immagine condivisibile fino ad oggi e sotto molti aspetti ancora rilevante in molte parti del mondo. Anche la donna condivide con l'uomo l'orientamento soggettivo-normativo della modernità: anche la donna deve appropriarsi 'in modo decoroso e retto' dei suoi ruoli sociali e di genere ed esercitarli. Tali norme sono distanti dalla grandezza di Antigone.

A livello metodologico viene seguita quella prospettiva che si apre specificando la problematica dell'essere donna nel punto di intersezione tra dimensioni storiche socio-culturali (mondo 'antico' e 'nuovo', 'mondo moderno' ovvero epoca moderna) e dimensioni del mondo della vita (la famiglia, la vita privata, 'la persona privata') in senso hegeliano. Dal punto di vista sistematico-concettuale l'*Eticità* rappresenta il luogo in cui può essere inserita e spiegata la tematica dell'essere donna. Ciò è ravvisabile sia nella *Fenomenologia dello spirito* del 1806 sia nella *Filosofia del diritto* del 1820. Alla luce del contesto sistematico delineato viene sintetizzata e confrontata la concezione hegeliana di Antigone con quella della donna perbene, come due figure dominanti dell'essere donna. L'espressione 'essere donna' [*Frausein*] intende esprimere la specificità di contenuto che si evince da queste condizioni generali.

1. *Il contesto di vita di Antigone e la deformazione della sua grandezza nella Fenomenologia*

L'Antigone della *Fenomenologia* è una grande individualità, un'eccezione che difficilmente può rappresentare un modello per altri del suo tempo o per altri tempi, così come per noi – questa tesi verrebbe facilmente accettata³. Ma la validità di questa affermazione è problematica se osserviamo più da vicino i passaggi rilevanti dell'opera.

Emerge anzitutto che il motivo dell'unicità di Antigone è il suo *contesto di vita*, costituito dall'*'eticità pura'*. Hegel ha distinto l'*'eticità pura'* dall'*'eticità effettiva'*. A suo

3 G.W.F. HEGEL, *La fenomenologia dello spirito*, a cura di G. Garelli, Einaudi, Torino 2008. Abbreviazione: *PhG*.

parere, il mondo di Antigone, l'eticità pura, che rappresenta il terreno del tragico, deve tramontare.

L'eticità effettiva rappresenta invece il contesto di vita di un mondo appena nascente, che si trova di fronte a un futuro ancora difficilmente identificabile: si dispiegherà come una struttura etica nuova e differente nell'epoca e nel mondo moderno⁴. Questa eticità effettiva diviene la base vitale ordinaria delle attività di coloro che agiscono nel mondo moderno e delle norme che legittimano e orientano le loro attività. Tra queste norme ha eccezionale importanza l'«autodeterminazione», che nell'atteggiamento pratico è collegata alle norme soggettive della «rettitudine», del «decoro» e della «medietà» nella concezione matura di Hegel. Egli difese tale concezione anche nella sua *Estetica* ovvero nella Filosofia dell'arte⁵.

Il problema è che Hegel non ha separato in modo coerente l'Antigone della *Fenomenologia* da questi sviluppi moderni successivi⁶. Nel 1806 Hegel non ha solo delineato l'immagine della tragicità e della grandezza di Antigone: egli ha reso la sua figura più complicata⁷. Ha strappato Antigone dalla cornice del suo mondo, che stava necessaria-

4 Pöggeler ha richiamato l'attenzione sulla distinzione tra eticità antica ed eticità moderna. Cfr. O. PÖGgeler, *Hegels Idee einer Phänomenologie des Geistes*, II edizione ampliata e rivista, Karl Alber, Freiburg-München 1993, pp. 85-91. Sulle caratteristiche essenziali di questa distinzione nella letteratura più recente, cfr. W. NIU, *Welches Recht ist gerecht? „Sittlichkeit“ und „Gerechtigkeit“ in Hegels Deutung der Moderne*, in *The Owl's Flight. Hegel's Legacy to Contemporary Philosophy*, a cura di S. Achella, F. Iannelli et al., De Gruyter, Berlin-Boston 2021, pp. 313-326.

5 Cfr. E. RÓZSA, *Types of Individuality in Modern (Romantic) Art: Christ, the Knight, the Honest Citizen, and the Comedian*, in EAD., *Modern Individuality in Hegel's Practical Philosophy*, Brill Publisher, Leiden-Boston 2012, pp. 265-293.

6 La grandezza di Antigone e la sua imperfezione hanno la stessa origine, come mostra Hegel nella *Filosofia del diritto*: le mancano ancora «la sostanzialità soggettiva vivente nel sentimento» e l'interiorità. Egli si riferisce qui alla *Fenomenologia*, in cui ha esposto la più alta opposizione, «la suprema opposizione etica e pertanto la suprema opposizione tragica, ed è lì stesso individualizzata nella femminilità e nella virilità». Cfr. HEGEL, *Lineamenti di filosofia del diritto. Diritto naturale e scienza dello stato in compendio*, con le aggiunte di E. Gans, a cura di G. Marini, Laterza, Roma-Bari 2010, § 166, p. 145. Abbreviazione: R. Per le note a margine di Hegel ci si riferisce all'edizione: HEGEL, *Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse, mit Hegels eigenhändigen Notizen und den mündlichen Zusätzen*, in *Werke in 20 Bänden, auf der Grundlage der Werke von 1832-1845 neu edierte Ausgabe*, Redaktion Eva Moldenhauer/Karl Markus Michel, Bd. 7, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1986. Abbreviazione: TWA 7 [NdT].

7 Riguardo al mondo di Antigone, Siep osserva quanto segue: «Hegel chiama «legge divina» questo dovere indiscusso di solidarietà permanente con i membri della famiglia, che non può essere garantito da diritti rivendicabili per vie legali. In questo contesto, il concetto di «divino» è certamente anche espressione del fatto che l'istituzione della famiglia non risale ad accordi razionali, ma alle forze della natura e alla loro interpretazione nel mito e nella religione». L. SIEP, *Der Weg der Phänomenologie des Geistes. Ein einführender Kommentar zu Hegels 'Differenzschrift' und 'Phänomenologie des Geistes'*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt a.M. 2000, p. 182. Si deve ora aggiungere che nell'immagine di Antigone, così come nel suo contesto, Hegel ha introdotto nella famiglia, mescolandoli, anche i tratti della famiglia moderna. Esistono anche interpretazioni contemporanee in cui la concezione hegeliana del matrimonio e della famiglia nella modernità, compresi i loro tratti contraddittori, viene considerata come destoricizzata e semplificata come inappropriata e riprovevole. Un esempio dalla letteratura più recente è il saggio di Dieter HÜNING, «Der Stand der Frau – Hausfrau». *Hegels Affirmation der*

mente tramontando, e ha adattato la sua grandezza, che nel contesto della pura eticità di vita e morte è rilevante e giusta in quanto tragica, all'eticità effettiva della modernità. Ciò ha portato non solo a incoerenze teoretiche, ma anche a deformazioni dell'Antigone puramente etica, tragica. Questa deformazione è derivata dal fatto che Hegel ha proiettato la figura di Antigone anche sul modello sociale e sul ruolo di genere della donna come figura fondamentale del mondo della vita borghese, dispiegatosi molto più tardi. Le norme degli individui moderni non vanno trovate però nel perseguimento della legge divina o nella grandezza e nella tragicità, quanto piuttosto nell'autodeterminazione, o meglio nella medietà, nella rettitudine e nel decoro. Di conseguenza, Hegel ha fuso le radicali differenze legislative di due mondi e due epoche. In tal modo, sono stati deformati non solo il carattere di Antigone, la sua grandezza e tragicità, ma anche il ruolo sociale e di genere della donna nel mondo della vita borghese.

Evidenzio di seguito due aspetti del problema in questione: 1. l'individuazione; 2. il ruolo sociale e di genere della donna.

1.1. *L'individuazione nella Fenomenologia*

Ci interessa ora il lato dell'interpretazione hegeliana di Antigone legato al suo riferimento al ruolo della donna con tratti moderni⁸ ed esposto nella sezione *Il mondo etico, la legge umana e la legge divina, il maschio e la femmina*. Hegel ha collegato questa questione a quella dell'individuazione. L'individuazione si manifesta anzitutto in forma immediata: «Nella misura in cui lo spirito è la *verità immediata*, esso è la *vita etica* d'un popolo: l'individuo che è un mondo»⁹.

L'individuazione avviene, a livello dell'eticità pura, nella legge divina e, a livello pratico-sociale dell'eticità effettiva, nella legge umana. Il livello esistenziale dell'individuazione nell'eticità 'pura' viene presentato, nella dialettica tra l'essere e la morte, nella figura unica di Antigone. Il livello pratico-mondano (del mondo della vita) dell'individuazione è l'eticità effettiva, sul cui terreno si può compiere l'individuazione di estese classi sociali, in linea di massima di ciascuna. Questo secondo tipo di individuazione apre una prospettiva che conduce oltre l'eticità propria degli Antichi: la prospettiva della

bürgerlichen Geschlechterverhältnisse, *The Owl's Flight*, cit., pp. 273-286. D'altra parte, Wenjun Niu ha sottolineato che dalla filosofia pratica di Hegel si potrebbe trarre la conclusione, «che la disuguaglianza di genere debba essere superata nell'eticità moderna». Niu, *Welches Recht ist gerecht?*, cit., p. 325.

8 Nella presente argomentazione non vengono prese in considerazione le innumerevoli e interessanti interpretazioni dell'Antigone di Hegel. Mi limito a menzionare solo alcuni importanti lavori sul tema: J. BUTLER, *Antigones Verlangen. Verwandtschaft zwischen Leben und Tod*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 2001; S. BENHALIB, *On Hegel, Woman, and Irony*, in Ead., *Situating the Self. Gender, Community and Postmodernism in Contemporary Ethics*, Routledge, New York 1992; L. IRIGARAY, *Speculum of the Other Woman*, Cornell University Press, Ithaca 1985. Della letteratura più recente, si veda: *The Returns of Antigone. Interdisciplinary Essays*, a cura di T. Chanter e S.D. Kirkland, State University of New York Press, Albany 2014.

9 *PhG*, p. 293.

soggettività moderna, in senso hegeliano, e di un mondo della vita a essa adeguato¹⁰.

Ci sono distinzioni fondamentali tra l'individuazione come processo di singolarizzazione nella società moderna degli inizi e la grandezza di individui come Antigone: le grandi individualità sono distanti dagli individui della società moderna come il cittadino, la donna e l'uomo. Creonte è una figura di passaggio: come Antigone, anch'egli è una grande individualità e come lei rappresenta ciò che è sostanziale. Egli è però strettamente connesso alla legge umana, allo stato e alle sue istituzioni, e può perciò essere anche definito 'cittadino'. In lui si vede già la diminuzione della grandezza e, con ciò, del tragico. Nella sua figura inizia a manifestarsi la tendenza per cui la diffusione dell'istituzionalizzazione come 'ordine oggettivo' si compie anche come destituzione della 'legge divina'. Mettendo in questione la legge del divino, l'individuazione ha risvegliato il bisogno di nuove norme, comportamenti e ruoli sociali.

Nella concezione della *Fenomenologia*, la donna resta al di fuori di tale svolta. Si possono comunque trovare pensieri importanti sul problema del Sé, ovvero dell'autoriflessione, e anche sulla femmina e sul maschio nei passi testuali della *Fenomenologia* in cui Hegel discute la differenziazione dei ruoli di genere. Ma il quadro generale è un altro: l'individuazione, nonché il ruolo sociale e di genere della donna non vengono influenzati dai mutevoli ruoli di genere dell'uomo, a differenza della posizione sviluppata nella *Filosofia del diritto*.

1.2 Ruoli sociali e di genere nella nascente modernità nell'ottica dell'Antigone antica

Per chiarire questa questione è illuminante, ancora una volta, la sezione *Il mondo etico, la legge umana e la legge divina, il maschio e la femmina* della *Fenomenologia*, in cui Hegel ha illustrato il ruolo della donna a partire da tre prospettive: 1. quella del rapporto tra Antigone e suo fratello, 2. del rapporto tra Hegel e sua sorella, 3. di alcuni fenomeni tipici della società che si avvia a diventare moderna. I primi due rapporti hanno in comune il fatto di essere 'neutri', cioè non vengono toccati dal carattere del genere¹¹. Il terzo aspetto è quello delle 'relazioni di madre e di moglie', in cui non rientravano né Antigone né Christiane, la sorella di Hegel¹². Antigone è e resta tuttavia sullo sfondo la figura chiave che plasma l'intera interpretazione dell'essere donna e del ruolo di genere della donna. Hegel aveva, da un lato, l'intenzione di sostenere concettualmente la superiorità di Antigone espandendo e trasponendo i valori da lei rappresentati al ruolo della donna nel mondo moderno, nonostante egli, dall'altro lato, ribadisse il necessario tramonto del mondo di Antigone.

10 Una questione altrettanto importante è che questo secondo tipo di individuazione è finalizzato alla vita e non alla morte.

11 *PhG*, p. 303.

12 *Ivi*, p. 302. Per Hegel, anche le figure femminili della sua vita, come sua madre, sua sorella e sua moglie, avevano importanza dal punto di vista filosofico. Su questo cfr. F. IANNELLI, *Hegel's Constellation of the Feminine between Philosophy and Life. A Tribute to Dieter Henrich's Konstellationsforschung*, in *The Owl's Flight*, cit., pp. 239-254.

Per quanto riguarda il contenuto, si tratta in fin dei conti di un'immagine tradizionale dei ruoli di genere ai tempi di Hegel. Ecco perché nel 1806 Hegel ha attribuito solo all'uomo la possibilità e la sfida di entrare nell'eticità effettiva come prima figura della società civile moderna. Lo ha mostrato nell'ambito della comunità:

La comunità può dunque, da una parte, organizzarsi nei sistemi dell'autonomia personale e della proprietà, del diritto relativo alle persone e alle cose; dall'altra, può articolare e rendere indipendenti, in vista delle proprie convenienze, anche le modalità di lavoro inizialmente finalizzate agli scopi dei singoli: il profitto e il godimento. Lo spirito della convergenza universale degli interessi consiste nella *semplicità* e nell'essenza *negativa* di questi sistemi che tendono a isolarsi¹³.

Come si evince da quanto detto, Hegel elabora la condotta a più riprese ambivalente del nascente individuo moderno sul modello dell'uomo, che è il 'lato del Sé', secondo il quale lo spirito diviene individualità che si rivolge verso altro e trapassa nella coscienza dell'universalità. Questa individuazione comporta che l'uomo abbandoni l'eticità immediata della famiglia per guadagnarsi e produrre l'eticità effettiva, consapevole di sé¹⁴. Ma la donna deve rimanere vincolata al ruolo assegnatole dal fondamento normativo dell'eticità pura (il regno della legge divina). La donna continua ad essere la custode della famiglia e delle tradizioni.

L'amore esemplifica l'evidente contraddittorietà presente nella posizione di Hegel sul ruolo sociale e di genere. Egli fa un'osservazione forte riguardo all'amore, in cui emerge una chiara differenza concettuale tra la *Fenomenologia* e la *Filosofia del diritto*. Si legga quanto segue: «poiché l'etico è un elemento in sé universale, il rapporto etico fra i membri della famiglia non è quello proprio del sentire, né è la relazione propria dell'amore»¹⁵. Come scopo e contenuto esso ha solo la sostanza. La caratteristica essenziale della famiglia, basata sulla 'vera eticità', è che essa, diversamente dalla famiglia moderna della *Filosofia del diritto*, non viene fondata sull'amore come relazione intersoggettiva della disposizione d'animo etico-soggettiva. L'amore romantico, radicato nella libertà soggettivo-individuale della modernità, qui non può essere affatto riconosciuto: questo tipo di individuazione, che Hegel caratterizza tramite il caso e l'arbitrarietà, compromette la stabilità della famiglia. La messa a repentaglio della famiglia diviene evidente nei desideri e nei sentimenti che conferiscono alla vita arbitrarietà e accidentalità, desideri e sentimenti che Hegel attribuisce senza esitazione all'uomo, sottraendoli invece alla donna.

Il contenuto dell'azione etica e l'atteggiamento della donna devono essere sostanziali, ovvero saldi e devono rimanere imperturbabili. Con ciò, l'individualità, insieme al relativo ruolo sociale attribuito alla donna, è quella che si comprende e si determina solo come riferita all'intero e all'universale. Possono però soddisfare tale aspettativa, cui viene sottratto ogni tipo di particolarità, solo grandi individualità, come Antigone¹⁶.

13 *PhG*, p. 300-301.

14 *Ivi*, p. 303.

15 *Ivi*, p. 297.

16 L'osservazione di Pöggeler sul compito della filosofia nella *Fenomenologia* è rilevante anche a tal

Allo stesso tempo, a Hegel era chiaro che i grandi caratteri difficilmente forniscono modelli comportamentali per atteggiamenti pratici e per le pratiche quotidiane degli agenti della prosaica modernità. Tuttavia egli esige l'impossibile, ma solo dalle donne: esse devono lasciare che la loro vita sia determinata e condotta tramite una natura etica pura, che è sovrumana, quasi divina; una vita in cui vanno tuttavia espletate anche faccende quotidiane, prosaiche e banali. L'«elevazione»¹⁷ della donna si rivela così come un tipo di idealizzazione che tuttavia non può funzionare nell'effettività del mondo della vita.

Il realismo hegeliano nella *Fenomenologia* si riconosce piuttosto nell'esempio dell'uomo. In primo piano, nella differenziazione del mondo etico ha luogo una nuova divisione dei ruoli di genere, cosa che Hegel discute con grande avvedutezza a partire dal modello dell'uomo. L'uomo come «singolo» abbandona il terreno puramente etico della famiglia. Lo sospingono la motivazione pratica (desideri e bisogni, che vengono contrapposti, attraverso i loro tratti particolari, a contenuti puramente etici, universalmente sostanziali). Nel contesto delle motivazioni dell'uomo, Hegel riconosce che «l'acquisizione e il mantenimento di potenza e ricchezza, da una parte, mirano solamente al bisogno, e appartengono al desiderio»¹⁸.

Allo stesso tempo in questo passo, separandole rigorosamente dal nuovo ruolo dell'uomo con tratti borghesi, Hegel ha avanzato verso le donne pretese etiche alte e pure. Le seguenti osservazioni sono eloquenti: non sono i sentimenti ma l'universalità come dovere assoluto a rappresentare il senso della vita della donna. Quest'ultima trova la sua destinazione nella casa dell'eticità, in cui tuttavia non è importante «questo» uomo, «questo» bambino, bensì un uomo, i bambini in generale; non è il sentimento, bensì l'universale ciò su cui si fondano queste relazioni della femmina. A differenza dell'uomo, alla donna restano estranei il piacere e i desideri: la donna può al massimo provare una forma di commozione come madre¹⁹. Al contrario, in quanto cittadino l'uomo possiede la forza autocosciente dell'universalità e si acquista con ciò il diritto al desiderio. In quanto il «diritto al desiderio» viene attribuito solo all'uomo, la sensibilità e i sentimenti come componenti dell'individuazione in generale sono consentiti solo all'uomo, non alla donna²⁰. A ciò si aggiunge un *deficit* per la donna, alla quale viene a mancare il

proposito: «Ma la filosofia deve tentare, piuttosto, di riattingere nel suo *interrogare* la *possibilità* di ciò di cui l'umanità una volta ha fatto esperienza». PÖGGLER, *L'idea di una Fenomenologia dello spirito*, Guida editori, Napoli 1986, p. 130.

17 Nel contesto della nostra interpretazione è rilevante anche la considerazione di Pinkard secondo cui la soggettività in Hegel «non può essere meramente una soggettività umana, ma deve essere qualcosa di più grande». Sulla *Vergrößerung des Subjekts*, cfr. T. PINKARD, *Innen, Außen und Lebensformen: Hegel und Wittgenstein*, in *Hegels Erbe*, a cura di Ch. Halbig, M. Quante, L. Siep. Suhrkamp Verlag, Frankfurt a.M. 2004, p. 256.

18 Hegel accenna a nuove tensioni presenti nell'eticità, che emergono già nella distinzione tra eticità pura ed effettiva. La destinazione superiore non ricade, all'interno dell'eticità effettiva, nella famiglia stessa, ma è volta a ciò che è veramente universale, alla comunità; è piuttosto negativa rispetto alla famiglia e porta ad allontanare il singolo da essa, a sottometterne la naturalità e la singolarità, e educarlo alla virtù, alla vita nell'universale e per l'universale. Cfr. *PhG*, p. 297.

19 *Ivi*, p. 302.

20 L'individuazione e l'appropriazione di nuovi ruoli sociali, come aspetti della nuova eticità, implicano anche qualcosa di positivo: l'uomo abbandona l'eticità immediata, elementare e per questo effettiva-

momento «del conoscersi come *questo Sé* nell'altro». In tal modo, viene sottratta alla donna la natura intersoggettiva propria dell'essere umano²¹. Infine, viene formulato un atteggiamento sovrumano come ideale per la donna, che produce un profondo divario nei ruoli di genere.

L'irrelevanza di Antigone per il ruolo sociale della donna nella modernità diviene ancora più chiara se ci si chiede quale sia la funzione del modello comportamentale sociale. In Hegel l'individuo moderno ha bisogno di un modello, in quanto le norme e gli orientamenti tramandati non gli sono più di aiuto in modo tradizionale. La 'posizione vacillante' è divenuta tipica dell'atteggiamento pragmatico proprio dell'età moderna, cosa che Hegel accenna già nella *Fenomenologia*²². Ma Antigone non conosce le componenti necessarie dei nuovi orientamenti come l'autoriflessione e l'autodeterminazione: lei si identifica immediatamente con la legge divina, che è la sua essenza, il suo essere e allo stesso tempo la sua esistenza²³. In questo contesto, non c'è alcuna distanza da sé né differenza tra l'interpretazione di sé e quella del mondo, tra la sostanza etica socio-culturale e l'esistenza individuale. La celebre disposizione d'animo di Antigone è l'unico momento in cui si svela una forma non sviluppata di autoriflessione e di distanza da sé e dall'altro. In tale contesto, Hegel cita Sofocle: «poiché soffriamo, riconosciamo di aver sbagliato»²⁴. Ma questa disposizione d'animo non presenta alcuna dinamica che sia indispensabile all'autoriflessione moderna, al contrario: essa è e rimane una disposizione d'animo sostanziale e manifesta la staticità della 'assoluta individualità', che non può esercitare alcuna influenza su ulteriori sviluppi del Sé degli individui²⁵.

mente negativa della famiglia per procurarsi e produrre l'Eticità effettiva, consapevole di sé. Cfr. *ivi*, p. 303.

- 21 *Ibidem*. Un altro aspetto legato alla mancanza di intersoggettività in Antigone viene accennato da Iannelli, quando afferma, riguardo al linguaggio di Antigone, che esso è «non proprio comunicativo e inclusivo». Cfr. IANNELLI, *Wenn der Feind auch Bruder ist. Die unschuldige Schuld von Hegels Antigone*, in «Scientia Poetica. Jahrbuch für Geschichte der Literatur und der Wissenschaften/Yearbook for the History of Literature, Humanities, and Sciences», 13, 2009, p. 127.
- 22 Per una delucidazione sulla 'posizione vacillante', i migliori esempi tratti dalla *Fenomenologia* sono gli atteggiamenti pratici, che attraversano l'opera di Hegel dal comportamento del piacere fino al comportamento dell'anima bella. Per un approfondimento dettagliato di tali aspetti, cfr. dell'autrice: *Verhaltensweisen des Individuums der 'Lust', des Individuums des 'Gesetzes des Herzens' und des 'tugendhaften Ritters'*, in RÓZSA, *Hegels Konzeption praktischer Individualität. Von der Phänomenologie des Geistes zum enzyklopädischen System*, Mentis Verlag, Paderborn 2007, pp. 44-71.
- 23 Sul problema della concezione e della costituzione di sé, cfr. R. BRANDOM, *Selbstbewusstsein und Selbst-Konstitution. Die Struktur von Wünschen und Anerkennung*, in *Hegels Erbe*, cit., pp. 46-48. Brandom ha ignorato il fatto che questa problematica è stata sviluppata sistematicamente solo nella *Filosofia del diritto*, dove l'autodeterminazione si trova al centro della Moralità. Anche questo fatto storico-evolutivo ha inciso sulla concezione dell'autocoscienza nella *Fenomenologia* e ha contribuito a produrre incoerenze e deformazioni dell'immagine di Antigone qui sviluppata.
- 24 *PhG*, p. 312. Sul significato di questa disposizione d'animo di Antigone nella letteratura più recente, cfr. E. CARAMELLI, *Antigone and the Phenomenology of Spirit. Between Literary Source (vv. 925-928) and Philosophical Reading*, in *The Owl's Flight*, cit., pp. 287-299.
- 25 Kierkegaard ha posto al centro la disposizione d'animo del soggetto moderno, quando ha mostrato una differenza essenziale nell'autoriflessione tra l'Antigone antica e quella moderna. Egli ha richiamato l'attenzione sulla separazione tra lutto e dolore, tra un atteggiamento irreflessivo e uno riflessivo sull'esempio dell'Antigone antica e dell'Antigone moderna. Cfr. S. KIERKEGAARD, *Aut-Aut*, Mondadori, Mi-

2. La concezione hegeliana nella Filosofia del diritto

Nella *Filosofia del diritto* Hegel elabora una concezione dell'Eticità moderna e della famiglia in cui il problema dei nuovi ruoli di genere non viene più discusso solo in modo sporadico come nella *Fenomenologia*, ma in modo sistematico e opportuno, secondo la tendenza della modernità e dell'individualizzazione, le quali presiedono a nuovi orientamenti valoriali come l'autodeterminazione o i ruoli sociali e di genere²⁶. La novità, qui, è che la donna non può né deve più sottrarsi a questo processo. Rispetto ai ruoli sociali, il punto non è soltanto che l'educazione dei bambini viene attribuita alla donna come una funzione educativa straordinariamente importante, una funzione che le garantisce uno stato sociale più alto nella società. Sia l'individuazione sia anche il ruolo sociale e di genere della donna vengono rappresentati nell'insieme in modo più differenziato e i compiti, ovvero la prestazione della donna all'interno della famiglia e del matrimonio, vengono rivalutati.

Cosa si intende con questo? Il contesto di vita si è modificato in modo essenziale: l'amore, come fondamento soggettivo e come base normativa socio-culturale della famiglia moderna, ha ottenuto una particolare importanza all'interno della *Filosofia del diritto*: l'amore, in quanto disposizione d'animo etico-soggettiva, diviene il fondamento della vita privata, cosa che è esclusa dalla *Fenomenologia*. L'amore consapevole, di contro alla disposizione d'animo solo sostanziale o al mero innamoramento, è qualcosa di nuovo: nella *Filosofia del diritto*, esso esemplifica anche la differenza tra due tipi di particolarità per mezzo della disposizione d'animo²⁷. Al paragrafo 176, insieme agli appunti di prima mano, emerge che l'accidentalità non va intesa come un 'caso' nel significato comune e negativo, bensì come 'una caratteristica strutturale' persino del matrimonio moderno o della relazione tra partner²⁸. L'idea etica è divenuta più complessa: essa ha la

lano 2016.

- 26 Per l'approfondimento di ulteriori aspetti dell'evidente confronto tra la *Fenomenologia* e la *Filosofia del diritto*, cfr. M. QUANTE, „Die Vernunft unvernünftig aufgefasst“. Hegels Kritik der beobachtenden Vernunft, in *Hegels Phänomenologie des Geistes. Ein kooperativer Kommentar zum einem Schlüsselwerk der Moderne*, a cura di K. Vieweg, W. Welsch, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 2008, pp. 325-349, e SIEP, *Moralischer und sittlicher Geist in Hegels Phänomenologie*, in *Hegels Phänomenologie des Geistes*, cit., pp. 415-438.
- 27 Si deve rilevare che, poco dopo la *Fenomenologia*, già a partire dal 1809, Hegel pone al centro la costellazione concettuale di universalità, particolarità e individualità. A differenza della *Fenomenologia*, dove la particolarità ha una connotazione decisamente negativa, nella dottrina del concetto essa viene accolta come componente interna di una nuova figura logica. Nell'ambito della coscienza pratica viene coinvolta la particolarità degli individui in relazione all'universalità e alla libertà, cosa che esula dal significato della particolarità come figura logica: attraverso la libertà viene attribuita alla particolarità una connotazione pratica. In HEGEL, *Nürnberger und Heidelberger Schriften 1808-1817, Werke*, vol. 4, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1986 (Abbreviazione: TWA). Cfr. in particolare pp. 22, 29-32, 70-73, 139-141, 224.
- 28 Il § 176 della *Filosofia del diritto* recita: «Poiché il matrimonio non è più che l'idea etica immediata, quindi ha la sua realtà oggettiva nell'intimità di sentimento e disposizione d'animo soggettiva, in ciò risiede la prima accidentalità della sua esistenza. Quanto poco può aver luogo una costrizione ad entrar nello stato matrimoniale, tanto poco c'è d'altronde un vincolo soltanto giuridico positivo che possa tener insieme i soggetti allorché siano sorte azioni e disposizioni d'animo avverse e ostili. Ci vuole però

sua realtà effettiva anche nella profondità della disposizione d'animo soggettiva, nella sensazione ovvero nell'inclinazione corporea. Queste componenti dell'amore etico sono forgiate dalle particolarità dei singoli, cioè dai loro relativi desideri e sentimenti. Questa cognizione profonda permette l'elaborazione di una concezione dell'amore completamente nuova e tutt'oggi stimolante, come base inedita delle relazioni private²⁹.

Hegel ha legittimato l'accidentalità e l'arbitrarietà delle motivazioni che animano le pratiche tramite il diritto della particolarità e ha attribuito a ognuno ciò che va ricondotto alla libertà soggettiva degli individui nel mondo moderno/nell'epoca moderna³⁰. Pertanto il caso e l'arbitrarietà sono divenuti componenti di una 'tensostruttura', rappresentata, da un lato, dall'idea etica della comunione nelle relazioni private (matrimonio, famiglia), come nuove forme istituzionalizzate del mondo della vita; dall'altro lato, dalle forme e strutture della disposizione d'animo soggettiva come autonomo mondo interiore/intimo dei singoli (di un uomo e di una donna). Le forme di convivenza (matrimonio, famiglia) non possono più essere ridotte solamente all'appartenenza etico-sostanziale, ma racchiudono contenuti individuali-soggettivi differenti, autodeterminati (sentimenti, inclinazioni, desideri ecc.), come componenti della convivenza.

Di conseguenza, l'amore non è più pura eticità: esso integra in sé sensazioni e sensibilità, che ora vengono attribuite a tutti, anche alla donna. Così le viene riconosciuto anche il 'diritto al desiderio': la relazione reciproca tra partner presuppone nell'amore anche reciproca inclinazione fisico-corporea, sebbene ciò, secondo Hegel, sia auspicabile solo in seguito, dopo la celebrazione del matrimonio.

L'importanza di riconoscere il 'diritto alla particolarità' come fondamento normativo dell'individuazione nella modernità si manifesta in modo esemplare nella decisione riguardante la celebrazione del matrimonio, che può essere presa solo dai due individui coinvolti, autonomi e in nessun caso dai genitori. La decisione riguardante il matrimonio, presa dalle persone immediatamente coinvolte, è un pensiero che all'epoca era tutt'altro che ovvio. L'enfasi significativa sulla propria decisione e allo stesso tempo sulla responsabilità etica del coniuge funge da fattore connettivo e stabilizzante di questa forma sociale in circostanze che non sono più stabili – si pensi alla concezione hegeliana della società civile. Hegel era in sostanza contro il divorzio. Ma il diritto alla particolari-

una terza autorità etica, la quale tien fermo il diritto del matrimonio, della sostanzialità etica, di fronte alla mera opinione di tale disposizione d'animo e di fronte all'accidentalità di un umore meramente temporaneo ecc., distingue questa dall'estraneazione totale, e constata quest'ultima, per poter soltanto in questo caso sciogliere il matrimonio». R., pp. 149-150.

29 Di recente H. Nagl-Docekal ha richiamato l'attenzione sul potenziale della concezione hegeliana dell'amore nel contesto delle attuali discussioni. Cfr. H. NAGL-DOCEKAL, *Liebe in 'unserer Zeit'. Unabgegoltene Elemente der Hegelschen Ästhetik*, in: *Hegels Ästhetik als Theorie der Moderne*, a cura di A. Gethmann-Siefert, H. Nagl-Docekal, E. Rózsa, E. Weisser-Lohmann, Akademie Verlag, Wiener-Reihe-Berlin 2013, pp. 197-220. Una panoramica, storico-evolutiva e sistematica, dell'amore in Hegel viene fornita da: RÓZSA, *Grundlinien von Hegels Theorie der Liebe*, in *Objektiver und absoluter Geist nach Hegel. Kunst, Religion und Philosophie innerhalb und außerhalb der Geschichte und Gesellschaft*, a cura di A. Kok, T. Oehl, Brill, Leiden-Boston 2018, pp. 548-572.

30 Sulla teoria hegeliana della particolarità nell'ambito della filosofia pratica, cfr. dell'autrice: *Besonderheit, besondere Existenz und das Problem der praktischen Individualität beim Berliner Hegel*, in RÓZSA, *Hegels Konzeption praktischer Individualität*, cit., pp. 121-181.

tà, il rispetto dei diritti degli individui e il riconoscerli anche alla donna spiegano perché Hegel già nel secondo paragrafo del capitolo dedicato alla famiglia rifletta sul divorzio³¹.

Egli sottolinea l'importanza del 'libero consenso delle persone' 'a costituire una persona' nel matrimonio. La decisione libera, razionale, responsabile riguardo alla celebrazione del matrimonio è un tipo di garanzia contro la 'disposizione d'animo solo soggettiva', 'contro la particolare inclinazione delle due persone', 'contro l'inclinazione naturale' e la "discrezionalità dell'amore", che possono distruggere la stabilità della famiglia. Hegel ritiene che una relazione etica debba consistere nel fatto che le persone possono limitarsi consapevolmente e con logica. L'elemento etico nella modernità risiede nella decisione consapevole e nella reciproca autolimitazione delle persone. Quindi la giudiziosa celebrazione del matrimonio è un tipo particolare di autodeterminazione, in cui devo potermi decidere liberamente e alla cui decisione devo attenermi. Per questo motivo, Hegel non accetta che i genitori decidano per il matrimonio dei figli. In tali casi, il diritto dell'autodeterminazione e l'identificazione con la propria decisione vengono violati. In tal modo, la libera decisione come manifestazione della libertà moderna soggettiva viene integrata nelle strutture etiche del matrimonio.

Proprio mediante la tematizzazione, teoreticamente ambiziosa e realisticamente condotta, delle strutture tensive nella vita privata moderna, brevemente individuate, Hegel è veramente ancor sempre attuale: anche oggi si combatte costantemente con questi opposti 'principi', difficilmente risolvibili³².

3. Conclusione: la concezione hegeliana al crocevia tra lo spirito del tempo e il disastro dell'esistenza moderna

Poco tempo dopo la *Fenomenologia*, Hegel si è occupato di come il tragico scompaia nel mondo moderno e di come il drammatico diventi ordinario. I segnali di questa svolta concettuale si possono riconoscere a partire dagli anni norimberghesi. Per l'uomo moderno, e così pure per la donna, la ricerca di valori etici riguarda anzitutto non tanto la vita e la morte, la tragicità dell'esistenza umana, bensì la rettitudine e il decoro, ovvero orientamenti valoriali intermedi. Nel moderno contesto vitale rientra la coltivazione di queste norme e la loro affermazione, ove l'uomo e la donna acquisiscono diritti, compiti e ambiti per le loro pratiche, senza essere costretti a riconoscere e praticare il *pathos* della sepoltura che era proprio degli Antichi oppure la poesia del romanticismo.

L'amore viene dato per scontato, ma non come amore romantico-individuale, bensì come disposizione d'animo etico-soggettiva, a cui vengono attribuite soprattutto

31 Su questa problematica cfr. RÓZSA, *Subjektivitätsproblematik und Identitätsprobleme in Hegels Rechtsphilosophie: systematische Überlegungen und das Beispiel des Mannes*, in RÓZSA, *Hegels Konzeption praktischer Individualität*, cit., pp. 103-120.

32 Quante ha affermato che la fragilità è ciò che contraddistingue l'intero ambito dello spirito oggettivo e che «agli occhi di Hegel, nella sfera dello spirito oggettivo» sono «inevitabili conflitti irrisolti di diversi tipi». QUANTE, *La realtà dello spirito. Studi su Hegel*, a cura di F. Menegoni, trad. it. di G. Miolli e F. Sanguinetti, FrancoAngeli, Milano 2016, p. 232.

funzioni sociali, che consistono nella riconferma e nel consolidamento sia di forme della vita privata, divenute instabili per motivi strutturali, sia di individui ugualmente instabili³³. Il tragico non si risolve solo nell'arte moderna, ma soprattutto nella vita. Ciò può portare a un atteggiamento che Hegel caratterizza talvolta come ironia, talvolta come umorismo. Il dramma moderno come qualcosa di 'intermedio'³⁴ presenta conflitti borghesi o persino piccolo-borghesi, la cui casistica ben conosciamo, come Hegel sottolinea non senza ironia³⁵. Gli eroi e i grandi caratteri degli Antichi, ma anche il comportamento cavalleresco, che in passato era il 'solido terreno' della poesia drammatica, non sono più rilevanti nell'arte moderna così come nella vita moderna. La 'rettitudine' diviene la massima virtù borghese, che può essere certamente infelice ma non più eroica o tragica³⁶. Un essere umano perbene trova soddisfazione nell'occupazione e raccoglie i frutti della sua assiduità, ma ciò non ha più alcun interesse drammatico³⁷. Hegel vede uno dei motivi dell'incremento di questi fenomeni nel fatto che ognuno ha il diritto di diventare un Sé; ciò mina la grandezza del carattere³⁸.

Nella *Filosofia del diritto* del 1820 Hegel bilancia la famiglia moderna con quella tradizionale. Da un lato, egli vorrebbe preservare gli orientamenti valoriali tradizionali, quindi anche i ruoli di genere tradizionali (cfr. *R*, § 166, pp. 144-145). Dall'altro lato, in quanto realista e spassionato analista del suo tempo, Hegel ha diagnosticato i problemi persistenti nella vita privata moderna. Non vi era per lui alcun dubbio che il 'diritto degli individui alla loro particolarità', il 'diritto del mio proprio sapere e volere' come diritti fondamentali dell'individualità moderna hanno un particolare significato e devono es-

33 Su questo cfr. dell'autrice: *Hegels Antigone-Deutung. Zum Status der praktischen Individualität in der Phänomenologie des Geistes*, in *Hegels Phänomenologie des Geistes*, cit., pp. 255-473.

34 In epoca 'moderna' non c'è più 'alcun dramma dignitoso' – precisa Hegel al § 118 della *Filosofia del diritto*, dove egli riflette in lunghi appunti di sua mano sulla posizione del drammatico nella dialettica tra arte e mondo della vita moderna (cfr. *TWA* 7, § 118, p. 221, annotazioni a margine). Hegel ha esposto il dramma come qualcosa di 'intermedio' nel contesto della risoluzione delle collisioni tragiche e della vittoria del lato morale. Cfr. HEGEL, *Estetica*, a cura di F. Valagussa, Bompiani, Milano 2013, pp. 2900-2911.

35 Per quanto riguarda il romanzo, Hegel solleva problemi simili. Cfr. HEGEL, *Philosophie der Kunst oder Ästhetik. Nach Hegel. Im Sommer 1826. Mitschrift F.C. Hermann*, V. v. Kehler, a cura di A. Gehrmann-Siefert, B. Collenberg-Plotnikov in collaborazione con F. Iannelli e K. Berr, Fink, München 2004, p. 151.

36 Sul problema della rettitudine come elemento pratico-normativo della struttura sociale moderna cfr. *R*, § 207, p. 168, *ivi*, § 253, pp. 192-193.

37 Rispetto alle azioni, Hegel ha tematizzato il loro essere in preda alle 'potenze esteriori' e le loro 'conseguenze estranee' al § 118, in cui egli si riallaccia alle tragedie degli Antichi, nelle quali l' 'autocoscienza eroica' «non ha ancora proceduto dalla sua compattezza alla riflessione sulla differenza tra fatto e azione, tra l'avvenimento esteriore e il proponimento e sapere delle circostanze, così come alla frammentazione delle conseguenze». Negli appunti di sua mano, Hegel aggiunge ulteriori considerazioni che espongono il problema dell' 'interesse drammatico' proprio nel contesto della modernità. Cfr. *TWA* 7, § 118, pp. 220-222, annotazioni a margine.

38 La grandezza di carattere è una caratteristica dei drammi antichi, che tuttavia viene messa in discussione nell'arte drammatica moderna. Hegel ha discusso in vari punti tale problema, sia nel contesto storico dell'arte sia anche in riferimento all'arte drammatica come genere.

sere preservati. Tuttavia questi diritti non rimangono separati dalla vita familiare, ma influiscono su di essa. Il fondamentale ‘diritto degli individui alla loro particolarità’ si situa rispettivamente nella *Moralità* e nella società civile. Esso influisce però anche sulla vita privata e può mettere in discussione la coesione dei membri della famiglia. Con ciò, Hegel ha richiamato l’attenzione sul fatto che il matrimonio come istituzione può diventare instabile per motivi strutturali e di contenuto.

La donna perbene è la protagonista nella sua concezione matura dell’essere donna. Hegel non è mai stato tanto stimolato in questo come da Antigone. Tuttavia, egli ha leso Antigone e l’ha addirittura sminuita – malgrado tutta l’ammirazione. Ma, in fin dei conti, a lui non importava della simpatia o della fascinazione, ma dello ‘spirito del tempo’, che è anche il fondamento della sua concezione matura dell’essere donna. La concezione e l’atteggiamento razionale, ‘la conciliazione con la realtà effettiva’ come posizione affermativa verso i fenomeni della modernità, attraversano in questo contesto anche la concezione hegeliana della famiglia e dell’essere donna. Allo stesso tempo, il tono rassegnato che accompagna la messa in atto di questa concezione non può essere ignorato.

Il disagio si riconosce già a partire dal giovane Hegel, che ha tematizzato in modo fino ad oggi straordinario i fenomeni di lacerazione interiore, di opposizione e alienazione che si ritrovano nei rapporti umani. Giunge alla consapevolezza del fatto che anche il rapporto tra donna e uomo non può sottrarsi ai fenomeni contraddittori dell’esistenza umana nel mondo moderno. Non solo Antigone (e Creonte), ma anche le donne moderne (e gli uomini moderni) soffrono di eventi contraddittori all’interno dell’esistenza umana come esistenza femminile (e maschile).

Già il giovane Hegel attribuiva alla riconciliazione una funzione terapeutica. Egli ha assegnato al terzo livello all’interno della struttura a tre livelli dell’idea (il lato astratto, il lato negativo-dialettico e il lato speculativo-positivo) l’atteggiamento conciliatorio e lo ha anche associato ai ruoli di genere. Al riguardo, è illuminante una lettera di Hegel alla sua sposa, dell’estate del 1811, in cui egli riconosce la donna come esempio di un atteggiamento conciliatorio. La loro corrispondenza riguarda la felicità, la soddisfazione e l’amore, che non possono essere però isolati dalle contraddizioni presenti nella vita interiore ed esteriore (malinconia, sfiducia nella soddisfazione e atteggiamento negativo verso la realtà). Hegel scrive alla sua sposa:

Ti ricordo ancora, cara Maria, che il tuo più profondo sentimento, e la formazione della tua parte più nobile hanno insegnato anche a te che negli animi non superficiali a ogni sensazione di felicità si accompagna anche una di malinconia. Ti ricordo inoltre ciò che mi promettevi: di guarire il mio animo dalla sfiducia che poteva mostrare verso la felicità, ossia di riconciliare il mio vero essere intimo con la maniera con cui mi comporto troppo spesso di fronte alla realtà; ti ricordo che da questo punto di vista la tua decisione assume un valore superiore; che tu hai la forza di realizzarla; che questa forza deve trovarsi nel *nostro* amore. Il tuo amore per me e il mio amore per te, espressi separatamente, introducono una differenza che scinde il *nostro* amore; mentre l’amore è solo *nostro*, è solo questa unità, questo legame. Non riflettere su questa differenza, ma mantieniti salda in questa unità che sola può esser la mia forza, la mia nuova gioia

della vita: se poni questa fede a fondamento di ogni cosa, tutto andrà certamente bene³⁹.

L'uomo rappresenta il lato critico-negativo dell'idea nel suo atteggiamento verso la vita e verso la realtà; la donna, invece, rappresenta l'atteggiamento affermativo-positivo, riconciliante e risanante. Se si tiene presente la concezione hegeliana della riconciliazione, che svolge un ruolo fondamentale nella filosofia pratica di Hegel, è evidente che egli assegna alla donna un'importante funzione sociale: la donna può/deve sostenere e perfino favorire l'equilibrio nella condotta di vita dell'uomo.

Nella prefazione alla *Filosofia del diritto*, Hegel illustra l'atteggiamento conciliatorio nella famosa metafora:

Conoscere la ragione come la rosa nella croce del presente e in tal modo godere di questo, questa intellesione razionale è la *conciliazione* con la realtà, che la filosofia procura a coloro, nei quali una volta è affiorata l'interna esigenza di *comprendere*, e altrettanto di mantenere in ciò che è sostanziale la libertà soggettiva, così come di stare con la libertà soggettiva non in un qualcosa di particolare e accidentale, bensì in ciò che è in sé e per sé⁴⁰.

Hegel non poteva naturalmente prevedere il successivo progresso verso l'emancipazione della donna e le sue conseguenze per le strutture della vita privata. Tuttavia egli ha mostrato, mediante l'esempio dell'uomo, alcuni tipici fenomeni tensivi presenti nella moderna vita privata, che si sono poi estesi nel XX secolo anche al ruolo sociale della donna. Egli ha accennato alle tensioni all'interno della vita privata e alle collisioni tra sfere private e sfere professionali, tra la 'persona privata' e la 'persona sostanziale', che sono di grande importanza fino ad oggi per l'identità e l'integrità della nostra personalità. Il contrasto tra il 'diritto degli individui alla loro particolarità' e il diritto degli istituti comunitari come il matrimonio, la famiglia o le relazioni tra partner rappresenta una situazione conflittuale con cui ognuno deve confrontarsi. Hegel, anche in tali questioni, ci si presenta come interlocutore nella dialettica tra autodeterminazione e ruoli sociali – senza tuttavia liberarci dal nostro disagio. Questo disagio non si nutre semplicemente della concezione hegeliana del mondo moderno, dominato dagli uomini, che segue lo spirito del tempo; si nutre piuttosto della profonda cognizione della fragilità dell'esistenza umana in quel mondo che, in fin dei conti, prosegue nel nostro, e che uomini e donne creano, mantengono e godono insieme – condividendo anche i loro oneri, sebbene ognuno a modo proprio.

39 J. HOFFMEISTER (a cura di), *Briefe von und an Hegel*, Akademie Verlag, Berlin 1970, vol. 1, p. 368; tr. it. *Lettere*, con una introduzione di E. Garin, Laterza, Roma-Bari 1972, p. 119.

40 R., *Prefazione*, p. 16.

FEMMES EN REVOLTE : A PROPOS DE LA DIALECTIQUE DU MAÎTRE ET DE L'ESCLAVE CHEZ SIMONE DE BEAUVOIR

Abstract :

This article aims to discuss how Simone de Beauvoir uses Hegel's master-slave dialectic to describe the men-women relationship in our societies. Unlike the contemporary readings that insist on the voluntary servitude of women in Beauvoir's *Second sex*, I emphasize the role of political struggles and the importance of friendship between women and sorority in the Beauvoirian critique of masculine domination. I argue that the resistance of women against patriarchy is not a blind spot in the *Second Sex* but is a central core in Beauvoir's conception of feminism, and I defend the idea that her reading of Hegel's dialectic is at work here.

Keywords : Beauvoir; Dialectic; Feminism; Hegel; History

La reprise par Simone de Beauvoir de la fameuse dialectique hégélienne du maître et de l'esclave a suscité une littérature foisonnante¹. Parmi cette littérature, le commentaire important d'Eva Gothlin a bien souligné l'écart qui distingue l'expérience des femmes, chez Beauvoir, de l'expérience de l'esclave chez Hegel. Selon Gothlin, en effet, « lorsque Beauvoir use de la dialectique hégélienne du maître et de l'esclave pour expliquer les origines de l'oppression, elle n'installe pas l'homme dans la situation de maître et la femme dans celle de l'esclave. Bien au contraire, la femme est appréhendée comme ne participant pas au processus de reconnaissance ; ce qui explique la nature spécifique de l'oppression qu'elle subit »². C'est ainsi l'absence de l'exigence de reconnaissance de la part des femmes qui les empêcherait de tenir la place de l'esclave dans la relation qu'elles entretiennent socialement avec les hommes. Comme l'a bien indiqué Nancy Bauer, ce que Gothlin perçoit comme un contraste ou une différence fondamentale entre Beauvoir et Hegel ne signifie pas que l'autrice du *Deuxième sexe* rejetterait purement et simplement la dialectique du maître et de l'esclave, mais bien plutôt qu'elle se propose

* Université de Namur/Université Paris Nanterre ; jbvuillerod@gmail.com

1 S. JAMES, *Complicity and slavery in 'The Second Sex'*, in C. Card (ed.), *The Cambridge Companion to Simone de Beauvoir*, Cambridge University Press, Cambridge 2003, pp. 149-167 ; S.M. MUSSETT, *Conditions of servitude: Women's peculiar role in the master-slave dialectic in Beauvoir's The Second sex*, in M.A. Simons (ed.), *The Philosophy of Simone de Beauvoir. Critical Essays*, Indiana University Press, Bloomington-Indianapolis 2006, pp. 276-293 ; C. PAGÈS, *Quel maître ? Quel esclave ? Hegel en débat*, in G. Bianco, F. Fruteau de Lacroix (eds.), *L'Angle mort des années 1950. Philosophie et sciences humaines en France*, Éditions de la Sorbonne, Paris 2016 ; K. HUTCHINGS, *Beauvoir and Hegel*, in L. Hengehold, N. Bauer (eds.), *A Companion to Simone de Beauvoir*, John Wiley & Sons, Oxford 2017, pp. 187-197 ; M. MONTANARO, M. RENAULT, *La dialectique maître-esclave selon Simone de Beauvoir. Un exemple de transformation mythique*, in «Philosophie», 144, 2020, pp. 64-77.

2 E. GOTHLIN, *Sexe et existence. La philosophie de Simone de Beauvoir* [1991], tr. fr. M. Kail et M. Ploux, Michalon, Paris 2001, pp. 53-54.

de la transformer afin de penser l'expérience singulière des femmes dans nos sociétés patriarcales³.

À partir de ces analyses de Gothlin et Bauer, Manon Garcia a montré que la relecture beauvoirienne de la dialectique hégélienne permettait de poser la question de la servitude volontaire des femmes⁴, c'est-à-dire la question du « consentement des femmes à leur propre soumission »⁵. Dans *On ne naît pas soumise, on le devient*, Manon Garcia déplace ainsi la problématique féministe du côté de l'analyse des mécanismes sociaux à partir desquels ce consentement à l'oppression est rendu possible. En creux de ce déplacement de la problématique, Garcia pose par conséquent l'enjeu des possibilités de révolte individuelle et collective des femmes. Selon elle, Simone de Beauvoir nous aiderait à comprendre les raisons pour lesquelles les femmes ne se révoltent pas nécessairement ni systématiquement contre l'oppression masculine, de sorte que la compréhension de ce phénomène devrait rendre possible la révolte qu'il est censé empêcher.

J'aimerais ici prolonger cette problématique en me situant du côté de cette révolte et en indiquant comment Beauvoir, dans sa lecture de Hegel, parvient malgré tout à penser la résistance des femmes contre leur soumission. Je voudrais par là indiquer, d'une part, que *Le Deuxième sexe* n'est pas uniquement un livre qui réfléchit à l'impuissance des femmes et aux raisons sociales de cette impuissance, mais également un texte qui s'interroge sur les possibilités de résistance collective du groupe des femmes ; et, d'autre part, je souhaiterais montrer que Hegel a un rôle à jouer dans l'explication de cette volonté de révolte, et non uniquement dans la mise en évidence de tout ce qui empêche les femmes de se révolter. Dans un premier temps, je reviendrai sur la lecture que Simone de Beauvoir propose de la dialectique hégélienne du maître et de l'esclave dans *Le Deuxième sexe*. J'en viendrai, dans un second moment, à la place que l'ouvrage accorde à la révolte politique et collective des femmes. Enfin, j'essaierai de montrer que cet appel à la révolte des femmes est compatible avec les critiques que Beauvoir adresse aux féministes.

La dialectique du maître et de l'esclave dans Le Deuxième sexe

Dans l'introduction au *Deuxième sexe*, la première mention de Hegel permet à Beauvoir de thématiser la dimension fondamentalement agonistique des consciences. Elle note ainsi que les phénomènes sociaux d'opposition et d'altérité « ne sauraient se comprendre si la réalité humaine était exclusivement un *mitsein* basé sur la solidarité et l'amitié. Ils se comprennent au contraire si suivant Hegel on découvre dans la conscience elle-même une fondamentale hostilité à l'égard de toute autre conscience ; le sujet ne se pose qu'en s'opposant : il prétend s'affirmer comme l'essentiel et constituer l'autre en inessentiel,

3 N. BAUER, *Simone de Beauvoir, Philosophy, & Feminism*, Columbia University Press, New York 2001, p. 182.

4 M. GARCIA, *On ne naît pas soumise, on le devient* [2018], Flammarion, Paris 2021, pp. 143-161.

5 *Ivi*, p. 242.

en objet »⁶. C'est ainsi la manière dont Hegel met l'accent sur la conflictualité constitutive de l'intersubjectivité qui intéresse en premier lieu Simone de Beauvoir.

Cette lecture de Hegel constitue en réalité une libre interprétation de la dialectique hégélienne de la domination et de la servitude développée au chapitre IV, A de la *Phénoménologie de l'esprit*. Dans ce texte, Hegel thématise en effet l'échec du « pur concept de reconnaissance »⁷ dans une lutte à travers laquelle « chaque [homme] vise ainsi la mort de l'autre »⁸. Cette retombée de la reconnaissance mutuelle des consciences dans leur lutte à mort aboutissait à l'abandon de la lutte par l'une des consciences, laquelle devenait le « serviteur », tandis que la conscience qui n'avait pas abandonné le combat devenait le « maître »⁹. S'ensuivait une institutionnalisation du rapport de domination à travers laquelle l'esclave parvenait à faire l'expérience de la liberté à travers son travail. Le maître, à l'inverse, faisait l'expérience de sa servitude du fait de sa dépendance par rapport au travail de l'esclave. C'est précisément cette articulation de la lutte et de la domination qui intéresse l'autrice du *Deuxième sexe* dans l'analyse hégélienne de l'intersubjectivité.

Dans cette interprétation du texte hégélien, Beauvoir s'approprie en réalité les exégèses de Kojève et de Sartre, lesquels ont mis l'accent sur la lutte et la conflictualité dans leur relecture du chapitre IV, A de la *Phénoménologie*. De la dialectique par laquelle la relation de domination en arrive finalement à s'inverser dans le texte hégélien, Alexandre Kojève a tiré une anthropologie et une philosophie de l'histoire dans ses leçons à l'École Pratique des Hautes Études, entre 1933 et 1940 – leçons éditées en 1947 par Raymond Queneau sous le titre *Introduction à la lecture de Hegel*. D'après Kojève, « l'histoire universelle [...] doit être l'histoire de l'interaction entre Maîtrise et Servitude »¹⁰ : par le travail et par la lutte pour la reconnaissance, les esclaves doivent parvenir, au terme de l'histoire, à dépasser le rapport de domination et à instaurer une relation d'égalité entre les individus – une « fin de l'histoire » que Kojève situe dans l'État napoléonien au niveau de la *Phénoménologie de l'esprit*, et dans l'Union soviétique stalinienne à son époque¹¹.

Jean-Paul Sartre, dans *L'Être et le néant*, a également hérité de cette insistance toute kojévienne sur la conflictualité des consciences en lutte, bien qu'il ne partage pas l'optimisme historique de Kojève. Sartre a mis l'accent sur le fait que la conscience ne parvient à se *poser*, chez Hegel, qu'en *s'imposant* et en *s'opposant* à l'autre : « En effet, c'est seulement en tant qu'il s'oppose à l'autre que chacun est absolument pour soi ; il affirme contre l'autre et vis-à-vis de l'autre son droit d'être individualité »¹². Avec la

6 S. DE BEAUVOIR, *Le Deuxième sexe I* [1949], Gallimard, Paris 2008, p. 19.

7 G.W.F. HEGEL, *Phénoménologie de l'esprit*, tr. fr. B. Bourgeois, Vrin, Paris 2018, p. 266., le « pur concept » de reconnaissance renvoie à la description « logique » ou idéale de la reconnaissance mutuelle qui ouvre le chapitre, avant que les consciences ne se confrontent à l'épreuve de l'expérience.

8 *Ivi.*, p. 268.

9 *Ivi.*, p. 270.

10 A. KOJÈVE, *Introduction à la lecture de Hegel* [1947], Gallimard, Paris 2008, p. 16.

11 G. JARCZYK, P.-J. LABARRIÈRE, *De Kojève à Hegel. 150 ans de pensée hégélienne en France*, Albin Michel, Paris 1996, pp. 97-101.

12 J.-P. SARTRE, *L'Être et le néant* [1943], Gallimard, Paris 2008, p. 275.

lecture sartrienne, c'est l'opposition qui devient la structure fondamentale du rapport intersubjectif. C'est là précisément ce qui intéresse Beauvoir dans l'introduction du *Deuxième sexe*, ce que d'ailleurs la citation de la *Phénoménologie de l'esprit* en épigraphe de son roman *L'Invitée*, en 1943, venait déjà résumer : « Chaque conscience poursuit la mort de l'autre »¹³.

La suite de l'introduction au *Deuxième sexe* souligne cependant une spécificité dans la relation agonistique entre hommes et femmes au cours de l'histoire. Alors que, dans l'ensemble des relations conflictuelles entre les groupes humains, les dominés se dressent contre les dominants et font valoir l'exigence de la reconnaissance réciproque et mutuelle, les femmes n'auraient, semble-t-il, dans l'histoire, pas fait valoir ce droit à la réciprocité :

Seulement l'autre conscience lui oppose une prétention réciproque : [...] entre villages, clans, nations, classes, il y a des guerres, des potlachs, des marchés, des traités, des luttes qui ôtent à l'idée de l'*Autre* son sens absolu et en découvrent la relativité ; bon gré, mal gré, individus et groupes sont bien obligés de reconnaître la réciprocité de leur rapport. Comment donc se fait-il qu'entre les sexes cette réciprocité n'ait pas été posée, que l'un des termes se soit affirmé comme le seul essentiel, niant toute relativité par rapport à son corrélatif, définissant celui-ci comme l'altérité pure ? Pourquoi les femmes ne contestent-elles pas la souveraineté mâle ?¹⁴

Simone de Beauvoir pose donc que les femmes n'auraient pas fait valoir historiquement l'exigence d'une reconnaissance mutuelle, elles ne se seraient pas dressées contre leurs oppresseurs masculins pour revendiquer la juste égalité et la juste liberté qui leur reviennent de droit en tant qu'êtres humains. Par conséquent, les femmes ne sont pas des *autres*, c'est-à-dire des altérités réciproques et libres qui font valoir leur exigence de reconnaissance ; elles incarnent l'*Autre*, une altérité absolue dans laquelle toute réciprocité disparaît du fait de l'absence de lutte pour la reconnaissance. La lutte politique pour la reconnaissance réciproque, mutuelle et égalitaire, qui traverse généralement l'histoire des opprimés, n'existerait pas dans le cas des femmes.

Ce serait ainsi la singularité du groupe des femmes que de n'être pas parvenu à se poser en sujet collectif et politique à travers l'histoire. « Les prolétaires disent "nous". Les Noirs aussi. Se posant comme sujets ils changent en "autres" les bourgeois, les Blancs. Les femmes – sauf en certains congrès qui restent des manifestations abstraites – ne disent pas "nous" ; les hommes disent "les femmes" et elles reprennent ces mots pour se désigner elles-mêmes ; mais elles ne se posent pas authentiquement comme Sujet »¹⁵. La raison de cette absence de sujet collectif des femmes n'est pas ontologique, selon Beauvoir, elle est purement et simplement historique : c'est l'isolement des femmes entre elles, la difficulté de fonder concrètement leur solidarité et de partager leur expérience commune de l'oppression qui est la source de cette absence de subjectivité politique.

13 DE BEAUVOIR, *L'Invitée* [1943], Gallimard, Paris 2021, p. 8.

14 BEAUVOIR, *Le Deuxième sexe I*, p. 19.

15 *Ivi*, p. 21.

C'est qu'elles n'ont pas de passé, d'histoire, de religion qui leur soit propre ; et elles n'ont pas comme les prolétaires une solidarité de travail et d'intérêts ; il n'y a pas même entre elles cette promiscuité spatiale qui fait des Noirs d'Amérique, des Juifs des ghettos, des ouvriers de Saint-Denis ou des usines Renault une communauté. Elles vivent dispersées parmi les hommes, rattachées par l'habitat, le travail, les intérêts économiques, la condition sociale à certains hommes – père ou mari – plus étroitement qu'aux autres femmes. Bourgeoises, elles sont solidaires des bourgeois et non des femmes prolétaires ; blanches des hommes blancs et non des femmes noires¹⁶.

Les rapports de classe et de race viennent diviser le groupe des femmes et les rapprochent des hommes du point de vue de leurs intérêts sociaux et économiques plutôt que de les rendre solidaires des autres femmes. À quoi s'ajoute le statut de ménagère et de femme au foyer qui, selon Beauvoir, confine les femmes à l'intérieur du foyer et les empêche la majeure partie du temps de nouer des relations avec les autres femmes. En outre, le fait que les femmes soient absentes symboliquement de l'histoire officielle, des grandes religions et de la culture ne favorise pas la possibilité de représentations collectives à partir desquelles elles pourraient fonder un sens commun spécifiquement féminin. Ainsi que l'analyse Beauvoir, leur isolement, leur manque de culture commune et l'absence de solidarité sororale constituent les raisons pour lesquelles les femmes tendent à intérioriser la domination masculine au point de reconnaître leur infériorité et d'accepter les valeurs et les pratiques imposées par le groupe des hommes.

La dialectique hégélienne du maître et de l'esclave s'en trouve *à la fois reprise* et modifiée. Beauvoir écrit ainsi que « certains passages de la dialectique par laquelle Hegel définit le rapport du maître à l'esclave s'appliqueraient bien mieux au rapport de l'homme à la femme »¹⁷. Ce rapprochement est fondé notamment sur l'absence de lutte entre hommes et femmes, ce qui limite les femmes au rôle social de la maternité et du don de la vie tout en les privant de la mise en jeu de leur propre vie à travers les luttes sociales. Beauvoir écrit ainsi que « la femme est originellement un existant qui donne *la Vie* et ne risque pas *sa vie* ; entre le mâle et elle il n'y a jamais eu de combat ; la définition de Hegel s'applique singulièrement à elle »¹⁸. Le fait que l'esclave représente la conscience qui ne va pas jusqu'à risquer sa vie dans le combat à mort avec le maître fonde ici sa proximité avec la femme dans nos sociétés.

Pour autant, le rapprochement avec la dialectique hégélienne est ambigu. Hegel a vu que la conscience servile est celle qui refuse de risquer sa vie jusqu'au bout pour revendiquer sa liberté, mais en même temps il a bel et bien thématiqué cela comme un résultat d'une lutte entre les consciences, c'est-à-dire que la conscience servile est selon lui une conscience qui a abandonné la lutte à mort – et non une conscience qui n'a jamais engagé le combat. C'est précisément ce qui distingue l'esclave hégélien de la situation des femmes, lesquelles n'ont pas eu à abandonner le combat parce qu'elles n'ont jamais

16 *Ibid.*

17 *Ivi*, p. 116.

18 *Ibid.*

mené la lutte. Beauvoir peut donc poursuivre en disant que « ce rapport se distingue du rapport d'oppression parce que la femme vise et reconnaît elle aussi les valeurs qui sont concrètement atteintes par les mâles ; c'est lui qui ouvre l'avenir vers lequel elle aussi se transcende ; en vérité les femmes n'ont jamais opposé aux valeurs mâles des valeurs femelles »¹⁹. Tout se passe comme si les femmes étaient devenues esclaves sans être passées par le moment de lutte propre au texte hégélien. Dès lors, la possibilité pour les femmes de revendiquer la reconnaissance réciproque – sur laquelle avait insisté Kojève – s'en trouve fragilisée, voire anéantie : n'ayant jamais fait véritablement l'épreuve de leur liberté à travers la lutte, les femmes ne peuvent que difficilement se soulever contre la domination masculine. C'est pourquoi, finalement, Beauvoir peut refuser l'assimilation de la femme à l'esclave : « Assimiler la femme à l'esclave est une erreur. [...] [Les femmes] acceptaient la souveraineté de l'homme et celui-ci ne se sentait pas menacé d'une révolte qui pût le transformer à son tour en objet. La femme apparaissait ainsi comme l'inessentiel qui ne retourne jamais à l'essentiel, comme l'Autre absolu, sans réciprocité »²⁰.

La dialectique hégélienne paraît par conséquent faire l'objet d'une reprise et d'un déplacement qui vise à singulariser la situation historique et sociale des femmes par l'absence de lutte, de révolte et d'exigence de réciprocité de leur part. Néanmoins, il faut bien voir tout le paradoxe propre à la lecture beauvoirienne du texte hégélien. Car Hegel est *aussi* mobilisé pour penser cette exigence de réciprocité, il est également invoqué pour penser l'opposition en lutte des consciences qui ne peuvent parvenir à se poser que dans la relation antagoniste avec les autres consciences. On l'a dit, ce qui distingue les femmes, ce n'est pas une différence ontologique avec les hommes de ce point de vue, mais une différence sociale et historique : c'est la situation des femmes qui les empêche de faire valoir leur exigence de reconnaissance mutuelle. De ce fait, l'exigence hégélienne de reconnaissance doit aussi valoir pour elles. C'est d'ailleurs très exactement ce que dit Beauvoir lorsqu'elle écrit : « Ce qu'elles revendiquent aujourd'hui c'est d'être reconnues comme existants au même titre que les hommes »²¹. Jusque dans la conclusion du *Deuxième sexe*, elle écrit : « L'existant que l'on considère comme l'inessentiel ne peut manquer de rétablir sa souveraineté »²². L'ancrage hégélien du propos de Beauvoir, médiatisé par Sartre et par Kojève, consiste donc également à faire valoir la possibilité d'une révolte des femmes et d'une résistance à l'oppression patriarcale.

La révolte des femmes chez Simone de Beauvoir

La vision la plus courante en ce qui concerne le rapport de Beauvoir au sujet politique féministe consiste à soutenir que *Le Deuxième sexe* passait à côté de cette possibilité

19 *Ivi*, pp. 116-117.

20 *Ivi*, p. 241.

21 *Ivi*, p. 117.

22 DE BEAUVOIR, *Le Deuxième sexe II* [1949], Gallimard, Paris 2001, p. 645.

de révolte et qu'il faudrait attendre l'engagement de Beauvoir auprès des féministes du Mouvement de Libération des Femmes (MLF), dans les années 1970, pour qu'elle défende enfin l'idée d'un « nous » collectif du groupe des femmes²³. Ainsi que le soutient Geneviève Fraisse, « l'idée d'un collectif politique viendra après 1970 » chez Beauvoir : auparavant, dans *Le Deuxième sexe*, « il n'est pas sûr que l'histoire des sexes appartiennent à la grande histoire »²⁴. Je crois pour ma part qu'un tel constat n'est pas tout à fait exact et que, dès l'ouvrage de 1949, la possibilité d'un collectif de femmes en lutte était à l'ordre du jour.

Ce que Fraisse dit de l'aveuglement de Beauvoir à l'égard de la place des femmes dans l'histoire n'est vrai qu'en ce qui concerne l'histoire prémoderne, en particulier l'histoire qui précède le XIX^e siècle. En effet, à partir de la fin du XIX^e et du début du XX^e siècle, les mouvements suffragistes font entrer les femmes sur la scène de l'histoire et les constituent en véritable sujet politique à part entière, comme y insiste Beauvoir sans ambiguïté :

Mrs. Fawcett fonde vers la fin du siècle le mouvement suffragiste mais c'est comme en France un mouvement timide. C'est vers 1903 que les revendications féminines prennent une tournure singulière. La famille Pankhurst crée à Londres la "Woman Social and Political Union" qui est ralliée au parti travailliste et qui entreprend une action résolument militante. C'est la première fois dans l'histoire qu'on voit les femmes tenter un effort en tant que femmes : c'est ce qui donne un intérêt particulier à l'aventure des "suffragettes" d'Angleterre et d'Amérique. Elles mènent pendant quinze ans une politique de pression qui rappelle par certains côtés l'attitude d'un Gandhi : se refusant à la violence, elles inventent plus ou moins ingénieusement des succédanés²⁵.

Beauvoir parcourt alors l'histoire du droit de vote, accordée aux Anglaises « d'abord en 1919 sous une forme restreinte, ensuite en 1928 sans restriction »²⁶. Elle indique la force du mouvement suffragiste aux États-Unis ainsi que dans les pays du Nord de l'Europe (Suède, Norvège, Finlande), et souligne que « c'est en URSS que le mouvement féministe a pris le plus d'ampleur »²⁷. Beauvoir vante particulièrement « l'émancipation des travailleuses » au moment de la révolution soviétique, dans laquelle « l'égalité politique » a eu le mérite de se doubler d'une « égalité économique »²⁸ (participation des femmes à la production et égalité des salaires). Il n'y a aucun doute que, selon elle, l'émergence des mouvements suffragistes est déterminante pour l'élaboration historique d'un « nous » propre au groupe des femmes.

23 Voir *Les Écrits de Simone de Beauvoir*, éd. C. Francis et F. Gontier, Gallimard, Paris 1979, en particulier l'ensemble des textes de la décennie 1970.

24 G. FRAISSE, *Le Privilège de Simone de Beauvoir* [2008], Gallimard, Paris 2018, p. 90.

25 BEAUVOIR, *Le Deuxième sexe I*, cit., p. 214.

26 *Ivi*, p. 215.

27 *Ivi*, p. 219.

28 *Ivi*, p. 220, Beauvoir n'ignore pas pour autant le maintien des « vieilles contraintes du patriarcat que l'URSS a aujourd'hui ressuscitées », en particulier sur le plan des mœurs familiales et de la morale sexuelle (*ivi*, p. 106).

Il est vrai cependant que cet intérêt pour l'égalité des droits politiques n'est pas au centre du *Deuxième sexe*, puisque l'ouvrage problématise l'écart, dans la société française d'après-guerre, entre l'obtention de la liberté formelle du droit de vote (obtenu en 1945) et l'absence de liberté concrète des femmes dans la vie quotidienne du foyer, où elles sont cantonnées « [au] "service" du lit et [au] "service" du ménage et où la femme ne trouve sa dignité qu'en acceptant sa vassalité »²⁹. Le droit de vote n'a donné qu'une libération abstraite aux femmes, il ne les a pas émancipées dans le rapport concret qu'elles entretiennent avec les hommes dans l'intimité du mariage et dans la dépendance économique dans laquelle elles se trouvent vis-à-vis de leurs maris :

Le code français ne range plus l'obéissance au nombre des devoirs de l'épouse et chaque citoyenne est devenue une électrice ; ces libertés civiques demeurent abstraites quand elles ne s'accompagnent pas d'une autonomie économique ; la femme entretenue – épouse ou courtisane – n'est pas affranchie du mâle parce qu'elle a dans les mains un bulletin de vote ; si les mœurs lui imposent moins de contraintes qu'autrefois, ces licences négatives n'ont pas modifié profondément sa situation ; elle reste enfermée dans sa condition de vassale³⁰.

L'ensemble du *Deuxième sexe* réfléchit à la manière dont l'émancipation des femmes doit dépasser et approfondir ce que les revendications des suffragettes avaient déjà obtenu. La liberté formelle du droit de vote n'a de sens, pour Beauvoir, que si elle se prolonge dans la liberté concrète du travail et de la vie quotidienne au sein du couple et de la famille. Pour autant, cela ne signifie pas que les mouvements suffragistes n'aient pas une place fondamentale dans l'histoire. Simone de Beauvoir considère en effet qu'il s'agit là de la première apparition du sujet féministe dans l'histoire occidentale. C'est là la condition de possibilité historique d'une poursuite de la lutte féministe au *xxe* siècle (et dirions-nous, pour nous aujourd'hui, au *xxi*e siècle). Les positions défendues par *Le Deuxième sexe*, en particulier le droit à l'avortement et à la contraception, ainsi que la nécessité pour les femmes de se rendre indépendantes de leurs maris en travaillant plutôt qu'en se contentant du rôle de femmes au foyer, prennent sens à l'aune de ce premier moment historique.

Le témoignage historique des suffragettes fonde en acte la possibilité pour les femmes d'être solidaires les unes des autres et de former un sujet politique. Il constitue le premier élément d'une culture féministe dont les femmes sont le plus souvent privées compte tenu de leur absence dans l'histoire officielle. Selon Beauvoir, les femmes qui travaillent sont alors privilégiées pour poursuivre le mouvement amorcé par les suffragettes et pour parvenir à développer la solidarité politique nécessaire à la transformation féministe de la société. « Seules celles qui ont une foi politique, qui militent dans les syndicats, qui font confiance à l'avenir, peuvent donner un sens éthique aux ingrates fatigues quotidiennes ; mais privées de loisirs, héritant d'une tradition de soumission, il est normal que

29 BEAUVOIR, *Le Deuxième sexe II*, cit., p. 280.

30 *Ivi*, p. 597.

les femmes commencent seulement à développer un sens politique et social »³¹. Le fait de travailler permet aux femmes de militer dans des syndicats. Elles font alors l'expérience d'une solidarité entre femmes sur le lieu de travail que le statut de ménagère leur refuse. L'isolement de la femme au foyer est rompu sur le lieu de travail où les femmes peuvent se retrouver collectivement et prendre conscience de leurs intérêts communs.

Il est vrai que Beauvoir paraît ici négliger les formes de sororité et d'amitié entre femmes hors des cadres syndicaux et politiques tels qu'ils existent depuis le XIX^e siècle. Non seulement elle minore ainsi la force politique et collective des femmes avant la période moderne, mais surtout elle semble restreindre la dimension politique de la sororité féminine à des formes représentatives classiques (et masculinistes) : le syndicat, le parti, l'engagement politique traditionnel. L'autrice du *Deuxième sexe* a vraisemblablement encore, en 1949, une conception très restreinte de ce que signifie « développer un sens politique et social » pour les femmes.

Pour autant, ce que Beauvoir dit du potentiel émancipateur des amitiés entre femmes dépasse ce cadre restreint et cette vision limitée de la politique : la portée contestatrice du partage de l'expérience concerne aussi bien les amitiés non institutionnalisées entre femmes, des amitiés qui se jouent au niveau de la quotidienneté de la vie. L'idée d'un partage de l'expérience quotidienne des femmes pour prendre conscience du fait que leurs difficultés quotidiennes avec les hommes ne sont pas de l'ordre d'une affaire privée, mais de l'ordre d'un problème politique, est centrale dans *Le Deuxième sexe*. Les amitiés féminines constituent la possibilité d'une expérience dans laquelle, solidaires les unes des autres, les femmes peuvent contester les valeurs masculines et faire passer le caractère privé des affaires familiales au niveau politique des événements de l'histoire :

Et ce que d'abord [les femmes] cherchent les unes auprès des autres, c'est l'affirmation de l'univers qui leur est commun. Elles ne discutent pas des opinions : elles échangent des confidences et des recettes ; elles se lignent pour créer une sorte de contre-univers, dont les valeurs l'emportent sur les valeurs mâles ; réunies, elles trouvent la force de secouer leurs chaînes ; elles nient la domination sexuelle de l'homme en se confiant les unes aux autres leur frigidité, en raillant cyniquement les appétits de leur mâle, ou sa maladresse ; elles contestent aussi avec ironie la supériorité morale et intellectuelle de leur mari et des hommes en général. Elles confrontent leurs expériences : grossesses, accouchements, maladies des enfants, maladies personnelles, soins ménagers deviennent les événements essentiels de l'histoire humaine³².

Beauvoir insiste sur le fait que, dans ce partage de l'expérience entre femmes, c'est un contre-code moral, propre aux femmes, qui voit le jour. « La femme sait que le code masculin n'est pas le sien, que l'homme même escompte qu'elle ne l'observera pas, puisqu'il la pousse à l'avortement, à l'adultère, à des fautes, des trahisons, des mensonges qu'il condamne officiellement ; elle demande donc aux autres femmes de l'aider

31 *Ivi*, pp. 598-599.

32 *Ivi*, pp. 410-411.

à définir une sorte de “loi du milieu”, un code moral proprement féminin »³³. La sororité, comprise comme partage de l’expérience de la domination masculine, est en ce sens la condition d’une remise en question de cette domination.

Beauvoir déplore à cet égard le fait qu’il soit « rare que la complicité féminine s’élève jusqu’à une véritable amitié » : « les femmes se sentent plus spontanément solidaire que les hommes, mais du sein de cette solidarité ce n’est pas chacune vers l’autre qu’elles se dépassent : ensemble elles sont tournées vers le monde masculin dont elles souhaitent accaparer chacune pour soi les valeurs »³⁴. La « rivalité hostile » que Beauvoir discerne dans les relations entre femmes, la jalousie que les femmes peuvent ressentir les unes par rapport aux autres pour plaire aux hommes, la compétition que cela entraîne parfois, tout cela témoigne de la difficulté qu’il y a, dans un monde forgé par les valeurs masculines, à constituer de véritables amitiés féminines qui pourraient participer à la remise en cause de la domination masculine et qui, dans certains cas, pourraient même aboutir à une organisation politique des femmes. Pour autant, malgré cette difficulté, Simone de Beauvoir n’en considère pas moins qu’un sujet politique féministe est en cours de constitution à l’époque où elle écrit *Le Deuxième sexe*, et que son temps est celui d’une « période de transition » dans laquelle « la tutelle masculine est en voie de disparition »³⁵.

On comprend dès lors son intérêt pour le développement du mouvement féministe dans les années 1970. Les groupes de discussion au sein du MLF ont constitué aux yeux de Beauvoir l’avènement de cette amitié véritable qu’elle appelait de ses vœux en 1949. Dans un entretien en 1976, elle affirme :

[Il] est très important de redécouvrir leur identité féminine, de se comprendre en tant que femmes. Elles ne peuvent le faire qu’en parlant entre elles, en se disant des choses qu’elles n’oseraient jamais dire devant des maris, des amants, des frères, des pères, ou n’importe quelle puissance masculine. Leur besoin de parler avec l’intensité et l’honnêteté nécessaires ne peut s’assouvir que de cette façon [dans des groupes séparatistes]. Et elles ont réussi à communiquer à une profondeur que je n’aurais jamais crue possible ou imaginable quand j’avais vingt-cinq ans. [...] Maintenant, pour la première fois, à cause de ces groupes de prise de conscience, et à cause de la solidité du désir d’aborder authentiquement les problèmes féminins à l’intérieur de ces groupes, de véritables amitiés se sont développées entre femmes³⁶.

Grâce au MLF, poursuit Beauvoir, il y a eu certaines avancées sociales décisives pour les femmes – en particulier sur le terrain de l’avortement, de la contraception et du travail des femmes – mais elle précise que « la lutte commence à peine »³⁷ et qu’il y a encore de nombreux enjeux de lutte pour son époque (elle mentionne les harcèlements

33 *Ibid.*

34 *Ivi*, p. 414.

35 *Ivi*, p. 222.

36 DE BEAUVOIR, *Le Deuxième sexe vingt-cinq ans après* [1976], in *Les Écrits de Simone de Beauvoir*, p. 555.

37 *Ivi*, p. 557.

de rue, les viols, l'agressivité masculine généralisée). La nécessité de cette lutte, elle indique d'ailleurs en avoir pris conscience dès 1949. « À travers *Le Deuxième sexe* je me rendis compte que la lutte était nécessaire »³⁸, écrit-elle. Tout se passe ainsi comme si les mouvements féministes des années 1970 avaient mis en pratique l'aspiration qui avait été celle de Beauvoir dans l'ouvrage d'après-guerre : enfin le sujet politique du féminisme avait vu le jour.

Beauvoir, critique des féministes ?

Comment expliquer cependant les mots durs et particulièrement sévères que Simone de Beauvoir adresse aux féministes dans certains passages du *Deuxième sexe* ? Dès l'introduction au livre de 1949, on trouve une critique du manque d'objectivité de la part des féministes, lesquelles semblent s'oublier dans un souci purement polémiste : « Cependant nous ne devons pas considérer avec moins de méfiance les arguments des féministes : bien souvent le souci polémique leur ôte toute valeur »³⁹. C'est semble-t-il la volonté des femmes de se montrer comme « supérieure[s] » aux hommes qui est ici en cause et qui renverrait la lutte féministe à une « querelle »⁴⁰ partisane. L'exigence d'une supériorité féminine, que Beauvoir semble discerner dans certains discours féministes, paraît fragiliser à ses yeux la légitimité de leurs revendications.

Dans le même esprit, la conclusion du *Deuxième sexe* regrette que, dans la lutte des sexes, « au lieu de mutuellement se reconnaître, chaque liberté [veille] dominer l'autre »⁴¹. Beauvoir explique qu'un tel combat pour la domination est stérile et ne profite à aucun des deux sexes. Comme dans l'introduction, c'est de nouveau la volonté de se rendre supérieures aux hommes qui est dénoncée. La seule lutte féministe valable, selon Beauvoir, est celle en faveur de la reconnaissance mutuelle entre hommes et femmes, et non celle qui prônerait une nouvelle supériorité féminine : « La dispute durera tant que les hommes et les femmes ne se reconnaîtront pas comme des semblables [...] ; entre deux adversaires s'affrontant dans leur pure liberté, un accord pourrait aisément s'établir : d'autant que cette guerre ne profite à personne »⁴².

À vrai dire, on ne sait pas très bien ici si Beauvoir parle de l'« attitude agressive »⁴³ de certaines femmes envers les hommes, ou bien de certains mouvements féministes en tant que tels. Quand elle mentionne la femme qui séduit l'homme et « s'emploie à le prendre au piège, à l'enchaîner par le désir qu'elle suscite en se faisant docilement chose »⁴⁴, elle n'a vraisemblablement pas en vue le mouvement féministe, mais bel et bien une attitude privée qui se déploie dans l'intimité du rapport entre les sexes. Mais lorsque, à la même

38 *Ivi*, p. 548.

39 BEAUVOIR, *Le Deuxième sexe I*, cit., p. 31.

40 *Ibid.*

41 BEAUVOIR, *Le Deuxième sexe II*, cit., p. 645.

42 *Ivi*, p. 647.

43 *Ivi*, p. 645.

44 *Ibid.*

page, elle décrit « une caste revendicatrice [qui] monte à l'assaut », c'est le féminisme qui paraît visé à travers la dénonciation du rapport antagoniste entre les sexes.

Malgré cette confusion difficile à démêler entre l'analyse d'une attitude féminine et l'analyse d'une revendication féministe, il apparaît que l'hostilité de Beauvoir envers certaines féministes s'enracine dans le rejet de l'affirmation de la supériorité des femmes sur les hommes et dans le primat de la lutte sur la reconnaissance elle-même, c'est-à-dire dans le rejet d'une lutte qui n'a plus d'autre horizon que le combat lui-même et la dépréciation de l'engence masculine. Il est certain que Beauvoir, dans *Le Deuxième sexe*, prend ses distances par rapport à un féminisme trop agressif et trop hostile envers le groupe des hommes, car cela tend selon elle à annuler l'horizon de reconnaissance mutuelle qui devrait pourtant être au cœur des revendications féministes.

Il n'est pas impossible que Simone de Beauvoir soit elle-même rattrapée ici par un discours patriarcal qui associe le féminisme (ou du moins un certain féminisme) à une détestation des hommes. Néanmoins, on peut trouver dans ses écrits les raisons d'une telle conception. En effet, en 1947, deux ans avant de publier le *Deuxième sexe*, Beauvoir avait fait un voyage aux États-Unis dont elle a publié le journal de bord sous le titre *L'Amérique au jour le jour*. Elle y raconte notamment son expérience des femmes américaines et de la lutte des sexes aux États-Unis. On verra que la dialectique hégélienne du maître et de l'esclave occupe de nouveau une place centrale dans cette analyse et que ce qui est reproché à un certain féminisme dans *Le Deuxième sexe* prend ses sources dans l'analyse beauvoirienne de la femme américaine.

Dans *L'Amérique au jour le jour*, Beauvoir se garde de généraliser son expérience en précisant que « la femme américaine est un mythe »⁴⁵ et qu'il ne saurait s'agir ici de parler pour toutes les Américaines. Cependant, elle affirme qu'« il y a certainement une vérité de ce mythe »⁴⁶, lequel trouve par conséquent à se concrétiser dans la vie quotidienne des femmes aux États-Unis. Le contenu de ce mythe n'est autre que le fait qu'« on assimile volontiers la femme américaine à la mante religieuse qui dévore son mâle »⁴⁷. Il y aurait ainsi chez la femme américaine une volonté de « prendre un homme au piège »⁴⁸ ainsi qu'une « attitude de revendication et de défi »⁴⁹. L'impuissance sociale des femmes américaines fait qu'« elles se tournent volontiers contre les hommes » et qu'il en résulte « que les rapports entre les deux sexes se situent sur le plan d'une véritable lutte »⁵⁰. Beauvoir va ainsi jusqu'à affirmer, hâtivement, « qu'hommes et femmes ne s'aiment pas » aux États-Unis, et que, contrairement à ce qui se passe en Europe, il n'y existe aucune « amitié entre hommes et femmes »⁵¹.

Le sentiment de supériorité agressif qui caractérise selon Beauvoir les Américaines distingue ces dernières des Françaises, mais cela n'empêche pas que les femmes amé-

45 DE BEAUVOIR, *L'Amérique au jour le jour*, 1947 [1948], Gallimard, Paris 1997, p. 452.

46 *Ibid.*

47 *Ibid.*

48 *Ivi*, p. 453.

49 *Ivi*, p. 454.

50 *Ivi*, p. 456.

51 *Ibid.*

ricaines soient elles aussi prises dans la structure patriarcale de domination. Voulant devenir maîtres à la place des hommes, les Américaines ne font qu'inverser la structure masculine de domination, sans la renverser. Elles se montrent par conséquent dépendantes des hommes, même lorsque ceux-ci sont devenus leurs nouveaux esclaves dans la vie quotidienne du foyer. C'est ainsi la dialectique du maître et de l'esclave de Hegel qui sert à décrire les rapports hommes/femmes aux États-Unis chez Beauvoir. Comme chez Hegel, la liberté du maître, ou plutôt, en l'occurrence, de la maîtresse de maison, de la dominatrice, se mue en servitude : la femme dominatrice consume sa vie à vouloir dominer son époux ou ses admirateurs, sa vie n'a aucun sens en elle-même, elle est tout entière vouée à maintenir sa supériorité par rapport aux hommes et à rabaisser ces derniers pour continuer à exister. Je me permets de citer ici longuement ce passage peu connu de l'œuvre beauvoirienne, qui pourtant rend parfaitement raison des propos anti-féministes du *Deuxième sexe* en faisant un usage original de la dialectique hégélienne :

[Les Américaines] méprisent, souvent à bon droit, la servilité des Françaises toujours prêtes à sourire à leurs mâles et à supporter leurs humeurs ; mais la tension avec laquelle elles se crispent sur leur piédestal dissimule une faiblesse aussi grande. Dans les deux cas, à travers la docilité ou l'exigence, l'homme demeure roi : c'est lui l'essentiel, et la femme l'inessentiel [...]. La dialectique hégélienne du maître et de l'esclave se vérifie aussi dans ce domaine : la femme qui se veut idole est en vérité asservie à ses adorateurs. Toute sa vie se consume à prendre l'homme au piège, à le maintenir sous sa loi. L'affirmation d'indépendance est purement négative, donc abstraite : encore une fois le mot d'abstraction s'impose. La vraie liberté c'est celle qui se réalise par un projet positif ; des femmes âgées m'ont dit qu'à leurs yeux la génération précédente avait plus de vraie liberté que celle-ci parce que le féminisme n'avait pas encore triomphé, il était à conquérir ; c'était là une tâche concrète ; dans cet effort de libération la liberté s'accomplissait. Maintenant, dans certains domaines économiques il y a encore des résistances à vaincre et des terrains à annexer ; mais en gros, la bataille est gagnée. [...] En Europe les femmes ont mieux compris que le moment de s'affirmer en tant que femmes était dépassé ; elles cherchent à faire la preuve de leur valeur sur un plan universel dans la politique, les sciences ou les arts, ou simplement dans leur vie ; ce mouvement positif rend inutile l'attitude abstraite du défi. C'est faute de s'oublier en faveur d'un but objectif que l'Américaine s'entête dans une défense de ses supériorités qui cache mal un complexe d'infériorité⁵².

On retrouve ici très exactement les propos hostiles à certaines attitudes féminines et féministes dans *Le Deuxième sexe* : la volonté de piéger les hommes, le sentiment féminin de supériorité qui introduit une relation agonistique de lutte, le lien entre ce sentiment de supériorité et la victoire d'un certain combat féministe. Beauvoir paraît analyser la victoire des luttes suffragistes aux États-Unis comme l'instauration d'un règne de la domination des femmes dans le rapport privé qu'elles entretiennent avec les hommes. Tout se passe comme si, dans sa version américaine, l'acquisition du droit de vote par les femmes avaient eu pour conséquence une forme de mécompréhension de

52 *Ivi*, p. 454-455.

ce que devait viser la lutte féministe elle-même : au lieu d'émanciper les femmes pour qu'elles puissent donner un sens autonome à leur vie, les femmes américaines paraissent avoir compris la victoire des suffragistes comme un droit à dominer les hommes ; elles se sont ainsi piégées elles-mêmes et ont continué de penser leur vie en relation à celles des hommes, non plus certes, en situation de dominées, mais désormais en situation de dominatrices.

On comprend, à lire *L'Amérique au jour le jour*, que c'est par rapport à un certain féminisme états-unien que Beauvoir se situe lorsqu'elle explique cela en 1949. Le problème de ce féminisme américain est qu'il souhaite faire de la femme un maître – le maître qui sort victorieux de la lutte des consciences chez Hegel – et qu'un tel féminisme se retrouve par conséquent pris dans le mécanisme de la dialectique hégélienne : le maître se révèle être esclave du fait de sa dépendance à celui qu'il asservit. L'attitude de défi et d'affirmation de sa supériorité est une attitude servile, parce qu'elle ne constitue pas un projet positif d'existence et ne parvient à l'affirmation de soi qu'à travers la dépréciation de l'autre. En cela, le féminisme en Europe est loué par Beauvoir, car il repose davantage sur des projets positifs : la constitution d'une œuvre littéraire ou savante, une carrière politique, une vie émancipée.

Il est probable que *L'Amérique au jour le jour* fasse de la femme américaine et du féminisme américain un portrait stéréotypé, et Beauvoir elle-même semble être consciente des limites de son propos. Mais ce portrait n'en est pas moins structurant pour l'analyse du *Deuxième sexe*, puisque cela permet d'opposer un féminisme de la conquête, où les femmes se retrouvent dans la position aporétique du maître dans la dialectique hégélienne, à un féminisme de la reconnaissance mutuelle, dans lequel les femmes peuvent trouver une voie pour s'affirmer en leur propre nom sans dépendre à nouveau des hommes pour se positionner dans l'existence. Le féminisme états-unien constitue alors un contre-modèle pour élaborer sa propre conception du féminisme.

C'est la raison pour laquelle il ne saurait s'agir, pour Beauvoir, de refuser le moment de la lutte, ni même de critiquer le féminisme en général. On a vu qu'elle défendait la lutte des femmes, et il serait assurément erroné de ne pas considérer *Le Deuxième sexe* comme un ouvrage féministe. Dans un entretien de 1978, Beauvoir le revendique d'ailleurs très clairement : « J'ai toujours dit que j'étais féministe [...] dans la mesure où, féministe, pour moi cela voulait dire que je réclamaï une identité de situation entre l'homme et la femme, et d'égalité radicale entre l'homme et la femme »⁵³. À la suite de cette phrase, Simone de Beauvoir explique d'ailleurs pourquoi, si *Le Deuxième sexe* était un ouvrage féministe, elle n'a pas elle-même milité dans les groupes féministes dans la période d'après-guerre : « Mais, puisque nous parlions tout à l'heure de travail collectif, il n'y avait pas de travail collectif féminin qui vraiment m'intéressât. C'est seulement depuis 1971 ou 1972 que je rencontraï des jeunes féministes qui m'ont contactée à propos des problèmes de l'avortement, avec qui j'ai commencé à travailler [...] »⁵⁴.

53 DE BEAUVOIR, *Entretien avec Simone de Beauvoir*, in *Les Écrits de Simone de Beauvoir*, Gallimard, Paris 1978, p. 587.

54 *Ibid.*

Ainsi, à l'époque du *Deuxième sexe*, Beauvoir se considérait déjà comme féministe, mais elle n'avait trouvé aucun collectif dans lequel elle pouvait rendre concret son engagement. C'est précisément ce qui a changé dans les années 1970 aux côtés du MLF : alors le militantisme politique devenait possible pour elle. La différence entre *Le Deuxième sexe* et son engagement des années 1970 ne tient donc pas dans la revendication de la lutte féministe – elle y a toujours cru – mais dans la possibilité objective de mener personnellement cette lutte elle-même avec d'autres femmes. Et s'il y a bien quelques attaques contre un certain féminisme, en 1949, il s'agit d'un féminisme « à l'américaine » qui, lu à l'aune de la dialectique hégélienne, ne mène les femmes qu'à la position aliénante du maître dans laquelle elles ne trouvent toujours pas à créer une existence en leur nom propre.

Conclusion

J'ai voulu montrer que la philosophie de Hegel n'était pas étrangère, dans *Le Deuxième sexe*, à la revendication de la lutte des femmes. Bien sûr, Eva Gothlin, Nancy Bauer, Manon Garcia et d'autres ont raison de souligner que la reprise de la dialectique hégélienne du maître et de l'esclave servait chez Beauvoir à thématiser l'absence de révolte des femmes. Néanmoins, l'insistance de Sartre et de Kojève sur la conflictualité des consciences et sur l'antagonisme fondamental propre aux relations intersubjectives ne disparaît pas de l'ouvrage de 1949. Chez Beauvoir aussi, la référence à Hegel sert à penser la rébellion de la conscience, sa lutte contre la domination, son soulèvement contre l'oppression. Sa problématique, dans *Le Deuxième sexe*, n'est pas uniquement celle de la servitude volontaire et de l'acceptation par les femmes de leur soumission, mais également celle de la révolte des femmes contre l'oppression masculine. Et si Beauvoir est effectivement méfiante vis-à-vis d'un certain féminisme, c'est la dialectique hégélienne qui, de nouveau, permet à ses arguments de se déployer : cela lui permet notamment de montrer que si les femmes en arrivent à revendiquer la place du maître, elles restent dépendantes des hommes à la manière du maître hégélien envers l'esclave, et ne parviennent par conséquent pas véritablement à s'émanciper. Ainsi, loin de supprimer la possibilité de la lutte féministe, la référence à Hegel permet bien plutôt de distinguer deux formes de lutte : une lutte aporétique pour la domination où le combat devient sa propre fin et se consume en défi et en hostilité, et une lutte légitime pour la reconnaissance mutuelle dans laquelle les femmes peuvent s'affirmer dans leur existence sans que cela s'opère au détriment de l'autre sexe.

Il est certain que l'insistance sur la lutte relève d'une exégèse partielle et partielle de la pensée hégélienne de la part de Beauvoir, qui s'inscrit ici dans les pas de Kojève et de Sartre. Que Hegel puisse représenter cette révolte, cette résistance, c'est là quelque chose de spécifique au moment philosophique de la France des années 1930 et 1940. On sait que, par la suite, les multiples critiques adressées à la philosophie hégélienne et l'avènement d'un anti-hégélianisme viscéral dans les années 1960 ont réduit l'hégéli-

nisme à une pensée réactionnaire et conservatrice⁵⁵. Simone de Beauvoir, elle, a ouvert la voie à une série de lectures féministes qui ont su tirer du texte hégélien ses éléments les plus contestataires, les plus émancipateurs⁵⁶. Que cela puisse encore représenter pour nous une incitation afin de poursuivre la réflexion sur ce qui pourrait lier le féminisme et l'hégélianisme, ce n'est pas le moindre des mérites du *Deuxième sexe* que de nous y inviter.

55 Sur ce point, je me permets de renvoyer à J.-B. VUILLEROD, *La Naissance de l'anti-hégélianisme : Louis Althusser et Michel Foucault, lecteurs de Hegel*, ENS éditions, Lyon 2022.

56 Voir les ouvrages : P.J. MILLS (ed.), *Feminist Interpretations of G. W. F. Hegel*, The Pennsylvania State University Press, University Park 1996 ; et K. HUTCHINGS, T. PULKKINEN (eds.), *Hegel's Philosophy and Feminist Thought. Beyond Antigone ?*, Palgrave Macmillan, New York 2010 ; S. ACHELLA, F. IANNELLI et al. (eds.), *The Owl's Flight. Hegel's Legacy to Contemporary Philosophy*, De Gruyter, Berlin 2021 ; J.-B. VUILLEROD, *Hegel féministe. Les aventures d'Antigone*, Vrin, Paris 2020.

VIOLA CAROFALO*

IL CORPO RESISTENTE DI ANTIGONE: HEGEL, WEIL, IRIGARAY

Abstract

Throughout her career, Luce Irigaray has had a tumultuous but enduring relationship with Hegel's philosophy, evidence of which is present in all her work. Irigaray sees the critical comparison with Hegel as an imperative tied to the necessity of liberating culture from male dominance; this reinterpretation is condensed in the figure of the Sophoclean heroine Antigone. Antigone's body – buried alive – represents not only the price of love, but also the irruption, on the public scene, of a Subject that is, normally, erased. Antigone represents the subordinate, the last, the forgotten; Irigaray and Weil, another central author in the reinterpretation path proposed here, try to give space and voice to these cancelled existences.

Keywords: Antigone; Body; Critical Thought; Ethics; Sexual Difference

*e non fosti indulgente in nulla verso i potenti,
e non scendesti a patti con gli intriganti, e non
dimenticasti mai l'ingiuria e sui loro misfatti
non crebbe mai l'erba.*

(B. Brecht, *Antigone*, 1948)

Ne *In the Country of the Last Things*, Paul Auster fa rivivere il mito di Antigone attraverso il personaggio di Victoria¹: in un mondo distopico nel quale è fatto divieto di dare sepoltura ai morti – a tutti i morti, quale sia stato il loro rango o le circostanze del loro decesso – per ricavare dalle loro membra materiale combustibile, Victoria sceglie di compiere un atto di pietà estrema e di allestire un rito funebre clandestino per il vecchio Frick. Non potrebbero essere più diversi, per età, ceto, nel corpo e per il ruolo che rivestono, Frick e Polinice, fratello di Antigone. Uno morto ottantenne, nel sonno, l'altro nel fiore degli anni, in battaglia. E se il corpo di Polinice, campione e traditore, non deve trovare sepoltura in quanto nemico della città di Tebe, che ha portato la *stasis* tra le sue mura, quello dell'anziano, anonimo personaggio del mondo di rifiuti e 'scarti' immaginato da Auster, deve assolvere alla sua ultima funzione: quello di essere profanato e consumato, come ogni 'ultima cosa' presente nel romanzo.

Ma, al di là dell'apparente distanza, questi due corpi e l'atto della loro sepoltura sono legati da uno stesso, intimo, significato: a fronte di leggi impietose, che li vogliono

* Università degli Studi di Napoli L'Orientale; vcarofalo@unior.it

1 P. AUSTER, *Nel Paese delle ultime cose* (1987), Einaudi, Torino 2018, pp. 154 e ss; troviamo 'l'eco' di Antigone anche in: ID., *Invisibile* (2009), Einaudi, Torino 2009; cfr. K. WALLER, *Echoes of Sophocles's Antigone in Auster's Invisible*, in «Comparative Literature and Culture Web», 13, 1, 2011.

divorati dalle bestie o utilizzati come puro oggetto d'uso, abbandonati senza alcuna sacralità, che vogliono disperso il ricordo di ciò che è stato – della loro storia, valori e legami – questi corpi divengono preziosi oggetti di devozione e cura, la funzione funebre concessa loro, che segna il passaggio dalla vita alla morte, diviene così la riaffermazione di principi che vanno oltre il cinismo della ragion di Stato e del puro utilitarismo. Sono corpi che, anche solo nella loro materialità e consistenza, resistono, che finiscono per bloccare un meccanismo, per incepparlo, per mostrare come, oltre ogni editto 'astratto', la materia stia lì a rivendicare la sua presenza.

Come ha sottolineato Weil, nella sua forma *incorporea*, astratta, il diritto non è in grado di proteggere, di sollevare dal dolore gratuito, dall'iniquità, dalla mancanza di pietà. Se guerre, stermini, persecuzioni e deportazioni sono state possibili è perché, nel Moderno, si sarebbe persa questa capacità di osservare, di immaginare, di farsi carico della sofferenza dell'altro, al di là di vuoti principi, nella sua concretezza. Così il corpo esanime, il corpo nelle sue ferite, nella sua carnalità diviene un principio di resistenza, che ci obbliga quantomeno a sforzarci di percepire la singolarità di ogni dolore, è necessario «avere l'anima vulnerabile alle ferite di ogni carne, senza eccezione, come a quella della propria carne, né più né meno. Ad ogni morte come alla propria morte. Significa trasformare ogni dolore, ogni sventura subita (– e che si vede subire – e che si infligge) in sentimento della miseria umana»² e in occasione, possibilità di trasformare le condizioni dell'oppressione e dell'ingiustizia.

A compiere questi riti funebri sono due donne – e, come vedremo, questo dato non è di secondaria importanza – che non celebrano e manifestano attraverso di essi solo il proprio legame di amicizia, di sangue, ma un patto con la comunità, che riguarda la possibilità di contrastare, attraverso il diritto dell'amore, una legge profondamente inumana e ingiusta.

Com'è noto, in filosofia, il mito di Antigone è stato riletto – e riscritto – molteplici volte e in molteplici contesti – da Heidegger, Zambrano, Bultmann, Kierkegaard e moltissimi altri pensatori. Partendo dalla rilettura proposta da Luce Irigaray dell'interpretazione hegeliana della tragedia sofoclea, ci si propone, qui, di mettere in luce la funzione del femminile come presenza del 'margine', capace di riportare al centro la concretezza dei corpi come ciò che è inaggrirabile e non rimuovibile, che reclama il proprio 'diritto di apparizione'³, come elemento di resistenza.

Possiamo affermare che l'intera lettura critica di Irigaray – lettura tutt'altro che indipendente, nel senso di slegata – del pensiero hegeliano si coagula proprio nel ripensamento della figura di Antigone. Figura che sembra riassumere in sé per un verso la potenza del 'corpo', nella sua presenza simbolica e materiale, per l'altro tutti i limiti della rappresentazione del femminile nel pensiero filosofico occidentale: il confino alla dimensione familiare, l'assenza, la funzione di pura mediazione e rispecchiamento⁴.

2 S. WEIL, *Quaderni*, II, a cura di G. Gaeta, Adelphi, Milano 1985, p. 224.

3 Su questo 'diritto di apparizione' cfr. J. BUTLER, *L'alleanza dei corpi. Note per una teoria performativa dell'azione collettiva* (2015), trad. it. a cura di F. Zappino, Nottetempo, Milano 2017.

4 Luce Irigaray ha con il pensiero di Hegel un rapporto burrascoso e ininterrotto, che attraversa tutta la sua riflessione, dalla prima opera, *Speculum. De l'autre femme* del 1974, alla più recente, *To be Born*

L'Antigone della *Fenomenologia dello Spirito*, scrive Irigaray in *Speculum* è, «incon-sapevole e muta», non corpo, ma pietra su cui si fonda la città, in cui risiedono le sue origini oscure, che conserva in sé le leggi del diritto divino, ma che al contempo non è altro che *medium*, vuoto da riempire e strumento per passare da una fase all'altra, da un'epoca all'altra, dal particolare all'universale, dalla *polis* allo Stato. Antigone finisce per essere totalmente privata della possibilità del riconoscimento, della propria individualità, della sua specificità, della 'concretezza'⁵ e unicità della sua esistenza, della sua 'carne'.

La funzione assegnata all'eroina greca è quella di portare a termine il rito funebre – significativo fondamentale e originario in Lacan, segno più antico della civiltà, del passaggio dalla natura alla cultura. Prendersi cura del corpo del fratello Polinice caduto in battaglia è una forma di «mediazione effettiva ed esterna volta a riconciliare», in questa descrizione non possiamo non notare il sarcasmo di Irigaray, «il morto con se stesso»⁶.

La donna, bloccata nella sua naturalità e privatezza è mediatrice per eccellenza, si occupa, nella «cura dell'esangue», del passaggio di trasformazione dal fenomeno naturale all'atto spirituale; «spetta alla femminilità, custode del legame con il sangue, il compito di raccogliere la virilità in figura conclusa, permettendo così che si elevi alla pace dell'universalità pura, fuori e sopra l'inquietudine della vita contingente»⁷. Custode del

del 2017 (*Nascere. Genesis di un nuovo essere umano*, Bollati Boringhieri, Torino 2019). Obiettivo critico per eccellenza di Irigaray è la dialettica hegeliana che, secondo l'autrice, costituisce l'acme di un pensiero occidentale che rimuove la differenza. A partire da Platone, questo pensiero si fonda sull'Idea, da cui discendono proiezioni imperfette e incomplete. Queste immagini altro non sono che i soggetti nella loro concretezza così ciò che è cancellato da questa traiettoria speculativa è il corpo. L'aspirazione all'Uno, all'Assoluto e all'Universale, che si deposita nel pensiero e nel linguaggio occidentale, si paga con la soppressione dei soggetti in carne ed ossa, nella loro 'differenza', con il loro 'depotenzamento'. Assoggettandosi a questo universo simbolico, la donna sceglie, più o meno deliberatamente, di rinunciare alla possibilità di sfuggire alla sua oggettivazione, abdicando alla sua facoltà di immaginarsi nella sua autonomia e indipendenza, piegandosi al ruolo che le è stato assegnato, all'«indifferenziato». Cfr. L. IRIGARAY, *Speculum. Dell'altro in quanto donna* (1974), a cura di L. Muraro, Feltrinelli, Milano 2010, pp. 199 e ss. Nella riflessione di Irigaray Antigone e la sua legge rappresentano la concretezza che si contrappone al dominio dell'astratto (maschile): «Antigone non si esprime mai in un modo soltanto astratto, non discute né litiga mai con argomenti estranei ad un messaggio presente. [...] La sua legge [...] non è astratta né vuota, non riguarda soltanto le proprietà dei beni, ma concerne il rispetto delle persone, delle persone concrete [...]: i vicini, i più prossimi. [...] Chi è Creonte? La risposta potrebbe essere: è niente, è soltanto la sfida di un'abilità che vuole dominare», IRIGARAY, *Essere due* (1997), Bollati Boringhieri, Torino 2017, pp. 89-90.

6 IRIGARAY, *Speculum*, cit., p. 200. In riferimento alla riflessione lacaniana sulla tragedia sofoclea e su lutto e rito funebre si vedano in particolare: J. LACAN, *Libro VII. L'etica della psicoanalisi* (1959-1960), Einaudi, Torino 2008 e Id., *Il seminario. Libro VI. Il desiderio e la sua interpretazione* (1958-1959), Einaudi, Torino 2016. Irigaray riprende l'analisi di Hegel sulla differenza tra i generi a partire dal rapporto fratello/sorella di Antigone e Polinice. Mentre il fratello può utilizzare la sorella come 'specchio vivente', guardarsi attraverso di lei, la sorella non trova in lui alcuna immagine che le consenta di accedere alla generalità; è solo attraverso la famiglia, la generazione di un figlio che potrebbe accedervi, al prezzo della rinuncia del suo desiderio particolare, singolare: nell'obbligo che la distacca dai suoi affetti presenti, nel divenire madre e sposa, cfr. Id., *Etica della differenza sessuale* (1984), Feltrinelli, Milano 1985, p. 116 e ss; sulla rilettura irigarayana della sepoltura di Polinice cfr. G. ZANARDO, *Lettura dell'Antigone di Sofocle in «Etica della differenza sessuale»*, in Gruppo di filosofia femminile Diotima, *Il filo di Arianna. Letture della differenza sessuale*, Utopia, Roma 1987, p. 89.

7 IRIGARAY, *Speculum*, cit., p. 199.

corpo maschile e senza alcuna funzione autonoma, Antigone resta intrappolata in questa mediazione: vale più la carne morta del fratello che la sua stessa carne viva.

Bloccata in questo suo ruolo, nessuna azione – anche l’infrazione dell’ordine di Creonte, la messa a rischio della sua stessa vita – concorre, sottolinea Irigaray, ad elevare Antigone a soggetto, nel percorso dell’autocoscienza. Il riconoscimento di Antigone sembra passare esclusivamente attraverso la possibilità di rispecchiarsi e identificarsi nel valore di Polinice. È vero che Antigone si muove verso e contro la città infrangendone le leggi, ma lo fa solo a partire dal lutto per il fratello, solo per il tempo «di restituire a questi la virilità perduta con la morte»⁸. Una volta compiuto il suo gesto di *pietas*, la sua trasgressione, Antigone sembra tornare nell’ombra da cui è venuta, «viene condotta lungo il sentiero dimenticato, per essere rinchiusa viva in un buco della roccia»⁹, torna a essere inghiottita dalla terra, suo elemento ‘naturale’.

Ciò che le donne potrebbero fare, la loro azione etica, è proibito dalle leggi della *polis* – Antigone è bandita, privata della casa e della parola, viene sepolta viva in una grotta ai margini della città; così non le resta che compiere quel gesto che Creonte (il re, lo Stato, il potere maschile) non osa portare fino in fondo, togliendosi la vita. Creonte ha lasciato ad Antigone uno spiraglio per respirare, un po’ di cibo, la possibilità di una – breve – sopravvivenza, la sola forma di esistenza, sembra suggerire Irigaray, che alle donne è, in fondo, consentita. L’eroina sofoclea si priva, volontariamente, di questa vita che è niente più che *zoé*, o ancora meno, vita vegetativa¹⁰. La sorte di Creonte è indissolubilmente legata a quello di Antigone – «una forza negativa li inghiotte entrambi [...] il destino onnipotente e giusto»¹¹ – ma egli ha, a differenza della nipote, la facoltà e la possibilità di agire.

Perché il destino di Antigone non si ripeta è necessario restituire alle donne la loro voce, le condizioni per l’azione. Questo mondo delle/per le donne è da inventare e, al contempo, esiste già. Esiste già come rimosso, come latente. Può essere riscoperto e portato alla luce tramite il simbolo più potente, ma allo stesso tempo dimenticato del pensiero occidentale, la differenza sessuale, e il pensiero ‘situato’, non più neutro e neutralizzante, che ne deriva¹².

8 *Ivi*, p. 205.

9 *Ivi*, p. 203. Sull’immagine di Antigone come ‘sepolta viva’, come esistenza sospesa, come vita che non può nascere, si rimanda alla riscrittura di M. ZAMBRANO, *La tumba de Antígona* (1967).

10 Cfr. IRIGARAY, *Etica della differenza sessuale*, cit., pp. 97 e ss.

11 G.W.F. HEGEL, *Fenomenologia dello Spirito*, a cura di E. de Negri, v. II, La nuova Italia, Firenze 1973, pp. 294-295. Sulla tragicità della figura di Creonte si veda la riscrittura proposta da J. ANOUILH, *Antigone* (1944).

12 La rimozione della donna, del femminile, nasce, per Irigaray, proprio da questa aspirazione e dall’operazione mistificatoria per cui, dietro all’universale, si cela, in realtà, il maschile; «il soggetto si è sempre scritto al maschile benché si pretendesse universale e neutro: *l’uomo*. L’uomo è stato il soggetto del discorso: teorico, morale, politico. E il genere di Dio, guardiano di ogni soggetto e di ogni discorso, è sempre maschile-paterno in Occidente»; obiettivo di Irigaray è dunque ristabilire – anche attraverso la demolizione di quella linea genealogica che da Platone arriva fino a Cartesio, Kant e Hegel, in cui il *logos* cancella il corpo, l’universale assorbe il singolare, in cui la presenza femminile non è concepita, nelle varie declinazioni, che come mero riflesso, come negativo, come rovescio – la possibilità di produzione di un’epoca nuova di pensiero, IRIGARAY, *Etica della differenza sessuale*, cit., p. 12. Bisogna,

Nel non-incontro tra Antigone e Creonte il femminile, le sue prerogative e rivendicazioni, rappresentano un materiale amorfo, caotico, presto ‘digerito’ e accantonato, che viene ‘marcato’, a cui viene data unità e misura normativa solo dal discorso maschile. Ma la teoria del soggetto – e del raddoppiamento del soggetto – e del ‘diritto sessuato’ che la pensatrice belga propone finisce per evidenziare l’anomalia e il potenziale del personaggio di Antigone, più che la sua subordinazione. È l’agire tragico di Antigone che spezza l’equilibrio della *polis*, la convivenza tra le due leggi antiche che ne dettano e ne regolano la vita. Equilibrio che era rappresentato anche dagli onori funebri, che lungi dall’appartenere solo alla sfera familiare e del privato, rendevano possibile questa conciliazione. Antigone, applicando la sua legge, fa entrare in crisi l’esercizio ordinario del potere e ne fa emergere il carattere dispotico. La sua figura svela, al di là delle sue rassicuranti autorappresentazioni, che il potere è fragile, che ‘il re è nudo’.

Se abbracciamo la tesi che Antigone rappresenti pienamente il femminile, possiamo allora dire che questo femminile è tutt’altro che gestibile e pienamente collocato e confinato in uno spazio proprio (di subalternità). L’obbedienza di Antigone al suo ‘sentimento interiore’ è strettamente collegata, connaturata, alla sua disobbedienza alle leggi della città. Non è allora, come voleva Irigaray, Creonte a ‘marcare’ lo spazio e determinare il linguaggio della sua trasgressione, viceversa è la ribellione di Antigone a rivelare l’instabilità del perimetro e delle regole della *polis* – così come l’infrazione di Victoria rimanda non solo al divieto e alla punizione, ma alla presenza di un residuo insopprimibile di umanità all’interno della rigida regolamentazione del mondo distopico, in via di disumanizzazione, raccontato da Paul Auster.

Come sottolinea Weil, pensatrice che forse più di ogni altra si identificherà nell’irrequietezza e nella determinazione dell’eroina sofoclea¹³, Antigone rappresenta e rivela la persistenza, oltre ogni possibile editto e al di sopra di ogni possibile castigo, di un elemento caotico, di permanente e insopprimibile conflitto. Non incarna dunque soltanto la legge della notte, ma l’impossibilità di superarla e separarla una volta per tutte da quella del giorno.

La figura dell’eroina rimanda a quell’idea di ‘doppia cittadinanza’ – civile e spirituale – proposta da Weil secondo cui, lungi da vivere in campi separati, queste due

insomma, far emergere una nuova genealogia: al *logos* occidentale Irigaray contrappone «il silenzio di Maria», come spazio per preservare la propria intimità e differenza, cfr. Id., *Il mistero di Maria*, Paoline, Milano 2010, pp. 26-27; su questo tema si veda anche Id., *Entre Orient et Occident*, Grasset, Paris 1999.

13 WEIL, *La persona e il sacro* (1957), Adelphi, Milano 2012. Arrivata in Inghilterra, alla fine di novembre del 1942, Simone Weil viene trattenuta in un campo di smistamento alla periferia di Londra per diciotto giorni, il tempo di permanenza era di norma dai sei ai dieci giorni. Weil scrive una lettera alla madre raccontandole la disavventura e si firma: «Antigone». Già alcuni anni prima, riferendosi a se stessa, aveva scritto: «Antigone ha passato qualche brutto momento. Ma non è durato molto. Ormai è acqua passata», cfr. S. PÉTREMENT, *La vita di Simone Weil* (1973), Adelphi, Milano 1994, pp. 615 e 243; si veda anche S. FRAISSE, *Le myte d’Antigone*, Armand Colin, Paris 1974, p. 159; F.R. RECCHIA LUCIANI, *L’Antigone, l’Elettra e il Filottete di Simone Weil, i racconti di una portatrice d’acqua*, in *Filosofia della resistenza. Antigone, Elettra e Filottete*, a cura di F.R. Recchia Luciani, Il Melangolo, Genova 2020, p. 45.

appartenenze si mettono reciprocamente in discussione. L'azione pietosa di Antigone è connaturata alla sua condizione: certo, non è una libera 'scelta', ma non è priva di effetti. Attraverso l'azione, che è dunque esperienza fattiva e determinante, ella acquisisce la consapevolezza che la sua legge e quella di Creonte sono «essenzialmente congiunte» e che «il compimento dell'una evoca l'altra, la evoca come un'essenza violata e ora nemica, gridante vendetta»¹⁴. Antigone, proprio come Creonte – e questo sembra essere trascurato da Irigaray – non riesce a portare a termine il suo percorso di soggettivazione, non perché è puro *medium*, vuoto rispetto ad un pieno¹⁵, ma perché, pur divenuta consapevole dell'intreccio tra le leggi del giorno e della notte, non può che coincidere con sé stessa, chiudendosi in un agire singolare e cieco – agire singolare che produce un'interruzione nell'equilibrio armonico, nella simmetria del mondo greco.

Molto si è detto sull'impossibilità dell'eroina sofoclea di comportarsi altrimenti da come ha fatto: vincolata alla legge del sangue ne sarebbe portatrice e interprete contro e oltre la sua volontà individuale. Nella trasgressione si compirebbe dunque nient'altro che un destino – proprio per questo l'azione tragica è sempre colpevole e assieme innocente. Ma in questo ella è identica a Creonte, che non agisce o sceglie più di quanto non faccia Antigone stessa. E che è legato a lei da una comune impossibilità a separare stabilmente pubblico e privato: il vincolo di parentela che lo lega alla donna di cui decreta la morte e la morte del figlio Emone e della moglie, dirette conseguenze della sua decisione, fanno trasbordare e compenetrare continuamente gli ambiti. Antigone e Creonte sono certamente l'una il limite dell'altro, ma sono anche indissolubilmente implicati, sconfinano continuamente l'uno nel perimetro dell'altra e viceversa.

La donna, «eterna ironia della comunità»¹⁶, è stata posta ai margini del politico, se non del tutto esclusa o addirittura considerata 'nemica'¹⁷, ma in questo sta la forza della

14 HEGEL, *Fenomenologia dello Spirito*, cit., p. 239.

15 Lo *speculum*, strumento che dà il titolo alla più celebre opera di Irigaray, rimanda in primo luogo all'idea di donna che – come hanno sottolineato, da prospettive diverse, anche Woolf e de Beauvoir – è semplicemente specchio, *speculum*, ovvero ciò in cui il soggetto (maschile) si riflette, deformato, moltiplicato, ingrandito, confermato nella sua presenza nel mondo. L'altro – e il femminile, alterità per eccellenza – ha dunque la funzione di un miraggio capace di mantenere sempre identico a se stesso l'universo del soggetto (maschile). Lo *speculum* restituisce, in secondo luogo, l'idea della passività della donna e il suo essere oggetto di discorso, dal momento che è quello «strumento che serve a *sco-stare* le labbra, i bordi, le pareti, affinché l'occhio possa penetrare all'interno. Affinché possa andare a vedere, specificamente a fini speculativi» (*Speculum*, cit., p. 140). Ma soprattutto *speculum* rimanda all'immagine di un vuoto, il cui inevitabile corrispettivo è un pieno (maschile).

16 HEGEL, *Fenomenologia dello Spirito*, cit., p. 34.

17 Cfr. P.J. KAIN, *Hegel and the Other: A Study of the Phenomenology of Spirit*, State University of New-York Press, Albany 2005, pp. 147 e ss; S. MOLLER OKIN, *Are Our Theories of Justice Gender-Neutral?*, in AA.VV., *The Moral Foundations of Civil Rights*, Rowman&Littlefield, Totowa 1986, p. 134; M. FARNETH, *Hegel's Social Ethics: Religion, Conflict, and Rituals of Reconciliation*, Princeton University Press, Princeton 2017, pp. 29-31. Ma Antigone non è semplicemente nemica, come Polinice, della città in quanto portatrice di instabilità e disordine, è (anche) 'nemica di genere': «Nella tragedia sofoclea si può notare come il nemico a tratti diventi di genere: donne e uomini, infatti, si fronteggiano a partire dalla propria corporeità sessuata. Ismene, la nemica seconda, che prima ancora che sorella e cittadina è una femmina tebana e in quanto tale non le è lecito farsi scherno dei decreti sovrani e delle leggi della città. Tuttavia Ismene è anche il nemico più debole tra tutti, vile e paurosa non è capace di lottare

sua condizione: in quanto liminale, costituisce allo stesso tempo anche una soglia tra l'interno e l'esterno della *polis*. Se è vero che per Hegel gli ironici sono coloro che non sanno essere saldi nel loro fine¹⁸, possiamo forse interpretare l'ironia anche come presa di distanza, come possibilità dunque di uno sguardo che, dai margini, non pienamente coinvolto, colga meglio le contraddizioni della *polis*. Così il femminile, grazie a questa distanza/esclusione dal discorso egemone, può essere letto a partire dalla sua possibilità di disporre di un punto di vista privilegiato che consente di individuare più lucidamente i limiti e le criticità della comunità stessa. In quest'ottica, spingendo all'estremo la suggestione fornita da Irigaray, si può dire che, pur nella sua subalternità, o anzi proprio in virtù di questa, l'essere «Soggetto Imprevisto»¹⁹ della donna può essere inteso non come *deficit*, ma come statuto privilegiato. Posta ai limiti della comunità, nel campo della famiglia, Antigone non è semplicemente l'esclusa, è colei che attenta alle regole della *polis*, *in primis* a quella della sua stessa espulsione. Il femminile non è una presenza stabilmente e pacificamente collocata 'fuori', ma una presenza del margine che 'preoccupa e sconvolge'. L'Antigone hegeliana, pur nell'impoliticità del suo gesto, irrompe sulla scena pubblica e rivela l'instabilità del potere sovrano e i chiaroscuri di una comunità che, quando regolata unicamente dalle leggi del giorno, si presenta come mero dominio²⁰. L'eroina greca, in quanto «soggetto del margine», come sottolinea Weil, appartiene a un 'altro mondo', al mondo dei folli²¹.

In questo spazio, attraverso questo sguardo dal e del margine, come per Antigone, anche per Weil – ecco ancora un segno dell'immedesimazione della pensatrice con la figura dell'eroina sofoclea – il corpo, così dimenticato, trascurato, addirittura rimosso dal pensiero occidentale, come sottolinea Irigaray, si fa invece luogo centrale. È il luogo dove è percepibile il segno della 'sventura', concetto chiave per la filosofa francese, ciò a cui si deve attenzione e rispetto – le spoglia da seppellire di Polinice, il sangue che li lega – e attraverso cui si paga il prezzo per la coerenza delle proprie azioni – il corpo

contro gli uomini e, proprio perché è *femmina*, le resta solo di obbedire ai comandi degli uomini che imperano»; «Antigone nel testo sofocleo è l'unico formidabile nemico femminile sulla scena tebana, poiché se gli uomini si occupano degli affari della città e intavolano le norme, la giovane principessa le infrange, sottomettendosi solo a quelle degli dei e recando obbedienza alle leggi *non scritte* del cuore (*agrapta nomina*)», A. PAPA, *Tu sei il mio nemico. Per una filosofia dell'inimicizia*, Vita&Pensiero, Milano 2013, p. 10 e 11; sembra di particolare importanza il rimando di Papa sulla figura di Antigone come nemico di genere a A. CAVARERO, *Antigone*, in ID., *Corpo in figure. Filosofia e politica della corporeità*, Feltrinelli, Milano 2003, pp. 17-62.

18 Cfr. HEGEL, *Estetica - Il concetto del bello artistico*, a cura di N. Merker, Feltrinelli, Milano 1963, p. 92.

19 Il rimando è qui a Lonzi: «Chi non è nella dialettica servo-padrone diventa cosciente e introduce nel mondo il Soggetto Imprevisto» in C. LONZI, *Sputiamo su Hegel e altri scritti* (1974), *et al.*/edizioni, Milano 2010, p. 47; la donna diviene il «Soggetto Imprevisto» che proprio nel vuoto, a partire dall'esclusione, dalla *tabula rasa*, può immaginare una nuova dinamica nei rapporti tra i generi (e intersoggettivi in generale), cfr. ID., *Scritti sull'arte, et al.*/edizioni, Milano 2012, pp. 223, 266, 299, 518.

20 Cfr. R. BONITO OLIVA, *Labirinti e costellazioni. Un percorso ai margini di Hegel*, Mimesis, Milano-Udine 2008, p. 89.

21 «Solo per un singolare malinteso si è potuto assimilare la legge non scritta di Antigone al diritto naturale. Agli occhi di Creonte, in ciò che faceva Antigone, non vi era alcunché di naturale. Egli la giudicava folle»; WEIL, *La persona e il sacro* (1957), Adelphi, Milano 2012, p. 30.

seppellito vivo di Antigone, ma è anche il segno e lo strumento di una resistenza, proprio in virtù della sua, in ultima istanza, inaggrabilità.

Antigone, in nome di una superiore giustizia, si scaglia contro le «pretese del potere d'imporre le sue regole astratte e l'infondatezza delle leggi quando negano l'umanità»²², pur senza speranza, colpita dalla sventura «tiene duro e non si lascia mai abbattere»²³ in nome della concretezza, della carne e del sangue, di quel grido di sofferenza²⁴, cui i corpi, nella loro materialità, la richiamano. Nella sua fine tragica, l'eroina è sostenuta dalla sua legge, che è legge 'concreta'²⁵, diversamente da Creonte, che pure è soggetto alla sventura nell'indistricabile vincolo di pubblico e privato, ma non può farne strumento di conoscenza, schiavo com'è del suo stesso sentimento di onnipotenza e accecato dalla fedeltà a un diritto 'astratto'.

«La nostra morte è soltanto una, riusciamo a comprendere la morte degli altri soltanto una alla volta. In astratto possiamo contare fino a un milione, ma non possiamo arrivare fino a un milione di morti»²⁶; le morti, concepite al plurale e in astratto, come semplici numeri o risultati di un calcolo statistico, divengono inevitabilmente niente più che l'effetto automatico e inevitabile di un meccanismo perenne. L'invito e l'auspicio, mossi da prospettive differenti, da Weil e Irigaray, a partire e per mezzo della figura di Antigone, sono quelli di un ritorno a un sentire concreto. «L'orrore», le persecuzioni programmate e l'abbandono, l'indifferenza che rivolgiamo agli 'scartati'²⁷, ai subalterni, sono resi possibili, scaturiscono «dal rifiuto [...] di immaginarsi al posto delle vittime. Hanno detto: "In quei vagoni-bestiami ci sono *loro*". Non hanno detto: "Come sarebbe se là dentro ci fossi io?". Hanno detto: "devono essere i morti a bruciare oggi e a far puzzare così l'aria e a far piovere cenere sui miei cavoli". Non hanno detto: "Come sarebbe se fossi io a bruciare?". Non hanno detto: "Sto bruciando, sto diventando cenere". In altre parole hanno chiuso i loro cuori. Nel cuore risiede una facoltà, l'*empatia*, che talvolta ci permette di condividere l'essere di un'altra persona. L'*empatia* ha tutta a che fare con il soggetto e poco a che fare con l'oggetto, con l'"altro"»²⁸. È possibile mettere al riparo l'inerte solo tenendo in conto la fame, il freddo, la sete – ma anche le necessità spirituali che per Weil sono altrettanto 'vitali'²⁹ – i bisogni concreti. Il diritto coincide con la giustizia solo quando ha a che fare con le vite incarnate degli ultimi, non con le forme vuote di soggetti più o meno identificati come portatori di diritti³⁰.

22 *Ivi*, p. 37.

23 WEIL, *Antigone*, in *Filosofia della resistenza. Antigone, Elettra e Filottete*, cit., p. 80.

24 Cfr. WEIL, *La persona e il sacro*, cit.

25 Cfr. IRIGARAY, *Essere due*, cit., pp. 89-91.

26 J.M. COETZEE, *La vita degli animali* (1999), Adelphi, Milano 2004, p. 28.

27 Il riferimento è ovviamente a Z. BAUMAN, *Vite di scarto* (2004), Laterza, Bari-Roma 2019.

28 COETZEE, *La vita degli animali*, cit., p. 46.

29 Cfr. WEIL, *La prima radice. Preludio a una dichiarazione dei doveri verso l'essere umano*, tr. di F. Fortini, SE, Milano 1990.

30 Cfr. H. ARENDT, *Le origini del totalitarismo* (1967), tr. it. Edizioni di Comunità, Torino 1999, pp. 402 e ss. In quest'ottica l'elemento critico messo in luce da Weil e da Arendt nella loro serrata critica ai 'diritti umani' riguarda la difficoltà non a definire quali siano i diritti fondamentali – alla vita, all'uguaglianza, alla libertà – ma 'come' e 'chi' possa rivendicare questi diritti. «La privazione dei diritti

Il desiderio di Antigone è dunque desiderio concreto di amore: «il desiderio che sostiene Antigone è quello dell'amore per il padre nell'erranza. Dove cadono i puntelli di ciò che si ha, dove il padre è il figlio, figlio di niente, dove la paternità non esiste, un vuoto, un'incertezza abitata dal fratello. E qui il fratello è l'essere umano stesso, nudo, eguale, spoglio come solo il deserto e la povertà possono renderlo. Amore per uno sventurato, amore per ciò che non esiste, direbbe Simone Weil, dal momento che traduciamo l'esistenza in termini di assimilabilità, potere, vantaggi, beni»³¹. Consapevole della condizione di esposizione radicale dell'essere umano, Antigone spinge all'estremo, nella pietà verso il fratello morto e il padre esiliato, il suo amore e la sua accoglienza per lo sventurato, per l'escluso, per il subalterno. Sono desideri, sentimenti che conosce perché essa stessa – soggetto rimosso – ne è bisognosa.

È necessario fare nella pratica, non solo nella speculazione, «realmente attenzione a ciò che non esiste»³², a quella 'umanità assente', invisibile, addirittura già finita – finita fisicamente, morta, cui si deve non solo la pietà e il rispetto della memoria, ma la necessità di non disperdere l'esperienza, o finita esistenzialmente e socialmente, totalmente rimossa dal discorso e subalterna al potere, «la carne anonima e inerte sul ciglio della strada»³³. La possibilità stessa di questa 'attenzione', passa per la messa in discussione della legge, del governo che regola la comunità tutta.

Il corpo rigettato di Polinice e quello sacrificato, sepolto vivo, di Antigone, rimandano al tema più ampio della resistenza e dell'assenza. Proprio quando tutto sembra perduto, nel momento delle 'cose ultime', sulla soglia, il corpo nella sua materialità reclama il suo diritto a esistere e, come direbbe Butler, ad «apparire»³⁴. Antigone – proprio come Weil, come Irigaray, come Victoria di Auster – «impedisce di mettere le cose a posto» laddove questo significherebbe accettare il compromesso, cedere al diritto positivo delle leggi della città e al potere di Creonte, «non tranquillizza, non accetta, e, nel finale, non consente nemmeno una risoluzione»³⁵. Le voci vive di queste figure – reali o immagina-

umani si manifesta soprattutto nella mancanza di un posto nel mondo che dia alle opinioni un peso e alle azioni un effetto», gli individui privati dei diritti umani «sono prive non del diritto alla libertà, ma del diritto all'azione, non del diritto a pensare qualunque cosa loro piaccia, ma del diritto all'opinione» (ivi, p. 410), gli apolidi, i profughi di guerra, gli internati, gli sventurati, hanno mostrato l'inadeguatezza del diritto, il pericolo sempre presente di precipitare nell'isolamento e nella solitudine. Sul diritto incarnato, sul rapporto tra diritto e giustizia e sul confronto Weil/Arendt mi permetto di rimandare a V. CAROFALO, *Pensare in tempo di sventura. Saggio sulla filosofia di Simone Weil*, Orthotes, Napoli-Salerno 2021, in part. pp. 105 e ss.

31 A. PUTINO, *I corpi di mezzo. Biopolitica, differenza tra i sessi e governo della specie*, Ombre corte, Verona 2011, p. 141.

32 WEIL, *Attesa di Dio*, a cura di M.C. Sala, Rusconi, Milano 1972, pp. 110-111. Nell'interpretazione weilliana, nel gesto esemplare dell'eroina ad emergere non sono i vincoli di parentela, ma l'obbedienza verso ciò che è oltre il mondo e i legami che uniscono indissolubilmente i viventi, pur nella loro solitudine.

33 Ivi, p. 111; «in questo mondo gli sventurati non hanno bisogno di altro che di uomini capaci di rivolgere loro la propria attenzione. Tale capacità di prestare attenzione a uno sventurato è cosa molto rara, molto difficile; è quasi un miracolo; è un miracolo», ivi, pp. 199-200.

34 Cfr. BUTLER, *L'alleanza dei corpi. Note per una teoria performativa dell'azione collettiva*, cit.

35 PUTINO, *I corpi di mezzo. Biopolitica, differenza tra i sessi e governo della specie*, cit., p. 139.

***Il** tema di B@bel*

rie – che non ‘scendono a patti’, partecipano a questo sconvolgimento, a questa rimessa in discussione continua dei confini e delle regole, della comunità, del linguaggio, della loro ‘scuola’ e del loro tempo.

GABRIELLA BAPTIST*

LE SOVVERSIONI DELLA DECOSTRUZIONE E LE RESISTENZE DELLA *AUFHEBUNG*

Hegel tra passato e futuro in Jacques Derrida e Catherine Malabou

Abstract

Jacques Derrida's *Glas* (1974) and Catherine Malabou's *L'Avenir de Hegel* (1996) rework the question of Hegel's legacy in contemporary thought by drawing attention to the speculative and dialectical force of the *Aufhebung* and its perspectives. In an original way they re-propose the problem of the relation of thinking to time, especially in the reference to the famous pages on absolute knowledge at the end of the *Phenomenology of Spirit*.

Keywords: *Aufhebung*; Deconstruction; Derrida; Malabou; Time

La gigantomachia filosofica (ed etico-politica) che tra la fine del Settecento e la prima metà dell'Ottocento ha messo in campo gli intelletti sulla questione dei tempi nuovi o già conclusi, sull'esperienza di una storia rinnovata o estenuata, sul rovello di un sapere germinale o conclusivo, e che nel Novecento ha continuato a ragionare su orizzonti inaugurali e destini apocalittici, sui giochi del caso incidentale e della necessità fondamentale, ha ripetutamente trovato in Hegel un interprete di primo piano, un ispiratore, un avversario, un contraltare: presente, volta a volta, nella veste del protagonista, del buono o del cattivo maestro, dell'accusato, del ripudiato, del dimenticato.

Quasi cinquant'anni ci separano da quella campana a morto che Jacques Derrida fece risuonare come una pompa funebre sul lascito hegeliano, pur impreziosita dalle molte corone di fiori che accompagnarono allora il corteo¹. Più di venticinque anni sono trascorsi da quando Catherine Malabou, anche a partire dalle scomposizioni di Derrida, ha rilanciato la posta in gioco prefigurando futuri promettenti per un'eredità ancora vitale e riposizionata nelle sue prospettive². In entrambi i casi è posta in maniera originale la

* Università degli Studi di Cagliari; baptist@unica.it

1 J. DERRIDA, *Glas*, Galilée, Paris 1974; trad. di S. Facioni, *Glas. Campana a morto*, Bompiani, Milano 2006. Mi riferisco al fatto che ripetutamente nel testo sono i fiori al centro dell'attenzione, sia quando si tratta di Hegel – per esempio dello Hegel privato che conserva corone di fiori in ricordo degli amici, oppure dello Hegel filosofo che ragiona sulla religione dei fiori – sia quando si tratta di altro, nella colonna testuale che si contrappone al confronto diretto con Hegel. Cfr. *ivi*, p. 120 s. (nel seguito con d. e s. si darà, dopo l'indicazione della pagina, il riferimento alla colonna testuale di destra o di sinistra); trad. cit. p. 498: «quando si parla dello spirito, il fiore fornisce una buona immagine».

2 C. MALABOU, *L'Avenir de Hegel. Plasticité, temporalité, dialectique*, Vrin, Paris 1996. Già il titolo restituisce a Hegel evidentemente un futuro annunciato come non solo possibile, ma auspicabilmente necessario. Il saggio di Catherine Malabou è la rielaborazione della sua tesi di dottorato guidata da Jacques Derrida e discussa nel dicembre 1994 presso l'École Normale Supérieure davanti a una giuria

questione del tempo, del tempo il cui bilancio è ancora compito del filosofo, nel ritardo o nell'anticipo in cui sempre si trova il pensiero, soprattutto quando i tempi sono «fuori dai gangheri», come nel celebre verso shakespeariano³, e quando l'ordine delle cose presenti genera ribellione, così aprendo le porte a nuove sensibilità e saperi⁴.

Con stili filosofici diversi, anche se accomunati dal radicamento nel pensiero contemporaneo post-fenomenologico e post-heideggeriano, i due saggi si confrontano con l'eredità hegeliana identificandovi i grandi canoni della tradizione filosofica, ma anche l'alimento indispensabile per un rinnovato esercizio del pensiero, individuato nelle differenze e metamorfosi di cui è capace la *Aufhebung*. Negli sconvolgimenti decostruttivi indotti da attitudini di lettura orientati piuttosto alla *Abbau* e alla *Destruktion* novecentesche, in entrambi i casi Hegel si staglia come un pensatore al tempo stesso ben noto e inedito, consolidato e sorprendente, alle nostre spalle e nel nostro futuro.

1. Resti di Hegel

La partita doppia di un'economia della perdita sta già nel rintocco funebre e nella struttura tipografica del testo che Jacques Derrida dedica, almeno parzialmente, a Hegel: *Glas*, che significa campana a morto, è organizzato infatti su due colonne e il confronto con Hegel è letteralmente unilaterale, nel senso che si sviluppa da una parte soltanto, a sinistra, anche se sarà certamente da chiedersi il perché di questa riflessione (sinistra? che guarda a destra?), architettata nell'inversione di uno specchio, e se non sia da cercare anche in quell'altra rifrazione il segreto dell'approccio e della prospettiva di capovolgimento⁵. Il doppio inizio non è neanche davvero tale, giacché in un caso si tratta di una citazione (a destra) e nell'altro (a sinistra) di una domanda che sembra sollevata un po' a caso, tra l'altro, senza neanche l'onore di una maiuscola inaugurale, anche se propone addirittura la questione dell'eredità, qui e ora, oggi stesso.

composta da esperti hegeliani e protagonisti del pensiero francese contemporaneo.

3 «The time is out of joint», W. SHAKESPEARE, *Hamlet*, atto I, scena 5.

4 Il fisico Carlo Rovelli, ricordando come la Rivoluzione francese abbia comportato una vera e propria accelerazione della vitalità scientifica, già solo a voler considerare i molti scienziati coinvolti in quell'esperimento sociale e politico, sottolinea che «forse una radice profonda della scienza è la ribellione: non accettare l'ordine delle cose presenti», C. ROVELLI, *L'ordine del tempo*, Adelphi, Milano 2017, p. 28 e nota 11 (pp. 182-183). Anche il Novecento, con le sue immani tragedie, è stato un secolo di resistenze e sovversioni, e insieme di conquiste intellettuali e scientifiche.

5 Spesso le indicazioni di regia testuale e compositiva si trovano in effetti proprio nella colonna di destra, che si contrappone, almeno visivamente, al confronto con Hegel. *Glas* non ha trovato molta risonanza nella pur copiosa letteratura su Derrida e la decostruzione. Ma si veda almeno un numero recente della rivista «Paragraph. A Journal of Modern Critical Theory», 39, n. 2, 2016: *Resounding Glas*, ed. by M. Hanrahan, M. McQuillan, S.M. Wortham. In altre occasioni ho scritto su *Glas* di Jacques Derrida, secondo interrogativi diversi e prospettive di ricerca particolari, faccio qui riferimento solo agli studi più recenti: G. BAPTIST, *Déconstruire Hegel, un geste phénoménologique? Sur Glas de Jacques Derrida*, in «B@belonline», 6, 2020, *New Phenomenological Horizons / Nuovi orizzonti fenomenologici*, a cura di M. Failla e A. Pugliese, pp. 123-131; EAD., *Derrida's Glas between Hegel and Levinas*, in «Levinas Studies», 15, 2021, pp. 161-173.

quoi du reste aujourd'hui, pour nous, ici, maintenant, d'un Hegel ?
« *ce qui est resté d'un Rembrandt déchiré en petit carrés bien réguliers, et foutu aux chiottes* » se divide en deux⁶.

A destra la citazione di un testo di Jean Genet, il fuorilegge infame, pederasta e galeotto che funge da contraltare e contrappunto a Hegel, testo di cui si sottolinea l'interna spaccatura e frammentarietà; dall'altro lato la domanda su «che cosa resta di un Hegel?», come se nel lascito sistematico si trovasse un analogo di quel Rembrandt lì a fianco, stracciato e gettato al degrado di una discarica⁷.

Una bilancia testuale in continuo movimento propone l'oscillazione costante – a indicare anche il reiterato spostamento della prospettiva – tra filosofia e letteratura (si potrà dire: tra metafisica e avanguardia, teoresi e fantasmagoria; in termini hegeliani: tra spirito e natura, verità e rappresentazione, sapere e affetto; secondo una sensibilità filosofica novecentesca: tra conscio e inconscio, nome del padre e nome della madre; nello sguardo del sociologo: tra il presentabile e l'impresentabile, la fedeltà e il tradimento e così di seguito), costringendo al movimento zigzagante di una lettura strabica che continuamente procede avanti e indietro, da sinistra a destra e viceversa, restando insieme monoculare e stereoscopica.

Già solo a prima vista, in questo *vis-à-vis* è messa in scena la scissione e la lacerazione, che certamente sono sempre di nuovo all'opera nel pensiero di Hegel, anche come il marchio inflitto all'impossibilità del superamento o di una riconciliazione definitiva, per esempio nell'interpretazione, che Derrida evidenzia, della religiosità ebraica⁸, oppure nel doppio della differenza sessuale o nell'intreccio tra differenza e indifferenza, mediazione e immediatezza. Ma è sempre all'opera anche la prossimità e complicità nella contraddizione. Si potrà dire che *Glas* è un testo tagliato con il coltello del sacrificio e intagliato con il bisturi della circoncisione, anche per le sue continue interruzioni, che è insieme un corteo al maschile e al femminile con le possibili varianti e complicazioni; ma la sua interna frattura è anche il varco necessario all'ipotetica riconciliazione o al suo surrogato. Il suo centro è in fondo un ambito vuoto, che lascia spazio forse appunto a

6 È il doppio inizio di *Glas*: la prima citazione interrogativa si trova sulla colonna testuale di sinistra, dedicata specificamente a Hegel; la seconda asserzione, che riproduce il titolo di un breve testo di Jean Genet, modello letterario di *Glas* nel suo doppio registro, si trova invece sulla colonna testuale di destra, che al confronto critico-filosofico affianca un accompagnamento critico-letterario, cfr. DERRIDA, *Glas*, cit., p. 7 s. e d.; cfr. trad. cit. pp. 46 e 47. Cfr. J. GENET, *Ce qui est resté d'un Rembrandt déchiré en petits carrés bien réguliers, et foutu aux chiottes*, in Id., *Œuvres complètes*, vol. IV, Gallimard, Paris 1968, pp. 19-31. Jacques Derrida commenterà in seguito questo doppio inizio di *Glas* mettendone in rilievo in particolare alcuni aspetti di indecidibilità semantica e sintattica, oltre che l'annuncio dei suoi propositi di lettura e di scrittura, cfr. DERRIDA, *Countersignature*, in «Paragraph», 27, n. 2, 2004, pp. 31-33.

7 Catherine Malabou ricorda la genesi di quel testo di Genet, di cui erano comparsi sulla rivista «Tel Quel», nel 1967, due frammenti già consegnati all'editore e successivamente organizzati dall'autore in due colonne, come se l'una rispondesse all'altra, dopo che egli stesso aveva distrutto il manoscritto di un suo studio su Rembrandt a seguito della tragica morte, nel 1964, del suo giovane partner, cfr. MALABOU, *Philosophy in Erection*, in «Paragraph», 39, n. 2, 2016, p. 241.

8 Cfr. DERRIDA, *Glas*, cit. pp. 49-50 s.; trad. cit. pp. 214 e 218.

quell'inaudita «a» della *différance* che, come è noto, Derrida sviluppa proprio nel confronto con Hegel⁹.

Il fulcro dell'attenzione, fin dall'inizio e, si potrebbe dire, in modo iconicamente evidente, è riposto precisamente nella questione della *Aufhebung*, come quel posto vacante fantasmaticamente presente tra le due colonne testuali in opposizione, come quell'innalzamento, quella sublimazione, quell'erezione architettonica ed erotica insieme, a cui si intende peraltro contrapporre «un'altra scala dello spirito a partire da cui comprendere, montare e smontare il cammino hegeliano»¹⁰, sapendo che invece, piuttosto, in genere si cade, come la materia che «tombe», insieme atterra e interra, certamente resistendo e restando, ma poi anche fermentando e sollevandosi, eventualmente perfino nel fetore della decomposizione¹¹.

Sempre di nuovo il proposito è quello di «far apparire forze di resistenza all'*Aufhebung* [...] e mostrare che tali forze di resistenza non costituiscono a loro volta negatività ri-levabili o ri-levanti»¹², per esempio quella stessa ebraicità che Hegel presenta come un residuo storico, anche come una specie di deformazione culturale¹³, oppure quella singolarità che sempre di nuovo recalcitra all'incasellamento e che trova nella figura di Antigone una paladina¹⁴; anche se la *Aufhebung* è precisamente, a sua volta, una resistenza, in chiave psicoanalitica la repressione di una spinta, un'inibizione del desiderio, l'interiorizzazione di un divieto, la rimozione, ma insieme anche il superamento nel desiderio che rimane, articolandosi, per esempio, nella relazione ideale e idealizzata della famiglia e della rappresentazione religiosa¹⁵. È anche quella *Bildung* che è autoformazione simbolica e autodisciplina, e perciò il rapporto tra le generazioni, anzi la generazione stessa nel suo procedere teleologico che nel più giovane rigenera il più vecchio, nel figlio fa rinascere il padre, secondo la formulazione mitica e sacrale: nell'immolato sacrificato fa risorgere il santo ucciso¹⁶.

È il processo di idealizzazione nella custodia del proprio, nella ripetizione assicurata dallo spirito in quel processo ripetuto per cui «la *traditio* è l'*Aufhebung*»¹⁷, con riferimenti ripetuti, per esempio, all'allievo da sollevare, innalzare (e, appunto, al-levare!) secondo quelle stesse astuzie dialettiche, visto che è l'allievo precisamente l'erede che

9 DERRIDA, *La différance*, in ID., *Marges – de la philosophie*, Minuit, Paris 1972, pp. 1-29; trad. it. di M. Iofrida, *La différance*, in *Margini della filosofia*, Einaudi, Torino 1997, pp. 27-59. Cfr. anche ID., *Glas*, cit. p. 188 d.; trad. cit. p. 771: «Il distaccato rimane incollato attraverso questo, attraverso la colla della *différance*, attraverso la a» (lievemente modificata).

10 *Ivi*, p. 24 s.; trad. it. p. 114 (lievemente modificata).

11 Cfr. *ivi*, pp. 29 s. e 31 s.; trad. it. pp. 134 e 142.

12 *Ivi*, p. 53 s.; trad. it. p. 230 (lievemente modificata, si consideri che è con *relève* che Derrida traduce *Aufhebung*).

13 Cfr. *ivi*, pp. 66 s. e 87 s.; trad. it. pp. 282 e 366 (nel riferimento agli scritti del giovane Hegel).

14 Fin dall'inizio la ricerca hegeliana ha messo in risalto questo tratto, cfr., per esempio, H.-Ch. LUCAS, *Zwischen Antigone und Christiane. Die Rolle der Schwester in Hegels Biographie und Philosophie und in Derridas «Glas»*, in «Hegel Jahrbuch», 1984-1985, pp. 409-442.

15 Cfr. DERRIDA, *Glas*, cit. pp. 34 s. e 44 s., 138-139 s. e 142 s.; trad. it. pp. 154 e 194, 570-574 e 586.

16 Cfr. *ivi*, p. 41 s.; trad. it. p. 182.

17 *Ivi*, p. 15 s.; trad. it. p. 78. Cfr. anche *ivi*, p. 140 s.; trad. it. p. 578.

resta e che la campana del funerale intanto raccoglie¹⁸. È il sopravvissuto, a permettere il cammino a ritroso a tutte quelle strutture essenziali senza le quali non ci sarebbe alcuna coscienza né intersoggettività, giacché rappresentano il ‘deposito’, a partire dal quale sempre di nuovo si ricomincia: «la memoria, il linguaggio, il desiderio, il lavoro, il matrimonio, la proprietà dei beni, l’educazione, ecc.»¹⁹.

Gli allievi più o meno mancati o comunque i posteri a partire dai quali si lancia la domanda a ritroso su che cosa fare di quel che resta di Hegel sono spesso solo larvatamente presenti, anche se necessariamente determinano la prospettiva e la scelta stessa dei temi affrontati, per esempio l’attenzione puntata sulla questione della famiglia, sulla religione e sulla conclusione nel sapere assoluto con il suo affronto al tempo, da cancellare e superare dialetticamente: quanto cioè è problematizzato negli ultimi tre capitoli della *Fenomenologia dello spirito* e nelle variazioni successive all’interno dei *Lineamenti di filosofia del diritto*, nei grandi cicli di lezione berlinesi e nell’impalcatura sistematica dell’*Enciclopedia*. Sono, per esempio, il Ludwig Feuerbach dell’*Essenza del cristianesimo* e il giovane Karl Marx dei *Manoscritti del ’44*, della *Sacra famiglia* o dell’*Ideologia tedesca*²⁰ e poi Jean-Paul Sartre e Georges Bataille, presenti piuttosto sulla colonna di destra dedicata a Genet²¹, ma anche Sigmund Freud o indirettamente Jacques Lacan, da cui si riprende l’uso di tradurre *Aufhebung* con *relève*, e implicitamente Luce Irigaray con la sua prospettiva femminista su Hegel. Il nesso evidenziato tra la *Aufhebung* e la rimozione è esplicitamente indirizzato proprio verso quel medio vuoto che sta nell’oscillazione degli opposti, quasi si trattasse di una seduta psicoanalitica e si indagasse il transfert in azione, come se la psicoanalisi o comunque l’indagine sull’inconscio rappresentasse una chiave:

La rimozione – qui il ri-levamento [la relève] – non è da una parte o dall’altra, a sinistra o a destra: essa “è” il rapporto tra questi due conteggi, due registri, due operazioni di simile economia²².

Soprattutto lo sguardo a ritroso di chi resta e interroga il già stato, la genesi, la generazione, il genere, il generale, sembra essere sempre di nuovo all’opera; la commemorazione, il lavoro del lutto, quindi, sono propriamente il lavoro dello spirito, della coscienza, dell’arte,

18 Cfr. *ivi*, pp. 22 s. e 30 s.; trad. it. pp. 106 e 138.

19 *Ivi*, p. 154 s.; trad. it. p. 634.

20 Cfr. per esempio *ivi*, pp. 225 s. e ss.; trad. it. pp. 918 e ss.

21 Soprattutto nel rimando a J.-P. SARTRE, *Saint Genet comédien et martyr*, Gallimard, Paris 1952 (anche in GENET, *Œuvres complètes*, vol. I); trad. di C. Pavolini, *Santo Genet, commediante e martire*, il Saggiatore, Milano 1972. Cfr., per esempio, DERRIDA, *Glas*, cit. pp. 20-21 d.; trad. it. pp. 99 e 103. Per quanto riguarda Georges Bataille, numerosi sono i riferimenti, anche letterari (per esempio al suo poemetto erotico *Le glas*, che è certamente anche uno dei rimandi del titolo derridiano, cfr. *ivi*, p. 247 d., trad. it. p. 1007), oltre che ai suoi saggi filosofici, per esempio G. BATAILLE, *La «vieille taupe» et le préfixe sur dans les mots surhomme et surréaliste*, in ID., *Œuvres complètes*, vol. II, Gallimard, Paris 1970, pp. 93-109; trad. it. a cura di S. Finzi, *La “vecchia talpa” e il prefisso su nelle parole superuomo e surrealista*, in *Critica dell’Occhio*, Guaraldi, Rimini 1972, pp. 136-153.

22 DERRIDA, *Glas*, cit. p. 221 s.; trad. it. p. 902.

anche della *Aufhebung*, che toglie il morto alla distruzione e dà al resto la chance e il rischio della *relève*. Nell'edizione economica di *Glas* pubblicata successivamente presso un'altra casa editrice e con diversa disposizione dei materiali testuali, è stato inserito il sottotitolo: *Que reste-t-il du savoir absolu?*, domanda che compariva peraltro già nel foglio non numerato aggiunto nella prima edizione come *Prière d'insérer*²³. Alla questione, continuamente reiterata e a cui si danno risposte molteplici, la colonna testuale di destra attesta, tra l'altro, che «resto/a – la madre», mentre la colonna di sinistra rimanda al «resto del tempo» nel movimento ternario e quaternario del sapere assoluto²⁴: quasi a indicare un'altra genealogia, ma anche un'altra opportunità per quel trionfo bacchico con cui notoriamente si conclude il capitolo sul sapere assoluto e attraverso cui la coscienza può accedere al vero.

Se la prima pagina di *Glas* era iniziata nell'aferesi del frammento citato e nella frammentarietà del resto e dei resti continuamente affrontati, anche la sua ultima pagina non conclude se non con l'inconclusività di un'apocope, come se mancasse precisamente una sentenza finale, che metta un punto e chiuda la partita in un bilancio in perdita o in attivo: la campana a morto continua a risuonare, visto che i lacerti testuali sembrano ricongiungersi in un *double bind* con l'inizio, ma non certo a suggerire alcun uroboro, nelle ultime righe, a sinistra come a destra, si tratta infatti ancora di perdite e di detriti²⁵.

2. È troppo tardi per il tempo che viene?

Fin dalle prime pagine, lo studio di Catherine Malabou solleva la questione se la filosofia di Hegel abbia o meno un futuro:

Come potrà avere una posterità vera e propria la filosofia di Hegel, come potrà promettere ancora qualcosa, essere un evento, orientare il tempo, giacché essa è apparsa, col tempo, come un'impresa di annullamento del tempo?²⁶

Il riferimento è alla conclusione della *Fenomenologia dello spirito* nel capitolo sul sapere assoluto, con quelle celebri pagine sul tempo, che in particolare il pensiero del Novecento ha letto come una condanna a morte dell'avvenire, si pensi solo all'interpretazione kojéviana, che in quelle argomentazioni aveva letto la fine dei tempi e della storia nell'intellezione.

Come il sottotitolo mette subito in rilievo (*Plasticità, temporalità, dialettica*), il saggio si organizza secondo tre scansioni, che si concentrano in particolare sull'antropolo-

23 Cfr. DERRIDA, *Glas. Que reste-t-il du savoir absolu?*, Denoël-Gonthier, Paris 1981. Cfr. anche ID., *Glas*, cit. senza indicazione di pagina; trad. it. senza indicazione di pagina (ma pp. 41 e 43): «Che resta del sapere assoluto? della storia, della filosofia, dell'economia politica, della psicoanalisi, della semiotica, della linguistica, della poetica? del lavoro, della lingua, della sessualità, della famiglia, della religione, dello Stato, ecc.? Che resta, in det-taglio, del resto?».

24 *Ivi*, pp. 132 d. e 258 s.; trad. it. pp. 547 e 1050.

25 Cfr. *ivi*, p. 291 s. e d.; trad. it. pp. 1182 e 1183.

26 MALABOU, *L'Avenir de Hegel*, cit. p. 11 (traduzione mia, come anche nel seguito).

gia hegeliana, con la sua tematizzazione della maniera in cui l'abitudine plasma la natura umana, sempre comunque una natura seconda; sulla filosofia della religione, con il suo interrogare una natura doppia nella rappresentazione stessa del divino che, cadendo nel tempo, si rende finito; e infine sull'intreccio sillogistico del sistema nella proposizione speculativa e quindi, ancora, sulla questione della *Aufhebung*.

Nonostante la fattura classica della dissertazione, la tesi di Catherine Malabou non è meno esplosiva, anche rispetto alle lacerazioni di *Glas*, se non altro per aver posto al centro dell'attenzione l'effetto plastico di un concetto altrimenti poco considerato come tale, di cui si mostrano invece duttilità e prospettive e che rappresenta la vera e propria chiave di volta della sua interpretazione²⁷.

Piuttosto marginale in Hegel, che ne assume le peculiarità dalla discussione soprattutto estetica dell'ultimo scorcio del Settecento, l'individualità plastica, capace di dare corpo allo spirito, è rielaborata da Malabou come un grimaldello per entrare nella proposta filosofica hegeliana. Nel suo essere capacità di dare e ricevere forma, fino al limite della deformazione e della distruzione, la plasticità di Hegel / in Hegel risulta essere paradigma metamorfico per decostruire, ma insieme anche per resistere a una decostruzione che riduca tutto in brandelli, in modo da poter cogliere l'autostrutturazione della vita, della coscienza, della filosofia stessa, sempre nel processo tra continuità e rottura, mantenimento e annichilazione, fissità ed evanescenza, sempre, insomma, nel gioco della *Aufhebung*.

Che rapporto ha la soggettività con la contingenza e il caso, con ciò che arriva inopinatamente, nella sorpresa dell'inatteso? Che rapporto ha la soggettività con quei due tempi della sua formazione, il greco e il moderno, in cui il soggetto si è posto, con Aristotele, come sostanza e poi, con Kant, la sua sostanzialità si è attestata come soggettività? C'è un terzo tempo ancora possibile, dopo il sonnambulismo della soggettività nel sostanziale, dopo il suo risveglio nel trascendentale, per una nuova vigilanza e vigilia filosofica che apra a tempi nuovi? L'uomo, Dio stesso e il filosofo sono stati considerati, nel sistema hegeliano, come altrettanti gradini dello spirito, per Catherine Malabou si tratta di

luoghi in cui la soggettività si costituisce, *istanze plastiche* nelle quali i tre grandi momenti dell'autodeterminazione: il momento greco, quello moderno e quello del sapere assoluto, *si danno* la forma di momenti, vale a dire creano la loro temporalità specifica²⁸.

Seguendo questa impostazione di fondo, la prima parte introduce quel primo essere uma-

27 Si tratta inoltre di una concettualità che guiderà anche i suoi successivi confronti con le neuroscienze e con i traumatismi dell'uomo contemporaneo, cfr., per esempio, EAD., *Ontologie de l'accident. Essai sur la plasticité destructrice*, Éditions Léo Scheer, Paris 2009; trad. di V. Maggiore, *Ontologia dell'accidente. Saggio sulla plasticità distruttrice*, Meltemi, Milano 2019. Si veda anche F. PITILLO, *A Plastic Anthropology? Dialectics and Neuroscience in Catherine Malabou's Thought*, in S. Achella, F. Iannelli et al. (eds.), *The Owl's Flight. Hegel's Legacy to Contemporary Philosophy*, de Gruyter, Berlin/Boston 2021, pp. 51-60.

28 MALABOU, *L'Avenir de Hegel*, cit., p. 36.

no del sistema che si leva nell'Antropologia e che nell'abitudine e nella ripetizione forgia se stesso autodeterminandosi, «vera e propria *azione plastica*, che plasma l'essere dell'uomo in un'incorporazione (*Verleiblichung*) o anche in una *incarnazione* dello spirituale»²⁹. In questa scultura di sé, che è l'opera d'arte dell'anima, l'accidentale e il contingente diventano essenziali nell'esistenza stessa, la passività e l'attività si trasformano reciprocamente l'una nell'altra nell'unità originaria del *paskein* e dell'*energein*, l'animalità che si individualizza crea un mondo in cui abitare senza distruggerlo e senza distruggersi. Rispetto a questo «*divenire essenziale dell'accidente*»³⁰, che caratterizza per Malabou il momento greco della soggettività, con la sua temporalità teleologica e il suo innalzarsi al divino, il Dio cristiano della modernità, con l'incarnazione, dimostra al contrario un 'divenire contingente dell'essenziale', anzi dell'essenza stessa, che nell'*Entäusserung*, termine con il quale Lutero rese la *kenosis* divina di Paolo di Tarso, diverrà la caratteristica dell'uomo moderno, internamente scisso e alienato, anche nel suo rapporto con un infinito che ha in sé la negazione, giacché Dio stesso muore e così «rivela agli uomini un *modo d'essere del tempo* al quale, retrospettivamente, i filosofi della *Aufklärung*, e in particolare la filosofia kantiana, danno forma concettuale»³¹. La plasticità del Dio che si aliena e la cui essenza suprema diviene predicato accidentale modella la soggettività moderna nel rapporto con il suo altro fenomenico, rapporto compendiato dall'immaginazione trascendentale, modalità moderna dell'unità originaria degli opposti, potenza sintetica di ricettività e spontaneità, oltre che istanza temporalizzante³².

Nella proposizione speculativa si evidenzia infine, per Malabou, la plasticità del sapere nelle metamorfosi della *Aufhebung* assoluta, «*absoute d'elle-même*»³³, 'assolta' da essa stessa, che è liberazione capace di lasciar andare, nel gioco tra necessità e contingenza, dopo il lavoro su di sé dell'esistenza antica nella bella modellabilità della scultura armoniosa di sé, che aveva reso essenziale il contingente, e dopo il farsi contingente dell'essenziale nell'alienazione moderna e nell'incarnazione e morte del divino stesso. Nella proposizione speculativa il compito è quello del doppio riconoscimento dell'identità mantenuta nella differenza e della differenza mantenuta nell'identità, del reciproco implicarsi di universalità e individualità. Qui, per Malabou, è la promessa del tempo nuovo, «l'annuncio di una nuova temporalità, nata dalla *sintesi dei due tempi* greco e cristiano»³⁴, la nuova epoca della plasticità, in cui la soggettività si dà la forma che a sua volta riceve. Non si tratta di quietismo logico né di cattiva infinità, ma precisamente di quanto sa il sapere assolto: «La filosofia hegeliana *assume* assolutamente il sorgere dell'aleatorio nel cuore stesso del necessario e il divenire necessario dell'aleatorio»³⁵. È qui la sua apertura al futuro, che sempre viene inatteso, imprevedibile e insieme in qualche modo già intravisto, «né sotto gli occhi, né nascosto allo sguardo»³⁶.

29 *Ivi*, p. 43.

30 *Ivi*, p. 108.

31 *Ivi*, p. 158.

32 Cfr. *ivi*, p. 175.

33 *Ivi*, p. 211.

34 *Ivi*, p. 183.

35 *Ivi*, pp. 220-221.

36 *Ivi*, p. 245.

3. Tra esplosioni e metamorfosi

Diversi aspetti dello studio di Catherine Malabou si caratterizzano come omaggi filosofici e riconoscimenti espliciti del debito intellettuale verso Jacques Derrida, innanzitutto proprio anche la scelta di rendere la *Aufhebung* con *relève*³⁷, oppure il riferimento esplicito a *Glas* a proposito del motivo temporale della de-presentazione che la coscienza religiosa vive nell'opposizione e nella scissione³⁸. Analoga sembra essere l'importanza data all'oscillazione, al ritmo e al doppio registro della speculazione e dell'auto-contraddizione, la passione per il frammezzo e per il lavoro del negativo, l'attenzione alla filosofia dello spirito e in particolare al capitolo della *Fenomenologia dello spirito* sul sapere assoluto con le sue celebri e controverse riflessioni sul tempo, così come un approccio ai testi che respinge la tautologia parafrasante del commento, rischiando generosamente l'effrazione e la deflagrazione nella proposta filosofica originale, che rimette radicalmente in questione il lascito hegeliano, ma anche lo fa vivere di vita nuova.

Se quello di Jacques Derrida non è certamente uno Hegel implosivo, ciò che resta della lettura proposta da Catherine Malabou non è neanche solo quel fulmine annunciato nella *Prefazione* alla *Fenomenologia* che all'improvviso illumina la nuova forma del mondo, dopo che il vecchio si è a poco a poco sbocconcettato. Quel «centro di resistenza clandestina»³⁹ rappresentato dalla plasticità della *Aufhebung* e della dialettica, con le loro perturbazioni, raccoglimenti, dissociazioni, dislocazioni e decostruzioni nella triplice versione della vita logica, naturale e spirituale, è da intendere, per Malabou, come il marchio che caratterizza quello hegeliano come un pensiero aperto al futuro.

In un lungo saggio dedicato a *L'Avenir de Hegel*, Jacques Derrida ne sottolineerà l'intento filosofico di pensare l'evento attraverso una storia filosofica del futuro e della soggettività che lo vede arrivare⁴⁰. Si potrà dire in effetti che lo studio di Malabou centra sulla *Aufhebung* come struttura di anticipazione metamorfizzante, laddove la lettura di Derrida punta sul suo nucleo *différant*, nel ritardo del commiato e del bilancio, ma anche della reazione allergizzante e contestatrice del congedo. In entrambe le prospettive la questione della tradizione e del tempo è comunque al centro dell'attenzione, che sia il tempo dell'addio o quello della sorpresa, in entrambe le prospettive il pensiero di Hegel si dimostra ancora capace di sovvertire i nostri pregiudizi e di resistere alle sclerotizzazioni. Animati da intenzioni di lettura che si nutrono profondamente del pensiero del Novecento, quel Novecento che fin dall'inizio si era configurato con e contro Hegel, i due interpreti lo ricollocano all'ordine del giorno del pensiero contemporaneo, invitando lo studioso e il filosofo a un'interpretazione aperta e da riprendere sempre di nuovo, come opportunamente sottolinea Derrida: «al tempo stesso fedele e radicalmente dimentica»⁴¹.

È in fondo quanto propongono i due approcci a Hegel, nel loro additare alla dialettica

37 Cfr. le osservazioni esplicite in *ivi*, p. 199 (e nota 1).

38 Cfr. *ivi*, p. 143.

39 *Ivi*, p. 252.

40 DERRIDA, *Le temps des adieux. Heidegger (lu par) Hegel (lu par) Malabou*, in «Revue Philosophique de la France et de l'Étranger», 188, n. 1, 1998: *Hegel*, pp. 3-47, cfr. in part. p. 5, nota 1.

41 *Ivi*, p. 31.

***Il** tema di B@bel*

e alla speculazione come strutture di sovversione e di resistenza, che restano eredità ancora gravide di futuro.

a cura di Maria Teresa Pansera

*La filosofia è già, di per sé,
uno spazio aperto del/dal pensiero,
rispetto ad ogni forma di sapere
che si chiude nelle certezze
dogmatiche. Qui vogliamo anche,
più semplicemente, riservare
uno spazio per argomenti nati
in occasioni diverse, rispetto a cui
la Rivista si apre all'accoglienza
in vista di un possibile
futuro approfondimento.*

Stefan Klemczak

*On What Remains of a Life. Of Biography Writing and Its
Significance*

Gabriella Baptist

Gioie private e gioie pubbliche. Per celebrare la contingenza

Angiola Iapoce

*Emozioni e politica. Per un confronto tra individualismo e valori
collettivi*



Editoriale

Il tema di B@bel

Spazio aperto

Ventaglio delle donne

Filosofia e...

Immagini e filosofia

Giardino di B@bel

Ai margini del giorno

B@bel va a scuola

Libri ed eventi

STEFAN KLEMCZAK*

ON WHAT REMAINS OF A LIFE *Of Biography Writing and Its Significance*

Abstract

Biography writing seems a response to a central question of philosophical anthropology: What does people do when they are unable to escape their finitude? They speak of their life or the life of others, trying to linger in human memory. Speaking of a life is joined to a question of identity and self-recognition. Biography writing covers a vast territory, stretching across literature, film, and scholarly studies, mainly historical and social. It has undergone historical shifts, gaining a new status in the modern world. These deliberations orbit around two questions: the ties between literature and biography writing and the history and ways of presenting a human life. A person, who will always be more what happens to them than what they do, remains a *homo absconditus* in biography writing. Yet tales of human fates allow us to better understand the human condition.

Keywords: Autobiography; Biography; Identity; Literature; Narrative

The following article looks at the ties between literature, biography writing, and philosophical anthropology. Alongside the objectivist, biological accounts of human life grow biographical approaches, from the same trunk, as countless as leaves. Grounded in history, depending on the conventions of the epoch, they can express provisional truths or describe a concept of life and its meanderings. Together they create a core of culture and identity. Biography writing is modelled on literature, myth, and historical chronicles, constructing stories and giving meaning to life, which otherwise, without the intermediary of narrative, would be unnamed. Delving into individual and cultural memory, fictionalization, constructivism, attempts to salvage and immortalize lives are also an example of substitute actions, without which precious little remains of a person. A person can *do* something instead of something else, as Hans Blumenberg wrote in *Anthropologische Annäherung an die Aktualität der Rhetorik*, thus bringing about the substitution and metaphorization of what occurs.

I would ask any thinking person to show me what remains of life, Charles Baudelaire provocatively said. This put the Horatian hope of *non omnis moriar* to a modern test. Little remains of conscious and physical life, Propertius noted in turn, observing: the dismal gates of death will not open at anyone's behest, people have long sought substitute lives. The distillates of life, obtained from striving for posthumous fame, eternal life, immortality in portraits, photographs, in films, and above all, through stories, are endlessly popular. The hope etched into Joseph Brodsky's gravestone, hailing from Propertius' elegy, *Letum non omnia finit*, is undercut with the next line: *lurida evictos effugit umbra rogos*. «Death does not end all, pale shadows waft from the pyres' flames»¹. The present remarks address those 'pale shadows' (*lurida umbra*) of biographies and autobi-

* Università Jagellonica di Cracovia; stefklem@gmail.com

1 PROPERTIUS, *Elegie* IV, 7.

ographies, as well as the related memoir genre and literary forms of documenting lives². The growing collection of genres detailing the travails of life, and the modern triumph of the biography and autobiography, gives one pause for thought. Whence the universal need to speak of human fortunes? Does it come from a desire for ‘comparative studies’? Is biography writing solely concerned with determining connections, relationships, and the singularity of lives? Undoubtedly, biographies serve to learn about the past hidden in human fates, and *vice versa*. Can they have philosophical relevance?

The case of Mr. Thompson, suffering from ‘Korsakov’s psychosis’, allowed Oliver Sacks to make a diagnostic digression. This concerned narratives that create an identity, calling attention to the function of the stories we tell about ourselves. Along the way, he casts light on this issue’s anthropological foundations. The narrative roots of identity had been already described by philosophers, such as Paul Ricœur in *Soi-même comme un autre*.³ Yet Sacks’s remarks point more clearly to the anthropological core of the problem. A patient suffering from this illness, writes Sacks, *nota bene* the author of an autobiography called *On the Move: A Life*, is «continually creating a world and self to replace what was continually being forgotten and lost»⁴. The illness manifests itself in memory disorders, a sense of emptiness that the patient fills with pseudo-events. The patient created a pseudo-world populated with pseudo-people, phantoms⁵, «unable to maintain a genuine narrative or continuity, unable to maintain a genuine inner world», and so he fantasised⁶.

In explaining the need to keep stories to salvage the inner world, and where they were missing, to produce substitute versions of himself, Sacks identified comprehending one’s own life with its telling. He was not the first to join storytelling and identity, but his observations resound with an insurmountable need to create and act in the web of history, which entangles the objective and social life from the outside, but also narratively from within⁷. We understand and experience ourselves through our stories, Sacks notes, as: «we have, each of us, a life-story, an inner narrative». Its «continuity, [its] senses, is our lives. It might be said that each of us constructs and lives, a “narrative”, and that this narrative *is* us, our identities. [...] Each of us *is* a singular narrative, which is constructed, continually, unconsciously, by, though, and in us – through our perceptions, our feelings, our thoughts, our actions; and, not least, our discourse, our spoken narrations. Biologically, physiologically, we are not so different from each other; historically, as

2 The present article is an altered version of a piece titled: *On the Distillations of Life*. It is devoted to the philosophical significance of modern varieties of biography writing. It is part of a larger project, *Homo mentiens*, which explores the anthropological conditions of cognitive distortion.

3 P. RICŒUR, *Oneself as Another*, trans. by K. Blamey, University of Chicago Press, Chicago 1995. The anthropological significance of the story has also been stressed by Arnold Gehlen in *Der Mensch* (1940), and more recently: A. GUALANDI, *L’occhio, la mano e la voce. Una teoria comunicativa dell’esperienza umana*, Mimesis, Milano-Udine 2013, pp. 179-80.

4 O. SACKS, *The Man Who Mistook his Wife for a Hat*, Harper & Raw, New York 1987, p. 98.

5 *Ibid.*

6 *Ibid.*

7 Schapp has written on webs of histories in W. SCHAPP, *In Geschichten verstrickt*, Klostermann, Frankfurt a.M. 2012.

narratives – we are each of us unique»⁸. Explaining the causes behind Mr. Thompson's ill imaginings, Sacks points to the narrative construct of human identity. As he states, «a man needs such a narrative, a continuous inner narrative, to maintain his identity, his self»⁹.

This description of illness introduces the issue of the genesis of autobiography, the ties between narrative and identity. Identity appears earlier, on its own, before the story, along with the appearance of the body and emotions. Yet through and during the telling, it is strengthened, and then developed, in part, by figurative means. Manfred Sommer has called attention to the unifying function of stories that join narrating oneself and narrating something else, in which there appears something about oneself. In an extended process «in time, in which we became what we are, the “figure of the story” slowly took shape»¹⁰.

Identity is elaborated and partly managed through these stories. It comes not only from the content of what one says, but also the way «in which one narratively organises and presents what one says»¹¹. The process of building an identity through stories becomes a 'receptive formula' that defines how experiences are internalised. «The more clearly the “figure of the story” takes shape, the more it sorts, forms, and structures “fresh experiences”»¹². The very «chance to tell a story is something that forms our experiences in advance»¹³. Without self-forming stories, a kind of *Selbst-Bildung*, lending significance to the course of life, there could be no navigating metaphor to capture life *en bloc*: the road of life, the walk of life, an expedition, a journey, life conceived as a sea voyage¹⁴. An image of oneself or another person created by biographical tales is, besides its references to events, created through the imagination. It draws from the artistic schemata in language, from art and pictures that mould the imagination, as we see in the impact of cinema. It mimetically alludes to artistic, social, and historically grounded ways of seeing, to the history of how humanity is seen, with all its revolutionary transformations. From an anthropological perspective, the biography branches off in at least two directions: anthropo-aesthetics and historical anthropology¹⁵. It may be worth merging the two to chart a separate path: anthropo-biography studies.

Possessing an identity is tied to how the consciousness operates when it is aware of itself and its surroundings¹⁶. Apart from a 'core self', responsible for feeling a here and now, also found in other creatures, Antonio Damasio singles out an extended, or autobiographical consciousness¹⁷, corresponding to a sense of individuality and identity. The

8 SACKS, *The Man Who Mistook his Wife for a Hat*, cit., p. 98.

9 *Ibid.*

10 M. SOMMER, *Sammeln. Ein philosophischer Versuch*, Suhrkamp, Berlin 1999, pp. 301-2.

11 *Ivi*, p. 322 [302].

12 *Ibid.*

13 *Ibid.*

14 H. BLUMENBERG, *Schiffbruch mit Zuschauer. Paradigmen einer Daseinsmetaphor*, Suhrkamp, Berlin 1979, pp. 13-14.

15 A. STEFFENS, *Selbst-Bildung: Die Perspektive der Anthropolästhetik*, Athena, Oberhausen 2012.

16 A. DAMASIO, *Self Comes to Mind*, Random House, New York 2011.

17 *Ibid.*

autobiographical self that controls identity extends into the past and the future, incorporating content both real and imaginary¹⁸. While speech is not required for the core self, biographical knowledge is substantially based on it. In telling of himself or about himself through other subjects, William Butler Yeats claimed, «a poet writes always of his personal life, in his finest work out of its tragedy»¹⁹; this is one way of giving life significance. Biographical stories differ from autobiographical ones. Biographies tell one version of a life, there are as many interpretations as there are biographers, while autobiographies generally keep to one story. Only the story structures what was often previously provisional and accidental, it chooses, assembles, and interprets life's events. Biography writing is thus also a description of the history of knowing oneself and knowing others.

Writing guidebooks to the kingdom of the dead, or, in the autobiography, to lost time, is an important source for comprehending cultures, learning about epochs and understanding history²⁰. We are focusing on the modern rendition of biography writing, practised since the nineteenth century. Things were different with the ancient biographies, emerging from myths, and the medieval biographies that branched off from them, often detailing the lives of rulers and saints. They followed only a few, select models, generally positive or negative. Carlo Ginzburg describes the modern process of overlap between historical chronicles, biographies and literature inspired by biographies, which led toward the modern emancipation of the genre²¹. Before biographies strove to wrap their kindly, reminiscing arms around a growing range of people, it was an elite form, drawing from prose and reserved for the elect. John Ruskin's famous metaphor says that «great nations write their autobiographies in three manuscripts: the book of their deeds, the book of their words, and the book of their art»²². He continued: «not one of these books can be understood unless we read the two others; but of the three, the only quite trustworthy one is the last», thus stressing, alongside the significance of art, the modern significance of autobiography. Biographical and autobiographical subjects created models that also salvaged the cultural memory of earlier epochs. Yet the modern rendition of the genre seems an expression of self-determination and self-confirmation, as we see in the autobiographical philosophy of Friedrich Nietzsche²³. Before that, a foundation of *Die drei Potenzen* (culture, politics and religion, to hold to Jacob Burckhardt's division) became tales of the lives of rulers, artists, and the founders and propagators of religions. After all, it was the interpretations of four canonical and numerous non-canonical biographies of Jesus of Nazareth, the biographical *Stories of the Apostles*, the autobiographical *Confessions* and stories like it that shaped a vision of Christianity. No less of a role was played by the heroic tales of Ulysses' and other epic heroes' adventures, and their reception. Similarly, reading Plutarch's *Parallel Lives*, Diogenes Laertius' *Lives of Em-*

18 *Ibid.*

19 W. B. YEATS, *Preface*, in Id., *Essays and Introductions*, Macmillan, New York 1961.

20 A. BATTISTINI, *Lo specchio di Dedalo: autobiografia e biografia*, il Mulino, Bologna 1990.

21 C. GINZBURG, *Il filo e le tracce. Vero, falso, finto*, Feltrinelli, Milano 2015, pp. 97-98.

22 J. RUSKIN, *St. Mark's Rest: The History of Venice*, John Wiley & Sons, Hoboken 1877.

23 F. NIETZSCHE, *Ecce Homo*, Penguin, London 2004.

inent *Philosophers*, and numerous stories of ‘famous statesmen’ (and less often, women) have created our image of the past. Characteristically, it was only in the nineteenth century that women’s biography writing developed, with the development of biography writing as such; one such breakthrough was the autobiography of George Sand²⁴.

Among the numerous issues in biographical narrative, we ought to point out the seams, the way the stories are tied to the events. Not everything can be told; silence, madness, violence, death are only a few ‘moments of human existence’ that are hard to put into words. Sacks’s notion of the coherence between life and the tale, which falls apart during illness, seems not to hold. (Auto)biographical tales inevitably bump up against ‘narratological problems of factual narrative’²⁵, in other words, the differences between factual and fictional narrative and the difficulties in pointing them out.

Speaking of a chosen ‘life’, the narrator can, and often does, apply a range of formal strategies. They can use innovative digressions, camouflage or stress authorship, bring in free commentaries and digressions, often not knowing how events ran their course, despite detailed studies. The biographer may deceive, may make mistakes, despite their efforts to cleave close to events, to so-called ‘facts’. Biographical tales, like autobiography, allow us to distort the course of events, to bend or transform another person’s fate, or our own. Not as with people touched by Korsakov’s psychosis, but creatively.

A portrayal of the truth about a person who resides in the reader’s memory was the aim of Jean-Jacques Rousseau’s work. The beginning of his *Confessions* announces a practically anthropological approach to the study of human nature: «I am forming an undertaking which has no precedent, and the execution of which will have no imitator whatsoever. I wish to show my fellows a man in all the truth of nature; and this man will be myself. Myself alone. I feel my heart and I know men. I am not made like any of the ones I have seen; I dare to believe that I am not made like any that exist»²⁶. In establishing a model for the modern autobiography, Rousseau was mistaken in terms of his emulators delving into the ‘truth of nature’. At any rate, he even perceived himself differently in his later writings, and changed the poetics of his autobiographical tale²⁷. In the modern world, portraying the ‘whole truth’ and one’s dissimilarity to others has become a popular hobby, and sometimes, a profession. «I have shown myself as I was, contemptible and low when I was so, good, generous, and sublime when I was so; I have unveiled my interior as Thou hast seen it Thyself, Eternal Being»²⁸. Rousseau’s submission to judgement – be it divine or human – was also a kind of judgement of the world and a self-adjudication. Attempts to judge oneself or the protagonists of a biography are part of the game. A rhetoric of sincerity, against Rousseau’s intentions, unmasking one-

24 M. GAMMAITONI, *Storie di vita di artiste europee*, CLEUP, Padova 2013, pp. 117-18.

25 M. FLUDERNIK, *Narratologische Probleme des faktualen Erzählens*, in M. Fludernik, N. Falkenhayner, J. Steiner (eds.), *Faktales und fiktionales Erzählen: Interdisziplinäre Perspektiven*, 1. Aufl, Ergon, Würzburg 2015, pp. 115-137.

26 J. J. ROUSSEAU, *Confessions*, trans. by Ch. Kelly, Dartmouth College Press, Lebanon 1956, p. 5.

27 Id., *Rousseau juge de Jean Jacques. Dialogues*, in Rousseau, *Œuvres complètes*, Pléiade, vol. 1, Gallimard, Paris 1964.

28 Id., *Confessions*, cit., p. 5.

self and others, has now become a popular sport in the press. Incidentally, written diaries are increasingly supplanted by 'picture journals'. Photographs 'posted' on social media also serve as autobiographies. Visualised biographies have their own poetics and rhetoric. After all, self-portraits have also served as a kind of autobiography²⁹. At present, 'selfies' serve to leave behind biographical traces, replacing words that distort events. As Maria Stepanova contends in her notes 'on the impossibility of memory': «Photography or even drawing are apprehended as reality, a living trace thereof; a text is therefore regarded as an inaccurate interpretation of events one was not around to witness»³⁰. Her story undermines convictions of both the infallibility of memory and the testimony of photographs. A similarly ephemeral sense of pictures and photographs is found in the novels and stories of Winfried Georg Sebald, to whom we will return³¹.

The quadrangle that is a biological life, a physical presence in a surroundings and a historical context, telling of the life of the author, the reader, or the viewer, and, as an intermediary, the printed book, film, or photograph, creates a network of relationships with plenty of large windows. These are created through memory, ways of narrating, and the reception process, yet at the core lies the problem of the difference between words and things, language and physical life. The loose ties between the real course of life and its textual distillation is filled by imagination and narrative. Through evocative stylistic and compositional techniques we may get the impression that the story converges with the actual flow of life. After its metamorphosis into a story, it lives a different life, incorporeal, free of many limitations, it moves in the current of its reception. Life captured in a tale, released from the prison of the body, lives a separate existence. It need no longer proceed in a linear fashion; in a story, chronological planes can overlap and intersect.

A human life is not a text, yet biography, and her elder sister, autobiography, can transform it into a text to create an image of a person. Or one of many. Thus, what remains of life, its 'pale shadows', distilled into a story, becomes more lasting. Through this transmutation, a life takes on a new dimension, a new durability and form. This *trompe l'oeil* means that what no longer exists, the events of a life, turn into a story to be remembered and reflected upon. This perspective can give depth to a life, assess it or bestow meaning upon it, correct it, or uncover a destiny. It may cover the main events or make the heart of the tale from seemingly trivial incidents. A biography can form a person, or even create them. The condensing power of a narrative grasp of a life, written on a scroll, in a book, presented on stage or in a film, is one of the most creative ways of preserving an existence. This concerns not just human existence; there are numerous biographies of animals, gods and heroes. Curzio Malaparte's tale of a dog named Febo is no less compelling than the life of Apollodorus of Athens or the adventures of Hercules³².

29 M. BEAUJOUR, *Autobiographie et autoportrait*, in «Poétique», 32, 1977, pp. 442-458.

30 M. STEPANOVA, *Pamięci Pamięci*, trans. by A. Sowińska, Prosyński i S-ka, Warsaw 2021, p. 141. As the English translation is altered and adumbrated, I have translated quotes from this book from the Polish translation.

31 K. BOJARSKA, *Auto-foto-biografia W.G. Sebald*, in P. Czapliński, K. Konczal, *Znaki katastrofy, spacje ocalenia. O twórczości W.G. Sebald*, IBL PAN, Warsaw 2020, pp. 245-46.

32 C. MALAPARTE, *Febo cane metafisico*, Passigli, Firenze 2018; APOLLODORO, *Biblioteca*, a cura di G.

The biography is an omnivorous genre. Its vitality draws its strength from the polymorphous capabilities of the mixed genres. It oscillates between myth, novel, document, scholarly study, archival analysis, encyclopedia, and historical and social description. The biographical account can be written in prose, poetry, as a drama, chronicle, comic book, or photo series. The urge to look at the circumstances of a life is the narrator looking back at what is already gone. Events are recorded which the author managed to 'see', to imagine and select, to describe or to film, as Jonas Mekas did. Its premise is to evoke the facts of a life. Yet, as Amos Oz noted in his autobiography: «Facts have a tendency to obscure the truth»³³. And not just facts, as human life is made up not only of events and facts. In setting apart periods of life, the author aims to grasp the whole of a life in a web of words, building a tale from fragments, sometimes mere crumbs, aided by the imagination. They create something like a 'labyrinth of connections', which brings us to a means of expression often used by the biographical genre of the novel³⁴. The subject of biography and autobiography is one of the main building blocks of the prose of Vladimir Nabokov and Sebald. Obviously, the writers who create literary biographies by reshaping their own autobiographies could be listed at length³⁵.

We might call attention to the power of literature, its ability to depict a person neither fictional nor authentic, such as the protagonists of Sebald's *Austerlitz*³⁶. The history of the novel illuminates a great deal when it comes to the nature of biographical genres, showing the essence of the life-as-text and its truth. Play between the true story, the invented story, and the story that resembles the truth occurs in many fields³⁷. The titular character, Jacques Austerlitz, Hayden White has observed, has a secret that is a lack of biography³⁸. *Austerlitz* can be read as a story of the search for biography and the difficulty in structuring it. The novel's protagonist cannot contend with this, and the narrator comes to his aid, uncovering his story (for the reader as well). Travelling through post-war Europe, Jacques Austerlitz draws from a range of historical knowledge to establish his identity, to discover his origins³⁹. In exchange, the novel's protagonist shows the narrator, White writes, tricks the past uses to conceal its secrets from the living. Discovering these secrets of civilization built on «structures of evil, incarceration, exclusion, destruction, and [...] humiliation» is also a concern of Sebald's⁴⁰. Jacques Austerlitz's 'fictitious' search for «information about his 'fictional' parents», according to White, illuminates some issues in historical narratives. This is because «natural languages come

Guidorizzi, [Adelphi, Milano 1995.

33 A. Oz, *A Tale of Love and Darkness*, trans. by N. de Lange, Houghton Mifflin Harcourt, Boston 2004, p. 33.

34 A successful example of a free use of biography in a novel is a story devoted to Italian composer Giacomo Scelsi. A servant, Massimo, speaks of Scelsi, rendered as Mr. Pavone, depicting the aristocrat's varied fortunes: G. JOSIPOVICI, *Infinity: The Story of a Moment*, Carcanet, Manchester 2012.

35 S. BELLOW, *Ravelstein*, Penguin, London 2000.

36 W. G. SEBALD, *Austerlitz*, trans. by J. Wood, Modern Library, New York 2011.

37 GINZBURG, *Il filo e le tracce*, cit., pp. 104-5.

38 H. WHITE, *The Practical Past*, Northwestern University Press, Evanston 2014.

39 *Ivi*, p. 4.

40 *Ivi*, p. 5.

laden with a cargo of connotation over which writers and speakers have no control»⁴¹. As White states, quoting Michel de Certeau: «fiction is the repressed other of history»⁴². The same goes for biographical narrative. Fiction, style, and plot structure play a major, even fundamental role here. Erich Auerbach's concept of the 'figure' and Hans Blumenberg's prefiguration turn out to be helpful in showing the rhetorical forms of narrative and fiction in analysing biographies⁴³.

What is the difference between the lives of protagonists in novels and those in biographies? In a narrative context, there is none, apart from the fact that the latter are people who once were real, and the former characters. The equal narrative status of protagonists in novels and the descriptions of real people draws our attention to the means of expression. Often, the story of a novel protagonist's life incorporates the stories of the writer, merging the two biographical strands⁴⁴. In the novel *Memoirs of Hadrian*, Marguerite Yourcenar presented a biography of the emperor which, characteristically, took the form of an autobiography. She strove to impose form, desired to take on someone's inner and outer world through reconstruction and invention, to cull a figure from the shadows and animate their world. This substitute life is created from the building blocks the author has. When there are few sources, the outside world gains importance, at the expense of the life's events. When sources are lacking, as in the biographies of Dante or Shakespeare, we can speak long and profitably about the events in Florence or Elizabethan London⁴⁵. Moreover, speaking about oneself, as a protagonist of Yourcenar's puts it, is not simply a matter of realizing what happened. As Hadrian notes, «almost everything that we know about anyone else is second hand. If by chance a man does confess, he pleads his own cause and his apology is made in advance. If we are observing him, then he is not alone»⁴⁶.

A skilfully constructed biographical story lights up a life, revealing its shape and meaning. Efforts to access 'reality' are always verbal approximations and cannot be successful for many reasons. «reality is not to be found in [books] because it is not there whole»⁴⁷, writes Hadrian to his foster grandson Marcus Aurelius. He tells him of his travails at the point when he has reached the age «where life, for every man, is accepted defeat»⁴⁸. You cannot put the whole of a human life in a book, not one moment of physical presence in the world. You can adeptly or ineptly depict the story of a life, generally

41 *Ivi*, p. 20.

42 *Ivi*, p. 8.

43 BLUMENBERG, *Präfiguration. Arbeit am politischen Mythos*, Suhrkamp, Berlin 2014; E. AUERBACH, *Figurative Texts Illustrating Certain Passages of Dante's 'Commedia'*, in «*Speculum*», 21, 4, 1946, pp. 474-89.

44 Another novel clearly alludes to the writer's life: SEBALD, *Vertigo*, trans. by M. Hulse, New Directions, New York 2016.

45 A. BARBERO, *Dante*, Laterza, Roma-Bari 2021; S. GREENBLATT, *Will in the World*, W.W. Norton & Company, New York 2004.

46 M. YOURCENAR, *Memoirs of Hadrian*, trans. by G. Frick, Farrar-Straus and Giroux, New York 1963, p. 16.

47 *Ibid.*

48 *Ivi*, p. 5.

creating a more enduring reality in text. Baudelaire asked thinking people to show him what remains of life. Biography and autobiography, portraits, photographs, and films make distillates, which are worth examining philosophically.

In her *In Memory of Memory*, Maria Stepanova attempted to show, based on her own family history and a few other lives, that «not a single story comes down to us in its entirety»⁴⁹. This includes her own. Her method of joining events, merging them into a story, comes through the author's policy of immersion in the present. With the lack of testimonials or the fallibility of memory, we are left with crumbs, shards of the past, and this goes for our own lives as well. The exceptions are people who recall everything, like Don Chuka Talayesva of the Hopi tribe, but this seldom happens⁵⁰. More or less fragmentary stories, in both biographies and autobiographies, undergo a narrative assembly, they are sometimes artistically patched together, to make a picture of a life. In his autobiography, *Speak Memory*, Vladimir Nabokov tried to salvage his childhood and youth spent in Russia by putting it in a story like in a jewel case⁵¹. This was, perhaps, to be able to carry it with him for always, happy with his past and his memories of loved ones⁵². «On a summer morning, in the legendary Russia of my boyhood, my first glance upon awakening was for the chink between the white inner shutters. If it disclosed a watery pallor, one had better not open them at all, and so be spared the sight of a sullen day sitting for its picture in a puddle»⁵³. Spending time with biographies and autobiographies «the problem of their dependability keeps popping up like a cork»⁵⁴. «As far back as I remember myself», writes Nabokov «I have been subject to light hallucinations»⁵⁵. Despite the insightfulness and appealing detail, his biographers claim that not everything he tells the way it happened. As with historical prose, we expect biographies to depict the real course of events, and, as with historical narratives, we cannot expect things to go smoothly.

In reconstructing, trying to recreate, biographies create new depictions of a life. They relate to lives as a map does to a real landscape. The same region, with smells, moisture, colours, changing with the seasons, can be depicted on paper or a screen in various ways. Using lines and patches of colour, taken from a certain perspective. The way of drawing a map can show the borders or illuminate the topography. As in the description of people, it depends on the historical period and location in which it was made, the epochal shifts. It is lodged in history and its reception. Cartography, like knowledge of the world, is

49 STEPANOVA, *Pamięci Pamięci*, cit., p. 94.

50 D.C. TALAYEVA, *Sun Chief: The Autobiography of a Hopi Indian*, Yale University Press, New Haven 1963.

51 V. NABOKOV, *Speak Memory*, Vintage, New York 1989.

52 «I have before me a large bedraggled scrapbook, bound in black cloth. It contains old documents, including diplomas, drafts, diaries, identity cards, penciled notes, and some printed matter, which had been in my mother's meticulous keeping in Prague until her death there, but then, between 1939 and 1961, went through various vicissitudes. With the aid of those papers and my own recollections, I have composed the following short biography of my father»; *ivi*, p. 173.

53 *Ivi*, p. 119.

54 STEPANOVA, *Pamięci Pamięci*, cit., p. 264.

55 NABOKOV, *Speak Memory*, cit., p. 33.

subject to change. From clumsy outlines of often imaginary regions, to maps rendering views of characteristic places, to the development of satellite photography⁵⁶, the depictions of areas became increasingly precise, much like the biographies of our contemporaries, sometimes released in multiple volumes. Does this make them more real, given these are only depictions, stories, and not real people and places? Both biography and autobiography, seen as genres, have histories of their own, and many varieties that come from historical conditions, conventions, and opportunities. Suffice to think of a series of Rembrandt's self-portraits as a kind of autobiography or the role that biographical stories have played in establishing Judaism, Christianity or Islam. If the biographical tale is skilfully assembled, it may help us navigate someone's life as we would a new terrain with a map. Yet this will always be a kind of representation, fragments, views from afar, sometimes from a distance of a thousand years, the same reconstructions and assumptions that are the stuff of prose. Yet it would be hard to find an equally holistic look at a person and their fate. Examining the course of life from a distance, but also from within, as a biography can do. Alongside the inevitably segregating force of scholarship, of abstract concepts that expand and sometimes revolutionise our knowledge of humanity, the modern novel and biography writing seem to flow from the same source of human self-awareness, though, as Helmut Plessner believed, they shall never ultimately discover what they are.

The triumphs of biography and autobiography in the modern world allow us to assume the growing significance of recording what is temporary and unique. Biographical genres resist human lives «falling by the wayside», as Annie Ernaux grasped in her autobiography *The Years*: «everything will be erased in a second. The dictionary of words amassed between cradle and deathbed, eliminated. All there will be is silence and no words to say it. Nothing will come out of the open mouth, neither I nor me. Language will continue to put the world into words. In conversation around a holiday table, we will be nothing but a first name, increasingly faceless, until we vanish into the vast anonymity of a distant generation». The modern popularity of biographies and autobiographies seem to remedy the passing of time, as an attempt to store and reanimate the past. A person's non-existence is no obstacle in creating a biographical tale. Investigating the tribulations of Hamlet is no less vital than the life story of other princes. The biographies of Moll Flanders or Emma Bovary, or Zeno Ligre never cease to fascinate.

Contemporary biography writing is no longer restricted to the lives of famous statesmen, it also includes those who «have long since disappeared, as soundless as shadows»⁵⁷. Apart from the countless biographies of tyrants, politicians, saints, artists, scientists, writers and philosophers singled out as outstanding figures, we increasingly see biographies of 'ordinary people'⁵⁸. Many countries have opened centres to collect the stories of all those who want to describe their lives or those of their loved ones, entrust-

56 Cartography was revolutionised by Alexander von Humboldt, as detailed in the biography by A. WULF, *The Invention of Nature*, Vintage, New York 2016.

57 SEBALD, *The Rings of Saturn*, New Directions, New York 2013, p. 83.

58 They are connected by a recognition of historical fields that have this far lay fallow: N. SCHINDLER, *Widerspenntige Leute. Studien zur Volkskultur in der frühen Neuzeit*, Fischer, Berlin 1992.

ing films or photographs to their archives⁵⁹. The act of describing a life story is no longer limited to individuals through whom the *Zeitgeist* speaks, said Herder, then Hegel after him. It digs into the crannies of history, into dim and forgotten places. It presently tries to embrace people who have been unable to speak about themselves. Of fates we know little about, as these people died young, were murdered, or perished in wars. «The past runs wild, overgrown with the forest of things forgotten» writes Stepanova on Sebald's short stories⁶⁰.

From the resistance to forgetting *post-memory* was born, taking on biographical forms. Post-memory is the 'attempt to bring to life', to give 'body and voice' through one's own 'experience and comprehension' to those who had no opportunity to pass on their stories. The need to hold onto memory of those who have been obliterated defiantly defends the need for recollection. Stepanova claims they stand above a posthumous justice⁶¹. Postmemory less «points to the past than changes the present; it makes presence a key to contemporary times»⁶². In this appeal to the present, the past, by animating the absent and voiceless, joins with the modern discovery of the historical world. Alongside self-awareness, biography writing is an attempt to focus on and fill and accommodate its vast abysses. The development of modern sciences and other fields of culture have also aided biographical genres. The capacity to reconstruct the lives of others is not only a sort of confrontation with the past and with one's own life as it is a way of multiplying one's own existence. One can also treat biography writing as a kind of comfort for biographies not taken, lost, unknown.

There are also traces of a modern upheaval, reassessing values in biography writing. Through biographies we can take stock and settle scores, changing our perspective or our evaluation of things. This is encouraged by the emergence of new and competing stories that spark further debate⁶³. The triumph of biography writing corresponds with the nearly universal demand for the résumé. This is a bureaucratic, formalised autobiography, drawn up for the job market. It is a narratively primitive autobiography, a formalised quasi-biographical document, to help assess people's qualifications. Unlike these mass-produced and formulaic biographical documents, extended non-bureaucratic autobiographies and biographies attempt to show people's individuality and uniqueness by showing their lasting significance.

«Each of us has their own story. Only to a point, however – like one's body, or underwear, or glasses-case»⁶⁴. «The dead have no rights; their name and fate can be manipulated by anyone, and however they please»⁶⁵. The right to rule the destiny of the dead

59 The European Diary Archives and Collections Network (EDAC). Fondazione Archivio Diaristico Nazionale; Deutsches Tagebucharchiv; Institut für Geschichte und Biografie deutsches Gedächtnis; Great Diary Project; Association pour l'autobiographie et le Patrimoine Autobiographique.

60 STEPANOVA, *Pamięci Pamięci*, cit., p. 100.

61 *Ivi*, p. 102.

62 *Ivi*, p. 105.

63 At least three biographies of Zygmunt Bauman appeared in Polish in a short span of time.

64 STEPANOVA, *Pamięci Pamięci*, cit., p. 451.

65 *Ivi*, p. 450.

allows us to freely evaluate, select and judge. Biographies, after all, are also attempts to control others' destinies, just as an autobiography tries to control one's own destiny. In 1887, Friedrich Nietzsche wrote in *On the Genealogy of Morals*, «We are unknown, we knowers, ourselves to ourselves: this has its own good reason». Asked: «Who are we, in point of fact?» he responded, a year later, with *Ecce homo*⁶⁶. One of the most autobiographical philosophers never stopped thinking that «of necessity we remain strangers to ourselves»⁶⁷. This comes from a double opacity. Of other people, whose thoughts we can never know, seeing only masks and a lack of transparency. Not awareness of oneself. I can know my own thoughts, but it turns out this is not enough for self-awareness. «We understand ourselves not», wrote Nietzsche, «in ourselves we are bound to be mistaken»⁶⁸.

Human life intersects with others. Relationships create other more or less binding links that are part of the vast mechanism of life. We feel bound to use the metaphor of a mechanism, despite the ease with which links are broken. Sometimes we speak of a great organism formed by all organisms, and sometimes people along with them. It eludes total comprehension, as do its countless tiny parts. As does every human life. Despite these difficulties in understanding, or perhaps precisely because of them, lives that are turned into stories and distilled, adumbrated, and preserved in biographies create an ever-growing archive. A collection of stories sometimes arranged chronologically, spatially, by occupation or gender, and many other factors, amasses non-academic, yet essential knowledge of humanity about itself. Despite the vastness, we have limited access, telling only a few of the countless stories. Apart from satisfying curiosity, like myths and novels, biographies can create significance, as one way of giving a name to the unknown or undefined. Through commemorating lives, biographies become not only an important source for attempting to understand oneself, to find one's feet in the world, but also a surging stream of human history. Keeping to Kant's phrase from *Anthropology from a Pragmatic Point of View*, «the most important object in the world [...] is the human being: because the human being is his own final end»⁶⁹.

Kant, who read Rousseau, understood the difficulties in writing an autobiography. If a person should want to «study himself, he will reach a critical point, particularly as concerns his condition in affect, which normally does not allow *dissimulation*»⁷⁰. The play of 'sincerity' and emotions, attempts to observe oneself 'from the outside', the opacity of a person's appearance, are a fine point of departure for an anthropological study⁷¹. In developing a new discipline of philosophy, anthropology, Kant noted that «while not

66 NIETZSCHE, *On the Genealogy of Morals*, trans. by H.B. Samuel, Boni and Liveright, New York 2003, p. 1.

67 *Ibid.*

68 *Ibid.*

69 I. KANT, *Anthropology from a Pragmatic Point of View*, trans. by R.B. Louden, Cambridge University Press, Cambridge 2006, p. 3.

70 *Ivi*, p. 5: «In all states everyone adopts a mask and a pose to appear as they wish: so we may say that the world is entirely made up of masks»; F. DE LA ROCHEFOUCAULD, *Maximes*, Le Livre de Poche, Paris 1991.

71 BLUMENBERG, *Beschreibung des Menschen*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 2006, pp. 777-78.

exactly sources for anthropology, these are nevertheless aids: world history, biographies, even plays and novels»⁷².

Today, when biography writing has changed, and the novel conceived as *Die Welt-literatur* is among the most important descriptions of the human condition, we might modify this approach. Biographies, autobiographies and novels are a major source of anthropology, not an aid. Kant insightfully called attention to new sources that could not then have been recognised, as they had a narrower impact than in the modern world. Today, bolstered by biological and historical knowledge, philosophical anthropology uses the resources of biographical genres and their siblings to enrich «knowledge of a human being, systematically formulated»⁷³. Biography writing allows us to look at Kant's efforts to find «what he as a free-acting human being makes of himself»⁷⁴. He does in part, or perhaps mainly, what he depicts in his stories. Since to have an identity *narrare necesse est*, and also to withstand one's provisional nature, as Odo Marquard claimed, which leaves us vulnerable to the eternal return of non-identity, a person clearly must tell stories. Thus a person is their stories, says Marquard⁷⁵. Philosophical anthropology conceived as the philosophy of a question: when a person is unable to escape his/her finiteness, they should look more deeply into biography writing and its mutations.

Emil Cioran wrote of a fatal limitation of philosophy: no one has found in ideas what they have lost in life (*Fenêtre sur le Rien*). In pondering biography writing, philosophical anthropology cuts the losses traditionally incurred by philosophy.

72 KANT, *Antropology*, cit., p. 5.

73 *Ivi*, p. 3.

74 *Ibid.*

75 O. MARQUARD, *Der Mensch 'Diesseits der Utopie'. Bemerkungen über Geschichte und Aktualität der philosophischen Anthropologie*, in Id., *Glück im Unglück. Philosophische Überlegungen*, Wilhelm Fink, München 1996, pp. 142-156.

GABRIELLA BAPTIST*

GIOIE PRIVATE E GIOIE PUBBLICHE *Per celebrare la contingenza*

Abstract

Personal emotions and feelings are opportunities for openness and hope that can represent a new vital energy which leads us to rethink coexistence in the balance between social needs and personal autonomy, public good and private happiness. Crucial is the question of an affectivity capable of opposing any destructive narcissism, investing one's libido in the precariousness of the world and in contingency. In this context, democratic experience is understood by Marcella D'Abbieiro as a celebration of the finite, which has to leave room for the dimension of desire. Jean-Luc Nancy had also argued for a similar perspective in a pamphlet defending the legacy of the French Sixty-Eight.

Keywords: Affectivity; Coexistence; Contingency; Democracy; J.-L. Nancy.

Dedicato a Tonia Cancrini, «che di affetti se ne intende», un recente libro di Marcella D'Abbieiro – variando significativamente il celebre titolo di Mandeville – addita all'attenzione filosofica la funzione vitalizzante del desiderio rispetto al benessere personale e collettivo, aggiungendo nel sottotitolo un rimando alla dinamica psichica degli individui, da tenere sempre di nuovo presente quando si delineano gli equilibri complessi dell'interazione¹.

Non sono intesi certamente gli affetti primitivi, quelli che già Freud aveva individuato nel 1921 nella sua *Psicologia delle masse e analisi dell'Io*, caratterizzati da scenari di autodistruzione, da fusionalità regressiva, dall'esaltazione della nostalgia per una comunità compatta ed eventualmente in vista di una sua conduzione forte da parte dell'eroe di turno, del salvatore della Patria, del giustiziere o dell'uomo della Provvidenza².

Non sono neanche i disagi privati o le lamentele sull'inadeguatezza di soggetti sfibrati dal processo di mediazione e adattamento imposto da ogni acculturazione, consegnati a frustrazioni e dipendenze, a depressioni e manie, come Freud aveva ammonito nel saggio del 1930 su *Il disagio della civiltà*³. Sono invece i desideri, le gioie, le felicità e le

* Università degli Studi di Cagliari; baptist@unica.it

1 M. D'ABBIEIRO, *Affetti privati, pubbliche virtù. La psiche come fattore politico*, Castelveccchi, Roma 2020, la cit. nel testo è alla p. 12. Cfr. B. DE MANDEVILLE, *The Fable of the Bees, or, Private Vices, Public Benefits. With an Essay on Charity and Charity-Schools, and A Search into the Nature of Society*, J. Tonson, London 1724; trad. it. a cura di T. Magri, *La favola delle api. Ovvero, vizi privati, pubblici benefici con un saggio sulla carità e le scuole di carità e un'indagine sulla natura della società*, Laterza, Roma-Bari 1987.

2 Cfr. S. FREUD, *Massenpsychologie und Ich-Analyse*, Internationaler Psychoanalytischer Verlag, Leipzig-Wien-Zürich 1921; trad. it. di E. Panaitescu, *Psicologia delle masse e analisi dell'Io*, in *Opere*, vol. IX, Bollati Boringhieri, Torino 1977, pp. 257-330.

3 Cfr. FREUD, *Das Unbehagen in der Kultur*, Internationaler Psychoanalytischer Verlag, Wien 1930; trad.

emozioni, insieme pubblici e privati, proposti come occasione di apertura e di speranza, come sentimenti che possono rappresentare una nuova energia vitale da cui ripartire, anche per pensare di nuovo la convivenza.

Come Marcella D'Abbiere evidenzia, soprattutto nell'esperienza dell'orizzontalità democratica – che «certamente libera gli individui, ma mette a nudo la loro contingenza, li espone al contatto con altri, accresce la loro responsabilità» – risalta il fatto che siamo in realtà «tutti angosciati dalla morte, dalla contingenza e dalla scarsità, e tutti dilaniati dal confronto con gli altri simmetrici che mettono in dubbio la [nostra] onnipotenza»⁴, perciò è cruciale la ricerca di quel sentiero impervio di una conciliazione senza edulcoranti tra esigenze sociali e autonomie personali, bene pubblico e felicità privata, senza idealizzare l'ipotetica soddisfazione di una compattezza olistica (neanche quella delle gioie democratiche, che pure sono da rinvigorire!) o la stabilità minerale di valori non attraversati da afflitti vitali, anche se sarà da temere altrettanto l'atomizzazione e il caos come pericolose minacce per il singolo e per la collettività.

Nel continuo confronto con la lezione di quella vera e propria antropologia filosofica che è stata proposta nel Novecento dalla riflessione e dalla pratica psicoanalitica, la prospettiva filosofica da cui si pongono i problemi è quella di un individualismo metodologico risoluto, ma anche aperto, se non proprio al compromesso, almeno alla mediazione, i cui riferimenti fondatori sono individuati soprattutto nel liberal-socialismo di Guido Calogero, ma anche nello sguardo disincantato del primo Jean-Paul Sartre o nelle proposte economiche recentemente avanzate da Amartya Sen o Muhammad Yunus. L'intento ambizioso è quello di proporre e problematizzare i compiti di un XXI secolo che si voglia democratico e si mantenga come una società aperta di individui che pacificamente condividono il mondo in relazioni sociali simmetriche, salvaguardando la loro autonomia, ma anche la loro creatività, pur essendo consapevoli dei propri limiti, ed eventualmente proprio nell'elaborazione di questo smacco. Perciò si avanza la proposta di un'affettività privata/pubblica all'altezza dell'imperativo di contrastare il narcisismo distruttivo, senza però gettare anche il bambino / l'Eros – «cioè la capacità di investire la propria libido nella precarietà del mondo»⁵ – con l'acqua sporca della *hybris* pulsionale mortifera, indicando piuttosto la strada pericolosa di un 'investimento affettivo sulla contingenza'.

Si tratta di un obiettivo decisivo: come sarà da ripensare l'amore ai tempi del trionfo del caso nudo e prosaico, nella minaccia sempre presente della perdita e del fallimento, mantenendo lo slancio erotico come un ideale aperto che tiene unite le cose del mondo, nonostante le loro pochezze, e continuando a lodare il finito, nonostante i suoi sfaceli?

La contingenza, solitamente mal sopportata nell'aggiustamento necessario imposto dal principio di realtà, identificata con il frammentario o l'insufficiente, sarà invece da fare oggetto di esercizi di ammirazione, onorandone l'amabilità e la grazia proprio per

it. a cura di C.L. Musatti, *Il disagio della civiltà*, in *Opere*, vol. X, Bollati Boringhieri, Torino 1978, pp. 557-630.

4 D'ABBIERE, *Affetti privati, pubbliche virtù*, cit., pp. 9 e 94-95.

5 *Ivi*, p. 20.

l'assenza di ogni arrogante pretesa di perfezione. In questo senso, l'esaltazione della sua singolarità e unicità diventa, contro ogni essenzialismo, apologia dell'interazione dei tutti, che, allora, se non vuole risultare solo congegno ben oliato di un meccanismo che genera monodie piuttosto che accordi e sinfonie, dovrà appunto essere caricato di fervore, nell'attivazione di circoli virtuosi di convivenze e cooperazioni.

È come se si volesse colorare con i sentimenti un'immagine del contingente, altrimenti poco attraente nei suoi grigi, e della democrazia che lo organizza e lo rispetta, con i suoi vincoli e i suoi ammonimenti, una democrazia che invece, molto significativamente, il libro di Marcella D'Abbieiro presenta come *la sagra della finitezza*⁶, ossia precisamente come la festa del contingente, la sua domenica, la sua celebrazione – potremmo perfino dire: la sua benedizione, santificazione, consacrazione, vista la prossimità con il *sacer* di quanto nella tradizione della sagra popolare è ormai diventato solo un rimando a delizie materiali, lasciando spesso in ombra ogni tratto di spiritualità.

La democrazia come festa del finito, che lascia comunque trasparire anche una qualche altra laica trascendenza, per esempio quella dell'indisponibile o del non equivalente, senza valore di mercato assegnabile e misurabile, ulteriorità che la convivenza democratica stessa non governa, ma a cui pure lascia spazio precisamente nella dimensione del desiderio, dello slancio, dell'attesa e dell'affetto, compare anche nella riflessione etico-politica di Jean-Luc Nancy, significativamente all'interno di un pamphlet scritto nel 2008 per confutare gli attacchi della destra francese all'eredità, allora quarantennale, del Sessantotto, da Nicolas Sarkozy rimproverato di tutte le degenerazioni della società contemporanea, dal relativismo morale al cinismo sociale⁷. Ma in realtà il Sessantotto, secondo Nancy, si era levato proprio contro quella ambigua sclerotizzazione della vita pubblica e dell'esperienza civile del Secondo dopoguerra – ridotte a efficienza gestionale del compromesso, nella menzogna dello sfruttamento e della mediocrità – in vista di una rigenerazione tutta da inventare, ma sostenuta da un desiderio di giustizia e di dignità. Perciò ne risulta il rilancio di un incondizionato da ripensare politicamente, ma anche e precisamente come un'ulteriorità rispetto al semplicemente politico, se con questo intendiamo solo l'ordinamento e l'amministrazione del comune. Così Nancy:

La parte del senza-valore – parte della partizione dell'incalcolabile e quindi, strettamente parlando, non condivisibile – eccede la politica. La politica deve rendere possibile l'esistenza di questa parte, ha come compito mantenerne l'apertura, assicurarne le condizioni d'accesso, ma non ne assume il contenuto. L'elemento nel quale si può condividere l'incalcolabile ha per nome l'arte o l'amore, l'amicizia o il pensiero, il sapere o l'emozione, ma non la politica – sicuramente non la politica democratica. Questa si astiene dalla pretesa di partecipare a questa partizione, ma ne garantisce l'esercizio⁸.

6 *Ivi*, p. 54 (sottolineatura mia).

7 J.-L. NANCY, *Vérité de la démocratie*, Galilée, Paris 2008; trad. it. di R. Borghesi e A. Moscati, *Verità della democrazia*, Cronopio, Napoli 2009.

8 *Ivi*, pp. 33-34; trad. it., pp. 35-36.

Questa apertura all'ulteriore infinito, che non potrà mai essere solo l'equivalente in uno scambio gestionale, pur concertato in modo politicamente equo, potrà poi avere, secondo Nancy, molte partiture:

esistenziale, artistica, letteraria, sognante, amorosa, scientifica, pensante, vagabonda, ludica, amichevole, gastronomica, urbanistica [...]: la politica non sussume nessuno di questi registri, ma dà loro spazio e possibilità⁹.

Come a sottolineare che la politica democratica debba predisporre spazi per soggetti in trasformazione, per identità e identificazioni molteplici, garantendo l'ulteriore, ma senza amministrarlo, per esempio lasciando crescere vite individuali fiorenti e ricche, ma anche vitalità pubbliche variegate e plurali; assicurando, per esempio, accademie e centri per la coltivazione dell'ulteriore e dell'universale, ma senza pretendere espressioni artistiche programmatiche e unificate o saperi assoluti e dogmaticamente attestati, senza esigere cioè un'arte e una scienza normate e controllate, incoraggiando piuttosto saperi, pratiche e credenze che, nel contrasto dei mali comuni, esprimano, attraverso l'amore del bello e del vero, anche la fiducia nel bene, nel bene condiviso e, volendo, anche nel bene sommo, nel santo, se si vuole, ma senza vincoli di teologie politiche, concordati o fondamentalismi e forse anche senza religioni civili, se la democrazia vorrà essere quella sagra del finito di cui si diceva.

Mi sembra che queste sollecitazioni, che già in fondo risultavano implicite nel disegno hegeliano di uno spirito assoluto, sistematicamente ulteriore rispetto ad ogni governo del razionale/reale (nel contingente necessario!), restino tuttora valide, se non vorremo essere oggetti conformi che hanno fatto tacere le inquietudini dell'animo, i desideri più profondi e gli affetti più veri, lasciando disgregare le coscienze negli avvitiamenti e regressioni della rabbia, del rancore e dell'invidia, minando così ogni forza vitale, oltre che ogni pacifico e sensato coesistere. L'affetto adatto alla contingenza e al suo tempo, come addita molto bene il saggio di Marcella D'Abbiero, resta un *Eros* desiderante che accetta il limite e si mette in questione, che sa gestire i conflitti e sa vivere nella frammentazione, che è responsabile e rispettoso, capace di moderazione, di gratitudine e di attesa, perché ama con lo stesso trasporto il finito, gli altri e altro.

9 *Ivi*, p. 48; trad. it., p. 53.

ANGIOLA IAPOCE*

EMOZIONI E POLITICA

Per un confronto tra individualismo e valori collettivi

Abstract

Some notes about the relationship between personal and private emotions and the construction of a really democratic society, respectful of the individual feelings. It's necessary a path for a renewed subject, without a split between private life and public face. We need the great psychoanalytical lesson on the value of emotions and feelings. It's necessary to respect the concrete worth of the single human being against every abstract way of social life.

Keywords: Emotions; Feelings; Private life; Social life; Psychoanalysis

Riscattare il valore delle emozioni all'interno della costruzione sociale e della vita politica. Riscattare cioè un mondo di valori che, pur con tutti i limiti di valori relativi alla vita umana nelle ineliminabili imperfezioni, non perdano la loro qualità di valere, cioè di essere qualcosa di importante e significativo.

La tematica qui suggerita è di riproporre la positività di alcuni moti dell'anima, che per loro natura sono soggettivi, e farli assurgere al piano di una convergenza comune. Le emozioni sono il patrimonio più importante a disposizione dell'essere umano, qualcosa di estremamente personale che lo caratterizza. Hanno le emozioni una loro oggettività? Se ce l'hanno è solo perché vengono tematizzate estrapolandole dal piano della reattività soggettiva e trattate come se fossero oggetti di studio ben identificabili. Sono come il tempo di cui Agostino diceva che sappiamo tutti cosa sia ma non riusciamo a definirlo. Le emozioni tracciano il fossato che divide ciò che si vive nel momento in cui si vive da ciò su cui si riflette e di cui si parla, 'dopo'.

Cosa significa portare il mondo privato delle emozioni sul piano della vita politica? Come è possibile fare questa operazione senza distruggere le dinamiche sociali inter-soggettive e rispettare contemporaneamente il livello di scambio politico? È giusto e socialmente produttivo vivere nella separazione tra la sfera privata caratterizzata dagli scambi degli affetti e la sfera pubblica che rimarrebbe vuota di tensioni emotive? Le emozioni, anche se escluse dalla vita politica, non rientrano forse per via indiretta nella sfera pubblica e politica inquinandola proprio perché indesiderate e rimosse e pertanto fuori dal controllo? Si tratta di temi rilevanti che sono stati affrontati in un recente libro di Marcella D'Abbiere, docente di filosofia, *Affetti privati e pubbliche virtù. La psiche come fattore politico* per l'edizione di Castelvechi¹.

Si tratta di temi anche molto attuali; sempre più la vita politica è attraversata dalle

* Psicoanalista junghiana; angiola.iapoce@gmail.com

1 M. D'ABBIERO, *Affetti privati e pubbliche virtù. La psiche come fattore politico*, Castelvechi, Roma 2020.

dinamiche emotive personali che condizionano le valutazioni. Da alcuni anni a questa parte abbiamo assistito a un progressivo e all'apparenza inesorabile scivolamento verso uno scambio politico sempre più personalizzato e sempre più corrosivo da valutazioni che riguardano le persone piuttosto che i contenuti nella loro oggettività. Per quanto mi riguarda, direi che si tratta di una 'cattiva' contaminazione, l'intrusione di un corpo estraneo, improduttivo, sterile, narcisista e privo di propositività per il futuro. Il libro di Marcella D'Abbiere, nella sua prospettiva di filosofa attenta alla politica e all'etica, piuttosto che fare un passo indietro e tornare alla separazione tra le due sfere di pubblico e privato, invita piuttosto a concepire l'ambito del pubblico/politico in dialogo con la sfera privata delle emozioni, fecondato da queste ma per un accrescimento di valore della sfera pubblica stessa, in senso politico e in senso etico, non per una 'personalizzazione' della sfera politica.

Gli stessi temi sono oggetto di riflessioni e di pensieri articolati da parte di Roberto Finelli, anch'egli docente di filosofia. Finelli parte dalla necessità di superare la storica dicotomia tra materia e spirito che ci è stata consegnata dalla tradizione cartesiana e un suo recente lavoro (2018) ha il titolo emblematico *Per un nuovo materialismo. Presupposti antropologici ed etico-politici*, pubblicato da Rosenberg & Sellier². Il materialismo 'nuovo' dovrebbe essere – nella prospettiva del filosofo – il prodotto di una ibridazione tra lo 'storico' materialismo marxista del conflitto tra capitale e forza lavoro e il conflitto interno, intrapsichico tra le varie istanze messo in luce dalla psicoanalisi. Il risultato sarebbe il conseguimento di una soggettività (da cui la proposta antropologica) in cui possano intrecciarsi la libertà dall'oppressione del capitale e la libertà che si conquista con un percorso psicoanalitico, di vedere i propri conflitti interni, affrontarli e accettarli e, accettando i propri limiti, conquistare contemporaneamente quella libertà psichica che è data dal superamento di ogni automatismo psichico e dall'uscita dalla coazione a ripetere.

Il tema dei rapporti tra l'individuo o meglio, i singoli individui e la vita sociale collettiva e politica è oggi particolarmente sentito sia per la curvatura che ha preso la società postmoderna, sia per le trasformazioni e evoluzioni del pensiero, della filosofia, delle scienze, in generale della cultura che hanno attraversato il secolo scorso, specie nelle forme contrapposte di 'idealismo' e 'materialismo'.

Una delle caratteristiche più evidenti della società di oggi, per lo meno occidentale (ma non solo se pensiamo ad alcune strutture economiche della Cina o dell'India), è individuabile nella 'società dei consumi', un esito tutt'altro che marginale dell'economia capitalistica, di un liberismo totale e senza alcun freno. Anche senza voler approfondire qui questo tema, è evidente che all'individuo consumatore, che regge l'economia liberista spinta, fa da correlato un individualismo sempre più sfrenato che ostacola qualsivoglia legame comunitario, incapace di mettere in secondo piano il proprio *ego*. Il singolo individuo oggi sembra aver perduto qualsiasi ancoraggio con un se stesso fatto di sentimenti e di affetti, sembra essere tutto rinchiuso all'interno di un godimento superficiale che non

2 R. FINELLI, *Per un nuovo materialismo. Presupposti antropologici ed etico-politici*, Rosenberg & Sellier, Torino 2018.

potrà mai essere soddisfatto da alcun possesso di beni di consumo. È nello stesso DNA della società dei consumi quello di indurre continui bisogni che sempre più riducono l'individuo a semplice 'consumatore'.

Nel libro della filosofa³ si possono intercettare vari piani di intersezioni qualificanti, io ho individuato i seguenti: la relazione che si può e deve stabilire tra il singolo individuo e gli altri individui, ciascuno con il proprio bagaglio emozionale; il piano dell'interrelazione tra l'individuo e le proprie emozioni e i propri desideri; quello dell'individuo singolo in relazione con quell'altro da sé che abita al suo interno (il suo inconscio); e infine molto presente è il piano che va a intersecare quello specifico desiderio del singolo individuo che agisce nel mondo con quel piano economico-politico più astratto e teorico, che si è svincolato dai bisogni e desideri dell'individuo per procedere in modo autonomo, senza rendersi conto del grande rischio che corre, il rischio di stritolare le esigenze dei singoli, di scotomizzare il desiderio personale. E qui il discorso apre all'assetto socio-economico-politico perché in realtà trascurare i bisogni e desideri delle singole persone comporta un livello di astrazione che soddisfa le esigenze di un liberismo capitalista spinto al suo eccesso e che fa gli interessi di pochi contro gli interessi dei molti, il contrario di ciò che vorrebbe ogni istituzione democratica.

Parlando di affetti ed emozioni, dobbiamo prendere in considerazione non il soggetto ma i soggetti, i singoli individui, ciascuno differente dall'altro con il proprio specifico bagaglio esperienziale e pertanto affettivo. Oggi sarebbe impossibile persistere nella divisione tra idealismo e materialismo:

Chi, oggi, oserebbe assumere l'identità dell'essere con l'essere-percepito, pensare la natura come Spirito fattosi estraneo a sé stesso, lo Spirito come autotctisi, atto puro che pone unitariamente sé stesso e il proprio oggetto, o interpretare la storia come svolgimento di un unico principio, realizzazione di un concetto? Chi, d'altra parte, difenderebbe oggi un'interpretazione della vita storica e sociale basata sulla distinzione geologico-edilizia di struttura e sovrastruttura, secondo la quale tutto ciò che è idea e pensiero è luogo di inautenticità perché lontano dalla prassi materiale del lavoro?⁴

Le nuove frontiere della ricerca filosofica tendono ad assottigliare, e se possibile cancellare, la distanza che separa le due *Weltanschauungen* dell'idealismo e del materialismo, eredità del secolo scorso. Un percorso che è stato compiuto non solo dalla filosofia ma anche dalle scienze quali per esempio la fisica o le neuroscienze a favore della concezione di una realtà multiforme, vista nella sua complessità⁵.

3 D'ABBIERO, *Affetti privati e pubbliche virtù*, cit.

4 R. FINELLI, F. TOTO, *Per un nuovo materialismo*, in «*Consecutio temporum. Rivista critica della post-modernità*», 2, 2012, p. 4.

5 Con la sua capacità divulgativa il fisico Carlo Rovelli illustra la fisica quantistica per renderla accessibile anche ai non addetti ai lavori. I quanti che non sono particelle "materiali", sono identificabili solo in strutture di relazioni. Ciò che salta è «l'idea che il mondo debba essere costituito da una sostanza che ha attributi e ci forza a pensare tutto in termini di relazioni» (C. ROVELLI, *Helgoland*, Adelphi, Milano 2020, p. 143). Una 'dematerializzazione' della realtà.

Il terreno di confronto è proprio ‘il corpo’, questo Giano bifronte che, da un lato, appartiene alla percezione personale e privata di se stessi (il corpo vissuto, il *Leib* della tradizione della psicopatologia fenomenologica), da un altro lato è proprio il corpo ciò che più è esposto allo sguardo altrui ed è sempre il corpo ciò che ‘avanza’ e si presenta nella sfera pubblica. Il corpo è la tensione mai risolta tra soggettività e oggettività, è abitato dall’immanenza e dalla trascendenza, è il corpo la sede delle emozioni nella loro afferenza sensoriale materiale ed anche nel loro aspetto di ‘significato immateriale’.

Che poi, per essere coerenti e seguire più da vicino il discorso di Marcella D’Abbiero, bisognerebbe parlare di ‘corpi’ e non di corpo, nelle loro identificazioni difformi l’uno dall’altro: come ogni volto ha la sua fisionomia, così ogni istanza desiderante che attraversa un corpo ha una sua unicità. Essere individui non individualisti, salvaguardare l’unicità personale dell’azione desiderante e la libertà della propria autodeterminazione e contemporaneamente lavorare per abitare una prassi comune e possibilmente condivisa, questo è il vibrante invito che rivolge al lettore la D’Abbiero.

Per troppo tempo si è pensato che la psicoanalisi si occupasse prevalentemente, se non esclusivamente, del singolo e non dei problemi della collettività, ma per troppo tempo le problematiche individuali da una parte e le visioni del mondo o il piano socio-economico-politico, dall’altra, si sono crogiolate in questa separazione, l’hanno frequentemente alimentata, alimentando così continuamente una dicotomia di due mondi comunicabili, due regni separati dell’umano. Una dicotomia su cui troppo spesso si è poggiata un’etica non-etica, la non-etica dei compartimenti stagni: da un lato il mondo privato, dall’altro la vita pubblica. Si tratta di saldare i due mondi senza cedere alla duplice tentazione, da un lato di scissioni e di consolidamenti di aree conflittuali, dall’altro di appiattire le due sfere facendole coincidere.

Oggi, di fronte alla catastrofe a cui la scissione incontrollata tra privato e pubblico ha portato, si avverte l’esigenza di costruire ponti, stabilire legami tra il rapporto di sé con sé – una tradizione filosofica molto antica che è stata riportata in primo piano dalla psicoanalisi – e il rapporto di sé con l’altro da sé, un altro da sé che per essere veramente tale si manifesta nella molteplicità degli altri, quindi rapporto di sé con gli altri. «L’inferno sono gli altri», diceva Sartre.

Se però lasciamo la *Weltanschauung* psicoanalitica che fa capo a Freud e prendiamo in considerazione la prospettiva della psicologia analitica che ha come fondatore e punto di riferimento Carl Gustav Jung, ci accorgiamo subito che è proprio il rapporto tra il singolo e il collettivo ad essere centrale nella sua teoria. Jung non ha la visione di un individuo solipsistico e autofondato; ogni individuo è in relazione ad un contesto, è se stesso perché in relazione ad altri e, cambiando il contesto, cambia anche l’io nella sua determinazione identitaria. L’essere umano per Jung è un essere singolo e collettivo contemporaneamente. Il punto di forza di questa affermazione è rappresentato dalla teoria dei *Complessi a tonalità affettiva*⁶ che, ispirandosi a Janet, rende conto di una psiche ‘in-

6 La teoria dei complessi a tonalità affettiva rappresenta l’ossatura del pensiero di Jung. A esclusivo titolo di esempio segnaliamo il saggio C.G. JUNG, *Considerazioni generali sulla teoria dei complessi*, in

terna' abitata non da una sola estraneità ma da tante figure complessuali che si affacciano o recedono a seconda della situazione personale e ambientale in cui un soggetto si trova. Per Jung vi è una corrispondenza significativa tra la molteplicità di una singola psiche e la moltitudine degli altri da sé, tra l'intrapsichico e l'intersichico.

Vi è tuttavia anche in Freud una sensibilità a considerare l'io come appartenente a un mondo fatto di altri io, come cioè una collettività. Così nel 1921 in *Psicologia delle masse e analisi dell'io* aveva detto con chiare parole: «Nella vita psichica del singolo l'altro è sempre presente come modello, come oggetto, come soccorritore, come nemico» per concludere che «la psicologia individuale è al tempo stesso psicologia sociale»⁷.

Gli epigoni di Freud hanno spesso equivocado il loro stesso maestro e si è affermata l'immagine della terapia di un singolo indipendente dalla realtà esterna, dell'analisi esclusivamente intrapsichica.

Ciò che occorre sono 'istituti di mediazione' per smussare le asperità che hanno tradizionalmente separato il discorso psicoanalitico e il discorso socio-politico perché è soltanto dalla contaminazione tra queste due grandi proposte culturali del Novecento che può nascere un nuovo modo di stare al mondo dell'individuo e della collettività. Una proposta che implica un doppio superamento: di una soggettività nella sua astrazione e di una materialità priva di trascendenza e di 'spirito'.

Sono gli stessi dispositivi di mediazione che sono necessari per cogliere i piani di intersezione tra il singolo e la collettività; per creare una convivenza civile servono istituzioni, istituzioni valide che realizzino quelle libertà di ogni singolo che sono definite sulla base delle risorse e delle opportunità, perché questa è la vera democrazia. E la necessità che queste istituzioni di mediazione rispettino il piano emotivo di ogni individuo, auspicando che le stesse istituzioni possano 'educare' il singolo individuo al riconoscimento dell'emotività altrui, sintonizzandosi con questa e che vi possa essere rispetto reciproco.

Ed è proprio per saldare in una dinamica il più possibile armonica il rapporto dell'individuo con se stesso e con gli altri individui che occorre applicare la griglia dell'organizzazione sociale in una prospettiva democratica. È solo infatti in una concreta e storicamente determinata struttura democratica che si possono proteggere i singoli individui con le loro personali istanze desideranti, ciascuno con le proprie uniche specificità. È il piano democratico basato sulla libertà e l'uguaglianza che necessita di pensare alla convivenza tra i molti dove ogni libertà del singolo potrebbe confliggere con quella degli altri.

Si tratta di un pensiero che ripropone la centralità dell'individuo non in quanto essenza *a quo*, da cui muoversi per inferire il mondo e le sue azioni. L'individuo nasce come corpo già immerso nel mondo degli altri e con essi in relazione e nei limiti che ognuno impone all'altro, non è un'astrazione ma il concreto punto di incontro di tensioni, di conflitti anche, di insofferenze ma anche di desideri, desideri degli altri, possibili aperture.

Id., *Opere*, vol. 8, Boringhieri, Torino 1934.

7 S. FREUD, *Psicologia delle masse e analisi dell'io*, in Id., *Opere*, vol. 9, Boringhieri, Torino 1977, p. 261.

Il singolo è un'istituzione complessa, dinamica e in continua evoluzione. Non a caso più importante di una possibile fondazione di un soggetto diventano i costumi, i modi di vita, quello che Jung chiama l'atteggiamento, in quanto punto saliente di differenza tra un mondo democratico ed eticamente sviluppato e un mondo governato da sentimenti antidemocratici, nutriti da individualismo egoistico e eticamente governato dalla convenienza.

Ma che ne è allora dell'aggressività, l'invidia, i desideri di sopraffazione, la parte più animale entro cui gli umani affondano le proprie radici? Che ne è delle «passioni nere»?⁸

Nel ribadire la centralità delle istanze emozionali nella loro direi quasi essenzialità, un punto fondamentale per un discorso teso a una pacifica convivenza civile e democratica, è dato dal rapporto che l'individuo riesce a stabilire con lo sfondo emozionale distruttivo dei sentimenti di angoscia che sono freudianamente il bagaglio emozionale comune a tutti gli esseri umani e sono strettamente collegati al sentimento/desiderio di onnipotenza del narcisismo primario che, se non superato dall'accesso al principio di realtà, è l'origine delle azioni distruttive degli esseri umani.

Il principio di realtà prevede l'accettazione del limite e il superamento della fase dell'onnipotenza che caratterizza le prime fasi di vita del bambino, così Freud.

L'onnipotenza è quel sentimento umano che conduce il più delle volte a catastrofi inimmaginabili, come è accaduto nel secolo scorso. Come non pensare alle personalità di potere del Novecento che hanno portato alla rovina? Come non pensare a quei tratti onnipotenti che caratterizzano la volontà di potenza delle aggressioni dei popoli su altri popoli che si sono consumate nei secoli? E noi ancora oggi portiamo il peso delle due guerre e dei totalitarismi del secolo breve.

Nel fondo possiamo percepire un'angoscia diffusa verso l'umiltà della contingenza, angoscia nello stare nei propri limiti, una certa angoscia per la 'misura', una lezione della cultura romana che andrebbe forse nuovamente valorizzata. Diceva Orazio: «*Est modus in rebus*» e poi proseguiva: «*sunt certi denique fines, quos ultra citraque nequit consistere rectum*»⁹. «Vi è una misura nelle cose; vi sono confini determinati, al di qua e al di là dei quali non può esservi il giusto». Forse noi siamo troppo impregnati di *Sturm und Drang* per apprezzare massime come questa.

Risuonano con chiarezza le parole sulla distruttività insita nei sentimenti di onnipotenza che sfociano in azioni altrettanto distruttive e mi sembra molto condivisibile l'idea che occorrono istituzioni devolute a creare uno spazio di vita comune in nome delle libertà personali e della giustizia democratica.

Da junghiana quale io sono, propongo tuttavia alcune questioni che perimetrano il tema dell'onnipotenza e del principio di realtà, tentando così di articolare tre momenti psichici che potrebbero confondersi tra loro: l'onnipotenza, il sentimento oceanico e la fusionalità.

Roman Rolland introduce per primo il termine «oceanico» quando in una sua lettera rimprovera a Freud di non aver preso in considerazione «il sentimento religioso spon-

8 *Passioni nere. Il fondo oscuro dei legami sociali* è il titolo di un libro della stessa Marcella D'Abbiere pubblicato nel 2013 per l'edizione Mimesis.

9 ORAZIO, *Satire* I, 1.

taneo, più esattamente, la sensazione religiosa, che è differente dalle religioni propriamente dette [...] cioè il fatto semplice, diretto della sensazione dell'Eterno, dell'infinito, oltre i confini percettibili. Sentimento che, provato da un adulto, è bollato da Freud come regressivo, un tornare indietro al «sentimento egoico primitivo»; occorre un corretto esame di realtà per bandirlo¹⁰.

E qui il mio primo interrogativo: il desiderio di eterno e di infinito, l'aspirazione alla religione che caratterizzano esperienze conosciute e riconosciute degli esseri umani, possono essere bollate come soltanto negative? Lo stesso Freud dirà più volte che sono tante le cose che non sappiamo e dirà nel 1932 che «certe pratiche mistiche possono rovesciare i normali rapporti tra i territori della psiche, così da poter cogliere eventi profondi dell'Io e dell'*Es* altrimenti inaccessibili»¹¹.

Jung, da parte sua, delle esperienze di interruzione del tempo cronologico e dell'ordinato procedere della coscienza ha fatto il fulcro del suo pensiero e soprattutto della sua pratica clinica: fu proprio dal contatto con i pazienti psicotici e con il loro Io infranto, non unitario e imprevedibile che maturò una via terapeutica in cui fossero centrali i salti e le interruzioni della coscienza.

Quello che è in gioco è l'aspirazione all'oltre, il desiderio di 'ulteriorità', sia che lo si consideri in senso religioso, sia che lo si veda nel modo umano che può essere identificato nel sentimento della 'speranza', un sentimento pieno sul lato soggettivo ma vuoto di oggetto, un vissuto psichico che accompagna gli esseri umani a qualsiasi età perché non fa parte del vissuto di un bambino ma appartiene a quel mondo del precategoriale, del predipico, quel mondo dell'indifferenziato che noi abbiamo vissuto senza esserne coscienti: è il mondo dell'inconscio che ci precede e ci sopravanza.

Ecco allora un altro mio interrogativo: 'l'oltre' prende una sua forma umana solo nella figura dell'onnipotenza distruttrice? Certo anche in questa, e da questa la società civile ha il dovere di difendersi. Ma l'oltre è anche altro, è anche lo spazio illusoriale di Winnicott che consente una transizione da uno stato psichico ad un altro; è anche quello stato d'animo descritto da Bion quando parla del fascino da cui fu preso quando si trovò da bambino nella buia giungla indiana, un'esperienza che confluirà nella concezione del punto O. Si tratta di quella stupida meraviglia che è carica di mistero, di aspetti estetici ma anche di sgomento e di stati d'animo terrifici. Perché come dice il poeta *Vicino/e difficile da afferrare è il Dio/ Ma dove è il pericolo cresce/Anche la salvezza*¹². Nel 2017 si è svolta una giornata di studio presso il Centro Psicoanalitico di Bologna su *Nostalgia d'infinito e fede: esplorazioni psicoanalitiche intorno al sentimento oceanico*, a testimonianza della vitalità che ancora ricoprono questi temi anche all'interno della casa freudiana.

Così possiamo anche riferirci a Jaspers, per cui l'uomo è dentro un orizzonte più ampio inaccessibile all'intelletto ma verso cui la ragione si spinge incessantemente spingendo sempre più in là la linea di demarcazione e senza mai esaurire la spinta.

10 Cfr. FREUD (1930), *Lettera a R. Rolland, 19 gennaio 1939*, in Id., *Lettere alla fidanzata e altri corrispondenti, 1873-1939*, Bollati Boringhieri, Torino 1990.

11 FREUD, *Introduzione alla psicoanalisi*, in Id., *Opere*, vol. 11, Boringhieri, Torino 1979, p. 190.

12 F. HÖLDERLIN, *Patmo*, in *Poesie*, a cura di G. Vigolo, Mondadori, Milano 1982.

Per non parlare di Jung le cui riflessioni conducono proprio a quegli stati della mente preriflessivi, che anticipano la visione del possibile contatto tra stati fusionali e malati psicotici di cui oggi tanto si parla anche tra i freudiani.

E aggiungo anche l'utopia basagliana, sia pur con i limiti che ha evidenziato ma che sono in gran parte da ricondurre proprio alla mancanza di quelle mediazioni istituzionali indispensabili per la realizzazione dei progetti. L'utopia di Basaglia ha portato anche a Marco Cavallo, la costruzione in legno e cartapesta fatta dai degenti del manicomio di Trieste e portata nel 1973 per la prima volta in giro per la città, un'immagine di enorme valore simbolico per un diverso contatto tra le strutture di degenza e il territorio.

Così Hannah Arendt che dell'attenzione al singolo e alla sua capacità di pensiero ha fatto la sua bandiera. L'incapacità di pensare di Eichmann è la sua stupidità, la sua banale malvagità. Eichmann accettava le violenze e gli orrori, eseguiva gli ordini perché aveva l'animo vuoto ed era incapace di pensiero, sostenne la Arendt attirandosi inizialmente l'odio della comunità ebraica.

E qui un altro interrogativo: Possiamo sostenere che il vuoto di pensiero coincide con il vuoto dell'anima? Penso che si possono, ma direi si debbono, compiere una serie di azioni anche senza saperne il perché, anche senza la mediazione della ragione. E queste azioni non sono per forza malvage e tese alla distruzione, ma il punto di distinzione, che deve esserci, deve però essere cercato in altro, nella 'qualità' del desiderio che diviene il parametro di riferimento per giudicare le azioni, e per Eichman la qualità del suo desiderio era la nullificazione, il niente, il nulla, la sua mediocrità.

Nel 1988, in un articolo della rivista *Metaxù*¹³, Ricœur pose nei giusti termini la problematica:

L'uomo non entra in rapporto con gli altri in modo puro e semplice bensì attraverso i fantasmi che possono consentire od ostacolare lo stesso incontro degli altri. Il problema è di sapere se l'uomo può vivere con questi fantasmi, se può sopportarli, se può trasformarli in qualcosa di creativo oppure se, al contrario, quei fantasmi gli precludono l'accesso alla realtà, diventando, così, fonte di sofferenza.

E poi così continua:

A mio avviso, l'elemento che consente di innestare la psicoanalisi al livello più profondo della cultura morale e psicologica dell'occidente è di aver visto nell'immaginazione una specie di Giano bifronte con l'aspetto dell'illusione e quello della creazione. Ed è, forse, questo il genio dell'immaginazione: guardare da due versanti¹⁴.

Sono proprio i due versanti dell'immaginazione che devono essere tenuti insieme, si dovrebbe procedere con entrambi, due versanti più intrecciati tra loro di quanto non si pensi, perché vi è molto di realtà nell'illusione come molta illusione nella realtà.

13 P. RICŒUR, *La componente narrativa della psicoanalisi*, in «*Metaxù. Materiali e ricerche sul pensiero simbolico e zone di confine*», 5, 1988, p. 12.

14 *Ivi*, p. 13.

C'è bisogno di progetti che sappiano illuminare le nostre azioni ma i progetti anche hanno una loro propria tonalità affettiva che appartiene non solo a colui che fa il progetto ma al progetto stesso, come d'altra parte suggerisce lo stesso Ricœur. La domanda allora è: Questa tonalità che si oggettiva nel progetto che è nato da un singolo individuo è sinonimo di 'astrazione' e pertanto conduce allo smantellamento di quella società degli individui che è fondante una vera democrazia basata sul vivere civile? Contraddirebbe l'individualismo metodologico? Non potrebbe forse essere il mantenimento di quella zona oscura, impalpabile, imprevedibile, che resiste comunque, che ha anche che fare con quelle 'passioni nere' che sono al servizio della distruttività le quali, nonostante gli sforzi, tendono sempre a risorgere dalle proprie ceneri? E non si potrebbe pensare che riconoscere che tutto ciò che esiste nella sua imprevedibilità fa anch'esso parte del vivere civile, anzi lo aiuterebbe, aiuterebbe una convivenza in cui 'tutti' potrebbero riconoscersi all'interno di una dimensione esistenziale non controllabile e usiamo pure la parola più adatta, inconscia? Allora la reale problematica si sposterebbe a un altro livello: ciò che facciamo non è animato da forze oscure incontrollabili, la realtà con cui confrontarsi non è soltanto allontanamento dal desiderio di onnipotenza che provoca distruttività. La realtà è il terreno di incontro e di scontro tra gli esseri umani, la realtà comprende anche il proprio desiderio e i desideri degli altri e quindi il fondamentale rispetto. Ma la realtà comprende anche quell' 'imprevedibile' che è il risultato non scontato dell'intreccio delle azioni umane. Occorre sapere questo, occorre sapere che i propri sforzi non garantiscono il risultato.

Nelson Mandela diceva che «è quello che facciamo di ciò che abbiamo, non ciò che ci viene dato, che distingue una persona da un'altra»¹⁵. Queste parole del grande politico sudafricano ci riportano alla fondamentale lezione dell'uguaglianza, della libertà, dello stato di diritto e della democrazia. Ma non esclude il fatto reale che 'qualcosa ci viene dato' e che questo qualcosa non è né giusto, né egualitario e neppure controllabile da un singolo perché appartiene al deposito di eredità che ciascuno di noi ha avuto in sorte, senza volerlo, nel male come nel bene. È certo che tutto questo deve essere contrastato da un vivere civile, è proprio il principio democratico che lo contempla; ed è anche molto realistico e pienamente condivisibile che l'astrattezza dei principi possa e debba essere animata dalle emozioni e dai desideri dei singoli individui e soprattutto, mi sembra fondamentale, dal rispetto di questi. Quindi ben venga una politica animata dal *pathos* delle emozioni e attenta alla loro qualità. Ma ultimo interrogativo: Possiamo pensare che la psicologia del profondo non debba conservare la dimensione inconscia nella sua più propria qualità di essere inconscia, l'angolo oscuro che non può essere illuminato *in toto*, e non lo potrà mai? Non possiamo pensare che anche sapere questo su di sé e sugli altri può aiutare la convivenza civile? Non potrebbe tutto ciò essere al servizio di un ridimensionamento della volontà di potenza, un bagno di umana umiltà di fronte a un cielo stellato sopra di me?

15 N. MANDELA, *Lungo cammino verso la libertà*, citato in D'ABBIERO, *Affetti privati e pubbliche virtù. La psiche come fattore politico*, cit., p. 135.

Ventaglio delle donne

a cura di Francesca Brezzi

*Il pensiero femminile è intessuto
di passioni, progetti,
saperi, conflitti,
responsabilità e speranze;
è pensato da donne che collocano
alla base delle proprie esperienze
pratiche e teoretiche
la loro identità di genere,
interrogandosi
su una possibile specificità
del filosofare al femminile.*

Debora Tonelli

*Gli studi biblici africani nel contesto della teologia decoloniale:
tensioni tra 'centro' e 'periferie'*

Tamara Tagliacozzo

History, Redemption and Messianic Time in Walter Benjamin

B@bel



Editoriale

Il tema di B@bel

Spazio aperto

Ventaglio delle donne

Filosofia e...

Immagini e filosofia

Giardino di B@bel

Ai margini del giorno

B@bel va a scuola

Libri ed eventi

DEBORA TONELLI*

GLI STUDI BIBLICI AFRICANI NEL CONTESTO DELLA TEOLOGIA DECOLONIALE: TENSIONI TRA ‘CENTRO’ E ‘PERIFERIE’

Abstract

In recent decades, African biblical studies have acquired ever greater visibility, helping to rethink the theological tradition starting from a decentralized perspective. This triggered a process of reflection on traditional epistemology - theological, but also political and social - and, consequently, favored initiatives and paths aimed at social, political and religious practice emancipation. The epistemic revolution to which African biblical studies contribute, however, does not limit its force of action to the continent, but calls for a different and more inclusive epistemic reflection even in those cultures that historically have been able to impose themselves more outside their own geographical borders. The aim of this essay is to make known and broadly analyze the role of African biblical studies in the horizon of decolonial theology and in the broader and more challenging process of rethinking the polarization between “center” and “peripheries” radicalized by the colonial experience before and then from globalization.

Keywords: Decolonial Theology; Epistemic Emancipation; African Biblical Studies

Introduzione

‘Centro’ e ‘periferie’ sono le coordinate attraverso le quali possiamo descrivere i rapporti di forza tra le nazioni e tra i continenti. Il ‘centro’ è una metafora spaziale per indicare l’importanza economica, politica e religiosa di un luogo nel quale le decisioni vengono prese e diventano normative anche nelle «periferie». Queste ultime indicano luoghi marginali, non necessariamente in termini geografici, ma economici, politici, religiosi. La loro caratteristica consiste nel non poter modificare le decisioni prese dal ‘centro’, indipendentemente dal tipo di coinvolgimento e di conseguenze subite.

La storia coloniale ha contribuito a radicalizzare queste polarizzazioni e la globalizzazione può essere interpretata come un’estensione del ‘centro’ verso le ‘periferie’. Il mondo multipolare sta sfidando entrambe – la tensione tra ‘centro’ e ‘periferie’ e la globalizzazione, nella sua continuità con la colonizzazione. Non diversamente dal mondo politico, anche la riflessione teologica (qui considerata nella sua accezione cristiana e cattolica) sta conoscendo una trasformazione (quasi) senza precedenti. La teologia decoloniale, infatti, è un tentativo concreto di pensare ‘altrimenti’ la tradizione teologica all’interno di contesti culturali che un tempo dovevano adeguarsi alle indicazioni fornite dal ‘centro’. La sua novità consiste nell’essere in grado di offrire una nuova costruzione della realtà, non più in dipendenza con le epistemologie dalle quali si emancipa. Essa si esprime in un ‘processo’, più che in una tesi o una teoria e si fa strumento per l’elabora-

* Georgetown Representative in Rome; debora.tonelli@georgetown.edu

zione di una nuova identità. Parte essenziale di questo processo è la riflessione sul modo in cui la tradizione viene re-interpretata, su ciò che è costitutivo e non negoziabile in essa, al di là della varietà delle sue possibili espressioni, ma anche sulla flessibilità tra ‘centro’ e ‘periferie’, là dove queste ultime si facciano interpreti di un cambiamento epocale di equilibri e prospettive.

All’interno di questo quadro, l’obiettivo di questo *paper* è dimostrare la capacità della teologia decoloniale di realizzare tutto ciò, prendendo in esame gli studi biblici africani. Come sappiamo, la teologia decoloniale¹ – ancora poco dibattuta in Italia – è nata nell’America Latina per poi diffondersi in Asia e in Africa, tutti luoghi nei quali il cristianesimo è in crescita. Sono quindi numerosi gli ambiti cui si potrebbe attingere per esaminare il ruolo che essa occupa nel superare le tensioni tra ‘centro’ e ‘periferie’. Tensioni che, quand’anche vengono affrontate da una prospettiva teologica, non rimangono circoscritte a quell’ambito: in tempi di transizione (come il passaggio dal colonialismo all’indipendenza) e di crisi (come la difficoltà di emanciparsi dalla colonialità per costruire un’identità autonoma), quando gli ‘orizzonti di senso’ vengono riconfigurati, diventa difficile separare religione e politica, piuttosto ci sono alcune aree grigie. Qui la teologia decoloniale apre spazi di riflessione per ripensare i rapporti di potere.

La scelta di trattare gli studi biblici africani come esempio esplicativo della tensione tra ‘centro’ e ‘periferie’ dipende da diversi fattori: il primo è l’ampiezza della teologia decoloniale, la qualità delle discipline coinvolte e delle culture nelle quali si è sviluppata.

Per un’analisi efficace, sarebbe necessario concentrare l’attenzione in un ambito geografico e disciplinare ben più circoscritto. Questo contributo, però, non nasce da uno studio specifico sul pensiero decoloniale, bensì è una tappa di un percorso più ampio sulle dinamiche tra religione e violenza, iniziato con l’analisi della violenza divina nell’Antico Testamento² e proseguito con una riflessione sugli immaginari sociali e politici da essa scaturiti³.

1 La parola ‘decoloniale’ è stata usata per la prima volta nell’ambito delle scienze sociali nel contesto latino americano, cfr. E. LANDER, *La colonialidad del saber: eurocentrismo y Ciencias Sociales. Perspectivas latinoamericanas*, Clacso, Buenos Aires 2000. Successivamente è stata ripresa in contesti diversi, nei quali ha assunto significati diversi, anche a seconda della lingua in cui è stata utilizzata. Per esempio, nel contesto africano di lingua inglese Ngugi Wa la riferisce a processi culturali e sociali, non solo politici: T. NGUGI WA, *Decolonising the Mind: The Politics of Language in African Literature*, James Currey, Melton 1986. Contrario ad attribuire un momento preciso per la nascita del pensiero decoloniale è Walter D. MIGNOLO, il quale sostiene che il pensiero decoloniale sia nato all’inizio del XVII secolo e prosegua in vari modi in parti diverse del mondo. L’idea centrale è che il tentativo di rivendicazione della propria identità culturale sia sorto contemporaneamente all’esperienza coloniale: W. MIGNOLO, *El pensamiento des-colonial, desprendimiento y apertura: Un manifiesto*, 2005. http://argentina.indymedia.org/uploads/2012/02/el_pensamiento_descolonial_desprendimiento_y_apertura.pdf. In linea generale possiamo affermare che il pensiero decoloniale si è costruito a partire dalla relazione tra potere politico, modernità e capitalismo nel contesto latinoamericano, per poi estendersi alla storia mondiale e ai processi di globalizzazione.

2 D. TONELLI, *Immagini di violenza divina nell’Antico Testamento*, Dehoniane, Bologna 2014.

3 Mi limito a ricordare alcune tappe della mia ricerca sul tema: TONELLI, (ed.), *Religion, Violence and Reconciliation*, in «Annali di Studi Religiosi» 21, 2020, pp. 161-281; Id., *Religione e violenza in età postcoloniale. Per un’introduzione al tema*, in «Annali di Studi Religiosi» 21, 2020, pp. 161-166; Id., *Decolonial Theology as an Ongoing Process: The Importance of a Common Narrative*, in «Annali di

In questo percorso l'interazione tra religione e politica è essenziale e in essa colonialismo, postcolonialismo e decolonialismo occupano un ruolo decisivo. Pertanto, se, da un lato, la scelta del continente africano soffre di una certa genericità, dall'altro, alla luce del percorso più ampio nella quale è inserita, è un tentativo di avvicinamento alla teologia decoloniale capace di far emergere alcuni punti comuni interni al dibattito in lingua inglese. Non prenderò in considerazione – meglio chiarirlo subito – le differenze linguistiche e confessionali interne agli studi biblici africani, perché avrebbero richiesto una genesi e un'impostazione diverse del lavoro. Non mi soffermerò sulle interazioni tra cristianesimo e religioni tradizionali (che pure andrebbero selezionate e permetterebbero una maggiore comprensione delle peculiarità dell'ermeneutica biblica africana in contesti specifici). Non analizzerò gli studi biblici africani di un singolo Paese, poiché ciò – oltre a richiedere un altro genere di contributo – esigerebbe di tener conto della eventuale non corrispondenza tra confini nazionali e gruppi culturali, etnici, linguistici e religiosi presenti al suo interno. Nonostante questi limiti, ritengo che gli studi biblici africani siano esplicativi del ruolo emancipativo (religioso, politico, sociale, culturale) della teologia decoloniale e del suo contributo a una revisione delle dinamiche tra 'centro' e 'periferie'.

Il secondo fattore è l'importanza attribuita al testo sacro e alla sua interpretazione come punto di riferimento per legittimare o meno alcuni assetti sociali e politici. L'ermeneutica biblica africana ha esercitato e continua a esercitare un'influenza non trascurabile in questa direzione. Questo ci porta al terzo fattore, ovvero, la capillarità con cui la tradizione biblica è entrata a far parte delle culture africane, contaminando la letteratura, l'arte, le religioni tradizionali. Un quarto fattore è la spinta emancipatrice degli studi biblici africani, a fronte di una storia del continente che ha subito il numero più alto di deportazioni di esseri umani ridotti in schiavitù. Gli interpreti africani della Bibbia hanno dimostrato di possedere la capacità di ripensare la teologia tradizionale e l'ermeneutica biblica in relazione al contesto africano, arricchendola di prospettive e significati nuovi, dando vita a un pensiero ricostruttivo, le cui ricadute eccedono dall'ambito teologico per contaminare anche quello socio-politico.

Così facendo, essi hanno evidenziato la tensione tra il 'centro' (la teologia tradizionale) e le 'periferie' (in questo caso, le interpretazioni provenienti dal continente africano), mostrando come la teologia tradizionale – pur rimanendo un riferimento imprescindibile per l'ermeneutica contemporanea – non possa proseguire il proprio percorso senza tener conto delle interpretazioni provenienti da contesti culturali differenti⁴.

Studi Religiosi» 21, 2020, pp. 181-197. TONELLI, F. FORTE, (eds.), *Religione e violenza: la paradosalità di un rapporto*, in «Sociologia. Rivista quadrimestrale di Scienze storiche e sociali», 1, 2016, p. 3-46; TONELLI, *Immagini e Immaginari: riflessioni sulla violenza divina a partire da Esodo 15*, in «Filosofia e Teologia» 2, 2021, pp. 274-287; Id., *From Divine Violence to Religious Violence. A Socio-Political Interpretation of Exodus 15*, in F. Alfieri, T. Jinno (eds.), *Christianity and Violence in the Middle Ages and Early Modern Period. Perspectives from Europe and Japan*, De Gruyter, Berlin-Boston 2021, pp. 19-33.

4 La flessibilità e l'interscambiabilità tra il 'centro' e le 'periferie' stimola riflessioni sui criteri in base ai quali un 'centro' debba essere considerato tale e sulle dinamiche nel rapporto con le 'periferie', anche in ragione della crescita numerica dei cristiani e degli istituti di formazione teologica in nei continenti

Sullo sfondo, scrivendo in Italia, due fattori contingenti: il primo è la scarsità di contributi in lingua italiana sulla teologia decoloniale⁵, anche quando essi hanno a che fare con questioni sociali, politiche, filosofiche. Fattore che renderebbe quasi incomprensibile un saggio più specifico sul tema. Il secondo, la consapevolezza che la maggior parte degli immigrati che giungono sulle sponde della nostra Penisola – ma anche un sostanzioso numero di miei studenti – provengono dal Continente Africano e portano con sé il proprio modo di vedere le cose e di fare esperienza della tradizione religiosa, anche cristiana. Di tutto ciò dovremmo tener conto quando riflettiamo su temi sensibili, come l'inclusione sociale e la giustizia.

1. La nascita degli Studi Biblici Africani: il contesto

Da poco meno di un secolo gli studi biblici africani (ABS)⁶ sono entrati nel dibattito biblico internazionale⁷, contribuendo all'emancipazione epistemica delle culture africane e al riconoscimento della loro originalità. Un modo pacifico per superare la violenza epistemica perpetrata dal colonialismo e dalla perdurante colonialità, così come è intesa da Aníbel Quijano⁸, cioè il permanere del pensiero coloniale anche dopo la fine della colonizzazione.

Sebbene gli studi biblici siano nati nel mondo occidentale, gli studiosi africani sono stati in grado di offrire contributi originali e un'ermeneutica biblica capace di parlare ai popoli africani. Ovviamente tutto ciò ha sfidato l'idea che potesse esistere un cristianesi-

africano e asiatico e degli istituti di formazione teologica.

- 5 La rivista «Concilium» ha dedicato un numero monografico al tema *Teologia postcoloniale* (2, 2013) e in seguito alle teologie asiatiche, indigene, di frontiera: *Popoli indigeni e cristianesimi* (4, 2019); *Amazzonia: dono e compito* (4, 2021). Per una ricostruzione del pensiero decoloniale cfr. S. TORRE, M. BENEGIAMO, A. DAL GOBBO, *Il pensiero decoloniale: dalle radici del dibattito ad una proposta di metodo*, in «An International Journal for Critical Geographies», 19, 2, 2021, pp. 448-468; R. BORGHI, *Decolonialità e privilegio. Pratiche femministe e critica del sistema-mondo*, Meltemi, Milano 2020; M.P. GUERMANDI, *Decolonizzare il patrimonio. L'Europa, l'Italia e un passato che non passa*, Castelvecchi, Roma 2021.
- 6 African Biblical Studies, secondo il conio di Mbuvi in un articolo divenuto subito un punto di riferimento per il dibattito: A. MBUVI, *African Biblical Studies: An Introduction to an Emerging Discipline*, in «Current Biblical Research», 15, 2, 2017, pp. 149-178.
- 7 Come ha sottolineato West, gli ABS: «sono storicamente post-coloniali, teoreticamente tri-polari e ideologicamente un campo di battaglia». G.O. WEST, *African Biblical Scholarship as Post-Colonial, Tri-Polar, and a Site-of-Struggle*, in B. T.-S. Lieu (ed.), *Present and Future of Biblical Studies. Celebrating 25 Years of Brill's Biblical Interpretation*, Brill, Leiden- Boston 2018, pp. 240-273, p. 240. Lo sviluppo degli ABS è in continuità con quello della teologia africana, come ha argomentato Francis Anekwe Oborji: «Dalla metà del ventesimo secolo, gli autori africani hanno prodotto una gran quantità di studi sulla teologia cristiana a partire da una prospettiva africana. Prima di questo periodo, la teologia Africa esisteva per lo più in forma orale e non era espressa in modo sistematico». F.A. OBORJI, *Theology*, in R.K. Ross, J.K. Asamoah-Gyadu, T.M. Johnson (eds.), *Christianity in Sub-Saharan Africa*, Edinburgh University Press, Edinburgh 2017, pp. 352-363, p. 352.
- 8 A. QUIJANO, *Colonialidad y modernidad-racionalidad*, in H. Bonilla (ed.), *Los conquistados. 1492 y la población indígena de las Américas*, Tercer Mundo Editores/Flacso/Ediciones LibriMundi, Quito 1992, pp. 437-447.

mo ‘puro’, che coincideva con quello occidentale (preponderante fino a quel momento) in favore di un cristianesimo ‘incarnato’ nelle diverse culture. Questa nuova consapevolezza ha aperto una serie di problematiche che non potrò approfondire qui, ma – in relazione al tema di questo saggio – vorrei sottolineare due aspetti: il primo è l’importanza della partecipazione di studiosi africani a dibattiti teologici che fino ad allora erano stati monopolio del ‘centro’, che coincideva con l’Occidente. Il secondo, il fatto che ciò accada in un secolo in cui il cristianesimo sembra ritirarsi dal ‘centro’ e fiorire, invece, nelle ‘periferie’⁹.

Tuttavia, parlare di studi biblici africani non deve lasciar intendere che si tratti di un filone di pensiero unico e omogeneo: l’Africa è composta da 54 Stati e più di 3000 popolazioni con le proprie culture, lingue e tradizioni. Inoltre, l’esperienza coloniale ha fortemente influenzato le culture locali, l’organizzazione dei territori, le credenze religiose, contribuendo alla complessità del continente¹⁰. Come ho già chiarito, non potrò qui tener conto di questa complessità, ma è necessario ricordare che questo è l’orizzonte – ammississimo – nel quale la teologia decoloniale opera.

All’interno di questa complessità, il ruolo del cristianesimo è stato ed è molteplice: se, come riconosce Lamin Sanneh¹¹, il cristianesimo è parte delle culture africane, Musa Dube¹² ne sottolinea l’ambiguità, data la collusione con l’esperienza coloniale. Dal suo punto di vista, al centro dell’imposizione coloniale e della successiva lotta per l’indipendenza africana ci fu l’appropriazione, l’interpretazione e l’applicazione della Bibbia. L’ermeneutica biblica ha giocato un ruolo essenziale nella vicenda sociale e politica del continente: «La scritta è sulla parete»¹³.

Nell’Africa Sub Sahariana, l’interpretazione biblica, le sue istituzioni e i suoi lettori saranno sempre legati alla storia coloniale moderna, poiché ‘la corsa all’Africa’ è stata ‘la corsa all’Africa attraverso la Bibbia’. Come vedremo, la corsa per recuperare l’Africa dalle grinfie coloniali è stata ed è tuttora condotta attraverso la Bibbia (ma la Bibbia non

9 Tralascio il dibattito sulla secolarizzazione e sulla scomparsa e/o il ritorno della religione nello spazio pubblico. Mi limito a ricordare due opere imprescindibili nei dibattiti su queste questioni: J. CASANOVA, *Public Religion in the Modern World*, University of Chicago Press, Chicago 1994; C. TAYLOR, *L’età secolare*, Feltrinelli, Milano 2009 (ed. orig. *A Secular Age*, Harvard University Press, Harvard 2007).

10 L. NUZZO, *Colonial Law*, European History Online, Institute of European History, Magonza 2010: <https://d-nb.info/1036301486/34>, consulted on June 30, 2022; H. WESSELING, *Verdeel en heers. De deling van Africa, 1880-1914*, Bindwijze, Amsterdam 1991.

11 L. SANNEH, *Translating the Message: The Missionary Impact on Culture*, Orbis Books, Maryknoll 1989. Vedi anche K. BEDIAKO, *Christianity in Africa: The Renewal of Non-Western Religion*, Orbis Books, Maryknoll 1996. Utile anche lo studio di Adrian Hastings, che ha pubblicato un libro importante per tracciare lo sviluppo storico e il carattere dell’intera Chiesa cristiana in Africa, sostenendo che la storia moderna del continente non sarebbe intellegibile senza tener conto del ruolo del cristianesimo: A. HASTINGS, *The Church in Africa, 140-1950*, Clarendon Press, Oxford 1994; J. BAUR, *2000 Years of Christianity in Africa: An African History 62-1992*, Paulines Publications, Nairobi 1994.

12 M.W. DUBE, *Introduction* in M.W. Dube, A.M. Mbuvi, D. Mbuwaesango (eds.), *Postcolonial Perspectives in African Biblical Interpretations*, SBL, Atlanta 2012, pp. 1-26; MBUVI, *African Biblical Studies: An Introduction to an Emerging Discipline*, in «Currents in Biblical Research», 15,2, 2017, pp. 158-159.

13 L’espressione si riferisce alla tradizione in cui veniva pubblicato il proclama dell’arrivo dello Sposo (Cristo) sulla parete della Chiesa, per dare modo ai fedeli di prepararsi. Il riferimento è a Mt 25, 1-13.

è l'unica arma a disposizione). Che la corsa all'Africa fosse una corsa attraverso la Bibbia è quindi un punto cruciale dell'interpretazione»¹⁴. Non è possibile separare la storia dell'interpretazione biblica africana dalla storia coloniale, poiché è proprio attraverso di essa che il cristianesimo si è diffuso e che gli africani hanno trovato nella Bibbia una potente arma di accresciuta consapevolezza:

Insomma, l'interpretazione biblica nell'Africa Sub Sahariana non può essere separata dalla politica, dall'economia e dall'identità culturale, del passato e del presente. L'interpretazione biblica nel continente africano è quindi intimamente rinchiusa nel quadro della corsa alla terra, della lotta per la giustizia economica e della lotta per la sopravvivenza culturale. L'interpretazione biblica rimane incuneata tra la storia occidentale e africana del colonialismo, la lotta per l'indipendenza, la post-indipendenza e l'era della globalizzazione. L'interpretazione biblica in Africa è il campo di battaglia¹⁵.

Questo ci aiuta a comprendere come mai l'emancipazione dall'ermeneutica biblica occidentale sia così importante nel contesto africano e il valore di un percorso ricostruttivo¹⁶.

2. L'importanza delle traduzioni della Bibbia nelle lingue vernacolari africane

La traduzione dei testi biblici nelle lingue vernacolari africane ha giocato un ruolo fondamentale nell'innescare il processo di emancipazione dall'Occidente:

Sarebbe difficile sopravvalutare il significato della traduzione della Bibbia nelle lingue vernacolari africane. Traduzioni nelle lingue di popoli come gli Igbo, gli Yoruba, gli Akan e gli Hausa-Fulani nell'Africa occidentale; in swahili nell'Africa orientale; e nell'isiZulu, le lingue shona e nguni dell'Africa meridionale hanno reso la Parola di Dio accessibile a un nuovo pubblico che da tempo utilizzava le traduzioni fornite nel periodo coloniale dalle chiese fondate dalla missione. Le versioni in volgare della Bibbia dovevano servire per aiutare popoli di diverse etnie a includere in modo significativo il testo biblico nei propri idiomi e forme di pensiero. Le sessioni di studio della Bibbia offrono ai lettori ordinari l'opportunità di ricreare la Parola di Dio in nuovi orizzonti mentre ascoltano i testi letti nella loro lingua madre¹⁷.

14 DUBE *Introduction* in Dube, Mbuvi, Mbuwaesango (eds.), cit., p. 4.

15 *Ibidem*. Vedi anche Egan, che scrive: «Le due caratteristiche chiave che definiscono il cattolicesimo africano contemporaneo sono state il Concilio Vaticano II (1962-1965) e la decolonizzazione dell'Africa dalla fine degli anni '50, con un picco negli anni '60, culminando con la fine dell'apartheid in Sud Africa nel 1994». A. EGAN SJ, *Roman Catholics*, in R.K. Ross, J.K. Asamoah-Gyadu, T.M. Johnson, *Christianity in Sub-Saharan Africa*, Edinburgh University Press, Edinburgh 2017, pp. 289-301, p. 289.

16 Cfr. DUBE (ed.), *Other Ways of Reading: African Women and the Bible*, SBL, Atlanta 2001.

17 C.M. UKACHUKWU, *The Bible in African Christianity*, in Ross, Asamoah-Gyadu, Johnson, *Christianity in Sub-Saharan Africa*, cit., pp. 421-432, pp. 421-422. Cfr. anche J.N.K. MUGAMBI, *From Liberation to Reconstruction*, East African Education Publishers, Nairobi 1995; P.A. NOSS, *A History of Bible Translation*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 2007; G.L. YORKE, *Bible Translation in Africa: An Afrocentric Interrogation of the Task*, in Dube, Mbuvi, Mbuwaesango (eds.), *Postcolonial Perspectives in African Biblical Interpretations*, cit., pp. 157-170. York ha suddiviso la storia della traduzione

A partire dal XIX secolo i missionari protestanti lavorarono con entusiasmo alla traduzione della Bibbia nelle lingue vernacolari e lo stesso fecero i missionari cattolici con il catechismo. In questo modo i missionari sono entrati in contatto con le culture locali. Per fare queste traduzioni, i missionari hanno creato un alfabeto volgare. In seguito, ciò ha permesso di condividere liberamente la tradizione letteraria esistente, trasformandola in un mezzo popolare. Insieme alla traduzione della Bibbia iniziò un processo di riappropriazione della tradizione locale, facendone una risorsa per l'appropriazione del cristianesimo¹⁸.

Per Sanneh il ruolo svolto dai missionari nelle traduzioni in volgare indebolisce il legame tra colonialismo e missioni, perché: «Il governo coloniale è stato irrimediabilmente danneggiato dalle conseguenze della traduzione in volgare – e spesso da altre attività dei missionari»¹⁹. È verosimile, tuttavia, che i missionari non si siano resi conto delle possibili conseguenze e che, in ogni caso, il contatto con la cultura locale abbia sviluppato una sensibilità diversa. Ciò che sembra certo, è la funzione della la traduzione dei testi sacri, che «destigmatizza la cultura – nega che la cultura sia ‘profana’ – e afferma che il messaggio sacro può essere legittimamente affidato alle forme della vita quotidiana. La traduzione relativizza anche la cultura negando che esista una sola espressione normativa del Vangelo: si traduce in un pluralismo in cui Dio è il centro relativizzante [...] Una cultura divinizzata, assolutizzata preclude la possibilità di cambiamento. L'impatto del processo di traduzione è, infatti, incalcolabile.²⁰»

L'appropriazione dei testi biblici fu solo una delle numerose conseguenze delle traduzioni nelle lingue volgari. Da un lato, «Le traduzioni nelle lingue vernacolari aiutano i partecipanti ad assimilare i significati dei testi condivisi. Esse permettono loro di consentire alle lezioni di permeare le loro vite e di essere portate nei loro luoghi di lavoro. Lamin Sanneh ha sostenuto in modo convincente che l'enfasi sulla traduzione in volgare ha contribuito a realizzare i movimenti profetici che si trovano nell'Africa Sub Sahariana. Ciò dimostra il significato e il potere della disponibilità di traduzioni della Bibbia per il cristianesimo africano»²¹.

Dall'altro, i missionari persero il ruolo di 'esperti' e gli indigeni iniziarono a guardare alla colonizzazione con occhi diversi. Non da ultimo, divenne evidente la contraddizione tra il messaggio evangelico dell'amore e il modo in cui i missionari e i colonizzatori hanno trattato la popolazione locale²². Come spiega Sanneh:

africana della Bibbia in tre fasi: 1) traduzioni del Nord Africa, tra cui la Settanta ad Alessandria, le traduzioni copto ed etiope Ge'ez; 2) la traduzione missionaria in età imperiale moderna; 3) traduzioni contemporanee (moderne) in epoca postcoloniale, con il contributo di biblisti africani.

18 SANNEH, *Christian Missions and the Western Guilt Complex*, in «The Christian Century», 8, 1987, pp. 330-334, p. 331.

19 *Ibidem*.

20 *Ivi*, p. 332.

21 UKACHUKWU, *The Bible in African Christianity*, cit., p. 422.

22 For example, the distorted interpretation of the Bible, in support of apartheid in Africa, as showed in J.A. LOUBSER, *A Critical Review of Racial Theology in South Africa: The Apartheid Bible*, Edwin Mellen, Lewiston-New York 1990; I.J. MOSALA, *Biblical Hermeneutics and Black Theology in South Africa*, Eerdmans, Grand Rapids 1989. Or the contradictory role of the church, colluding with colonia-

Oltre al paradosso dei missionari stranieri che innesca il processo indigeno con cui è stata messa in discussione la dominazione straniera, c'è un paradosso teologico in questa storia: i missionari giunsero in terra di missione per convertire altri, ma nel processo di traduzione sono stati loro a 'convertirsi' in una nuova lingua, con tutti i suoi presupposti e ramificazioni²³.

Al di là delle situazioni locali e della storia locale della traduzione, possiamo affermare che la traduzione nelle lingue volgari africane è stata un passo fondamentale per la nascita dell'identità afro-cristiana, per l'appropriazione della tradizione biblica, per la conquista di una nuova coscienza socio-politica, per la nascita degli studi biblici africani²⁴. Accogliendo la posizione di Bediako²⁵, nei decenni dell'indipendenza africana (anni '50-'80) i teologi africani hanno contribuito alla costruzione di una nuova identità che include sia l'essere africano che l'essere cristiano. Allo stesso tempo, bisogna considerare il fatto che la traduzione è stata solo il punto di partenza di un lungo processo, tuttora in corso, per la legittimazione dell'ermeneutica biblica africana.

Anche in questo caso l'ostacolo è una (diversa) forma di colonizzazione, che attribuisce agli studi biblici africani un ruolo che va ben oltre la ricerca. Nel prossimo paragrafo esplorerò la colonialità come l'ostacolo più importante che i biblisti africani hanno dovuto (e devono tuttora) superare nel campo dell'ermeneutica biblica.

3. Colonialità

All'inizio di questo scritto ho ricordato che il concetto di 'colonialità' coniato da Abél Quijano è una forma di violenza epistemica che continua dopo il dominio socio-politico perpetrato dai colonizzatori. È forse una delle conseguenze più profonde e durature della colonizzazione sia sugli ex colonizzati che sugli ex colonizzatori. Questo perché la colonizzazione influenza in modi diversi entrambe queste identità. Come ricordavo, gli studi biblici erano nati nel contesto europeo e nordamericano e quindi costruiti per rispondere

lism but also capable of being encountered, EGAN, *Roman Catholics*, cit., pp. 291-293.

23 *Ibidem*. Le implicazioni delle traduzioni vernacolari africane sono ancora oggetto di studio per almeno cinque importanti ragioni: 1) le ideologie alla base delle traduzioni devono essere indagate; 2) l'impatto sulla cultura locale deve essere studiato e valutato; 3) la nuova traduzione deve tenere conto della traduzione passata e di quanto è possibile mantenere; 4) la revisione della traduzione coloniale della Bibbia dovrebbe contribuire a nuove teorie della traduzione; 5) Gli studiosi biblici africani devono impegnarsi nella produzione di nuovi giovani studiosi e revisioni, dal loro stesso madrelingua; 6) le traduzioni devono diventare strumenti ufficiali per gli studi biblici. Cfr. DUBE *Introduction* in Dube, Mbuvi, Mbuwauesango (eds.), cit., p. 14-15. Vedi anche: DUBE, *The Bible in Africa: Transactions, Trajectories, and Trends*, Brill, Leiden 2000.

24 I.J. MOJOLA, *Biblical Hermeneutics and Black Theology in South Africa*, Eerdmans, Grand Rapids 2007; G. YORKE, *Bible Translation in Africa: An Afrocentric Interrogation of the Task*, in Dube, Mbuvi, Mbuwauesango (Eds.), *Postcolonial Perspectives in African Biblical Interpretations*, cit., pp. 157-170; UKACHUKWU, *The Bible in African Christianity*, cit., pp. 422-423.

25 BEDIAKO, *Christianity in Africa: The Renewal of Non-Western Religion*, cit.

alle domande che sorgevano in quei contesti²⁶. Lo studioso norvegese Knut Holter²⁷ ha esaminato 87 tesi di dottorato scritte da studiosi africani tra il 1987 e il 2000. La maggior parte di esse non era stata in grado di tenere conto dei presupposti, dei metodi e delle domande del contesto africano. Questi studiosi, infatti, tornando in patria, non avevano gli strumenti per comunicare le proprie conoscenze ai loro connazionali – come ha evidenziato anche Ukpong²⁸ – e ciò nonostante gli elementi comuni tra la tradizione biblica e le culture africane fossero numerosi²⁹.

Accanto a ciò, la presenza dell'Africa nel testo biblico rimaneva nell'ombra, poiché le traduzioni occidentali sui quali questi studiosi si erano formati non la mettevano in evidenza³⁰. In altre parole, quando gli studiosi africani si recavano presso le Università occidentali per ricevere un'educazione biblica, venivano formati attraverso e in funzione del pensiero occidentale, per rispondere a questioni che sorgevano in quel contesto culturale, e non in quello al quale erano poi destinati³¹.

In tal modo, il processo di colonizzazione è proseguito e si è rafforzata la colonialità come espressione di violenza culturale, cioè come incapacità di riconoscere l'originalità africana, insieme alla necessità che il testo biblico parli anche all'Africa. Come ha mostrato Holter, da parte africana, la prima conseguenza è stata l'incapacità di contestualizzare la Bibbia nel proprio contesto originario e per decenni questi studiosi si sono cimentati nell'interpretazione di testi non attinenti alla realtà africana³².

La seconda conseguenza si concretizzò nella difficoltà degli studiosi occidentali ad accogliere – e quindi legittimare – l'ermeneutica biblica africana, che ha gradualmente preso forma come risposta a interrogativi sorti nel contesto africano: «le chiese coloniali iniziali – spiega Dube – anticipavano un rapporto di dipendenza oppure erano sorte nel contesto del razzismo coloniale, in cui non ci si aspettava che i credenti africani pensassero da soli o fornissero una leadership indipendente»³³. Non sorprende, pertanto, quanto

26 N. HEISEY, *The Influence of African Scholars on Biblical Studies: An Evaluation*, in «Journal of Theology for Southern Africa», 101, 1998, pp. 35-48; DUBE, *Other Ways of Reading: African Women and the Bible*, cit.; K. HOLTER, *Does a Dialogue between Africa and Europe Make Sense?*, in J.H. de Wit, G. West (eds.) *African and European Readers of the Bible in Dialogue*, Brill, Boston-Leiden 2008.

27 K. HOLTER, *Old Testament Research for Africa: A Critical Analysis and Annotated Bibliography of African Old Testament Dissertations, 1967-2000*, Peter Lang, New York 2002.

28 J. S. UKPONG et al., *Reading the Bible in the Global Village: Cape Town*, Brill, Leiden 2002, p. 10.

29 UKPONG, *Rereading the Bible with African Eyes: Inculturation and Hermeneutics*, in «Journal of Theology for Southern Africa», 91, 1995, pp. 9-10. Cfr J. MBITI, *Theological Impotence and the Universality of the Church*, in G. Anderson, T. Stravinsky (eds.), *Mission Trends, No.3: Third World Theologies*, Paulist, New York 1976, pp. 7-8. Per la lettura della Bibbia nel contesto della cosmologia africana, si veda: BEDIAKO, *Christianity in Africa: The Renewal of Non-Western Religion*, cit.; J.M. GATHOGO, J.K. KINYUA, *Afro-Biblical Hermeneutics in Africa Today*, in «Churchman», 31, 2010, pp. 251-265.

30 D.T. ADAMO, *Africa and Africans in the Old testament*, WIPF and STOCK, Eugene 1998 and Id., *Africa and Africans in the New Testament*, WIPF and STOCK, Eugene 2006.

31 DUBE, MBUVI, MBUWAUESANGO (eds.), *Postcolonial Perspectives in African Biblical Interpretations; MBUVI, African Biblical Studies: An Introduction to an Emerging Discipline*, cit.

32 ADAMO, *Africa and Africans in the Old testament*, cit.; DUBE, MBUVI, MBUWAUESANGO (eds.), *Postcolonial Perspectives in African Biblical Interpretations*, cit., p. 4.

33 Ivi, pp. 4-5; ADAMO, *Africa and Africans in the Old testament*, cit., 1998 e 2006.

rilevato da Nancy Heisey³⁴, cioè l'assenza di pubblicazioni di studiosi africani in ambito biblico nelle principali riviste occidentali e il fatto che i loro lavori venissero pubblicati per lo più in riviste sperimentali.

Gli studiosi occidentali non avevano compreso che i loro colleghi africani stavano cercando di rispondere a una domanda fondamentale: «Chi pensi che io sia?» (Mt 16, 5; Mc 8, 9; Lc 9, 20). Nella prospettiva del biblista nigeriano Justin Ukpong³⁵, l'interpretazione biblica africana è un incontro tra il testo biblico e il contesto africano. Mentre il sudafricano Gerald West³⁶ ha evidenziato, da un lato, l'importanza di mantenere gli studi biblici in una più ampia riflessione teologica; dall'altra, ha denunciato l'incapacità della teologia occidentale di rispondere alla domanda della fede in Africa. La domanda di Gesù è il punto di partenza del processo di appropriazione dei biblisti africani sviluppato e che ha richiesto di 'tradurre' il messaggio evangelico nei contesti locali:

Gli ABS – spiega Mbuvi – rifiutano di trattare la Bibbia semplicemente come un testo antico e chiedono che ci si impegni ad affrontare le preoccupazioni del presente, affrontando questioni che risuonano nelle realtà africane (e mondiali). [...] Questo processo è rimasto una costante degli ABS, essendo stato battezzato inizialmente in modo più positivo come inculturazione (Ukpong 1995), e più di recente (in modo radicale) come decolonizzazione del testo biblico dall'imperialismo occidentale³⁷.

Da un punto di vista occidentale, a monte ci sono due difficoltà: la prima consiste nel comprendere e nell'accettare epistemologie diverse dalla propria; la seconda, nel mettere in discussione il monopolio interpretativo. Come dicevo sopra, il passaggio da un'interpretazione eurocentrica a una che includa altre visioni del mondo, presupposti, criteri di giudizio, implica non tanto un ampliamento, ma una revisione di quello che fino a quel momento era considerato il presupposto indiscutibile di tali interpretazioni³⁸. Ciò non significa che l'ermeneutica biblica africana debba ribaltare la tradizione che la precede, anche perché deve rimanere in dialogo con essa. Piuttosto, il suo scopo è rendere possibile che la tradizione biblica parli 'anche' al continente e, così facendo, contribuisce alla

34 HEISEY, *The Influence of African Scholars on Biblical Studies: An Evaluation*, cit., pp. 35-48

35 UKPONG, *Rereading the Bible with African Eyes: Inculturation and Hermeneutics*, cit., pp. 3-14.

36 WEST, *On the Eve of an African Biblical Studies: Trajectories and Trends*, in «Journal of Theology for Southern Africa», 99, 1997, pp. 99-115.

37 MBUVI, *African Biblical Studies: An Introduction to an Emerging Discipline*, cit., p. 154. Qui di seguito la bibliografia citata da Mbuvi: UKPONG, *Rereading the Bible with African Eyes: Inculturation and Hermeneutics*, cit., pp. 3-14; DUBE, *Other Ways of Reading: African Women and the Bible*, cit.; M.S. ABONGURIN, *Decolonization of Biblical Interpretation in Africa*, Nigerian Association for Biblical Studies, Ibadan 2005; WEST, *Biblical Hermeneutics of Liberation: Modes of Reading the Bible in the South African Context*, Orbis Books, Maryknoll 1995; V.I. EZIGBO, *Rethinking The Sources of African Contextual Christology*, in «Journal of Theology for Southern Africa», 132, 2008, pp. 53-70.

38 In ambito filosofico Boaventura De Sousa Santos ha colto il punto, affermando che «la comprensione del mondo supera di gran lunga la comprensione occidentale del mondo. [...] non c'è giustizia sociale globale senza giustizia cognitiva globale». B. DE SOUSA SANTOS, *Epistemologie del Sud. Giustizia contro l'epistemicidio*, Castelveccchi, Roma 2021, p. 5 (ed. orig. *Epistemologies of the South. Justice against Epistemicide*, Routledge, London 2014).

sua emancipazione epistemica. Questo, in un contesto in cui, come ricordavo all'inizio, il numero dei cristiani continua a crescere³⁹.

Da parte dell'Occidente, la difficoltà consiste nel ripensarsi come portatore del messaggio evangelico tenendo conto di ciò che viene da altre culture, la rinuncia a un monopolio interpretativo che ha favorito la gerarchia delle culture, la svalutazione della cultura africana (come di molte altre) e che ha favorito il mantenimento del controllo sociale e politico legato all'interpretazione biblica. Queste dinamiche di appropriazione, emancipazione e restituzione richiedono una riflessione che vada ben oltre l'ermeneutica testuale e abbia a che fare con le relazioni culturali e i contesti socio-politici. Oggi la sfida si gioca sia nei confronti dell'istituzione Chiesa che in quella delle Chiese locali.

4. *Le critiche di Mbiti e Ukpong all'ermeneutica biblica occidentale*

Gli studi biblici africani possono essere interpretati come un percorso di transizione dal cristianesimo dei missionari all'identità afro-cristiana, dalla colonizzazione all'indipendenza, dall'occidentalizzazione dell'Africa al riconoscimento della sua tradizione religiosa come legittimo punto di partenza per interpretare la Bibbia.

Questa transizione non sarebbe possibile senza l'impegno di alcuni pionieri come Mbiti, Ukpong e molti altri, in grado di riflettere sugli aspetti critici dell'ermeneutica occidentale nel continente africano. Questi studiosi hanno saputo osservare con lucidità una tradizione ermeneutica consolidata e sottoporla al vaglio critico per capire 'se' e eventualmente 'come' fosse in grado di parlare anche alle culture africane. Questo era senza dubbio un passo necessario per poter cominciare a elaborare un'ermeneutica biblica africana che fosse nello stesso tempo pienamente africana e pienamente cristiana.

Nel 1971 lo studioso biblico keniota John Mbiti ha pubblicato *New Testament Eschatology in an African Background*⁴⁰ in cui esamina l'approccio della comunità Akamba alla Bibbia. Così facendo, l'autore mette la teologia occidentale alla prova del contesto africano, attraverso un caso di studio. Da questa analisi emergono sette punti importanti: il primo è l'applicazione acritica dei presupposti biblici europei nel contesto africano. Questo perché durante il periodo coloniale convertirsi al cristianesimo significava rinun-

39 E. MOMBO, *Mission and Evangelism*, in Ross, Asamoah-Gyadu, Johnson (eds.), *Christianity in Sub-Saharan Africa*, cit., pp. 376-385; A. SMITH, *Taking Spaces Seriously: The Politics of Space and the Future of Western Biblical Studies*, in E. Schlüsser-Fiorenza, K.H. Richards (eds.), *Transforming Graduate Biblical Studies*, SBL, Atlanta 2010, pp. 59-92, p. 64.

40 J. MBITI, *New Testament Eschatology in an African Background: Study of the Encounter between New Testament Theology and African Traditional Concepts*, Oxford University Press, London 1971. Prima di questo, Mbiti pubblicò *Akamba Stories*, Oxford University Press, Oxford 1966, nel quale racconta storie della tradizione Kamba; *African Religions and Philosophy*, Heinemann, London 1969, 1990(2) in cui Mbiti esplora la relazione tra le tradizioni religiose africane e cristiane; Id., *Concepts of God in Africa*, Society for Promoting Christian Knowledge, Heinemann, London 1970, nel quale l'autore analizza le riflessioni africane su Dio. Così le tradizioni religiose africane sono le radici principali a partire dalle quali Mbiti studia la cristianità, vedi anche: Id., *Bible and Theology in African Christianity*, Oxford University Press, Oxford 1987.

ciare alla propria africanità e assumere il modo di pensare occidentale. In questo modo qualsiasi critica era impossibile.

Il secondo punto era la mancanza di qualsiasi tentativo di mediazione culturale con concetti già esistenti nel contesto africano, ad esempio il concetto di 'morto vivente', ovvero della continuità della presenza degli antenati morti nella vita della comunità. Entrambi questi punti hanno a che fare con l'escatologia e la diversa concettualizzazione del tempo. Il terzo punto concerne l'incapacità delle missioni occidentali di riconoscere e lavorare con le realtà religiose africane nella diffusione del messaggio evangelico nel continente, soprattutto denigrando il pensiero religioso africano. La quarta, collegata alla precedente, riguarda le traduzioni della Bibbia fatte pur rimanendo aderenti al pensiero occidentale ma prive di significato in lingua swahili. Il quinto punto riguarda l'affinità della visione religiosa africana con il mondo biblico del I secolo in contrasto con l'interpretazione illuministica e scientifica del testo nato in Europa.

Il sesto riguarda il mancato riconoscimento dell'orientamento comunitario dei circoli africani per promuovere l'Eucaristia in relazione ai pasti comuni africani. Infine, ma non meno importante, l'incapacità del contributo originario agli studi biblici come disciplina, di modificare i parametri precedentemente accettati.

Questi sette punti riassumono, da un lato, l'approccio colonizzante degli studi biblici occidentali, basati sui pregiudizi nei confronti della cultura africana. D'altra parte, questi punti mostrano la difficoltà di riconoscere alcuni interessanti punti di contatto che rendono la tradizione africana molto vicina al mondo biblico. È chiaro che il punto di partenza delle riflessioni di Mbiti è il contesto africano, le sue tradizioni religiose, il sistema di credenze autoctone, nella sua varietà di contenuti e forme espressive. È a questo contesto che i testi sacri devono poter parlare ed è in questo contesto che si espongono a una nuova ermeneutica, non necessariamente in contraddizione con quella trasmessa dall'Occidente. L'operazione di Mbiti riesce perché non fa perno sull'opposizione all'Occidente, rendendolo dipendente da esso, ma è radicata 'altrove', cioè nella cultura e nelle tradizioni africane. È da questo nuovo punto di partenza che è possibile iniziare un nuovo e autonomo percorso interpretativo.

Dopo più di vent'anni, Justin Ukpong⁴¹ ha a sua volta evidenziato sei punti che dovrebbero essere alla base dell'ermeneutica biblica e che sono in contrasto con la visione occidentale del mondo: il primo è la visione del mondo in un cosmo unificato, senza distinzione tra fisico e spirituale. Il secondo è l'origine divina dell'universo: il Dio creatore è centrale sia nella tradizione biblica che nella religione africana. La nascita della scienza in Europa nel XVI secolo non solo emancipò la cultura occidentale dall'idea che la visione metafisica fosse l'unica possibile, ma esclude addirittura che il divenire del cosmo potesse essere il risultato della creazione di un Dio. Il terzo punto è il ruolo della vita comune, fondamentale per definire sia l'individuo che la società all'interno delle società africane e sempre meno in quelle occidentali dove si è fatto strada uno stile di vita sempre più individualistico e distaccato dai vincoli sociali. Il quarto è l'enfasi posta sul concreto piuttosto che sul teorico e sull'astratto. Il quinto è il riconoscimento del

41 UKPONG, *Rereading the Bible with African Eyes: Inculturation and Hermeneutics*, cit., pp. 9-10.

soprannaturale come qualcosa di ‘dato’ nella cosmologia africana, mentre l’Occidente secolarizzato ha fortemente messo in discussione – o addirittura rifiutato – questa visione. Il sesto è la rilevanza diretta dell’interpretazione testuale per la comunità credente.

Questo soprattutto in ambito pastorale, in cui l’interpretazione del testo sacro deve poter parlare all’ascoltatore e quindi l’interpretazione del testo deve essere aperta alla nuova realtà ricevente.

Da questi esempi vediamo che la risposta africana all’ermeneutica occidentale mette in luce alcuni aspetti fondamentali, ad esempio la necessità che la buona notizia parli davvero a chi la riceve, altrimenti non è chiaro perché dovrebbe essere testimoniata; l’osservazione del fatto che le tradizioni africane sono più vicine a quella biblica rispetto a quella occidentale sia nei contenuti che nel modo in cui questi contenuti vengono intesi e veicolati; il fatto che non esiste cultura più legittima di un’altra per l’interpretazione biblica: il messaggio del testo sacro deve poter essere fruito in contesti culturali differenti e ciò implica necessariamente la capacità di distinguere modalità espressive legate ad aspetti culturali – e quindi variabili – dagli aspetti essenziali.

Altre criticità sono state rilevate da altri studiosi, alcune delle quali sono state brevemente ricordate sopra, quali la tendenza dei traduttori europei a nascondere la presenza dell’Africa nel testo biblico⁴² e la tendenziosità di alcune traduzioni nelle lingue locali, a sostegno del colonialismo o per l’incapacità di entrare in dialogo con la cultura locale. Tutto ciò ha contribuito a confondere alcuni concetti importanti, come racconta Dube:

Mi sono imbattuto casualmente in questo fenomeno nel 1995 quando ho scoperto che nella Bibbia di Setswana Wookey del 1908 la parola *Badimo* (antenati) era usata per tradurre i demoni! Quindi letteralmente Gesù nella Bibbia coloniale del Setswana va in giro a scacciare gli antenati invece dei demoni. Sono rimasto scioccato fino alle ossa: non solo eravamo un popolo colonizzato, anche i nostri poteri divini erano stati soggiogati. Eppure le traduzioni missionarie non stavano solo colonizzando Bibbie che cercavano di fare a meno delle credenze indigene africane, ma erano anche un discorso patriarcale, poiché i nomi di Dio africani neutrali rispetto al genere assumevano un completo abito patriarcale⁴³.

42 Questo accade anche quando, ad esempio, tralasciamo di menzionare che alcuni Padri della Chiesa erano africani, o quando si narra la diffusione del cristianesimo ‘da Roma al resto del mondo’, dimenticando il ruolo delle comunità africane nel cristianesimo antico: «Il cristianesimo è in Africa da più tempo di quanto la maggior parte della gente pensi. Secondo i racconti biblici, Gesù, il Cristo, visse in Africa nella sua infanzia quando il re Erode lo inseguiva (Matteo 2). La storia dell’eunuco etiope nell’ottavo capitolo degli *Atti degli Apostoli* fornisce un altro punto di ingresso del cristianesimo in Africa. L’inizio della Chiesa copta ortodossa in Egitto costituisce l’ennesimo ingresso del cristianesimo in Africa nei primi secoli. Gli africani sono tra alcuni dei noti primi patriarchi della chiesa cristiana. Alcuni esempi ben noti dei primi leader cristiani africani sono Clemente, Tertulliano, Origene, Atanasio, Cirillo, Cipriano e Agostino». S. NYOMI, *Protestants*, in Ross, Asamoah-Gyadu, Johnson (eds.), *Christianity in Sub-Saharan Africa*, cit., pp. 277-288. Ho trattato la questione in: TONELLI, *Decolonial Theology as an Ongoing Process: The Importance of a Common Narrative*, in «Annali di Studi Religiosi», 21, 2020, pp. 181-197, p. 185.

43 DUBE *Introduction* in Dube, Mbuvi, Mbuwauesango (eds.), *Postcolonial Perspectives in African Biblical Interpretations*, cit., p. 11. Cfr. Anche DUBE, *Consuming a Cultural Bomb: Translating Badimo into Demons in the Setswana Bible*, in «Journal for the Study of the New Testament», 73, 1999, pp.

Le difficoltà nelle traduzioni africane della Bibbia sono state analizzate anche da Gonsnell York⁴⁴, Ernst M. Ezeogu⁴⁵, Lovemore Togarasei⁴⁶, Elelwani B. Farisani⁴⁷ e molti altri studiosi della Bibbia impegnati in questo campo⁴⁸. Tali difficoltà hanno a che fare con l'identificazione della parola/concetto più adatto per la traduzione e con l'attaccamento dei credenti alle traduzioni coloniali, come dimostra Togarasei⁴⁹ nel suo saggio.

Tutto ciò conferma quanto già sopra accennato, ovvero il fatto che, prima che le voci africane si imponessero nel dibattito ermeneutico, la Bibbia era interpretata con un lessico europeo e a partire da questioni europee: l'interpretazione doveva rispondere a domande nate nel contesto occidentale o proteggerne gli interessi⁵⁰, mentre non era stata presa in considerazione la possibilità di interpretare il testo sacro in funzione di altri contesti. Attraverso gli studiosi africani, sorsero gradualmente nuove domande, producendo nuove interpretazioni dei testi sacri: così, ad esempio, lo studioso keniota J. N. K. Mugambi⁵¹ si è occupato della liberazione socio-politica attraverso il Libro dell'*Esodo*, fornendo un'interpretazione di Esdra e Neemia per affrontare l'ermeneutica dell'inculturazione. La visione 'periferica' si è dimostrata in grado di offrire interpretazioni alternative a quelle prodotte dal 'centro'. Come ha sottolineato Laura Donaldson, grazie a questi studiosi si iniziò a

33-59. La questione di genere è senza dubbio un'altra questione sensibile nell'ambito della teologia decoloniale.

44 YORKE, *Bible Translation in Africa: An Afrocentric Interrogation of the Task*, in Dube, Mbuvi, Mbuwauesango (eds.), *Postcolonial Perspectives in African Biblical Interpretations*, cit.

45 E.M. EZEUGU, *The Politics of Bible Translation in Africa: The Case of the Igbo Catholic Bible*, in Dube, Mbuvi, Mbuwauesango (eds.), *Postcolonial Perspectives in African Biblical Interpretations*, cit., pp. 171-184.

46 L. TOGARASEI, *The Shona Bible and the Politics of Bible Translation*, in Dube, Mbuvi, Mbuwauesango (eds.), *Postcolonial Perspectives in African Biblical Interpretations*, cit., pp. 185- 198.

47 E.B. FARISANI, *Ideology, History, and Translation Theories: A Critical Analysis of the Tshivenda Bible Translation of 1 Kings 21, 1-6*, in Dube, Mbuvi, Mbuwauesango (eds.), *Postcolonial Perspectives in African Biblical Interpretations*, cit., pp. 199-219.

48 A. O. MOJOLA, *Postcolonial Translation Theory and the Swahili Bible*, in Yorke, P. Renju (eds.), *Bible Translation and African Languages*, Acton, Nairobi 2004, pp. 77-104.

49 TOGARASEI, *The Shona Bible and the Politics of Bible Translation*, cit., in cui l'autore analizza la traduzione della Bibbia Shona. Egli incentra la sua argomentazione sulla parola 'banchetto' in 1 Pt 4,3, tradotta con *mabira* nella Bibbia coloniale. Nella tradizione africana la *mabira* è un rito per comunicare con gli antenati su tutte le questioni che riguardano la famiglia e l'individuo. I traduttori contemporanei hanno cercato di decolonizzare la traduzione Shona con alcune revisioni. «Mabira» è stata sostituita con *kuraradza*, una "festa in cui si beve", ma questa nuova traduzione è stata accolta con difficoltà dal lettore della Bibbia, per il quale la 'vera' Bibbia è quella coloniale.

50 Si veda ad esempio l'analisi di Villa-Vicencio dell'ermeneutica biblica nel sostenere il razzismo in Sud Africa: C. VILLA-VICENCIO, *A Theology of Reconstruction: Nation Building and Human Rights*, Cambridge University Press, Cambridge 1992, p. 8; L. LEFEBURE, D. TONELLI, *African American and Dalit Interpretations of the Bible: A Way of Socio-Political Innovation*, in «Annali di Studi Religiosi», 19, 2018, pp. 67-87, dove abbiamo analizzato l'interpretazione di Gn 9, 20-27 nel sostenere l'innalzamento del razzismo nei confronti degli afroamericani in Nord America e dei *dalit* in India. Vedi anche A.J. RABOTEAU, *Canaan Land: A Religious History of African Americans*, Oxford University Press, Oxford 2001; W. J. JENNINGS, *The Christian Imagination: Theology and the Origins of Race*, Yale University Press, New Haven 2010; D. M. GOLDENBERG, *The Curse of Ham: Race and Slavery in Early Judaism, Christianity, and Islam*, Princeton University Press, Princeton 2003.

51 MUGAMBI, *From Liberation to Reconstruction: African Christian Theology after the Cold War*, cit.

leggere i testi sacri dalla prospettiva dei subalterni: è come leggere la «Terra Promessa con gli occhi dei cananei»⁵², cioè gli abitanti della terra spodestata dai popoli invasori, che pretendono di avere Dio dalla loro parte. Cambiare la prospettiva, significa poter modificare la narrazione (e il senso?) degli eventi da essa tramandati, stimolando anche nuove costruzioni della realtà, attraverso quel processo identificativo-immaginario che da sempre accompagna la lettura dei testi sacri. Altri studiosi hanno dimostrato la capacità degli antichi ebrei di dialogare con le religioni indigene, per argomentare – per analogia – l'importanza dell'approccio inclusivo nei confronti delle popolazioni locali⁵³. Questo tipo di analisi può essere combinato con un'ermeneutica non specialistica, diffusa nelle comunità cristiane, per identificare gli eventi contemporanei con le narrazioni del Vangelo, al fine di ottenere chiavi del mondo e strategie per affrontare le sfide⁵⁴.

5. *Dalla polarizzazione a una teologia rigenerata*

Ho iniziato questo percorso cercando di chiarire la tensione tra il 'centro' e le 'periferie'. Nonostante la terra sia sferica, è difficile immaginare un'organizzazione in cui gli attori siano tra loro equidistanti e mantengano in equilibrio le loro forze. La polarizzazione è quindi destinata a permanere e, tuttavia, possiamo interrogarci sul modo in cui essa può essere abitata. La teologia, come riflessione teorica sui fondamenti della fede e sui sistemi di credenze che da essi derivano, ricopre un ruolo strategico perché contribuisce in modo radicale alla costruzione di un orizzonte di senso all'interno del quale l'individuo e i popoli possono inscrivere le proprie azioni. Nella riflessione teologica, l'ermeneutica dei testi sacri ricopre un ruolo fondamentale, in quanto fonte ultima di verifica e legittimazione di quanto si ritiene di poter attribuire a una (presunta) volontà divina. Tale volontà, abbiamo visto, non ha a che fare solo con questioni afferenti alla sfera religiosa, ma contribuisce al sapere di sé di popoli e culture che interagiscono con essa. In tal senso, l'esempio degli studi biblici africani si iscrive bene nella teologia decoloniale come strumento di emancipazione sociale e politica, oltre che di inculturazione religiosa. Nel fare ciò, essa ha dovuto confrontarsi sia con il passato coloniale (la collusione tra cristianesimo e colonialismo) sia con la necessità di elaborare forme di emancipazione epistemica rivolte al futuro (più che a ripensare il passato). In sintesi, gli studi biblici africani hanno dovuto superare l'ostacolo della colonialità, cioè del permanere di categorie e criteri di giudizio che erano stati forzatamente imposti durante il periodo coloniale.

52 L. DONALDSON, *Postcolonialism and Biblical Reading: An Introduction*, in «Semeia», 75, 1997, pp. 1-14.

53 W. MOBERLY, *The Old Testament of the Old Testament: Patriarchal Narratives and Mosaic Yahwism*, Fortress, Minneapolis 1992.

54 In effetti uno degli aspetti fecondi del testo biblico è la possibilità di essere letto su livelli diversi (teologico, storico, mitico, pastorale etc.). Come ho spiegato nel corso del saggio, una delle sfide maggiori che i biblisti africani hanno dovuto affrontare è stata proprio l'elaborazione di una riflessione teologica che parlasse al contesto pastorale di riferimento.

Come abbiamo visto, le traduzioni della Bibbia nelle lingue vernacolari africane ha innescato un processo molto complesso. Nel permettere la fruizione del testo sacro e, quindi, l'evangelizzazione, ha stimolato l'appropriazione di tale testo da parte delle culture locali. Come ha dimostrato Holter, all'iniziale tentativo di adeguamento ermeneutico, durante il quale gli studiosi africani hanno accolto le domande e i metodi occidentali, senza però riuscire a comunicare con il proprio contesto d'origine, sono seguite le critiche del keniota Mbiti e del nigeriano Ukpung, che hanno proposto ermeneutiche radicate nelle proprie culture. Ciò non ha solo arricchito il dibattito biblico, ma imposto il ripensamento di tutti gli studi biblici (metodologie, ermeneutiche, finalità) e legittimato le culture africane (fino ad allora considerate di scarto) come fonte e veicolo del pensiero teologico. Nel lungo itinerario che, dalle traduzioni ha portato alla consapevolezza del valore della propria cultura e, quindi, alla richiesta di un riconoscimento, gli studi biblici africani hanno messo in questione la centralità della cultura occidentale e contribuito alla costruzione di un'identità afro-cristiana.

Come ricordavo in precedenza, ciò è stato facilitato anche dalla scoperta della prosimità di alcune tradizioni locali con quelle bibliche (l'importanza della vita comune, il culto del 'morto vivente' etc.) che hanno reso superflua una eventuale mediazione occidentale del testo sacro. Gli studi biblici africani rimangono in dialogo con la tradizione teologica precedente, ma hanno raggiunto la maturità e la consapevolezza della propria autonomia e, quindi, della propria capacità di arricchire quella tradizione.

Chi ricorda il famoso film *Indovina chi viene a cena?* (1967) ricorderà anche che è la governante nera a mettere in guardia il fidanzato afroamericano della figlia della famiglia bianca per cui lavora. Lo smarrimento del loro fidanzamento è da parte di entrambe le famiglie: i bianchi conoscono i pregiudizi che la giovane coppia e la loro futura progenie dovranno affrontare e i neri hanno imparato a non superare certe barriere sociali. Per questo il regista Stanley Kramer presenta il giovane corteggiatore afroamericano come una persona eccezionale (medico e ricercatore pluridecorato, impegnato in progetti sanitari in Africa). Anche questa, del resto, è una forma di violenza: per essere accettato in una società bianca, il protagonista nero deve possedere abilità eccezionali ed essere in grado di fare cose che nemmeno i bianchi che lo giudicano sono in grado di fare. Il tutto per riscattare l'unica qualità per la quale non ha alcun merito, ma nemmeno alcun demerito: il colore della pelle.

Gli studi biblici africani sono un modo per uscire da questo gioco di riconoscimenti 'sotto condizione': essere cioè soggetti a regole e criteri altrui sviluppati senza tener conto delle specificità delle culture africane. L'elaborazione di una riflessione biblica a partire da una prospettiva africana è un modo costruttivo per rispondere alla violenza epistemica della colonizzazione e contribuire alla flessibilità tra 'centro' e 'periferie', fra tradizione e rigenerazione. L'ermeneutica prodotta da questi studiosi, infatti, non è volta a argomentare contro quella occidentale ma – molto più semplicemente – a partire dal contesto africano, in modo che i testi sacri parlino anche a quel contesto. La domanda del credente o del potenziale credente non è 'cosa significa il testo?' ma 'Cosa significa per me questo testo? Come cambia la mia vita?', ovvero il superamento dell'illusione della neutralità interpretativa.

Tuttavia, come abbiamo visto, non è stato facile per loro entrare nei dibattiti internazionali: riconoscere la prospettiva africana, infatti, significava legittimare una prospettiva che minava il monopolio interpretativo occidentale e riconoscere che la sua teologia è, come le altre, culturalmente radicata. Questa tensione ne ha evidenziata un'altra, quella tra la sostanza del messaggio biblico e le sue interpretazioni: non esiste un cristianesimo puro, solo un cristianesimo incarnato e – aggiungo – non si può immaginare un cristianesimo globale senza includere le differenze contestuali che lo rendono capace di continuare il suo viaggio storico. In questo modo, il processo di decolonizzazione coinvolge tutte le identità coinvolte: quella degli ex colonizzati nella loro ricerca di un'identità autonoma e radicata, quella degli ex colonizzatori nel ripensarsi non più come detentori di 'verità' ma come partecipanti di una tradizione che va oltre i propri confini e della quale non detengono il monopolio.

Come scrive Mombto: «L'Africa non è un'isola ma fa parte del 'villaggio globale' reso possibile dalla rivoluzione della comunicazione»⁵⁵. Questo, tra l'altro, in un contesto globale in cui – mentre l'Occidente è sempre più secolarizzato – l'Africa sta vivendo una crescita importante della cristianità, al punto da assistere a un'inversione di tendenza: oggi sono i missionari africani a venire in Occidente come una 'terra di missione'.

L'innesco di una dinamica di riposizionamento tra il tradizionale 'centro' e la 'periferia' africana sollecita una riflessione sui criteri attraverso i quali un 'centro' sia tale e sulle sue relazioni con le 'periferie': sono interscambiabili? Qual è la reale posta in gioco nello scambio dei ruoli?

In concreto, gli ABS contribuiscono alla costruzione del pensiero cristiano africano, al decentramento epistemico e, di conseguenza, al ripensamento delle strutture sociali e politiche. Al riguardo, i teologi africani hanno riflettuto in modi diversi, ponendo di volta in volta l'accento sul tema dell'inculturazione, della libertà o della ricostruzione, come spiega Oborji⁵⁶. È possibile affrontare questi problemi in relazione alla Bibbia perché è parte integrante delle culture africane, popolari e intellettuali. Inoltre, la riflessione razionale della teologia si coniuga con la narrazione della propria esperienza di fede: in Africa non c'è teologia separata dalla propria esperienza e quest'ultima è sempre intessuta di una trama di relazioni⁵⁷.

55 MOMBO, *Mission and Evangelism*, in Ross, Asamoah-Gyadu, Johnson (eds.), *Christianity in Sub-Saharan Africa*, cit., p. 385.

56 Oborji parla di tre fasi dell'ABS: inculturazione, liberazione e ricostruzione. L'ultima è la nuova tendenza della teologia africana, come conseguenza della Conferenza delle Chiese All Africa (AACC) a Mombasa (1991), organizzata per riflettere sul ruolo delle Chiese nell'era post-apartheid. Il risultato finale è stato il documento *The Church of Africa: Towards a Theology of Reconstruction*, which was followed by some books: VILLA-VICENCIO, *A Theology of Reconstruction: Nation-Building and Human Rights*, cit.; MUGAMBI, *From Liberation to Reconstruction*, cit.; ID., *Christian Theology and Social Reconstruction*, 2003; cfr. OBORJI, *Theology*, in Ross, Asamoah-Gyadu, Johnson (eds.), *Christianity in Sub-Saharan Africa*, cit., p. 352, 358-359.

57 Si veda, per esempio, J. POBEE, *Toward an African Theology*, Abingdon Press, Nashville 1979, in cui l'Autore riflette sulla fede di Akan in Gesù di Nazaret. Si tratta di una riflessione inculturata su Gesù Cristo, in cui il credente riconosce in Gesù l'Antenato per eccellenza, perché possiede le qualità e le virtù del perfetto Antenato. Come fa notare Oborji, resta da capire come, però, questa interpretazione inculturata di Gesù ci permetta di saperne di più su di lui, OBORJI, *Theology*, cit., p. 356.

Non posso soffermarmi qui sui dibattiti e sulla loro evoluzione, ma vorrei sottolineare l'importanza di una riflessione sulla fede e la sua tradizione teologica nei cambiamenti sociali e politici: in Africa sarebbe difficile affrontare temi come il perdono, la giustizia e pace senza fare i conti con la storia del continente e con la necessità di nuovi assetti sociali. Per contro, sarà difficile per i cristiani d'Occidente non interrogarsi sulla gestione mondiale dell'economia, dei diritti, della giustizia, della pace, senza tener conto dello sguardo africano. Come spiega bene Oborji, riprendendo il pensiero di Orobator⁵⁸, il modello della teologia africana è l'*African palaver*, cioè «un processo attraverso il quale le questioni della vita individuale e comunitaria vengono discusse, ricercate, coltivate, alimentate e attuate in molte comunità africane. [...] Il capo usa la sua autorità per confermare la posizione comune sulla questione in questione per salvaguardare e attuare le deliberazioni. Lo fa con l'assistenza di tutti i membri della comunità, che sono i primi custodi dei valori della comunità⁵⁹».

La parola *palaver* deriva dal portoghese *palavra*, che significa 'discorso', 'parola' e che a sua volta deriva dal latino *parabola*. La comunità coinvolta nel processo del *palaver* è tridimensionale, comprende i vivi, i morti e i non ancora nati: «L'unico scopo del *palaver* africano è quello di creare, rafforzare o ristabilire relazioni per il bene della 'pienezza' della vita della comunità attraverso la comunione tra tutte e tre le dimensioni della comunità⁶⁰. *Palaver* è un concetto molto fertile, in grado di innescare l'immaginazione teologica africana: «Oggi le opere degli autori africani dimostrano la creatività dell'immaginazione teologica in Africa, con gli stessi teologi che si pongono le proprie domande e scoprono le proprie risposte. Questo è lo stile di teologizzazione del *palaver* africano, che ha iniziato oggi a caratterizzare il cammino di riflessione teologica nel continente⁶¹».

Incidere sulle fonti da cui scaturiscono i valori e i criteri di giudizio delle comunità credenti significa innescare un processo rivoluzionario che va ben oltre l'interpretazione del testo sacro e ha a che fare con il modo in cui l'individuo vive nella comunità e come essa gestisce le relazioni al suo interno. Questo è importante non solo nel contesto africano, ma per il cristianesimo nel suo insieme, andando oltre le categorie dei colonizzatori e dei colonizzati e rendendo flessibili quelle di 'centro' e 'periferie'.

58 A.E. OROBATOR, *Reconciliation, Justice and Peace: The Second African Synod*, Orbis Books, Maryknoll 2011; Id., *Theological Re-imagination: Conversations on Church, Religion, and Society in Africa*, Paulines Publications Africa, Nairobi 2014.

59 OBORJI, *Theology*, cit., pp. 361-362. Cfr. anche A.F. SCHEID, *Under the Palaver Tree: Community Ethics for Truth-Telling and Reconciliation*, in «Journal of the Society of Christian Ethics», 31, 1, 2011, pp. 17-36. <http://www.jstor.org/stable/23562640>.

60 L. MAGGESA, *Anatomy of Inculturation: Transforming the Church in Africa*, Orbis Books, Maryknoll 2004, p. 161. Cfr. Anche D.B. STINTON, *African Theology on the Way: Current Conversation*, Society for Promoting Christian Knowledge, London 2010.

61 OBORJI, *Theology*, cit., p. 362.

HISTORY, REDEMPTION AND MESSIANIC TIME IN WALTER BENJAMIN

Abstract

Walter Benjamin's concept of history is a construction where the messianic idea, the perfect world, is present in every 'now of knowability' in which the monadological 'dialectical image' presents itself as the actualization of moments of an unredeemed past that is redeemed in knowledge and afterwards in political action. The relation between past and present is given in the dialectical image, in the concept of history, in a messianic interruption of the course of history. This owes to the Jewish doctrine of the Kabbalah, to Kant (and Cohen) and to Marx. The ethical, political and «historical task» pertaining to the collective agent and subject of knowledge is founded on a conception of time that is not empty and mechanical, but that is full, intensive, and redemptive: it is the messianic time.

Keywords: Benjamin; History; Kant; Messianic; Redemption

Walter Benjamin's philosophy of history develops continuously across the entire arc of his production, from *The Life of Students* in 1914/15¹ to the late theses in *On the Concept of History*, in 1940. Throughout, the theological conception of the time of history as *Jetztzeit* (now-time)² stands opposed to homogeneous and empty mechanical time, the mathematically measurable time of the natural sciences:

Historical time is infinite in every direction and unfulfilled at every moment. This means we cannot conceive of a single empirical event that bears a necessary relation to the time of its occurrence. For empirical events time is nothing but a form, but, what is more important, as a form it is unfulfilled. The event does not fulfill the formal nature of the time in which it takes place. For we should not think of time as merely the measure that records the duration of a mechanical change. Although such time is indeed a relatively empty form, to think of its being filled makes no sense. Historical time, however, differs from mechanical time. [...] Rather, a process that is perfect in historical terms is quite indeterminate empirically; it is in fact an idea. The idea of fulfilled time is the dominant historical idea of the Bible: it is the idea of messianic time³.

* Università Roma Tre; tamara.tagliacozzo@uniroma3.it

1 W. BENJAMIN, *Das Leben der Studenten*, in ID., *Gesammelte Schriften*, ed. by R. Tiedemann und H. Schweppenhäuser, with the contribution of Th.W. Adorno and G. Scholem, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1974-1989, vol. 2, tome 1, pp. 75-87; engl. trans. BENJAMIN, *The Life of Students*, in *Walter Benjamin. Selected Writings*, vol. 1, ed. by M. Bullock and M.W. Jennings, transl. by R. Livingstone, Harvard University Press, Harvard 2004, pp. 18-36.

2 On the genealogy of the term see Fabrizio Desideri, *Ad vocem Jetztzeit*, in F. DESIDERI, *La porta della giustizia*, Pendragon, Bologna 1995, pp. 153-165.

3 BENJAMIN, *Trauerspiel und Tragödie* [1916], in ID., *Gesammelte Schriften*, cit., vol. 2, tome 1, p. 134. Translation modified. ID., *Trauerspiel and Tragedy*, in *Walter Benjamin. Selected Writings*, vol. 1, cit.,

In Walter Benjamin the ethical, political and «historical task» is founded on a conception of time that is not empty and mechanical, but that is full, intensive, and redemptive. This is the time of the Bible and prophecy, where history and the eternity of the idea coincide. This vision considers time not as a process but as an ideal dimension (the historical idea of the Bible) in which a moment exposes a dimension of totality, eternity and completeness. Benjamin's vision positions itself in the realm of Judaic messianism as a restorative dimension of history, a return to a reign of justice⁴.

In the biblical tradition, Justice is the first attribute of God: «Righteous art thou, O Lord; and upright are thy judgments [...] Thy righteousness is an everlasting righteousness, and thy law is the truth»⁵; and an attribute of the Messiah, a distinctive sign of the messianic age: «And righteousness shall be the girdle of his loins»⁶; «the inhabitants of the world will learn righteousness»⁷. Messianism is not to be defined as awaiting a personal Messiah, but rather as awaiting a Messianic reign, «an intra-historical but total, radical and universal fulfillment [...] linked [...] [to the] contents clearly indicated by the prophets (starting with Isaiah): *peace, justice, happiness*»⁸. The essential character of messianic expectation, as received by Benjamin from Scholem in an intra-historical variation, is immanent and neither eschatological nor univocal, but contains within itself two opposed tendencies. On one hand, the restorative aspect brings equilibrium to a condition of disorder; on the other stands a contrary dimension of rupture and radical novelty that is destructive and apocalyptic⁹. In the *Theses*, a revolutionary leap takes place, in immanence, between world history and redeemed history, through memory and the citation and knowledge of the past; a «tiger's leap into the past»¹⁰:

pp. 55-57, here p. 55 f.

- 4 See P. FENVES, *The Messianic Reduction. Walter Benjamin and the Shape of Time*, Stanford University Press, Stanford 2011, pp. 187-226, chapter 7: «The Political Counterpart to pure Practical Reason: From Kant's *Doctrine of Right* to Benjamin's Category of Justice».
- 5 Psalm 119; 137 and 142 (King James Version).
- 6 Isaiah 11; 5 (King James Version).
- 7 Isaiah 26; 9 (King James Version).
- 8 See G. CUNICO, *Ripensare il messianismo. Introduzione*, in «Humanitas», 60, 1-2, 2005, pp. 5-27, p. 14. Cunico refers here to J. KLAUSNER, *The Messianic Idea in Israel from Its Beginning to the Completion of the Mishnah*, Engl. trans. by W.F. Stinespring, Allen & Unwin, London 1956.
- 9 See G. SCHOLEM, *The Messianic Idea in Judaism and Other Essays on Jewish Spirituality*, Schocken Books, New York 1971, 19952. The culminating point of Scholem's project on messianism is the work that appeared in 1957 in Hebrew and in 1973 in English: Id., *Sabbatay Sevi, the Mystical Messiah*, Princeton University Press, Princeton, 1973. On the theological and political doctrine of Scholem and Benjamin see E. JACOBSON, *Metaphysics of the Profane. The Political Theology of Walter Benjamin and Gershom Scholem*, Columbia University Press, New York 2003; see also D. WEIDNER, *Gershom Scholem. Politisches, esoterisches und historiographisches Schreiben*, Wilhelm Fink Verlag, München 2003. On Benjamin's messianism see S. KHATIB, *Teleologie ohne Endzweck. Walter Benjamin Ent-stellung des Messianischen*, Tectum, Marburg 2013; DESIDERI, *Il Messia di Benjamin*, in «Humanitas», 1-2, 2005, 278-302.
- 10 BENJAMIN, *Über den Begriff der Geschichte*, in Id., *Gesammelte Schriften*, cit., 70; engl. trans. BENJAMIN, *On the Concept of History*, in *Walter Benjamin. Selected Writings 1938-1940*, cit., pp. 389-400, 395.

History is the subject of a construction whose site is not homogeneous, empty time, but time fulfilled by now-time [*Jetztzeit*]. Thus, to Robespierre ancient Rome was a past charged with now-time, a past which he blasted out of the continuum of history. The French Revolution viewed itself as Rome reincarnate. It cited ancient Rome exactly the way fashion cites a by-gone mode of dress. Fashion has a nose for the topical, no matter where it stirs in the thickets of long ago; it is the tiger's leap into the past. The leap, however, takes place in an arena where the ruling class gives the commands. The same leap in the open air of history is the dialectical leap Marx understood as revolution. (Thesis XIV)¹¹.

In Benjamin, the materialist conception of history (before the 'Marxist turn' of 1926 we might speak rather of an anarchist, nihilist vision)¹² is closely connected to the theological idea of time as *Jetztzeit*. Through the redemption of the past, by its actualization in the present and the critique of the concept of progress, the historian practices a «weak messianic power»¹³ and provides a direction for political action. This action is revolutionary and aims at founding a classless society as a secularized Reign, a realm of justice.

A thesis (n. XVIIa) found among the preparatory materials for *On the Concept of History* illustrates these concepts: progress is an infinite, linear process, like the Neo-Kantian 'infinite task' and democratic socialism, that transforms the representation of the messianic idea as an abrupt realization of the reign of justice in an 'ideal'¹⁴, which is to

11 *Ibidem*.

12 On Benjamin's 'romantic' and messianic anarchism, cfr. M. LÖWY, *L'anarchisme messianique de Walter Benjamin*, in «Les Temps Modernes», 40, 1983, pp. 772-794 e ID., *Rédemption et utopie. Le judaïsme libertaire en Europe centrale. Une étude d'affinité élective*, PUF, Paris 1988. On the *Theses* see D. GENTILI, *Il tempo della storia. Le tesi "sul concetto di storia di Walter Benjamin"*, Guida, Napoli 2002. See also LÖWY, *Walter Benjamin. Avertissement d'incendie. Une lecture des thèses "Sur le concept d'histoire"*, PUF, Paris 2001.

13 BENJAMIN, *Über den Begriff der Geschichte*, cit., p. 694; Engl. trans. ID., *On the Concept of History*, cit., pp. 389-400, 390.

14 On the neo-Kantian theme of the 'infinite task', interpreted by Benjamin in ethical-religious terms, see T. TAGLIACCOZZO, *Esperienza e compito infinito nella filosofia del primo Benjamin*, Quodlibet, Macerata 2013 (first ed. 2003): this text seeks to demonstrate the hypothesis of the influence on Benjamin of the messianism and philosophy of Hermann Cohen. See also TAGLIACCOZZO, *Experience and infinite Task. Knowledge, Language and Messianism in the Philosophy of Walter Benjamin*, Rowman & Littlefield International, London-New York 2018; ID., *Etica e messianismo: un confronto tra Walter Benjamin e Hermann Cohen*, in «Archivio di filosofia», 88, 1, 2020, pp. 109-122; DESIDERI, *Messianica ratio. Affinities and Differences in Cohen's and Benjamin's Messianic Rationalism*, in «Aisthesis», 8/2, 2015, pp. 133-145. On the 'ideal' see H. COHEN, *Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums* (1919), Fourier, Wiesbaden 19883 (r. a. ed. Kaufmann, Frankfurt a.M. 1929) pp. 291-292; engl. trans., *Religion of Reason Out of the Sources of Judaism*, translated with an Introduction by S. Kaplan, Introductory essays by Leo Strauss, Introductory essays for the second edition by S.S. Schwarzchild and K. Seeskin, Oxford University Press, Oxford 19952 (translation mine): «29. The messianic future is the first conscious expression of opposition to the conception of the empirical sense of moral values. This may be simply designated as the *ideal*, in opposition to effectual reality [...] the new of a future. [...] Thus arises the notion of *history* for humanity and its people. [...] Humanity [...] [is] an idea». Benjamin was reading Cohen's *Religion* in 1920 (see Benjamin's letter to G. Scholem, 1-XII-1920, in BENJAMIN, *Gesammelte Briefe*, 6 voll., vol. 2, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1996, p. 107). For a comparison between Cohen's and Benjamin's messianism, see also H. GÜNTHER, *Der Messianismus von Hermann Cohen und Walter Benjamin*, in «Emuna. Horizonte zur Diskussion über Israel und das Judentum», 5/6, 1974, pp. 352-35. See P. FIORATO, *Notes on*

say an unachievable goal. For the Neo-Kantian Hermann Cohen the Messiah is significant as a metaphysical and moral idea originating in Judaic prophecy, an ideal projected into the dimension of the future of history (and not toward a life beyond the earthly one) where the individual history of humans will disappear.

Benjamin individuates two concepts of the infinite task, one negative (attributed to epistemology and Neo-Kantian ethics, especially that of Cohen), and the other positive (and Benjamin's own), that utilizes the Neo-Kantian structure of the relation between a regulating idea and a series of concepts, to construct a concept of metaphysical experience, not empty, but full (*erfüllt*) of spiritual and theological-linguistic content. The time of the infinite task of Neo-Kantianism is conceived, on the contrary, as homogeneous – the time of the physical and mathematical sciences – and empty; that is, not full (*erfüllt*) and achieved by God and through the power of divine violence/authority (*Gewalt*)¹⁵:

In the idea of the classless society, Marx secularized the idea of messianic time. And that was a good thing. It was only when the Social Democrats elevated this idea to an “ideal” that the trouble began. The ideal was defined in Neo-Kantian doctrine as an “infinite [*unendlich*] task”. And this doctrine was the school philosophy of the Social Democratic party – from Schmidt and Stadler through Natorp and Vorländer. Once the classless society had been defined as an infinite task, the empty and homogeneous time was transformed into an anteroom, so to speak, in which one could wait for the emergence of the revolutionary situation with more or less equanimity. In reality, there is not a moment that would not carry with it *its* revolutionary chance – provided only that it is defined in a specific way, namely as the chance for a completely new problem [*Aufgabe*]. For the revolutionary thinker, the peculiar revolutionary chance offered by every historical moment gets its warrant from the political situation. But it is equally grounded, for tis thinker, in the right of entry which the historical moment enjoys vis-à-vis a quite distinct chamber of the past, one which up to that point has been closed and locked. The entrance into this chamber coincides in a strict sense with political action, and it is by means of such entry that political action, however destructive, reveals itself as messianic. (Classless society is not the final goal of historical progress but its frequently miscarried, ultimately [*endlich*] achieved interruption.) (Thesis XVIIa)¹⁶.

Future and History in Hermann Cohen's Anti-Eschatological Messianism, in R. MUNK (ed.), *Hermann Cohen's Critical Idealism*, Springer, Dordrecht 2005, pp. 133-160. A possible source of Cohen's messianism for Benjamin may have been the essay *Das Gottesreich*, in which Cohen identified the Reign of God and the Reign of the Messiah, published by Cohen in 1913, in COHEN, *Soziale Ethik im Judentum*, ed. by Verband der Deutschen Juden, J. Kauffmann, Frankfurt a.M. 1913, pp. 120-127 (now in COHEN, *Kleine Schriften V 1913-1915*, in ID., *Werke*, ed. by H. Holzhey, Georg Olms Verlag, Zurich-New York 1977, vol. 16, pp. 41-50).

- 15 On the divine *Gewalt* see BENJAMIN, *Zur Kritik der Gewalt*, in ID., *Gesammelte Schriften*, cit., pp. 179-203; engl. trans. *Critique of Violence*, in *Walter Benjamin. Selected Writings*, vol. 1, cit., pp. 55-57. See on the theme of violence and divine violence in Benjamin in relation to the political philosophy of Kant, M. TOMBA, «La vera politica». *Kant e Benjamin: la possibilità della giustizia*, Quodlibet, Macerata 2006. See also ID., *Another Kind of Gewalt: Beyond Law. Re-Reading Walter Benjamin*, in «Historical Materialism», 17, 1, 2009, pp. 126-144. See also ID., *Justice: Walter Benjamin and the Time of Anticipation*, <https://benjaminonjustice.wordpress.com>, paper presented at Goldsmith College, London, April 28, 2016.
- 16 BENJAMIN, *Anmerkungen a Über den Begriff der Geschichte*, in ID., *Gesammelte Schriften*, cit., vol. 1,

In the fleeting ‘slipping away’ of a dialectical image, the historian recuperates and recognizes a moment of the past of the oppressed classes, which enters into a constellation with immediate political conditions and makes it explode, providing a direction for praxis. Revolutionary action takes shape through a dialectical leap into the past that takes place in the messianic *now* – in the ‘now of knowability’ (*Jetzt der Erkennbarkeit*) that pertains to the ‘concept of history’: «The dialectical image is an image that emerges suddenly, in a flash. What has been (*das Gewesene*) is to be held fast – as an image flashing up in the now of its knowability. The rescue (*Rettung*) carried out by these means – and only by these – can operate solely for the sake of what in the next moment is already irretrievably lost»¹⁷.

The epistemological structure of the ‘concept of history’, which presents itself in a monadic dialectical image, is characterized by a non-linear, non-progressive but intensive and ideal temporal dimension, in which the cognitive concept and the idea (of the good, of justice, of liberty) characterized by totality and eternity coincide. Here emerges the link between the theological realm – transcendental and ideal but secretly active in the immanence of redemption – and the immanent setting of the political. In fact, in a fleeting moment, the redeemed past renders the fulfillment of messianic time, the Reign of God, and provides the occasion and direction for praxis, for a revolutionary action that is messianic and theologically motivated, striving toward the construction of a classless society.

Political action is rendered possible specifically by its link to the past, by the cognitive capacity of the historical materialist to recuperate forgotten moments and make them explode, and to fuel the destructive, liberatory power of the oppressed class (the subject, like the historian, of historical knowledge) through images of enslaved ancestors, without projecting the liberation into an infinite future, as does democratic socialism:

The subject of historical knowledge is the struggling, oppressed class in itself. Marx presents it as the last enslaved class—the avenger that completes the task of liberation in the name of generations of the downtrodden. This conviction, which had a brief resurgence in the Spartacus League, has always been objectionable to Social Democrats. Within three generations they managed to erase the name of Blanqui almost entirely, though at the sound of that name the preceding century had quaked. The Social Democrats preferred to cast the working class in the role of a redeemer of *future* generations, in this way cutting the sinews of its greatest strength. This indoctrination made the working class forget both its hatred and its spirit of sacrifice, for both are nourished by the image of enslaved ancestors rather than by the ideal of liberated grandchildren. (Thesis XII)¹⁸.

tome 3, p. 1231, Ms 1098v. engl. trans., *Paralipomena to “On the Concept of History”*, thesis XVIIa, in Walter Benjamin. *Selected Writings 1938-1940*, vol. 4, trans. by E. Jephcott, Ed. by H. Eiland and M.W. Jennings, Harvard University Press, Cambridge 2003, pp. 401-411, 401-402.

17 BENJAMIN, *Das Passagen-Werk*, in Id., *Gesammelte Schriften*, cit., vol. 5, tome 1, pp. 591-592, N 9, 7; engl. trans. Id., *The Arcades Project*, transl. by H. Eiland and K. McLaughlin, Harvard University Press, Harvard 2002, p. 473.

18 BENJAMIN, *Über den Begriff der Geschichte*, in Id., *Gesammelte Schriften*, cit., vol. 1, tome 2, p. 700; engl. trans. Id., *On the Concept of History*, in Walter Benjamin. *Selected Writings 1938-1940*, vol. 4,

Benjamin's position on the oppressed class as subject of historical cognition can be read, as Sami Khatib writes, against the backdrop of Kant and Marx:

Although Benjamin clearly distinguishes the subject of historical cognition from Kant's non-historical transcendental subject, [...] the epistemo-political scope of Benjamin's historical materialist concept of history becomes legible only against the dual backdrop of Marx *and* Kant. If the struggling, oppressed class takes the position of the Kantian transcendental subject, the political-economic standpoint and historicity of this collective subjectivity coalesces with its cognizing vantage point in a transcendental sense¹⁹.

The oppressed class takes the place of the Kantian transcendental subject and, through the dialectical image (which contains a historical index, a potential encounter between fore- and after-history, that renders the image legible and usable for political action), overcomes the Kantian vision of knowledge as the relation of a knowing subject to a known object²⁰:

Benjamin maintains the basic structure of Kant's transcendental argument, yet expands and radicalizes it by grounding transcendental in a constellation of historical time punctuated by class struggle. In this way, historical cognition is not structured by ahistorical transcendental forms but always already imprinted by a 'historical index' (*AP*, N 3,1), which is bound to the experience of a political subject at a particular time²¹.

What is transcendental here is less the subject than the medium of knowledge, a linguistic medium, given that, «the place where one encounters [the images] is language»²². Language is a medium in that it is not a means of communication but a location of com-

cit., p. 394, thesis XII.

- 19 KHATIB, *Walter Benjamin and Subject of Historical Cognition*, in *Walter Benjamin Unbound*, Special Issue of *Annals of Scholarship*, vol. 21, 1/2, 2014, pp. 23-42, 23. See *ibid.*: «In the preparatory notes on the Theses, [Benjamin] [...] adds a further clarification: "This subject is certainly not a transcendental subject, but the struggling, oppressed class in its most exposed situation. There is historical cognition for them (this class) only and for them only in a historical instant" [GS, I, 1243]» [translation mine].
- 20 BENJAMIN, *Erkenntnistheorie* [1920-21] in *Id.*, *Gesammelte Schriften*, cit., vol. 6, p. 46; engl. trans. *Id.*, *Theory of Knowledge*, in *Walter Benjamin. Selected Writings*, vol. 1, cit., p. 276: «Two things must be overcome: 1. The false disjunction: knowledge is either in the consciousness of a knowing subject or else in the object (alternatively, identical with it). 2) The appearance of the knowing man (for example, Leibniz, Kant)».
- 21 KHATIB, *Walter Benjamin and Subject of Historical Cognition*, in *Walter Benjamin Unbound*, cit., p. 23.
- 22 BENJAMIN, *Das Passagen-Werk*, in *Id.*, *Gesammelte Schriften*, cit., vol. 5, tome 1, p. 577, N 2a, 3; *Id.*, *The Arcades Project*, cit., p. 462: «For while the relation of the present to the past is a purely temporal, continuous one, the relation of what has been to the now is dialectical: is not progression but image, suddenly emergent. Only dialectical images are genuine images (that is, not archaic); and the place where one encounters them is language». For Benjamin's critique of temporal *continuo*, see J. NG, *Acts of Time: Cohen and Benjamin on Mathematics and History*, in «Paradigmi», 25, 1, 2017, pp. 41-60. See DESIDERI, *Intermittency: the differential of time and the integral of space. The intensive spatiality of the Monad, the Apokatastasis and the Messianic World in Benjamin's latest thinking*, in «Aisthesis», 1, 2016, pp. 177-184.

municability²³ in which a cognitive relation is constructed between subject and object, which encounter one another in the now of knowability. When a linguistic, ideal, and messianic image (for example, that of republican Rome for Robespierre, or the French Revolution, or the messianic realm) becomes legible in the now of knowability, time is contained within it as an intensive, messianic and infinitely abbreviated «time differential»²⁴, which is curved rather than linear.

This logical time stands against chronological time and the time of Newtonian physics and mathematics, although some interpreters argue that it takes inspiration from the new mathematical theories of the early twentieth century²⁵. This time is a time of crisis and political decision, a time for revolutionary action, which may entail an interruption and reversal of the course of history, such that the oppressed classes may be both subject of knowledge and political subject. The oppressed classes arrive at a polarized historical moment, represented (*dargestellt*) in the dialectical image, an instant in present time (*Aktualität*), and makes it explode into praxis and struggle²⁶. Subject (the oppressed classes) and object (the image) of historical knowledge unite in the now of knowability, in the constellation of historical concepts that constitute the dialectical image. Both subject and object are not static, but active and involved in the historical events that they undergo and provoke.

As we have seen, what permits the dialectical image to become an instrument of knowledge is its ‘construction’ as a concept; that is, as a historical concept. Theory and praxis are deeply interwoven: praxis, provoked by the conditions of the oppressed classes, directs knowledge toward the construction of concepts and the representation of utopian ideals; theory provides direction for praxis, and thus for political action.

The concept of messianic time, opposed to the homogenous and empty physical and mathematical time of modern science which is typical of Neo-Kantianism and democratic socialism – with its vision of the progressive, ‘infinite’ task moving toward the ideal of a classless society – is anticipated here with extraordinary import in the 1914/15 period in the *incipit* of the essay paper *The Life of Students*:

There is a view of history that puts its faith in the infinite extent of time and thus concerns itself only with the speed, or lack of it, with which people and epochs advance along the

23 See S. WEBER, *Benjamin's abilities*, Harvard University Press, Cambridge 2008, p. 13.

24 BENJAMIN, *Das Passagen-Werk*, in ID., *Gesammelte Schriften*, cit., vol. 5, tome 2, p. 1038, Qo 21 (*Erste Entwürfe*); Engl. transl., *The Arcades Project*, cit., p. 867 ('First Sketches').

25 See FENVES, *The Messianic Reduction. Walter Benjamin and the Shape of Time*, cit., p. 106-113 and 242. See J. NG, *Acts of Time: Cohen and Benjamin on Mathematics and History*, cit. See KHATIB, *Walter Benjamin and Subject of Historical Cognition*, in *Walter Benjamin Unbound*, cit., p. 39, fn. 18: «Peter Fenves has suggested that this unimaginable shape of time can be conceived mathematically with reference to the so-called 'Weierstraß function' and the 'Koch curve', which Benjamin was acquainted with».

26 See BENJAMIN *Das Passagen-Werk*, in ID., *Gesammelte Schriften*, cit., vol. 5, 1, pp. 587-588, N 7a, I; W. BENJAMIN, *The Arcades Project*, 470: «every dialectically presented historical circumstance polarizes itself and becomes a force field in which the confrontation between its fore-history and after-history is played out. It becomes such a field insofar as the present instant (*Aktualität*) interpenetrates it».

path of progress. This corresponds to a certain absence of coherence and rigor in the demands it makes on the present. The following remarks, in contrast, delineate a particular condition in which history appears to be concentrated in a single focal point, like those that have traditionally been found in the utopian images of philosophers. The elements of the ultimate condition do not manifest themselves as formless progressive tendencies, but are deeply rooted in every present in the form of the most endangered, excoriated, and ridiculed ideas and products of the creative mind. The historical task is to disclose this immanent state of perfection and make it absolute, to make it visible and dominant in the present. This condition cannot be captured in terms of the pragmatic description of details (the history of institutions, customs, and so on); in fact, it eludes them. Rather, the task is to grasp its metaphysical structure, as with the messianic domain or the idea of the French Revolution²⁷.

As seen here, already in 1915 there is a nexus between the intensive, redemptive time of history, as found in the images of the utopians, and the metaphysical structure as idea, and thus with the epistemological nexus that makes the individuation of the state of perfection and justice (the 'final state', the 'messianic reign', the 'French Revolution') indispensable in the immanence of the present, through the division of phenomena by means of concepts comprehended, in fragments, in the idea²⁸.

In the messianic now of knowability, the concept of the historical object exposes the 'truth' (which is an «intentionless state of being, made up of ideas»²⁹) by presenting an image of the past known and saved in a fleeting flash of representation. The monadic phenomenon is a dialectic image of the messianic reign, the representation and symbolic concept of the state of divine perfection and justice³⁰. In the «state of fulfillment of the world»³¹, phenomena will no longer be fragmented the way they are in the now of knowability, of immanence, and in history, the conditions of which necessarily entail knowledge and caducity. Revolutionary action inspired by the 'hidden' theological-messianic dimension remains conscious of the fact that it produces a transitory political reality not based on an eternal truth. The truth of the past, and the messianic idea of redemption connected to it, is a 'fleeting (*vergänglich*) truth' that appears for a moment and then vanishes, just as the unknown, never-realized past is fleeting:

If [...] [the image of the past] is authentic, it is due to its fleetingness (*Flüchtigkeit*). Precisely because this truth is fleeting (*vergänglich*) and a breath is enough to sweep it away,

27 W. BENJAMIN, *Das Leben der Studenten* [1914/15], in ID., *Gesammelte Schriften*, vol. 2, 1, p. 75; eng. trans. ID., *The Life of Students*, in *Walter Benjamin. Selected Writings*, vol. 1., eds. M. Bullock and M.W. Jennings, trans. by R. Livingstone, Harvard University Press, Harvard 2004, pp. 37-47, 37.

28 See *Erkenntniskritische Vorrede*, in BENJAMIN, *Ursprung des deutschen Trauerspiels*, in ID., *Gesammelte Schriften*, cit., vol. 1, 1, pp. 207-237. BENJAMIN, *The Origin of German Tragic Drama*, cit., pp. 27-56.

29 See *ivi*, p. 216; Engl. trans. p. 36.

30 See TOMBA, *La «vera politica»*, cit., pp. 206-255, in particular the section *Göttliche Gewalt*, pp. 251-255.

31 BENJAMIN, *Erkenntnistheorie* [1920-21] in ID., *Gesammelte Schriften*, cit., vol. 6, p. 46; engl. trans. ID., *Theory of Knowledge*, in *Walter Benjamin. Selected Writings*, vol. 1, cit., p. 276.

much depends upon it. Appearance (*Schein*), in fact, which agrees better with eternity, is ready to take its place³².

The concept of history is a construction where the messianic idea, the perfect world, is present in every 'now of knowability' in which the monadological 'dialectical image' presents itself as the actualization of moments of an unredeemed past that is redeemed in knowledge and afterwards in political action. The relation between past and present is given in the dialectical image, in the concept of history, in a messianic interruption of the course of history. This owes to the Jewish doctrine of the Kabbalah, to Kant and to Marx. This owes also a great deal to Hermann Cohen's neo-kantian and Judaic-messianic conception of ethics and his concepts of temporality and eternity, his concepts of sanctity, humanity, justice and peace bound to history, and to his ethical anti-ontologism and anti-eschatologism. Benjamin inverts Cohen's idea of ethics bound to the future in the actuality of remembrance and the political interruption of the course of history³³.

32 BENJAMIN, *Anmerkungen a Über den Begriff der Geschichte*, in Id., *Gesammelte Schriften*, cit., vol. 1, tome 3, p. 1247, Ms 440 (translation mine).

33 See DESIDERI, *Messianica ratio. Affinities and Differences in Cohen's and Benjamin's Messianic Rationalism*, in «Aisthesis», 8, 2, 2015, pp. 133-145; TAGLIACCOZZO, *Etica e messianismo: un confronto tra Walter Benjamin e Hermann Cohen*, in «Archivio di filosofia», 38, 1, 2020, pp. 109-122.

a cura di Dario Gentili

... *politica*

La sezione offre uno spazio di diversificazione per i contributi di studiosi di varie discipline che affrontano le problematiche della nostra contemporaneità con prospettive e metodologie di studio proprie dei singoli settori.

Emerge la fecondità di un approccio interdisciplinare che recupera l'analisi specialistica nella generalità della comprensione.

Giacomo Cuoco

Piattaforme, mediazione, rappresentazione: regimi di visibilità e di verità nei dispositivi digitali

Sofia Remiddi

Gilles Deleuze: alle radici di un divenire non dialettico



Editoriale

Il tema di B@bel

Spazio aperto

Ventaglio delle donne

Filosofia e...

Immagini e filosofia

Giardino di B@bel

Ai margini del giorno

B@bel va a scuola

Libri ed eventi

GIACOMO CUOCO*

PIATTAFORME, MEDIAZIONE E RAPPRESENTAZIONE: REGIMI DI VISIBILITÀ E DI VERITÀ NEI DISPOSITIVI DIGITALI

Abstract

The aim of this contribution is understanding digital platforms, whose structure has now infected almost all the web space, as devices aimed at reproducing specific profit- and control-oriented capitalist operations. Such understanding implies the critical demystification of a widespread vision of internet presenting it as a transparent and immediate environment that grants a limitless vision and access to information. On the contrary, building on the intuitions of Foucault and Deleuze, the consideration of the platform as a *dispositif* allows to show the regimes of visibility and enunciation that it arranges, to reveal the epistemological basis and the specific regime of truth it imposes – as well as to convert transparency into opacity and immediacy into hyper-mediation.

Keywords: Device; Platform; Representation; Transparency; Truth

Il vertiginoso sviluppo negli ultimi venti anni delle tecnologie digitali e computazionali e la loro capillare diffusione nelle vite della maggior parte della popolazione mondiale, peraltro accelerata dalla recente crisi pandemica, impongono di affrontare il tema della smartificazione degli spazi sociali, esperienziali, politici ed economici in una prospettiva d'indagine critica. L'impostazione per la quale, infatti, il progresso tecnologico cui stiamo assistendo si muova operando in maniera neutrale una ricodificazione, semplificazione e de-medializzazione di spazi e dinamiche altrettanto neutrali, sembra essere smentita a ogni dove. Gli autori e le autrici che negli ultimi anni hanno affrontato temi come quello del capitalismo digitale¹, della governamentalità algoritmica² e della società della prestazione³, della trasparenza⁴ e della sorveglianza⁵ – con riferimento alla riproduzione della vita quotidiana, sociale e lavorativa negli spazi digitali – possono illustrare varie modalità di accesso a una tale dimensione del pensiero critico.

Servendosi di questi studi che attengono all'economia, alla sociologia, all'antropologia, alla psicologia e alla politica, un'analisi filosofica che voglia affrontare i principali

* Università Roma Tre; giacomo.cuoco@uniroma3.it

1 Cfr. N. SRNICEK, *Capitalismo digitale. Google, Facebook, Amazon e la nuova economia del web*, LUISS, Roma 2017.

2 Cfr. A. ROUVROY, TH. BERNS, *Gouvernementalité algorithmique et perspectives d'émancipation. Le di-sparte comme condition d'individuation par la relation?*, in «Le Découverte», 177, 2013, pp. 163-96.

3 Cfr. R. CICCARELLI, *Forza lavoro. Il lato oscuro della rivoluzione digitale*, Derive Approdi, Roma 2018.

4 Cfr. B.-C. HAN, *La società della trasparenza*, Nottetempo, Milano 2014.

5 Cfr. S. ZUBOFF, *Il capitalismo della sorveglianza*, LUISS, Roma 2019.

* Georgetown Representative in Rome; debora.tonelli@georgetown.edu

nodi presentati dall'imposizione delle tecnologie digitali può darsi per obiettivo la comprensione di alcuni decisivi slittamenti nella riproduzione dell'individuo e nelle condizioni di consistenza della sua conoscenza negli ambienti digitali. In particolare, questo articolo si propone di analizzare quella peculiare organizzazione dello spazio digitale che ha imposto una vera e propria svolta allo sviluppo e alla diffusione di internet: la piattaforma. Essa infatti si presenta come il principale strumento di smartificazione della realtà nonché forma peculiare cui gli ambienti digitali si stanno sempre più conformando.

Nell'analisi delle piattaforme non si può assolutamente considerare come secondario o accessorio il fatto che queste si costituiscano e siano organizzate per rispondere a determinati fini impliciti in esse. Non solo infatti queste sono aziende, dunque guidate da imperativi di profitto, ma la loro struttura interna, la loro peculiare operatività, è diventata oggi il modello per l'organizzazione di qualsiasi azienda che voglia competitivamente presentarsi sul mercato. Il circolo virtuoso per il quale le piattaforme producono spontaneamente i dati che ne costituiscono la ricchezza con la quale possono ulteriormente allargare la scala delle proprie operazioni di estrazione di dati è una dimensione essenziale al loro funzionamento. Altrettanto essenziale alla piattaforma è la sua capacità di utilizzare quegli stessi dati come strumento per affinare sempre più precisi algoritmi di previsione e modifica dei comportamenti della popolazione utente.

Mettere al centro queste operazioni di profitto e controllo è il primo passo per dischiudere uno spazio di interrogazione sulla piattaforma che non la indagli come fosse un concetto da carpire una volta per tutte, caratterizzato primariamente dal contenuto di senso con cui esso pretende di descrivere un *quid* ben delimitato. La domanda con la quale dobbiamo interrogare la piattaforma non è 'che cosa la piattaforma è'; al contrario, la domanda che innanzitutto bisogna porre è 'come essa funziona, attraverso quali particolari operazioni esterne al suo utilizzo si riproduce, quali funzioni essa svolge': interrogarla insomma in quanto dispositivo.

1. Internet e rizoma

A un primo sguardo la piattaforma sembra realizzare la (dis)organizzazione rizomatica che Deleuze e Guattari avevano utilizzato in una prospettiva di emancipazione dal dominio delle strutture arborescenti e molar⁶, mettendola però al servizio di operazioni di estrazione intensiva di informazioni grazie alle quali perpetuare gli imperativi di profitto e controllo. Una tale riorganizzazione della forma rizoma attorno a imperativi capitalistici e governamentali sarebbe stata già osservata dallo stesso Gilles Deleuze in uno dei suoi ultimi scritti dedicato alle società di controllo⁷. Nel passaggio dalle società disciplinari alle società di controllo è infatti in ballo un radicale rivoluzionamento della logica e del funzionamento generale delle operazioni di governo: nelle società disciplinari infatti

6 Cfr. G. DELEUZE, F. GUATTARI, *Mille piani*, Orthotes, Napoli-Salerno 2017.

7 Cfr. G. DELEUZE, *Poscritto sulle società di controllo*, in Id. *Pourparler*, Quodlibet, Macerata 1999.

i diversi internati o ambienti di internamento attraverso cui passa l'individuo sono variabili indipendenti: si presume che ogni volta si ricominci da zero, ed un linguaggio comune a tutti questi ambienti esiste, ma è *analogico*. I diversi controllati sono invece variazioni inseparabili, che formano un sistema a geometria variabile il cui linguaggio è *numerico* (che non vuol dire necessariamente binario). Gli internamenti sono *stampi*, dei calchi distinti, ma i controlli sono una *modulazione*, qualcosa come un calco autodeformante che cambia continuamente, da un istante all'altro, o qualcosa come un setaccio le cui maglie divergono da una zona all'altra⁸.

Le società di controllo, dunque, non si organizzano secondo spazi discreti ed esterni tra loro, i quali – così nelle società disciplinari – compongono ciascuno un proprio linguaggio e producono soggettività come calchi. Esse funzionano piuttosto rimodulando costantemente gli elementi differenziali che organizzano in un unico ambiente diffuso, integrati e perennemente in comunicazione tra loro secondo un linguaggio numerico e a-significante. Non stupisce che Deleuze individui nelle «macchine informatiche e computer, il cui pericolo passivo è l'interferenza e quello attivo la pirateria e l'introduzione di virus»⁹ lo strumento tecnico, il dispositivo specifico in grado di concretizzare la logica e le modalità del controllo.

Commentando le pagine del *Poscritto sulle società di controllo*, Bernard Stiegler sostiene come queste costituiscano in qualche modo «una rimessa in causa di Deleuze ad opera di Deleuze»¹⁰. Nelle società di controllo infatti tutti i calchi diventano modulazioni, tutti i sistemi chiusi si ricostituiscono in operatori di comunicazione immanente, ogni separazione è sostituita dalla connessione e lo spazio prima discreto e settoriale diventa continuo e differenziale. In questo passaggio le società di controllo si distaccano profondamente dalle strutture arborescenti disciplinari e assumono nel proprio funzionamento elementi propri del rizoma. In poche parole, il *Poscritto* renderebbe visibile come l'interrogazione continua di Deleuze sui flussi di dominio lo avesse condotto, negli ultimi anni della sua vita, a notare una certa convergenza, nella sviluppantesi infrastruttura computazionale capitalistica e governamentale, tra le operazioni di dominio e la struttura a rizoma, la quale non poteva più essere esclusivamente il segno di una non-architettura dell'emancipazione, ma andava altresì studiata come infrastruttura di controllo.

Alla luce di questo spostamento diverse pubblicazioni recenti hanno insistito sull'inservibilità del progetto di emancipazione deleuziano, il quale sarebbe stato al contrario sussunto e fatto proprio dai manager delle aziende della Silicon Valley¹¹. È questo, ad esempio, il caso del filosofo e sociologo di origine coreana Byung-Chul Han¹². Nell'analisi di quello che chiama *medium* digitale, Byung-Chul Han rileva due

8 *Ivi*, pp. 201-2.

9 *Ivi*, p. 203.

10 A. ROUVROY, B. STIEGLER, *Il regime di verità digitale. Dalla governamentalità algoritmica a un nuovo Stato di diritto*, in «La Deleuziana», 3, 2016, p. 19.

11 Cfr. R. BARBROOK, A. CAMERON, *The Californian Ideology*, in «Mute», 1, n. 3, 1995.

12 Cfr. HAN, *Nello sciame. Visioni del digitale*, Nottetempo, Milano 2015; Id., *Eros in agonia*, Nottetempo,

principali caratteristiche: (1) negli spazi digitali la circolazione delle informazioni sarebbe priva di intermediazione, e dunque il *medium* sarebbe in realtà uno spazio de-medializzato; (2) tale comunicazione de-medializzata sarebbe dunque trasparente, orizzontale, e così riuscirebbe nell'impresa di far fuori l'asimmetria strutturale che caratterizzava i precedenti media comunicativi. Priva di un centro di sapere facilmente individuabile dal quale essa s'irradierrebbe, l'informazione oggi circolante sulle piattaforme digitali si presenterebbe come diffusa, perennemente decentrata, trasparente, rizomatica, ma al contempo priva di verifica, facilmente manipolabile, irresponsabile e, spesso, pericolosamente anonima. In particolare, la trasparenza sarebbe, secondo la ricostruzione del filosofo coreano, innanzitutto la dimensione spontanea e originale, per così dire naturale, degli ambienti digitali; e solo in seconda battuta il terreno fertile su cui capitali e organizzazioni governative si sono potuti successivamente lanciare. L'attacco alla società della trasparenza che Han articola nei suoi lavori risulta dunque non limitarsi a una critica alla specifica cattura capitalistica del virtuale in grado di fondare in esso un panottico digitale e una psicopolitica¹³, ma si allarga a comporre una critica alla dimensione immediata, rizomatica, virtuale del medium digitale in sé. Rispetto a una simile impostazione essenzialistica del problema, che conduce a un rifiuto generico della tecnologia, intendere la piattaforma come dispositivo permette di distinguere lo strumento tecnico dall'uso che ne è effettivamente fatto e dischiude la possibilità di una critica che sappia immaginare nuovi utilizzi della stessa tecnologia. Attraverso un simile approccio proverò a mostrare come la sensazione di visibilità integrale che si prova sulle piattaforme non sia che un nascondimento ottico del vero spirito della riproduzione degli ambienti digitali, i quali hanno piuttosto trovato nella trasparenza epidermica e iper-mediata dell'esperienza che restituiscono un potente mezzo di espansione e di incitamento alla fruizione degli stessi dispositivi di controllo. In realtà, dunque, più che di fronte a una società della trasparenza, mi sembra che con quello che Byung-Chul Han chiama medium digitale sia in gioco una più complessa trasformazione dei regimi di visibilità, di accesso all'informazione e di enunciazione.

2. Dispositivi, operazioni, mediazioni. Guardare attraverso i dispositivi digitali

Nel breve saggio *Che cos'è un dispositivo?* Gilles Deleuze prova ad articolare e a definire le operazioni e i campi di applicazione della celebre nozione foucaultiana. I dispositivi sono innanzitutto delle

macchine per far vedere e far parlare. La visibilità non rinvia a una luce in generale che illumini oggetti preesistenti, ma è fatta di linee di luce che formano figure variabili, inseparabili da questo o da quel dispositivo. Ogni dispositivo ha il suo regime di luce,

po, Milano 2019; Id., *La società della trasparenza*, Nottetempo, Milano 2014.

13 Cfr. Id., *Nello sciame*, cit.

la maniera in cui essa cade, si smorza e si diffonde, distribuendo il visibile e l'invisibile, facendo nascere o scomparire l'oggetto che non esiste senza di essa¹⁴.

I dispositivi, e così i dispositivi computazionali, instaurano dunque dei veri e propri regimi di visibilità, grazie ai quali si determina preventivamente ciò che può esser posto all'attenzione del sapere, della cultura e della società, escludendo sempre qualcosa, che rimane in ombra. Il potere ha sempre funzionato e si è sempre legittimato dunque attraverso una distribuzione del visibile e dell'invisibile, e non mi sembra che l'avvento della governamentalità algoritmica faccia eccezione. Più che instaurare un regime di trasparenza come vorrebbe Han, la nuova distribuzione del visibile e dell'invisibile procede, nelle piattaforme, attraverso la messa in primo piano di un ambiente assolutamente aperto e accessibile a chiunque, democratico e il più delle volte gratuito; e il nascondimento di un ambiente altrettanto strutturato che si costituisce come il fantasma del primo, e che del primo è al contempo l'obiettivo, il modello e il mostruoso approfondimento.

Seguendo Shoshanna Zuboff¹⁵ chiamo 'primo testo' la zona perennemente illuminata di internet, quella a cui accediamo quotidianamente e attraverso la quale svolgiamo un numero sempre maggiore di attività. Il primo testo, di cui gli utenti di internet costituiscono tanto gli autori quanto i lettori, è pubblico, personale e risponde esattamente alla descrizione fenomenologica del *world wide web* che ci restituisce Byung-Chul Han: esso è sempre visibile e trasparente, apparentemente gratuito, potenzialmente aperto a infiniti *feedback* e dotato di finestre che si presentano come passaggi privi di ostacoli da una pagina all'altra, sempre aperti e percorribili in ogni momento, ramificati in uno spazio multidimensionale la cui esplorazione è rallentata solamente dai limiti della nostra curiosità. In questo mondo che non conosce interruzioni ma spazi continui di sola positività – è d'altronde così che Byung-Chul Han descrive il *medium* digitale – siamo anzi costantemente sospinti a navigare tra collegamenti ipertestuali, pagine consigliate, approfondimenti e cataloghi in modo assolutamente libero e autodeterminato. Nel primo testo è la totalità di ciò che l'uomo sa o sospetta, ha fatto o ha nascosto, che ci appare accessibile e finalmente priva di ombre.

Ma non è qui che dobbiamo cercare la vera forma della piattaforma e il suo segreto: analizzando solamente questo lato del regime di visibilità, non riusciremmo neanche ad avvicinare il luogo in cui il capitalismo digitale controlla e guadagna alle nostre spalle. Volendo adottare una prospettiva critica dobbiamo considerare di originario e strutturante, nel funzionamento delle piattaforme e della rete computazionale che le riproduce, non tanto la trasparenza che in esse possiamo osservare – quanto piuttosto le operazioni di controllo e i circuiti di valorizzazione che vi sono nascosti. Fermarsi all'analisi del primo testo – questo sì, apparentemente trasparente e rizomatico – e considerare questo come l'essenziale delle piattaforme, vuol dire rendersi incapaci di «distruggere l'apparenza dell'«ordine naturale»»¹⁶ che circonda come un'atmosfera la considerazione degli

14 DELEUZE, *Che cos'è un dispositivo?*, Cronopio, Napoli 2017, p. 13.

15 Cfr. ZUBOFF, *Il capitalismo della sorveglianza*, cit.

16 M. FISHER, *Realismo capitalista*, NERO, Roma 2018, p. 51.

ambienti virtuali. Sono infatti proprio questi ultimi che hanno tutto l'interesse a presentarsi come li descrive Han: orizzontali, de-medializzati e trasparenti.

Volendo riprendere la distinzione lacaniana tra Realtà e Reale, diremmo che la trasparenza si pone come la Realtà della piattaforma: essa pretende di essere la sua prima natura, caratterizzata da un massimo grado di spontaneità nel suo funzionamento. Ma la Realtà, ci ha spiegato per la prima volta Freud¹⁷, non è che un principio esso stesso mediato, una costruzione che è tutto tranne che originaria e che anzi, spesso, nasconde rapporti e presupposti ideologici¹⁸. Per Lacan, infatti, la Realtà si costituisce sempre attraverso la repressione di un Reale, che viene così espunto e nascosto dalla presunta naturalezza della Realtà, e che purtuttavia in questa si continua ad agitare, spesso come dinamica interna fondamentale alla stessa riproduzione della Realtà.

Qualsiasi analisi critica non può che partire da questa distinzione e proporsi come metodologia d'indagine la demistificazione dell'apparente ordine naturale di cui la Realtà si riveste e lo svelamento del Reale che questa nasconde. Qui, dunque, nei confronti della piattaforma in quanto specifico dispositivo di organizzazione del reale rispondente a imperativi di profitto, bisogna far saltare fuori dall'ordine naturale della trasparenza e dell'immediatezza, appartenente all'ambito della Realtà, il Reale che al di sotto di essa, soppresso e nascosto, si agita. È lo stesso che nei regimi di visibilità di Deleuze: ciò che si mostra funziona in relazione a ciò che non si mostra, e lo scopo della critica filosofica deve risiedere nello svelamento di questo intimo legame strategico che integra la superficie all'abisso.

Il primo testo, il lato perennemente illuminato di internet, la Realtà della trasparenza e dell'immediatezza, è costantemente raddoppiato e ricodificato in un 'secondo testo' – che costituisce il Reale della piattaforma – cui non è permesso l'accesso e dove risiede il vero successo economico e governamentale dei dispositivi digitali e il segreto del suo funzionamento. È questo il luogo della raccolta e dell'analisi dei dati, il regno degli algoritmi e del linguaggio computazionale, la fabbrica oscura del web che produce e guadagna, che controlla e che studia, esercitandosi su di noi. Il secondo testo opera a un livello più profondo e nascosto del primo – ma non come semplice raddoppiamento di questo: piuttosto, il secondo testo imprime costantemente sul primo testo operazioni di selezione, ordinamento, censura, suggerimento e persino compravendita che riflettono le esigenze capitalistiche che innervano internet. Il secondo testo informa il primo testo, che è fatto apposta per essere così costantemente modulato, e ce lo fa apparire per come noi lo vediamo: le pubblicità, l'ordine dei risultati di una ricerca, il *feed* di Facebook, gli ascolti suggeriti, tutto è mediato dagli imperativi e dai calcoli nascosti del secondo testo. Il funzionamento congiunto di primo e secondo testo permette così nelle piattaforme la riproduzione di nuovi centri di potere occulti, la formazione di nuove caste sacerdotali dell'informazione e della sua circolazione nascosta e irresponsabile che non hanno invece spazio nella formulazione di Han, dove invece il controllo si applicherebbe su un

17 Cfr. S. FREUD, *Al di là del principio di piacere*, Mondadori, Roma 2007.

18 Cfr. A. ZUPANČIČ, *Ethics of the Real: Kant, Lacan*, Verso Books, Londra 2012; Cfr. S. ŽIŽEK, *Leggere Lacan. Guida perversa al vivere contemporaneo*, Bollati Boringhieri, Torino 2009.

ambiente realmente e naturalmente trasparente, su un internet nella sua massima generalità e orizzontalità. Stavolta, a differenza che nei giornali, nelle radio o nelle televisioni, la gestione dell'opinione che Han vede oramai scomparsa nel medium digitale, si è soltanto fatta più subdola: non opera creando contenuti che essa pone all'attenzione in maniera diretta, ma sabotando costantemente l'apparente immediatezza che ci restituisce il primo testo della piattaforma. Tale perenne lavoro liminale, operato automaticamente da algoritmi e rispondente a scelte gestionali o contratti pubblicitari, posizionamenti politici o esperimenti sociali, rende quello che stiamo chiamando primo testo una materia costantemente mediata da interessi proprio mentre si dice libera, informata mentre si afferma rizomatica, fonte di guadagno e di controllo sociale proprio mentre si vanta di essere gratuita e democratica. Più che all'interno di uno sciame¹⁹, dove la comunicazione fluirebbe in maniera disordinata, priva di centri di controllo, rimessa esclusivamente ai liberi movimenti – persino aberranti, come nella *shitstorm* – degli elementi che lo compongono, lo sviluppo e il funzionamento dei social network e, più in generale, delle piattaforme digitali mostrano, come suggerisce Srnicek, che «l'economia odierna sia dominata da un nuovo ceto, che non ha il controllo dei mezzi di produzione ma *piuttosto dell'informazione*»²⁰. Ancor di più che nell'affermazione di Srnicek, bisogna affermare che oggi chi detiene i mezzi di produzione detiene al contempo i mezzi dell'informazione, a dimostrazione di quanto nel capitalismo digitale produzione e informazione siano strettamente collegate e inter dipendenti. Basta insomma osservare un poco più da vicino il funzionamento delle piattaforme nel capitalismo digitale per svelare le affermazioni mistificatorie sulla trasparenza degli ambienti online, che sono piuttosto ambienti di controllo opachi, in cui la trasparenza non è che strumentale. Al contrario di quanto afferma Byung-Chul Han, secondo cui «la comunicazione digitale si contraddistingue per il fatto che le informazioni vengono prodotte, inviate e ricevute senza l'intervento di intermediari»²¹, è solo grazie al suo funzionamento iper-mediato e a una accurata distribuzione del visibile e dell'invisibile che la piattaforma può, come dispositivo, attivare e permettere la circolazione di flussi di ogni sorta, integrandoli come materie prime al proprio movimento di accumulazione e concentrazione di informazioni.

A conclusione di questa prima parte, possiamo affermare che la piattaforma non si presenta affatto come un rizoma. Se essa si è potuta imporre come strumento centrale nella riproduzione delle società di controllo e del capitalismo digitale per la sua capacità di modulare su un piano di immanenza elementi differenziali e iper-connessi, ciononostante non permette il farsi di una molteplicità che è proprio del rizoma: piuttosto essa riconduce immancabilmente una pseudo-molteplicità all'Uno dei propri imperativi²². Scrutata

19 Cfr. HAN, *Nello sciame*, cit.

20 SRNICEK, *Capitalismo digitale*, cit. p. 39.

21 HAN, *Nello sciame*, cit. p. 29.

22 DELEUZE, GUATTARI, *Mille piani*, cit., p. 43: «Principio di molteplicità [del rizoma]: solo quanto è effettivamente trattato come sostantivo, come molteplicità, il molteplice non ha più nessun rapporto con l'Uno come soggetto e come oggetto, come realtà naturale o spirituale, come immagine e mondo. Le molteplicità sono rizomatiche e denunciano le pseudo-molteplicità arborescenti. Nessuna unità che serva da perno nell'oggetto né che si divida nel soggetto».

nel regime di visibilità che instaura e nelle operazioni e nei contenuti iper-mediati che vi si possono osservare, la piattaforma si presenta come un panottico in versione *open space* e iper-connesso dove le mura della cella sono sostituite dalle vetrine e dallo spettacolo delle merci, dai *feed* e dalle indicizzazioni. La piattaforma sembrerebbe dunque generalizzare sempre più un modello di internet proprio e peculiare: pseudo-rizomatico sulla superficie, in realtà arborescente, iper-mediato da poteri decentrati e onnipresenti.

Ciononostante, se non è possibile intendere la piattaforma come forma generale di internet e della società di controllo, è perché questa e gli imperativi capitalistici che la innervano non hanno ancora catturato la totalità degli ambienti virtuali. Questi, ai propri margini e alle frontiere della colonizzazione capitalistica, permettono ancora soglie di spontaneità non-mediata, libera circolazione e trasparenza: volendo ribaltare il discorso di Han, bisogna dunque affermare che la produzione, la ricerca e l'individuazione di spazi trasparenti dove operare scambi immediati di informazioni deve configurarsi come un preciso obiettivo politico, individuale e collettivo, volto alla riproduzione di un internet democratico, anti-capitalista e libero dagli imperativi della società di controllo.

3. *Rappresentare e computare. Note sul regime di verità digitale*

Bisogna però fare una precisazione: insistere sull'iper-mediazione che attraversa da parte a parte il funzionamento delle piattaforme non vuol dire assolutamente suggerire un ritorno della rappresentazione che, questa sì, è completamente fatta fuori dalla computabilità universale. Ancor di più, bisogna cogliere come il vuoto lasciato dall'inservibilità della rappresentazione come strumento epistemologico di produzione di conoscenza non venga riempito, nelle società di controllo o negli spazi digitali, come vorrebbe Han, da spazi di immediatezza sregolata e trasparenza non mediata: al contrario, la rappresentazione risulta essere integralmente sostituita da una mediazione algoritmica ubiqua. Ciò che sostituisce la rappresentazione è la computazione accelerata, e l'errore in cui cade Han quando osserva un'immediatezza post-rappresentativa è solo una conseguenza di una presa in velocità che la mediazione stessa impone agli oggetti che essa sta modellizzando, quasi-anticipandoli e formandoli così come se essi fossero spontaneamente emersi da un rizoma. Come osserva Antoinette Rouvroy, la computazione accelerata messa in atto da sistemi di algoritmi automatizzati elimina la componente temporale fondamentale alla produzione della rappresentazione, che è sempre una tra-scrizione – dove il 'tra' indica proprio una distanza tra realtà e rappresentazione, che nella computazione accelerata viene integralmente soppressa. La rappresentazione è sempre in ritardo rispetto alla realtà, viene *après-coup*, implica uno iato e una mancanza strutturale, una distanza dall'oggetto che essa rappresenta. La pretesa della computazione accelerata è quella di far fuori questa distanza, e di eliminare qualsiasi intermediario interpretativo che, in epoca moderna, solo poteva collegarci al mondo esterno. I dati e i processi di *machine learning* algoritmico sono, ovviamente, la grande novità attraverso la quale tale pretesa può trovare il proprio strumento più convincente²³.

23 Cfr. ROUVROY, STIEGLER, *Il regime di verità digitale. Dalla governamentalità algoritmica a un nuovo*

Un'analisi del peculiare regime veritazionale che i dispositivi riproducono può bene illustrare fino a che punto la computazione riesca a sostituire la funzione della rappresentazione nella produzione di sapere. In uno dei pochi luoghi dove Foucault si presta a una breve definizione di cosa sia – o sarebbe meglio dire: di cosa si componga – un dispositivo²⁴, egli pone da subito l'attenzione sui discorsi che questo convoglia e lascia per così dire passare, e ancor di più sugli enunciati scientifici, sulle proposizioni che all'interno di un dispositivo si possono formulare o meno, e sull'indice di verità che a queste è riconosciuto. Rispondendo alla domanda *Che cos'è un dispositivo?* più tardi Deleuze commenterà che questo, oltre a disporre un regime di visibilità che, come abbiamo visto, consiste nella distribuzione del visibile e del non visibile, allo stesso modo dispone regimi di enunciazione, i quali distribuiscono il dicibile secondo una precisa gerarchia veritazionale²⁵. Il punto non è ovviamente – anche se, talvolta, è anche – silenziare attraverso la forza determinati enunciati, bensì svuotarli dall'interno, non riconoscendone alcun valore veritativo e di presa sulla realtà, che invece sarà proprio di altri enunciati. Ciascuna specifica forma tecnologica, in quanto integrazione di dispositivi, è sempre accompagnata da discorsi predominanti e da un regime di verità, attraverso il quale attribuisce a un certo enunciato, a una particolare scienza, il diritto e il potere di dire la verità – a discapito degli altri enunciati e delle altre scienze, che saranno al contrario secondarie, incapaci di cogliere direttamente la realtà e persino di nominarla adeguatamente. Così è stato per il liberalismo l'invenzione dell'economia politica o per il Medioevo cristiano della teologia – così è anche per la governamentalità algoritmica, la quale eleva i dati a elemento in grado di descrivere appropriatamente la realtà e la statistica a questi applicata a scienza eminentemente produttrice di verità²⁶.

L'idea che la raccolta e la statistica computazionale applicata ai dati permetta l'ingresso in una fase particolare dei regimi di verità è del resto quanto affermano gli stessi capitalisti digitali e i nuovi proprietari dei mezzi d'informazione. In un articolo pubblicato in occasione del decennale di *Google* e intitolato sintomaticamente *The End of Theory*²⁷, il direttore della rivista *Wired* Chris Anderson, celebrando il successo del colosso californiano, analizza il modo in cui i suoi sistemi di intelligenza artificiale funzionino facendo a meno di un qualsiasi teoria che ne stia alla base e che ne regoli *a priori* il comportamento. Anderson afferma che proprio un tale licenziamento della teoria costituisce la vera innovazione scientifica ed epistemologica di *Google* e la sua forza più grande. L'idea fondamentale di Chris Anderson è che nell'era dei *petabyte*, dei *big data* e delle enormi capacità di analisi intensiva e di correlazione tra informazioni, il sapere come

stato di diritto, cit.

24 M. FOUCAULT, *Le Jeu de Michel Foucault*, in ID., *Dits et Écrits II*, 1976-1988, p. 299 : «Ciò che io cerco di individuare con questo nome è, innanzitutto, un insieme assolutamente eterogeneo che implica discorsi, istituzioni, strutture architettoniche, decisioni regolative, leggi, misure amministrative, enunciati scientifici, proposizioni, morali e filantropiche, in breve tanto del detto che del non-detto, ecco gli elementi del dispositivo. Il dispositivo è la rete che si stabilisce fra questi elementi».

25 Cfr. DELEUZE, *Che cos'è un dispositivo?*, cit.

26 Cfr. ROUVROY, BERNIS, *Gouvernementalité algorithmique et perspectives d'émancipation*, cit.

27 C. ANDERSON, *The end of theory. The Data Debug Makes the Scientific Method Obsolete*, in «Wired Magazine», 23/06/2008, <<https://www.wired.com/2008/06/pb-theory/>>.

l'abbiamo finora conosciuto si diriga a grandi passi verso l'obsolescenza di fronte al motto *correlation is enough*. L'approccio scientifico fondato su «ipotesi, modelli, esperienze»²⁸ cui la scienza si è affidata da Cartesio viene rigettato in quanto non rappresenterebbe altro che un'approssimazione della realtà, che nel proprio ricorso a tassonomie e classificazioni si renderebbe incapace di cogliere la realtà in sé. Al contrario, grazie alla capacità dei big data e della computazione algoritmica di registrare la realtà così come essa effettivamente è, verrebbe meno la necessità di catalogare questa all'interno di una qualsivoglia tassonomia – l'algoritmo è capace di cogliere la realtà al di là di ogni approssimazione o categorizzazione, non così come essa appare ma come essa effettivamente è. Dunque, il nuovo regime di verità digitale fondato sulla statistica applicata, non s'imporrebbe come un paradigma tra gli altri – migliore degli altri, più adatto degli altri – ma, liquidando tutta la teoria, esso offrirebbe per la prima volta un accesso diretto, continuo e disintermediato alla realtà. La conoscenza prodotta risulterebbe così libera dalle pastoie dei vincoli soggettivi e umani per rivelarsi come sapere automatizzato, privo di scienziati e dunque imparziale e superiore a qualsiasi combutta teorica. Questa pretesa del nuovo regime di verità automatizzato è ciò che vorremmo chiamare *realismo digitale*: è il sapere che pretende di costruirsi direttamente sul reale, quel sapere le cui «norme sembrano emergere dal reale stesso»²⁹.

Nell'osservare un simile passaggio a un nuovo regime di verità digitale, Antoinette Rouvroy propone di considerare come nei dispositivi digitali «più che all'emersione di un nuovo regime di verità» assistiamo più in generale «alla crisi dei regimi di verità. E con essi, tutta una serie di nozioni sono a loro volta in crisi»³⁰. In poche parole la ricerca dell'oggettività assoluta, la convinzione di poter avvicinare sempre più conoscenza e realtà fino al punto da farle coincidere, al di là di ogni interpretazione o teoria, nei *big data* e nella loro potenza correlativa, porterebbe alla soppressione di ciò che fonda la logica degli stessi regimi di verità: questi funzionano per 'rappresentazione', intrattenendo necessariamente una certa distanza dall'oggetto e producendo la propria operatività proprio nell'approssimazione di questo. Oggi l'intelligenza artificiale di *Google* e i suoi paladini pretendono di far fuori la rappresentazione, la teoria e tutta la sintesi kantiana, e condannano queste ultime parlandone come di un'imperfezione, una sorta di limite intrinseco del pensiero umano. Nella produzione di conoscenza automatizzata, priva di pensiero umano, «la realtà, o il reale in quanto tale, sta oggi prendendosi tutto lo spazio: in questo senso, il concetto di verità si trova sempre più spesso ripiegato su quello di realtà o di attualità pura, al punto che, in definitiva, le cose sembrano parlare di per se stesse»³¹.

Probabilmente in questa sede sarà più conveniente sospendere il giudizio, se una tale considerazione del rapporto tra realtà e verità configuri un nuovo regime di verità o se, al contrario, fondandosi sulla soppressione di ogni prossimità tra reale e interpretazione,

28 *Ibid.*

29 ROUVROY, BERNIS, *Gouvernementalité algorithmique et perspectives d'émancipation*, cit., citato in STIEGLER, *La società automatica. 1. L'avvenire del lavoro*, Meltemi, Milano 2019, p. 213.

30 ROUVROY, STIEGLER, *Il regime di verità digitale. Dalla governamentalità algoritmica a un nuovo Stato di diritto*, cit., p. 7.

31 *Ivi*, pp. 7-8.

ovvero del ruolo della rappresentazione nella produzione di sapere, essa configuri a sua volta la soppressione di ciò che rendeva possibile i regimi di verità stessi. È già tanto riconoscere che qui si sta dicendo, sostanzialmente, la stessa cosa, ed è la stessa cosa che afferma Anderson in *The end of theory*, ma in chiave assolutamente problematica e tutt'altro che trionfalistica: oggi la possibilità di dire la verità, affidata alle macchine computazionali del capitalismo digitale, non passa più per un'interpretazione teorica della realtà ma, al contrario, pretende di cogliere le emanazioni spontanee della stessa realtà e di registrarle attraverso dati che, nella loro meccanica assolutamente computazionale e numerica, come pure quantità a-significanti, si rivelano integralmente calcolabili. La prima conseguenza di questa messa a numero generalizzata del mondo consiste nel fatto che «con la nostra razionalità moderna non capiamo più nulla, se consideriamo la nostra razionalità come la facoltà di comprendere i fenomeni legandoli alle loro cause»: la specifica conoscenza che le macchine computazionali rendono accessibile grazie ai *big data* non funziona per nessi causali, piuttosto per pure *correlazioni*, e dunque si configura «una sorta di razionalità postmoderna puramente induttiva, che rinuncia alla ricerca delle cause dei fenomeni»³². La seconda conseguenza, che discende direttamente da questa, è che oggi «si ha l'impressione, grazie ai *big data*, di non avere più bisogno di produrre conoscenze sul mondo, ma di poter scoprire il sapere cogliendolo sulla superficie del mondo stesso»³³. Ancora una volta Rouvroy centra il punto, quando nota beffardamente come

in una certa misura, ciò potrebbe sembrare piuttosto emancipatorio, dato che non si presuppone più alcun modello a priori, e quasi più alcuna categorizzazione: ciò che così si percepisce è dunque un sentimento di grande oggettività. Il *ché* sembra inoltre del tutto democratico [...]. Abbiamo a che fare solo con un'abbondanza di dati³⁴.

La pretesa oggettività e la democratizzazione del sapere che promette il realismo digitale si poggia su alcuni precisi fondamenti epistemologici, che riguardano la validità euristica del processo di computazione e dei suoi peculiari ingredienti: i dati e gli algoritmi. In particolare, il realismo digitale si fonda sulla certezza (1) che i dati restituiscano una versione oggettiva della realtà, liberata dai pregiudizi propri dell'agire e del pensare umano, dunque che siano neutrali; (2) che altrettanto neutrali siano gli strumenti in grado di ordinare e valutare quei dati, gli algoritmi; (3) che la correlazione tra eventi differenti sia uno strumento euristicamente in grado di sostituirne la ricerca del nesso causale. Di contro a tali affermazioni, che pongono tra l'altro sfide decisive al ruolo etico e deontologico del ricercatore, deresponsabilizzandone l'operato di ricerca³⁵, l'approccio critico che abbiamo finora applicato può aiutarci a illuminare i fattori che

32 *Ivi*, p. 8.

33 *Ibid.*

34 ROUVROY, STIEGLER, *Il regime di verità digitale. Dalla governamentalità algoritmica a un nuovo Stato di diritto*, cit. p. 9.

35 Cfr. E. COZZO, *Pratiche scientifiche ai tempi del capitalismo di piattaforma*, in D. Gambetta (a cura di), *Datacrasia. Politica, cultura algoritmica e conflitti al tempo dei big data*, D Editore, Ladispoli 2018.

stiamo qui esaminando, i dati e gli algoritmi, sotto una luce differente. Infatti, la pretesa di Anderson – e di *Google* e dell'ideologia realista in generale – di fondare un sapere integralmente automatizzato, privo di modelli teorici approssimativi, sulla raccolta dati e sulla correlazione statistica, sembra sin dall'inizio prestare il fianco a diverse obiezioni. Per prima cosa infatti la correlazione, da sola, non sembra essere in grado di produrre sapere: essa piuttosto si limiterebbe a registrare una certa regolarità statistica tra due o più fattori ripetitivi nella realtà. Uno tra i più brillanti esempi in grado di mostrarci questa incompletezza strutturale della correlazione ai fini scientifici è il progetto *Spurious correlations*³⁶, un database che ironicamente mostra come, dal punto di vista della pura correlazione statistica, fenomeni assolutamente eterogenei tra loro come gli investimenti della spesa pubblica americana in scienza, spazio e tecnologia e il tasso di suicidi per strangolamento possano sembrare in qualche modo collegati per il semplice fatto che sono correlati al 99,79%. Quello che *Spurious correlation* mostra è che è necessario diffidare «dagli “effetti” autoperformativi delle correlazioni»³⁷ perché, in assenza di un modello teorico e privo di una qualsiasi considerazione della nozione di causalità, «la correlazione da sola non risulta essere una spiegazione abbastanza robusta per chiarire la natura della relazione che lega due fenomeni tra loro»³⁸.

D'altra parte, ipotizzare che le macchine computazionali lavorino al di là di ogni pregiudizio o *bias* significa mettersi nella condizione di non poter comprendere quanta teoria interiorizzata e quanti modelli propriamente umani permangano, così informandoli sin da principio, negli algoritmi e nei loro esiti valutativi e predittivi. Tali modelli teorici impliciti si mostrano con prepotenza quando, ad esempio, i risultati del processo algoritmico rispecchiano discriminazioni nei confronti delle minoranze o pregiudizi sessisti già presenti, in maniera latente o esplicita, nel contesto sociale da cui tali algoritmi provengono e in cui operano. A mostrare una simile dimensione pregiudizievole della computazione algoritmica sono in particolar modo quei sistemi di valutazione integrati a piattaforme, utilizzate tanto da aziende private quanto da istituzioni pubbliche, riguardanti l'analisi predittiva dei comportamenti soggettivi, come nel calcolo della recidiva, dei prezzi assicurativi, delle prestazioni dei dipendenti pubblici, dei candidati per un posto di lavoro³⁹. Ancora, i casi delle pellicole *Kodak* per anni considerate razziste e della macchinetta fotografica digitale *Nikon Coolpix S630* che, dotata di riconoscimento facciale per migliorare l'automazione della messa a fuoco dei volti, non funzionava per i non caucasici, si ripetono oggi nel caso dell'algoritmo discriminatorio di *Deliveroo*⁴⁰.

Questi esempi mostrano ancora una volta come i processi di *machine learning* attra-

36 Rinvenibile presso: <<http://www.tylervigen.com/spurious-correlations>>.

37 ROUVROY, BERNS, *Gouvernementalité algorithmique et perspectives d'émancipation*, cit., citato in STIEGLER, *La società automatica. I.*, cit. p. 213.

38 E. PRIORI, *Perché i dati non sono neutrali*, in D. Gambetta (a cura di), *Datacrazia*, cit., p. 130.

39 Cfr. C. O'NEIL, *Armi di distruzione matematica. Come i big data aumentano la disuguaglianza e minacciano la democrazia*, Bompiani, Milano 2017.

40 Cfr. R. ROTUNNO, *Rider, l'algoritmo discrimina chi si ammala e chi sciopera*, «Il Fatto Quotidiano», 2/1/2021, <<https://www.ilfattoquotidiano.it/in-edicola/articoli/2021/01/02/rider-lalgoritmo-discrimina-chi-si-ammala-e-chi-sciopera/6053273/>>.

verso cui apprendono le macchine, così come i risultati che essi producono a partire dalle proprie operazioni, non risultano mai essere neutri: pur volendo astrarre dai fini specifici per i quali gli algoritmi sono messi a lavoro, i quali, come abbiamo visto, si pongono nei confronti del risultato del processo algoritmico come una iper-mediazione tutt'altro che trasparente e oggettiva, resta il punto fondamentale che la conoscenza che immagazzinano – i dati sui quali lavorano e ‘si allenano’ – sorge da una materia informazionale che, pur trasformata in numero, risulta profondamente ‘viziata’ dalle interazioni e dai *bias* umani. Insomma, per quanto il regime di verità digitale prometta la fuoriuscita dall'epoca della teoria, esso si fonda su dati che mostrano a ogni passo di essere carichi di teoria⁴¹, di conservare le tracce proprio di quelle approssimazioni, dei pregiudizi e delle valutazioni umane che promettevano di eliminare, e di farlo in modi spesso sorprendenti. Non era colpa della *Nikon Coolpix S630* se questa non riusciva a rilevare i volti degli afroamericani, ma del fatto che utilizzava un motore di riconoscimento facciale che si era esercitato sugli stessi dipendenti della casa produttrice, che erano tutti bianchi – e altrettanto le pellicole *Kodak* erano bilanciate nella resa dei colori sulla fotografia di una donna bianca⁴².

Piuttosto che occasionali o frutto di errori nella scrittura dell'algoritmo, la persistenza in esso delle valutazioni soggettive e sociali va al contrario considerata come una sorta di ‘ritorno del rimosso’: il regime di verità digitale, nella fiducia assoluta che ripone nella forza veritativa del processo computazionale in sé, non può che rimuovere, attualizzandoli e così ripetendoli a un differente livello⁴³, tutti i pregiudizi di fronte ai quali non si è mai rifornito degli strumenti per difendersi. La raccolta dati su una società razzista non può che produrre un *data set* altamente razzializzato e così, nell'assenza di controlli etici adeguati, conservare e riproporre continuamente valutazioni e previsioni razzializzate. Rispondendo all'articolo più volte citato di Anderson, Kevin Kelly gli obiettò che, al di sotto dell'apparente apprendimento neutrale e automatico delle macchine, vi fosse sempre una qualche teoria nascosta:

non sono affatto certo che questi sistemi correlativi siano sprovvisti di modello. Penso che vi sia un modello emergente, inconscio, implicito, nascosto nel sistema che genera le risposte [...]. Questo modello può essere al di là della percezione e della comprensione dei creatori del sistema, e poiché funziona, non vale la pena di scoprirlo [...]. Opera semplicemente a un livello al quale non abbiamo accesso⁴⁴.

Quello che Kelly chiama qui «modello emergente, inconscio» è invero tutto fuorché un modello macchinico: l'algoritmo infatti non può far altro che riproporre gli schemi, gli obiettivi e i pregiudizi della società che lo ha prodotto o che è stata analizzata dall'algoritmo stesso. Appunto, un tale modello implicito – o meglio: rimosso – può nascondersi ‘finché funziona’ e non lascia traccia di sé, ed è solo nel malfunzionamento della

41 Cfr. PRIORI, *Perché i dati non sono neutrali*, cit.

42 Cfr. J. BRIDLE, *Nuova era oscura*, NERO, Roma 2019.

43 Cfr. FREUD, *Ricordare, ripetere e rielaborare*, in FREUD, *Opere*, vol.7 (1912-1914), Boringhieri, Torino 1975.

44 Citato in STIEGLER, *La società automatica. 1. L'avvenire del lavoro*, cit., p. 121.

macchina o nella riemersione del rimosso che la critica ha il compito di portare a galla, che esso può all'inverso mostrarsi.

Ciò che si intende qui sostenere è dunque che i processi computazionali abbiano bisogno, per essere non solo corretti ma soprattutto socialmente giusti, di una costante vigilanza etica e strettamente teorica, per non dire politica, dei presupposti che li muovono, del proprio funzionamento e dei risultati che producono. Niente di più distante dalle illusioni tecno-utopiche dei realisti digitali. Fino a quel punto, il modello teorico rimosso può perdurare indisturbato grazie alla fiducia cieca che il regime di verità digitale nutre, disseminandolo nella società e nel sentire comune, nel numero e nel processo computazionale. In questo modo, l'algoritmo diventa strumento di conservazione, più o meno consapevole, dello *status quo*, incapace di attuare un reale miglioramento delle dinamiche sociali.

Volendo concludere possiamo affermare che, da una parte, la pretesa realistica di fondare sui dati e sulle correlazioni un nuovo regime di verità e un sistema automatizzato di produzione di sapere si espone all'incompletezza scientifica, in quanto subisce l'assenza proprio di ciò che promette di superare: la spiegazione causale, il modello interpretativo; dall'altra essa non risulta, in realtà, fare a meno dei modelli soggettivi, che si sono al contrario solamente fatti impliciti, nascosti, non verificabili e dunque spesso incontestabili.

La piattaforma, luogo principale in cui tale pretesa si realizza, in quanto continua a fondare le proprie operazioni valutative sull'accettazione acritica dei presupposti summenzionati, non produce altro che un raddoppiamento del mondo e un'attualizzazione giustificazionista di tutte le potenze che lo agitano, senza operare a tal riguardo alcuna selezione o differenziazione. La dimensione pubblica del dibattito, che sola saprebbe operare una simile differenziazione, è silenziosa e svuotata di autorità di fronte all'auto-evidenza imposta dal realismo digitale il cui parere, in quanto numerico e a-significante, risulta incontestabile⁴⁵.

Priva di un contraltare in grado di metterne in dubbio qualitativamente i risultati, la piattaforma diventa l'unico luogo di produzione di sapere, e a essa attribuiamo la capacità esclusiva di dire la verità sul mondo. Ciò che essa configura è una scienza senza scienziati⁴⁶ e una tecnologia dis-umana proprio per il misconoscimento che riserva nei confronti degli elementi umani che in essa si conservano: la verità passa oggi per i numeri, e l'algoritmo è il vero parresiasta incontrollato della nostra epoca.

45 Cfr. A. DESROSIÈRES, *Pour une sociologie historique de la quantification*, Presses des Mines, Parigi 2008.

46 Che si richiama alla guerra senza soldati. Cfr. D. HARAWAY, *Manifesto cyborg. Donne, tecnologia e biopolitiche del corpo*, Feltrinelli, Milano 2019; cfr. J. CRARY, 24/7. *Il capitalismo all'assalto del sonno*, Einaudi, Torino 2013.

SOFIA REMIDDI*

GILLES DELEUZE: ALLE RADICI DI UN DIVENIRE NON DIALETTICO

Abstract

The essay aims to investigate the permanence of the theme of conflict within the philosophy of Gilles Deleuze, by making particular reference to its link with the concept of becoming. Furthermore, it will be shown how conflict is conceived within a non-dialectical and oppositional logic. Starting from Roberto Esposito's criticisms about the absence of 'negative' in Deleuzian philosophy and from Andrew Culp's need to restore the dark side of the french philosopher, we will go back to the root of the conflict by identifying it in the thought of Heraclitus to show how the Ephesian remain a constant reference in deleuzian philosophy. In this respect, fragment B 52 will be used as a guideline to retrace the interpretation of Nietzsche in *Philosophy in the Tragic Age of the Greeks*, and of Kostas Axelos in *Héraclite et la philosophie*. Thus, we will have the opportunity to recognize that struggle and contention are intrinsic to the deleuzian ontology by binding to the conflict thinker par excellence, even though they have no affinity with a frontal clash of affirmation and negation.

Keywords: Becoming; Conflict; Disjunctive Synthesis; Ontology; Time

*Le monde est un, il est, dans le devenir, la totalité
fragmentaire et ouverte;
dans le sens le plus haut du terme, il est Jeu.*

Kostas Axelos

Occuparsi del problema del divenire nel pensiero di Deleuze significa sostanzialmente disporsi a prendere in analisi l'intero suo pensiero, passando attraverso l'ontologia per raggiungere una problematica politica¹. È infatti proprio in ragione di quest'ultima che si sceglie vigorosamente di patteggiare per una interpretazione che colga nel divenire il conflitto.

Che la questione sia dibattuta e dirimente risulta evidente dal fatto che uno dei testi più recenti e discussi riguardo Deleuze (ci riferiamo a *Dark Deleuze* di Andrew Culp²) abbia a che vedere proprio con quello che può con buone ragioni essere definito «canone della gioia». Con questo appellativo, Culp si riferisce precisamente a una certa riproposizione di Deleuze come «ingenuo pensatore affermativo della connettività»³, quest'ultima intesa come costruzione del mondo interamente positiva. Chiara è l'origine di una tale visione che sembrerebbe basarsi assai sull'alleanza di Deleuze con Bergson

* Università Roma Tre; sof.remiddi@stud.uniroma3.it

1 Su cosa si possa intendere per 'politica di Deleuze' cfr. M.S.A. MARANGI, *Deleuze y la política. A propósito de Faire l'idiot de Philippe Mengue*, in «El banquete de los Dioses», 4, n. 6, 2016, pp. 71-102.

2 A. CULP, *Dark Deleuze*, trad. it. F. DI MAIO, Mimesis, Milano 2020.

3 *Ivi*, p. 33.

valorizzando in maniera ridotta il suo legame con Kafka, Artaud, Nietzsche e – anche se in maniera forse meno evidente – Eraclito⁴.

È proprio dal versante bergsoniano che viene restituita un'ontologia quasi emanativa, come continua produzione di differenze che sembrerebbero non scontarsi mai e che piuttosto raggiungerebbero un punto di indiscernibilità nel quale è assolutamente assente ogni forma di attrito⁵. Così le differenze non si troverebbero in alcun caso in lotta tra di loro, e anche nel divenire-animale o nel divenire-donna non si potrebbero individuare processi che abbiano a che fare con una certa violenza che crediamo invece essere presente (anche se magari non sempre manifesta) nei testi deleuziani. Tramite il concetto di indiscernibilità⁶, infatti, le differenze sussistono divenendo indefinibili, ma in questa positività della relazione sembra delinearsi il principio di un incontro felice: nessuno scontro, nessuna lotta di potere, solo una mistione di tutte le cose che potrebbe essere ben descritta da queste parole di Emanuele Coccia: «l'immersione è, prima di tutto, un'azione di compenetrazione reciproca fra soggetto e ambiente, tra corpo e spazio, fra vita e *milieu*. Essere immersi significa trovarsi nell'impossibilità di distinguerli fisicamente e spazialmente: perché vi sia immersione, soggetto e ambiente devono penetrarsi attivamente l'un l'altro»⁷.

Descrizione di indubbia bellezza se non venisse così obliato, del concetto di divenire, proprio il mordente sovversivo e dinamico. Ancor più questa deriva risulta spinosa se si pensa che quella di Deleuze è un'ontologia politica che avrebbe quindi bisogno di elementi di dissidio per potersi pienamente sviluppare. In effetti l'esigenza di Culp di restituire un Deleuze oscuro è la medesima che si individua (sebbene con le dovute differenze) nella critica che al suo pensiero rivolge Roberto Esposito, il quale ha il pregio di consentire l'individuazione del punto della questione. Perché dunque insistere tanto sulla conflittualità del divenire? Il fatto, stando ad Esposito, è che «l'incorporazione del politico nel flusso ininterrotto del divenire comporta la sua dissoluzione come forza antagonistica»⁸ e questo sarebbe frutto di un progressivo passaggio di Deleuze dal versante

4 Per una linea di approfondimento sui rapporti tra Eraclito e Deleuze Cfr. K. WHITMOYER, *The Caprice of Being: Αἰὼν and Φύσις in Merleau-Ponty, Heraclitus, and Deleuze*, in «The Journal of Speculative Philosophy», 31, n. 3, 2017, pp. 385-395; L. LERA, *La filosofia francese e i Greci*, Carocci, Roma 2017.

5 Sulle motivazioni della prevalenza della linea nietzschiana Cfr. U. FADINI, *L'identità Spinoza-Nietzsche: Movimenti filosofici in Deleuze*, in «Fenomenologia e società», 16, n. 2, 1993, pp. 65-82; N. WIDDER, *From Duration to Eternal Return: Deleuze's Readings of Bergson and Nietzsche*, in «Academia», 2011.

Url: <https://www.academia.edu/2346512/From_Duration_to_Eternal_Return_Deleuze_s_Readings_of_Bergson_and_Nietzsche>.

6 G. DELEUZE, *L'immagine-tempo. Cinema 2*, trad. it. L. RAMPOLLO, Einaudi, Torino 2017, p. 99: «l'indiscernibilità, [...] costituisce un'illusione oggettiva; non sopprime la distinzione delle due facce, ma la rende indefinibile, poiché ogni faccia assume il ruolo dell'altra, in una relazione che si può definire di presupposizione reciproca, o di reversibilità».

7 E. COCCIA, *La vita delle piante. Metafisica della mescolanza*, Il Mulino, Bologna 2018, p. 53. Rimandiamo anche alla recensione di F. CIMATTI, *Il respiro e le foglie*, in «Fatamorganaweb», 2018, <<https://www.fatamorganaweb.it/vita-piante-emanuele-coccia/>>.

8 R. ESPOSITO, *Pensiero istituyente. Tre paradigmi di ontologia politica*, Einaudi, Torino 2020, p. 93.

di Nietzsche a quello di Bergson⁹. Insomma «se coincide con il carattere differenziale dell'essere, in che senso la politica può definirsi tale? Cosa la distingue dall'ontologia?»¹⁰. Dinnanzi a una tale questione si può unicamente tentare di mostrare che il rapportarsi delle differenze non conduce solamente all'indiscernibilità, ma sottende invece un loro scontro non dialettico. Questa operazione è tanto più necessaria dal momento che la critica di Esposito tocca anche il testo su Nietzsche che è apertamente quello in cui la conflittualità emerge con determinazione:

L'unica possibilità – colta da Nietzsche nel passaggio dal nichilismo passivo al nichilismo attivo – è quella di assumere come inevitabile il processo di espansione delle forze nichilistiche, accelerandone la dinamica distruttiva fino al punto che la distruzione coinvolga anch'esse, debellandole. In questo caso esse finirebbero per invertire oggettivamente la loro direzione, imboccando, per forza di cose, una strada affermativa. [...] Non, dunque, la scelta, di per sé controproducente, di contrastare il negativo, ma quella di accelerarlo, portandolo a rinnegarsi in potenza affermativa. [...] Quello che in questo modo si delinea è un'ontologia talmente affermativa da identificare essere e affermazione. [...] Se la modalità prevalente dell'ontologia politica di Deleuze è quella dell'accelerazione, bisogna riconoscere in Nietzsche il “suo” filosofo. [...] A essere escluso dal divenire è solo l'essere negativo – il negativo dell'essere. [...] Nell'universo immanente di Deleuze affermazione e negazione non possono mai scontrarsi frontalmente – ciò conferirebbe piena realtà al negativo –, ma solo ritorcersi l'una nell'altra¹¹.

Si tratta dunque di un ulteriore esempio di «canone della gioia», rispetto al quale non resta che recuperare non solo Nietzsche, ma Eraclito stesso che, in ombra nella ricostruzione di Esposito, resta riferimento di Deleuze anche nei testi successivi a quelli degli anni '60¹². Legandosi al pensatore del conflitto per eccellenza si avrà l'opportunità di riconoscere che la lotta e l'agone sono intrinseci all'ontologia deleuziana sebbene non abbiano alcuna affinità con uno scontro frontale di affermazione e negazione perché, come chiarisce Hardt, «l'opposizione dialettica è un attacco parziale e circoscritto che cerca di “conservare e preservare” il proprio nemico [...]». L'opposizione non dialettica, invece, opera una rottura completa col suo opposto attraverso un attacco privo di freni, selvaggio¹³ (dialettica cui invece Esposito sembra fare riferimento nel momento in cui cerca una «opposizione radicale», una «bipolarità incompatibile»¹⁴).

Nel tentativo, dunque, di risalire alle fonti che legano Deleuze a Eraclito, per chiarire che la mancata frontalità non è impoliticità così come il processo del divenire non è tutto positivo, è bene rivolgersi anzitutto a Nietzsche (mediatore più diretto tra il filosofo greco

9 *Ivi*, p. 100.

10 *Ivi*, p. 123.

11 *Ivi*, pp. 112-114.

12 G. DELEUZE, *Per farla finita con il giudizio*, in *Id.*, *Critica e clinica*, trad. it. A. PANARO, Raffaello Cortina, Milano 1996, pp. 172-173.

13 M. HARDT, *Gilles Deleuze. Un apprendistato in filosofia*, trad. it. C. SAVI, DeriveApprodi, Roma 2016, p. 115.

14 ESPOSITO, *Pensiero istituyente. Tre paradigmi di ontologia politica*, cit., p. 134.

e quello francese) e in secondo luogo a Kostas Axelos. Su quest'ultimo è bene soffermarsi (seppur brevemente) in quanto si tratta indubbiamente di un pensatore poco indagato (basti osservare che solo poche sue opere hanno ricevuto traduzione in italiano) e perlopiù schiacciato tra le imponenti figure di Heidegger, Marx e Deleuze. Se però il suo legame con i primi due è evidente¹⁵, resta sotterranea la sua influenza sul pensiero deleuziano. Non si tratta infatti di una mera collaborazione editoriale (Deleuze pubblicò due opere nella collana *Arguments* delle Éditions de Minuit diretta da Axelos), o di una semplice amicizia finita ingloriosamente a causa di una recensione negativa che il filosofo greco fece di *L'anti-Edipo*¹⁶. Si tratta invero di un fecondo legame teoretico che, come si vedrà, interessa particolarmente la questione della conflittualità e il ripensamento della dialettica. Sarà allora rischiando questa alleanza che emergerà come, partendo dal frammento B 52 di Eraclito, il conflitto sarà nell'ontologia di Deleuze sempre presente: come lotta tra forze, come affermarsi della differenza pensata al di fuori delle maglie della rappresentazione, come sintesi disgiuntiva per poi tradursi nel divenire animale e nel divenire minore.

Nel 1962 Deleuze dedica un testo alla filosofia di Nietzsche¹⁷, e proprio nello stesso anno Axelos compie una simile operazione con il pensiero di Eraclito¹⁸. Ancora nel 1964 Deleuze accomunerà Nietzsche, Axelos e Jarry nominando il testo su Eraclito e rinvenendo la loro unione nella volontà di superamento della metafisica¹⁹. Considerando quindi quest'ultimo articolo si riscontra l'intenzione di Deleuze di sottolineare come Axelos instauri un dialogo costante tra il tutto e i frammenti di modo da avere «non altra totalità che quella di Dioniso, ma Dioniso smembrato. In questo nuovo pluralismo, l'Uno non può che dirsi del molteplice; l'Essere si dice soltanto del divenire e del tempo; la Necessità, soltanto del caso; e il Tutto, dei frammenti»²⁰. Si tratta di un elemento che viene tratto proprio dal pensiero eracliteo: i frammenti non sono altro che, con le parole di Axelos, l'essere in divenire della totalità. Emerge allora chiaro in Deleuze il riferimento al B 52²¹ che rimanda al tempo come a un fanciullo che gioca. È perciò utile servirsi immediatamente della lettura che viene fornita del frammento:

È l'essere del divenire che gioca con se stesso al gioco del divenire: l'Aion, dice Eraclito, è un fanciullo che gioca spostando i pezzi sulla scacchiera. L'essere del divenire, l'eterno

15 [AXELOS dedica un testo a MARX e traduce HEIDEGGER, ndr]

16 Per un maggiore approfondimento Cfr. G. DELEUZE, *Creando la patafisica Jarry ha aperto la strada alla fenomenologia*, in Id., *L'isola deserta e altri scritti. Testi e interviste 1953-1974*, trad. it. D. BORCA, Einaudi, Torino 2007, pp. 91-94.

17 G. DELEUZE, *Nietzsche e la filosofia e altri testi*, trad. it. F. POLIDORI, Einaudi, Torino 2002. Per un'analisi del rapporto tra Nietzsche e Deleuze anche P. VIGNOLA, *La funzione N. Sulla macchinazione filosofica in Gilles Deleuze*, Orthotes, Nocera Inferiore 2018.

18 K. AXELOS, *Héraclite et la philosophie*, Les Editions de Minuit, Paris 1962.

19 DELEUZE, *Creando la patafisica Jarry ha aperto la strada alla fenomenologia*, cit., pp. 91-94.

20 *Ivi*, p. 93.

21 Cfr. G. REALE (a cura di), *I presocratici. Prima traduzione integrale con testi originali a fronte delle testimonianze e dei frammenti nella raccolta Hermann Diels e Walther Kranz*, Bompiani, Milano 2017; F. FONTEROTTA, *Eraclito*, BUR, Milano 2013.

ritorno, è il secondo tempo del gioco; è ancora però il terzo termine, identico ai due tempi, e che sta per l'insieme²².

In cosa consiste questo gioco? si tratta di un gioco di strategia o affidato al caso? cosa indicano i due tempi cui rimanda Deleuze? Anzitutto si deve chiarire che i due tempi fanno capo rispettivamente alla differenza e alla ripetizione. Segnatamente la differenza è il divenire e la ripetizione è il tempo²³. Poiché ciò che risulta cruciale in merito alla conflittualità ha a che vedere con lo statuto della differenza e con la necessità di superare la dialettica, è bene tenere presenti le parole di Axelos per cui in Eraclito «tout ce qui se manifeste dans la guerre, et par la guerre, a lieu dans le Temps (Αἰών) qui est jouer, royal et enfantin [...]. L'être en devenir de la totalité du monde est donc "aussi" – et fondamentalement – *Jeu*»²⁴.

Qual è quindi la natura del gioco? Nietzsche, ne *La filosofia nell'epoca tragica dei greci*²⁵, contrappone Eraclito ad Anassimandro nello stesso modo in cui contrappone se stesso a Schopenhauer²⁶. Se Anassimandro considera «ogni divenire come un'emancipazione dall'eterno essere che è degna di punizione, come un'ingiustizia che deve essere espiata»²⁷ secondo il decreto del Tempo (con il che il divenire e la pluralità delle cose non sono altro che una ingiustizia e una degenerazione dell'*Apeiron* originario, immortale, uno ed eterno²⁸), Eraclito guarda al divenire come a un gioco innocente e, in conseguenza di questo, nega l'opposizione tra mondo fisico e metafisico così come l'essere, inteso come permanenza e indistruttibilità. Orbene, l'intuizione eraclitea del divenire è legata proprio all'eterna guerra tra gli opposti, che altro non è che una immanente giustizia in virtù della quale le qualità percepite come durevoli esprimono solo una momentanea vittoria di un contendente. Scrive il filosofo di Röcken:

Dalla guerra tra gli opposti sorge ogni divenire: le qualità determinate, che ci appaiono come durevoli, esprimono soltanto la momentanea prevalenza di uno dei combattenti, ma non per questo la guerra finisce: la lotta continua per l'eternità. [...] Si tratta di una concezione mirabile – attinta alla fonte più pura della natura greca – che considera la contesa come il dominio continuo di una giustizia [...]. Soltanto un Greco poteva essere in grado di trovare questa idea come fondamento di una cosmodicea: [...] si tratta del pensiero agonistico – dei singoli Greci e dello Stato Greco – [...]. Le cose stesse, nella cui consistenza e nella cui durata il cervello ristretto degli uomini e degli animali crede, non hanno affatto una vera

22 DELEUZE, *Nietzsche e la filosofia e altri testi*, cit., p. 38.

23 S. BANKSTON, *Deleuze and Becoming*, Bloomsbury Academic, London 2017, p. 116.

24 AXELOS, *Héraclite et la philosophie*, cit., p. 240.

25 F. NIETZSCHE, *La filosofia nell'epoca tragica dei greci e scritti 1870-1873*, trad. it. G. COLLI, Adelphi, Milano 2015. Si è scelto di riferirsi in particolare a questo testo, non perché Nietzsche non citi Eraclito anche altrove, ma in quanto è quello direttamente preso in considerazione da Deleuze nel testo dedicato a Nietzsche.

26 DELEUZE, *Nietzsche e la filosofia e altri testi*, cit., p. 36.

27 NIETZSCHE, *La filosofia nell'epoca tragica dei greci e scritti 1870-1873*, cit., p. 39.

28 DELEUZE, *Nietzsche e la filosofia e altri testi*, cit., p. 31.

esistenza, ma sono il lampeggiare e la scintilla tra due spade che cozzano, sono il fulgore della vittoria nella lotta fra due opposte qualità²⁹.

Il passo consente di porre immediatamente all'attenzione due questioni. Anzitutto il divenire è marcatamente innocente. Nonostante esso coincida di fatto con la guerra e con l'opporci e unirsi degli elementi, è proprio il conflitto a promuoverlo: una soppressione del contrasto, anche dal punto di vista sociale, risulterebbe catastrofico poiché come spiega Axelos «cet état de non-guerre signifierait la destruction totale, tandis que la guerre, jeu dialectique de destruction et de construction, maintient le rythme du devenir»³⁰. Potrebbe sembrare evidente, ma è ciò che rende Eraclito un pensatore tragico, dove per tragedia si deve intendere proprio la presenza, in questo gioco, della distruzione, della lotta e del rischio³¹. In secondo luogo, alla stessa maniera in cui Nietzsche legge Eraclito sostenendo che nel suo pensiero le cose non sono che il lampeggiare tra due spade che cozzano, Deleuze interpreta Nietzsche come il filosofo per il quale il senso di un fenomeno dipende dalla forza che se ne appropria e lo governa³²: la variazione del senso, il pluralismo, è indicazione della 'lotta' che le forze mettono in atto al fine di prender possesso di un fenomeno.

Questo pluralismo significa relazione, congiunzione, azione a distanza. Si tratta di caratteristiche del divenire che, riassumendo, può essere definito come un rapporto tra forze, tra elementi eterogenei in cui ciò che conta è essenzialmente la relazione stessa, la lotta, ovvero il divenire che si produce 'nel mezzo' e 'tra' i termini coinvolti. Ciò significa che, in ragione di quanto sopra, non si avrà mai una scomparsa del negativo nell'ontologia di Deleuze: la lotta è eterna e sebbene sia vero che il divenire-attivo sul punto della trasmutazione è ottenuto tramite una sorta di accelerazione grazie alla quale viene a spezzarsi l'alleanza tra la volontà nichilistica e le forze reattive, non si dovrebbe dedurre da questo processo che vi sia una scomparsa della lotta (come invece ritiene Esposito) in quanto resta fermo il principio per cui essa continua ad agire internamente a ogni fenomeno: ogni cosa è implicata in una costante sfida per agire la sua reattività³³. Come conferma anche Axelos, ogni entità è a tutti gli effetti l'unità di sé e del suo opposto: «tout ce qui est, est dans le devenir, et ce devenir, quoique harmonieux, n'est point pacifique mais guerrier. [...] La négativité est ainsi constamment à l'oeuvre»³⁴.

Quindi il negativo è sì escluso (grazie alla forza selettiva dell'eterno ritorno), ma è escluso nel senso di un divenire-reattivo e nichilistico e mai nel senso di una totale assenza di forze 'negative' all'interno dell'ontologia deleuziana.

29 NIETZSCHE, *La filosofia nell'epoca tragica dei greci e scritti 1870-1873*, cit., p. 40.

30 AXELOS, *Héraclite et la philosophie*, cit., p. 151.

31 *Ivi*, p. 208.

32 NIETZSCHE, *La filosofia nell'epoca tragica dei greci e scritti 1870-1873*, cit., p. 6.

33 DELEUZE, *Nietzsche e la filosofia e altri testi*, cit., pp. 171-177: «Nel medesimo istante dunque la reazione alle tracce diventa sensibile e la reazione allo stimolo cessa di essere agita. [...] Per Nietzsche passivo non significa non-attivo; non attivo è reattivo, mentre passivo vuol dire non-agito. Passiva è soltanto la reazione che non viene agita; passivo designa il trionfo della reazione, il momento in cui, non essendo più agita, essa diventa appunto risentimento».

34 AXELOS, *Héraclite et la philosophie*, cit., p. 240.

Se il divenire è per Deleuze una relazione³⁵, sarà una relazione tra differenze. Ma non di certo una relazione che procede secondo schemi dialettici, dal momento che la differenza non è mai da pensare come non-identità, e che risulta del tutto assente l'idea di una sintesi. Rispetto a questo ultimo punto potrebbero esserci delle perplessità: Eraclito ha una certa idea di armonia e di unità che sembrerebbe quasi poter giustificare più facilmente il «canone della gioia» e l'indiscernibilità dello spirito agonistico. Tuttavia anche in questo caso Nietzsche e Axelos sono d'aiuto nel chiarire cosa si debba intendere per unità e armonia.

Nietzsche sottolinea che «la lotta continua per l'eternità»³⁶ in una sola giustizia che porta ad affermare che l'unità è la pluralità: «la contesa della pluralità costituisce essa stessa la giustizia unica»³⁷. L'uno quindi non è superiore al molteplice o situato al di là di esso, ma al limite è costituito da molteplici elementi in lotta³⁸. Ciò significa precisamente che l'unità eraclitea non è interpretata da Nietzsche come una sintesi sul modello hegeliano, motivo per cui si può ugualmente ritenere che anche la conflittualità sia pensata in termini del tutto diversi e che l'opporci abbia in comune con il porsi di una tesi frontalmente a una antitesi. In effetti se Lassalle «armato di fortissime suggestioni hegeliane»³⁹, legge la lotta tra gli opposti (il divenire) come «la legge dell'antitesi in processo»⁴⁰, Nietzsche ritiene necessario rifiutare l'idea che il divenire sia una necessità meramente logica⁴¹, e predilige una lettura estetica e in qualche maniera politica della stessa, fondata appunto sulla capacità delle forze di impadronirsi dei fenomeni.

Ancora più approfondita è l'analisi di Axelos circa la dialettica in Eraclito. Anzitutto egli risolve la questione sostenendo che il valore da attribuire alla dialettica eraclitea è sicuramente stato riconosciuto primariamente da Hegel, il quale però tende a comprendere il pensiero dell'efesino inserendolo nell'orizzonte di un idealismo speculativo che certamente non poteva appartenergli. Infatti la dialettica di Eraclito non è concettuale e ha piuttosto la forma di una intuizione del rapportarsi degli opposti: solo più tardi si costruirà la dialettica che opera per opposizione di concetti e include l'idea di contraddizione nella logica sintetica. Nella logica, infatti, l'opposizione è concepita come opposizione di concetti contrari (bianco - nero) e/o contraddittori (bianco - non bianco), ma la dialettica dell'Oscuro è di natura diversa⁴²:

35 DELEUZE, C. PARNET, *Conversazioni*, trad. it. G. COMOLLI, Ombre Corte, Verona 2019, p. 56: «Non è affatto il problema di sapere se l'intelligibile viene dal sensibile, ma una questione completamente diversa: quella delle relazioni. *Le relazioni sono esterne ai loro termini*. "Pietro è più piccolo di Paolo", "il bicchiere è sulla tavola": la relazione non è interna né a uno dei due termini che risulterebbe quindi il soggetto, né all'insieme dei due. Non solo, una relazione può anche cambiare indipendentemente da un cambiamento dei termini. [...] le idee di bicchiere e di tavola non sono modificate, e sono questi i veri termini della relazione. Le relazioni si trovano nel mezzo ed esistono come tali».

36 NIETZSCHE, *La filosofia nell'epoca tragica dei greci e scritti 1870-1873*, cit., p. 39.

37 *Ibid.*

38 Cfr. B. ZAVATTA, *Il mondo del gioco e il gioco del mondo*, in *Friedrich Nietzsche*, in «Isonomia», 2001, pp. 1-23, <<https://isonomia.uniurb.it/vecchiserie/2002%20zavatta.pdf>>.

39 S. BARBERA, *Apollineo e dionisiaco. Alcune fonti non antiche di Nietzsche*, in G. CAMPIONI, A. VENTURELLI (a cura di), *La biblioteca ideale di Nietzsche*, Guida, Napoli 1992, p. 62.

40 *Ibid.*

41 *Ivi*, p. 64.

42 AXELOS, *Héraclite et la philosophie*, cit., pp. 47-48.

«L'armonie des contraires, voilà pultôt ce que cherchait Héraclite, et non l'identité des contradictoires, qui d'ailleurs, comme tels, lui étaient incinnus», souligne Léon Robin. *C'est pourquoi il faut parler de l'unité des contraires et non de leur identité ou de leur synthèse.* [...] La dialectique d'Héraclite n'est ni celle de l'identité, ni celle de la confusion; [...] Elle formule une pensée créatrice de concepts [...] ⁴³.

E ancora:

Le rythme de la dialectique héraclitéenne n'est pas ternaire – thèse, antithèse, synthèse [...] mais foncièrement bipolaire: il y a ce mouevement perpétuel du va-et-vient. [...] Héraclite renonce-t-il à la synthèse? Il est vrai quel es deux «thèses» posées, une unité englobante se fait jour; néanmoins, les deux thèses restent déchirées entre elles, le conflit reste conflit et la négation ne se trouve pas niée ⁴⁴.

Si tratta di frasi che potrebbe benissimo aver scritto Deleuze e che, con una invidiabile finezza, descrivono una differenza tra i concetti di unità, identità e sintesi. Quella eraclitea è una unità degli opposti che in essa non si annullano (la loro contesa costituisce infatti una giustizia unica come scrive anche Nietzsche, sicché l'armonia risulta di fatto inseparabile dalla lotta senza presentarsi come una riconciliazione così come l'unità, o totalità per dirla con Axelos, è molteplicità per Deleuze), che nulla ha a che vedere con l'identità (concetto facente parte del pensiero rappresentativo e che necessariamente conduce a una impossibilità di pensare quello di differenza, come s'impegnerà a delucidare Deleuze) o con la sintesi hegeliana necessaria in quanto uno degli elementi in lotta viene considerato come negativo dell'altro, come sua antitesi. Ciò significa, continua Axelos, che il frammento B 52 ha lo scopo di descrivere la totalità dell'essere in movimento: il tempo costituisce il divenire della totalità e, colto dal pensiero che in Eraclito procede inscindibilmente con le cose, appare come un gioco di un bambino che costantemente distrugge e ricostruisce. Se il tempo è un bambino che gioca, la dialettica del saggio è quella di un bambino che ha compreso il Gioco ⁴⁵.

Ricapitolando allora, il Tempo è il ritmo del divenire ⁴⁶ che è a sua volta dialettico e dunque dato dal conflitto e dalla guerra degli opposti i quali tuttavia non si negano né si sintetizzano, ma giocano. La loro bipolarità non implica dualismi di sorta ⁴⁷, e il fatto che la negazione non venga negata non deve trarre in inganno perché non si tratta di sostenere che tra le forze discordanti una è l'effettivo negativo dell'altra (Axelos scrive infatti di due tesi, esattamente come Deleuze scrive di una ostinazione della tesi ⁴⁸), ma di intendere per negazione la presenza stessa del conflitto esattamente come fa lo stesso Esposito. Ecco la ragione per cui la guerra risulta essere il potere supremo che promuove il divenire.

43 *Ivi*, p. 49 [corsivo nostro].

44 *Ivi*, p. 63.

45 *Ivi*, p. 54.

46 *Ivi*, p. 198.

47 *Ivi*, pp. 117-118.

48 G. DELEUZE, *Differenza e ripetizione*, trad. it. G. GUGLIELMI, Il Mulino, Bologna 1972, p. 92.

In Deleuze tali aspetti risultano ancora più accentuati e conducono a una sostituzione della dialettica con una diversa logica⁴⁹, quella della sintesi disgiuntiva, che è fondamento di un divenire la cui dinamica necessariamente richiede l'attrito. Esso si trova in primo luogo nel rapporto di forze: «una forza, entrando in rapporto con un'altra forza che le obbedisce, non nega quest'ultima o ciò che essa non è, ma afferma la propria differenza e ne gode»⁵⁰. Il negativo non è motore, ma al massimo «è il prodotto dell'esistenza stessa, è l'aggressività che si collega necessariamente a un'esistenza attiva, l'aggressività di una affermazione»⁵¹.

Ciò significa che il divenire, l'agone, non è opposizione o contraddizione, bensì differenza e affermazione della differenza. Non sussiste quindi alcuna identità dei contrari, e l'unità delle forze differenti non è precedente o soggiacente il conflitto, bensì effetto del conflitto, sotto la forma del dominio delle forze attive su quelle reattive (o, nostro malgrado, viceversa). Le prime tendono alla potenza, soggiogano, dominano, si trasformano, godono della loro differenza e nel farlo si spingono all'estremo delle loro possibilità arrogandosi tutti i tratti distintivi della nobiltà⁵². Sicché il frammento viene interpretato da Deleuze come segue: Aïôn è un fanciullo; il fanciullo è l'artista o Dioniso; il gioco consiste nell'affermare il divenire (primo momento) e l'essere del divenire (secondo momento o eterno ritorno). Gioco di dadi dall'unico lancio, di innocenza senza strategia, che proprio in ragione del numero ottenuto torna a ripetersi: il caso crea così la necessità senza che la seconda possa mai abolire il primo.

Ma se il conflitto è una tipologia di rapporto affermativo fra differenze, sarà necessario demolire il pensiero rappresentativo che opera partendo dal concetto di identità. La questione però non è solamente relativa all'identico in quanto problematica è la rappresentazione stessa: «si tende sempre verso una certa *rappresentazione dei conflitti*, conflitti tra individuo e società, tra vita e storia, [...] ciò che è veramente narcisistico e che conviene a tutti, è questa rappresentazione dei conflitti»⁵³. Ma solo fuoriuscendone sarà possibile individuare in Aïôn non solo il tempo della ripetizione, ma un tempo vuoto e non orientato nel quale la sintesi disgiuntiva può liberamente operare. Questa è la ragione per cui quando Deleuze scrive che il puro divenire è caratterizzato dalla simultaneità paradossale per cui dire che Alice cresce non significa sostenere che sia nello stesso tempo più grande e più piccola, ma che «è nello stesso tempo che lo diventa»⁵⁴, intende sottolineare l'inarrestabilità delle forze, delle differenze e dei due sensi (passato e futuro) contemporaneamente.

Aïôn quindi è il punto aleatorio coincidente con l'istanza paradossale ovvero con lo specchio che articola le serie e le riunisce: punto della sintesi disgiuntiva. Infatti se gene-

49 Per un interessante articolo per questo piano di analisi cfr. C. ASAVOAI, A. BONALUME, A. FRANCOIS (a cura di), *Ontologies du conflit*, in «Meta: Research in Hermeneutics, Phenomenology, and Practical Philosophy», 9, n. 1, 2017, pp. 321-346.

50 DELEUZE, *Nietzsche e la filosofia e altri testi*, cit., p. 14.

51 *Ibid.*

52 *Ivi*, p. 64.

53 DELEUZE, C. BENE, *Sovrapposizioni*, trad. it. J.P. MANGANARO, Quodlibet, Macerata 2012, pp. 109-110.

54 DELEUZE, *Logica del senso*, trad. it. M. DE STEFANIS, Feltrinelli, Milano 2014, p. 9.

ralmente in filosofia due cose potevano essere affermate simultaneamente solo negando la loro differenza o annullandola («è generalmente dall'identità che gli opposti sono affermati nello stesso tempo, sia che si approfondisca uno degli opposti per trovarvi l'altro, sia che si stabilisca una sintesi di entrambi»⁵⁵), la sintesi disgiuntiva è invece «un'operazione secondo la quale due cose o due determinazioni sono affermate dalla loro differenza, cioè sono oggetti di affermazione simultanea soltanto nella misura in cui la loro differenza è essa stessa affermata, essa stessa affermativa»⁵⁶.

L'istanza paradossale è allora il punto d'incontro delle differenze che si affermano in quanto tali senza sopprimersi o superarsi dialetticamente: versione logica⁵⁷ del conflitto eracleo. Sostanzialmente il divenire come lotta tra elementi opposti è ripensato, per mediazione nietzschiana, come affermarsi di eventi eterogenei che non hanno nel punto di sintesi una forma di unità o annullamento della loro differenza, bensì il luogo del loro rapporto paradossale: comunicazione e relazione che porta elementi preindividuali a confluire in un unico evento che invece di snaturarli li articola. Allo stesso modo il divenire animale e/o minore si baserà su una deterritorializzazione⁵⁸ di entrambi gli elementi coinvolti che in tal modo fuggiranno le codificazioni e le funzionalizzazioni: divenire è allora il primissimo atto rivoluzionario con il quale ci si sottrae al potere chiarendo definitivamente che «rendere una potenzialità presente, attuale, è tutt'altro che rappresentare un conflitto»⁵⁹.

Si può concludere che anche nelle ricadute politiche non vi è alcuna armonia o elusione dello scontro proprio perché si tratta di una ontologia basata sulla linea di fuga piuttosto che sulla frontalità:

Ma questi combattimenti esteriori, questi *combattimenti-contro* trovano la loro giustificazione in *combattimenti-fra* che determinano la composizione delle forze nel combattente. [...] Il combattimento-contro cerca di distruggere o di respingere una forza (lottare contro le “potenze diaboliche dell'avvenire”), mentre il combattimento-fra cerca d'impadronirsi di una forza per farla sua. Il combattimento-fra è un processo attraverso il quale una forza si arricchisce, impadronendosi di altre forze e congiungendosi con loro in un nuovo insieme, in un divenire. [...] tutte queste associazioni di forze costituiscono dei divenire, un divenire-animale, un divenire-vampiro, forse addirittura un divenire-donna che si può ottenere solo con il combattimento. Lawrence richiama intensamente Nietzsche: tutto ciò che è buono proviene da una lotta, e il loro comune maestro è il pensatore del conflitto, Eraclito⁶⁰.

55 *Ivi*, pp. 153-154.

56 *Ivi*, p. 154.

57 Sulla filosofia deleuziana come logica D. LAPOUJADE, *Deleuze. I movimenti aberranti*, Mimesis, Milano 2020.

58 DELEUZE, F. GUATTARI, *Mille piani. Capitalismo e schizofrenia*, trad. it. G. Passerone, Orthotes, Nocera Inferiore (SA) 2017, p. 409. Interessante anche E. HOLLAND, *Non-Linear Historical Materialism; or, What is Revolutionary in Deleuze & Guattari's Philosophy of History*, in B. HERZOGENRATH (a cura di), *Time and History in Deleuze and Serres*, Continuum, London 2012, pp. 17-30.

59 DELEUZE, BENE, *Sovrapposizioni*, cit., p. 112.

60 DELEUZE, *Per farla finita con il giudizio*, cit., pp. 172-173.

Immagini e filosofia

a cura di Daniela Angelucci

*Il possibile dialogo fra il mondo delle immagini,
poetiche, artistiche, letterarie, cinematografiche
e la riflessione filosofica delinea l'orizzonte
di "un incontro felice".*

*Felice, nella misura in cui fra i due mondi
esistono punti di intersezione, di scambio
e di comunicazione che ci possono aiutare
a comprendere meglio gli interessi,
gli interrogativi, le inquietudini
della nostra epoca.*

Gioia Sili

La logica dell'inconscio: Matte Blanco e il cinema di Resnais

B@bel



Editoriale

Il tema di B@bel

Spazio aperto

Ventaglio delle donne

Filosofia e...

Immagini e filosofia

Giardino di B@bel

Ai margini del giorno

B@bel va a scuola

Libri ed eventi

GIOIA SILI*

LA LOGICA DELL'INCONSCIO: MATTE BLANCO E IL CINEMA DI RESNAIS

Abstract

Within the relationship between cinema and psychoanalysis, the figure of Ignacio Mate Blanco offers an original interpretation. In this regard, the Chilean psychoanalyst's thought appears fruitful not so much in the direction of a rigid application of categories to specific films, but rather as a precious starting point for a reflection on images. In this perspective, the paper aims to make the concept of Matte Blanco's psychoanalysis resonate in the Alain Resnais's cinema, seeing in the open theory a frame of reference within which to propose readings of particular works.

Keywords: Cinema; Memory; Psychoanalysis; Resnais; Time

Introduzione

Il complesso rapporto che lega il cinema alla psicoanalisi può essere esplorato da molteplici punti di vista. Secondo Francesco Casetti, sono essenzialmente tre le strade che hanno segnato l'indagine sulla relazione tra inconscio e immagini in movimento.

Il primo itinerario è connesso a un'interpretazione del film come apparato d'indizi, tracce e riferimenti utili a proporre una vera e propria psicoterapia del regista. In questa direzione, l'opera costituirebbe il materiale clinico da analizzare per esplorare in profondità l'inconscio dell'autore.

Diversa è la prospettiva aperta dalla seconda via, che trova il suo fondamento nell'identità tra determinati processi psichici, il sogno ad esempio, e le strutture del film: tale profilo sembra attribuire una maggiore valenza alla singolarità della pellicola più che all'inconscio del regista. Se i primi due approcci offrono un contributo funzionale alla pratica analitica, il terzo appare direttamente connesso a una teoria del cinema¹. Scrive, infatti, Casetti che il cinema non è il corrispettivo di certe manifestazioni del rimosso, ma si configura come un «fenomeno che prolunga e ingloba le strutture e le dinamiche studiate dalla psicoanalisi»².

Lungi dal costituire un insieme di elementi finalizzati a confermare la validità dei concetti psicoanalitici, il cinema si rivela così una straordinaria forma di conoscenza del mondo.

In questo panorama concettuale, l'opera di Ignacio Matte Blanco fornisce un'inedita chiave di lettura. Contraddistinto da un'originale riformulazione della teoria freudiana, il

* Università della Calabria; gioia_sili@hotmail.it

1 Cfr. D. DOTTORINI, *L'esigenza di una teoria "aperta"*, in *Estetica ed infinito. Scritti di Matte Blanco*, a cura di D. Dottorini, Bulzoni, Roma 2000, p. 28.

2 F. CASETTI, *Teorie del cinema 1945-1990*, Milano, Bompiani 1993, p. 174.

pensiero dello psicoanalista cileno, noto per la sua proverbiale inaccessibilità, offre una serie d'indicazioni per ragionare anche sul problema della creazione artistica e, nello specifico, sulle immagini cinematografiche. Sebbene l'elaborazione estetica non presenti una struttura sistematica, tanto che nel saggio *Riflessioni sulla creazione artistica* (1986) lo stesso psicoanalista cileno accenna all'opportunità di sviluppare un'indagine più articolata, è tuttavia possibile ritrovare, negli articoli e nelle trascrizioni di conferenze, indizi preziosi per approfondire la questione. In tal senso, la dimensione costantemente 'aperta' della teoria elaborata da Matte Blanco permette di estendere la discussione oltre il terreno meramente psicoanalitico e clinico, aprendo orizzonti di analisi ancora inesplorati.

Nell'itinerario compiuto dall'autore cileno, l'esperienza estetica si configura come il momento in cui pensiero ed emozione, ragione e passione continuamente si confondono. Occorre precisare che tale intreccio non coincide con l'idea di una tensione puramente irrazionalistica, ma assume i contorni di una «discesa controllata e sentita del pensiero cosciente e dividente nel pensiero inconscio e indivisibile»³. Si tratta, insomma, di una collaborazione riuscita e, per certi aspetti, paradossale, tra due differenti modelli di funzionamento della psiche umana: la razionalità e il sentire. Proprio in virtù dell'incontro tra queste due logiche, infatti, l'esperienza dell'arte permette di varcare territori sconosciuti, dove gli opposti si ritrovano a convivere e «le incompatibilità diventano delle compatibilità»⁴.

Per quel che concerne più direttamente la teoria delle immagini e il cinema, il pensiero di Matte Blanco è stato poi oggetto di attenzione da parte di alcuni studiosi interessati alla ridefinizione del discorso critico⁵. In tal senso, il percorso dello psicoanalista si rivela fecondo non tanto nella direzione di una rigida applicazione delle categorie ai testi filmici, quanto piuttosto come un ricco apparato concettuale di cui tener conto per avviare una riflessione tesa a valorizzare la potenza espressiva delle immagini, oltrepassando il mero contenuto visibile.

A questo proposito, vale la pena rivolgere lo sguardo al cinema di Alain Resnais, caratterizzato da falde temporali, spazi e luoghi che si sovrappongono, voci, ricordi e immagini che ininterrottamente affiorano producendo nuovi significati. Il regista francese, infatti, lascia emergere nei suoi lavori il ruolo della memoria insieme alle potenzialità dell'immaginazione con l'obiettivo di «ricostruire il senso di un'avventura esistenziale»⁶, attraverso l'intreccio di presenza e assenza, finito e infinito, spazio e tempo. Come scrive Sergio Arecco, si tratta di autentici «film mosaico»⁷, in cui i numerosi tasselli che, a prima vista, appaiono sullo schermo in maniera non lineare formano alla fine un'unica composizione.

In tale prospettiva, il presente contributo si propone di far risuonare i concetti dell'epistemologia bi-logica analizzati da Matte Blanco nell'opera di Resnais, intravedendo nel

3 R. BODEI, *Emozioni e poesia*, in *La bi-logica fra mito e letteratura. Saggi sul pensiero di Ignacio Matte Blanco*, a cura di P. Bria e F. Onerosi, Franco Angeli, Milano 2004, p. 99.

4 I. MATTE BLANCO, *Riflessioni sulla creazione artistica*, in «Filmcritica», 365-366, 1986, pp. 251-252.

5 Sul rapporto tra il pensiero di Matte Blanco e la critica cinematografica, cfr. DOTTORINI, *L'esigenza di una teoria "aperta"*, cit., nello specifico il paragrafo 2.

6 P. BERTETTO, *Alain Resnais*, Il Castoro, Firenze 1981, p. 42.

7 S. ARECCO, *Alain Resnais o la persistenza della memoria*, Le Mani, Genova 1997, p. 13.

carattere aperto della teoria una cornice di riferimento da cui partire per proporre letture e interpretazioni di particolari film appartenenti alla prima produzione del regista.

Simmetrie

Uno degli esiti più innovativi della ricerca condotta da Matte Blanco concerne sicuramente la definizione del principio di simmetria. Nel testo *L'inconscio come insieme infiniti* (1975), lo psicoanalista cileno esplora le caratteristiche dell'inconscio freudiano, prendendo le mosse dallo studio della logica classica. Dopo aver richiamato la distinzione tra processo primario e secondario, Matte Blanco arriva ad affermare che nel mondo dell'inconscio agiscono determinati principi logici, del tutto differenti da quelli che regolano il pensiero scientifico. D'altronde, se la parte più remota della psiche coincidesse semplicemente con il regno del caos, non sarebbe consentito fare alcuna previsione e l'intero modello descritto da Freud perderebbe il proprio significato⁸. Seguendo il ragionamento di Matte Blanco, si può affermare, allora, che anche ciò che per definizione sfugge al controllo del pensiero razionale è in realtà disciplinato da una logica peculiare.

In cosa consiste la specificità della logica che regola l'inconscio? Per rispondere a questo interrogativo, lo psicoanalista cileno si serve di due principi essenziali: generalizzazione e simmetria. Mentre il primo principio consiste nel considerare la parte di un insieme come se fosse l'intero, il secondo permette di trattare tutte le relazioni come se fossero simmetriche. Il pensiero logico, infatti, concependo la realtà come divisibile, si esprime nella distinzione, vale a dire nella capacità di istituire legami tra elementi diversi: in questo senso, le relazioni sono asimmetriche, poiché l'inverso non è uguale alla relazione stessa (ad esempio, la proposizione 'Maria è madre di Giovanna', non è identica alla proposizione inversa, ossia 'Giovanna è figlia di Maria'). Al contrario, nelle relazioni che definiscono l'inconscio, l'inversa può essere uguale e compresente alla prima. Venendo meno i concetti di ordine e appartenenza, si assiste conseguentemente alla dissoluzione di spazio e tempo e alla scomparsa della distinzione tra parte e tutto: in questa prospettiva, la logica aristotelica fondata sul principio di non contraddizione sembra non essere in grado di indagare la complessità dell'inconscio al punto da comportare la necessità di un nuovo sistema. In particolare, secondo lo psicoanalista cileno, i meccanismi dell'inconscio freudiano sono sempre riconducibili a uno dei due principi (generalizzazione o simmetria) e la struttura che li comprende entrambi assume il nome di logica simmetrica⁹.

8 Cfr. MATTE BLANCO, *L'inconscio come insieme infiniti. Saggio sulla bi-logica*, Einaudi, Torino 2000, p. 42.

9 «Entrambi i principi sono riconducibili a una logica peculiare che Matte Blanco definisce logica simmetrica: il principio di simmetria per definizione e il principio di generalizzazione in quanto derivante dall'applicazione del principio di simmetria alla relazione tra la parte e il tutto. Se la parte è parte del tutto, infatti, per il principio di simmetria anche il tutto sarà parte della parte; di conseguenza la parte potrà stare per il tutto». F. ONEROSO, *Presentazione*, in G. PULLI, *L'enigma della simmetria. Freud, Ovidio, Matte Blanco*, Franco Angeli, Milano 1999, p. 8.

Alla logica classica si aggiunge così quella simmetrica, che interagisce e dialoga con la prima, stabilendo intrecci e connessioni: in questa reciproca implicazione tra i due ordini di regole è racchiuso il cuore della teoria bi-logica elaborata da Matte Blanco. Ogni processo psichico, infatti, si configura come l'esito dell'intersezione tra i due sistemi: da una parte il pensiero razionale, dall'altra la logica dell'inconscio. Questi due percorsi, inconciliabili per antonomasia, convergono nel medesimo soggetto senza fondersi in una struttura superiore, dando origine a quella che è definita «l'antinomia fondamentale dell'essere umano»¹⁰. Del resto, in linea con le parole di Pietro Bria, per Matte Blanco «il principio di simmetria ha le caratteristiche di un *teorema empirico* che è espressione logica – e non potrebbe essere altrimenti – di un fatto ontologico costituito dalla presenza o dall'azione nello psichico di un modo di essere che tratta un tutto indiviso, come Uno, ciò che il pensiero divide»¹¹.

Se è vero, come sostiene Enzo Melandri nel testo *L'inconscio e la dialettica*¹², che l'applicazione di nozioni matematiche all'inconscio non è priva di difficoltà tanto da richiedere un'indagine più ampia, appare innegabile la straordinaria fecondità dell'opera di Matte Blanco, capace di promuovere dialoghi e incontri tra eterogenei ambiti del sapere.

In *Hiroshima mon amour*, capolavoro di Resnais presentato al festival di Cannes nel 1959, il concetto di simmetria risuona con particolare evidenza e consente una lettura più approfondita della pellicola. Ambientata inizialmente nella città segnata dal bombardamento atomico, la narrazione segue la storia d'amore tra un architetto giapponese (Eiji Okada) e un'attrice francese (Emmanuelle Riva), giunta nel paese del Sol levante per girare un documentario sulla pace. Nelle prime sequenze, lo spettatore assiste allo scorrere delle immagini provenienti da Hiroshima e raffiguranti l'orrore della guerra: l'ospedale, le mutilazioni, il museo, i volti della gente attraversati dalla paura. «Tu non hai visto niente a Hiroshima, niente», ripete ossessivamente l'uomo, come a voler rimarcare l'estraneità dell'attrice all'evento che ha sconvolto il paese e il mondo intero. Mantenendo elevata l'intensità del confronto, attraverso un continuo e incalzante scambio di battute, la donna risponde di «aver visto tutto», conferendo così all'esperienza collettiva del dolore un valore soggettivo¹³.

Nello sviluppo del film, allo scorrere delle immagini di Hiroshima, segue la rievocazione della cittadina francese di Nevers. Quest'ultima condensa al suo interno i ricordi legati al primo amore della protagonista per un soldato tedesco, rimasto ucciso durante la guerra. Hiroshima e Nevers, distanti non solo geograficamente, ma anche dal punto di vista economico e culturale (al confine tra modernità e tradizione la prima, europea e conservatrice la seconda) finiscono per convergere e sovrapporsi nella profondità della

10 MATTE BLANCO, *Pensare, sentire ed essere. Riflessioni critiche sull'antinomia fondamentale dell'uomo e del mondo*, Einaudi, Torino 1995, p. 81.

11 P. BRIA, *L'essere antinomico. «L'inconscio come insiemi infiniti vent'anni dopo»*, in Oneroso (a cura di), *L'inconscio come insiemi infiniti. Saggio sulla bi-logica*, cit., p. XL.

12 E. MELANDRI, *L'inconscio e la dialettica*, Quodlibet, Macerata 2018.

13 Per un'analisi originale del rapporto tra memoria personale e memoria collettiva in *Hiroshima mon amour*, cfr. M. DINOI, *Lo sguardo e l'evento. I media, la memoria, il cinema*, Le Lettere, Firenze 2008.

psiche. A tale riguardo, Lucilla Albano scrive precisamente che il film di Resnais mette in scena «un gioco della specularità»¹⁴, in cui l'inenarrabile tragedia collettiva si riflette nel dramma singolare vissuto dall'attrice francese a Nevers. Parallelamente, il bombardamento nucleare a Hiroshima segna l'inizio della distensione a Nevers. E ancora, per un inesplicabile meccanismo dell'inconscio, l'architetto giapponese si confonde con il soldato francese a tal punto da comportare un'assoluta identificazione tra i due amanti e le due città.

Seduta in un caffè di Hiroshima insieme a Okada, la donna lascia fluire i propri pensieri, dando spazio alla costruzione della memoria attraverso una forma di rappresentazione che ricorda lo *stream of consciousness* descritto da Joyce. Un'operazione, questa, che sul piano cinematografico s'identifica con la struttura narrativa tipica del *flashback*, di cui il regista francese si serve in modo originale, realizzando un'inedita rete di rimandi. Eppure, è lo stesso Resnais a sostenere in un'intervista che non esistono rievocazioni di episodi accaduti nel passato all'interno della pellicola, ma tutto avviene nel presente¹⁵.

Tralasciando il tono in apparenza giocoso, si può interpretare tale affermazione alla luce della peculiare concezione del tempo presente nel film: il passato, inteso come insieme di esperienze singolari e collettive, non si trova confinato entro le rigide barriere della storia, ma emerge continuamente, riattualizzandosi. Nell'opera di edificazione della memoria messa in atto dalla Riva, infatti, «il ricordo diventa componente del presente, parte vivente della vita da vivere»¹⁶.

Ecco allora che le differenze, individuate dalla ragione, convergono in un unico flusso di continuità: mentre il pensiero dividente concepisce la realtà formata da parti, la logica simmetrica considera quest'ultima una totalità indivisibile, in cui si dissolvono i tradizionali confini dello spazio e del tempo. Tale assunto trova un punto di riferimento nella figura di Henri Bergson, la cui opera ha largamente influenzato la riflessione di Matte Blanco¹⁷.

Nella celebre prefazione al *Saggio sui dati immediati della coscienza*, il filosofo francese afferma che «ci esprimiamo necessariamente con le parole, e pensiamo nello spazio»¹⁸, mettendo in luce come sia il nostro pensiero a stabilire distinzioni «nette e precise»¹⁹ e a creare ordine tra le entità del mondo. Successivamente, nel primo capitolo del saggio, Bergson rivolge l'attenzione agli stati della coscienza che si mostrano nelle emozioni intense e nei sogni, sostenendo che «più si scende nelle profondità della coscienza, meno si ha il diritto di considerare i fatti psicologici come cose che si giustappongono»²⁰.

Il linguaggio dell'inconscio permette, dunque, di incidere sulle divergenze che, pur mantenendo le loro peculiarità, coesistono e si spiegano unitariamente nell'immaginario dello spettatore.

14 L. ALBANO, *Lo schermo dei sogni. Chiavi psicoanalitiche del cinema*, Marsilio, Venezia 2004, p. 111.

15 Cfr. ARECCO, *Alain Resnais o la persistenza della memoria*, cit., p. 77.

16 BERTETTO, *Alain Resnais*, cit., p. 52.

17 Cfr. BRIA, *L'essere antinomico. «L'inconscio come insieme infiniti vent'anni dopo»*, cit., p. LXXI.

18 H. BERGSON, *Saggio sui dati immediati della coscienza*, Raffaello Cortina, Milano 2002, p. 3.

19 *Ibidem*.

20 *Ivi*, p. 9.

Infinito

Nel film *L'anno scorso a Marienbad* (1961), secondo lungometraggio diretto da Resnais con la collaborazione dello scrittore Alain Robbe-Grillet, trovano sviluppo le questioni affrontate in forma embrionale nel lavoro precedente. Si tratta di un vero e proprio laboratorio di ricerca linguistica, in cui gli influssi provenienti dallo sperimentalismo letterario di Proust e Joyce contribuiscono a «rappresentare un dramma puramente astratto»²¹. Annoverato tra gli esempi della crisi dell'immagine-azione e dell'emersione dei caratteri tipici del cinema moderno (erranza, dimensione anti-narrativa, ruolo del pensiero come protagonista)²², il film prende avvio da un presunto incontro avvenuto all'interno di un sontuoso albergo.

Nelle sequenze iniziali, dopo aver attraversato corridoi senza fine e sale lussuose, un ospite dell'hotel (Giorgio Albertazzi) racconta a una donna (Delphine Seyrig) di un'antica promessa fatta l'anno prima o forse in un altro tempo. Ha inizio così un viaggio labirintico condotto nei meandri più remoti della psiche: i due protagonisti, privi di un vero nome e identificati da una semplice lettera dell'alfabeto (X e A), si distaccano dalla realtà, trasportando lo spettatore in una dimensione onirica e immaginifica. Passeggiando tra i giardini alla francese del castello, perfettamente curati secondo un preciso ordine geometrico che appare in contrasto con l'organizzazione non lineare del tempo proposta nel film²³, l'uomo prosegue invano nel tentativo di persuadere la donna dei suoi ricordi. Solo nel finale, la distanza che li separa sembra accorciarsi e le resistenze, che fino a quel momento avevano tenuto prigioniera la protagonista, sono sul punto di crollare: nelle ultime scene i due personaggi vanno via insieme, ma la conclusione della vicenda rimane volutamente ambigua.

Evocando un'atmosfera sospesa in bilico tra immaginazione e realtà, gli autori portano avanti una ricerca che ha nella disgregazione delle coordinate temporali uno dei suoi principali punti di riferimento. Scrive a tale proposito il critico Paolo Bertetto:

Nell'opera il configurarsi effettivo della storia è, in ultima analisi, determinato dalla dimensione e dallo svolgimento temporale. Il rifiuto del tempo lineare, del decorso esterno, oggettivo (al fine di cogliere nel suo molteplice autentico manifestarsi la dimensione temporale in quanto interiorità, categoria della coscienza), costituisce senza dubbio la prima grande conquista della narrativa del '900 da Proust e Joyce in poi. Anche in questo caso Robbe-Grillet e Resnais hanno dimostrato immediatamente di avere non soltanto assimilato le ricerche di tali romanzieri, ma di essere in grado di sviluppare in prima persona una ricerca sperimentale²⁴.

Lo spazio e il tempo si fondono fino a confondersi: una volta introdotto nel misterioso mondo di Marienbad, i cui confini appaiono paradossalmente aperti e ben delimitati, lo spettatore non riesce a comprendere se ciò che sta vedendo accade nel presente, nel passa-

21 S. SONTAG, *Muriel di Resnais*, in ID., *Contro l'interpretazione e altri saggi*, Nottetempo, Milano 2022, p. 310.

22 Cfr. D. ANGELUCCI, *Deleuze e i concetti del cinema*, Quodlibet, Macerata 2012, p. 34.

23 Cfr. ALBANO, *Lo schermo dei sogni. Chiavi psicoanalitiche del cinema*, cit., p. 113.

24 BERTETTO, *Alain Resnais*, cit., p. 76.

to o costituisce la proiezione immaginaria di un desiderio. In quest'ottica, l'opera mostra come l'inconscio non segua l'ordine cronologico degli eventi, ma proceda in un'altra direzione che travalica la temporalità²⁵.

L'abolizione delle divisioni, insieme alla dissolvenza delle barriere sensoriali, costituisce senza dubbio la caratteristica fondamentale della logica simmetrica. A tale proposito, si rivela opportuno ripercorrere brevemente la rilettura che Matte Blanco fornisce del concetto d'infinito matematico. Quest'ultimo rappresenta, infatti, una struttura bi-logica, identificandosi con «il tentativo di dispiegare in termini di Logos, ciò che non è possibile dispiegare, definire completamente, come l'infinito»²⁶.

Sulla scia degli studi compiuti dal matematico Georg Cantor, pioniere della teoria degli insiemi e noto per aver prospettato la misurabilità dell'infinito, lo psicoanalista cileno descrive l'inconscio come insiemi infiniti, elaborando un modello di pensiero che, sottraendosi allo sforzo delimitante proprio della razionalità scientifica, è capace di accogliere al proprio interno l'emozione. È nell'esperienza emotiva, infatti, che si cela la possibilità di una logica differente, in grado di spiegare la complessità dell'aspetto psichico «in termini di totalità e infinito»²⁷. In questa prospettiva, essendo legato all'inconscio, «l'infinito diventa così per Matte Blanco il cuore stesso della psicoanalisi e la dialettica inconscio-coscienza si trasforma in dialettica tra infinito e finito: l'infinità dell'inconscio e i limiti finiti della coscienza umana»²⁸.

L'analisi del concetto d'infinito sviluppata da Matte Blanco permette allora di indagare più in profondità gli aspetti paradossali che contraddistinguono la complessa trama di *L'anno scorso a Marienbad*. Trattandosi di un concetto bi-logico, l'infinito stesso assume la configurazione di una cornice di riferimento da cui partire per analizzare l'apparente mancanza di senso del film. In questa direzione, non è dato stabilire con precisione entro quali differenti regioni della memoria si trovino l'uomo e la donna, né, al contempo, è possibile determinare con certezza l'arco di durata del loro incontro al castello. L'albergo e il giardino, l'interno e l'esterno, «il qui e l'altrove»²⁹, fanno ugualmente parte di un mondo che si mostra allo spettatore chiuso e illimitato, in una dimensione narrativa che si sviluppa circolarmente. La convergenza degli opposti, presente nella profondità della psiche e nel linguaggio filmico, testimonia la potenzialità propria dell'immaginario di esplorare territori inaccessibili, oltrepassando i contenuti riconoscibili del pensiero.

Memoria

La memoria, intesa nella sua duplice accezione di singolare e collettiva, rappresenta una costante in tutto il cinema di Resnais. In *Muriel. Il Tempo di un ritorno* (1963), ul-

25 Sulla questione del rapporto tra inconscio e tempo, cfr. MATTE BLANCO, *L'inconscio come insiemi infiniti Saggio sulla bi-logica*, cit., nello specifico il cap. XXI.

26 DOTTORINI, *L'esigenza di una teoria aperta*, cit., p. 19.

27 ID., *L'estetica degli insiemi infiniti*, cit., p. 178.

28 BRIA, *L'essere antinomico*. «*L'inconscio come insiemi infiniti vent'anni dopo*», cit., p. LV.

29 ALBANO, *Lo schermo dei sogni. Chiavi psicoanalitiche del cinema*, cit., p. 114.

timo film della trilogia diretto dal regista francese con la collaborazione di Jean Cayrol – noto al pubblico per aver già contribuito alla realizzazione di *Notte e nebbia* (1956), documentario intenso e drammatico, dal ruolo etico ed estetico imprescindibile – il tema del ricordo personale s'intreccia direttamente con la questione del conflitto in Algeria. Ancora una volta, «il gioco di spostamenti e rimossi in cui è preso il nostro privato»³⁰, costituisce lo scenario entro cui inizia a dipanarsi un racconto più ampio che arriva a coinvolgere l'intera società.

Ambientata nella piccola comunità di Boulogne-sur-Mer, la pellicola si apre con l'arrivo alla stazione ferroviaria di Alphonse accompagnato dall'attrice ventenne Françoise, presentata inizialmente come sua nipote. Ad attenderli vi è Hélène, amante di vecchia data dell'uomo che, vedova da alcuni anni, abita ora insieme al figliastro Bernard, ex combattente della guerra in Algeria. L'invito a trascorrere un periodo in città proviene proprio dalla stessa Hélène, curiosa di rivedere Alphonse e, al contempo, intenta a cercare nel passato una forma di evasione.

I legami tra i personaggi principali coinvolgono in seguito figure secondarie (la fidanzata di Bernard, l'amante di Hélène o il cognato di Alphonse), testimoniando l'andamento irregolare della narrazione, fatta di continui *flash* e brevi scene in cui si alternano allusioni e citazioni³¹.

Nonostante l'apparente essenzialità dell'ambientazione, simile per certi aspetti al palcoscenico di un teatro, l'opera si rivela complessa e non immediatamente accessibile a una visione superficiale. Come afferma a riguardo Susan Sontag, «in *Muriel* non c'è il sobrio realismo documentaristico con cui è raffigurata la città di Hiroshima, né il realismo sensuale delle immagini di Nevers, e neppure l'astratta immobilità museale incarnata dall'esotica ambientazione di Marienbad»³².

Secondo la scrittrice statunitense, l'astrazione insita nel terzo lungometraggio di Resnais si dimostra particolarmente tortuosa, proprio perché inserita nell'ordinarietà che contraddistingue lo scorrere della vita di tutti i giorni. Al rigore compositivo della pellicola si aggiunge, inoltre, l'uso sapiente del colore (assente nelle opere precedenti), in grado di trasfigurare luoghi, oggetti e personaggi, conferendo loro una luce «aggressiva e disumana»³³.

Durante il film, ci si rende conto che il tempo del ritorno annunciato dal sottotitolo non riguarda soltanto l'occasione di un riavvicinamento tra Hélène e Alphonse, ma ha radici più profonde. Nello specifico, per lo schivo Bernard, la fine dalla guerra e il successivo ritorno alla vita coincidono tragicamente con il ricordo di Muriel, uccisa da un suo commilitone in Algeria. L'immagine della giovane torturata riaffiora con violenza nella mente del veterano, trascinandolo in un vortice d'inquietudine dal quale sembra non riuscire a liberarsi. In questo senso, allo scorrere della pigra esistenza in una città di provincia, si contrappone l'orrore della guerra mostrato sullo schermo attraverso i filmati amatoriali realizzati da Bernard in Algeria.

30 G. DE VINCENTI, *Muriel ou le temps d'un retour* (A. Resnais, 1963), in *Il cinema francese attraverso i film*, a cura di G. Tinazzi, Carocci, Roma 2011, p. 159.

31 Cfr. F. TRUFFAUT, *I film della mia vita*, Marsilio, Venezia 2003, p. 215.

32 SONTAG, *Muriel* di Resnais, cit., p. 318.

33 *Ibidem*.

Il tempo del ritorno coincide, allora, con il tempo della tragedia universale che si annida negli interstizi, riemerge tra le crepe e le macerie del vissuto personale, infiltrandosi lentamente nel tessuto quotidiano. Si tratta, in altri termini, di un'opera che chiede in modo implicito allo spettatore la disponibilità a superare la dicotomia tra tempo della storia e tempo della coscienza, accogliendo la possibilità di pensare se stessi immersi nelle vicende del mondo³⁴.

Anche in questo caso si assiste, dunque, a una discontinuità temporale in cui sfumano i contorni tradizionali del passato e del presente. A tale proposito, tenendo sempre sullo sfondo il principio di simmetria, si può individuare una linea di convergenza con il modo in cui è rappresentato lo spazio nel film: da una parte si vede la città francese ancora segnata dalle ferite della guerra, dall'altra l'appartamento di Hélène, labirintico e confusionario, sede del suo mestiere d'antiquaria, come dimostrano i vecchi mobili in vendita. Sfera pubblica e privata si collocano sullo stesso piano, confondendosi e interagendo in un singolare intreccio. Scrive a questo proposito Albano:

Resnais rappresenta lo «spazio-sogno» proprio attraverso il modo in cui sceglie e rappresenta i luoghi del suo cinema: sono Hiroshima e Nevers in *Hiroshima mon amour*, il castello e il giardino in *Marienbad*, Boulogne-sur-Mer e l'appartamento in *Muriel*. È lì che si sedimentano i materiali dell'inconscio, dove sono stratificate le testimonianze degli accadimenti, non solo quelli della Storia, della memoria collettiva, delle tragedie universali, ma anche quelli più intimi e impercettibili come dimostra il modo in cui la macchina da presa filma gli interni in *Marienbad* e in *Muriel*³⁵.

Il mondo artistico, soprattutto nella sua declinazione cinematografica, svela un inedito orizzonte del sentire e, mediante il richiamo alla bi-logica, si è in grado di accedere all'universo emozionale nella sua interezza. Si prospetta una nuova connessione tra il sistema inconscio e quello razionale, entrambi presenti nell'umano, ma finalmente ricondotti a un'insolita unità che inaugura differenti percorsi esplorativi: ciò che emerge dalla lettura dei diversi esempi filmici è l'essenza stessa di un'esperienza estetica in cui «il dividente ed eterogenico pensiero riesce a diventare uno solo con l'essere indivisibile, senza che nessuno dei due perda niente della propria individualità»³⁶.

Leggere le immagini in movimento attraverso i concetti di Matte Blanco significa, allora, considerare il cinema come strumento di conoscenza del mondo, un'affascinante occasione per indagare i nostri modi di pensare, sentire ed essere.

34 Cfr. DE VINCENTI, *Muriel ou le temps d'un retour* (A. Resnais, 1963), cit., p. 156.

35 ALBANO, *Lo schermo dei sogni. Chiavi psicoanalitiche del cinema*, cit., p. 119.

36 MATTE BLANCO, *Riflessioni sulla creazione artistica*, cit., p. 263.

G iardino di B@bel

a cura di Mariannina Failla

*Suggestioni, questioni,
interrogativi e riflessioni
affidate a delle "prove di scrittura"
di chi si incammina
lungo i sentieri del pensiero filosofico.*

Valeria Bizzari

*Forme di intenzionalità collettiva nella Sindrome di Asperger e nella
Schizofrenia. Una proposta fenomenologica*

B @bel



Editoriale

Il tema di B@bel

Spazio aperto

Ventaglio delle donne

Filosofia e...

Immagini e filosofia

Giardino di B@bel

Ai margini del giorno

B@bel va a scuola

Libri ed eventi

FORME DI INTENZIONALITÀ COLLETTIVA NELLA SINDROME DI ASPERGER E NELLA SCHIZOFRENIA. UNA PROPOSTA FENOMENOLOGICA

Abstract

Asperger's syndrome (AS) or high functioning autism is usually associated with brain deficits or behavioral disturbances, and the difficulties with crucial aspects of sociality encountered by subjects with AS remain largely unexplored, leading to inadequate theories and, often, to inadequate treatment. The main aim of my paper is to understand this condition through the lens of collective intentionality. For this reason, I will take into account the contemporary philosophical debate and I will also compare Asperger's case with another condition which involves a social, emotional detachment: schizophrenia. Trying to figure out the different levels of collective intentionality at stake in these two cases will be helpful not only in understanding and differentiating them, but also in better comprehending the structures of sociality themselves.

Keywords: Asperger; Collective Intentionality; Emotional Detachment; Psycho-pathology; Schizophrenia

1. Introduzione

La sindrome di Asperger (AS) o autismo ad alto funzionamento è di solito associata a disordini neurali o comportamentali, e le difficoltà sociali incontrate dai soggetti con questa diagnosi rimangono spesso inesplorate, cosa che conduce all'elaborazione di teorie inadeguate a spiegare la complessità di questa condizione, e all'ipotizzare trattamenti che, trascurando la dimensione sociale, si rivelano insoddisfacenti. Scopo di questo contributo è perciò quello di colmare una simile lacuna cercando di descrivere tale condizione per mezzo della lente dell'intenzionalità collettiva, attribuendo quindi particolare attenzione alla dimensione intersoggettiva.

All'interno del vasto e complesso dibattito sull'intenzionalità condivisa¹, la distin-

* Husserl Archives, KU Leuven; valeria.bizzari@kuleuven.be

1 Il dibattito sulla cosiddetta *we-intentionality* è ancora aperto. Vi sono infatti molte teorie spesso contrastanti tra loro: molto schematicamente, alcune riconoscono l'esistenza di un 'noi' preriflessivo e consapevole, che prescinde dalle individualità dei soggetti che lo compongono (H.B. SCHMID, *On Knowing What We're Doing Together: Groundless Group Self-Knowledge and Plural Self-Blindness*, in M. BRADY, M. FRICKER (eds.), *The Epistemic Life of Groups. Essays in the Epistemology of the Collectives*, Oxford University Press, Oxford 2015, pp. 51-75); altre invece sostengono che tale tipo di intenzionalità altro non sia che la somma delle varie coscienze individuali (M. BRATMAN, *Shared Intention*, in «Ethics», 104, 1993, pp. 97-113). Per una trattazione esauriente a proposito di tale tema, si rimanda a: D. MORAN, T. SZANTO (eds.), *Phenomenology of Sociality: Discovering the 'We'*, Routledge,

zione elaborata da Salice e Henriksen² risulta molto interessante specialmente nel contesto psicopatologico, dove i disordini della socialità sono solitamente descritti in modo sommario, ignorando il fatto che invece spesso, data la complessità e le molte forme che assume la vita sociale, alcune di esse rimangono intatte. In particolare, Salice e Henriksen hanno distinto tra *joint intentionality*, ovvero un'intenzionalità che presuppone uno scopo condiviso specifico e si basa su regole di condotta esplicite e ruoli definiti; e *we-intentionality*, maggiormente connotata dal punto di vista affettivo, e che presuppone il sentimento di appartenenza a un gruppo e la credenza che i propri stati mentali contribuiscano a quel gruppo, senza che si condivida necessariamente un fine specifico. È molto importante notare che la *we-intentionality* non necessita di sofisticate capacità di lettura della mente, piuttosto si basa su un'esperienza pre-riflessiva e immediata. Inoltre, il soggetto percepisce il proprio sé come parte di un gruppo, processo questo che si avvale di due requisiti specifici³: uno motivazionale, grazie al quale l'esperienza del sé diventa una 'nostra esperienza'; uno cognitivo, ossia l'adozione della prospettiva del gruppo. Inoltre, la *we-intentionality* implica ciò che Zahavi ha descritto come «a sense of togetherness»⁴: un senso immediato di apertura con l'alterità, al punto da sentirsi parte di un 'noi'.

Ma come funziona l'intenzionalità condivisa in quei soggetti colpiti da disordini che implicano proprio il distacco dal consorzio sociale? Per rispondere a questa domanda, prenderò in considerazione due case-studies in cui la socialità è fortemente colpita e cercherò di descriverli attraverso la lente dell'intenzionalità collettiva. Avvalendomi del dibattito filosofico contemporaneo e di un lessico 'musicale', paragonerò infatti il caso dell'autismo ad alto funzionamento ad un'altra condizione che implica una forte frattura con il consorzio sociale – la schizofrenia – e cercherò di individuare quali livelli di intenzionalità collettiva sono corrotti in questi due disordini. Una simile disamina sembra utile non solo a differenziare le due condizioni, molto spesso considerate identiche dal punto di vista sociale, ma anche a capire i meccanismi coinvolti nei vari livelli di socialità.

1.1 L'intenzionalità collettiva nella schizofrenia

*Uno dei peggiori aspetti della schizofrenia è il profondo isolamento,
la consapevolezza costante che tu sei diversa,
una specie di alieno, non del tutto umano*⁵.

New York-London 2015.

- 2 A. SALICE, M.G. HENRIKSEN, *The Disrupted 'We'. Schizophrenia and Collective Intentionality*, in «Journal of Consciousness Studies», 22, 2015, pp. 145-71.
- 3 Si rimanda a SALICE, K. MIYAZONO, *Being one of us. Group identification, joint actions, and collective intentionality*, in «Philosophical Psychology», 33, 1, 2020, pp. 42-63, DOI: [10.1080/09515089.2019.1682132](https://doi.org/10.1080/09515089.2019.1682132)
- 4 D. ZAHAVI, *You, Me, and We. The Sharing of Emotional Experiences*, in «Journal of Consciousness Studies», 22, 2015, pp.84-101.
- 5 E.R. SAKS, *Un castello di sabbia. Storia della mia schizofrenia*, Le Comete Franco Angeli, Milano 2013, p. 151.

La schizofrenia è una patologia caratterizzata da un alterato senso del reale e sintomi come allucinazioni, catatonia, deliri e psicosi⁶. Minkowski, nel testo *La Schizophrénie*⁷, risalente al 1927, sosteneva l'impossibilità di comprendere tale malattia senza avere ben presente la struttura della soggettività: l'essenza della schizofrenia consisterebbe, in particolare, nell'incapacità di rapportarsi al mondo e di stabilire legami significativi con altri individui. Nonostante i disturbi psichici colpiscano principalmente tre sfere – l'autocoscienza, l'intenzionalità e l'intersoggettività – è proprio quest'ultima, infatti, ad essere maggiormente colpita. Il contatto con la realtà, inoltre, non viene perso solo da un punto di vista sociale, poiché ad andare smarrita è la stessa prospettiva in prima persona. Il sé e l'altro, infatti, non sono più mutualmente interrelati, ma divergono fino a divenire due realtà completamente separate. La soggettività esperisce così un senso di perdita dei propri confini, in concomitanza ad allucinazioni uditive e impossibilità di controllo delle proprie azioni.

La perdita del senso pre-riflessivo di sé implica non solo difficoltà nel comprendere l'alterità, ma anche una frattura del 'senso comune', ovvero della capacità di interpretare il reale in modo immediato e intuitivo, grazie a un senso di familiarità e abitudine che normalmente ci connettono al mondo.

Una nota interpretazione di tale disturbo⁸, vede responsabile un *disembodiment* del sé, che comporterebbe la compromissione sia dell'auto-consapevolezza, sia della sintonia con il contesto circostante: gli altri vengono percepiti alla stregua di macchine insignificanti, e il mondo diviene un ambiente impersonale dominato da regole che il soggetto non riesce più a comprendere. C'è una sorta di scarto tra la prospettiva in prima persona e quella in terza persona, uno scarto talmente incolmabile da impedire all'individuo di sentirsi parte del reale.

Potremmo sostenere che ciò che è perso sia molto simile all'attitudine naturale descritta da Husserl: «the pre-thematic and non-objectivating consciousness of the pre-givenness of the world»⁹ che il soggetto esperisce alla stregua degli altri e che corrisponde a «what is taken for granted, prior to all scientific thought and all philosophical questioning»¹⁰. La perdita di queste abilità, così basilari ma così necessarie, comporta ciò che Blankenburg ha descritto come perdita dell'evidenza¹¹ naturale o senso comune. La

6 I sintomi della schizofrenia sono stati suddivisi in positivi e negativi, laddove quelli positivi indicano i comportamenti psicotici, e quelli negativi disordini emozionali e comportamentali (per la definizione accettata e usata nel dibattito contemporaneo, si rimanda al DSM 5).

7 E. MINKOWSKI, *La Schizophrénie: Psychopathologie des Schizoïdes et des Schizophrènes*, Payot, Paris 1927.

8 G. STANGHELLINI, *Disembodied spirit and deanimated bodies*, Oxford University Press, Oxford 2006; T. FUCHS, F. ROEHRICT, *Schizophrenia and intersubjectivity: An embodied and enactive approach to psychopathology*, in «Philosophy, Psychiatry & Psychology», 24, 2017, pp. 127-142.

9 M. SUMMA, *Is this self-evident? The phenomenological method and the psychopathology of common sense*, in «Rivista Internazionale di Filosofia e Psicologia», 3, 2012, pp. 191-207, 194.

10 E. Husserl, *The Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology*, Northwestern University Press, Evanston 1970, p. 110.

11 Nonostante la traduzione sia 'evidenza' possiamo sostenere che ciò che viene perso sia piuttosto l'«ovvietà» naturale.

nostra conoscenza pratica e implicita rappresenta infatti la base necessaria a ogni tipo di abilità. Nella schizofrenia, la sua compromissione comporta una forte alienazione rispetto al senso comune e alla socialità, dato che a essere colpito è proprio il senso di sé e dell'essere con l'altro.

La centralità del distacco sociale nella patologia schizofrenica risulta particolarmente evidente se prendiamo in considerazione sintomi specifici, come, oltre alla già citata perdita del senso comune, l'iper-riflessività (che possiamo concepire anche come strategia compensatoria); i fenomeni transitivisti, ovvero sentimenti di esposizione radicale all'altro, che sembra capace di leggere letteralmente la mente del soggetto colpito, o i cui confini sono confusi con i propri; il non sentirsi completamente presente; il percepirsi completamente differenti o sbagliati rispetto agli altri; e le esperienze quasi-solipsistiche (il soggetto si sente unico o dotato di abilità speciali).

Nel loro articolo, Salice e Henriksen ipotizzano che il soggetto schizofrenico sia provvisto di *joint intentionality*, ma non di *we-intentionality*. Infatti, i soggetti con questa diagnosi spesso riportano problemi nello stabilire e mantenere relazioni con gli altri (ad esempio, amicizie intime e profonde), ma riescono perfettamente in interazioni quali i giochi di ruolo o quelle previste dai social media. In altre parole, possono ambientarsi in realtà sociali che possiedono regole e ruoli specifici e sono ben strutturate, mentre non sono in grado di gestire tutta quella vita intersoggettiva alla quale solitamente ci avviciniamo in modo automatico e pre-inferenziale.

1.2 L'intenzionalità collettiva nella sindrome di Asperger

*The way people see autistic folks is that they don't want to be around other people. That's wrong. The truth about autistic people is that we want what everyone else wants, but we are sometimes misguided and don't know how to connect with other people*¹².

Il disturbo dello spettro autistico comprende deficit nella comunicazione, nell'interazione e immaginazione sociale, comportamenti ripetitivi e ossessivi, interessi specifici. Mentre nell'autismo a basso funzionamento possiamo osservare problemi che coinvolgono l'area cognitiva e quella motoria, nell'autismo ad alto funzionamento (o sindrome di Asperger¹³) i soggetti possiedono un'intelligenza che spesso supera quella della media e uno sviluppo linguistico adeguato¹⁴. Mentre la diagnosi risale agli anni '40, principalmente per opera dei medici Leo Kanner e Hans Asperger¹⁵, ad oggi non c'è ancora unani-

12 R. Suskind, *Life, animated: A story of sidekicks, heroes, and autism*, Kingswell, New York 2014, p. 366.

13 D'ora in poi AS.

14 AMERICAN PSYCHIATRIC ASSOCIATION (APA), *Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders: DSM 5*, 5th ed., American Psychiatric Association, Arlington 2013.

15 Recenti studi (si rimanda a F. MURATORI, V. BIZZARI, *Le Origini dell'Autismo*, Fioriti, Roma 2019) hanno messo in luce la presenza di un'altra figura: Georg Frankl, psichiatra ebreo che lavorò sia con Asperger che con Kanner, e la cui teoria, a lungo rimasta sconosciuta, enfatizza il ruolo del contatto

mità circa la reale natura di questa condizione: mentre infatti, da un lato numerose teorie la inquadrano all'interno di un disturbo meramente neurale che coinvolgerebbe le facoltà cognitive¹⁶, dall'altro il disordine sociale sembrerebbe un deficit comportamentale, a causa del quale i soggetti colpiti non sono interessati al mondo circostante¹⁷. Altri ancora, invece, sostengono la complessità della condizione autistica, ma non sono concordi nell'individuare la causa, oscillando tra approcci cognitivi e prospettive comportamentali. In tal modo, queste analisi si rifanno a un modello di intersoggettività estremamente semplice e riduttivo, che ignora o sottovaluta le diverse forme che essa può assumere e i meccanismi che la compongono.

Una prospettiva fenomenologica, invece, ha indubbiamente il merito di cogliere la complessità della socialità, tenendo conto di tutti i suoi fattori. Come nota anche Shaun Gallagher:

secondo evidenze fenomenologiche, ci troviamo coinvolti in relazioni interattive con gli altri che implicano modalità di comprensione pragmatiche e valutative. Le nostre interazioni si basano su fattori ambientali e contestuali, e non su attitudini mentali o concettuali, esplicative o predittive. I nostri incontri con l'alterità non possono ridursi a teorie implicite che spiegano tali procedure inconsce per mezzo di spiegazioni o predizioni basate su stati mentali meramente postulati¹⁸.

In altre parole, la comprensione intersoggettiva non può essere ridotta né a un semplice processo cognitivo, né a un mero meccanismo di simulazione, ma deve tener conto anche di altri fattori, ad esempio, del contesto in cui i soggetti coinvolti sono inseriti, e del fatto che questo contesto condiziona i loro stati mentali. Si configura così come necessaria una sorta di *background knowledge* antecedente qualsiasi teoria della mente, mentre viene enfatizzato il momento preriflessivo e preteoretico.

In quest'ottica, la fenomenologia, e il suo ricco vocabolario, possono essere particolarmente utili nel descrivere quello che sembra essere il nucleo del disturbo autistico: la sfera sociale.

Infatti, essere un bambino autistico significa, con gradi variabili di gravità, essere incapace di stabilire comunicazioni e legami sociali significativi, di stabilire un contatto visivo con il mondo degli altri, ed essere incapace di imitare il comportamento altrui o di comprendere le intenzioni e le emozioni altrui, mentre si sperimentano difficoltà nell'orientarsi sulla base di spunti forniti dagli altri. I soggetti autistici riscontrano problemi anche nel processo di riconoscimento dei volti umani e nel mostrare comportamenti

affettivo e pone in rassegna una serie di strategie compensatorie che potrebbero essere utili anche ai caregivers.

16 F. HAPPE, U. FRITH, *The neuropsychology of autism*, in «Brain», 119, 1996, pp. 1377-1400.

17 A. GOLDMAN, *Simulating Minds: The Philosophy, Psychology, and Neuroscience of Mindreading*, Oxford University Press, Oxford 2006.

18 S. GALLAGHER, *Understanding Interpersonal Problems in Autism: Interaction Theory as An Alternative to Theory of Mind*, in «Philosophy, Psychiatry and Psychology», 11, 3, 2004, pp. 199-217, 202. La traduzione è mia.

imitativi. Tutte queste manifestazioni precoci dell'autismo hanno una radice comune: le abilità necessarie per stabilire legami significativi con gli altri (che possiamo includere nella categoria ombrello di 'intenzionalità collettiva') sono assenti o gravemente compromesse. Lo stesso vale per l'autismo ad alto funzionamento o AS. Tuttavia, mentre nell'autismo a basso funzionamento possiamo registrare disturbi in tutti i livelli inter-soggettivi, la mia proposta è che nell'AS i disturbi non si verifichino a tutti questi livelli. Baron Cohen descrive il caso di Andrew, un soggetto Asperger che

cannot understand or participate in the things that other people seem to do easily. Things that are so ordinary to other people, such as reading their faces, knowing what to say next in a conversation, knowing how to comfort someone [...] He had this *sense of being a Martian* ever since school days, when he could see other children playing games in the playground that didn't have clear rules. *He had no idea how they knew what to do.* He still talks *at* people rather than *to* them. Whilst Andrew can do maths, or memorize facts, or understand the laws of chemistry or physics effortlessly, he cannot fathom *the unspoken rules of human interaction*¹⁹.

Anche Temple Grandin ha offerto una ricca testimonianza del suo autismo²⁰, e parla chiaramente dei suoi vani tentativi di capire gli altri. Oliver Sacks, che l'ha intervistata, racconta:

Ma che cosa è quello che avviene fra le persone normali, da cui si sente esclusa? Temple ha dedotto che è qualcosa che ha a che fare con una conoscenza implicita delle convenzioni, dei codici sociali e dei presupposti culturali, di qualsiasi tipo. Temple sembra in larga misura priva di questa conoscenza implicita, che ogni persona normale produce e accumula nel corso della vita, sulla base dell'esperienza e degli incontri con gli altri. Essendone priva, lei deve 'calcolare' le intenzioni e gli stati mentali altrui, cercare di rendere algoritmico ed esplicito quello che per noi è una seconda natura²¹.

Ciò che sembra mancare è dunque quella sintonizzazione intenzionale che permette al soggetto di relazionarsi con l'altro in modo immediato, senza aver bisogno di algoritmi e riflessioni. A prima vista si potrebbe affermare che l'intenzionalità collettiva nell'AS funzioni come nella schizofrenia: i soggetti AS, infatti, non riescono a gestire le realtà sociali che richiedono una sintonizzazione immediata e pre-riflessiva con gli altri (per esempio, un'amicizia) e che implicano un 'senso del noi' che possiamo includere all'interno del termine ombrello *we-intentionality*, ma non registrano alcun problema con quei compiti condivisi che implicano regole e ruoli specifici, cioè con quella che sembra essere la *joint intentionality*.

Tuttavia, se approfondiamo l'analisi di queste esperienze, ci rendiamo conto che i due disturbi sono in realtà molto diversi l'uno dall'altro. Al fine di differenziare queste due

19 S. BARON-COHEN, *Autism and Asperger Syndrome*, Oxford University Press, Oxford 2008, pp. 9-10.

20 T. Grandin è un soggetto autistico ad alta funzionalità.

21 O. SAKS, *Un antropologo su Marte*, Adelphi, Milano 1998, p. 362.

condizioni, mi propongo quindi di chiarire quali siano le cause del malfunzionamento dell'intenzionalità collettiva nella sindrome di Asperger e nella schizofrenia.

2. *Differenziare Asperger e Schizofrenia: una proposta musicale*

Nella mia analisi, mi propongo di analizzare l'intenzionalità in termini musicali²², attraverso un movimento dinamico che si dispiega in tre livelli, e che permette al soggetto di essere aperto all'altro e al mondo:

1) Il primo livello è rappresentato dal ritmo: uno schema di intervalli temporali caratterizzati da relazioni interne specifiche e quantificabili. Nello sviluppo del sé, il ritmo gioca un ruolo centrale. Possiamo sostenere, infatti, che il corpo e il cervello siano coordinati ritmicamente tra loro attraverso i processi di interocezione e propriocezione²³ che danno luogo a una regolazione omeodinamica e a un senso del sé 'di base'. Questo livello può essere anche descritto alla stregua di una 'musicalità interna' che ci permette di sviluppare capacità cognitive e percettive e di avere una consapevolezza diacronica di sé come agenti²⁴.

2) Il secondo livello è quello della sincronia (o ritmo sincronizzato con un agente esterno al sé): questa corrisponde all'intercorporeità, quell'intreccio pre-riflessivo di corpi viventi e vissuti che risuonano reciprocamente l'uno con l'altro senza aver bisogno di capacità inferenziali, e che esperiscono qualità soggettive e oggettive per mezzo dei loro corpi²⁵. Potremmo sostenere che questo livello richieda una sorta di 'intenzionalità musicale', una forma affettiva e corporea di apertura all'altro che può anche essere considerata la base della *we-intentionality*. In altre parole, l'intenzionalità musicale sembra essere il mezzo attraverso il quale i soggetti sperimentano una relazione di sintonizzazione reciproca sentendosi parte di un 'noi' in modo vivido e spontaneo.

3) Il ritmo e la sincronia sono necessari al terzo livello di socialità, ovvero la coordinazione interpersonale, che include attività sociali complesse e il raggiungimento di obiettivi comuni. In questo caso, è possibile rilevare due tipi di esperienze temporali condivise:

- La 'coordinazione' (o sincronia pre-riflessiva implicita) all'interno di un'azione congiunta passiva, dove si registra un'enfasi sull'orizzonte protenzionale (e i movimenti improvvisati). Vi è una coordinazione spontanea (sincronia) tra individui che non hanno pianificato di fare l'azione insieme, e possiamo sostenere che questo tipo di azioni necessitino della *we-intentionality*, poiché si reggono su fondamenta affettive

22 Si rimanda anche a BIZZARI, *La Musicalità dell'essere. Corpo e Tempo nella sindrome di Asperger*, in «In Circolo», 11, 2021, pp. 60-82.

23 Si rimanda a FUCHS, *Ecology of the Brain*, Oxford University Press, Oxford 2018.

24 A questo livello il sé non è chiuso in se stesso, ma si parla di *interactive coupling* che lo connette al mondo: in altre parole, si può rilevare una connessione sensoriale-motoria al livello della percezione che permette al soggetto di sviluppare capacità cognitive e percettive, e di coordinarsi con il mondo.

25 FUCHS, *Intercorporeality and Interaffectivity*, in «Phenomenology and Mind», 11, 2017, pp. 194-209. http://dx.doi.org/10.13128/Phe_Mi-20119.

e pre-inferenziali;

- La 'cooperazione' (o sincronia riflessiva esplicita) all'interno di un piano d'azione congiunto, in cui l'enfasi è sull'orizzonte ritenzionale (quindi sui movimenti abitualizzati). Qui si registra un 'allineamento ritmico' che è pianificato, ed è quindi volontario: ci sono individui che condividono un obiettivo comune e programmano le loro azioni in modo da raggiungerlo (insieme; sono perciò dotati di una reciproca 'capacità predittiva'). L'intenzionalità sulla quale si basano questi tipi di azioni, che è strumentale e non affettivamente connotata, è assimilabile alla *joint intentionality*.

La capacità del soggetto di muoversi nel mondo e di essere capace di esistere e agire insieme agli altri sembra quindi una questione che riguarda una sorta di musicalità temporale e incarnata che caratterizza l'essere in ogni momento dello sviluppo personale. Adottare un lessico musicale e questa visione tripartita dello sviluppo intenzionale permette, a mio avviso, di differenziare meglio diagnosi come autismo ad alto funzionamento e schizofrenia.

È indubbio, infatti, che effettivamente nell'autismo ad alto funzionamento la *joint intentionality* lavori bene e la *we-intentionality* sia compromessa. Tuttavia, autismo e schizofrenia sono due condizioni ben diverse, e, anche ai fini di corretti trattamenti terapeutici, è bene cercare di comprendere nel dettaglio quali siano le rispettive cause dei corrispondenti deficit sociali.

Nel caso dell'autismo ad alto funzionamento, non ci sono problemi a livello del ritmo. Infatti, in questo caso, diversamente che nell'autismo a basso funzionamento, i problemi motori possono essere presenti ma i soggetti sono comunque capaci di compiere attività che richiedono allineamento ritmico e capacità abitualizzate. Possiamo includere in questo livello il *behavioral matching*, ossia la tendenza a imitare il partner con cui si interagisce nella postura corporea, il riso, l'accento, la sintassi. Questa capacità sviluppa molto presto e in modo automatico, e non richiede che i comportamenti dei soggetti interagenti siano eseguiti all'unisono. Nei soggetti Asperger si registrano difficoltà nei movimenti anticipatori: in altre parole, i soggetti con autismo si adattano all'interlocutore solo dopo aver fallito una prima volta, poiché fanno affidamento a un adattamento motorio retrospettivo e non prospettivo (si hanno difficoltà nell'orizzonte protenzionale ma non in quello ritenzionale).

La vera difficoltà emerge con la sincronia, che presuppone la *we-intentionality*. Questo problema è confermato anche da studi neuroscientifici: Schilbach²⁶ ha osservato che nell'autismo ad alto funzionamento esiste una compromissione dell'interazione sociale, che può essere associata a un'incapacità di integrare spunti non verbali socialmente rilevanti quando si generano azioni in modo automatico. Secondo questo studio, esistono meccanismi impliciti di allineamento interpersonale che sono alla base delle difficoltà che gli individui con autismo riscontrano nelle interazioni sociali quotidiane.

Mentre, infatti, solitamente essere in presenza degli altri (anche virtualmente) cambia la percezione dell'ambiente, arricchendola in termini di possibilità d'azioni collettive

26 L. SCHILBACH, S.B. EICKOFF, K. VOGLEY, *Shall we do this together?*, «SAGE Publications and The National Autistic Society», 16, 2, 2011, pp. 1-15; DOI: 10.1177/1362361311409258.

(andando a formare quello che Krueger²⁷ chiama *we-space*), gli individui con autismo ad alto funzionamento sembrano ‘immuni’ all’allineamento motorio interpersonale, a dispetto del fatto che abbiano competenti capacità cognitive sociali²⁸.

In altre parole, questi soggetti non hanno deficit nella cognizione sociale esplicita (infatti sono in grado di ricordare a se stessi di pensare agli stati mentali altrui nel tentativo di compensare per le loro difficoltà relazionali) né nella loro capacità di apprendimento in generale. Tuttavia, essi hanno problemi nelle capacità più basilari di rispondere intuitivamente alle informazioni socialmente rilevanti (ciò che Schillbach ha chiamato *interaction requirement* e che nella mia interpretazione è l’intenzionalità sincronica o musicale). La tesi secondo la quale la sincronia sarebbe il problema specifico dell’autismo ad alto funzionamento è confermata anche da altri studi²⁹, che hanno provato che adolescenti che rientrano nello spettro posseggono meno sincronizzazione sia negli atti interpersonali spontanei che in quelli intenzionali: «Coordinare i propri movimenti con quelli di un’altra persona solitamente aiuta la connessione sociale. Gli attuali studi suggeriscono che adolescenti che rientrano nello spettro autistico registrano disordini nella sincronizzazione sociale e questo può interferire con la formazione e il mantenimento di legami sociali»³⁰.

Un altro elemento interessante è che uno degli indicatori maggiori dell’autismo nei bambini piccoli è proprio la compromissione dell’attenzione congiunta, elemento che sembra fondamentale per lo sviluppo del processo di identificazione con un gruppo.

D’altro lato, nella schizofrenia sembra che i problemi siano presenti già a livello del ritmo: si verifica infatti un’alterazione ontologica che ostacola il processo di identificazione del gruppo, necessario per la *we-intentionality*. Tuttavia la *joint intentionality* rimane inalterata, poiché in questo caso l’obiettivo è condiviso in modo distributivo (non collettivo) e poiché sembra comportare requisiti diversi: la *joint intentionality* sembra essere più rappresentativa e cognitiva, mentre la *we-intentionality* sembra essere legata alla nostra struttura incarnata pre-riflessiva.

Alcuni resoconti in prima persona possono aiutarci a capire meglio questo aspetto. Nella sua autobiografia, Elyn Saks afferma che: «[uno] degli aspetti peggiori della schizofrenia è il profondo isolamento, la costante consapevolezza di essere diversi, una sorta di alieno»³¹. Come Anne Rau, la famosa paziente schizofrenica di Blankenburg, Elyn si percepisce ontologicamente diversa dagli altri, «non veramente umana»³².

D’altra parte, un soggetto Asperger da me intervistato ha parlato di sé come di un «trasgressivo spontaneo, una persona che ha una peculiarità nel suo modo di pensare e

27 J. KRUEGER, *Extended cognition and the space of social interaction*, “Consciousness and Cognition”, 20(3), 2011, pp.643–657.

28 See SCHILLBACH, EICKOFF, VOGLEY, *Shall we do this together?*, cit.

29 P. FITZPATRICK, J. FRAZIER, *et al.*, *Impairments of social motor synchrony evident in autism spectrum disorder*, in «Frontiers in psychology», 7, 2016, article 1323.

30 *Ivi*, p. 11. La traduzione è mia.

31 E. SAKS, *Un castello di sabbia. Storia della mia vita e della mia schizofrenia*, FrancoAngeli, Milano 2013, p. 193.

32 *Ibidem*.

nel suo comportamento pratico»³³, mentre la dimensione ontologica non risulta corrotta. In altre parole, da un lato abbiamo un'anomalia ontologica e, dall'altro, un'anomalia comportamentale e sociale.

La mia tesi è dunque quella per cui, sebbene sia nella schizofrenia che nell'autismo ad alto funzionamento la *joint intentionality* sia funzionante e la *we-intentionality* compromessa, questa compromissione sia più forte nell'autismo, in quanto rappresenterebbe anche la causa di tale disordine.

In altre parole, il risultato è lo stesso (una socialità disturbata) ma i fattori che lo scatenano sembrano diversi. A mio avviso, possiamo ipotizzare che, mentre nella schizofrenia il disordine primario riguardi una fragilità del sé (e di conseguenza la socialità registra dei disturbi), nella sindrome di Asperger ci sia una vera e propria frattura sociale causata da un deficit nel dominio interaffettivo, cioè nell'intenzionalità musicale o sincronica.

Infatti, se prendiamo in considerazione i sintomi individuati precedentemente (sentirsi radicalmente diversi o sbagliati; perdita del senso comune; iper-riflessività; non sentirsi veramente presenti a se stessi; fenomeni transitivisti ed esperienze quasi-solipsistiche), notiamo che questi sono sicuramente presenti nei pazienti schizofrenici, ma registriamo solo i primi tre nei soggetti Asperger.

In *Autobiography of a Schizophrenic Girl*, possiamo leggere:

I tried to establish contact with her, to feel that she was actually there, alive and sensitive. But it was futile. Though I certainly recognized her, she became part of the *unreal world*. I knew her name and everything about her, yet she appeared *strange, unreal, like a statue*. I saw her eyes, her nose, her lips moving, heard her voice and understood what she said perfectly, yet I was in the presence of a stranger. To restore contact between us I made desperate efforts to break through the invisible dividing wall but the harder I tried, the less successful I was, and the uneasiness grew apace³⁴.

E ancora: «Interpersonal bonds have no reason to exist. I'm changed. *I'm getting to be more humane*. Will it ruin my brain? *All this humanity is upsetting my own special framework*. It's polluting me. *I cannot reach them [other people], but also I don't want to reach them*»³⁵.

In questo caso, i pensieri deliranti e il forte distacco dalla realtà sono evidenti. D'altro canto, invece, i soggetti Asperger percepiscono gli altri come reali e non hanno problemi percettivi: la loro difficoltà risiede nell'incapacità di comprendere i sentimenti e le emozioni altrui e di reagire ad essi.

Inoltre, mentre nella schizofrenia possiamo registrare esperienze corporee anomale, nei soggetti con Asperger possiamo riscontrare una coordinazione motoria debole o disturbata. Anche in queste aree, i livelli sui quali si riscontrano effettivamente i deficit

33 BIZZARI, *A Phenomenological Approach to Psychopathologies: an Embodied Proposal*, in «InterCultural Philosophy Journal», 1, 2018, pp.132-156, 146.

34 M. SECHEHAYE, *Autobiography of a Schizophrenic Girl*, Penguin, New York 1962, p.133, il corsivo è mio.

35 *Ibidem*.

rimangono gli stessi: ‘ontologico’ per la schizofrenia (che porta a disturbi della *we-intentionality*), ‘sociale’ per la sindrome di Asperger, il cui nucleo è proprio l’incapacità di comprendere gli altri, poiché i soggetti con tale diagnosi non sono dotati di quella risonanza pre-riflessiva e incarnata (da me denominata ‘intenzionalità musicale’) che rende possibile un coinvolgimento innato e immediato con l’alterità. Per compensare questa mancanza, spesso i soggetti con autismo ad alto funzionamento utilizzano l’iper-riflessività, e possiamo anche interpretare la partecipazione ad attività che implicano una *joint intentionality* (giochi di ruolo, giochi di fantasia, ecc.) alla stregua di strategie compensatorie.

Inoltre, mentre i pazienti schizofrenici sono spesso sopraffatti dai sentimenti, nell’AS c’è una vera e propria mancanza di coinvolgimento emotivo. Ciò si riflette nel dominio morale: i soggetti con AS di solito adottano passivamente un pacchetto di valori preconfezionati e (soprattutto nel caso di bambini autistici a basso funzionamento) non sembrano in grado di distinguere tra ciò che è giusto e ciò che non lo è. D’altra parte, nella schizofrenia esiste una dimensione assiologica peculiare, che non è assolutamente passiva: i soggetti schizofrenici hanno la ‘loro’ struttura di valori.

Un caso descritto da Minkowski, che riguarda un giovane insegnante con diagnosi di schizofrenia, sembra utile a capire questo aspetto:

He is isolated from the external world and from other human beings; his vital contact with reality is broken down. He is extremely interested in philosophical problems but avoids reading philosophy books that may ‘disturb’ his own reflections and ‘deform’ his own thinking. He isolates himself from the world, he says, in order to find in himself the spring of his philosophical thoughts³⁶.

Minkowski chiama questo fenomeno «atteggiamento antitetico», che consiste nel sentirsi vulnerabili agli influssi provenienti dal mondo esterno e nel prendere decisioni secondo ‘principi impersonali’: «His ideas are not attuned to reality; his impersonal speculations are in contradiction with life. He judges all actions according to abstract and rational dichotomies»³⁷. Si tratta del fenomeno del ‘razionalismo morboso’, che consiste nel governare la propria vita secondo principi astratti. In altre parole, la persona con schizofrenia assume una posizione eccentrica nei confronti dei valori e dell’etica ‘canonica’. Ma questa presa di posizione non è una scelta deliberata: è una questione ontologica³⁸, rispetto alla quale qualsiasi tentativo di ‘sincronizzazione’ con l’altro (e con il mondo condiviso) fallisce.

36 G. STANGHELLINI, M. BALLERINI, *Values in Persons With Schizophrenia*, in «Schizophrenia Bulletin», 33, 1, 2007, pp. 131-141, 132-133, <https://doi.org/10.1093/schbul/sbl036>.

37 *Ibidem*.

38 I risultati sono i fenomeni dell’‘antagonismo’ e dell’‘idionimia’. L’antagonismo riflette la scelta di prendere una posizione eccentrica di fronte agli assunti condivisi dalla comunità. L’idionimia riflette il sentimento di radicale unicità ed eccezionalità del proprio essere rispetto al senso comune e alle altre persone. Questo sentimento di eccezionalità radicale è sentito come un dono, spesso a causa di una missione escatologica o di una vocazione che comporterebbe una comprensione superiore, nuova e metafisica del mondo.

Conclusione

Nel contesto dell'intenzionalità collettiva, si è cercato di introdurre una distinzione in tre livelli: ritmo, sincronia e coordinazione. Tale suddivisione permette di differenziare i problemi sociali che si riscontrano nell'autismo da quelli presenti nella schizofrenia. Infatti, come sostengono Salice e Henriksen³⁹ sembrerebbe che sia autistici che schizofrenici registrino problemi alla *we-intentionality* (per dirla con il vocabolario qui proposto, alla coordinazione) e non alla *joint intentionality* (ovvero alla cooperazione). Tuttavia, per quanto i risultati siano gli stessi (*we-intentionality* distorta, *joint intentionality* funzionante) le cause del distacco sociale in schizofrenia e Asperger sembrano a mio avviso diverse. Secondo la mia ipotesi, infatti, pare sia possibile individuare la frattura schizofrenica già a livello del ritmo, mentre abbiamo visto come quella dell'autismo ad alto funzionamento sia collocabile a livello della sincronia. Seguendo questo schema, la schizofrenia sembra essere un disordine essenzialmente 'ontologico', che implica una frammentazione del sé talmente ampia da impedire il sorgere di una sintonia spontanea e immediata con l'altro (il distacco sociale sarebbe quindi una conseguenza della patologia, non il suo nucleo); mentre l'Asperger può essere definibile alla stregua di un vero e proprio disturbo della sincronizzazione affettiva. Anche da un punto di vista temporale, le due patologie sembrano essere diametralmente opposte: la schizofrenia ha problemi con il 'tempo diacronico' (la sfera ontologica è corrotta, la consapevolezza di sé nel tempo diviene indistinta e di conseguenza anche il rapporto con l'alterità è compromesso); nell'Asperger è la 'temporalità sincronica' ad avere delle difficoltà (mentre la sfera del ritmo, e del sé, rimane intatta)⁴⁰.

Fare maggiore chiarezza all'interno del dibattito sull'intenzionalità collettiva potrebbe quindi essere utile nel campo della salute mentale, migliorando non solo la fase diagnostica ma anche il processo terapeutico. D'altra parte, gli studi empirici e i resoconti in prima persona possono rappresentare un utile supporto alla ricerca filosofica, e arricchirne le analisi. L'analisi di certe psicopatologie fa infatti luce sulla complessità e anche sulla necessità di far parte di un 'noi'. Come sosteneva la schizofrenica Renée, infatti, una delle nostre principali preoccupazioni è proprio quella di comprendere «the transcendent significance of being part of humanity»⁴¹.

39 SALICE, HENRIKSEN, *The Disrupted 'We'. Schizophrenia and Collective Intentionality*, cit.

40 Si veda anche M. NILLSON, P. HANDEST, *et al.*, *Arguments for a Phenomenologically Informed Clinical Approach to Autism Spectrum Disorder*, in «Psychopathology», 52, 2019, pp. 153-160. DOI: 10.1159/00050029.

41 SECHEHAYE, *Autobiography of a Schizophrenic Girl*, cit., p.136.

M *Ai margini del giorno*

a cura di Patrizia Cipolletta

*Nella vita di giorno gli autori
di questi saggi sono impegnati
per sopravvivere nel Gestell
sempre più totalizzante,
ai margini del giorno pensano,
si confrontano e ascoltano le cose "inutili"
che riguardano tutti e ognuno.*

Patrizia Cipolletta

*Philosophical Practices in the Context of a University Master's
Degree Program*

Patrizia Nunnari

La complessità nella speculazione

B @bel



Editoriale

Il tema di B@bel

Spazio aperto

Ventaglio delle donne

Filosofia e...

Immagini e filosofia

Giardino di B@bel

Ai margini del giorno

B@bel va a scuola

Libri ed eventi

PATRIZIA CIPOLLETTA*

PHILOSOPHICAL PRACTICES IN THE CONTEXT OF A UNIVERSITY MASTER'S DEGREE PROGRAM¹

Abstract

The text traces the preparatory interview for 16th International Conference on Philosophical Practice organized in 2020 in S. Petersburg and postponed due to Covid. The interview presents Master's degree programme in *Philosophical Counseling*, established at the University of Roma Tre in 2006, and illustrates the activities of the association *Agape School. Training in philosophical counseling and philosophical practices* within the university Master. The Master programme focuses on the importance of the dialogue between the practitioners that daily deal with the classical and grounding texts of the philosophical tradition, moved by both historical and linguistic rigorous approaches, and the counselors, who listen, in their philosophical practices, to the urgent questions that arise from the everyday life of society. In such a mutual exchange, the practical approach to philosophy allow them, on the one hand, to constantly go back to the sources of the philosophical wisdom as well as to merge into the dialogue between philosophy and sciences, and, on the other, the philosophical research can hearken the problems of the plurality, which inhabits modern societies, reenacting the ancient philosophical practice that always strives for the good and the flourishing life.

Keywords: Consultancy; Master Degree; Philosophical Practices; University

1. *The origin of the Master's degree program at Roma Tre University*

How did it happen that the Faculty of Philosophy at Roma Tre University established a Master's degree program in Philosophical Practice in 2006?

The first time I heard about philosophical practice was around 1990. I was a researcher in the Institute of Philosophy at La Sapienza University. The director of our Institute, Franco Bianco, had organised a conference on Dilthey's thought in 1984, and he later asked me to translate a Odo Marquard's essay on anthropology. I was already accustomed to deconstructive thinking, but that essay brought the entire process to an end, obliterating the essence of man, and posed the question, «in that case, what remains?»; only to subsequently reply with the answer, «I, Odo Marquard, remain»².

I considered this sentence to be supremely presumptuous of him, thinking perhaps not even he remained. Only later did I begin to appreciate the ironic style of his thought, and I came to understand the significance he gave to the individual as something that

* Università Roma Tre; patrizia.cipolletta@uniroma3.it

1 Interview prepared for 16th International Conference on Philosophical Practice organized in 2020 in S. Petersburg by Russian colleagues at the Faculty of Pedagogy. Postponed due to Covid, the interview was broadcast online 2021. <https://www.icpp2020.ru/!patrizia-cipolletta-italy/>

2 O. MARQUARD, *Dilthey e l'antropologia*, in *Dilthey e il pensiero del Novecento*, a cura di F. Bianco, Franco Angeli, Milano 1985, p. 167.

existed in flesh and blood: since just saying “individual” is a category, it is already a universalisation.

One day, Franco Bianco, who had continued a long friendship with Maquard, called me into his office, and told me that on his last trip to Germany, he had learned that a sort of *cura sui* using philosophy was being developed there. Later, it became clear to me that he had become acquainted with Achenbach’s philosophical practice. I don’t know if he had direct knowledge of Achenbach or if he had merely learned about *Philosophische Praxis* from Marquard’s stories.

At that time, I was studying Lacan and Irigaray. I was totally engrossed by that particular subject matter. I certainly questioned psychoanalytical therapy, although I recognised its importance; yet it did not seem possible to me that philosophy could be used therapeutically. This is why, despite Franco Bianco trying to push me in this direction, I nipped his expectations in the bud. But the seeds of this notion remained dormant underground, and later began to germinate.

When did the Master’s programme at the University of Roma Tre start?

Around 2000, I felt a growing sense of demoralisation within me. I was teaching philosophy at university, and, after graduating, my students either aspired – with much frustration – to a university career, or they would look for work in sectors that were very far removed from philosophy. In so doing, they felt they were abandoning their interest in and love of philosophy.

So, I had the idea of creating a space in our philosophy magazine to publish their works, which were written on the fringes of their working day. The column is still in use, and now it is mainly our philosophical consultants who are published in it.

Around 2004, my colleagues and me – with whom I first went through my existentialist phase, during our own formative years, and then later, the rehabilitation of practical philosophy – decided to start a Master’s degree in Philosophical Consultancy to open up new job opportunities to those who graduated in Philosophy and explore new routes of philosophical research. My colleagues, in particular, had developed their research interests in the direction of Foucault and the concept of ‘care of the self’, which he had recovered from the ancient philosophical tradition.

It has been a long journey of fine-tuning, thinking, discussions, attempts and experiments. So much so that I always say jokingly that ‘philosophical consultancy’ is a process, and there is always some ongoing ‘work in progress’ – adjustments and tweaks here and there, and reflecting on what we do and how we do it.

The Master’s course has never used the term ‘counsellor’, which is closer to psychology. However, in Italy, philosophical consultancy has long been linked with associations that used this term. My colleagues and I from Roma Tre University initially believed that it was important for our students to have a national association they could belong to, such as the SiCoF (Italian Society of Philosophical Counselling), which was later closed. Nevertheless, we continued on this journey

alone, and strengthened our initial position, which is certainly more in keeping with philosophical practice.

2. The relationship between philosophical consultancy and counselling

Why has philosophical consultancy in Italy often been associated with currents of existential psychology, and paths that are in some ways far removed from philosophy?

Philosophy in Italy was certainly a late starter when it came to considering philosophical practice, and our Master's course itself started considerably behind other associations, which arose from psychiatry or psychology.

Some farsighted scholars of psychiatry and psychology, psychoanalysts, some of whom had a degree in philosophy, in my opinion, sensed a crisis in their respective disciplines and tried to return to the bosom of their mother philosophy. I do not know if they are also focused on the search for different ways to 'treat' the psyche, or only turned to philosophy to modify their conception of the psyche and the theoretical structure within which they operate in their own praxis.

First and foremost, this is where we can see the completely different methods used by philosophical practice as compared with the various forms of psychological practice. Philosophical practices derive from the deconstruction of the theoretical conceptions of 19th century philosophy.

Before we spoke of Man (with a capital M), of the human race in a general sense. The 20th century challenged all definitions of man: he is now fumbling around in the dark. And it seems to me when considering all the various types of psychological practices that if, on the one hand, they have questioned the centrality of the cogito and conscience, on the other, they are not particularly accustomed to that same process of deconstruction from the last century, and have constructed 'theories' to guide them in their practices, and, like all scientific theories, they must accept potential and continuous adjustment.

All sciences have assumptions, which can undoubtedly be modified by research practices and the practical application of theories; nevertheless, they continue in their practice with that same theoretical orientation, which is always being modified, but which still remains constant as a theoretical orientation.

They need to explain, and we know that any reasoning, any explanation that tends to be exhaustive is a trap, and once you have fallen into this hole, the only way out is with a broader explanation, which then leads to another trap.

The original theory is modified, yet it remains, and it helps psychologists to orient themselves and understand what problems they face in the exercise of their profession. I do not deny that some psychological practices are important and that they help people get back on track in life; like a doctor who treats a broken leg, so too do psychologists believe they can heal the psyche, and perhaps it is only right that they should treat it that

way in some cases. Trying to lead the patient back to what they define as ‘normality’. But philosophy operates in a different way.

In the Master’s course, the term ‘counsellor’ is never used, the term philosophical consultancy is preferred instead. Do you think this term fully encapsulates the practice, or are you always looking for a word that better clarifies this concept?

I know that the use of ‘philosophical consultant’ and ‘philosophical consultancy’ has led to many misunderstandings in Italy. Leaving aside the difficulty of translating ‘*philosophische Praxis*’, but also the translation of the German term *philosophischer Praktiker* or the English ‘philosophical practitioner’, in Italian they do not convey the same sense: the words *praticante* [practising/trainee], *pratico* [practical], are closer to the idea of *praticone* [lit. practical worker/old hand], which has negative connotations.

Furthermore, I don’t like to talk about practical philosophers: I am too attached to the Stoic Epictetus who refused to even define himself as a philosopher.

We will return to this issue later when we talk about the relationship between philosophical practice and university research. I would like to conclude here with another term that has become fashionable: ‘philosopher-analyst’, which seems to me even closer to analytical psychology.

The problem is that philosophical practice does not involve analysis – nothing is analysed. By this, I mean that, in Italy, what takes place in philosophical practice does not have a name yet. I have sometimes heard the term ‘guest’, but it is not a suitable term in general contexts, because ordinary people do not understand it. Francesca Aversa, one of the staff members at the *Agàpe Scuola*, introduced me to a poem by Mario Benedetti, *The Accomplice in Life*³. That’s how I feel, like an accomplice who helps people use their heart and imagination, who – as the poem says – «shoulders the burden of our regrets until our conscience allows forgiveness».

3. The relationship between university research and philosophical consultancy

In your experience as director of the Master’s degree programme at Roma Tre University, and in your practice as a philosophical consultant, what relationship do you think there is between philosophical practice and the type of scientific research that, in the strict sense of the word, is being carried out at third level institutions today?

I believe that the rehabilitation of practical philosophy, in the 1970s, is the fundamental reason why philosophy, even at universities, raised the issue of philosophical practice. In the 1970s, practical philosophy was re-evaluated, but even before this, in the early 1900s, it had come to light that there could be no theoretical instructions on how to act, that no universal principles to which action was required to conform could be found. Not

3 See P. BENEDETTI, *Adioses y bienvenidas: 84 poemas y 80 haikus*, Seix Barral, Barcellona 2005.

even science, according to the Cartesian myth, could indicate perfect behaviour.

Then, towards the end of the 20th century, university research in this field came to a halt. After the period of deconstructive philosophy, and the development and deconstruction of hermeneutics, philosophy seemed to have nothing more to say; it seemed that its path towards truth had stopped. There were multiple 'singular' truths, all of which were possible.

In Italy, we can trace this acme in the thought of Gianni Vattimo, who conceived the term: 'weak thought' – a thought that could not speak of the universal, could not find a single truth for everyone. This was seen as the failure of philosophy. It is clear that philosophy seeks the universal, it is not satisfied with the particular or details, and relativism is certainly something that is very close to sophistry and very far from philosophy.

Thus, towards the end of the century, some of us opened up to philosophical practice, others sought the path of political philosophy and political practices, others continue to pursue universal truth, trying to grasp the structure of the Whole, trying to comprehend what 'Man' is.

Whether or not the search for universality and strong thought risks becoming a normative and exclusionary thought once again, we cannot know: this will be judged by posterity. Today, philosophy at universities is also a centre of dialogue with the sciences, and this practice is also extremely important for philosophy. However, it must be careful not to become subservient to science, as in the past it was subservient to theology.

Philosophy has certainly lost the rigorous point of view that previously brought it closer to science, so it risks becoming a journalistic debate. In Italy, many so-called philosophers have become columnists, and they express their opinions in newspapers and on television. These opinions are certainly much more valid than those of the ordinary man on the street, because they involve the search for the big picture. Plus, philosopher-columnists articulate their attempt to express this overview of opinions in a much stronger discourse than those made by the average columnist, because they know how to wisely articulate their discourse. And here there is always the danger of imposing a point of view, which appears general, but is still only one of many. Indeed, it is not possible to have an overall vision, neither by revelation of the Whole (as happened in ancient times), or by collecting together multiple forms of knowledge (today, there really are many).

Academic philosophy will continue to look for that certain something that unites all men, which is now identified in the neurological research of the sciences or is identified by others in Husserl's later work on *Einfühlung*.

Without a doubt, the critical and deconstructive characteristic of twentieth-century philosophy is – in my opinion – the aspect that is still essential to philosophy today, but this too risks being generalised and becoming imposing, of becoming critical in order to criticise.

There is frequently a risk that philosophical research will no longer know how to listen. Academic philosophy, which often remains locked in its ivory tower, does not

always have the humility to understand this. But all this leads us in a different direction, towards the search for what philosophy is today, which is certainly a fundamental issue and important area of research, but perhaps it is beyond the scope of the present discussion, which is on philosophical practice.

What relationship has been established between philosophical practice and consultancy associations and university professors?

In many cases, this relationship is less than ideal. Many professors do not recognise philosophical practice and it is difficult to get them to accept it. And I have often heard philosophical consultants who harbour resentment against university professors, claiming that their research is pointless and useless. Above all, they fear that they want to use their research to impose general canons. Many also hold a grudge for not being accepted into the ranks of academic research.

From the university academic's perspective, the casual way in which philosophical consultants use the 'sacred texts of philosophy' is unacceptable. Even I get irritated at times by the way philosophers from different eras are mixed together, and the words of great thinkers are quoted improperly.

I believe that the historians of philosophy at universities are a bit like the keepers of tradition: they must continue to study it, look for their sources, and by studying the respective historical period, discover the potential in the ancient texts, and above all, keep their spirit alive, or rather keep alive the essential nature of these texts, which remains, even with the passage of time. In Italian, 'spirit' is also synonymous with alcohol, which is the result of a process of fermentation and the passage of time, and when it comes to fine wine: the older, the better.

The distortion of those texts, through their use for philosophical practice, and, therefore, resulting in greater diffusion, could, however, offer new insights into their interpretation for academic research, which must then verify whether it is possible that that particular author could have thought in that way or if that reading is the fruit of the imagination of the philosophical consultant.

A prime example of this are the texts by Hadot on Stoicism⁴: the historians of philosophy contest his reading of the ancient and Roman Stoic movement, because it is mixed with Augustine and Descartes. Yet, it is precisely those same contaminations that are very fruitful for the philosophical consultant.

However, they must be aware of these contaminations. I often jokingly say that the ancient philosophers, as well as those from the twentieth century, have soared very high, and have grasped the totality of many things. Some features of their thinking today are no longer of interest to us, others are still current. They are examples for us – like signposts, they show us the way and each of us chooses the directions that we feel closest to.

Philosophical consultants must have the humility to understand that they will often mistreat the classical philosophers, and I find it unseemly for them to appropriate the thoughts of past philosophers in their writings without citing them.

4 See P. HADOT, *Exercices spirituels et philosophie antique*, Albin Michel, Paris 2002.

It is even more inappropriate for them to be so bold as to call themselves philosophers. Especially when they stress the fact that they elaborate new philosophical thought, while university scholars often merely critique and comment on the thought of others.

Our task with philosophical practice is to lead everyone to think, because, as long as there are those who do not think, we cannot reach the truth. Only by thinking together we can walk towards the truth that we all love.

I believe that a dialogue between universities and philosophical consultants is the foundation that will allow us to kickstart philosophical thought and a love for knowledge once again.

4. How does philosophical consultancy work? How are philosophical consultants 'trained' and what 'education and training' do the trainers have?

Professor Cipolletta, you have stated that philosophical consultancy is not based on assumptions like psychological practices. Like any human science, psychology and the various forms of psychoanalysis have a theoretical orientation, which, although modifiable, is a kind of guide to its praxis. If philosophical consultancy does not have a theoretical framework of reference, then how does it work?

Philosophical consultants, those who conduct philosophical practice, have understood the void left behind by the deconstruction of theories; they know how to stay centred in a whirlwind in which everything can not only be questioned, but has already been questioned, as can be seen from the philosophy of the twentieth century. But, precisely because of that void, they listen, and not only do they listen to the 'guest' in order to help the 'guest', but they also listen to themselves to help themselves. Because what they are looking for is not something in particular, which can be isolated, and therefore, also manipulated. They do not seek a piece of the truth, which the sciences offer, nor do they even seek the truth of that person in front of them, but the truth in its entirety, which concerns them, the 'guest', and also the whole world, which concerns everyone and everything.

Reading and studying the philosophies of the past have accustomed the philosophy student, the Master's student, to seeing things as a whole: every philosopher from the past has tried to see the Whole, to comprehend the Whole as well as the particular through their philosophical thought, as Hegel tried to do.

And every past philosopher has tried to express this Whole with a certain rigour so that everyone would be able to reach that same overall vision. Only to then question the understanding they have reached, and find themselves feeling a certain nostalgia for the Whole. That type of philosophical education which looks at the Whole, and which simultaneously deconstructs any vision of the Whole, is what prepares philosophical consultants.

It trains them to adopt an extremely mobile and, at the same time, extremely emotional mode of listening, because it touches on terrain in which not only the consultee's life is at stake, but also their own life.

I would say that the task of the philosophical consultant is to arouse profound levels of emotion and to open up a dialogue on the extreme things that concern everyone. Today's world is always in a hurry, no one asks questions anymore, like: «where am I going?», «who am I?», «where do I come from?», «what is life?». We are used to the fact that sciences pose questions that can sooner or later be answered, so those philosophical questions that trigger exploration, but which cannot be answered, are set aside by most people – lost and forgotten.

And because we forget those upsetting questions, we also send all the emotions that can accompany them into hibernation. At the very most, they become questions that our minds ask but when our mind gets no reply, it abandons them. And yet, if they are forgotten, a part of us suffers, gets too violently attached to trivial things and empties life of meaning, and, in losing that meaning, sooner or later, we lose our bearings and get confused.

Once a Master's student asked me: «who says that those questions concern everyone?», and this threw me back into the whirlwind that always accompanies us. Every time you conquer a small foothold, it could end up crumbling, and perhaps the only thing that those who practice philosophy can learn is not to be afraid of falling into the void.

But how does philosophy work in practice? Can you at least explain what happens in a meeting between a philosophical consultant and a consultee, or guest? And what happens in group philosophical practice sessions?

Philosophical consultants work by listening and collecting what we are told. It is the void that reigns supreme in these meetings, the more we understand how to stay in that void, the more open we are to welcoming it.

The various threads of the story of the consultee's life are collected together. The fact that everything is listened to and all aspects of their life are accepted, without judgment, without thinking about so-called 'normality', allows the consultee to gain greater clarity.

It is a phenomenological journey of his or her experiences, in search of the essential, even though it can never be found, but the journey itself is what remains as essential. In the beginning, the guest or consultee invests us with authority, with the role of truth-keeper.

It often happens to me: it may be because of my white hair, or my position. They believe that we philosophical consultants are the keepers of the truth and that we will lead them to the truth. Simply the path towards truth is enough to make them feel good.

Not everyone comes to understand that no one holds the truth, and that I am, myself, still looking for it, and that the truth is not a certainty, that it is not a fixed point to hold on to. Arriving at these questions and sticking with the unanswered questions is already the fruit of a great journey. Undoubtedly, this is how we can learn to live in uncertainty.

But this is not the aim of philosophical counselling, it is perhaps more a consequen-

ce. This result is the aim of educators who teach mankind to have the elasticity needed to adapt to situations, which are constantly transforming, and live in our world, which is ever-changing, yet never actually changes at all. And the coaches that want to train pliable workers because, in the world of work, changing the point of view can change ways of working.

But this does not concern philosophical consultancy: we seek the essential, or rather we want to show the path towards it. Some consultees stop when they are satisfied with the relief they have received, some manage to plough the soil of their soul, others welcome seeds that will bear fruit later on.

In group practice sessions there is a different approach, because here the philosophical consultant has the task of listening to a group of people, and must act as a mediator, giving the floor to each person in turn. In this way, consultants will present literary texts to think about.

I prefer literary texts, rather than philosophical texts, which are more difficult and more technical. Literature and poetry go hand in hand with philosophy – they speak to everyone.

Not everyone is always able to understand that we are all in the same boat, full of questions, which is why, as I have said, they give us a certain authority that goes beyond ourselves. The best philosophical consultation occurs when this authority is ultimately removed.

A philosophical consultant must always accept the authority or prestige conferred by consultees with reservation, and, for this reason, a continuous dialogue with his or her colleagues is always necessary. Only in this way will the consultant not fall into the trap set by the consultee when conferring such authority, which he or she does not, in fact, have.

Only through continuous supervision will they not fall into the position of a guru, a keeper of the truth. Humility and the path towards the search for truth are essential. For this reason, as I mentioned earlier, I think of Epictetus who, when asked about philosophers, pointed to others, and even more so, I think of Kierkegaard who, in *The Sickness Unto Death*⁵, underlines how even the stoic on his path cannot afford to stop, otherwise he risks becoming proud of his humility. We must never forget that we are also consultees: it is something I always insist on in my courses.

When I am asked what a philosophical consultant does, I always think of a story by Ernst Bloch in *Traces*: some people decide to venture beyond the reassuring boundary wall surrounding a village, and wander around inquisitively until some of them later get lost in the dark forest, attracted by the sounds within. Psychologists want to bring them back inside the village walls, to normality, but we show them the way, on a clear path, towards the inn, towards that community of thought that does not yet exist⁶.

5 See S. KIERKEGAARD, *The Sickness unto Death*, edited and translated with introduction and notes by Howard V. Hong and Edna H. Hong, Princeton University press, Princeton, New Jersey 1980.

6 E. BLOCH, *Daneben: Wirtshaus der Irren*, in *Spuren*, Suhrkamp, Frankfurt a.M 1985, p. 138.

How does the Master's degree programme educate and train philosophical consultants?

The master's programme has an agreement with a philosophical consultancy association. For several years there had been a collaboration with the SUCF, then as I approached my 70th year and retirement, along with some of the other colleagues with whom I shared this adventure, we founded an association, Agàpe Scuola, which deals with the practical training of philosophical consultants, while the university offers lectures and talks with those who carry out research activities at Roma Tre University, because I believe that a future philosophical consultant must always maintain a dialogue with those who do research at university level.

At Agàpe Scuola, therefore, we deal with the practical lessons that will allow students to become experts in philosophical practice. But we must start by saying that a good philosophical consultant is someone who has worked successfully on him or herself.

I believe there are two ways of training philosophical consultants. And I repeat the term 'train', because they have to demonstrate a certain level of performance and skill. When we work as philosophical consultants, we are never trainers, because we do not have a paradigm to teach to. Other people have this role in society.

In the Master's programme and the course at Agàpe Scuola, we have the task of training 'philosophical consultants'. Therefore, this educational path is close to, but also distant from, practical philosophy.

Our students, when they enrol in the Master's, already have an understanding of philosophy, which they will have learned during their university studies. At university, we mainly focus on the mind, acquire knowledge, and also end up fascinated by the various practical theories, by the indications of good living that philosophers have offered over the centuries. But it is another thing entirely to have them become your life.

Very often, students who have just left university are idealists, they often have precise, wonderful thoughts, and are generally afraid to act, or, according to the adage of an old proverb: 'they do not practice what they preach'. Therefore, they must digest what they read. They must not only welcome it into their mind, but also ruminate on it, digest it until they forget the philosophical indications they have chosen, and thus make them become flesh and blood through their actions.

However, the path I like to take with the Master's students is the journey that, starting from the banality of life, from the various levels of emotions that accompany us in everyday life, leads to deeper degrees of emotional understanding, which allow us to perceive the void and the silence. To then return to listen to each of our individual points of view on the world, and finally return to everyday life in a community filled with people who are different but who are together, and who can work together even if they are different and have different perspectives.

I believe it is this path that frees them from a certain stiffness and allows them to arrive at the void and the silence that prepares them to listen to any perspective, any vision of the world that the consultee might want to present them with. When students

have finished the three-year course in philosophical consultancy, will they be ready for philosophical practice and philosophical consulting? When will they be ready to train other philosophical consultants in turn?

The Master's degree at the University of Roma Tre and the Agàpe Scuola association place a particular focus on apprenticeship. Our students are not left alone, rather their first work experience is carried out under the guidance of a tutor, who will accompany them in the various situations where a group philosophical practice project will take place.

The students' first experience will take place in senior centres, or schools, at sports associations or other kinds of associations, in libraries or companies, or even in prisons and places where prisoners serve probationary sentences, or group homes.

The first phase is listening to the situation in which the trainee will have to operate, and their tutor will help them understand that situation, help them create a void inside themselves to prepare to listen and understand what the most suitable method is for that environment.

Then, the trainee-student and the tutor choose the best philosophical practice and start the process with a poem, with a short literary text, with the story of one of the participants: this is how listening and feedback begin, and the dialogue takes shape.

In general, the trainees are very afraid, but you know, you can only learn by diving in.

We are much more attentive to one-on-one consultations and discussions with students are also very important even after the Master's programme is finished.

Education and training are always ongoing. We want to avoid our students becoming amateur psychologists, but, above all, we want to avoid them falling into the trap of charisma, which leads them to lose that trait of humility that must always be present in the philosophical consultant.

Another extremely important point is the education and training of those philosophical consultants, after having acquired the necessary experience, who will become the trainers of future philosophical consultants. On this, we are very strict at Agàpe Scuola association: a training course is mandatory, made up of discussions with old lecturers, and observing the methods they use to train philosophical consultants.

It is not enough to be a good philosophical consultant if you want to teach at our Agàpe Scuola and lecture on the Master's course at Roma Tre University. When you become a lecturer for the Master's degree programme in Philosophical Consultancy, the danger of falling into the trap of authority and prestige, and the need to feel recognised is even greater. And discussions with old lecturers and colleagues must therefore be even more regular.

PATRIZIA NUNNARI*

LA COMPLESSITÀ NELLA SPECULAZIONE

Alcune considerazioni gnoseologiche ed etiche

Abstract

The recovery of a complex view of human cognitive, social and bodily capacities and of the relationship with the world has led the world of research in recent decades to initiate important reflections and methodological changes. The exact sciences have now redesigned their scientific criteria, overcoming the Cartesian body fracture with a systemic thought of the world. Some philosophies, through the recovery of the symbol, the narratives and a restorative ethic of sens attentive to the entirety of the human dimension, they are walking parallel to the sciences towards a syncretic vision of existence, embodied knowability and responsible action. The global challenges that socio-political and ecological crises require, require the adoption of an ecological thinking that brings out the plurality of viewpoints of observers in the sciences and the complexity of the aspects and relationships between objects and their contexts, to in order to develop a thinking capable of dealing with the urgent problems evoked by the UN Agenda 2030.

Keywords: Ecology; Holism; Narratives; Plurality; Symbol

M. Cassè, durante un banchetto al castello Beychevelle, rispose così a un autorevole enologo che gli domandava che cosa vedesse un astronomo nel suo bicchiere di Bordeaux: vedo la nascita dell'Universo perché vedo le particelle che vi si sono formate nei primi secondi. Vedo un Sole antecedente il nostro, poiché i nostri atomi di carbonio si sono forgiati in seno a quell'astro che è esploso. Poi quel carbonio si è legato ad altri atomi in quella sorta di pattumiera cosmica, i cui detriti, aggregandosi, formeranno la terra. Vedo la composizione delle macromolecole che si sono assemblate per far nascere la vita. Vedo le prime cellule viventi, lo sviluppo del mondo vegetale, l'addomesticazione della vite nei paesi mediterranei. Vedo i baccanali e i festini. Vedo la selezione dei vitigni, una cura millenaria attorno alle vigne. Vedo infine lo sviluppo della tecnica moderna che oggi permette di controllare con strumenti elettronici la temperatura della fermentazione nelle cantine. Vedo tutta la storia cosmica e umana in questo bicchiere di vino e, beninteso, anche la storia specifica del Bordoiese.

E. Morin

1. *Sullo sguardo umano e sul mondo*

La descrizione del vino di Bordeaux di Edgard Morin è un invito alle possibilità della nostra mente di non esercitare solo la facoltà di distinguere idee che pensiamo, ma di intuire il legame profondo che le unisce al tutto di cui siamo parte, percependoci a

* Phd at Roma Tre University; patrizia.nunnari@gmail.com

partire da quel tutto. Il meraviglioso processo che conduce a un nettare così prezioso, il vino, che affonda le sue radici nella terra, nell'acqua, nei microorganismi che abitano il sottosuolo, non è disgiunto dalle stelle e dalla materia cosmica primordiale antecedente al nostro sistema solare e ancora presente nella nostra umana corporeità. Si tratta di acquisire prassi del pensare in grado di contenere quel narcisismo che pure ha regalato all'umanità una sopravvivenza di lunga durata, raggiungendo, seppur relativamente, controllo e autonomia predittivi senza precedenti, ma ha anche mostrato un forte affievolirsi della capacità umana di pensare quella che Bateson ha chiamato la 'struttura che connette', titolo alternativo alla sua *Mente e natura*, nella quale lo studioso statunitense esorta a cercare instancabilmente connessioni sorprendenti e inusate, come quella «fra il granchio e l'aragosta, fra l'orchidea e la primula e tutte e quattro con me che le penso, e me con voi. E tutti e sei noi con l'ameba da una parte e con lo schizofrenico dall'altra»¹. Si tratta di una meta-struttura che connette tutte le creature viventi, aprendo percorsi reticolari inediti al pensiero, ma forse più vicini alla natura.

I contributi di Morin e di Bateson da sempre evidenziano la necessità di esercitare un pensiero critico capace di maneggiare legami e relazioni, parentele più o meno vicine, connessioni più o meno dirette di quanto la mente umana percepisca delle cose.

Lavorare stando e meditando nella contaminazione dei Saperi sembrerebbe la via più produttiva per cogliere e mantenere l'imprescindibile complessità del mondo come tessitura di relazioni e interconnessioni. Ogni tessuto, dalla trama più o meno fitta, è costituito infatti anche di piccoli spazi vuoti che fanno emergere il disegno, il motivo della trama: spazi che potrebbero accogliere nuovi incontri disciplinari, nuovi rapporti da costruire, prossimità da pensare e visioni inedite da condividere. La ricercata contiguità dei Saperi, accompagnata al valore irrinunciabile della differenza fra le strutture epistemologiche delle singole discipline, potrebbe dunque incoraggiare uno sguardo modulabile e ampio, che abbia una solida tenuta anche verso problematiche del nostro tempo divenute planetarie.

Sempre più studiosi e studiosi trovano insomma necessario recuperare e ricostruire quel tessuto unitario di conoscenze che la miriade di specializzazioni scientifiche sembrano aver dimenticato, depotenziando un pensiero esposto a sfide sempre più straordinarie e inedite. L'impegno Onu nei riguardi dell'Agenda 2030 per lo sviluppo sostenibile, con i suoi 17 obiettivi planetari, di cui il quarto è dedicato all'istruzione di qualità², rappresenta il tentativo più ambizioso di costruire un pensare in grado di dialogare con l'incertezza, nella consapevolezza di vivere tutti in una 'comunità di destino' entro cui dover ripensare un nuovo umanesimo³. È quello che da numerosi anni pensa Morin, insistendo sul fatto che bisognerebbe includere nella preoccupazione pedagogica il vivere bene, l'arte di vivere in spazi non catturati dal cronometro, regno inesorabile del calcolo e della quantità⁴.

1 Cfr. G. BATESON, *Mente e natura*, Adelphi, Milano 1984, p. 21.

2 Risoluzione adottata dall'Assemblea Generale dell'Onu il 25 settembre 2015. Per l'obiettivo 4 ci si propone di fornire un'educazione di qualità, equa ed inclusiva, e opportunità di apprendimento per tutti.

3 Cfr. E. MORIN, *15 lezioni sul coronavirus. Cambiamo strada*, Raffaello Cortina, Milano 2020, pp. 113-114.

4 Cfr. MORIN, *Insegnare a vivere. Manifesto per cambiare l'educazione*, Raffaello Cortina, Milano 2015,

Le culture occidentali hanno assunto, nel corso della storia della scienza, un paradigma di controllo e possesso della natura che ha a poco a poco adombrato ogni idea classica di saggezza, travolgendo il senso della vita e della morte, oggi troppo spesso chiusi in attimi frivoli e intossicazioni consumistiche. La padronanza dell'approccio scientifico al mondo, che pure rappresenta un fattore di indubbio sviluppo e crescita della parte più fortunata dell'umanità, sta anche determinando il bisogno di sfuggire alla materialità meramente produttiva, meccanizzata, poi trasposta nel mondo elettronico del digitale con cui siamo tutti invischiati⁵. Sotto questa luce andrebbero forse analizzati quelli che noi Occidentali, da qualche decennio, potremmo considerare 'rimedi' o nuove opportunità: l'interesse-bisogno di prestare orecchio a considerazioni tipiche della saggezza orientale (dal buddhismo allo Zen), non avulse da certe cifre del misticismo occidentale⁶, la grande attenzione dedicata alla cura della relazione intra-soggettiva anima/corpo/mente e inter-soggettiva di matrice psicologico-psicanalitica, e da sempre l'opportunità concessa all'arte, di tenere insieme la complessa ricchezza di un pensiero immaginativo e incarnato, trasformante e trascendente se stesso, capace di integrare il mondo inconscio, l'equivocità del simbolo, l'incompletezza di senso e non ultimo l'oblio. Tutti questi elementi furono certamente generativi per Nietzsche, che a tal proposito dell'arte scrisse:

Un creatore costante, un uomo 'madre', nel senso grande della parola, un uomo che non sa e non sente più altro se non le gravidanze e le generazioni del suo spirito, che non ha tempo di far riflessioni e confronti su se stesso e la propria opera, che non ha più voglia di esercitare il suo gusto, e semplicemente lo dimentica, cioè lo lascia stare in piedi o per terra o lo lascia cadere – forse un tale uomo produrrà infine delle opere *all'altezza delle quali, già da un pezzo, non ha più saputo portare lo sviluppo della sua facoltà di giudizio*.[...] Mi sembra che questa sia quasi la situazione normale negli artisti fecondi, [...] e ciò vale anche [...] all'intero mondo dei poeti e degli artisti greci: esso non ha mai 'saputo' quel che ha fatto⁷.

2. Abitare, nel pensiero, la complessità

Quanto detto condurrebbe nella direzione di un pensiero non più disgiuntivo, compartimentato, definitorio⁸, ma mosso da un pensiero disponibile allo spaesamento e a

pp. 20-21.

5 Se un tempo l'automazione sostituiva lo sforzo umano, oggi l'intelligenza artificiale è finalizzata a sostituire la mente. Non solo. Si sta configurando un ulteriore passo verso la costruzione di una coscienza artificiale.

6 Si veda il mirabile lavoro di E. ZOLLA, *I mistici dell'Occidente*, voll.1-2, Adelphi, Milano 1997.

7 F. NIETZSCHE, *La gaia scienza e idilli di Messina*, V, 2, Adelphi, Milano 1992, af. [369]. Per le Opere di NIETZSCHE citate, il numero romano rimanda ai tomi, quello arabo ai volumi dell'edizione italiana Adelphi curata da G. Colli e M. Montinari.

8 Il bisogno di permanenza, ossia il rimedio al terrore di un divenire imprevedibile, quello che affonda le radici nel senso greco, si esprime, secondo Severino, «nell'impadronirsi e nell'identificarsi, mediante

un dialogare tendenzialmente comprensivo di tutto, del materiale e dell'immateriale, e profondamente narrante. Abbandonare la frenesia illusoria del controllo e del dominio concettuale potrebbe, dunque, rappresentare anche un'occasione per vivere *in toto* la responsabilità, tanto preziosa per Morin, della complessità come viaggio, come visione, come sfida.

C'è un'inadeguatezza sempre più ampia, profonda e grave tra i nostri Saperi disgiunti, frazionati, suddivisi in discipline da una parte, e realtà o problemi sempre più poli-disciplinari, trasversali, multidimensionali, transnazionali, globali, planetari dall'altra. [...] Di fatto l'iper-specializzazione impedisce di vedere il globale (che frammenta in particelle) così come l'essenziale (che dissolve). Ora, i problemi essenziali non sono mai frammentari, e i problemi globali sono sempre più essenziali. [...] La separazione delle discipline rende incapaci di cogliere 'ciò che è tessuto insieme', cioè secondo il significato originario del termine, il complesso. La sfida della globalità è dunque nello stesso tempo una sfida di complessità⁹.

In sostanza lo specialismo nella ricerca scientifica e accademica¹⁰, chiedendo al ricercatore di 'sapere sempre di più su sempre meno'¹¹, lo allontanerebbe dal possedere una piattaforma di conoscenza più ampia e contaminata possibile, per poter sostenere lo sforzo di salire e guardare dall'alto l'insieme¹², nel giusto compromesso fra approfondimento disciplinare e dialogo con gli altri Saperi. Da una parte è irrinunciabile, infatti, riconoscere che la delimitazione disciplinare di un dominio di competenza è necessario a rendere la conoscenza afferrabile e governabile; dall'altra, l'istituzione disciplinare, esposta al rischio dell'iper-specializzazione del ricercatore e di una 'cosificazione' dell'oggetto di studio, potrebbe dimenticare l'appartenenza a un contesto o l'essere stato del tutto costruito. L'oggetto della disciplina, anche a seguito dei condizionanti psichici dovuti all'interiorizzazione dell'invenzione tipografica, per la quale la percezione mentale del testo stampato ha rafforzato inconsciamente l'idea che il suo contenuto fosse autosufficiente, e su questo troviamo ormai ampi studi a partire da Marshall McLuhan¹³,

la scienza e la tecnica, alla sorgente del divenire». E. SEVERINO, *La filosofia contemporanea*, Rizzoli, Milano 1986, p. 263.

9 MORIN, *La testa ben fatta. Riforma dell'insegnamento e riforma del pensiero*, Raffaele Cortina, Milano 2000, pp. 5-6.

10 L'Università Italiana ha alla base un piano istituzionale che si fonda su saperi compartimentati, vincoli importati che lo sguardo del ricercatore deve, di certo, riconoscere e rispettare. Ma abitare i confini fra Discipline e Saperi, in questo caso, ci sembra una sfida irrinunciabile. Morin ritiene che le Scienze Umane apportino il contributo più debole allo studio della condizione umana proprio perché disgiunte, frazionate e compartimentate. Cfr. MORIN, *La testa ben fatta. Riforma dell'insegnamento e riforma del pensiero*, cit., p. 38.

11 Ci si riferisce alla iper-specializzazione degli ambiti di ricerca.

12 Da intendere come luogo di meditazione e di attenzione all'interezza e alla profondità. Si pensi ad esempio alla spiritualità religiosa o alla creazione artistica.

13 Sul passaggio dal pensiero mitico-orale all'emergere della riflessione speculativa come frutto degli effetti sulla mente dell'interiorizzazione della scrittura alfabetica, abbiamo una letteratura sterminata, a partire dalle notissime riflessioni di W. ONG, *Oralità e scrittura*, Il mulino, Bologna 1986 e E.A. HA-

ha finito gradualmente per mettere in secondo piano i legami e la solidarietà di questo oggetto con gli altri delle altre discipline, come anche i suoi molteplici rapporti con l'universo di cui l'oggetto è parte.

Gli studiosi del settore concordano ormai sull'idea che tra la fase alfabetizzata e l'era elettronica, l'invenzione tecnologica della stampa a caratteri mobili abbia rafforzato ulteriormente la linearità procedurale e concettuale della scrittura alfabetica¹⁴, avviando un modo di pensare specialistico, basato sulla separazione del sapere in settori estremamente delimitati, inficiando notevolmente l'immagine del mondo come esperienza plastica, aperta, dinamica, proseguendo e rafforzando quella rappresentazione statica della realtà percepita, che già l'interiorizzazione della scrittura aveva iniziato a determinare, e di cui abbiamo testimonianza inconsapevole nella critica platonica alla scrittura¹⁵.

Con la stampa le parole divennero in maniera profonda 'merce', promuovendo quel senso di chiusura che inconsapevolmente formò l'impressione che un testo fosse definitivamente compiuto sul piano semantico, come la sua veste tipografica. Questa chiusura rispondeva alla necessità di un pensiero che fosse in grado di contenere un pensato che rispondesse alla volontà epistemologica di dominare la realtà attraverso la predittività, giustificata dalla percezione della regolarità dei fenomeni fisici nella natura.

L'acume straordinario di Nietzsche lo portò invece a vedervi un chiaro tentativo di 'addomesticare' quel divenire fondamentalmente imprevedibile e de-stabilizzante per la psiche umana. Venne così a delinearci da una parte la mente di un osservatore rassicurato da categorie scientifiche tese al governo della materialità, dall'altra la natura fluida, cangiante, catturata da un vedere non più in grado di intuire quella sacralità per la quale l'occhio arcaico diveniva, alla luce di simboli straordinari, esso stesso natura. A tal proposito Nietzsche scrisse:

VELOCK, *Cultura orale e civiltà della scrittura. Da Omero a Platone*, Laterza, Bari 1973. *La Seconda Fase* riguarda naturalmente la stampa; "la tipografia – scrisse Mc Luhan – ebbe conseguenze psichiche e sociali profonde, estendendo la facoltà visiva, la prospettiva e il punto di vista fisso". Si veda a tal proposito M. McLUHAN, *Gli strumenti del comunicare*, Il Saggiatore, Milano 1967, il capitolo XVIII sulla parola stampata.

- 14 Johann Gutenberg tra il 1436 e il 1440 utilizzò per la prima volta i caratteri a stampa, un'invenzione che avrebbe completamente trasformato i meccanismi di diffusione della conoscenza e la cultura mondiale. Fino all'epoca di Gutenberg, infatti, tutti i libri erano copiati a mano dai monaci amanuensi nelle abbazie. Questo ovviamente rallentava molto la circolazione dei testi occorrendo tanto tempo per realizzare ogni copia di un libro. La stampa a caratteri mobili di Gutenberg permise proprio di produrre rapidamente molte copie uguali.
- 15 Platone potrebbe aver mantenuto inconsciamente la percezione che la dimensione più alta del suo pensiero dovesse ancora vestirsi di quell'illuminazione o folgorazione intuitiva propria della voce misteriosa e subitanea della divinità presente nella narrazione omerica, ma preparata da un esercizio del pensiero dialettico e originale, procedurale e razionale, impensabile in una dimensione orale. Di quest'ultima erediterebbe però l'importanza dell'esperienza come vita vissuta in comune, esclusa da un insegnamento affidato alla scrittura. Ciò aprirebbe uno spazio di riflessione interessante: una zona di confluenza, naturalmente non consapevolizzata dal grande filosofo, fra la tradizione sacrale e partecipativa orale e la ricerca di nuove risposte speculative del pensiero alfabetizzato. Si veda P. NUNNARI, *Gesto, parola, pensiero. Intorno alla "questione omerica"*, in «Itinerari», (serie II), 3, 2006, pp. 37-59 e Mc LUHAN, *La Galassia Gutenberg*, Armando, Roma 1976.

L'esattezza scientifica si può raggiungere anzitutto nei fenomeni più superficiali, cioè dove si può numerare, contare, tastare, vedere, dove si possono constatare quantità. Quindi i campi più poveri dell'esistenza sono stati i primi a essere coltivati in modo fecondo. [...] Pensare il mondo ridotto alla superficie significa [...] renderlo 'comprensibile'¹⁶.

Si tratta della direzione culturale, antropologica presa dall'Occidente, con l'intenzione – scrisse ancora Nietzsche – di imprimere al divenire il carattere dell'essere come suprema 'volontà di potenza'¹⁷, aprendosi così a un orizzonte nichilista frutto di una razionalità analitica sempre più estranea alla densità simbolica e immaginativa che abitava, un tempo, i luoghi del riconoscimento nella natura e nel mondo dell'interiorità soggettiva. Con la tecnica, l'incentivo all'efficienza, allo scopo e alla funzionalità ha rubato spazio alla ricerca di senso dell'esistente, riducendo la possibilità per l'uomo di percepire in profondità, 'da dentro' aggiungerebbe Nietzsche, il mondo.

La preminenza di questa fenomenologia della psiche, maturata nei secoli dalla cultura Occidentale, oggi mostra tutta la sua inadeguatezza, anche nel compito fondamentale di rispondere efficacemente alle nuove sfide globali, minando la speranza di un futuro sostenibile per le nuove generazioni. Il rapporto umanità-mondo andrebbe dunque ripensato con una pluralità di strategie di decifrazione simbolica. Una fra tutte, per bellezza e profondità, potrebbe essere quella di James Hillman¹⁸, capace di mettere ben in luce come per secoli la storia umana abbia identificato l'interiorità con l'esperienza riflessiva ed egoica, e le cose, di per sé morte, come oggetti animati solo dalle proiezioni umane.

Immaginare che le cose proiettino tra di loro e su di noi le loro idee e le loro richieste, considerarle capaci di accumulare ricordi o di presentare le loro caratteristiche sentimentali nelle proprie qualità sensibili, tutto questo rientra in un pensiero magico¹⁹, ancora presente nel neoplatonismo rinascimentale, in particolare in quello ficiniano, che coglieva del mondo la realtà psichica nella forma espressiva, nella qualità fisiognomica, nelle sue immagini, facendo dell'anima la Copula fra immateriale e materiale, contenendo per natura sia l'uno che l'altro. Del mondo bisognerebbe tornare a cogliere insomma il che cosa, il dove e il chi, piuttosto che primariamente il perché, il come o lo scopo, tornando all'antica conoscenza come capacità di cogliere delle cose anche il colore, la consistenza, il sapore, il suono, qualità considerate ovviamente *secondarie* e dipendenti da un soggettivismo lontano dall'osservatore del galileiano metodo induttivo-deduttivo per la conoscenza del mondo. Della vita nelle cose conserviamo tracce nell'animismo infantile, mentre le esperienze estetiche sono ancora in grado di godere della 'carnalità' della conoscenza nel rapporto copulativo e co-essenziale di spirito e natura.

Di certo, un mondo che chieda all'umanità decisioni lucide e lungimiranti²⁰, non può più permettersi di essere letto nella divaricazione-separazione di 'questo o quello', piut-

16 NIETZSCHE, *Frammenti Postumi* 1886-1887, VII, 3, af. 5 [16].

17 Cfr. *Ivi*, af. 7 [54].

18 Cfr. J. HILLMAN, *L'anima del mondo e il pensiero del cuore*, Garzanti, Milano 1993.

19 Cfr. *Ivi*, p. 104.

20 Ci si riferisce ai 17 obiettivi planetari dell'Agenda 2030 dell'ONU.

tosto nella scelta coraggiosa del ‘questo e quello’ di cui abbiamo goduto i primi passi, già nel secolo scorso, con la teoria dei sistemi, la cibernetica di prima e seconda generazione, la psicologia della *Gestalt*, l’Ecologia della mente²¹ e dei media e la teoria dell’informazione, contributi trasversali in grado di «fornire l’impulso più diretto all’esplicitazione della natura dipendente dall’osservatore delle categorie della scienza, attraverso l’esplicitazione tecnica dell’inesauribile circolarità costruttiva fra osservatore e sistema osservato»²². Le scienze umane hanno da subito incontrato questo problema, a causa della circolarità costitutiva del loro soggetto e del loro oggetto, ma a fare i conti con la complessità sembrano, fin dal XX secolo e in maniera inequivocabile, proprio le scienze cosiddette dure che, in luogo della tradizionale ed esclusiva attenzione al generale e al ripetibile, al metodo lineare e processuale, si sono aperte al singolare, al non ripetibile e al contingente, soprattutto con l’avvento della fisica quantistica.

Se l’immagine cartesiana della scienza era coerente, lineare, omogenea, quella attuale contempla l’eterogeneità, come risorsa e non come limite. Così, la coppia concettuale necessario/non necessario volta alla determinazione esaustiva ed esclusiva dell’oggetto è stata sostituita da quella possibile/non possibile, che indica la molteplicità di categorizzazioni virtuali, anche confliggenti, del mondo. Legge scientifica non è più previsione e dominio, ma scelta del contesto e dei vincoli relativi che esso impone-vincoli che significano circoscrizione e indirizzo delle possibilità²³.

Oggi, insomma, l’idea di previsione e la concezione del tempo come luogo della necessità atemporale della legge scientifica²⁴ non rappresentano più criteri di scientificità. La riflessione scientifica fa oggi i conti con il tradizionale approccio riduzionista che – secondo Trinh Xuan – aveva permesso di fondare gran parte della Scienza Occidentale, consentendo la suddivisione della Natura nelle sue componenti, studiate singolarmente. Fortunatamente negli ultimi decenni

abbiamo visto che i sistemi considerati da un punto di vista globale possiedono proprietà «emergenti» che non possono essere ricavate dallo studio delle singole componenti. Per esempio, la nascita della vita non potrebbe essere dedotta dallo studio delle particelle elementari inanimate. Ma l’approccio olistico non esclude quello riduzionista: i due sono complementari e ci aiutano entrambi a svelare i segreti della Natura²⁵.

21 Si veda in appendice al testo di BATESON, *Mente e Natura*, cit., la comunicazione inviata dall’antropologo all’Università della California nel 1978, pp. 285-295.

22 M. CALLARI GALLI, F. CAMBI, M. CERUTI, *Formare alla complessità. Prospettive dell’educazione nelle società globali*, Roma, Carocci 2003, p. 94.

23 *Ivi*, p. 91.

24 Si pensi solo alla legge di falsificazione di Popper. Questi, fin da *La logica della scoperta scientifica* (1935), sulla base di un’asimmetria tra verifica e falsificazione, per la quale un numero elevato di conferme non è mai sufficiente a verificare definitivamente un’asserzione universale (prototipo delle leggi scientifiche) mentre basta a invalidarla, un solo esempio negativo, ha ravvisato nella falsificazione la caratteristica delle teorie scientifiche, e nel metodo ipotetico-deduttivo, il procedimento tipico della scienza.

25 T. TRINH XUAN, *Il caos e l’armonia. Bellezza e asimmetrie del mondo fisico*, Dedalo, Bari 2000, p. 402.

Si tratta di un approdo della mentalità scientifica che ha dovuto superare il cartesiano *cogito ergo sum* che aveva portato l'uomo occidentale a identificarsi con la propria mente invece che con l'intero organismo, isolandolo, nella consapevolezza di sé, all'interno del corpo. Alla mente è stato poi dato il compito di controllare il corpo, sollecitando una prima frattura tra volontà cosciente e necessità biologica²⁶. L'individualità è stata poi suddivisa in base alle sue capacità, attività, sentimenti, opinioni: compartimenti separati e in conflitto, generatori di una continua frustrazione e confusione metafisica. Tale frammentazione soggettiva – scrisse Capra – trovò rispecchiamento in un mondo esterno percepito come un insieme di oggetti ed eventi separati, non correlati; visione che estesa alla società, ha dato luogo alla suddivisione in razze, gruppi religiosi e politici, diffondendo un profondo senso di estraneità verso la natura e i propri simili, e fornendo oggi ragioni ben definite attraverso cui guardare la crisi sociale, ecologica e culturale.

Continuare a sottovalutare un procedere che senza sosta separi e colleghi, analizzi e sintetizzi, astragga e ricontestualizzi, vuol dire coltivare «un'intelligenza miope, presbite, daltonica, guercia, [...] cieca»²⁷, un pensiero chiuso, unidimensionale e inevitabilmente pregiudiziale. La soggettività aperta, creativa, in grado di recuperare un approccio ricco col mondo, sostituendo le sue sovrastrutture antropocentriche con l'attenzione e la cura verso un approccio globale, concentrandosi non tanto sulle cose o sui termini, piuttosto sulle relazioni dinamiche che intrattengono, come sostenne Bateson²⁸ già dagli anni '70 dello scorso secolo, può sostenere una percezione umana in grado di scoprire prospettive inusuali, nuove possibilità conoscitive di cura del patrimonio umano, vivente e non vivente del nostro pianeta, sospendendo qualsiasi giudizio valoriale gerarchizzante. Il recupero di tale libertà rende possibili suggestive e sorprendenti analogie, come quella provocatoria ma efficace di Gregory Bateson tra grammatica e anatomia botanica: una foglia e un sostantivo esteriormente non si assomigliano affatto; ma sia in anatomia che in grammatica le parti devono essere classificate in base alle relazioni che le legano, da considerarsi primarie rispetto ai termini, dato che entrambe vanno intese come prodotti di un processo di comunicazione e organizzazione. In quest'ottica, lo sguardo sistemico e olistico impone di adottare un pensiero 'ecologizzante', in grado di situare ogni evento o conoscenza in una relazione produttiva di senso con l'ambiente culturale, socio-economico, politico e naturale. Non basta più collocare un fenomeno all'interno di un quadro storico o di un orizzonte epistemologico: bisogna impegnarsi a collocarlo all'interno di relazioni e inter-retroazioni, trovando categorie e tensioni anche visionarie, sapendo di operare in un contesto nel quale ogni modifica locale si ripercuote sul tutto²⁹.

26 Si tratta dunque di non voler ancora lacerare cartesianamente l'uomo comprendendone il corpo nella geometria e l'anima nella libertà riflessiva, impedendo così anche un dialogo fra scienza e filosofia. Ricoeur, al fine di superare il dualismo cartesiano e dei relativi saperi, ha riflettuto sull'attività umana compresa fra l'iniziativa libera e la necessità deterministica, fra l'indipendenza intenzionale e la dipendenza patita dal corpo, al fine di immaginare la possibilità che l'io potesse ancora partecipare attivamente '*alla sua incarnazione come mistero*', passando così dall'oggettività all'esistenza. Cfr. P. RICOEUR, *Sé come un altro*, Jaca book, Milano 2020, pp. 16-18.

27 MORIN, *La sfida della complessità*, Le Lettere, Firenze 2021, p. 31.

28 Cfr. BATESON, *Per una ecologia della mente*, Adelphi, Milano 1976, p. 194.

29 A conferma di ciò, si espresse la scienza: «Il battito delle ali di una farfalla in Brasile può provocare

Di qui l'importanza di riconoscere l'interezza e la complessità della natura umana, che sola può permettere un cambio di paradigma che veda l'unità in seno alla diversità, la diversità in seno all'unità, sporgendosi coraggiosamente sul contesto dei contesti, quello planetario³⁰, attraverso zone di fertilissima confluenza fra ecologia, economia e dimensione etico-sociale.

3. La filosofia della Complessità

Morin ama pensare alla filosofia come uno spazio di problematizzazione nel quale possa aver luogo «un'interrogazione sul mondo, sulla realtà, sulla verità, sulla vita, sulla società, sull'essere e sulle menti umane»³¹. Lo studioso francese ricorda a tal proposito l'idea feconda di saggezza come 'vita che sa gioire di se stessa', che, ricordiamo, nell'*Etica Nicomachea* aveva assunto la forma di una disposizione vera, ragionata, aperta a un'azione, alla luce di ciò che è bene e ciò che è male per l'uomo³². Aristotele gravava il saggio della responsabilità di deliberare ciò che potesse rendere felice l'uomo nell'esistenza contingente, avendo come fine l'azione stessa, da cui far emergere volontariamente il bene non solo per se stessi, ma anche per gli altri.

Ma per Morin anche la filosofia non si è mostrata estranea al processo di frammentazione dei saperi: ha fatto proprie le separazioni operate dai professori di filosofia, portando alla dissoluzione la saggezza antica di cui si parlava. Solo alcuni filosofi³³ ancora si interrogano sul divenire della scienza, da cui dipenderebbe la conoscenza della condizione umana, della conoscenza del mondo e del mondo della conoscenza con i suoi modi, uno dei quali imprescindibilmente rivolto alla socratica conoscenza di sé e del sé come complessità umana entro la quale affidare alla filosofia l'apprendistato alla vita. Sembrerebbe inoltre aver partecipato al processo riduttivo operato dalla cultura Occidentale, assecondando il bisogno rassicurante di cogliere, del suo percorso totale, tratti unitari e motivi di continuità, piuttosto che la complessità e la molteplicità delle direzioni intraprese storicamente; giocoforza, la riflessione storiografica ha mostrato meno eterogeneità e ricchezza di quanto avessero le filosofie effettivamente generato.

Ben sappiamo che l'unità di un insieme non significa sempre uguaglianza degli elementi che lo compongono, anzi suppone al tempo stesso, differenze e convergenze³⁴. Su questo problema Alberto Gessani afferma, seguendo il percorso di pensiero di Wittgenstein:

una tromba d'aria nel Texas». Con questa frase il matematico e meteorologo E. Lorenz riassume, in un suo articolo del 1972, il cosiddetto 'effetto farfalla', parte della più ampia teoria dei caos.

30 Cfr. MORIN, *La testa ben fatta*, cit., pp. 19-20.

31 MORIN, *Insegnare a vivere*, cit., p. 22.

32 Cfr. ARISTOTELE, *Etica Nicomachea*, VI, 5,1140 a25-b30

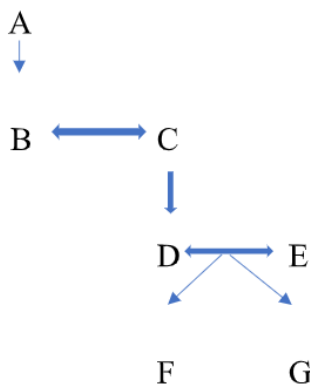
33 Secondo Morin la filosofia fino a Bergson e Bachelard interrogava le scienze; poi solo alcuni filosofi lo hanno fatto. Cfr. MORIN, *Insegnare a vivere. Manifesto per cambiare l'educazione*, Milano, Raffaele Cortina, 2015, p. 22.

34 Cfr. A. GESSANI, *La fondazione della filosofia. Platone, Aristotele e la sapienza antica*, Ed. MEM, Arezzo 1993, pp. 16-19.

Forse la singolarità costituisce il faticoso emergere di un qualcosa di originale da un contesto comune a molti; e l'unità, a sua volta, il difficile incontro di prospettive diverse che hanno però, per un motivo o per l'altro, qualcosa in comune. In questo senso, allora, la testimonianza individuale rimanda, per essere pienamente compresa, al suo contesto; mentre il contesto deve essere pensato come dinamico, vivo, aperto al nuovo e radicato, al contempo, in una tradizione lunga, variegata e complessa³⁵.

Quanto detto dovrebbe allora portare la filosofia a un nuovo ri-conoscimento di se stessa, data la complessità per troppo tempo celata dalla storiografia, attraverso una meta-lettura del suo percorso storico. Appare interessante a tal proposito l'applicazione, di matrice matematica, della nozione di 'famiglia di concetti', proposta da Alberto Gessani³⁶ alla trama plurale, molteplice delle filosofie messe al margine, trascurate o mai pienamente valorizzate. Naturalmente trattandosi di un metodo, la famiglia di concetti può trovare utile applicazione anche in molti altri ambiti del Sapere, rendendo più facile e frequentabile l'atteggiamento fertile del prendersi cura, nell'attività di ricerca, delle relazioni e dei vicendevoli apporti fra settori contigui interni alla stessa scienza, maturando una plasticità cognitiva di tipo costruttivista, che può sostenere e validare un'attenzione profonda al mondo nella sua complessità.

Una famiglia è composta di membri che intrattengono rapporti più o meno stretti e diretti. Dati ad esempio A, B, C, D, E, F, G, tali elementi formano una famiglia attraverso legami e derivazioni.



Tutti gli elementi sono in relazione e costituiscono un insieme. È interessante notare che un membro non necessariamente deriva da un altro e non tutti devono condividere

35 *Ivi*, pp. 16-17.

36 *Ibidem*. Il filosofo scrisse che i 'giuochi' formavano una famiglia. Rispetto alla famiglia dei numeri posso «imporre rigidi confini al concetto 'numero'[...] per designare un concetto rigidamente delimitato; ma posso anche usarla in modo che l'estensione del concetto *non* sia racchiusa da alcun confine. E proprio così usiamo la parola "giuoco"». Cfr. L. WITTGENSTEIN, *Ricerche filosofiche*, Einaudi, Torino 2009, p. 47.

proprietà comuni. Fra i membri della famiglia intercorrono rapporti generazionali (da A a B, da C a D ed a F e G, da D ed E a F e G), rapporti matrimoniali (B e C, D ed E), rapporti di fratellanza (F e G), rapporti di parentela acquisita (C verso A ed E, e nei confronti di A e B): proprio come accade in un albero genealogico. Più elementi sono presenti, più complesso diventa l'insieme e più difficile la ricerca della linea che unisce elementi molto distanti: ma ciò non toglie che ogni elemento abbia relazioni di qualche genere con tutti gli altri e che l'insieme rimanga aperto a nuove relazioni. L'intreccio complesso proposto dalla famiglia dei concetti permetterebbe di ri-costruire percorsi diversi da punti di vista diversi; muoverebbe una ricerca continua segnata dall'emergere di domande e scoperte inattese, esporrebbe alla polivocità e si presterebbe a percorsi speculativi e di ricerca sempre aperti e a una contaminazione di significati in continua evoluzione. Per Wittgenstein le parole non sono semplicemente referenziali, come suggerirebbe una visione primitiva del concetto. Ciò che importa – scrisse Wittgenstein – non è la parola, ma il suo significato; e nel dirlo si pensa al significato come a una cosa dello stesso tipo della parola, anche se distinta da essa. Qui la parola, là il significato³⁷.

Per capire il significato delle parole pronunciate è necessario invece guardare all'uso che di esse viene fatto nel contesto dell'azione linguistica. Le parole non sono semplici nomi, perché il loro significato si ricava solo all'interno di un intreccio indefinito e mutevole di giochi linguistici ad esse appropriati. Decisamente chiara la posizione di Wittgenstein nell'affermare che la domanda cosa sia propriamente una parola sia analoga alla domanda cosa sia un pezzo degli scacchi: la proposizione e il linguaggio non sono unità formali, ma una famiglia di costrutti più o meno imparentati l'un con l'altro³⁸.

I nostri chiari e semplici giochi linguistici non sono studi preparatori per una futura regolamentazione del linguaggio, non sono, per così dire, prime approssimazioni nelle quali non si tiene conto dell'attrito e della resistenza dell'aria. I giochi linguistici sono – per Wittgenstein – [...] *termini di paragone*, intesi a gettar luce, attraverso somiglianze e dissimiglianze, sullo stato del nostro linguaggio³⁹.

La 'nozione di famiglia' rappresenta inoltre un modello vantaggioso perché la sua applicazione può prevenire atteggiamenti paralizzanti, interpretazioni riduttive o schemi aprioristici, lasciando che la ricerca somigli di più a una costruzione descrittiva di sensi relazionali, con regole mai definitive.

La filosofia non può in nessun modo intaccare l'uso effettivo del linguaggio;
può, in definitiva, soltanto descriverlo.
Non può nemmeno fondarlo.
Lascia tutto com'è [...] ⁴⁰.

37 WITTGENSTEIN, *Ricerche filosofiche*, cit., p. 68. Il fatto che si pensi al significato come a una cosa, probabilmente è da addebitare agli effetti dell'interiorizzare psichica della scrittura, rafforzati poi ulteriormente dalla stampa, per i quali parola e cosa divengono visibili e compiuti, tanto da essere assimilabili a cose.

38 *Ivi*, pp. 65-66.

39 *Ivi*, pp. 70-71.

40 *Ivi*, p. 69.

La plasticità cognitiva, sviluppata dai giochi linguistici e dalla nozione di famiglia, mette anche in rilievo distinzioni, differenze che le nostre comuni forme linguistiche ci fanno facilmente trascurare, esponendo il pensiero alla possibilità di trovare nel linguaggio, nella sua complessità interpretativa e narrativa, fecondità originali di forme, di visioni, di esigenze e di impieghi. Sul piano della riflessione storiografica, il metodo della famiglia consente di evitare certe immagini stigmatizzate di filosofi, filosofe o filosofie, valorizzando viceversa aspetti ambivalenti o molteplici che parentele e affinità possono far emergere: pensare ad esempio all'incidenza sul pensiero delle intuizioni, dei sogni premonitori o delle allucinazioni raccontati da Cartesio, inquadrato meramente come il padre del Razionalismo, oppure scoprire che il baule di un grande scienziato come Newton contenesse scritti sull'apocalisse e sulla cabala, rivela a tutto tondo la divaricazione disgiuntiva razionale/irrazionale, e la prevalenza della prima sulla seconda, perché funzionale al progresso, alla produttività, all'autonomia del genere umano. Tale evidenza emerge storicamente nella considerazione che la scienza sia stata materia filosofica fino al Settecento, tanto che gli scienziati erano definiti 'filosofi naturali'. Eppure tante filosofie sono sfuggite alla riduzione analitico-razionale e oppositiva, in virtù anche della presenza continuativa di un afflato mistico: si pensi solo al grande Giordano Bruno, per il quale corpo e spirito si mostrarono indissolubilmente legati in un processo vicissitudinale di vita-materia infinita davvero rivoluzionario; al punto di vista della beatitudine divina di Spinoza, per il quale le parti del tutto sono profondamente legate; alla centralità del corpo nella metafisica di Schopenhauer. Nietzsche poi ha davvero maturato una consapevolezza straordinaria circa la menomazione speculativa determinata dalla prevalente direttrice razionale nella storia della filosofia in Occidente. Chiare le sue parole ne *La Gaia scienza*:

Credete dunque voi che le scienze sarebbero nate e progredite, se non le avessero precedute maghi, alchimisti, astrologi e streghe, in quanto furono proprio questi a creare per la prima volta, con le loro promesse e millanterie, la sete, la fame e il gusto delle potenze occulte e proibite? Non si doveva, anzi, *promettere* infinitamente più di quel che può essere mantenuto, perché qualche cosa si adempisse nel regno della conoscenza?⁴¹

Un approfondimento a parte dovrebbe riguardare anche il persistere, nella ricerca filosofica, di una estraneità ormai preoccupante del pensiero delle filosofe, presenze più che dimenticate, mai prese in seria considerazione come autrici in grado di essere in-dialogo coi pensieri altri e molteplici, dato che la densità speculativa dovrebbe riguardare soprattutto la capacità di promuovere contesti di riflessione vitali e molteplici, non oppositivi, non dialettici, non binari. A tal riguardo torna ancora attuale, rispondendo a un bisogno urgente, l'aspetto organicistico e di imprevedibile dinamicità del pensiero di Bergson, capace di scardinare riduzioni funzionaliste che dalla produzione materialistica del capitalismo avanzato, sono migrate, portando grande tossicità, in ambito psichico e nelle relazioni sociali.

Uno sguardo complesso dovrebbe porsi al di là dell'idea che opposto non sia contraddittorio e/o complementare, che lo spirituale non rimandi a un valore superiore rispetto

41 NIETZSCHE, *La gaia scienza e Idilli di Messina*, cit., af. [300] intitolato *Preludi della scienza*.

al naturale, che la mente non produca un'attività scissa dalla corporeità, che il proprio Sé sia conscio e non anche inconscio, che la poesia sia altro dalla matematica e che la magia versi in direzione opposta ai preludi della scienza. Insomma, la preminenza, nella riflessione storiografica, del razionale e scientifico, ha certamente reso più omogeneo di quanto non lo fosse, il percorso storico-speculativo occidentale, di fatto relegando le passioni dell'anima e la corporeità a un livello inferiore rispetto alle idee della mente, veicolando, nel contempo, l'idea che culturale e biologico non fossero due aspetti di un'unica realtà. Sotto questa luce potremmo considerare ri-costruttive di una *frattura* profonda, la prevalenza di certe cifre filosofiche contemporanee soprattutto di matrice etica: la carezza e il volto⁴², la cura, l'io integrale⁴³, la eco-etica⁴⁴, i traumi, non più terreno esclusivo della psicanalisi, l'intelligenza delle emozioni⁴⁵ e l'interesse per la narrazione come luogo privilegiato di un'eccedenza di senso grazie alle contraddizioni, alle ambiguità, all'emersione di più testi a cui affidare interpretazioni, descrizioni, storie mai esaustive nel raccontare la vita. Perché, come ci ricorda ancora Nietzsche, «la vita non è un argomento: tra le condizioni della vita ci potrebbe essere l'errore»⁴⁶.

42 «La carezza non ha universali trascendentali entro cui costringere l'alterità, ma si appella a una *veglia* non assimilabile alla coscienza vigile del concetto, alla razionalità attiva, piuttosto all'asimmetria dell'altro. La *carezza* si avvicina all'altro/a con la gioia panica della scoperta. Se l'altro/a è infinito che vive con noi, tra di noi e con noi, non resta che esporsi ad un'esperienza in cui si rischia di naufragare, nella quale preclusioni e sovrastrutture si mostrano a contatto con l'infinito nella loro accidentale verità». E. LEVINAS, *Totalità e infinito. Saggio sull'esteriorità*, Jaca Book, Milano 2018, pp. 218-219.

43 Decisamente interessante appare la proposta ricoeuriana di un'esperienza integrale del *Cogito* che permetta di spezzare il primato cartesiano della rappresentazione, dando spazio finalmente a una 'esistenza come corpo' la cui soggettività si faccia intenzionalità e riferimento all'io. Radicare quindi il Cogito nel *sum*, permettendo quell'ancoraggio al reale da cui poter trarre però la complicata e non univoca trama situazionale umana. In questo modo l'involontario, sede del corpo, non potrà non fare riferimento al volontario, le cui scelte intenzionali non potranno non legarsi alla progettualità incarnata, per permanere e non dileguarsi. Si tratta dunque di un *Cogito* integrale come superamento dei rigidi schematismi oppositivi legati alla frattura del rapporto soggetto-oggetto e ai relativi ambiti ai quali si riferiscono: le scienze dello spirito e le scienze della natura. Si Cfr. RICOEUR, *Filosofia della volontà. Il volontario e l'involontario*, Marietti, Genova 1990, p.13 e sgg.

44 Si veda A. RIZZACASA, F. CAPORALI, *Per una filosofia ecoetica e un lavoro ecosolidale*, Ed. ETS, Pisa 2016

45 M. NUSSBAUM, *L'intelligenza delle emozioni*, Il Mulino, Bologna 2004. Lo studio delle emozioni è uno fra gli ambiti della filosofia più interdisciplinare

46 NIETZSCHE, *La gaia scienza e Idilli di Messina*, cit., af. [121], p. 159.

B @abel va a scuola

a cura di Francesca Gambetti

*Ora, la mia arte ostretica per tutto il resto
somiglia a quella delle levatrici,
ma ne differisce per il fatto che [...] provvede alle anime partorienti e non ai corpi.
[...] questo ho in comune con le levatrici,
che anche io sono sterile [...] il dio mi costringe infatti a fare da ostetrico,
ma mi vietò di generare.
(Platone, Teeteto 150 b5-c10)*

Renato De Filippis, Gilda Guerriero, Marco Basile

Valicare i confini: fra XXV Congresso Mondiale di Filosofia e XXIX Olimpiadi della Filosofia

Ivan Kolev

Art as Phenomenon

B @bel



Editoriale

Il tema di B@bel

Spazio aperto

Ventaglio delle donne

Filosofia e...

Immagini e filosofia

Giardino di B@bel

Ai margini del giorno

B@bel va a scuola

Libri ed eventi

RENATO DE FILIPPIS* GILDA GUERRIERO** MARCO BASILE***

VALICARE I CONFINI:
FRA XXV CONGRESSO MONDIALE DI FILOSOFIA
E XXIX OLIMPIADI DI FILOSOFIA¹

Abstract

This essay presents the reflections of a teacher and a student on the preparation, teaching approach and the value of the International Philosophy Olympiad (IPO) as a cultural event and personal experience. Through the dual point of view – of the teacher and the learner – it is sharply pointed out how the experience of the IPO is an occasion of growth for students, precisely because of their referring to knowledge that is not immediately economize-able and expendable in the world of work; and on the other hand, the preparation required to learn how to appropriately compose the essay for the competition, obliges Italian teachers to make a synthesis in the teaching of philosophy between the ‘historical-narrative’ and ‘thematic’ approaches.

Keywords: Experience; Learning; Philosophy Olympiads; Teaching Philosophy

1. *Introduzione*

Come è noto, nel 2022 la Campania ha avuto l’onore e la soddisfazione di vedere due propri studenti quali vincitori della XXIX edizione delle Olimpiadi di Filosofia: Marco Basile, del Liceo ‘Mancini’ di Avellino, per la Sezione A, e Giovanni D’Antonio, del Liceo ‘Torricelli’ di Somma Vesuviana (NA), peraltro già vincitore nella tornata dell’anno precedente, per la sezione B.

Per celebrare l’ottimo risultato, i due studenti e i loro docenti – rispettivamente Gilda Guerriero e Angelo Papi – sono stati invitati a partecipare, in una sessione dedicata, al Convegno *Oltre le frontiere linguistiche. La sfida delle traduzioni di opere filosofiche fra il ‘Lungo Medioevo’ e il Contemporaneo*. L’iniziativa – la prima, in Italia, preparatoria al XXV Congresso mondiale di Filosofia – si è svolta presso l’Università degli Studi di Salerno il 4 e il 5 Luglio 2022, ed è stata organizzata congiuntamente dal Dottorato RAMUS (Ricerche e studi sull’Antichità, il Medioevo e l’Umanesimo – Salerno), dalla Società Filosofica Italiana e dalla Società Italiana per lo Studio del Pensiero Medievale

* Università degli Studi di Salerno e Referente delle Olimpiadi di Filosofia SFI per la Campania; rdefilippis@unisa.it

** Liceo ‘P.S. Mancini’ di Avellino; gilda.guerriero@liceomanciniavellino.edu.it

*** Liceo ‘P.S. Mancini’ di Avellino; m0055@liceomanciniavellino.edu.it

1 Il presente saggio è il frutto del lavoro congiunto dei tre autori, tuttavia vogliamo precisare che l’*Introduzione* è stata scritta da Renato de Filippis, il § 2 *Fra melodia e contrappunto: la preparazione alle Olimpiadi di Filosofia* da Gilda Guerriero, e il § 3 *Curiosità, impegno e visione al servizio delle Olimpiadi di Filosofia* da Marco Basile.

(SISPM). Il presente saggio presenta i testi, rivisti e ripensati per la pubblicazione, degli interventi ivi discussi da parte della professoressa Guerriero e dello studente Basile, che hanno acutamente riflettuto, dal duplice punto di vista del docente e del discente, sulla preparazione, l'approccio didattico e il valore, come evento culturale ed esperienza personale, relativi alle Olimpiadi. Particolare attenzione viene riservata da una parte a queste ultime nella loro dimensione di esperienza foriera di maturazione per gli studenti, proprio nel loro riferirsi a un sapere non immediatamente economizzabile e spendibile nel mondo del lavoro; e dall'altra al modo più appropriato in cui comporre il saggio per il concorso, nella necessità di operare una sintesi tra l'approccio 'storico-narrativo' e quello 'tematico' al patrimonio della filosofia.

2. Fra melodia e contrappunto: la preparazione alle Olimpiadi di Filosofia

Questo contributo nasce dalla riflessione sull'esperienza concreta della partecipazione alle Olimpiadi della Filosofia così come è stata vissuta nella mia scuola negli ultimi anni.

Il punto di inizio è il momento in cui il Dipartimento di Filosofia del mio Liceo, il Liceo Scientifico 'Pasquale Stanislao Mancini' di Avellino, ha deciso di fare della competizione olimpica l'occasione per sperimentare pratiche didattiche alternative, capaci di affiancare e integrare l'insegnamento curricolare. In tal modo, ci ponevamo l'obiettivo di rispondere all'esigenza di un più cosciente utilizzo dell'occasione di confronto fornita dall'inserimento in un contesto nazionale. Questa esigenza emergeva dalla constatazione delle difficoltà vissute dai nostri studenti a utilizzare le conoscenze apprese in aula per redigere elaborati di natura tematica su nodi filosofici rilevanti, e la conseguente tendenza a 'raccontare' le concezioni dei filosofi piuttosto che servirsene per illustrare il problema sollecitato dalla traccia degli elaborati stessi.

In qualche modo, possiamo dire che quelle conoscenze spesso non si traducevano in competenze, cioè in un patrimonio culturale capace di fornire orientamento in situazioni diverse da quelle note. Ci sembrava necessario aiutare gli studenti a fare delle loro conoscenze strumenti di lettura critica dei grandi problemi della tradizione e dell'attualità.

Questa, d'altra parte, ci sembrava la vocazione più propria della filosofia e la ragione principale per cui vale la pena di studiare questa disciplina a scuola, cosa peraltro per niente scontata in molti paesi europei. Colpisce ad esempio che in un Paese così ricco di tradizione filosofica come la Germania, la filosofia sia insegnata al liceo solo come materia facoltativa ed esclusivamente per problemi, prescindendo da un inquadramento storico-filosofico. Diversamente in Francia è da segnalare la recente introduzione, benché in forma ancora sperimentale, dell'insegnamento della filosofia negli istituti professionali proprio come strumento di educazione al pensiero critico e allo scopo di restituire dignità alla formazione professionale e agli studenti inseriti in questo tipo di percorso.

Da un punto di vista metodologico, uno dei punti di riflessione e dibattito più vivaci degli ultimi anni è stato quello dell'insegnamento della filosofia come 'storia del percorso filosofico', oppure come lavoro di riflessione sui 'grandi temi' della filosofia.

Nella nostra pluriennale esperienza di insegnamento della filosofia, questi due approcci devono essere integrati e non si può semplicemente sostituire il lavoro storico filosofico con un lavoro tematico. Nel seguito si prova ad argomentare in maggior dettaglio questa considerazione.

In primo luogo, abbiamo sperimentato che occorre insegnare agli studenti a contestualizzare le riflessioni dei filosofi nel loro tempo. Infatti, ogni pensiero filosofico emerge come risposta a problemi che i filosofi vivono personalmente, problemi che sono figli delle precise circostanze storiche del tempo che si trovano concretamente a sperimentare. Un pensiero filosofico va sempre compreso a partire dall'epoca nel quale è stato concepito, dalle domande che sono state poste da quella ben precisa epoca storica.

D'altra parte, ogni riflessione filosofica è una proposta di comprensione del mondo, che si pone l'obiettivo di avere un valore in sé stessa, in maniera assoluta. Da questo punto di vista, ogni riflessione filosofica diviene un 'tema', una istanza di comprensione della realtà nella sua totalità, che merita di essere affrontata, studiata e analizzata per sé. Solo quando un dato problema viene via via estrapolato dai suoi condizionamenti culturali e viene proposto come una risposta assoluta, un problema di natura scientifica, di natura conoscitiva, di natura etica, è allora che è possibile confrontarsi con esso, confrontarsi con una proposta alla quale si possa rispondere personalmente, con la quale sia possibile ingaggiare un 'corpo a corpo'.

Si badi bene che queste considerazioni non sono nate da riflessioni teoriche, ma sono il risultato della attività quotidiana di docenti e del confronto con il modo in cui i nostri allievi reagiscono o meno, si appassionano o meno a quanto andiamo loro insegnando.

In sintesi, la nostra esperienza conferma che se è vero che non si può davvero capire il modo in cui un filosofo si pone un problema e risponde a quel problema se non lo si cala nella sua epoca, è altrettanto vero che se si fa soltanto storia della filosofia il rischio è che non nasca un rapporto personale con la filosofia, che la filosofia non diventi mai uno strumento per costruirsi una propria visione del mondo. Dunque, quello che da alcuni anni noi cerchiamo di fare è presentare questi due approcci integrati, avendo trovato nell'occasione delle Olimpiadi di Filosofia lo strumento concreto dell'integrazione.

Infatti, se la narrazione storico-filosofica continua a costituire la struttura portante della didattica curricolare ordinaria, l'esplorazione trasversale delle grandi tematiche filosofiche è divenuta il fulcro di un corposo nucleo di lezioni preparatorie alla prova delle Olimpiadi, rivolte agli studenti che intendono cimentarsi con tale esperienza.

Tuttavia, dopo un primo tentativo in tal senso, ci siamo scontrati con una constatazione: come già si diceva all'inizio di questo contributo, i nostri studenti non erano dotati degli elementi necessari a trasformare la conoscenza derivante dallo studio tematico in una reale competenza, in una adeguata capacità argomentativa. Questa constatazione risultava evidente dalla difficoltà con la quale essi formulavano gli elaborati scritti che venivano loro richiesti come compito conclusivo del lavoro sulle singole tematiche.

Cosa fare, allora? Essendo convinti che imparare a scrivere è il mezzo più potente per imparare a pensare in modo rigoroso, occorreva aiutarli concretamente ad affrontare e risolvere questa difficoltà.

A partire dall'anno scolastico successivo, le lezioni tematiche sono state affiancate da incontri di tipo metodologico, dedicati all'esplorazione attiva delle tecniche di scrittura argomentativa filosofica, sottolineando ai nostri allievi che il passaggio dalla comprensione delle grandi tematiche alla loro esposizione in funzione di un'idea portante non solo non può essere dato per scontato, ma rappresenta certamente la sfida più complessa ed entusiasmante posta dalle Olimpiadi. Nel corso di questa esperienza abbiamo compreso come per gli studenti non sia per nulla automatico che la scrittura sia una forma di comunicazione e che, dunque, come ogni forma di comunicazione, ha senso solo se veicola un messaggio chiaro e univoco, che tale messaggio va convalidato attraverso il riferimento a dati e ragionamenti, e che la testimonianza dei filosofi va usata in maniera strumentale alla fondazione del messaggio veicolato e alla sua argomentazione.

In generale l'elaborato scritto veniva concepito spontaneamente come l'occasione per esibire tutte le proprie conoscenze riguardo all'argomento oggetto della traccia, attraverso una sequela di riferimenti alla storia della filosofia assemblati senza grande attenzione alla loro articolazione dialettica. Il percorso metodologico è stato dunque finalizzato a presentare il processo di redazione del testo come una sorta di soluzione del problema posto dall'intenzione comunicativa. In un'ottica metacognitiva, più che sul risultato ci siamo dunque concentrati sul processo di scrittura, pensato come una sorta di *problem solving* a servizio di un obiettivo di tipo argomentativo. In questa direzione sono stati chiariti ed esplorati collettivamente i tre momenti principali del processo di scrittura: la pianificazione, la trascrizione e la revisione.

La pianificazione richiede l'attivazione dei contenuti depositati nella memoria a lungo termine, la loro selezione e organizzazione in vista dell'obiettivo comunicativo. Solo dopo questa serie di operazioni si può procedere alla trascrizione, nella consapevolezza che con ogni probabilità non tutto quanto pianificato verrà trascritto, perché di fatto è solo nel corso della redazione che gli scopi si precisano. È importante far comprendere agli studenti che il processo di trascrizione comporta una serie di decisioni vincolanti, che indirizzano in discorso in una determinata direzione, inibendone altre, pure possibili. Infine, il momento della revisione è quello che risulta più ostico, ma è probabilmente quello didatticamente più proficuo, dal momento che educa all'autovalutazione e all'autocorrezione, processi cruciali per ogni apprendimento autonomo. La revisione risulta particolarmente ostica perché richiede innanzitutto un'operazione, complicata per chiunque di noi, di presa di distanza dal proprio elaborato, richiede che si diventi lettori critici del proprio lavoro. Per aiutare gli studenti a superare questa difficoltà si è deciso di impostare il modulo proprio partendo dal momento della revisione, utilizzando però temi svolti da altri studenti e reperiti in rete su siti in genere molto frequentati dai nostri allievi, in modo da perseguire il duplice scopo di educare i ragazzi allo sguardo critico, in genere tipico della lettura del docente, ma anche di indurre in loro un atteggiamento di sospetto rispetto ai materiali di cui spesso fanno uso ingenuamente reperendoli attraverso la rete.

Le criticità a cui chiediamo agli studenti di prestare attenzione riguardano sia i singoli passaggi nella loro coerenza con quanto segue e quanto precede, sia la tenuta complessa-

siva del discorso nella sua coerenza interna come pure nella sua adeguatezza agli scopi prefissati. Il secondo momento della revisione è quello vero e proprio della correzione, che interviene sugli elementi di criticità emersi nella rilettura, in vista di un'esigenza complessiva di linearità e coerenza.

Aggiungo due ulteriori testimonianze degli esiti prodotti da questo impegno, che si è poi rinnovato negli anni successivi e fino ad oggi.

In primo luogo, una riflessione sul cambiamento prodotto negli allievi. Dall'iniziale percezione di una sostanziale fatica, di un 'carico di lavoro aggiuntivo', magari affrontato solo per motivazioni pratiche (qualche punto in più nei confronti di noi docenti), abbiamo visto crescere un entusiasmo, una passione vera, una comprensione più piena delle possibilità e delle capacità che si spalancavano attraverso quel lavoro. La scoperta di uno spirito di squadra e, allo stesso tempo, il gusto della competizione sana, del mettersi alla prova, dello scoprire e sperimentare che anche chi partiva da una posizione almeno in parte passiva poteva scoprire la bellezza di essere protagonista, che anche chi aveva qualche maggiore difficoltà tecnica poteva essere accompagnato con pazienza a scalare vette più ardue. La sorpresa di sollecitare il talento di ciascuno, di far lavorare questi talenti in armonia e anche di scoprire, come diremo alla fine, delle individualità particolari. E, non da ultimo, abbiamo visto i nostri studenti divertirsi ed essere contenti, percepire quel lavoro non più come 'carico aggiuntivo' ma come una occasione in più.

La seconda importante considerazione è la testimonianza di quello che è accaduto tra noi docenti. Inizialmente, il percorso descritto ci ha costretti a una continua messa in discussione delle nostre professionalità e a una costante auto-valutazione delle modalità pedagogiche che andavamo sperimentando. Il risultato è stato anche quello di una spinta all'aggiornamento e alla formazione. Poi, progressivamente, abbiamo visto accadere qualcosa di più inatteso, di più speciale.

È abbastanza difficile che un gruppo di docenti si percepisca davvero come una comunità educante. Più spesso ci si percepisce come colleghi, si condividono alcune idee ma poi ciascuno rimane solo con la sua classe e le sue specifiche responsabilità. Invece, quello che ci è accaduto è lo sperimentare una vera condivisione. Grazie all'integrazione dell'approccio tematico e all'introduzione degli incontri sulla metodologia argomentativa, gli alunni di ciascuno dei docenti coinvolti sono di fatto diventati gli alunni di tutti gli altri, facendo nascere tra noi un vero confronto sull'efficacia educativa dei nostri singoli contributi e del modo in cui essi dovevano integrarsi in un cammino comune e condiviso. Ed anche qui, non da ultimo, anche per noi docenti la fatica del lavoro richiesto si è trasformata nella percezione di una occasione in più, una occasione di crescita personale e professionale.

Ci avviamo alla conclusione, volendo condividere con voi una metafora, alla quale mi sono da poco appassionata nel tentativo di spiegare a me stessa l'approccio, il metodo con il quale le idee che presentavo prima, diventano rapporto con i colleghi docenti, con la classe e con il singolo allievo. Spero mi perdonerete questo piccolo e ardito esempio – non sono una musicista esperta.

Se la musica è la filosofia, in essa cerchiamo di insegnare la melodia, la trama del-

le idee che si susseguono storicamente nell'incarnazione dei filosofi così come hanno vissuto nel loro tempo. Cerchiamo anche, però, *il contrappunto*, individuando quelle tematiche che, anche se apparentemente indipendenti, stanno bene insieme a formare un disegno armonioso della eterna domanda sulla conoscenza, che è l'essenza stessa della ricerca filosofica. E dentro questa metafora, immagino spesso la scuola come un'*orchestra*, chiamata ad eseguire una musica complessa e nello stesso tempo sia a formare i suoi componenti, in un passaggio di idee e strumenti dagli orchestrali più esperti ai nuovi arrivati, sia a cercare nuovi talenti, accompagnandoli alla scoperta individuale e preziosa delle proprie capacità uniche e del modo di armonizzarle con quelle di tutti gli altri orchestrali.

Quando questo lavoro viene svolto con onestà, passione ed impegno quotidiano, a volte accadono cose inaspettate, come la scoperta di una nuova individualità, in grado di dialogare con l'orchestra col talento di un solista.

3. *Curiosità, impegno e visione al servizio delle Olimpiadi di Filosofia*

Le Olimpiadi di Filosofia hanno rappresentato per me, a partire dalla fase di istituto e fino alle finale nazionale, un'esperienza altamente stimolante e formativa, al di là di ogni aspettativa iniziale. Indirettamente, infatti, l'approccio critico-argomentativo che costituisce, a mio avviso, il punto di forza, il tratto distintivo e più originale della competizione, mi ha spinto a ricercare, a indagare, con crescente dedizione e impegno, tutti quei sottili ma vitali nessi che esistono tra i vari campi del sapere, e mi ha consentito perciò di toccare con mano la veste trasversale, sostanziale e al tempo stesso unificante della filosofia.

Se da un lato, infatti, la scrittura di un saggio filosofico ha chiaramente richiesto un significativo lavoro in termini di contenuti, poiché ogni argomentazione, per quanto brillante, originale e stilisticamente curata, necessita di essere opportunamente supportata e sostenuta con *cognitio causae*; dall'altro lato, tuttavia, c'è stato bisogno di uno *step* ulteriore, consistente nella costruzione di un mio pensiero, di una mia visione delle cose, visione che nasce, inevitabilmente, dall'integrazione delle conoscenze specifiche acquisite con il mio *background* culturale, e quindi anche, giocoforza, con il mio vissuto, con la mia esperienza personale. Ed è qui che emerge, in particolare, per quanto mi riguarda, la connessione strettissima, vitale, con l'ambito scientifico, al quale sono sempre stato particolarmente legato, e che l'esperienza e il lavoro di preparazione alle Olimpiadi di Filosofia mi ha consentito di osservare e analizzare da una prospettiva differente, più ampia e più completa. Pertanto le Olimpiadi, pur nell'apparente semplicità della proposta – quattro tracce, quattro ambiti tra cui scegliere e a partire da uno dei quali sviluppare la propria argomentazione –, mi hanno offerto la possibilità di coltivare, o quanto meno di iniziare a coltivare, i semi delle mie idee, invitandomi a cercare una risposta a interrogativi pressanti e di portata universale, ed esortandomi, conseguentemente, alla critica, nel senso etimologico del termine (dal greco *krisis*, cioè 'decisione', 'scelta'). E questo

è stato a mio avviso essenziale, poiché la responsabilità di una scelta ha significato per me, inequivocabilmente, non assumere un'attitudine piatta e impersonale verso gli interrogativi in oggetto, bensì, al contrario, lasciarmi coinvolgere, avvincere, e instaurare con essi un profondo legame.

Alle fasi nazionali ho scelto di scrivere un saggio di ambito gnoseologico, a partire da una citazione di Spinoza intitolata *Conoscere: i fondamenti della scienza tra esperienza e ragione*. All'interno del testo, ho sostenuto quello si potrebbe definire un realismo critico, di matrice galileiana, convinto da un lato dell'esistenza di un mondo esterno che, inondandoci ogni giorno di stupore, si apre e si lascia indagare dai nostri sensi e dal nostro intelletto, tanto da spingere Einstein ad affermare che «l'eterno mistero del mondo è la sua comprensibilità», e che «il fatto che sia comprensibile è un miracolo»; ma dall'altro lato 'critico', in quanto volto a mettere in luce, pur nella sua (sacrosanta) esaltazione, i limiti, costitutivi e invalicabili, della ragione umana, emersi con forza dalle teorie scientifiche del '900, in particolar modo dalla meccanica quantistica, che ha messo in discussione e contribuito a sgretolare quel ferreo e onnipotente determinismo in cui la fisica del secolo precedente aveva convintamente creduto. Dunque, nonostante tutto, l'evidenza del reale, la potenza ineludibile del dato, finisce sempre per piegare e per imporsi, lentamente ma inesorabilmente, *volens nolens*, sulle nostre 'costruzioni' teoriche, mentali, della realtà.

In ogni caso, al di là della visione particolare, è fondamentale realizzare come sia labile il confine tra filosofia e scienza, scienza e filosofia, e che sia un confine fatto apposta per essere attraversato. E quel che è più affascinante è che non esiste un rapporto di subordinazione, ma di assoluta complementarietà, di interdipendenza: da un lato, infatti, l'epistemologia non può fondarsi sul nulla, deve poggiare sulle scoperte scientifiche, e dall'altro lato le scoperte scientifiche trovano, o si sforzano di rintracciare nella filosofia una propria ragion d'essere, un fondamento. E quindi io, nel mio piccolo, che pure frequento un liceo scientifico e ragiono in prospettiva di una carriera in questo senso, non posso, dal canto mio, ignorare l'epistemologia, cioè lo studio dei fondamenti, dei metodi e dei limiti della conoscenza scientifica stessa. Sempre Einstein scrive, nei *Pensieri di un uomo curioso*: «La scienza senza epistemologia, se pure la si può concepire, è primitiva e confusa. L'epistemologia senza scienza diventa uno schema vuoto».

In ogni caso, volendo in sintesi riassumere, condensare la mia esperienza in tre parole chiave – curiosità, impegno e visione –, che ne sono state in fin dei conti i pilastri portanti, penso che sia ora necessario compiere un piccolo passo in avanti, e mettere in luce come, dal mio punto di vista, le Olimpiadi di Filosofia rappresentino una ricchezza e un esempio per l'intero sistema scuola. In questi ultimi anni, infatti, siamo stati sempre più inondati di messaggi volti a persuaderci della necessità di un radicale cambiamento della scuola, che la conduca ad adeguarsi alle (supposte) imperanti necessità del mercato del lavoro. In verità, al contrario, l'ultima cosa che servirebbe oggi a una società libera e sana è che appunto l'istruzione, che è un qualche cosa di irrinunciabile, venga in qualche modo asservita all'economia. È fondamentale infatti che si comprenda appieno, a tutti i livelli, che la funzione della scuola, prima che abilitante, è e deve essere sempre e soprat-

tutto edificante, nel senso di insegnare a pensare in modo critico la realtà che ci circonda, di rendere gli studenti consapevoli, di ‘aprire’ la testa alle persone. Perché pensare in modo critico non vuol dire semplicemente avere un’idea su qualcosa, ma significa dare sostanza alla propria visione del mondo, ricercando, con consapevolezza di sé, delle proprie capacità e dei propri limiti, risposte che siano valide e motivate, senza accontentarsi di soluzioni preconfezionate. E vuol dire anche essere capaci di mettersi costantemente in discussione e, se necessario, di ripensare, crescendo, le proprie posizioni, alla luce di nuovi elementi di verità. È di questo che ha bisogno la società di oggi, per allargare davvero i propri orizzonti, e per liberarsi, per rialzarsi, da quello che è, molto spesso, purtroppo, un’asfissiante e soffocante ‘omologazione’. La parola ‘istruzione’, infatti, non equivale tanto a dire, come molti credono, ‘acquisire conoscenze’, ma, più propriamente, ‘imparare a pensare’. E la filosofia rappresenta, oltre che una disciplina, il segno manifesto di questa visione, perché è in sé esortazione al pensiero critico, all’interrogarsi in modo metodico su sé stessi e sul mondo esterno, alla ricerca dei ponti che unificano e sostanzino la conoscenza. In questo senso, dunque, come ha tenuto a rimarcare lo stesso ministro Bianchi durante la premiazione delle ultime Olimpiadi di Filosofia, tenutasi a Roma il 22 aprile 2022, la filosofia «non è solo una disciplina, ma un’alleata, un’amica, che ci accompagna per tutta la vita».

Pertanto, alla luce di ciò, contro una concezione sterile, settoriale e utilitaristica dell’istruzione, secondo cui a scuola sarebbe necessario apprendere solo ed esclusivamente ciò che servirà nel mondo del lavoro – una concezione, questa, che è pericolosamente serpeggiante, e che minaccia, a lungo termine, di creare nient’altro che automi, e di disgregare uno dei pilastri portanti della nostra democrazia, ovvero la consapevolezza – osiamo riaffermare con forza che gli anni della scuola devono continuare a essere, ed essere sempre di più, per tutti, quelli in cui costruiamo la nostra cultura, in cui ‘edifichiamo’, in cui apriamo la nostra mente al sapere, che è vita, senza chiederci a cosa questo o quello ci servirà specificamente.

Dunque, in conclusione, grazie appunto alle Olimpiadi di Filosofia, che costituiscono – ne sono certo – una preziosa opportunità di maturazione per tutti i ragazzi curiosi e disposti a mettersi in gioco, ho potuto realmente confrontarmi con me stesso attraverso il confronto (seppur indiretto) con gli altri, mettermi alla prova, prendere coscienza dei miei punti di forza, dei miei limiti – perché si può, e si deve, sempre migliorare – , e anche, in ultima analisi, della mia strada: insomma, in una parola, crescere, come individuo, prima ancora che come studente.

IVAN KOLEV*

ART AS PHENOMENON

Abstract

The *Philosophy of Art* class offers students an approach that intends to avoid the traditional limitation of students' attention to the work-author-viewer triad. Instead, students are offered a philosophical reflection on art in which the emphasis falls on explicating the 'perspectives' that are involved in the meaning constitution of a whole, which in this approach we call 'the phenomenal being of art'. Each perspective has a 'figure' representing it and its perspective is described phenomenologically, given that it is to explicate the meaningful contribution of this figure and its perspective in constituting the 'phenomenal being of art'. This approach has similarities with two other art's conceptions: the historical one of Paul Frankle and the institutional one of Arthur Danto and George Dickie.

Keywords: Aesthetics; Art; Education; Phenomenon; Philosophy of Art

The proposed approach is suitable for use in the teaching of *Philosophy*, *Philosophy of Art* and *Aesthetics* in the last two years of secondary education (students aged 17 to 19) and also in introductory philosophy courses for first year university students. Because the centering of attention on the status of the work and its perception is clearly evident in the existing curricula for high school and college students, the proposed approach greatly expands the range of perspectives from which art should be considered.

The art historian Paul Frankle (1878-1962), known for his research on the Gothic, was one of Heinrich Wölfflin's most outstanding students. In his monumental work *Das System der Kunstwissehschaft* (1938²) Frankl developed a system of art history based on a «noology of meaning»¹. In the section *Die Psychologie der Kunstempfänglichen*², Paul Frankl discusses eleven perspectives on the work of art, which taken as a whole delineate the circle of the 'art public' (*Kunstpublikum*): Art lover (*Kunstlieberhaber*), Commissioner (*Besteller*), Patron (*Mäzen*), Collector (*Sammler*), Art Dealer (*Kunsthändler*), Connoisseur (*Kenner*), Art Preserver (*Kunsterbe*), Art Politician (*Kunstpolitiker*), art Critic (*Kunstkritiker*), Art Teacher (*Kunstpädagogogen*) and Art Historian (*Kunstwissenschaftler*).

The 'institutional theory of art' developed by Artur Danto³ and George Dickie⁴ does not directly refer to the ideas of Paul Frankl, but is a response to the challenges of ready-made and conceptualism. In Dickie's version, «the artwork is an artifact that is a candidate for evaluation by the art world». To describe the main perspectives from which the 'candidate for evaluation' is viewed is a task that can be seen as a phenomenology

* Sofia University – Bulgaria; kolev@phls.uni-sofia.bg

1 P. FRANKL, *Das System der Kunstwissenschaft*, Gebr. Mann Verlag, Berlin 1998.

2 *Ivi*, pp. 840-856.

3 A. DANTO, *The Artworld*, in «The Journal of Philosophy», 61, 19, 1964, pp. 571-584.

4 G. DICKIE, *Defining Art*, in «American Philosophical Quarterly», 6, 3, 1969, pp. 253-256.

of the art world. The consistent presentation of the main perspectives and their bearers (figures) helps students gain sensitivity to the multidimensionality of the art world and avoid reductions to one or a few perspectives⁵.

Author. The first perspective the student is introduced to is that of the author. It defines art as a sphere in which the authorial aspect is primordial and cannot be reduced. The authorial specificity of art is unconditional and cannot be relativized either by works with an unknown author or by cases where the author himself aims at anonymity (Banksy) or remains completely unknown (*graffiti*). The author position defines art as containing an ‘artifact of intentionality’, which distinguishes it from the accidental. For the sake of economy and clarity, the broad theme of the author is considered in a quadruple typology: the muse author (Homer), the explorer author (Leonardo and the representatives of European academism); the author as genius (in Romantic theory); in the perspective of the ‘death of the author’ (Roland Barthes).

Recipient. Unlike the natural phenomenon, which is ‘real-being-in-itself’, and the entity as mathematical entity, which is ‘ideal-being-in-itself’, the work of art is always ‘for-someone’, it is ‘being-for-perception’. The recipient is artistically marked, intensified, through multiple conventions. Unlike the natural piece of Penteli marble, which is ‘in itself’, the Parthenon is turned towards a viewer, which is specifically emphasized through the optical corrections that ‘deform’ the geometric regularity in view of the viewer’s perception. The painting has a horizon matching the horizon of the eyes, the poem has a title, the statue a pedestal, the symphony an introductory conductor’s pause. The spectrum of recipient statuses can be divided into: ritual spectator; mimetic spectator; reflective spectator and spectator-participant.

Patron. Kant’s distinction between the work of art and the work of craft has an analogy in his ethics to the distinction between dignity and price. The work of art has a self-value that is evidenced by the fact that its ‘appearance’ is often due not to the market but to the support of a patron. Patronage is a social gesture that shows that the work of art is not homogeneous in the market and is not a ‘logical’ part of it. The work ‘transcends’ both the fanciful outcomes of the profession as a routine activity and the determination by market demand.

5 For a general overview about understanding art see: J. HELD, N. SCHNEIDER, *Grundzüge der Kunstwissenschaft. Gegenstandsbereiche – Institutionen – Problemfelder*, Bölnau Verlag, Köln Weimar Wien 2007. I. KOLEV, *Being and Dwelling. Towards a philosophy of architecture*, East-West, Sofia 2013. [In Bulgarian: И. Колев, *Битие и обитаване. Към философия на архитектурата*, Изток-Запад, София 2013]. P. SPASOVA, *American analytic aesthetics: questions and more questions about unconventional artworks*, Ohridski University Press, St. Kliment 2007 [In Bulgarian: П. Спасова, *Американската аналитична естетика : Въпроси и пак въпроси около неконвенционалните произведения на изкуството*. Университетско издателство „Свети Климент Охридски“, 2007]. P. TSANEV, *Psychology of Art*, National Academy of Arts. 736 с., 2021 [In Bulgarian: П. Цанев, *Психология на изкуството*. Национална художествена академия. 736 с., 2021].

Art dealer. Art seeks to emancipate itself from the market, but the influence of the market on tastes and collections cannot be completely avoided. This influence can be negative, as in the case of Van Gogh, or positive, as in the case of the early Impressionists, for whom the picture dealer Paul Durand-Ruel (1831-1922) played an essential role in their recognition by not only buying their paintings, but organizing exhibitions and even publishing a magazine (*Art dans les deux mondes*, 1890) through which introducing the American public to modern French art, and especially that of the Impressionists. In the history of art we also find cases like that of Jan Vermeer, who was himself a dealer in paintings but did not sell his paintings.

Collector. To put it again in the spirit of Kant, a work of art is a thing free from natural processes. One aspect of this freedom is the aspiration of the ‘artistic will’ (to borrow this variation on Alois Riggler’s notion) to protect the work from the influence of nature and history and to preserve it ‘immutable and intact’ (*firmitas*) for the viewer. Spinoza’s metaphysical maxim «every existing thing strives to persist in its being» applies to the work as artistic being. This distinguishes the work of art from other ‘availabilities’ (Heidegger), which are usable and therefore expendable. The figure that embodies the moment of ‘preservation’ in the phenomenal being of art is the ‘Collector’, individual or institutional.

The collector ‘wrenches things from their primary relations’⁶ and, by protecting them from natural and historical influences, preserves them in another order that is freed from their primary context. The collector can be called a ‘second-order author’. With his taste, he creates an artistic meta-order – an order in which the beginnings, the sequence and the totality are entirely the work of the collector. For this order, the collector appears as a spokesperson who alone can answer questions about it. The works in a collection as a spatial whole are in the strict sense present. The collector protects them from outside influences by preserving them in a ‘being-one-with-another’.

Curator. We can distinguish two modules of the collection. One is the museum one, in which the leading element is isolated, static and immutable. The second module is dynamic, eventful, intensional – the collection in its expository aspect of ‘being-before-others’. The expository modus is related to the figure of the curator. The collector collects and the curator displays. Thanks to the curator, the collection turns from being-in-itself into being-for-us, in the language of Hegel. The collection ‘in itself’ has only one spectator – the collector as its ‘author’. As possessor, he has an ‘absolute point of view’ towards the collection, i.e. as it is ‘in itself’ as a collection. The curator, however, orients the collection towards the viewer and therefore ‘incorporates’ the presence of others, the sequence of observation, its rhythm and the ‘cadence’ of retrospective gaze and reminiscence at the end of the viewing.

6 W. BENJAMIN, *The Collector*, in *The Arkades Project*, trans. into Engl. by H. Eiland, K. McLaughlin, Belknap Press, Cambridge 1990, p. 109.

Connoisseur. The dealer, collector and curator need an authority to authenticate the work. The question that this authority and the figure presenting it must answer is whether the artistic phenomenon that appears to the recipient is the same as that for which it presents itself. The task of confirming authenticity emerged with the emergence of the art market, first in the Netherlands, when the immediacy of the commissioner-author relationship broke down and the art connoisseur encountered the work as an isolated object in the field of the art market.

In 1666, André Félibien, in his treatise *Entretiens sur les vies et sur les ouvrages des plus excellents peintres anciens et modernes*⁷, first defined the three main questions on the answer to which the judgement of the authenticity of a work depends:

- Who is the author?
- Is the work authentic?
- What is its value?

In his book *Die Werke italienischer Meister in den Galerien von München, Dresden und Berlin: Ein kritischer Versuch*, which he published under the pseudonym Ivan Lermolieff, the Italian physician and art lover Giovanni Morelli⁸ presented and defended an original method he called 'experimental'. According to Morelli, each artist early forms a model on which he paints minor elements of the human figure. These elements do not depend on the stage of his artistic biography, nor on the person depicted. According to Morelli, the most characteristic examples of such static elements are the ways in which artists paint the ear and the fingers. Max Friedländer⁹ expresses reservations about Morelli's method, but nevertheless accepts that in individual cases this method can achieve certain results. For Friedländer, however, it is the intuition of the connoisseur that is most important. According to him, the first glance at a picture should last no more than three seconds, after which the impression should be subjected to reflection and further study. This procedure may be repeated several times until the connoisseur reaches confidence in his judgment.

The *opus magnum* for the connoisseur is the compilation of a *catalogue raisonné*. The first book to introduce and validate the term was the *Catalogue raisonné de toutes les pièces qui forment l'œuvre de Rembrandt*, published in 1751 by Edme-François Gersaint, in which the author described 418 images attributed to Rembrandt. We can call this genre an 'artistic encyclopedia about an artist'. The tasks of the genre, established with the development of this genre in the 19th century, are several: to present all the works; to describe the history of each work, which includes all its owners, an important argument for its attribution; to describe the physical qualities of each work; to describe the artistic qualities of each work.

Art Critic. When it is not a work coming from the past that is judged, but a new work or a new exposition of old works, then the triad of author-work-viewer is mediated by

7 A. FÉLIBIEN, *Entretiens sur les vies et sur les ouvrages des plus excellents peintres anciens et modernes*, Chez Pierre le Petit, Paris 1666.

8 G. MORELLI, *Die Werke italienischer Meister in den Galerien von München, Dresden und Berlin: Ein kritischer Versuch*, Seeman, Leipzig 1880, <https://doi.org/10.11588/diglit.1262>

9 M. FRIEDLÄNDER, *Der Kunstkenner*, Cassirer Verlag, Berlin 1920.

another figure, that of the art critic. The emergence of this figure is motivated by the opening of art salons to a non-professional public. The critic evaluates the new work, and often his judgment has the power of a verdict on the artist's fate.

Important for the emergence and stabilization of this figure was the appearance of periodicals: *La Gazette* (1631) and *Mercure de France* (1672) in France, *Tatler* (1701) and *The Spectator* (1711) in England, through which publications reviews of exhibitions reached art lovers and the general public. This genre therefore combines description, analysis and necessarily evaluation.

Through the periodical, the critics' articles reached not only those who would inform themselves before going to the Salon, or those who would read the text after they had already been to the Salon, but also art lovers who were far from the Salon and would not see the paintings on display there. An important element in this genre is therefore the presence of 'pictorial descriptions', so that absentees – 'by fate or chance' – feel like virtual visitors.

In his essay *Réflexions sur quelques causes de l'État présent de la peinture en France, Avec un examen des principaux ouvrages exposés au Louvre, ce mois d'août 1746* Étienne La Font de Saint-Yenne admits that in this work, which is an entire book of 200 pages, he sought to avoid the monotony of scientific expositions (*dissertations*) through more variety in style and picturesqueness. The author wanted to be neither an art historian nor an art theorist and stated that he would not avoid showing the faults of artists, but would also strive to encourage them to improve. The critic intends neither to apologize for the artist nor to discourage him¹⁰.

Historian of Art. If 'the connoisseur is a laconic historian' (Erwin Panofsky), then the historian is a profligate connoisseur. The history of art is a kind of collection, but one that is arranged not with personal taste in mind, but according to a conception of 'art in its history' (in Ernst Gombrich's words). The critic evaluates the new, the historian the significant. The critic takes the risk of being the first to appreciate, the historian takes the risk of (re)appreciating what is preserved by tradition. The figure of the art historian gains autonomy when, from books containing information on materials and technologies (Pliny the Elder, *Natural History*, Books 33-37, Cennino Cennini, *Libro dell'Arte*, 14th cent.), an autobiography (Ghiberti, the second part of his *Commentaries*, 1450) or a series of biographies (Giorgio Vasari, *Le vite de' più eccellenti architetti, pittori e scultori italiani, da Cimabue insino a' tempi nostri*, 1550) authors arrive at a 'biography of concepts'. With Johann Winckelmann¹¹ art history emerges in the modern understanding of this perspective on art and its personifying figure, the art historian. Winckelmann presents a history of ancient art as a history of styles.

10 É. LA FONT DE SAINT-YENNE, *Réflexions sur quelques causes de l'État présent de la peinture en France, Avec un examen des principaux ouvrages exposés au Louvre, ce mois d'août 1746*, Jean Neaulme, La Haye 1747, pp. 2 and 160.

11 J. WINCKELMANN, *Geschichte der Kunst des Alterthums*, Dresden 1764.

Theorist. The typologist is ahistorical and the theorist is ahistorical. The typologist seeks to transcend the division of historical epochs, and the theorist to abstract from it. If we ask ourselves what is common in the structure of the classical books on the theory of art, we shall find that in many of them we can see a resemblance to Euclid's *Elements*, which in turn was influenced by the elementalism of Democritus. Euclid begins with definitions of the primitive elements (point, line, surface, figure), and in the remaining six books of his work explores the relations of the elements. It is not difficult to detect the same approach in many treatises on art, whether or not Euclid's books had a direct influence on them. We find such an approach in Aristotle's *Poetics* – the parts of tragedy (prologue, episode, exodus, chorus, parood, stasis, commos), in Aristoxenus (*Elements of Harmony*) – tone, interval, harmony, voice, in Vitruvius (*Ten Books on Architecture*) – the three orders (Doric, Ionic and Corinthian) and their ornaments, in Leonardo (*Treatise on Painting*) – perspective, light, colour, figure, composition, in Kandinsky (*Point and Line to Plane*) – point, line, plane. In the theorist's perspective, the definition of the art in question is given and the primary elements from which the structure of the artwork is composed are separated.

Aesthetician. The Enlightenment is the epoch in which most of the listed perspectives and figures of the phenomenal being of art are differentiated. One of the most important events was the birth of aesthetics in 1750, thanks to the book of the same name (*Aesthetica*) by Alexander Baumgarten¹². Already in the last two paragraphs (CXVI-CXVII) of his magisterial thesis of 1735 – *Meditationes Philosophicae De Nonnullis Ad Poema Pertinentibus* – Baumgarten introduces aesthetics through the theme of 'sensuous knowledge' (*aistheta*), which is not only distinct from but also independent of logical knowledge (*noeta*) (CXVI)¹³. According to Baumgarten, «aesthetics is the science of sense cognition» and beauty is «the perfection of sense cognition».

Thus, at Baumgarten's instigation, but also under the influence of a number of other theorists of the 'age of taste', including Joseph Addison (*The Spectator*, 1711-1712), Du Bos (*Réflexions critiques sur la poésie et la peinture*, 1719), Edmund Burke (*A Philosophical Enquiry into the Origin of Our Ideas of the Sublime and Beautiful*, 1757), and Immanuel Kant (*Critique of the Faculty of Judgment*, 1790), the profile of the aesthetic perspective takes shape: an emancipatory description and analysis of the 'perception' of the beautiful and its modifications, and a search for the reasons why we 'appreciate' a phenomenon as beautiful. In stabilizing this perspective, the affirmation of 'taste' as an autonomous human faculty plays an essential role.

Metaphysician. Where is the place of art if we consider it in the horizon of the whole spectrum of existing things? The metaphysics of art can answer this question. Examples of such concepts can be seen in Schelling (*Philosophy of Art*, 1802), Hegel (*Vorlesungen über die Philosophie der Kunst*, 1820) and Heidegger (*Der Ursprung der Kunstwerkes*,

12 A.G. BAUMGARTEN, *Aesthetica*, Halae Magdeburgicae, 1750.

13 Id., *Meditationes Philosophicae De Nonnullis Ad Poema Pertinentibus*, Halae Magdeburgicae, 1735.

1935-1936). Here, in contrast to aesthetics, the emphasis is not on perception and taste, but on relating art to the basic structures considered by metaphysics. If we accept as classical the structure of metaphysics presented in Baumgarten's *Metaphysica* (1739), this means that art must be correlated with the four themes within it – being, nature, man, God. For Schelling, art is «the image of the absolute», for Hegel «the first form of the absolute spirit» and for Heidegger «the dispute between the Earth and the World» (*der Streit zwischen Welt und Erde*). Heidegger's critique of aesthetics and his attempt to focus the question of art on the ontology of the work is an example of a contemporary consideration of art through the grand structures of metaphysics.

Conclusion. This approach in the *Philosophy of Art* course enables students to appreciate both the richness of art's 'phenomenal being' and the uniqueness of its 'perspectives' and the 'figures' who represent them. As a result of being introduced to this approach, students show increased attention to these perspectives, to their emergence and formation (crystallization as independent perspectives) in art history. It also helps them to increase their sensitivity and understanding of the historicity of art and its institutions.

a cura di Tamara Tagliacozzo

*Scrivere non è certo imporre
una forma (d'espressione)
a una materia vissuta.
Scrivere è una questione di divenire,
sempre incompiuto, sempre in fieri,
e che travalica qualsiasi materia vivibile
o vissuta. È un processo,
ossia un passaggio di vita
che attraversa il visibile e il vissuto.
La scrittura è inseparabile dal divenire.*

Lecture

Maria Letizia Pelosi

Ci sono donne filosofe? Una possibile risposta a partire da Women Philosophers. A Bio-critical Source Book di Ethel M. Kersey

Danilo Di Matteo

Il passato tra unicità e apertura di possibilità

Recensioni

Luciana Bellatalla

Francesca Gambetti, Fiorenza Toccafondi, La filosofia oggi: scuola università, lavoro

Michele D'Ambra

Angela Ales Bello, Assonanze e dissonanze. Dal diario di Edith Stein

Alessia Franco

Paul B. Preciado, Sono un mostro che vi parla

Giuliana Scotto

Angela Taraborrelli, Hannah Arendt e il cosmopolitismo. Stato, comunità, mondi in comune

Eventi

Fabio Fernicola

Oltre le frontiere linguistiche. La sfida delle traduzioni di opere filosofiche fra il Lungo Medioevo e il contemporaneo

Vittoria Franco

Responsabilità. Third International Conference of SAFI



Editoriale

Il tema di B@bel

Spazio aperto

Ventaglio delle donne

Filosofia e...

Immagini e filosofia

Giardino di B@bel

Ai margini del giorno

B@bel va a scuola

Libri ed eventi

MARIA LETIZIA PELOSI

CI SONO DONNE FILOSOFE?: UNA POSSIBILE RISPOSTA A
PARTIRE DA *WOMEN PHILOSOPHERS. A BIO-CRITICAL SOURCE*
BOOK, DI ETHEL M. KERSEY

Oggi è ancora evidente l'assenza di figure di donne dai libri di testo scolastici, tanto che la loro inclusione nei programmi di studio è oggetto di alcuni interessanti dibattiti, volti anche a produrre manuali più storicamente accurati¹. Nella mia esperienza di insegnante nei licei, oltre alla discussione e al confronto con colleghi ed esperti sulla questione, non è mancata una domanda che mi è stata posta spesso in classe, domanda, all'apparenza semplice e ingenua, ma che dimostra invece una valutazione attenta del proprio oggetto di studio da parte di studenti e, soprattutto, di studentesse: «Ci sono donne filosofe?».

La domanda, per altro giusta, scaturisce da un'anomalia che, agli occhi di giovani studenti, colpisce indiscutibilmente. In tutta la lunga storia della filosofia occidentale, solo nel XX secolo la presenza di qualche autrice nei manuali non è più sporadica. E infatti a quella domanda ne seguono in classe subito altre, più dettagliate e problematiche: «Ci sono state donne filosofe? E perché non c'erano? Potevano esserci? In loro mancanza, poteva esserci un racconto su di loro?»².

Nonostante l'argomento sia interessante e più che legittimo, il problema della ricognizione e della trasmissione di personalità femminili nel campo della filosofia non si è fino ad ora risolto in una revisione definitiva della manualistica storico-filosofica. La questione dell'assenza di figure femminili dalla storia della filosofia, e dalla sua narrazione, e l'entrata in scena, a partire soprattutto dal XX secolo, di sempre più numerose figure femminili in ambito filosofico, offre dunque la possibilità di sempre nuove riflessioni sui canoni e sulla storia della filosofia, aprendo a un approccio di genere il campo della manualistica storico-filosofica³.

1 Si vedano, ad esempio, gli atti del VII congresso della Società Italiana delle *Storiche Genere e Storia: nuove prospettive di ricerca*, Pisa, 2-4 febbraio 2017.

2 Nella prospettiva di genere, l'assenza delle donne è interpretata piuttosto come una non-visibilità, determinata dal fatto che esse non vengono nominate, laddove si assume che la condizione della loro esistenza è data da un'attestazione verificabile. Dal punto di vista della ricerca storica e della teoria filosofica, però, oggi cresce il numero di pubblicazioni sulle filosofe, sul loro pensiero e sulle loro opere. Parallelamente all'aumento di presenze femminili e alla scoperta o riscoperta di nomi ed opere di donne nel campo degli studi filosofici e della teoria, logiche di mercato e di moda si affiancano e a volte purtroppo sostituiscono gli scopi scientifici e di ricerca, così che, per impegnarsi in una ricognizione ragionata ed esaustiva delle filosofe passate e presenti, diventa necessario delimitare il campo di ricerca, chiarire i motivi di un inserimento o di una esclusione e motivare i criteri delle scelte.

3 Si veda, come proposta di modello per una raccolta divulgativa, la recente pubblicazione a cura di Rebecca Buxton e Lisa Whiting, *Le regine della filosofia. Eredità di donne che hanno fatto la storia del pensiero*, TLO, Roma 2021, che contiene venti profili biografici di filosofe dall'antichità ai nostri

Appare altresì indiscutibile che, man mano che si va indietro nel tempo, ci si trova di fronte a poche, anche se importanti, testimonianze di presenze femminili nella storia della tradizione filosofica occidentale. Si va addirittura a più di mille e cinquecento anni fa, per trovare l'elenco delle diciassette filosofe pitagoriche con il quale Giamblico concluse la sua *Vita di Pitagora*⁴. In considerazione del fatto che non tutti i Pitagorici ci sono noti – come lo stesso Giamblico ricorda, riportando i nomi di duecentodiciotto uomini – e della consueta invisibilità totale delle donne, si può ben considerare il numero di diciassette donne filosofe come una traccia significativa. I loro nomi, tra cui, ad esempio, quello di Theano, di Myia, di Periktione, sono stati recentemente messi in relazione con i relativi testi, anche per restituire alle donne citate nell'elenco la possibile seppur controversa attribuzione di un pensiero⁵.

Al 1690, inoltre, risale la *Historia Mulierum Philosopharum*⁶ dell'erudito e precettore francese Gilles Ménage. Scritta in latino sul modello delle *Vite dei filosofi* di Diogene Laerzio, che per altro ne costituisce una delle fonti principali, questa storia delle donne filosofe ordina i nomi secondo la scuola filosofica di appartenenza e segue un interesse da erudito, che privilegia le storie, gli aneddoti, le relazioni d'amore e parentela più che i contenuti filosofici. Dopo, e fino ad almeno la seconda metà del XX secolo, sembra che la ricerca sulla presenza nella storia della filosofia di filosofe non abbia conosciuto ampliamenti o sistemazioni di sorta.

In considerazione dunque di queste due questioni, l'assenza di autrici dai manuali scolastici e il ripensamento del canone storico-filosofico incentivato dalla ricerca di nomi e figure di filosofe, ho inteso ripercorrere la strada intrapresa da Ethel M. Kersey nel suo *Women philosophers. A bio-critical Source Book*, edito negli Stati Uniti nel 1989⁷, che si presenta come una fonte immediata e di facile consultazione, nonché complessivamente esauriente, per un primo tentativo di risposta alla domanda posta dagli studenti. Inoltre, il testo può essere letto anche criticamente per una prima analisi dei criteri degli inserimenti e/o delle esclusioni nonché di classificazione e descrizione da lei utilizzati.

Nella sua prefazione, Ethel Kersey spiega i motivi che l'hanno spinta a compilare il suo repertorio di filosofe. Come bibliotecaria universitaria addetta al servizio di *reference*, anche a lei fu chiesto se esistessero donne filosofe. Dalle sue indagini bibliografiche e catalografiche emerse che né i dizionari biografici né i manuali di storia della filosofia recavano sia pur minimi riferimenti a nomi di filosofe, mentre esigue presenze femminili si potevano riscontrare nel campo della letteratura, della matematica, della scienza. Possibile, si chiede la Kersey, che non vi siano tracce di donne che, nel corso della lunga

giorni aprondo a un confronto anche con tradizioni di pensiero non occidentali. Le curatrici sottolineano, nell'introduzione, la loro intenzione di voler fornire elementi e suggestioni per ripensare il rapporto tra donne e filosofia mettendo in luce "le vite e le opere di molte importanti filosofe... capaci di contribuire senza eccezioni alla nostra comprensione della filosofia" (cfr. infra, p. 19).

4 GIAMBILICO, *Summa Pitagorica*, a cura di F. Romano, Bompiani, Milano 2006.

5 Cfr. C. MONTEPAONE (a cura di), *Pitagoriche. Scritti femminili di età ellenistica*, Edipuglia, Bari 2011.

6 G. MÉNAGE, *Storia delle donne filosofe*, introduzione di Chiara Zamboni, ombre corte, Verona 2016.

7 E.M. KERSEY, *Women Philosophers. A bio-critical source book*, Greenwood Press, New York-Westport-London 1989.

vita intellettuale dell'Occidente, «hanno pensato e scritto intorno alle perenni questioni della vita?»⁸.

È a partire dal problema della esiguità di studi bibliografici e di dati biografici e testuali che muove lo studio della Kersey, da lei stessa definito come un lavoro essenzialmente di taglio storico, volto a illustrare la vita e le opere di filosofe del passato, prossimo o remoto, e con poche eccezioni di donne a lei stessa contemporanee⁹.

L'intento della Kersey viene da lei presentato come un lavoro di avanguardia in un certo campo di ricerca, teso essenzialmente a favorire ulteriori indagini sui contributi filosofici, fino ad allora inesplorati, delle donne¹⁰.

A proposito della importante questione della scarsità e disorganicità delle fonti bio-bibliografiche sulle filosofe, la Kersey ricorda che prima del suo lavoro nel 1987 era stato pubblicato il primo volume di una serie sulle donne filosofe, edito da Mary Ellen Whaite. Ethel Kersey, nel riconoscere alla Waithe il merito di aver contribuito ad aprire il campo della ricerca sulle donne nella storia della filosofia, ritiene comunque che i parametri da lei utilizzati per la selezione delle filosofe elencate sono più ampi. «Ho incluso tutte le donne – ella scrive – sulle quali ho potuto accertare (attraverso i loro scritti o una buona testimonianza – e questo è tutto ciò che abbiamo per alcune al momento) che hanno pensato o scritto seriamente nei campi tradizionali della filosofia, tra cui la metafisica, l'etica, l'estetica e la logica»¹¹, ma inserendo anche filosofe delle quali ci è giunta solo una testimonianza indiretta. Sono invece escluse coloro che, scrivendo sulla natura, i diritti, lo status delle donne hanno variamente toccato questioni filosofiche, ma appartengono ad altri ambiti del pensiero: scientifico, letterario, sociologico, ecc.

In definitiva il lavoro della Kersey si propone come repertorio bio-bibliografico organizzato in ordine alfabetico, e, laddove i dati a disposizione lo permettono, offre anche una sintesi del pensiero e delle teorie.

Le coordinate secondo cui Kersey ordina il suo materiale sono innanzitutto quelle spazio-temporali, mediante le quali è sistemata anche l'appendice al volume, che contiene l'elenco alfabetico delle 157 filosofe scelte e sistemate per nome, data, paese o lingua d'origine, disciplina o argomento principale di studio. Prima di presentare le singole schede, Kersey offre un'ampia introduzione suddivisa per epoche: antichità, i primi secoli cristiani e il Medioevo, donne filosofe del Rinascimento, gli inizi della filosofia moderna, l'Illuminismo e il diciannovesimo secolo, il ventesimo secolo, donne e filosofia in America. All'interno del volume e per ordine alfabetico, a ciascuna filosofa è poi dedicata una scheda, organizzata secondo un unico modello, che la classifica a partire dalla scuola filosofica di riferimento (pitagorica, discepolo di Cartesio, filosofa del linguaggio, ecc.), ne rendiconta ove possibile schematicamente il percorso di formazione e istruzione (laureata, istruita privatamente, autodidatta, ecc.) e, dopo una descrizione sintetica della vita e dell'opera, ne riporta le fonti bibliografiche. La struttura di tale pub-

8 *Ivi*, p. IX.

9 *Ivi*, p. XI.

10 *Ivi*, p. IX.

11 *Ibidem*.

blicazione mostra dunque una modalità compilativa di catalogazione e sistemazione del materiale di studio, funzionale a un reperimento immediato di nomi e opere, che attesti altresì la presenza non saltuaria di filosofi dall'antichità all'oggi, ma soprattutto che sia utile a stimolare nuove e approfondite indagini sul contributo filosofico delle donne.

Per i suoi inserimenti Kersey segue un parametro consolidato, per il quale le donne si collocano all'interno delle scuole filosofiche convenzionalmente accettate e trattate. Per il reperimento dei nomi, la studiosa fa riferimento a un insieme di enciclopedie, dizionari e repertori biografici e bibliografici riportato prima della prefazione, e utilizza fonti bibliografiche dirette e indirette specifiche per ciascuna filosofa.

Nella sezione 'Antichità' dell'*Introduzione*, e dunque proprio all'inizio della esposizione, Kersey dichiara che la storia della filosofia, in particolare della filosofia antica, è stata una storia di uomini. Scrive infatti che «dai suoi inizi attestati prima di Cristo nella Mileto del VI secolo, attraverso lo splendore dei suoi anni attici, e fino al suo eventuale assorbimento sincretistico da parte del Cristianesimo nel terzo secolo dopo Cristo, la filosofia occidentale – se dobbiamo leggere e credere ai suoi grandi storici come Friedländer, Windelband, Copleston e Shorey, per nominarne solo alcuni – fu creata da, per, e sugli uomini»¹². Ma le donne, prosegue Kersey, nonostante la loro lunga sottomissione e la mancanza di opportunità educative, hanno comunque avuto un ruolo – anche piccolo – agli albori della ricerca filosofica. In particolare, la Kersey fa qui riferimento a quell'insieme di scritti indicati come gli *Pseudoepigrapha pythagorica*, a lungo contestati come falsi, sicuramente dalla «difficile e discussa definizione cronologica e testuale»¹³, ma comunemente ascritti a presunte identità femminili. La Kersey ammette che potrebbe essere impossibile stabilire in maniera incontrovertibile l'attribuzione di questi testi a personalità femminili, ma afferma: «mi permetto di suggerire che, anche se non riscriviamo all'istante i testi di storia della filosofia, come studiose riconosciute e come femministe non possiamo più permetterci di ignorare gli pseudoepigrafi neopitagorici»¹⁴. Anche un indizio di presenza femminile, dunque, o soltanto un'attribuzione, può e deve favorire l'approfondimento della ricerca e l'accettazione di nuovi nomi di filosofe, in particolar modo in ambito antico. E d'altra parte oggi si lavora in ambito scientifico proprio per identificare, contestualizzare, interpretare citazioni di donne antiche, e aprire così la strada a rinnovate analisi dei documenti storici¹⁵.

Proseguendo la sua introduzione, e nell'affrontare i primi secoli cristiani e il Medioevo, la Kersey fa sua la posizione di Windelband, per il quale, nei primi secoli dopo Cristo, «la storia della filosofia cresce insieme a quella della teologia dogmatica, e inizia

12 Ivi, p. 1.

13 MONTEPAONE, *Pitagoriche. Scritti femminili di età ellenistica*, cit., p. 7.

14 KERSEY, *Women Philosophers*, cit., p. 2.

15 Cfr. il sito del progetto *Eurykleia*, a cura del centro di ricerca di Antropologia e Storia dei Mondi Antichi *Anhima*, <https://eurykleia.hypotheses.org/>, che si propone di costituire una banca dati che metta a disposizione il maggior numero possibile di documenti antichi (testi risultanti dal processo di trasmissione di manoscritti, papiri, iscrizioni su pietra, metallo o ceramica, monete, ecc.) che presentano o addirittura interpretano le azioni e le opere delle donne nominate.

il periodo della metafisica religiosa»¹⁶. Ma i primi secoli cristiani, sottolinea Kersey, anche se videro la presenza di una delle più note personalità filosofiche quale Ipazia di Alessandria, non furono un periodo di crescita e di illuminazione per le donne. La dottrina misogina della Chiesa, infatti, secondo Kersey, con il suo vero e proprio disprezzo per il corpo femminile, ha orientato la visione della donna verso un modello di castità, modestia, obbedienza e afasia che, fino all'Alto Medioevo, riduce le presenze femminili a esigue figure d'eccezione. Tra queste le imperatrici Giulia Domna e Eudocia¹⁷.

Diverso appare lo scenario in età tardo medievale, quando «la vita in convento ha offerto alle donne una fuga dalla dominazione maschile, ha fornito loro una certa misura di sicurezza fisica e spesso ha dato loro potere personale e prestigio come madri badesse e priore»¹⁸. Tra loro, Ildegarda di Bingen ed Eloisa.¹⁹ Kersey prosegue la sua introduzione con il paragrafo dedicato all'età rinascimentale, che vide, come scrive, «particolarmente in Italia, patria del Rinascimento, il fenomeno della 'donna istruita'»²⁰. La studiosa individua circa trenta donne del Quattrocento italiano che parteciparono in qualche misura al movimento dell'Umanesimo. Ma di queste «solo due ebbero un'opportunità di maturare come pensatrici e filosofe. E solo sei – come evidenziato nelle testimonianze o nei loro propri scritti – intrapresero un serio studio filosofico»²¹: Dorotea Bucca, Laura Cereta, Cassandra Fedele, Battista da Montefeltro Malatesta, Costanza Varano, Isotta Nogarola²².

Nella sezione introduttiva dedicata invece alla filosofia moderna, la Kersey accenna alla figura di Juana Inés de la Cruz, come filosofa rappresentativa di lingua spagnola, e la definisce una filosofa «seria»²³, secondo l'interpretazione che ne dà un suo studioso²⁴. La Kersey ritiene poi di poter ascrivere la francese Madame Roland nel gruppo dei *philosophes* come suggerito dalla sua biografia²⁵, ed esclude dalla cerchia delle intellet-

16 KERSEY, *Women Philosophers*, cit., p. 5.

17 Giulia Domna (Emesa, Siria, 170 d.C. ca - Antiochia 217 d.C.), figlia di Giulio Bassiano, il sacerdote di Elagabalo, la divinità solare di Emesa, rivestì in qualità di *Augusta* un ruolo eminente sul piano politico e culturale, che le valse l'appellativo di «filosofa», non frequente per una donna nel mondo antico. Eudocia (Atene, 402 d. C. ca - Gerusalemme 460), moglie di Teodosio II, imperatore d'Oriente, era figlia di un professore di filosofia pagano, Leonzio.

18 KERSEY, *Women Philosophers*, cit., p. 6.

19 Ildegarda di Bingen (Bermesheim 1098 - presso Bingen 1179), santa mistica benedettina. Eloisa (? - monastero del Paraclete, 1164), scolara e amante del filosofo Abelardo.

20 KERSEY, *Women Philosophers*, cit., p. 8.

21 *Ibidem*.

22 Dorotea Bucca, nota anche come Dorotea Bocchi (Bologna, 1360 – Bologna, 1436), è stata una filosofa, scienziata e docente universitaria. Laura Cereta (Brescia, 1469 -1499), lega il suo nome principalmente a una raccolta di lettere latine riguardanti temi come matrimonio e famiglia. Cassandra Fedele (Venezia, 1465 -1558), scrisse, in latino e in volgare, saggi e orazioni e lettere, e corrispose con umanisti e corti. Battista da Montefeltro Malatesta (Urbino, 1384 – monastero di S. Lucia a Foligno, 1448), fu una intellettuale coltissima, tra le più celebrate del suo tempo. Costanza Varano (Camerino 1426 – Pesaro 1447), letterata, appartenne alla famiglia ducale. Isotta Nogarola (Verona, 1418-1466), è autrice di un fitto epistolario il cui tema prevalente è quello della difesa del sesso femminile.

23 Cfr. KERSEY, *Women Philosophers*, cit., p. 14.

24 G. FLYNN, *Sor Juana Inez de la Cruz*, Twayne, New York 1971.

25 Cfr. KERSEY, *Women Philosophers*, cit., p. 15 e G. MAY, *Madame Roland and the Age of Revolution*,

tuali francesi vittime del terrore rivoluzionario, Olympe de Gouges, considerata invece dagli studi femministi una figura decisiva nella storia del pensiero delle donne. È vero che Olympe de Gouges, oltre ad avere steso la *Dichiarazione dei diritti della donna e della cittadina*, è autrice innanzitutto di testi teatrali. Ma, per esempio, nell'ambito delle filosofe della modernità, la Kersey dedica una scheda a Madame de Staël, anch'ella non propriamente una filosofa, bensì comunemente considerata una letterata, la quale è pressoché assente da altri elenchi o trattazioni dedicate a donne filosofe, anche se il suo è un nome rilevante per l'identificazione e il recupero di personalità femminili nell'ambito della storia della cultura occidentale.

I commenti di Kersey o le sue scelte di brevi brani esemplificativi delle posizioni filosofiche, sono quasi tutti volti a sottolineare la differenza tra la filosofa e il filosofo o la corrente filosofica dominante di riferimento.

Nel presentare il XVIII secolo, la Kersey lo identifica come l'età caratterizzata dalla costruzione di grandi sistemi, come l'idealismo, e attraversata da diverse correnti filosofiche, quali il materialismo, il positivismo, l'evoluzionismo scientifico e infine l'irrazionalismo, rappresentato innanzitutto da Schopenhauer, Kierkegaard e Nietzsche. A quest'ultimo, seguendo appunto la logica della comparazione tra filosofo e filosofa, la Kersey immediatamente affianca due donne, la sorella Elisabeth Forster-Nietzsche e l'amica Lou Andreas-Salomé. Il XX secolo offre, da parte sua, una vistosa emersione di nomi di donne, rendendo così più complicata e al tempo stesso paradossalmente ovvia la scelta e la collocazione dei nomi da inserire. Edith Stein fa parte della corrente della fenomenologia husserliana, Simone de Beauvoir dell'esistenzialismo sartriano, Gertrude Ascombe della filosofia analitica di Wittgenstein. Infine, Simone Weil, «enigmatica»²⁶ figura di pensatrice e mistica è annoverata da Kersey tra le filosofe del '900, laddove sono state escluse dal suo repertorio pensatrici importanti, ma classificabili come teologhe o scrittrici di letteratura devozionale o visionaria, come Santa Teresa d'Avila e Santa Caterina da Siena²⁷.

L'ampia introduzione della Kersey si chiude poi con un paragrafo dedicato a *Donne e filosofia in America*, in cui è evidente il taglio storico-bibliografico della sua pubblicazione, che alla raccolta e indicizzazione dei nomi di filosofe, affianca una ricognizione storica dei contesti, che consenta una più immediata comparazione tra le filosofe e le filosofie e i filosofi di riferimento. Al termine di detta sezione, la Kersey dedica un piccolo spazio esclusivo ad Hannah Arendt, che visse e lavorò negli Stati Uniti per più di trent'anni e fino alla sua morte. La Arendt occupa, secondo la Kersey, un posto unico nella storia della filosofia, avendo ella perseguito ai massimi livelli l'attività del pensiero, dedicando ad essa anche la sua ultima opera, *La vita della mente*²⁸.

Ancora rispetto al problema degli inserimenti o esclusioni di donne dall'ambito filosofico, mi sembra interessante soffermarsi brevemente sul già citato lavoro di Mary Ellen

Columbia University Press, New York 1970.

26 KERSEY, *Women Philosophers*, cit., p. 20.

27 *Ibidem*.

28 *Ivi*, p. 20.

Waithe *A History of Women Philosophers*, di cui è bene ricordare l'importanza nell'ambito degli studi femministi e di genere nonché la sua vicinanza cronologica e culturale (entrambe sono di area statunitense) al repertorio di Kersey. Il primo volume, dedicato al mondo antico, apparve nel 1987. Seguirono poi i volumi sul Medioevo, l'età moderna e l'età contemporanea. L'intera opera si presentava come una iniziativa di «avanguardia in un nuovo campo di ricerca»²⁹, contribuendo a offrire una prima esaustiva rassegna di donne filosofe nella storia.

Nella sua introduzione la Waithe ripercorre le tappe del suo lavoro, ricordando i due eventi che la condussero a dare inizio all'impresa: il primo, il venire a conoscenza, durante una ricerca bibliografica, della *Storia delle donne filosofe* di Gilles Ménage e il secondo l'aver visitato a New York la mostra di Judy Chicago intitolata *Dinner Party*, una installazione dedicata alla storia delle conquiste delle donne, che portava, insieme ad altri, i nomi di alcune identificate come 'filosofe'. Entrambe le opere consentirono alla Waithe di compilare una prima lista di circa cento filosofe, normalmente escluse o appena citate in note a piè di pagina, nei più famosi e diffusi manuali di storia della filosofia dell'epoca. «Alla fine del 1981 – ella scrive – ero arrivata alla conclusione che i risultati di circa cento e più donne filosofe erano stati omessi da quelle opere filosofiche e storie della filosofia assunte a modello»³⁰.

Messasi dunque al lavoro per ricostruire la presenza di filosofe nella storia della filosofia, attraverso un programma di attenta ricerca e di studio, la studiosa coinvolse altre colleghe nel progetto, le quali fornirono altri nomi di filosofe, il che accrebbe l'esigenza di chiarire i motivi di selezione e scelta dei nomi, la metodologia della ricerca e i materiali e le fonti utilizzati. In particolare, l'incontro con le filosofe pitagoriche mise in questione i criteri per considerare un'opera filosofica o meno, giacché i testi delle pitagoriche sembravano occuparsi esclusivamente di aspetti pratici o regole concernenti la vita familiare e domestica³¹.

Il lavoro della Waithe cominciava dunque a mettere in questione e a sforzarsi di delimitare con chiari confini non solo il modello attraverso cui una donna intellettuale può considerarsi filosofa o no, ma anche il canone che aveva «storicamente caratterizzato i filosofi maschi»³². Quale aspetto della vita è infatti degno di essere pensato filosoficamente e quale no? Come si configurano i limiti dei temi degni di essere concettualizzati? Anche queste sono domande che possono ben essere affiancate a quella primaria dalla quale abbiamo preso le mosse, se cioè esistano donne filosofe. Entrambe le pubblicazioni, quella di Ethel Kersey e quella di Mary Waithe, possono ben fungere da punto di partenza per una prima ricognizione, e anche per una ulteriore problematizzazione della ricerca, che non può fermarsi alla semplice attestazione, ma deve invece continuare a interrogarsi sul senso di quella domanda, sulla sua opportunità e sui suoi esiti. Ciò comporta naturalmente l'assunzione di una prospettiva di ricerca critico-problematica,

29 *Ivi*, p. IX.

30 M.E. WAITHE, *A History of Women Philosophers*, vol.1-4, Kluwer, Dordrecht-Boston 1987, p. X.

31 *Ivi*, p. XI.

32 *Ivi*, p. XII.

che tenga conto dei molti e complessi modi in cui si sono configurate storicamente le potenzialità espressive e in particolar modo filosofiche delle donne.

È da questa posizione che si può dunque procedere alla valutazione di altre pubblicazioni tese a offrire un elenco di filosofe magari meno esaustivo dei precedenti, ma compilato seguendo un ordine epistemologico definito. Può quindi essere interessante il confronto con una terza opera, sempre di ambito anglosassone, che presenta una selezione di testi a corredo delle schede dedicate alle filosofe scelte. Con un chiaro intento divulgativo, che intende trasmettere e chiarire la varietà degli argomenti e delle questioni filosofiche messe in campo dalle voci femminili della filosofia, e con un titolo analogo alle pubblicazioni di Kersey e di Waithe, la studiosa di etica e di filosofia analitica Mary Warnock pubblica nel 1996 *Women Philosophers*. Edito in formato tascabile per la collana economica *Everyman*, il testo della Warnock presenta una raccolta organizzata con una breve introduzione seguita da una scelta antologica, che non vuole essere un catalogo completo, bensì relativo a diciassette filosofe dal XVII al XX secolo³³.

La Warnock esplicita le ragioni delle sue scelte mettendo al centro del discorso la domanda: «Chi viene reputato un filosofo?»³⁴. Nel XX secolo, spiega la studiosa, la risposta è apparentemente facile: filosofo è chi «ricopre una posizione di insegnamento o di ricerca in un dipartimento universitario di filosofia»³⁵. In realtà, nota l'autrice, già nel XX secolo molti sono gli esempi di riconosciuti filosofi che non hanno mai ricoperto un ruolo istituzionale (come, ad esempio, Jean-Paul Sartre). E questo diventa ancor più vero nel passato e, in special modo, per le donne che hanno vissuto e scritto nei secoli precedenti. A partire dunque dal XIX secolo e andando via via indietro nel tempo, tale criterio, sottolinea la Warnock, risulta sempre meno adatto. La domanda andrebbe quindi riformulata così: «Cosa rende una persona un filosofo, a parte il fatto di essere considerato tale da un'università?»³⁶. Posta così la questione, la nostra indagine sull'esistenza di donne filosofe si arricchisce di una nuova questione su cosa differenzi un filosofo da uno scrittore o da uno storico o da un qualsiasi altro modello di intellettuale. La Warnock precisa che non è soltanto la ricerca della verità a contraddistinguere il filosofo, ma anche il suo interesse «per ciò che si nasconde dietro i fatti particolari dell'esperienza, i dettagli della storia; un filosofo si occupa del significato di fondo del linguaggio che usiamo abitualmente e senza pensarci, delle categorie in cui classifichiamo la nostra esperienza»³⁷.

Altra imprescindibile qualità del filosofo sarebbe poi, secondo l'autrice, l'impegno al dialogo e al confronto, l'appassionato interesse alle altre dottrine e la messa in discussione della propria come dell'altrui posizione. In tale prospettiva ella ha scelto dunque le diciassette filosofe, presentando «gli aspetti generalizzanti, esplicativi e argomentativi delle loro opere»³⁸.

In ultimo, come interessante notazione 'di genere', la Warnock afferma che i contri-

33 M. WARNOCK (ed.), *Women Philosophers*, Everyman, London-Vermont 1996.

34 *Ivi*, p. XXIX.

35 *Ibidem*.

36 *Ibidem*.

37 *Ivi*, p. XXX.

38 *Ibidem*.

buti più originali delle filosofe nella seconda metà del '900 sono da ascrivere all'ambito della filosofia morale, che si trovava in uno stato di profonda crisi dopo la seconda guerra mondiale, ma di non aver trovato una categoria o una modalità specifica condivisa dalle filosofe; al contrario, proprio come succede per i filosofi, la varietà di interessi e di approcci è pressoché illimitata³⁹. Di qui la consapevolezza del peso che hanno avuto i propri interessi e preferenze di studio nella scelta dei nomi, dai quali sono escluse le donne che hanno scritto prevalentemente di teologia, religione, e anche di questione femminile, qui come anche la Kersey fa. La prima esclusione è motivata dalla Warnock dalle deviazioni dogmatiche o mistiche di alcuni scritti; la seconda dalla convinzione che le verità ricercate dalla filosofia siano essenzialmente *gender-indifferent*⁴⁰. Questo, sottolinea la studiosa, non deve generare delusione bensì orgoglio, per essere, le donne, riuscite a fare filosofia nonostante i tanti impedimenti. Il punto di partenza individuato dalla studiosa per costruire la cornice all'interno della quale inserire i nomi di donne filosofe, è dunque la domanda su cosa faccia di un filosofo un 'filosofo', considerato come chi «non solo afferma di cercare la verità, ma di cercare una verità, o una teoria, che spieghi il particolare, il dettagliato e il quotidiano»⁴¹.

La ricerca sui criteri per ritenere un'opera «veramente filosofica»⁴², già posta dalla Waithe e presente anche nello studio della Kersey, continua dunque a essere centrale anche nella selezione della Warnock, la quale, in vista anche della limitatezza dello spettro cronologico di riferimento, esclude pensatrici e intellettuali che non si occupano direttamente di 'verità' filosofiche⁴³.

Il catalogo Kersey in definitiva si presenta come possibile strumento non solo di risposta all'interrogativo posto dagli alunni, se cioè esistano donne filosofe, ma anche di riflessione più ampia e critica sulle «ragioni interne ed esterne alla filosofia, che possano spiegare l'assenza delle donne dai manuali di storia della filosofia»⁴⁴.

Per rispondere alla domanda degli studenti in modo che la domanda stessa susciti un impulso alla ricerca, a mio avviso lo studio di Kersey si potrebbe prestare a una immediata implementazione, in quanto la sua impostazione consente più facilmente l'inserimento di altri nomi di filosofe. Problematico resta invece l'inserimento di donne che non rientrano propriamente nel canone tradizionale di scuole filosofiche, ma che nondimeno potrebbero a pieno titolo essere considerate filosofe, in quanto si interrogano e cercano di dare risposte a domande fondamentali dell'esistenza attraverso la lente della differenza sessuale, la quale è divenuta a tutti gli effetti un dispositivo concettuale attraverso cui pensare e interpretare i grandi problemi 'universali' e 'oggettivi' che pervadono il mondo. In quest'ottica potrebbe essere interessante valutare l'opportunità di inserire, all'interno dell'elenco Kersey, i nomi di quelle donne, ad esempio Virginia Woolf, Luce

39 *Ivi*, p. XLV-XLVII

40 *Ivi*, p. XXXIV.

41 *Ivi*, p. XXX.

42 WAITHE, *A History of Women Philosophers*, cit., p. XI.

43 WARNOCK (ed.), *Women Philosophers*, cit., p. XXXIV.

44 S. PLASTINA, *Filosofe della modernità. Il pensiero delle donne dal Rinascimento all'Illuminismo*, Carocci, Roma 2011, p. 11.

Irigaray e Nicole Loraux, che hanno descritto e spiegato in formulazioni logicamente coerenti il problema della differenza sessuale e dei rapporti di genere, così da non soltanto allargare il numero delle filosofe, ma anche da aprire la storia della filosofia a nuovi spazi di riflessione.

IL PASSATO TRA UNICITÀ E APERTURA DI POSSIBILITÀ

Tra il 73 e il 71 a.C. la rivolta degli schiavi mise a dura prova la Repubblica romana. Per due lunghi anni, dunque, vi fu una sorta di sospensione delle ‘leggi’ che abitualmente regolavano lo svolgimento dei fatti: sotto la guida di Spartaco, un disertore tracio ridotto allo stato servile, alcune migliaia di ‘non-cittadini’ sfidarono l’autorità di quella che noi, oggi, definiremmo una potenza mondiale. Il trionfo, almeno momentaneo, del ‘possibile’ rispetto al ‘probabile’; lo scacco, per mesi e mesi, delle implacabili esigenze della ‘necessità’ storica. L’irrompere di un evento, rispetto alla trama del prevedibile.

Un esempio, come nota Giacomo Marramao, della libertà come «evento», pronto a sorprenderci, prima che come valore o come principio. «Non vi è – egli scrive – una ‘storia della libertà’ come *continuum* interrotto da sporadiche parentesi. Ma piuttosto una costellazione discontinua di punti d’irruzione della libertà nella vicenda delle società umane. Il no all’oppressione da cui si sprigiona la spinta alla libertà irrompe in latitudini ed epoche nelle quali – secondo le leggi imposte dall’idea moderna di storia – non avrebbe dovuto darsi»¹.

Il carattere ‘unico e irripetibile’ degli avvenimenti, quindi, confermerebbe in tal caso l’accezione positiva solitamente annessa all’unicità e all’irripetibilità dei fatti o degli individui.

Poniamoci ora in ascolto della *Poetica* del grande Aristotele, però:

Da quanto si è detto risulta chiaro anche che l’opera propria del poeta non è dire le cose avvenute, ma quali potrebbero avvenire e cioè quelle possibili secondo la verisimiglianza o la necessità. Perché lo storico e il poeta non differiscono per il dire in versi o senza versi (sarebbe infatti possibile mettere in versi le pagine di Erodoto e sarebbero sempre una storia, non meno in versi che senza versi), ma la differenza è in questo, che l’uno dice le cose che avvennero, l’altro quali potrebbero avvenire. Perciò la poesia è cosa più filosofica e più seriamente impegnativa della storia: la poesia dice infatti piuttosto le cose universali, la storia quelle particolari. È universale che a uno di una certa qualità convenga di dire o di fare cose di una certa qualità secondo verisimiglianza o necessità: ed è ciò a cui mira la poesia aggiungendo poi i nomi; il particolare è invece che cosa Alcibiade fece o subì².

La storia, sembra dirci lo Stagirita, rende conto, fra tutte le cose possibili secondo verisimiglianza e necessità, ‘solo’ di quelle effettivamente accadute, nella loro contingenza e particolarità. La poesia, per contro, così come la filosofia, tende a render conto anche delle altre. In ciò ha un respiro più universale. E, per estensione, noi aggiungiamo che a esser ‘più filosofiche’ (più universali), rispetto a questo o a quel particolare accadimento, sono la letteratura e le arti nel loro insieme.

1 G. MARRAMAO, *Per un nuovo Rinascimento*, Lit Edizioni, Roma 2020, pp. 42-43.

2 ARISTOTELE, *Poetica*, a cura di P. Donini, Einaudi, Torino 2008, pp. 61-63.

E tuttavia un conto è ragionare intorno al singolo fatto, al singolo evento passato, un altro è prendere in considerazione l'insieme indefinito degli eventi e dei fatti. Essi, in effetti, rappresentano 'per noi' un formidabile 'repertorio di possibilità'. Tra le innumerevoli cose possibili, tantissime si sono comunque concretizzate: un campo sterminato, che continua a estendersi. Se a ciò aggiungiamo la pluralità delle chiavi di lettura, degli approcci, delle descrizioni e dei tentativi volti a spiegare, comprendere e narrare quei fatti, prossimi e lontani, se, detto altrimenti, prendiamo in considerazione la 'storiografia', quel campo si dilata ulteriormente. E cresce a dismisura se teniamo conto anche del confronto con quegli avvenimenti da parte delle varie visioni del mondo e delle tante 'dottrine comprensive' (filosofiche, religiose e, più in generale, culturali). In tali casi, ecco il motivo, siamo al cospetto non solo dei fatti, ma anche delle loro molte possibili 'interpretazioni'. Il passato, così, viene a rappresentare un repertorio davvero inesauribile.

Come ha scritto Salvatore Veca, «possiamo dire che se esercitiamo il senso della possibilità sul passato, noi non ne mettiamo in discussione l'irrevocabilità, ma ci mettiamo alla prova con il ventaglio di possibilità interpretative del passato. Ecco perché possiamo anche dire che il passato è concettualizzato come un repertorio o archivio di possibilità. Ed è in questo senso particolare, come hanno sostenuto alcuni storici, che il passato assume un sorprendente alone di *imprevedibilità* e finisce per assomigliare a un romanzo esposto a una pluralità di interpretazioni e di letture nello spazio e nel tempo», senza con ciò sostenere che non vi siano fatti, ma solo interpretazioni³.

Ecco, dunque, che, per lo stesso autore, «il coltivare memorie è, alla fin fine, una pratica intellettuale che mette a fuoco questioni, dilemmi, enigmi e problemi, avvalendosi del repertorio delle diversità, delle somiglianze e delle differenze, dei variegati tipi di alterità nel tempo». E la «filosofia deve prendere sul serio, in virtù della sua incompletezza, il più vasto repertorio offerto dal sapere delle cose umane. E non solo dalla storia e dalle scienze sociali. Deve contaminarsi con il repertorio della scrittura e della testualità letteraria, con i mutevoli linguaggi dell'arte» e con «gli esiti mutevoli della ricerca scientifica»⁴.

È come se, per certi versi, il cerchio si chiudesse: vi sarebbe, infatti, un confronto incessante e fecondo tra i fatti particolari (per dirla secondo il discorso di Aristotele) accaduti in passato e la filosofia, la letteratura e l'arte, con il loro respiro universale. Non solo: quei 'fatti' particolari e contingenti giungerebbero a comprendere anche i risultati e le acquisizioni culturali umane. E, in effetti, la storia è anche storia di idee, arte, letteratura, scienza.

Da un'aporia – come si può coniugare il passato, per definizione irrevocabile, con la creatività? – giungiamo dunque a cogliere un campo assai esteso di possibilità e di possibili contaminazioni. Ancora una volta il 'paradosso' si rivela una risorsa formidabile al fine di farci superare angusti limiti e strettoie.

C'è dell'altro. Il passato non ci offre soltanto fatti compiuti, eventi dispiegatisi fino

3 S. VECÀ, *Il senso della possibilità. Sei lezioni*, Feltrinelli, Milano 2018, pp. 123-124, corsivo mio.

4 ID., *L'immaginazione filosofica e altri saggi*, Feltrinelli, Milano 2012, pp. 150-151.

in fondo, bensì pure tentativi, avvenimenti svoltisi a metà, propositi appena abbozzati o mai tradotti in atti, conati repressi o soffocati, appuntamenti mancati. E ciò è parte integrante dell'‘archivio’ e contribuisce a sua volta ad ampliare il ventaglio delle possibilità. Non a caso, Marramao, accanto alla ‘memoria-funzione’, alla base dei valori identitari e «di un orizzonte di senso della collettività», individua la ‘memoria-archivio’, «che conserva il non-funzionale, l'escluso, il ‘superato’, ma con esso anche ‘il repertorio delle occasioni perdute’, le alternative emarginate e sconfitte della storia individuale e collettiva o le possibilità inattuate, ‘sommerse’ e rimaste allo stato di latenza»⁵.

Si può scorgere dunque una sana ‘tensione’ tra la vicenda, le vicende del passato e della storia, in sé limitate, contingenti e particolari, e l'alone del possibile che le avvolge.

5 MARRAMAO, *Sulla sindrome populista. La delegittimazione come strategia politica*, Lit Edizioni, Roma 2020, pp. 41-42.

FRANCESCA GAMBETTI, FIORENZA TOCCAFONDI (A CURA DI)

La filosofia oggi. Scuola, università, lavoro, ETS, Pisa 2022, pp. 183

C'è una domanda che i non addetti ai lavori – ma non per questo necessariamente 'ignoranti' – si pongono e pongono a chi racconta di avere scelto per il suo futuro una laurea in Filosofia: a cosa serve questo tipo di studi? Poiché l'immaginario collettivo, anche quando è nutrito di esperienze scolastiche, tende a semplificare, l'idea corrente della cultura filosofica finisce per coincidere con l'evocazione di astruserie e paroloni, che, alla prova dei fatti, si rivelano inutili ed inconcludenti. In un mondo dominato dalla tecnologia (più che dalla scienza) e dal pressappochismo, mascherato tuttavia da una bulimia di informazioni, e in ragione di una scuola che gli stessi recenti ministri dell'Istruzione pensano debba piegarsi alle urgenze della produzione ed ai dettami dell'economia, l'immaginario collettivo vede più proficuo ad esempio un corso di Informatica di un corso di Filosofia.

Il saggio di cui ci stiamo occupando si preoccupa di offrire, per così dire, una risposta a questa domanda, mettendo in luce quanto, come e perché il luogo comune appena richiamato sia fallace, nasca da un'analisi del contesto culturale superficiale e, in qualche modo, non tenga conto della complessità dei fattori in gioco. A tale problema, è stato dedicato il convegno nazionale della SFI svoltosi on-line il 17, il 24 ed il 31 ottobre 2020, secondo le limitazioni imposte da una pandemia: questo volume ne raccoglie gli Atti.

Il titolo richiama fedelmente il tema trattato durante gli incontri, secondo i tre centri d'interesse che il sottotitolo evidenzia. Di qui l'articolazione del volume in tre parti, una per ciascuno dei tre aspetti ricordati, con l'occhio rivolto, ovviamente alla condizione degli studi filosofici oggi.

Il cuore dell'intero discorso, svolto a più voci, talora anche da prospettive o con interessi diversi, trova una sua unità nell'intreccio tra questioni relative all'apprendimento/insegnamento a scuola e all'università e al mondo extrascolastico, nello sforzo di delineare attraverso esperienze diverse il ruolo importante e necessario del sapere e del metodo filosofici anche in una società come la nostra, i cui caratteri, le cui fragilità e le cui storture culturali sono sotto gli occhi di tutti. E non mancano di essere sottolineate ora esplicitamente ora implicitamente: dalla sottile linea di demarcazione tra verità logicamente fondata e valori etici e/o sociali professati e propagati al 'mito' spesso fasullo di una società della conoscenza, incapace tuttavia di penetrare al fondo dei problemi e delle apparenze; da una visione della storia lineare e, quindi, incapace di dominare, per dirla con Braudel, la *longue durée*, e di apprezzare le relazioni vitali tra pensieri distanti tra loro nel tempo, ma comunque sempre densi di significato e di senso, fino alla povertà culturale di giovani generazioni, sottoposte indirettamente, ma continuamente, a condizionamenti distorti ed avvilenti per il loro percorso di crescita personale e culturale.

Hanno partecipato al dibattito docenti universitari, professori di scuola secondaria, dirigenti scolastici, dottorandi in discipline filosofiche, manager di aziende con una formazione filosofica alle spalle¹, vale a dire coloro che si sono dedicati alla ricerca e

1 Eccone i nomi in ordine rigorosamente alfabetico: accanto alle curatrici, il lettore trova Anna Bianchi,

all'insegnamento della Filosofia, secondo il tradizionale sbocco di questi studi e coloro che hanno prestato il loro sapere e le loro competenze a nuovi percorsi culturali e organizzativi, dalla selezione e la formazione del personale alla progettazione del lavoro nelle aziende. In questo variegato contesto, il lettore trova riferimenti ai curricula e alla normativa scolastica recente, non meno che ai dibattiti sulla didattica della filosofia interni alla SFI, alle urgenze socio-culturali del nostro tempo, dovute ai mutamenti in atto nella società occidentale ma anche all'emergenza sanitaria. E ciò sia attraverso considerazioni generali, che chiamano in causa la dimensione teoretica e storica della Filosofia, sia attraverso riferimenti a questioni collegate alla pratica didattica e ai suggerimenti di rinnovamento all'interno delle aule delle scuole superiori non meno che nell'università.

Il concetto in apice nel titolo – la filosofia oggi –, infatti, non si riferisce agli orientamenti attuali della Filosofia nelle sue declinazioni specifiche: ciò che è davvero in discussione e in ricostruzione è il significato ed il ruolo che il «filosofare» più che il corpo canonico della filosofia (per dirla con un'espressione kantiana, in queste pagine ricorrente) può assumere in questi nostri tempi tormentati. A partire dai luoghi deputati a introdurre, prima, e a preparare poi a questa difficile, complessa e sempre affascinante attività della mente.

Interessante è cercare di mettere a fuoco, nella ricchezza e nella varietà dei contributi, una prospettiva unitaria, quel punto cioè in cui convergono, pur da osservatori diversi, le proposte degli intervenuti. Questo processo di *reductio ad unum* dei vari argomenti e delle varie prospettive, si sviluppa, in un certo senso, in maniera circolare: parte dal tentativo di definire i compiti del «filosofare», per poi articolarsi nelle varie situazioni in cui esso si svolge, facendone emergere punti forza e di debolezza, e riapprodare, infine, al significato dell'attività filosofica.

Lo sfondo integratore dell'intero discorso è la tesi che rivendica per la Filosofia tutti quei caratteri che l'accompagnano fin dall'antichità: la formazione di un pensiero critico, l'approccio metodico e metodologicamente orientato ai problemi, la necessità del controllo logico dell'argomentazione, le questioni inerenti i valori etici, sociali e civili, il carattere di trasversalità rispetto ai vari campi del sapere e della conoscenza. Si tratta di aspetti che, tradotti nella concretezza della vita e nella qualità dell'esistenza contemporanea, richiedono sottolineature particolari: da un lato, per richiamare l'attenzione sul fatto che procedimenti formali di argomentazione e di controllo logico sono necessari ma non sufficienti – viene in queste pagine evocato l'esempio di Frege che, a dispetto del suo rigore argomentativo, fu un rigido antisemita – e, dall'altro, per mettere in evidenza che i legami tra i vari campi del sapere, oggi forse più ancora che nel passato, vanno riallacciati o rivitalizzati. Filosofia e dimensione scientifica dell'esperienza e del sapere

Clementina Cantillo, Annalisa Caputo, R. Loredana Cardullo, Franco Gallo, Gino Roncaglia, Maurizio Villani (nella prima parte del volume, intitolata *La filosofia nella scuola: nuovi contenuti e metodologie didattiche*); Enrico Cinti, Vincenzo Fano, Onorato Grassi, Claudio La Rocca, Fabrizio Lomonaco, Giovanni Matteucci, Francesca Piazza (nella seconda parte, *La filosofia nell'università: verso una nuova didattica, tra saperi minimi e competenze trasversali*); Beatrice Centi, Adriano Fabris, Eva Giudicatti, Luca Maria Scarantino, Giulia Tidona, Eliana Totaro (nella terza parte, *La filosofia e il mondo del lavoro: competenze, ambiti e sfide*).

devono coniugarsi non solo per interessere trame conoscitive proficue, ma anche per interrogarsi su prospettive, orientamenti ed esiti della ricerca.

Si tratta di un cammino che parte dalla scuola, dove i giovani incontrano la Filosofia e dove la Filosofia dovrebbe – si legge in questi contributi – avere accesso in tutti i percorsi di studi e non solo in alcuni come oggi accade. Questa è un’istanza da sottoscrivere e rimanda a quell’esigenza, spesso evidenziata, ma mai raccolta a livello ministeriale e politico, di dare all’intero sistema scolastico un carattere unitario di fondo (di là da diramazioni opzionali nell’ultimo triennio), perché è nella scuola di tutti e per tutti che le giovani generazioni debbono apprendere non tanto nozioni quanto competenze necessarie ad esercitare l’umanità: anche a questo proposito, il riferimento a Kant pare d’obbligo. E pensiero critico, autonomia di giudizio, controllo logico del discorso, uso attento e giustificato della parola sono prerequisiti per la vita adulta, indipendentemente dalle scelte professionali o dalle competenze specifiche maturate.

Di qui l’attenzione alla didattica sia a scuola sia all’università. In queste pagine non solo si ribadisce l’importanza di fare accostare i giovani al testo filosofico e di coniugare approccio teoretico e approccio storico alle questioni filosofiche, sia pure rinnovando l’idea di storia e liberandola dalle scorie metodologiche del neo-idealismo, ma ci si interroga anche sulla possibilità di giovare dei nuovi strumenti non per sostituire la relazione docente-discente in presenza, ma per arricchire informazioni, percorsi e possibilità di ricerca. È il modello dialogico o del *debate* a prevalere: del resto, in questa prospettiva, in cui, tutto sommato, problemi e soluzioni sono sempre una riedizione e un allargamento di quanto già si è esperito, la tanto reclamizzata *flipped classroom* appare come una sorta di revisione ammodernata delle *disputationes* del modello universitario parigino. L’importante è, ad ogni modo, sollecitare chi apprende ad impegnarsi e a ragionare, perché, lo ripetiamo, la Filosofia coincide con l’attività del filosofare.

Resta l’ultimo punto, vale a dire l’impiego ricorrente dei laureati in Filosofia nelle aziende o nelle organizzazioni. Dagli interventi, emerge come questo tipo di laurea venga ricercato appunto perché conferisce competenze di analisi dei contesti, di metodico approccio ai problemi, di progettazione e di indagine e perfino di anticipazione dei risultati, proprio in virtù di quei caratteri costitutivi della disciplina, sopra descritti. Così, mentre nella scuola le competenze sono messe al servizio della disciplina in forma canonica, nelle aziende esse, liberate dai contenuti che le hanno determinate, possono esplicarsi al servizio dello sviluppo produttivo ed economico. Il laureato in Filosofia sembra assumere in questo caso la funzione di *tutoring* per il personale impiegato e di *counselor* per chi progetta.

Devo confessare che la fattispecie di queste nuove professioni, per quanto degna di interesse, non mi appare tuttavia né semplice né indolore. Non a caso nel testo viene citato Marchionne, che tra le sue varie specializzazioni aveva anche una laurea in Filosofia: Marchionne ha occupato posti di grande rilievo, ma sempre al servizio dei suoi datori di lavoro, che gli hanno dettato un’agenda, che egli ha sì interpretato, ma non costruito.

Ciò che è in discussione non sono ovviamente le scelte economico-aziendali, ma l’atteggiamento di chi, chiamato, supporta: tra le competenze che la filosofia fa maturare

c'è il pensiero critico e, quindi, laico, ossia tale che non può allearsi senza discussione o dubbi con un orientamento culturale, perché l'assenza di revisione critica genera eteronomia. Che fine fa il dubbio metodico di Cartesio? In un'azienda in cui l'orientamento è pre-definito dai vertici economici e manageriali, potrà mai il filosofo esercitare l'atteggiamento da tafano tipico di Socrate, che mirava non a conformare gli ateniesi a un dato modello etico e civile, ma ad educarli, emancipandoli? In altri termini, può chi filosofa (o si sforza di farlo) accettare con soddisfazione di piegare le sue competenze a un disegno, che altri hanno scelto per lui, prima di lui e senza interpellarlo? Credo che siano domande, forse anche ingenuie, ma certo ineludibili sia per chi insegna questa disciplina sia per chi si affaccia al mondo del lavoro con questo tipo di *background*.

LUCIANA BELLATALLA

ANGELA ALES BELLO

Assonanze e dissonanze. Dal diario di Edith Stein, Mimesis, Milano-Udine 2021 pp. 292

Io detesto gli accumuli di parole. In fondo, ce ne vogliono così poche per dire quelle quattro cose che veramente contano nella vita. Se mai scriverò – e chissà poi che cosa?

– mi piacerebbe dipingere poche parole su uno sfondo muto. E sarà più difficile rappresentare e dare un'anima a quella quiete e a quel silenzio che trovare le parole stesse, e la cosa più importante sarà stabilire il giusto rapporto tra parole e silenzio – il silenzio in cui succedono più cose che in tutte le parole affastellate insieme.

Hetty Illesum

Leggiamo un libro per scoprire nuove cose di un autore o approfondire lo studio di tematiche già note, ma anche perché in esso rinveniamo qualcosa di chi lo scrive. Si tratta di un doppio incontro che si realizza ancor di più se la vita e il pensiero dei due autori sono, in qualche modo, legati e intrecciati.

Seguendo l'impostazione della collana *Vite riflesse*, che ha come scopo principale quello di presentare il pensiero di filosofi del passato attraverso finzioni letterarie che ne mettano in evidenza lo stretto legame con la vita, Angela Ales Bello ha realizzato un'opera che presenta un'assoluta novità rispetto a quelle presenti nella sua ampia bibliografia.

Chi, come me, da anni ha modo di vivere una comunanza con la vita e il pensiero dell'autrice, anzi, delle autrici, protagoniste di questo libro, non può non rivelare lo stupore provato di fronte alla lettura di questo testo. Si aggiunga a questo il fatto che il momento in cui l'autrice lo ha scritto, momento drammatico, superato anche attraverso la compagnia della lettura delle note biografiche della Stein e delle sue lettere a Ingarden, è coinciso con quello in cui io stavo traducendo il primo volume delle lettere della stessa. Uno strano intreccio di vite, di letture e, se vogliamo, di aiuto reciproco nel comprendere il senso di ciò che accade nell'esistenza.

Ales Bello, anche se con estremo pudore e discrezione, offre a tutti noi il resoconto di uno sguardo alla Stein, di cui racconta la vita e il pensiero, che rende evidente, come in uno specchio, tratti e aspetti della sua stessa esistenza. Ci troviamo di fronte a un processo in cui il tentativo di penetrare e comprendere l'intimo dell'altro porta continuamente a rientrare nel proprio sé nel tentativo di afferrarlo e viceversa.

La finzione letteraria, in cui l'autrice immagina di leggere un diario scritto dalla filosofa, di certo, facilita questo processo e offre l'occasione di accostare a esso la lettura di un proprio diario nel quale si possono rintracciare le vicende che l'hanno condotta

all'incontro con l'opera e il pensiero della Stein e a dedicarsi alla sua conoscenza e diffusione in Italia e in altre parti del mondo.

Il racconto puntuale e documentato degli avvenimenti essenziali dell'esistenza di quest'ultima è accompagnato da una lucida e sintetica spiegazione dei temi più rilevanti del suo pensiero. Così ci troviamo innanzi a un testo che può essere letto da chi vuole semplicemente conoscere la vita di una filosofa che è stata proclamata santa, da chi vuole essere introdotto in maniera sintetica, ma efficace, al suo pensiero articolato e profondo, ma anche da chi vuole approfondire la conoscenza dell'opera di Angela Ales Bello. Sebbene in controluce, troviamo in questo testo una *Summa* di una parte considerevole, seppure non unica, del lavoro di ricerca e insegnamento dell'autrice e, soprattutto, vi troviamo disseminati, anche se in maniera parsimoniosa, particolari che riguardano la sua stessa esistenza che gettano luce sulla sua vita interiore.

Un accenno al momento e al contesto nel quale il libro è stato scritto ci permette di metterne in evidenza alcuni elementi importanti. L'autrice stessa li racconta in maniera esplicita. Ci troviamo nella primavera del 2020 quando l'Italia così come il resto del mondo vengono colpiti e feriti da una pandemia dovuta alla diffusione del COVID19, un virus altamente letale e di facile trasmissione. Come parziale soluzione alla sua diffusione, in un momento in cui non si conoscono ancora le cure e i rimedi da adottare, viene proposto, con un termine fino a quel momento usato solo per indicare misure restrittive nei confronti di coloro che violano la legge, un *lockdown*.

Tutti si ritrovano a vivere una situazione mai vissuta in precedenza: una chiusura forzata nelle proprie case, una riduzione drastica di tutte le relazioni importanti per la propria esistenza, una quasi totale eliminazione di tutte le forme di aggregazione nelle quali ognuno poteva trovare conforto alla propria solitudine ed esprimere la propria personalità.

Questa condizione estremamente penosa e dolorosa, tuttavia, diviene una risorsa nel momento in cui permette all'autrice di leggere nuovamente, quasi per lasciare che esse possano farle compagnia, le note biografiche e le lettere scritte a Ingarden dalla Stein, in una condizione di assoluta concentrazione, attenzione e continuità. Una *clausura*, come l'autrice stessa dice, nella quale le due esistenze si incontrano, vedono intrecciati i loro destini e offrono a chi legge la possibilità di riflettere in profondità su aspetti dell'esistenza di tutti gli esseri umani estremamente importanti.

Così, se in maniera veloce, si scorre l'indice del testo ci si trova innanzi alle grandi questioni con cui ogni essere umano deve fare i conti: l'amore filiale, la carità come dedizione all'altro in tutte le forme possibili, la riflessione e l'esercizio del pensiero, i moti dell'anima cui offre una soluzione la fede, la ricerca di una comprensione di quanto è rivelato dalla fede, l'offerta della propria vita per vivere l'unione con chi gratuitamente e liberamente gli ha donato la vita.

Naturalmente questi temi hanno a che fare con le tappe dell'esistenza della Stein, ma possono essere viste come paradigmatiche per l'esistenza di tutti gli esseri umani. Come nello specchio delle *emarb* (brame) di Harry Potter, possiamo vedere svelati nel testo, non i nostri volti, ma i desideri più profondi, le questioni con cui tutti, prima o poi, fac-

ciamo i conti nella nostra esistenza.

Non potendo dare conto in maniera dettagliata dell'ampia e puntuale esposizione dei temi trattati, mi permetto solo di indicare altri due elementi che emergono dalla lettura del testo. Sono due sentimenti che emergono dallo sguardo che Ales Bello porta all'esistenza della Stein e, come in trasparenza, alla sua.

Il primo è quello di una profonda tenerezza che emerge nei momenti in cui racconta gli avvenimenti nei quali la filosofa deve fare i conti con l'eccezionalità della sua personalità, ma anche con i profondi limiti di cui essa è portatrice.

Il secondo è quello di una dolorosa compassione che si manifesta nel racconto dei momenti in cui l'esistenza della Stein è attraversata da un dolore immenso, che mettono in evidenza, come in tutti, la profonda vulnerabilità di cui è costituita l'umanità vera.

Questi sentimenti emergono tra le righe e rivelano il profondo rispetto che Ales Bello ha per la Stein di cui con grande pudore, in alcuni tratti, rivela le fragilità e le ingenuità che nulla tolgono alla sua eccezionalità, ma la esaltano in maniera ancora più vera.

Concludo invitando il lettore di questo testo a lasciarsi colpire da ciò che emerge dall'intreccio delle esistenze di queste due grandi personalità e di non arrestarsi di fronte alla difficoltà di comprensione che, in alcune parti, il libro presenta. Non bisogna dimenticare che ci troviamo pur sempre davanti a due filosofe che delle sottili e complesse indagini dei profondi moti dell'animo hanno fatto la ragione del loro lavoro.

Non sempre, tuttavia, la difficoltà e la complessità sono di ostacolo a una comprensione vera e autentica del senso profondo della propria esistenza che è il motivo ultimo per il quale spendiamo il nostro tempo per ascoltare e incontrare altre persone attraverso la lettura.

MICHELE D'AMBRA

PAUL B. PRECIADO

Sono un mostro che vi parla, Fandango Libri, Roma 2021, pp. 96

Per una epistemologia della transizione: oltre i limiti della psicoanalisi eteronormativa

Come un uomo trans, come un corpo non binario, come un mostro irriducibile alle categorie essenzialmente binarie della psicoanalisi, il 17 novembre 2019 Paul B. Preciado ha preso la parola nel Palazzo dei Congressi di Parigi, in occasione delle giornate internazionali dell'*École de la cause freudienne* sul tema 'Le donne in psicoanalisi', davanti a tremilacinquecento psicoanalisti – l'uso del maschile sovraesteso, in questo caso e nel resto del testo, è del tutto volontario. Il fatto che ancora oggi gli esponenti dell'accademia in materia di psicologia e psicoanalisi ritengano di doversi interrogare su un oggetto o uno strano animale, essenzialmente identificato come 'donna', di per sé basterebbe a giustificare l'intervento spiazzante di Preciado e la sua sfida modernizzatrice perché la psicoanalisi si metta in discussione, osi intraprendere una 'transizione'.

Nell'occasione qui richiamata l'intervento di Preciado non è andato troppo a buon fine, tra interruzioni e manifestazioni di ilarità da parte del suo uditorio, così il testo della sua relazione è stato pubblicato nella veste del volumetto agile e contundente *Sono un mostro che vi parla*, per alimentare e favorire il dibattito sui temi affrontati. In particolare, nel testo della relazione Preciado si rivolge direttamente agli psicologi e agli psicoanalisti dell'accademia, partendo dalla sua esperienza di «mostro», per sostenere tre tesi: quella della storicità dell'epistemologia della differenza sessuale, che pertanto andrebbe ripulita dalle pretese universalistiche ed essenzialistiche; quella della crisi di questa epistemologia a partire dagli anni Quaranta; quella dei profondi cambiamenti attualmente in corso, specialmente ad opera dei movimenti transfemministi e antirazzisti, che porteranno prevedibilmente alla produzione collettiva di una «nuova epistemologia del corpo umano vivente», dimostrando l'obsolescenza dell'epistemologia della differenza sessuale.

Il presupposto di giornate o studi su temi come 'Le donne in psicoanalisi' consiste nella naturalizzazione, appunto, di determinate categorie da parte della psicoanalisi, ma anche di gran parte del discorso dominante: Preciado sfida l'accademia a riconoscere che non esistono uomini o donne 'naturali', ma che categorie simili in realtà sono non solo culturalmente e storicamente determinate, ma anche parte di un vero e proprio dispositivo politico. Alcuni meccanismi concorrono a determinare simili fraintendimenti: la naturalizzazione della 'donna' e dell'«uomo», come si è detto, ma anche una mancata critica della categoria dell'«identità».

Gli interlocutori di Preciado, per lo più uomini cis eterosessuali bianchi e borghesi, a partire dal privilegio così determinato, tendono a confondere se stessi con 'l'umano universale', ritenendo che quelle determinazioni proprie, che come tali definiscono la loro identità, siano in realtà 'un'assenza' di determinazioni: loro incarnano l'universalità, mentre alle minoranze restano le identità, determinate e perciò in misura diversa devianti rispetto all'«umano universale» stesso. Le minoranze e i subalterni avrebbero identità:

le donne, specialmente se lesbiche, i musulmani, gli ebrei, i migranti, i neri, i trans e le trans. I residui, insomma, della società binaria eteropatriarcale borghese, gli esclusi e le escluse dalla norma sessuale, razziale e di genere, e ad essa non riducibili.

Preciado sottopone dunque a critica il concetto di «identità», dimostrando che nel discorso egemonico si tende a circoscrivere un'identità laddove non si può designare la posizione in questione come una «posizione identitaria universale». Quest'ultima sarebbe la posizione del maschio bianco etero cis: egli sarebbe non identitario, preidentitario, universale, e tutte le altre identità, a cominciare dalla donna come variazione innanzitutto anatomica a partire dal regime monosessuale maschile, si pongono nel distinguersi da lui, come devianze rispetto alla norma universale che lui naturalmente costituisce.

La stessa distorsione visiva della presunta universalità, sostiene Preciado, affligge la psicoanalisi e la psicologia normative, rappresentate dall'accademia, che allo stesso modo intendono se stesse come universali ed eterne, non riconoscendo di essere etnocentriche – come al contrario riconosce l'etnopsichiatria da Fanon in poi – e storicamente e politicamente situate. La psicoanalisi e la psicologia normative assumono come norma naturale e requisito di sanità il regime binario eteronormativo, relegando all'ambito della psicosi e della malattia mentale tutto ciò che a tale regime opponga resistenza o non voglia o non possa conformarsi. È tale naturalizzazione del binarismo, con patologizzazione di ciò che adesso non si lascia ricondurre, a fare di Preciado, al cospetto degli psicoanalisti, un «mostro» che osa prendere la parola: a produrre la mostruosità sono stati gli stessi psicoanalisti, attraverso i loro discorsi e le loro pratiche cliniche.

Il corpo trans, scrive Preciado, mette praticamente in discussione la naturalizzazione del binarismo, e con la propria mera esistenza dimostra che il «fanatismo della differenza sessuale» è tutt'altro che un insieme di saperi descrittivi, ma al contrario un insieme di dispositivi politici e costruzioni culturali, un reticolato semio-tecnico e cognitivo di tipo normativo, un complesso di norme e il risultato di rapporti di forza. Il regime semiotico e cognitivo della differenza sessuale non descrive la realtà, che è molto più varia e molteplice, ma produce e legittima un sistema economico-politico storicamente situato, il patriarcato etero-coloniale. A tanti anni di distanza dalla pubblicazione de *Il secondo sesso* di Simone de Beauvoir, evidentemente è ancora necessario porre la domanda che Preciado pone agli psicoanalisti: «Che cosa c'era nel mio corpo infantile che permetteva di predire la mia vita intera?».

Nel corpo di una bambina – o addirittura di un feto il cui sesso femminile è riconosciuto tramite ecografia – deve essere già iscritto un destino biologico, anatomicamente fondato, naturale e perciò inevitabile, pena la ricaduta nell'ambito della malattia: il destino di diventare una moglie eterosessuale e monogama, una madre, una donna discretamente rispettosa di certi codici sociali, e ad essi vincolata nel disporre del proprio corpo. E non si creda, ammonisce Preciado, che la via d'uscita da questa miserevole condizione femminile sia diventare maschi: la sua stessa transizione non deve essere letta in quel senso, pena la ricaduta in quello stesso regime binario che Preciado cerca appunto di confutare.

La mascolinità egemonica è una gabbia al pari della femminilità egemonica, benché le due si trovino, l'una rispetto all'altra, in un rapporto sessualmente gerarchizzato. Sia

la mascolinità che la femminilità ‘naturali’ o meglio naturalizzate sono costruzioni culturali, caratterizzate in senso storico e antropologico e pertanto soggette a fluttuazioni, oscillazioni e trasformazioni; è la loro naturalizzazione a renderle strumenti di addomesticamento e dispositivi politici. La «mascolinità addomesticata» è una gabbia come la femminilità biologicamente disposta, e perciò il ‘mimetismo’ sessuale – il ‘diventare maschio’ – è una categoria del tutto insufficiente per connotare la transizione, dal momento che costringe il soggetto trans a ricadere sempre in una delle due offerte, reciprocamente escludenti, del sistema binario. La possibilità rappresentata dall’esperienza trans e dal corpo non binario è quella di negare radicalmente che tale sistema semiotico e normativo sia sufficiente a descrivere la varietà e la molteplicità dei corpi viventi.

Il corpo trans è solo una delle molteplici forme di devianza e di resistenza rispetto al regime della eterosessualità normativa e dell’eterobinarismo patriarcale. È un corpo che non si lascia costringere nella falsa alternativa uomo/donna cis, e soprattutto che non si lascia predeterminare da un destino biologicamente codificato, e perciò naturalizzato e teleologicamente orientato fin dall’assegnazione del genere alla nascita.

Dagli anni Quaranta, con la medicalizzazione del parto e l’accresciuta conoscenza sulla frequenza di nascite di neonati intersessuali, l’epistemologia della differenza sessuale ha iniziato ad andare in crisi. La soluzione della psichiatria e della medicina istituzionali non è stata, scrive Preciado, riadattare alla realtà lo schema binario, evidentemente insufficiente a esprimere la molteplicità e la varietà dei corpi viventi, ma al contrario, intervenire medicalmente, con terapie farmacologiche e ormonali o comportamentali, sui corpi devianti per ricondurli allo schema epistemologico binario eteropatriarcale, attraverso la normalizzazione dei nati intersessuali, la patologizzazione della transessualità, lo sterminio istituzionale e politico delle minoranze non riducibili ai ruoli (maschio e femmina eterosessuali) socialmente accettati.

Piuttosto che mettere in discussione l’insufficiente paradigma della differenza sessuale, che non riesce a inquadrare tutti i corpi viventi, la psicoanalisi ha preferito patologizzare quelli che, appunto, ne restano fuori, legittimandone di fatto la mancata possibilità di soggettivazione politica.

Preciado intende collocare il racconto/l’esperienza del corpo trans, come resistenza in atto al regime binario eteropatriarcale, nell’alveo dei saperi subalterni che si sono posti storicamente e si pongono contro il pensiero dominante, almeno a partire dagli anni Settanta, ad opera dei movimenti operai, femministi, omosessuali e della critica decoloniale. Quindi Preciado si rivolge alla psichiatria e alla psicoanalisi eteropatriarcali e coloniali, invocandone la responsabilità e sottolineandone la complicità con l’epistemologia della differenza sessuale eteronormativa e con i suoi dispositivi necropolitici, mostrando come l’atteggiamento del privilegio bianco coloniale e quello dell’eterobinarismo cis sono aspetti diversi ma inscindibili dello stesso regime categoriale oppressivo. Allora, in senso figurato e in senso proprio, la transizione sessuale è un processo di decolonizzazione del corpo, e una sottrazione di questo alla normatività del discorso medico e psicologico che tratta il corpo come una colonia.

Il trans, il mostro, si decolonizza, si disidentifica, si debinarizza, conservando la consa-

pevolezza della bidirezionalità del viaggio della transizione, ponendosi fuori dal regime epistemico e politico della differenza sessuale, con i suoi futuri dicotomici e biologicamente destinati, con le sue forme di amore e di relazione, eterosessuali od omosessuali, più o meno sane, più o meno patologiche.

Preciado chiama la psicoanalisi e la psichiatria eteronormative a sganciarsi dal binarismo, rompendo la costrizione della molteplicità dei corpi viventi nella loro potenzialità riproduttiva, smettendo di identificare le persone in base al ruolo che possono assumere in un rapporto eterosessuale penetrativo, promuovendo il riconoscimento della molteplicità dei corpi e dei desideri, andando oltre la genitalità.

La psicoanalisi può essere aiutata, nel tentativo di liberarsi delle categorie obsolete del binarismo, dal lasciare la parola ai 'soggetti mutanti', ai trans e alle trans. L'esperienza trans e intersessuale ha la capacità di mettere in discussione le pratiche mediche e istituzionali normalizzanti, che pretendono di ammettere l'accesso a una collettività sociale in base alla dotazione genitale con cui si nasce. Aprendosi all'esperienza trans, la psicoanalisi e la psichiatria eteronormative potrebbero infine riconoscere che la designazione come maschio o femmina comprime la varietà e la diversità dei corpi, normalizzando in una direzione o nell'altra quelli più lontani dai due poli, patologizzando le mutazioni e le resistenze. Purtroppo per la psicoanalisi, afferma Preciado, è più facile e preferibile patologizzare e negare la realtà di un corpo trans, relegandolo all'ambito della 'psicosi', del 'delirio narcisistico', della 'follia privata', piuttosto che mettere in discussione il paradigma binario e l'epistemologia patriarco-coloniale della differenza sessuale, smettendo innanzitutto l'automatica associazione di sesso anatomico e identità di genere.

Preciado, invece, invita l'accademia a lasciarsi coinvolgere come parte attiva in un processo di «radicale allargamento dell'orizzonte democratico», che permetta la soggettivazione politica di qualunque corpo vivente, a prescindere dalla possibilità di assegnazione a una delle due alternative offerte dal binarismo.

L'assegnazione di genere o sessuale può cessare di essere requisito per la soggettivazione politica solo se collettivamente si riesce a soppiantare l'attuale epistemologia della differenza sessuale, già messa in crisi dalle evidenze della sua insufficienza, con una nuova epistemologia, mutante, capace di comprendere la transizione, la molteplicità. Per essere parte attiva di una simile costruzione collettiva, la psicoanalisi deve arrivare a mettere in discussione e infine superare i propri presupposti patriarco-coloniali. Non si può più, scrive Preciado, richiamarsi a Freud e Lacan come *auctoritates* incontestabili, come se le loro opere rivelassero verità naturali e universali, ma è piuttosto ora di riconoscere ad esse il loro valore relativo in quanto, innanzitutto, storicamente e culturalmente situate. È ora di dare voce ai 'mostri', ai 'mutanti' portatori di saperi subalterni, perché possano in prima persona produrre conoscenza su se stessi.

Per Preciado la profonda trasformazione epistemica, già in corso e destinata a rapidissime evoluzioni, è paragonabile al passaggio dal paradigma tolemaico a quello copernicano. La produzione in corso di questa nuova epistemologia, che comporta la sperimentazione di nuove politiche e nuove prassi, chiama direttamente in causa la psicoanalisi e la psichiatria. Il processo di depatriarcalizzazione, diseterosessualizzazione e decolo-

nizzazione a cui queste sono chiamate, in quanto discorsi e narrazioni ma soprattutto in quanto pratiche cliniche, equivarrebbe finalmente a un'assunzione di responsabilità di fronte alle violenze e alle costrizioni implicate dal regime necropolitico della differenza sessuale. La psicoanalisi e la psichiatria possono cessare di legittimare l'epistemologia della differenza sessuale solo, come Preciado le invita a fare, imboccando la strada della critica e della sperimentazione, senza avere paura di affrontare un processo di transizione in vista di una nuova epistemologia, decolonizzata e depatriarcalizzata, che sappia rendere meglio conto della molteplicità e della varietà dei viventi.

ALESSIA FRANCO

ANGELA TARABORRELLI

Hannah Arendt e il cosmopolitismo. Stato, comunità, mondi in comune, Mimesis, Milano 2022, 156 pp.

Articolando il suo studio in quattro capitoli, Angela Taraborrelli va subito subito al cuore del discorso arendtiano sul cosmopolitismo concentrandosi sull'apolidia. Se l'effettivo godimento dei diritti umani è legato al rapporto di appartenenza con un determinato Stato, cioè al possesso della cittadinanza, la perdita di quest'ultima dà luogo alla figura dell'apolide che, almeno nel periodo storico legato alle migrazioni provocate dalla Seconda guerra mondiale, sembra smascherare l'assenza di una reale fondazione filosofica dei diritti umani, giacché di fatto, perduta la cittadinanza, nessuna autorità è disposta a garantire tali diritti.

Angela Taraborrelli mette in luce come la Arendt riesca a capovolgere in punto di forza, in elemento fondante, proprio questo lato debole delle norme che enunciano l'inalienabilità dei diritti umani.

L'apolide, spogliato o comunque privo dei diritti che uno Stato garantisce ai propri cittadini, non è un soggetto senza diritti, al contrario: l'apolide rimane portatore dell'unico diritto fondamentale, nel senso che possiede il diritto ad avere diritti. Per la Arendt questo è in realtà l'unico diritto che accomuna l'umanità intera, a partire dal quale può fondarsi un vero cosmopolitismo che illumina un «mondo comune» al di là delle storiche partizioni territoriali e dei confini nazionali.

Angela Taraborrelli peraltro sottolinea come la Arendt sia ben lontana dal concepire la condizione dell'apolide come uno schema minimale che finisce per schiacciare le differenze specifiche fra individuo e individuo. A tale riguardo viene introdotta la nozione essenziale di pluralità, negata dai totalitarismi e custode del duplice carattere dell'egualianza e della distinzione. È proprio grazie alla pluralità legittimante la voce di ciascun singolo che può pensarsi a un nuovo principio del politico più originario dello Stato ed effettivamente in grado di garantire la dignità di ciascun essere umano.

Sotto questo profilo, in effetti sono le stesse vicende dei primi decenni del XX secolo (in particolare la posizione giuridica riservata alle minoranze) a denunciare l'inadeguatezza lo Stato-nazione quale prodotto del «principio nazionale»; a questo la Arendt contrappone il principio federale, tentandone una declinazione pratica da applicare alla questione della possibile creazione di una «patria ebraica» in Palestina, ovvero di una sorta di «federazione mediterranea» dove sarebbe possibile una integrazione fra le comunità in quanto fondata su una struttura che, come messo in evidenza chiaramente da Angela Taraborrelli, sarebbe «capace di dirimere i conflitti e i problemi nazionali 'anche' degli altri popoli».

Il pensiero arendtiano emerge in tutta la sua complessità dato che l'analisi del federalismo portata avanti nel volume si spinge anche a considerarne le riflessioni sulla Rivoluzione americana, sulla natura del potere, sulle possibilità concrete di istituire una federazione mondiale in cui dissolvere gli ordinamenti sovrani. La Arendt si occupava di tali temi anche per l'attualità scottante che avevano nella sua epoca, quando l'Organiz-

zazione delle Nazioni Unite iniziava a muovere i primi passi anche precisamente nella tutela universale dei diritti umani e nella repressione del crimine di genocidio.

Ineludibile allora è il passaggio che occupa tutto il terzo capitolo, dedicato al processo Eichmann e alla possibilità di realizzare un sistema giurisdizionale veramente cosmopolita, perché capace di prevenire e punire i crimini contro l'umanità. Questi crimini, per la Arendt, sono contro l'umanità non soltanto in quanto «atti disumani» particolarmente efferati, ma per la loro essenza in quanto crimini «contro la condizione umana» concepita come «diversità»; in questo senso il genocidio rappresenta il crimine esemplare, anzi l'unico vero e proprio crimine contro l'umanità, in quanto si oppone all'unico diritto umano come chiarito sopra.

Nel testo vengono riportate non solo le critiche puntuali che la Arendt formulava in occasione del processo Eichmann, ricollegandosi all'intero schema di Norimberga e alla Convenzione ONU contro il genocidio del 1948: grazie a quanto la Arendt aveva preconizzato già negli anni Sessanta, auspicando la creazione di un tribunale penale internazionale, l'analisi di Angela Taraborrelli di fatto arriva a fornire strumenti per valutare l'adeguatezza, sotto il profilo cosmopolitico, dei meccanismi giurisdizionali attualmente vigenti, in particolare la Corte penale internazionale creata soltanto nel 1998.

Il quarto e ultimo capitolo si concentra sul significato del cosmopolitismo in un senso 'fisiologico' (e non in quello 'patologico', dove il suo diritto fondamentale viene violato o non riesce ad essere adeguatamente garantito). Qui Angela Taraborrelli si interroga sulla possibilità effettiva di essere «cittadini del mondo», indagando in particolare l'esito che subisce il 'mondo' una volta che se ne subisce lo sradicamento. Il mondo rispetto al quale va mantenuto e custodito il legame non è tanto un «mondo territoriale» da cui potremmo essere o esser stati espulsi; il mondo si qualifica per la dimensione intersoggettiva e relazionale, in quanto tale politica. Vengono qui tirate le fila della riflessione sul cosmopolitismo nel senso aperto nelle prime pagine, offrendo una lucida disamina di che cosa significhi in concreto, nella sua radice più profonda e a prescindere dai vincoli di cittadinanza, interagire con gli altri portando la propria voce, la propria esperienza e al contempo rispettando la specificità degli interlocutori con i quali ci si trova a interagire sui diversi piani della convivenza umana.

GIULIANA SCOTTO

Oltre le frontiere linguistiche. La sfida delle traduzioni di opere filosofiche fra il 'Lungo Medioevo' e il Contemporaneo (Università degli Studi di Salerno, 4-5 Luglio 2022)

Nel saggio del 1941 *Language, Mind and Reality* il linguista statunitense Benjamin Lee Whorf sostiene che la struttura grammaticale di una lingua condiziona la formazione dei concetti, perché attraverso la grammatica della lingua naturale l'individuo analizza la realtà circostante: in altri termini lo stesso pensare è una lingua¹.

Figuriamoci, dunque, quanto possa essere problematico affrontare la sfida di tradurre da una lingua straniera nella nostra, in cui diamo per scontato che ciò che ascoltiamo o leggiamo corrisponda a ciò che era pronunciato o scritto nella lingua di partenza. E del resto non è affatto questione secondaria, se si considera che la letteratura latina comincia proprio con un atto traduttivo, ossia con la traduzione dell'*Odissea* da parte di Livio Andronico, un liberto greco del III secolo a.C.

Non è questa la sede per avventurarsi nei meandri di un tema così vasto, che ha impegnato pensatori a partire da Cicerone (*De optimo genere oratorum*, 46 a.C.) a Steiner (*After Babel*, 1975), passando per Schopenhauer (*Über Sprache und Worte*, 1851), Ortega y Gasset (*Miseria y esplendor de la traducción*, 1937) e Gadamer (*Wahrheit und Methode*, 1960) fino a Eco (*Dire quasi la stessa cosa. Esperienze di traduzione*, 2010), solo per citarne alcuni. Eppure lo stesso Umberto Eco ci mostra un riverbero di questa complessità, quando si accinge a tradurre nel 1983 per i tipi di Einaudi *Exercises de style*, l'avvincente gioco linguistico del surrealista e sperimentatore Raymond Queneau. Nel 1947 lo scrittore francese aveva pubblicato per la casa editrice Gallimard una raccolta di racconti che narrano sempre la stessa vicenda banale, un alterco su un autobus, ma che prende vita grazie alle molteplici possibilità di giocare con il linguaggio, con la retorica applicata, con le forme e con i significati allusivi. Intorno a queste novantanove variazioni sul tema, più altre novantanove inserite nella seconda edizione del 1963, Eco tiene a precisare nella prefazione all'edizione italiana: «nessun esercizio di questo libro è puramente linguistico, e nessuno è del tutto estraneo a una lingua. [...] Bisogna, più che tradurre, ricreare in un'altra lingua e in riferimento ad altri testi, a un'altra società, e un altro tempo storico»².

Da queste scarse premesse si comprende come il problema della traduzione di testi, e ancor più di testi filosofici speculativamente densi, non possa ridursi a mera arte combinatoria, ma rappresenti un aspetto importante della storia del pensiero che ha attraversato i secoli e si impone ancora oggi alla nostra attenzione.

Di questi e altri temi correlati, nella cornice del Campus di Fisciano dell'Università di Salerno, hanno discusso il 4 e 5 luglio 2022 i relatori del Convegno *Oltre le frontiere linguistiche. La sfida delle traduzioni di opere filosofiche fra il 'Lungo Medioevo' e il Contemporaneo*. Organizzato congiuntamente dal Dottorato RAMUS, dalla Società

1 J.B. Carroll (ed.), *Language, Thought, and Reality: Selected Writings of Benjamin Lee Whorf*, MIT Press, Cambridge (Mass.) 1956, pp. 246-270.

2 U. Eco, *Introduzione*, in R. Queneau, *Esercizi di Stile*, Einaudi, Torino 20144 [1983], p. XVIII.

Filosofica Italiana e dalla Società Italiana per lo Studio del Pensiero Medievale, con il patrocinio del Centro FITMU, della Società degli Storici della Filosofia e dell'Alta Scuola per la Formazione degli Insegnanti, il simposio ha esplorato il tema della traduzioni filosofiche in senso diacronico (dalla Tarda Antichità alle soglie del Novecento) e diatopico (testi in greco, latino, inglese, tedesco, arabo, ebraico e cinese).

Una delle più intense discussioni sull'intraducibilità in filosofia è senz'altro quella che si anima nel 1823 tra Hegel e von Humboldt. Come è emerso dal primo degli interventi a cura di Stefania Achella (*Traduzione e/o appropriazione? Una querelle filosofica tra Hegel e Humboldt*), la controversia iniziò con la pubblicazione della traduzione di August Schlegel dal sanscrito al latino della *Bhagavad-Gītā*, uno dei più importanti poemi della cultura indiana. Tale traduzione generò un vivace dibattito tra gli intellettuali tedeschi che sottolineò le asperità della traduzione in filosofia, ma richiamò anche l'attenzione sull'esigenza di una ermeneutica transculturale.

Con Marienza Benedetto (*Un sapere fatto di prestiti. La filosofia nel Medioevo ebraico*) si è passati all'Età di Mezzo, dove la filosofia ebraica si servì per il tramite arabo degli strumenti messi a disposizione dalla filosofia greca per interpretare e razionalizzare il giudaismo, riuscendo così a formare quasi dal nulla un lessico filosofico che si arricchiva costantemente. A partire dagli inizi del XII secolo, attraverso il lavoro compiuto dalla famiglia dei Tibbonidi (Yehudah ibn Tibbon e Samuel ibn Tibbon), gli innumerevoli termini arabi traslitterati in ebraico furono presto integrati con tutta una serie di termini mutuati invece dalla Bibbia e caricati di un nuovo significato tecnico. Il vocabolario ebraico, che venne così a costituirsi, continuò a essere in uso presso i filosofi ebrei almeno fino a quando, alla fine del XIII secolo, affascinati dalle più recenti acquisizioni dottrinali della Scolastica latina, essi scelsero di sostituire al modello arabo quello latino cristiano.

Si è percorsa la Via della Seta con il contributo di Francesco Piro (*Il Confucius Sinarum Philosophus del 1687: premesse, particolarità e conseguenze della traduzione dei testi confuciani nell'Europa della Repubblica Letteraria*), il quale ha ripreso la *vexata quaestio* della costruzione del mito del confucianesimo come filosofia razionalistica ma anche teistica da parte dei gesuiti seguaci del missionario Matteo Ricci.

Analizzando la maestosa edizione del corpus confuciano dei *Quattro Libri* proposta dai gesuiti Couplet, Intorcetta, Herdtrich, Rougemont nel 1687 e seguendo in particolare l'itinerario di uno di essi, il siciliano Prospero Intorcetta, il relatore ha discusso i criteri di traduzione adottati dai gesuiti i quali, pur senza essere teorici della filologia e avendo presupposti ingenui sulla traducibilità tra lingue di diversi orizzonti culturali e dotate di diversa forma di scrittura, ebbero però consapevolezza delle difficoltà relative a quest'impresa e ne tentarono una soluzione.

Riccardo Saccenti ha spostato l'asse della discussione sulle nozioni di 'natura' e 'persona' (Natura e persona. *Traduzioni e traslazioni di due nozioni nell'ecumene mediterranea del XII secolo*). Si tratta di termini che hanno intersecato tanto il terreno della riflessione filosofica quanto quello della discussione di ordine teologico, contribuendo a creare una osmosi dottrinale fra queste due sfere che ha prodotto mutamenti ed evoluzio-

ni semantiche delle due parole. Tali dinamiche furono evidenti nell'arco cronologico del XII secolo, quando la nozione di natura tornò a essere al centro di elaborazioni che andarono dall'esegesi biblica alla medicina, dal diritto alla dialettica e alla metafisica. Parimenti, il concetto di persona fu al centro di molteplici ridefinizioni, alimentate anche da importanti discussioni relative alla teologia trinitaria e alla cristologia. Tutto questo non fu circoscritto al mondo di lingua latina ma si articolò in un complesso intreccio di trasposizioni geografiche, da Costantinopoli alla curia papale, dall'Antiochia crociata alle città del *Regnum Italiae*, fino alle scuole di maestri attivi a Parigi o nelle città italiane.

È invece alla prima traduzione italiana del capolavoro di Darwin del 1859 *The origin of species* che è stato dedicato l'intervento congiunto di Roberta Visone ed Edoardo Massimilla (*La prima traduzione italiana di 'The origin of species'*), opera pubblicata nel 1864 per i tipi della Zanichelli a cura dei naturalisti Leonardo Salimbeni e Giovanni Canestrini. Attraverso un confronto con l'originale, i relatori hanno esaminato il significato culturale e ideologico di alcune scelte traduttive, come quella di rendere l'«entangled bank» darwiniana (riva intricata) una «spiaggia ridente», o ancora quella di tradurre «natural selection» con «elezione naturale», una scelta destinata a lasciare una traccia di sé fino agli anni Trenta del Novecento. Se il lavoro di Salimbeni e Canestrini denotò l'ammirevole volontà di rendere fruibile il testo di Darwin per il pubblico italiano, l'analisi della loro traduzione ha mostrato le difficoltà connesse alla diffusione di un'opera rivoluzionaria come quella di Darwin nel nostro Paese, in un'epoca e in un contesto ancora dominati dal creazionismo biblico.

L'orizzonte della filosofia araba medievale si è dischiuso con *'Essere' dal greco all'arabo: trådito o tradito?*, la relazione di Cecilia Martini che ha posto il problema della traducibilità in lingua araba della terminologia filosofica greca nell'Islam medievale. L'analisi della tradizione araba diretta e indiretta di *Metafisica Delta 7* in cui Aristotele parla dei diversi significati dell'essere (τὸ ὄν), è stata scelta come banco di prova per testare la consapevolezza di questi problemi nei primi traduttori del patrimonio scientifico e filosofico greco in lingua araba, tra cui il cristiano Uṣṭāṭ, traduttore del circolo di al-Kindī, e nel susseguirsi di generazioni di filosofi come al-Fārābī, Avicenna ed Averroè. Dai testi si è ricavata l'impressione di una riflessione tortuosa e accurata, attenta al pensiero antico greco, sentito come universale, e che pertanto va 'trådito' e non 'tradito'.

Ha concluso la tavola rotonda Ernesto Sergio Mainoldi con l'intervento dal titolo *Le parole impermeabili. Vicissitudini di traduzione tra Roma e la Nuova Roma*, in cui l'analisi di alcuni dei più notevoli scambi testuali tra il Medioevo greco e il Medioevo latino ha delineato una casistica significativa di quel fenomeno di appropriazioni selettive dei contenuti testuali che sono stati oggetto di traduzione.

In un proficuo confronto di competenze e di saperi, i lavori hanno evidenziato da un lato l'asperità delle traduzioni che, nella loro funzione di gettare ponti tra ambiti linguistici diversi, spesso mettono in luce tutta la distanza culturale tra i contesti in avvicinamento, e dall'altro il senso delle possibili declinazioni del 'superamento' degli angusti confini linguistici. Ma c'è di più. Con un filo rosso che lega le barriere linguistiche a quelle geografiche e culturali, l'ultima sessione dei lavori ha dato spazio ad alcune rifles-

sioni critiche sulla funzione didattica e pedagogica delle Olimpiadi della Filosofia, nella duplice veste nazionale e internazionale (comunicazioni di Francesca Gambetti, Gilda Guerriero, Marco Basile, Giovanni D'Antonio). Una manifestazione, giunta nel 2022 alla XXIX edizione nazionale e alla XXX edizione internazionale, che non è soltanto pervasa da spirito agonale o ansia prestazionale ma, come nel più genuino degli spiriti olimpici, eleva la filosofia a terreno di confronto ed elemento di sviluppo nel vivere civile.

Ed è il caso di sottolineare come i contributi si inseriscano coerentemente in una costellazione di eventi preparatori, in vista del XXV Congresso Mondiale di Filosofia (XXV World Congress of Philosophy), il principale momento di incontro a cadenza quinquennale tra le comunità accademiche e intellettuali del mondo intero. Dopo Bologna nel 1911, Napoli nel 1924 e Venezia nel 1958, toccherà a Roma ospitare nell'agosto 2024 il Congresso mondiale di Filosofia, dedicato per l'occasione al tema 'Pensare oltre le frontiere': si esplorerà una galassia di temi tra cui le relazioni interculturali, i diritti e le questioni di genere, le disuguaglianze sociali, i temi ambientali e bioetici e le modalità di sviluppo sostenibile³. Il Congresso offrirà all'Italia l'opportunità di rafforzare la propria presenza accademica e scientifica internazionale, collocandosi al centro di una riflessione sul destino sociale, economico, politico, tecnologico e culturale del mondo contemporaneo.

In altre parole, la filosofia valica le frontiere, con l'ambizione di superare qualsiasi punto di vista ristretto ed auto-referenziale grazie alla forza del pensiero, in un clima di feconda ibridazione.

Pertanto il Convegno 'Oltre le frontiere linguistiche' non si è limitato a strizzare l'occhio al Congresso 'Pensare oltre le frontiere', con un evidente richiamo al tema transfrontaliero, ma ha rappresentato un evento pubblico di riflessione critica imprescindibile, dal momento che nessun dialogo interculturale, tra l'altro in una congiuntura storica caratterizzata da problemi indifferibili e bisognosa di orientamenti ideali a livello globale, può ignorare sia i problemi della reciproca comprensione linguistica sia il portato speculativo che ogni traduzione ha l'esigenza e l'obbligo di restituire alla collettività.

FABIO FERNICOLA

3 Per una panoramica dei *general topics*, <https://www.fisp.org/copy-of-2021wcp24-intervent-presiden>

Responsabilità

Third International Conference of SAFI (Verona, 29 settembre – 1 ottobre 2022)

Dal 29 settembre al 1° ottobre 2022 si è svolta a Verona e a Bosco Chiesanuova la Terza Conferenza Internazionale della SAFI (*Societas Aperta Feminarum in Iuris Theoria*), dedicata a un tema tanto attuale quanto poco trattato sul piano teorico, la *Responsabilità*. Già la scelta del tema è importante e significativa. Il fatto che si parli sempre più di responsabilità nella sfera pubblica e nelle relazioni sociali e interpersonali (pensiamo ai ricorrenti appelli a comportamenti responsabili durante la pandemia) induce a riflessioni teoriche ormai ineludibili anche nel campo filosofico, etico, del diritto, delle politiche sociali.

Sono intervenute tre *keynotes speakers* di primo piano: la notissima, e molto citata anche da diverse relatrici, Judith Butler (*Toward a Feminist Politics of Judgment*), l'ungherese Erzsébet Rózsa (*Verantwortung in Ágnes Hellers Philosophie*) e l'italiana Marina Calloni, che ha aperto i lavori con un'ampia e approfondita analisi filosofica e storica (*Responsibility: Human Development and Sustainability*).

Si sono svolti 14 panel di grande interesse che hanno visto la partecipazione di più di cinquanta studiose e studiosi, per lo più giovanissime donne, che hanno trattato il tema da diverse prospettive. Si è parlato di responsabilità verso l'ambiente; di 'vulnerabilità', sempre più al centro di una nuova declinazione antropologica; di responsabilità come espressione di soggettività, oppure in rapporto alla coercizione (Carla Bagnoli) o, ancora, in rapporto alla giustizia sociale. Pensatori di riferimento sono stati, comprensibilmente, Emmanuel Lévinas, con la sua concezione della responsabilità illimitata e asimmetrica verso gli altri, Hans Jonas, Jacques Derrida, Vladimir Jankélévitch con la sua riflessione sul perdono, ma anche i classici tedeschi Kant e Hegel, richiamati in diversi interventi con angolazioni originali.

Fra le prospettive più nuove che si sono potute ascoltare vi è il rapporto fra responsabilità umana e intelligenza artificiale, algoritmi, robotica. Si tratta di un campo nuovo, tutto ancora da esplorare, sul quale si sono misurate soprattutto giovani ricercatrici come Atoosa Kasirzadeh, Ann-Katrien Oimann, Federica Merenda. Ma non potevano mancare interventi sui diritti umani e la responsabilità di organismi sovranazionali, come l'ONU, e – in una toccante seduta – riferimenti ai movimenti delle donne iraniane che rivendicano coraggiosamente libertà e diritti opponendosi al regime teocratico che le opprime.

Il denso programma è stato organizzato e coordinato dalla portavoce italiana della SAFI, Giulia Battistoni, giovane studiosa dei classici tedeschi, che è intervenuta su *Grounding Responsibility: Kant's and Hegel's Approach in Light of the State of Necessity*. Il programma completo del Convegno si può trovare nel sito: <https://safi-network.org/verona-2022/>.

VITTORIA FRANCO



Roma TrE-Press

2022