



La Ginestra
associazione culturale per un individualismo solidale



Quaderni della **Ginestra**

Rivista di appunti filosofici

Numero 26 - 2025/1

ISSN 2240-337X

REDAZIONE

Direttore: Valeria Bizzari.

Redazione: Leonardo Angeletti, Valeria Bizzari, Agostina Camilli, Davide Montanari, Alice Parenti, Diego Raimondi.

Direttore responsabile: Ferruccio Andolfi.

Grafica: Francesca Lui

SOMMARIO

INTRODUZIONE di Mauro Simonazzi	p. 4
Per un vocabolario dell'individualismo solidale	p. 11
<i>Per un individualismo solidale ecologico. Spunti a partire da Latour e Bateson</i> di Gabriele Ferrari	<i>p. 12</i>
<i>Geometria del desiderio. Studio sugli esperimenti falliti di Max Stirner e Georges Bataille</i> di Mattia Olari	<i>p. 26</i>
<i>Dipendenza, indipendenza e virtù in MacIntyre</i> di Diego Raimondi	<i>p. 39</i>
<i>Educazione</i> di Matteo Ussia.....	<i>p. 51</i>
<i>Limite e antropologia della mancanza. Un paradigma alternativo all'homo oeconomicus moderno</i> di Bianca Fazio	<i>p. 67</i>

<i>L'individuo narcisista</i> di Leonardo Angeletti	p. 83
<i>Personalismo</i> di Davide Montanari.....	p. 95
<i>L'ambiguità semantica del riconoscimento</i> di Roberto Oriunto	p. 103
<i>Il transindividuale come «matrice di problemi». Una lettura attraverso Balibar</i> di Alessandro Colombo.....	p. 116
<i>Vulnerabilità</i> di Dario Monterisi.....	p. 130

INTRODUZIONE. PER UN VOCABOLARIO DELL'INDIVIDUALISMO SOLIDALE DEL XXI SECOLO

I saggi che compaiono in questo numero dei *Quaderni della Ginestra* rappresentano dieci lemmi di un ipotetico vocabolario utile per ripensare l'individualismo in una prospettiva solidale. Il termine "vocabolario", in questo caso, non va inteso in senso tecnico, ma come un dispositivo critico. Infatti, l'accesso alla realtà sociale è sempre mediato da categorie linguistiche e queste categorie non sono neutre, ma cariche di presupposti normativi, ontologici e politici. Riformulare un vocabolario significa quindi modificare gli strumenti attraverso i quali interpretiamo la realtà, tracciare una mappa lessicale nella quale ciascun lemma svolge una duplice funzione: da un lato, decostruisce le rappresentazioni dominanti legate a quel concetto, mostrando come spesso veicolino immagini implicite dell'umano e del legame sociale; dall'altro lato, propone, anche in forma ipotetica e provvisoria, alternative semantiche (in questo caso, ad esempio, rende possibile ripensare il rapporto tra autonomia e solidarietà).

Il presupposto di fondo è che il lessico moderno dell'individualismo, che si è sviluppato parallelamente al paradigma liberale e si è poi radicalizzato con il modello neoliberale, sia oggi inadeguato a dar conto dell'esperienza reale dei soggetti, un'esperienza che è fatta di interdipendenza e vulnerabilità.

In altre parole, l'individualismo solidale è un tentativo di salvaguardare i diritti individuali, che rappresentano una delle maggiori acquisizioni del liberalismo, riformulandone l'antropologia che ne è alla base. Un'antropologia che sia in grado di superare la concezione disincarnata, astratta e priva di storia dell'individualismo liberale, per riconoscere la natura relazionale, concreta ed evolutiva dell'essere umano senza perdere le libertà garantite dai diritti politici, civili e sociali.

Il lemma del primo saggio è "ecologia". Gabriele Ferrari ha analizzato il paradigma dell'individualismo solidale in relazione alla crisi ecologica, proponendo una visione relazionale che supera il dualismo uomo-natura. Richiamandosi ad autori come Latour e Bateson, Ferrari ha suggerito un approccio che integri solidarietà transumana e responsabilità ecologica. Assumere una prospettiva

ecologica vuol dire superare il dualismo ontologico tradizionale e concepire il vivente «come trama di relazioni e incessante gioco creativo, generativo e rigenerativo, ciò che porta a un decentramento dell'umano in favore della relazione *policentrica*, sistemica e strutturante» (p. 14). Nella proposta di Ferrari occorre provare a sviluppare una forma di *individualismo solidale ecologico*, ovvero una solidarietà che ridefinisca non solo la relazione tra esseri umani, ma tra tutti gli esseri viventi. In questa prospettiva anche l'individualismo solidale richiede un profondo ripensamento.

Il secondo lemma è “desiderio”. Mattia Olari, attraverso l'analisi di due esperimenti filosofici falliti, *l'Unione degli egoisti* di Max Stirner e *Acéphalie* di Georges Bataille, analizza la natura relazionale del desiderio. A partire dall'ipotesi che il desiderio costituisca l'energia propria della libertà, l'autore costruisce una “geometria del desiderio” capace di delineare, pur nel fallimento, le coordinate di una possibile convivenza non fondata sull'identità o sulla sintesi comunitaria. Il desiderio, che per Stirner si manifesta come appropriazione dell'altro, all'interno di una relazione tra individui unici, mentre per Bataille assume la forma del dispendio e della

perdita, è considerato come una forza politica e utopica, in grado di conciliare individualismo e comunitarismo. Il desiderio sfugge a ogni tentativo di costruzione normativa della socialità. In questa prospettiva, il fallimento non è un limite degli esperimenti proposti, infatti è proprio l'impossibilità di istituire una comunità perfettamente realizzata che apre alla dimensione utopica del desiderio, inteso come movimento incessante, tensione etica e politica verso l'altro. In questa prospettiva, come scrive l'autore, *l'individualismo solidale* «per rimanere davvero utopico [...] deve essere al contempo solamente una possibilità, una potenza». Non è dunque la forma ossimorica che produce una sintesi conciliante, ma è un costante esercizio di attraversamento del vuoto relazionale che lega le singolarità nella loro irriducibile alterità.

Il terzo lemma è “dipendenza”. Diego Raimondi mostra come il volume *Animali, Razionali Dipendenti* completi la teoria neo-aristotelica delle virtù di MacIntyre. Al centro dell'opera ci sono la vulnerabilità, la cura e la reciprocità, che costituiscono le dimensioni fondamentali dell'etica. MacIntyre sostiene che l'individuo può esistere solo all'interno di una dimensione relazionale e che

l'indipendenza non può mai essere assoluta, ma è resa possibile solo da una comunità che educa e sostiene e da una morale che include le virtù della dipendenza. Raimondi mostra «come la vita comporti la coesistenza di condizioni di dipendenza e indipendenza, individuando i due aspetti come parte di un medesimo processo di crescita (che, in realtà, non si conclude mai), attraverso il quale l'uomo giunge a riconoscersi come agente razionale indipendente proprio in virtù della sua strutturale dipendenza da altri» (p. 39). Inoltre, afferma che «noi abbiamo bisogno delle virtù per diventare agenti razionali indipendenti, ma l'acquisizione delle virtù è qualcosa che dobbiamo fondamentalmente a coloro da cui ci siamo trovati a dipendere» (p. 44).

Il quarto lemma è “educazione”. Matteo Ussia riflette sull'importanza dell'educazione per sviluppare la capacità di giudizio critico che rende l'individuo consapevole, libero, capace di vivere virtuosamente. La società contemporanea ha trasformato l'educazione in mera istruzione tecnica, perdendo la sua funzione paideutica. Richiamandosi all'importanza dell'autovalutazione teorizzata da Montaigne, alla distinzione tra “pensieri propri” e “pensieri altrui” di

Husserl e alla concezione dell'educazione come “esperienza riorganizzante”, capace di modificare il modo di vivere di Dewey, Ussia conclude la sua analisi affermando che va abbandonata la presunzione di controllare l'esito dell'educazione, che invece deve aprire all'imprevedibile.

Il quinto lemma è “limite”. Il paradigma moderno del capitalismo contemporaneo promuove l'ideologia della crescita e del progresso senza limiti. Le conseguenze sono state lo sfruttamento ambientale, la crisi ecologica e l'alienazione individuale. È proprio la crisi ambientale ad aver posto al centro della riflessione filosofica e politica il problema del limite. Bianca Fazio allarga la prospettiva e, andando al di là dell'emergenza climatica, attribuisce al limite una funzione fondamentale che consiste nell'attivare il pensiero, l'azione e la consapevolezza. Il limite segnala l'esistenza dell'altro ed è alla base della relazione e della coscienza; non è una restrizione della libertà, al contrario, l'accettazione dei propri limiti è la base per costruire la propria libertà. Serve quindi un'educazione che si fondi sulla “conoscenza incarnata”. Il recupero del concetto di limite è pertanto indispensabile per ripensare la società e solo riconoscendo la fragilità

e l'incompletezza umana è possibile contrastare l'ideologia dell'illimitato e immaginare alternative sostenibili, sia ecologicamente sia eticamente.

Il sesto lemma è “narcisismo”. Leonardo Angeletti ripercorre lo sviluppo dell'individualismo moderno e, attraverso la figura di Christopher Lasch, individua due fasi: l'individualismo dell'*homo oeconomicus*, un individualismo di matrice utilitarista, e l'individualismo dell'*homo psychologicus*, un individualismo di stampo edonistico. Quest'ultima forma di individualismo si sarebbe affermata a partire dagli anni Sessanta del Novecento negli Stati Uniti e successivamente in Europa. Il narcisista contemporaneo è isolato, incapace di investire nel futuro e nei legami autentici, vive solo nel presente e ricerca gratificazioni rapide. La società che ne deriva è «atomizzata, appagata solo dalla superficialità e dalla dipendenza da un'autorità mite ma soffocante, sembra oggi più che mai una lucida descrizione della nostra civiltà, pericolosamente vicina ad annegare nella sua immagine riflessa» (p. 91). Il narcisismo è dunque una patologia della società contemporanea, di cui l'individualismo solidale potrebbe rappresentare la terapia.

Il settimo lemma è “personalismo”. Davide Montanari individua nel personalismo, e in particolare nel pensiero di Jacques Maritain, molti elementi in comune con l'individualismo solidale. In particolare, sottolinea come attraverso il concetto di “persona” si intenda valorizzare l'essere umano non come entità isolata, ma come soggetto unico, relazionale e sociale. Al tempo stesso, la società dovrebbe promuovere il bene comune rispettando la dignità e la libertà individuale. Il bene comune non deve essere inteso in senso utilitarista, come la somma degli interessi individuali, ma come un bene condiviso che consiste nella piena realizzazione delle persone. Montanari scrive: «La società è necessaria alla persona, tuttavia non è sufficiente perché questa possa realizzarsi: la dimensione sociale è costitutiva, ma non esaustiva della persona» (p. 98).

L'ottavo lemma è “riconoscimento”. Richiamandosi ad Axel Honneth e dopo aver esposto le diverse accezioni che ha assunto questo termine nell'area culturale francese, inglese e tedesca, Roberto Oriunto individua nel concetto di riconoscimento «un punto di incontro tra le teorie soggettivistiche e quelle comunitariste» perché

«le qualità degne di stima di una persona non vengono assorbite nella comunità, ma in essa trovano riparo, *riconoscimento*» (p. 113). Il riconoscimento va interpretato come attribuzione di valore reciproco, garanzia di dignità e presupposto per una società giusta. Il riconoscimento deve avvenire a tre livelli: come sviluppo della fiducia in sé stessi attraverso le relazioni amicali, come riconoscimento giuridico, attraverso l'attribuzione di diritti che garantiscano l'eguaglianza e come riconoscimento delle capacità personali mediante la valorizzazione da parte della comunità dei talenti individuali.

Il nono lemma è “transindividuale”. Questo termine, introdotto da Gilbert Simondon, sta ad indicare che non c'è una priorità dell'individuo o della società e che né l'uno né l'altra possono essere considerate entità autonome. La creazione dell'individuo e della società avviene simultaneamente, si co-costituiscono attraverso un processo che viene definito di “individuazione” che si sviluppa attraverso relazioni e sistemi di relazioni. Colombo scrive che «individuo e collettività non si costituiscono l'uno *contro* l'altro, ma l'uno *attraverso* l'altro» (p. 117). Il transindividuale non si limita alle relazioni tra soggetti umani, ma riguarda anche le relazioni tra soggetti

e oggetti e tra soggetti e oggettività sociale. Il saggio si chiude con una riflessione sulle implicazioni politiche del transindividuale.

Il decimo lemma è “vulnerabilità”. Davide Monterisi analizza uno dei concetti chiave dell'individualismo solidale, un concetto che in questi ultimi anni è stato al centro di un ripensamento dell'antropologia individualista liberale. Monterisi affronta l'argomento da una duplice prospettiva: vulnerabilità come esposizione al mondo e come assenza di senso. L'esposizione ha un duplice effetto: da una parte è manifestazione e affermazione di sé, dall'altra è vulnerabilità, non solo biologica, ma anche esistenziale. Attraverso la figura di Socrate, Monterisi esplora gli effetti di questa esposizione, che è la causa della fragilità, ma anche della possibilità della comunità, della parola condivisa e del sapere.

In un'epoca segnata dall'ambivalenza tra individualismo competitivo e desideri di appartenenza, questo focus della rivista *Quaderni della Ginestra*, dal titolo *Per un vocabolario dell'individualismo solidale*, si propone come un contributo teorico alla ricostruzione di un lessico comune in grado di conciliare autonomia e dipendenza. Senza pretendere di fornire soluzioni o di

essere esaustivo (un vocabolario è per sua natura sempre aperto e in evoluzione), questa raccolta di termini-chiave ha come obiettivo la riattivazione del pensiero critico.

MAURO SIMONAZZI

Quaderni



Per un vocabolario dell'individualismo solidale



A cura di:



Leonardo Angeletti

Agostina Camilli

Davide Montanari

Alice Parenti

Diego Raimondi

PER UN INDIVIDUALISMO SOLIDALE ECOLOGICO. SPUNTI A PARTIRE DA LATOUR E BATESON¹

1. Introduzione: una cartografia delle risposte alla crisi ecologica

La tradizione dell'individualismo solidale², di recente portata in auge da Ferruccio Andolfi e da molti altri filosofi, è una tradizione *in fieri* che, se da un lato riconosce il valore e l'importanza dell'individuo così com'è emerso dalla modernità, dall'altro ammette la possibilità di conciliarlo con istanze associative ampie e strutturate. Di fronte alle sfide che oggi giorno si è costretti a fronteggiare, risulta importante cercare di capire se tale tradizione o, si potrebbe dire, tale paradigma di filosofia sociale, morale e politica possa essere fecondo e se possano esservi elementi teorici che, integrati, lo rendano più solido. Tra le crisi recenti, ciò su cui vale la pena porre attenzione è la questione ambientale ed ecologica, oggi al centro delle principali discussioni politiche. Tale

problematica è particolarmente sfidante per il paradigma dell'individualismo solidale in quanto nell'ambito della relazione uomo-ambiente, individuo singolo e comunità (anche naturale) nella quale vive, sarà fondamentale determinare un nuovo modo di relazione che consenta di fronteggiare in maniera inedita e avveduta le crisi ambientali.

Nonostante il tema della cura nei confronti dell'ambiente sia divenuto sempre più centrale, l'atteggiamento e la postura intellettuali, che in larga parte vengono abbracciati, sono essenzialmente ancora legati a una prospettiva positivista, la quale è un elemento persistente di una tradizione che grava sulle spalle degli Occidentali del XXI secolo come un fardello dal quale risulta difficile liberarsi³. Se differenti sono le posizioni che sono state assunte nei confronti di ciò che si usa chiamare «crisi ecologica», diverse sono pure le modalità attraverso cui è possibile redigere una sorta di «cartografia» di esse. Per poterle però dispiegare in tutte le loro sfaccettature, è utile procedere anzitutto dal significato del termine «ecologia». Una prima interpretazione

vuole che esso abbia tratto origine dal termine greco *oikos*, il quale indica l'habitat, la dimora, la casa, l'ambiente nel quale gli organismi nascono, crescono e si riproducono. È a Haeckel⁴ che dobbiamo la nozione di ecologia per indicare quel campo delle scienze biologiche riguardante le relazioni tra gli esseri viventi e i rispettivi ambienti. È poi nel corso del Novecento che, grazie agli studi di von Uexküll e di Elton⁵, l'ecologia inizia ad avere contezza del fatto che ciò che organizza l'ambiente rendendolo sistema sono le interazioni tra viventi, le quali però si combinano e retroagiscono con i vincoli e le possibilità offerti dal biotopo, ovvero dall'ambiente geofisico. Se questa è una interpretazione dell'etimologia della parola che spinge le ricerche in una direzione scientificamente determinata, bisogna sottolineare però che non è l'unica. In certo qual modo risulta utile guardare a quanto mostrato da parte di Jürgen Moltmann nel suo testo *Dio nella Creazione*: cercando di proporre un'ecologia della Creazione cristiana, il teologo si sofferma anche sull'etimologia del termine mostrando come essa rimandi a *oikos logou*, insistendo in modo specifico sul

logos dai mille significati⁶. Spogliando tale interpretazione dei suoi connotati confessionali, ciò che qui interessa è l'attenzione riposta intorno alla polivocità semantica del termine: se in ambito scientifico tra Otto e Novecento esso ha assunto quel significato sopra esposto, è forse plausibile ritrovare diverse e molteplici sfumature che gli sono state assegnate e che si riflettono, nello specifico, nelle posizioni e negli atteggiamenti di coloro che cercano di fronteggiare l'attuale crisi climatica, ecologica e ambientale. Le *nuances* di cui prima non sono altro che riflessi immediati di una posizione ontologica di fondo, esplicitamente o implicitamente assunta, a partire dalla quale potrà essere significato in un modo o nell'altro lo stesso termine di ecologia, ciò che consente di riportare su mappa le diverse posizioni e atteggiamenti. Rileggendo la proposta che Sergio Manghi ha avanzato⁷, si possono identificare tre posture intellettuali tipiche: quella «ambientalista», fondata su un dualismo ontologico uomo-natura, avente l'obiettivo di facilitare uno sviluppo sostenibile a partire dall'idea secondo cui l'uomo dovrebbe rimediare ai propri errori; quella «olistica»,

secondo la quale l'uomo avrebbe rotto l'ordine e l'armonia precedenti e, per ricostituirli, essendo egli parte di un Tutto più ampio, sarebbe costretto a sottomettersi alla Natura e a disperdersi in Essa; quella «relazionale», secondo cui il vivente è inteso come trama di relazioni e incessante gioco creativo, generativo e rigenerativo, ciò che porta a un decentramento dell'umano in favore della *relazione* policentrica, sistemica e strutturante.

Abbracciando in questa sede la terza postura intellettuale, è importante precisare, seppur cursoriamente, i limiti e le criticità delle prime due. Quanto a quella «ambientalista», basti dire che muove da una prospettiva ontologica dualistica – che Latour qualificherebbe come tipica del «modernismo»⁸ – che, se da un lato insiste pienamente sul ruolo dell'individuo della società capitalistica odierna, dall'altro non è sufficientemente attenta al ruolo fondamentale che le retroazioni svolgono nella costruzione del mondo-ambiente che ogni singolo vivente abita. Ciò che limita tale postura intellettuale è l'incapacità di cogliere come la natura e la cultura non siano altro che due prolungamenti della medesima

realtà che bisogna riconoscere, trovare e indagare. Si può aggiungere anche un giudizio negativo intorno alla presunzione e superbia umane secondo le quali sarebbe possibile fare tutto ciò che si desidera prescindendo dalle esigenze, dalle necessità e dalle criticità che tutti gli attori in gioco – umani e non umani⁹, direbbe sempre Latour – avanzano e mostrano. Per quanto concerne invece la prospettiva «olistica», essa rischia di cadere nell'errore antipodale: essa attribuisce un'aura morale a una natura bucolica e idealizzata che sarebbe fiorita prima della comparsa dell'uomo moderno. Il ripristino di questo passato aureo pare impossibile alla luce dei dati che le ricerche scientifiche portano in auge, dell'avvento dell'Antropocene e della «grande accelerazione» occorsa nel XX secolo. Cosicché auspicarne il ritorno equivale ad auspicare l'avvento di regimi totalitari¹⁰. Ciò che si vuole qui sostenere è che quest'ultima prospettiva ha il sapore di un'utopia tradizionalista e retrograda che fatica a comprendere l'irreversibilità della generatività del vivente, della sua storicità e l'impatto dell'azione umana sul pianeta, nonché lo strettissimo

legame esistente tra il genere umano e l'ambiente naturale tutto, ciò che non consente di sopprimere uno dei due poli della relazione in favore dell'altro ma reclama la necessità, non tanto di un nuovo equilibrio, quanto piuttosto di una visione più ampia che strutturi equilibri e disequilibri nell'ottica di una convivenza creativa e generativa che permetta un ordine che sia continuo riordinamento di disordini.

Stanti le fallacie e le criticità appena esposte, la via che si tenterà di perseguire, al fine di pervenire a una proposta che rifletta le esigenze – e risponda alle problematiche – dell'attuale situazione climatico-ambientale, sarà quella di una rilettura e reinterpretazione delle proposte di Latour e Bateson, nella convinzione che, a partire da queste due prospettive feconde e prolifiche, entrambe classificabili entro la postura intellettuale «relazionale» cui si è fatto cenno prima, la scelta alla quale si è chiamati risulti più chiara. Il *fil rouge* che ha portato a questa scelta deriva dal tentativo di comprendere *se – e in che modo* – sia possibile coniugare l'individualismo solidale con il paradigma

ecologico. Si avanza qui l'ipotesi che si possa cogliere tutto ciò passando attraverso una (ri)lettura di queste due proposte in quanto esse riescono a venire in aiuto là dove la proposta ecologica pare più manchevole: la definizione della relazione che si struttura tra i diversi agenti o, per meglio dire, il venire in auge del divenire-soggetto generalizzato, in interazione ecologica incessante, di ogni vivente; il ruolo che la nuova nozione di individuo, che deriva dall'assumere la priorità epistemologica della relazione, deve ottenere; il problema di una solidarietà che non sia solo umana ma *transumana*. Così facendo, forse, sarà possibile indicare una nuova inedita via per affrontare la crisi ecologica.

2. *Verso un Nuovo regime climatico: la Nuova Democrazia di Latour*

Che fare dell'ecologia politica? Niente. Che fare? Ecologia politica!¹¹

È con questa battuta dal sapore rivoluzionario e «francese» che Latour apre la sua trattazione in *Politiche della natura*. Il senso delle risposte alle due domande si comprende nel momento in cui

si sottolinea che «l'ecologia politica *non ha ancora cominciato a esistere*»¹² da un punto di vista concettuale. Dunque, di essa non si dovrà fare nulla in quanto è ancora tutta da costruire. Latour spiega che il motivo di tale ritardo nella sua creazione è legato al fatto che si è sinora creduto di poter fare ecologia politica e affrontare le questioni legate al cambiamento climatico facendo riferimento ai tradizionali concetti di natura, politica e scienza. Questi ultimi però mancano della capacità di cogliere le loro relazioni reciproche così come i nessi tra gli oggetti di cui trattano. Non è dunque la Natura a essere l'oggetto privilegiato dell'ecologia politica in quanto, in certo qual modo, non esiste nessuna Natura (oggettiva) alla quale si potrebbe fare riferimento per poter dirimere ogni controversia. Se così è, cade anche la sinonimia spesso presentata tra Natura e Scienza, dove quest'ultima è intesa come ciò che disvela le segrete leggi dell'altra. Invece che di Scienza, al singolare, si dovrebbe parlare, per Latour, di scienze, al plurale, le quali debbono essere prese in considerazione secondo le istituzioni e le procedure che consentono loro di compiere scoperte, avanzamenti e introdurre

nuovi attanti¹³ sulla scena politica. Sulla scorta di tutto ciò emerge un nuovo significato di politica: essa è quella disciplina capace di pensare il rapporto tra i compiti della politica umana e la scienza delle cose, dei non umani¹⁴. Sorge così un nuovo senso, profondo e rivoluzionario, del concetto di «ecologia politica»: esso designa «il modo giusto di comporre un mondo comune»¹⁵, un *kosmòs*. La «epistemologia (politica)»¹⁶ del modernismo¹⁷ aveva creato un modello politico bifocale fondato sulla distinzione e contrapposizione tra una camera alta dei non umani, dei fatti bruti e, in quanto tali, veridici, e una camera bassa e oscura degli umani guidati dalle loro opinioni soggettive. Tra queste due realtà spiccava, facendo la spola, lo scienziato-eroe capace di far parlare il mondo muto, ma vero, delle cose e portarne l'oggettività nel mondo degli umani. L'ecologia politica, per come si è sinora sviluppata, procede a partire da questa epistemologia (politica), la quale, però, ne rende impraticabile la lotta attiva, tarpandone le ali nel momento in cui dovrebbe entrare in scena. Perlopiù, l'ecologia politica si caratterizza anzitutto nei termini di una crisi

dell'oggettività e della certezza del ruolo degli attanti: se la distinzione modernista tra crisi ecologica e crisi politica poteva fare leva su un lato oggettivo di verità, il modo migliore per poter rendere conto delle situazioni che si vivono attualmente è mostrare non solo l'esistenza di oggetti senza rischio, dai contorni ben definiti e dall'essenza netta ma anche quella di «attaccamenti a rischio»¹⁸, le cui caratteristiche sono fluide, determinate dal processo storico-evolutivo che soggiace loro e dalle molteplici connessioni che li collegano in modi diversi a esseri altrettanto incerti che non costituiscono più un universo indipendente da quello degli oggetti senza rischio. Insomma, l'ecologia politica non devia il focus dal polo umano a quello naturale ma da quello della certezza oggettiva a quello dello stato di incertezza e rischio delle reti di relazione che definiscono le realtà nelle quali si abita¹⁹. È dunque necessario abbandonare il concetto tradizionale di natura come ciò che compendia, in un'unica serie oggettiva ordinata, la gerarchia degli esseri. Facendo ciò si pone in risalto il carattere politico dell'ordine naturale: questo è ciò che l'ecologia politica si

propone di fare. Per realizzare tale progetto essa dovrà tentare di comprendere le diverse modalità attraverso cui potranno avere luogo le discussioni per la definizione delle (mutevoli) relazioni (gerarchiche) esistenti nella vita pubblica del collettivo. Entra qui in gioco un – seppur fragile, come sottolinea Latour – soccorso dall'antropologia: essa rammenta agli occidentali che nelle culture «altre», «esotiche» manca *tout court* la distinzione tra ordine sociale e ordine naturale. Per evitare che questa mancanza sia percepita come esotismo, Latour avanza la proposta di una «antropologia sperimentale»²⁰ che cerchi un terreno comune di costruzione di una *Weltanschauung* condivisa, guardando nello specifico alla serie di «associazioni multiple di umani e non umani che si aspettano l'unità da un lavoro collettivo che va precisato usando risorse, concetti, istituzioni di tutti i popoli chiamati a vivere in comune su una Terra divenuta la stessa per tutti grazie a un grande lavoro di riunione»²¹. La buona o cattiva riuscita di un tale lavoro dipende da come si qualificano le zone metamorfiche di associazione in cui umani e non umani entrano in contatto e cercano di comprendersi

e, dunque, convivere. La consapevolezza della necessità di un tale lavoro politico e *kosmologico* viene alla luce a causa dell'irrompere di Gaia sulla scena quotidiana²², irrompere che rende ancora più complesse e conflittuali le relazioni che potrebbero crearsi nel nuovo spazio, in parte utopico, pensato da Latour. Come scrive Telmo Pievani, «il passaggio difficile, ma visionario, che qui [Latour] [...] propone è una nuova globalizzazione capace di coniugare pluralismo e condivisione»²³. Gaia è infatti l'istanza che invoca una grande operazione di ricomposizione politica²⁴ perché si dimostra sensibile e reattiva a tutto ciò che la «tocca» e ne influenza gli sviluppi, nonché i decorsi. Con essa entra in gioco un Nuovo regime climatico che impone una solidarietà terribile, ovvero difficile da costruire in quanto frutto di una guerra diplomatica, tra tutti i protagonisti, attivi e passivi, vittime e carnefici²⁵. Per affrontare questo scenario inedito, Latour propone di scendere sul piano di una democrazia che potremmo dire procedurale in cui tutti gli attori, umani e non umani, siano variamente rappresentati. La prima fase di questo «parlamento delle

cose»²⁶ non potrà però che essere una fase fortemente conflittuale, caratterizzata da vere e proprie lotte in cui le diverse rappresentanze avanzano le istanze supreme per le quali sono giunte alla convocazione, per le quali vivono su certe terre e sono, per tale ragione, lì localizzate e per le quali supportano un certo cosmogramma²⁷ che distribuisce le agency specifiche del gruppo. È proprio in questa fase conflittuale che si situa il momento propizio per una composizione degli interessi: risulta necessario scendere a una serie di compromessi che consentano la ridefinizione spaziale, temporale, agentiva dei diversi gruppi di attori che agiscono *su, per e con* Gaia. Questa composizione progressiva dell'universo gaialogico è temporanea ma è proprio questa la sua forza: vengono così costruite una globalità e universalità che, a seconda delle esigenze che incalzano e che si modificano, potranno essere di nuovo oggetto di dialogo, dibattito e discussione. Vivere all'epoca dell'Antropocene implica riconoscere che esiste una certa limitazione dei poteri che viene alla luce con l'irruzione di Gaia, considerata come l'aggregazione profana di tutti gli agenti

riconosciuti mediante la serie di circuiti di retroazione in essa centrali. Laddove in una prospettiva modernista la pace era già data, era propria del mondo umano e non comprendeva la dimensione dei non umani, ora è necessario costruirla guardando anche agli interessi di chi – o di ciò che –, in precedenza, non era neppure considerato attante.

In prima istanza, ciò che preme qui sottolineare della prospettiva latouriana è che mostra l'importanza esercitata dagli attori non umani nella costruzione di un mondo comune che dev'essere, per tutti, abitabile. Con l'irruzione di Gaia non si può più prescindere da questa componente e dalla consapevolezza che anche essi, e non solo gli umani, influenzano gli sviluppi della realtà naturale. In seconda istanza, essa sottolinea la necessaria ricorsività dei processi politici di costruzione di un universale entro un pluralismo legittimo e adeguato. Il movimento *kosmologico* non ha, per definizione, fine e non può averla, pena una staticità esiziale. Un altro aspetto rilevante riguarda il fatto che Latour, con il suo tentativo di ripolitizzazione dell'ecologia, riesce a

responsabilizzare nuovamente ogni singolo individuo circa le sue scelte politiche, le quali, in un quadro quale quello designato, non possono non avere una ricaduta solo parziale e particolare ma essa si presenta come estesa a tutti i gruppi che sono attivi nel processo di composizione politica. In questo modo pare che il sociologo francese non svalorizzi l'individuo, il singolo, ma che anzi lo riporti verso una dimensione sociale e condivisa allorché sottolinea l'invocazione che Gaia impone: è un'invocazione alla solidarietà e non può essere altrimenti se si desidera superare l'attuale situazione di stasi per giungere a un nuovo livello di convivenza. È infine interessante ricordare che tutto questo processo politico si sviluppa a partire da un conflitto, reale e drammatico²⁸, che porterà certi gruppi a ottenere di più, altri a ottenere di meno, altri ancora a essere esclusi dalla cerchia degli attanti di Gaia. È solo dalla lotta, dalla guerra che la solidarietà reclamata di necessità dal Nuovo regime climatico, entro cui Gaia vive, potrà essere attinta.

Pare utile però chiedersi se non esista un'altra via per ottenere questa forma di solidarietà, o, per meglio dire, una via che ci

conduca a un nuovo livello di relazione tra tutti gli attori in gioco. Per analizzarne la possibilità si può cercare di guardare alla prospettiva scientifico-ecologica di Bateson al fine di scrutarne le possibili applicazioni in campo politico, ovverosia comprendere se, assunto come sfondo epistemologico, esso possa funzionare da astro guida per affrontare le crisi odierne.

3. Bateson e la prospettiva ecologica

In altre parole, noi tutti abbiamo in comune un groviglio di presupposizioni [...] [e] [a] mio parere, i nostri guai affondano le radici in questo groviglio di presupposizioni [...]. Invece di puntare il dito contro questa o quella parte del nostro sistema globale (i dottori malvagi, gli industriali malvagi, i professori malvagi), dovremmo esaminare le basi e la natura del sistema.²⁹

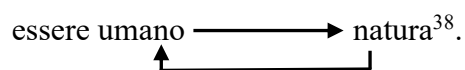
Risulta utile prendere le mosse da questa citazione in quanto in essa si coglie, anzitutto, una presa di distanza dal modernismo: bisogna di necessità apprendere a saper cogliere ogni forma di dualismo ontologico tradizionale, che limita le prospettive teoriche dell'uomo nelle sue relazioni con le realtà che lo circondano, a partire dall'ambiente. Questa presa di consapevolezza ha come

conseguenza la proposta di una «ecologia della mente»³⁰, di ogni trama che connette³¹, ovvero la definizione di una nuova dimensione epistemologica a partire dalla quale affrontare tutte le questioni attualmente cogenti. Tale posizione consiste nella definizione di uno sguardo sul mondo capace di *comprendere* tutti i punti di vista sul mondo, di coglierne la co-emergenza e la con-trasformazione³². A essa si lega di fatto, che lo si voglia oppure no, una sensibilità estetica che deve essere coltivata e che sarà il punto di partenza per qualsiasi tentativo di approccio alla crisi ecologico-ambientale-climatica in quanto tale sensibilità è, per Bateson, la propensione a corrispondere con immediatezza al flusso di interazioni di cui si è parte. Ciò a cui si deve essere educati è una vera *estetica relazionale*³³. Essa dovrebbe consentire all'uomo di cogliere le infinite connessioni bidirezionali tra ogni elemento agente entro il sistema-ambiente di cui esso è una componente. A partire dalla prospettiva batesoniana e quindi presa contezza del fatto che il pianeta Terra sia costituito di una trama danzante di relazioni e retroazioni reiterate, si vuole qui sostenere la necessità

di assumere una responsabilità politica inedita: ogni azione del singolo individuo ha conseguenze, proficue o deleterie, su una scala locale e, dunque, globale, ben al di là di ciò di cui si può, cartesianamente, essere coscienti o avere dominio unilaterale. Ciò avviene in quanto il locale agisce sul globale che, a sua volta, retroagisce sul locale e così via, in stratificazioni crescenti fino alla realtà presa nel suo complesso. Continuando a rileggere Bateson ai fini del presente saggio, forse forzando pure un poco la mano, si può derivare da quanto detto sinora una concezione di ecologia politica che coniuga una dimensione di individualità e una di solidarietà e che insiste sul loro aspetto processuale: ciascuna azione di ciascun individuo umano, diretta o indiretta, attiva o passiva, deliberata o involontaria risulta essere intrinsecamente politica, nel senso di un *processo* di composizione di realtà stratificate che si diramano su piani differenti e integranti³⁴, cosicché l'importanza di tutti questi elementi dovrà essere compresa a partire dalla trama (di relazioni danzanti) che li connette. Questo secondo aspetto rimanda però all'altro lato che la rilettura che qui si propone indica, ovvero alla

questione della solidarietà – termine assente nei testi dell'autore – che però sembra emergere come elemento insito all'azione individuale. La situazione di solidarietà che si ritrova deve divenire l'obiettivo di chiunque cerchi di affrontare l'attuale crisi climatico-ambientale: consapevoli dell'interrelazione di ogni cosa con qualsiasi altra, di ogni sistema con qualsiasi altro, non resta che unirsi «ecologicamente» al fine di trasformare l'attuale nesso stabilità/instabilità – nella relazione uomo-uomo-natura³⁵ –, che devasta il pianeta e crea ingiustizie, in una nuova forma dello stesso per ovviare a queste difficoltà. La direzione per avviarsi verso questa nuova situazione può essere colta seguendo, e interrogando con sempre maggior cura, l'epistemologia batesoniana: si deve guardare alla creazione di legami solidaristici *sui generis* che consistano nel tentativo di accettazione e riqualificazione delle relazioni umane «schismogenetiche»³⁶, fondamentali per il proliferare di relazioni creative e generative. Quando si tratta, per esempio, del nesso tra l'essere umano e la natura, entrambi i poli debbono essere fatti oggetto di un'attenzione significativa e, a un

tempo, risulta utile conferire importanza epistemo-estetica³⁷ anzitutto alla relazione stessa e al ciclo entro cui questi elementi si ritrovano, a quello che si potrebbe chiamare il terzo escluso della modernità, ovvero la trama che connette:



È così che, grazie a un pensiero dell'eco-organizzazione³⁹, l'ecologia si spinge al di là dei limiti angusti della dimensione fisico-riduzionista, riuscendo a lasciare emergere l'intrinseco carattere politico, in quanto, senza posa, generativo, della realtà che circonda – e include – l'essere umano. Il progetto che dovrà dunque essere perseguito sarà quello di una *composizione* politica che sia consapevole delle relazioni sistemiche esistenti entro i cerchi comprensivi di realtà, che si sviluppano in modo policentrico e a sempre maggior raggio. La rilettura che si è qui proposta della prospettiva scientifico-ecologica batesoniana la interpreta come sfondo epistemologico a partire da cui innestare una nuova

consapevolezza politico-sociale intorno all'interrelazione esistente tra tutti gli enti del pianeta Terra. Tale contezza dovrà condurci verso l'applicazione di una forma di solidarietà (anche) nei confronti di ciò che non è umano. Si è voluto perciò sostenere che, a partire da una lettura, forse eterodossa, di Bateson, è possibile cambiare l'angolazione prospettica a partire da cui le crisi possono essere considerate, ciò che conduce a inedite soluzioni che, seppur dal carattere solo teorico – e forse utopico, mostrano però l'importanza di saper cogliere il carattere sistemico della realtà entro la quale siamo calati, senza dimenticarsi di nessun aspetto della stessa.

4. *Conclusione: utopie e individualismo solidale ecologico*

Si è voluto qui prendere in considerazione due prospettive epistemologiche che potessero essere sfruttate ai fini dello sviluppo di un'area, sotto certi aspetti carente, del paradigma politico dell'individualismo solidale: l'area ecologica. In certo qual modo, ciò che si è tentato di indicare sono state delle possibili linee di

sviluppo di un *individualismo solidale ecologico*, linee che insistono su due diverse modalità attraverso cui guardare alla crisi ecologico-ambientale attuale: da un lato, accettando la drammaticità della situazione odierna, con Latour si è sottolineato che la soluzione non potrà che passare attraverso una dimensione conflittuale che sarà la premessa per una pace fragile ma solidale; dall'altro lato, invece, ispirandosi a Bateson, si è mostrato che la via di soluzione potrà ottenersi mediante una torsione della prospettiva di approccio alla questione, giungendo a comprendere l'importanza di una dimensione solidaristica, che può essere colta a partire dalla rilettura che si è proposta, della trama che connette, danzante, creativa e generativa. Nessuna delle due prospettive a cui si è fatto riferimento nega l'importanza dell'individuo ma ne dimostrano piuttosto l'insufficienza. Così facendo, si dimostra come i due poli

¹ Tengo molto a ringraziare Sergio Manghi per la meticolosità, la pazienza e la cura con cui ha letto le versioni originarie di questo breve contributo. Senza lo scambio proficuo avuto, in modo particolare sulla sezione introduttiva e su quella dedicata a Bateson, il presente saggio non avrebbe assunto la forma attuale.

² Cfr. F. Andolfi, (a c. di), *Individualismo solidale. Una nuova immagine dell'utopia*, MUP, Parma 2023.

tradizionali della teoria politica, l'individuo e la comunità o società, debbano essere oggi inquadrate entro prospettive ben più ampie e con angolature inedite, affinché si possano affrontare i nuovi problemi di una realtà mutata, che non può più essere letta con le tradizionali categorie politiche della modernità. Se è poi possibile identificare qualche connotato utopico entro questa proposta, ciò non implica che non sia feconda. Anzi, è proprio il suo carattere latamente utopistico e, dunque, altamente sfidante a renderla forse uno dei fari più adeguati per poter indirizzare le future generazioni sulla via di un tentativo di risoluzione delle attuali crisi ecologico-ambientali.

GABRIELE FERRARI

³ Un Occidente che, tra l'altro, si è ormai reso planetario, cfr. A. Schiavone, *L'Occidente e la nascita di una civiltà planetaria*, Il Mulino, Bologna 2022.

⁴ Cfr. E. Haeckel (1866), *Generelle Morphologie der Organismen*, De Gruyter, Berlino-Boston 2019.

⁵ Cfr., ad esempio, J. von Uexküll (1933), *Ambienti animali e ambienti umani. Una passeggiata in mondi sconosciuti e invisibili*, a cura di M. Mazzeo, Quodlibet,

Macerata 2010, e C. Elton, *Animal ecology*, Sidgwick & Jackson, Londra 1927.

⁶ J. Moltmann (1986), *Dio nella Creazione. Dottrina ecologica della Creazione*, a cura di G. Francesconi, Queriniana, Brescia 2007, p. 394 ss.

⁷ Cfr. S. Manghi, *Il gatto con le ali: tre saggi per un'ecologia delle pratiche sociali*, Asterios, Trieste 2000, in cui questa idea viene in certo modo sviluppata anche in una direzione sociologica e in riferimento allo sviluppo delle nuove tecnologie.

⁸ Per un approfondimento si guardi alla discussione che si propone successivamente e alla nota 14.

⁹ Per una piena comprensione di questi concetti si rinvia al primo paragrafo e alla nota 14.

¹⁰ Ciò accade nella misura in cui un olismo cosiffatto deriverebbe la sua forza da una normatività imposta senza alcuna forma di dialogo e contrattazione politica, sulla scorta di un presunto bene comune.

¹¹ B. Latour, *Politiche della natura: per una democrazia sociale*, tr. it., M. Gregorio, Raffaello Cortina, Milano 2000, p. XI.

¹² Ivi, p. XII.

¹³ Latour si serve dell'espressione «attanti» al fine di indicare lo status attivo di tutti i partecipanti, umani e non umani, alla vita, politicamente impregnata, della realtà entro cui ci troviamo.

¹⁴ Con l'espressione «non umani», da legare a quella opposta di «umani», Latour vuole indicare *per viam negationis* il fatto che si debba superare la dicotomia tipica della visione metafisica bifocale tradizionale: umani e non umani non rappresentano gruppi compartimentati e isolati ma entrano sempre e costantemente in una relazione di condizionamento bidirezionale.

¹⁵ B. Latour, *Politiche della natura: per una democrazia sociale*, cit., p. XIX.

¹⁶ Ivi, p. 5 e, più in generale, è un concetto centrale nel primo capitolo, cfr. Ivi, pp. 1-58.

¹⁷ Con il concetto di «modernismo» o «moderno» Latour intende un modo di interpretare un insieme di situazioni tentando di estrarne le distinzioni tipiche della tradizione metafisica occidentale (fatti vs valori, natura vs cultura...). Ciò determina una differenza radicale tra passato e futuro che esternalizza ciò di cui non si è tenuto conto. L'atteggiamento opposto, non moderno ed ecologico, è proprio di chi recupera ciò che è stato esternalizzato in modo nuovo, superando le dicotomie tradizionali.

¹⁸ B. Latour, *Politiche della natura: per una democrazia sociale*, cit., p. 17 ss.

¹⁹ Cfr. Ivi, pp. 19-20.

²⁰ Ivi, p. 44.

²¹ *Ibidem*.

²² Cfr. B. Latour, *La sfida di Gaia*, tr. it., D. Caristina, Meltemi, Milano 2020, pp. 117-163.

²³ T. Pievani, *Latour e la pluralità dei mondi*, in B. Latour, *Disinventare la modernità: conversazioni con François Ewald*, Eleuthera, Milano 2023, p. 22.

²⁴ « [Gaïa] est [...] l'instance qui convoque à une grande opération de recomposition politique ». P. Maniglier, *Latour chef de guerre. Petit traité de gaiapolitique*, in F. Ait-Touati, E. Coccia, (a c. di), *Le cri de Gaïa. Penser avec Bruno Latour*, La Découverte, Paris 2021, p. 186.

²⁵ Cfr. B. Latour, *Essere di questa Terra: guerra e pace al tempo dei conflitti ecologici*, N. Manghi, (a c. di), Rosenberg & Sellier, Torino 2019, pp. 149-166; Id., *La sfida di Gaia*, cit., pp. 307-352.

²⁶ Questo termine compare in B. Latour, *Disinventare la modernità*, cit., p. 95 ss. ma un concetto cosiffatto emerge anche in Id., *Politiche della natura*, cit., pp. 145-206.

²⁷ Con «cosmogramma» Latour intende l'insieme delle teorie che definiscono, entro un gruppo più o meno circoscritto, ciò che ci si può attendere dalla politica, come la scienza dovrebbe funzionare, cosa descrivere e su cosa e quando essa dovrebbe intervenire. Cfr. B. Latour, *La sfida di Gaia*, cit., p. 59. Per quanto concerne l'origine del termine, cfr. Ivi, p. 59 nota 60.

²⁸ Latour prospetta di fatto una guerra diplomatica iniziale in cui, di contrattazione in contrattazione, a seconda delle istanze politiche giudicate cogenti dal parlamento delle cose, verrà creata una nuova esteriorità, una nuova comunità di esclusi. Quest'ultima, però, in seguito alla prima esternalizzazione, tornerà a inquietare il collettivo in costante espansione in un anello di retroazioni che ha come obiettivo la presa in considerazione di ogni elemento di Gaia. Tutto ciò può avvenire solo attraverso questa guerra diplomatica in cui si alternano fasi di esternalizzazione e internalizzazione proprie di un collettivo in espansione continua. Cfr. B. Latour, *Politiche della natura*, cit., pp. 137 ss.

²⁹ G. Bateson, *Una sacra unità. Altri passi verso un'ecologia della mente*, R.E. Donaldson (a c. di), Adelphi, Milano 1997, p. 439.

³⁰ Non si ha qui la possibilità di approfondire il concetto di ecologia della mente batesoniano ma, seguendo Manghi (cfr. nota successiva), lo si vuole presentare

secondo il concetto di una trama danzante di relazioni, una trama capace di connettere l'intera realtà, nella misura in cui si ravvisa in ogni vivente una dimensione mentale embrionale di cui quella umana non è che uno sviluppo più articolato e completo. Il testo di riferimento rimane comunque G. Bateson (1972), *Verso un'ecologia della mente*, tr. it., G. Longo, Adelphi, Milano 1997.

³¹ Si segue qui la traduzione che Manghi propone di «pattern»: «trama» in luogo di «struttura». Cfr. S. Manghi, *La trama che connette*, in S. Cortopassi, M. Rovelli, (a c. di), *La sinfonia della natura*, Tarka, Mulazzo 2023, p. 115 nota 1.

³² Questi termini non propriamente batesoniani possono essere significati a partire dalla prospettiva di Emanuele Coccia, sicuramente influenzato da Bateson, come si evince nelle seguenti citazioni: «[O]gni metamorfosi è la prova che la forma di ogni vivente è la *forma del mondo intero* e che ogni vivente è metamorfosi del mondo. L'interno si rovescia in un'esteriorità assoluta. [...] La vita stessa è un uovo che diversifica incessantemente la forma della Terra», E. Coccia, *Metamorfosi*, tr. it. S. Mambrini, Einaudi, Torino 2022, pp. 68-69; «[T]utto quello che esiste sulla Terra [...] è una trasformazione [...] del corpo di Gaia, una variazione sul tema della sua carne [...] perché la Terra è un immenso bozzolo al cui interno tutte le forme sono generate», Ivi, p. 85.

³³ «[L'] aver noi perduto il senso dell'unità estetica [...] [è] stato semplicemente un errore epistemologico». G. Bateson (1979), *Mente e natura. Un'unità necessaria*, Milano, Adelphi 1984, p. 34. In merito a questo aspetto del suo pensiero il testo di riferimento è proprio *Mente e natura* in cui, a partire dalle prime battute, argomenta intorno all'importanza del senso estetico, di un'estetica dell'unità, là dove si intende estetico nel senso della cura del proprio essere-parte-di, del proprio essere parte di trame di relazioni danzanti.

³⁴ Scrive Bateson: «Non viviamo in un tipo di universo ove il semplice controllo unidirezionale sia possibile. La vita non è fatta così», G. Bateson, *Verso un'ecologia della mente*, op.cit., pp. 452-453. E aggiunge che «l'uomo "al potere" dipende

dall'informazione che continuamente deve ricevere dall'esterno. Egli reagisce a quell'informazione nella stessa misura in cui "fa" accadere le cose. [...] È un'interazione e non una situazione unidirezionale», G. Bateson, *Verso un'ecologia della mente*, cit., p. 507.

³⁵ Cfr. S. Manghi, *Casa di vetro. Gregory Bateson, l'ecologia e il sacro*, "dianoia", XXIII, 2016, p. 378.

³⁶ Con schismogenesi Bateson indica un processo di differenziazione nelle regole di comportamento individuale, che deriva da un insieme di interazioni cumulative tra individui. In altri termini, essa si presenta come processo interattivo fondato su *reazioni a reazioni*, ed è dunque di un tipo logico superiore rispetto al semplice comportamento individuale. Per approfondire il concetto di schismogenesi e l'uso che Bateson ne fa, cfr. G. Bateson, *Naven. Un rituale di travestimento in Nuova Guinea*, tr. it. B. F. Cardona, Raffaello Cortina, Milano 2022, pp. 175-200, oppure Id., *Verso un'ecologia della mente*, cit., pp. 101-114, 136-159.

³⁷ La vera sfida è infatti accorgersi epistemologicamente ed esteticamente del *valore* intrinseco a qualsiasi forma di relazione e, in seconda istanza, cercare di capire quale mossa relazionale, tra quelle già in atto, sia meglio valorizzare rispetto ad altre, in un certo contesto o in un altro, nella «danza» delle trame relazionali che tutte include.

³⁸ Ciberneticamente, la relazione che si istituisce può essere formalizzata in questo modo.

³⁹ Si mutua questo termine, epistemologicamente pregnante, da *Il pensiero ecologico* di Edgar Morin in cui l'autore, recuperando molteplici istanze batesoniane, giunge a mostrare l'inter-relazione e co-operazione di tutti gli elementi del sistema-Terra tra loro e di essi con il sistema stesso. Cfr., E. Morin, *Il pensiero ecologico*, tr. it., G. Bocchi, Hopefulmonster, Firenze 1988, pp. 15-31, 45-54, 123-135.

GEOMETRIA DEL DESIDERIO. STUDIO SUGLI ESPERIMENTI FALLITI DI MAX STIRNER E GEORGES BATAILLE

1. *Per una geometria del desiderio. Il paradosso di una simmetria asimmetrica*

Se il *desiderio*¹ può essere l'«energia specifica della libertà»², ciò che si vuole qui tentare di comprendere è la natura *geometrica*³ del suo propagarsi nel vivere in comune, ovvero tentare di misurarne il raggio d'azione, circoscrivendo il grado e la qualità della sua intensità. Provare a capire, dunque, se la forma della relazione che si crea nel funambolico equilibrio tra individualismo e comunitarismo sia simmetrica, asimmetrica, o paradossalmente sia l'una e l'altra insieme. Si è scelto di farlo attraverso due significativi esperimenti filosofici: l'*Unione degli egoisti*, esperimento teorico di Max Stirner, ed *Acéphale*, esperimento pratico di Georges Bataille. In queste pagine si vuole mostrarne la rilevanza *fallimentare* al fine di suggestionare criticamente la proposta dell'*individualismo solidale*⁴, qui inteso riduttivamente nella sua forma di *categoria spuria*⁵ o ibrida, come *paradosso*.

Stirner parla del desiderio come *proprietà*, Bataille ne parla invece come *perdita*: da una parte l'*utilizzo*, dall'altra il *dispendio* – categorie-limite che si pongono infatti come due estremi della prospettiva individualista, entrambe assolute, l'una introiettiva, l'altra proiettiva – le cui conseguenze però risultano giungere a due eccessi opposti, quasi comunitaristi. Perché, come si vedrà, scardinano l'impianto dialettico della filosofia politica per rimetterlo in discussione *a latere*, collateralmente e cioè *impoliticamente*. Si tratta cioè di rispondere alla questione capitale sollevata, non casualmente, nelle primissime pagine del *Libro I* della *Politica* di Aristotele. In 1253a è contenuto in potenza il nucleo tematico che entrambi gli autori porteranno all'eccesso nei loro esperimenti: la ricerca della comprensione di come «per natura dunque c'è in tutti lo *stimolo* a costruire una siffatta comunità»⁶.

È proprio su quello *stimolo* che tanto Stirner quanto Bataille si concentrano, dando vita a degli esperimenti *falliti* che tentano di fare una geometria di questo stimolo, inteso come *desiderio*. L'*Unione degli egoisti* e *Acéphale* mostrano come la tensione ad aggregarsi possa essere naturale, cioè come il desiderio, proprio perché «nessuna unione potrà mai esaurirlo»⁷, è infinita propensione all'incontro tra

due singoli: mostrano cioè la natura del vivere insieme, e nel farlo falliscono imprescindibilmente. Nel fallimento, però, si vuole qui mettere in luce come siano state almeno illustrate le misure con cui questo stimolo si esercita, tentando una mappatura, individuando perciò le coordinate della tensione al vivere con altri.

Desiderio è l'eccesso «che non possiamo conoscere ma che ci espone al desiderio di vivere», nelle parole di Jean-Luc Nancy; dunque «il desiderio non può che essere politico»⁸: è sempre nell'atto desiderante che ognuno scopre la sua lacerazione – e perciò si apre all'immediata e autentica relazione con altri. Quella che va delineandosi è quindi una *geometria del desiderio*⁹ che intende problematizzare l'individualismo solidale come *nuova immagine dell'utopia*¹⁰ proponendo una celebrazione gioiosa del fallimento in nome del desiderio, passione autenticamente politica, che non può non far parte del vocabolario di questa nuova prospettiva.

2. *L'Unione degli egoisti: il desiderio come proprietà*

«Se è vero che nell'egoismo stirneriano esistono i presupposti per una rifondazione della socialità, questa non trova [...] la propria base in un'originaria pulsione verso la comunità»¹¹, scrive Ferruccio

Andolfi: si cercherà in queste pagine di indagare verso dove si indirizza invece quella *originaria pulsione* che si chiama desiderio, inteso da Stirner quale finalità «immanente al processo etico»¹² – e si cercherà anche di misurarne l'aporetica traiettoria, considerando come esso si configuri in quanto *proprietà* all'interno dell'*Unione degli egoisti*.

L'*Unione degli egoisti* o *degli unici* è l'esperimento filosofico che Stirner propone nella sezione *I miei rapporti*¹³ de *L'Unico*. Il termine tedesco utilizzato per definire la dinamica associativa è *Verein*, che significa infatti *accordo* o *unione*: essa però «non si configura come stato, forma solidificata sovraindividuale, ma come dinamico [...] relazionarsi dei singoli»¹⁴. L'*Unione degli egoisti (Verein)*, a differenza dello stato, non è quindi una forma sovraindividuale, e nemmeno intraindividuale, essendo la traduzione di un'energia che muove dall'Unico-io all'Unico-altro, senza mai espropriare il soggetto da sé, cioè senza dover imporre una qualsiasi delegazione o istituzionalizzazione. L'associarsi, perciò, non può mai cristallizzarsi, cioè statalizzarsi: «è un continuo associarsi di forze senza verità»¹⁵, ingaggiate in una reciproca ricerca di accrescimento.

L'egoista, dice Stirner, non si cura minimamente del *bene della*

*società umana*¹⁶; il suo interagire col mondo è ascrivibile solamente ad un uso proprio, un *utilizzo* volto ad alimentare l'individualità – che però non si configura in alcun modo come sfruttamento violento. È da intendersi come attività trasformativa che utilizza l'alterità nel semplice senso dell'appropriarsi di qualcosa che è utile, in quanto l'unicità del singolo viene arricchita smisuratamente dall'unicità dell'altro, senza che questa relazione sia mediata da un valore o una legge. «L'egoismo stirneriano è quindi piena partecipazione alla vita, alla relazione con altri»¹⁷, senza mai sfiorare l'invalidabile soglia dell'Unico, ma reciprocamente, poiché l'unico «dimentica se stesso in ogni attimo e in tale dimenticanza vive il mondo che gli è proprio come proprio anche di altri unici»¹⁸. La finalità del *Verein* è e resta sempre assolutamente individuale, così come «la comunanza con gli altri è solo pensabile, non reale»¹⁹: per questo è l'unica forma di accordo disponibile all'ego, perché «l'Unione non ti possiede: sei tu che la possiedi o ne fai uso»²⁰.

Essendo ogni individuo un Unico, nell'Unione degli egoisti ognuno utilizza l'associazione per farne sua *proprietà* e trasformarla ininterrottamente: la proprietà stessa, anzi la sua procrastinazione *ad infinitum* è il solo obiettivo dell'Unione, poiché l'io-unico decide di

unirsi ad altri unici secondo il non-dovere del suo desiderio. Sinonimo di utilizzazione, l'appropriazione per Stirner è da intendere come «consumazione violenta, effimera e unica, ogni volta, di un desiderio che prende solo sé stesso come oggetto»²¹, un atteggiamento che «non ha niente a che vedere con la logica del proprietario piccolo-borghese» e che dunque differisce chiaramente dalle dinamiche di accumulo e possesso per come vengono intese canonicamente. La proprietà stirneriana è «categoria logica dell'espansione dell'essere che sconfina nel nulla»²²: nulla è quell'infinita distanza tra due unità indissolubili, nulla è la stessa unità completamente racchiusa in sé stessa. Nulla è anche il vuoto che deve mantenersi come «dissolvimento dei legami e dei vincoli che legano l'uomo tanto alla sua società d'appartenenza quanto ad una società ideale futura»²³, *conditio sine qua non* della formazione di ogni gruppo. È quel nulla, ancora, che non è altro che la possibilità stessa del legame, lo spazio della relazione: nullificare il fondamento di ogni rapporto umano porta, di conseguenza, a considerare la relazione svincolata da ogni mediazione. Perciò questo vuoto rimane tale tra gli egoisti, che nella loro perfetta separazione e unicità entrano in contatto nella forma di «un'intimità tanto irriducibile quanto aperta»²⁴ dove,

afferma Stirner, il conflitto reale sparisce, così come grazie alla separazione sparisce anche l'isolamento.

Ancor più perentoriamente, Stirner sottolinea come anche lo stesso concetto di relazione sia fuorviante: se quindi l'Unione è tale in quanto unirsi incessante di singoli che non hanno bisogno di altri, liberi di unirsi realmente nella loro incommensurabile unicità, questo può accadere paradossalmente solo grazie all'idea forte di separazione che, come nota ancora Alberto Signorini, «introduce in Stirner l'idea del desiderio il cui movimento non potrà mai essere appagato»²⁵, poiché «l'intenzionalità affettiva del bisogno non esaurisce il movimento del desiderio il quale si lascia investire dall'esteriorità irriducibile dell'altro». Risulta ora chiaro come l'incontro tra unici possa darsi solamente nella separazione, «nel dispendio senza fondo di chi si è appena liberato dell'identità totalizzante del concetto»²⁶, e che a sua volta l'Unico può «maturare la propria dissomiglianza [...] solo nel libero confronto con gli altri»²⁷.

L'esperimento stirneriano rimane puramente teorico proprio perché strutturalmente irrealizzabile, e nemmeno concepibile – e qui trova la sua forza, la sua verità – non in quanto strategia associativa immediatamente attuabile, né come progetto: si tratta di un'apologia

della libertà reale propria del singolo che si unisce ad altri singoli, libertà sempre relativa ma sempre e solo mia, perché solo come difensori dell'individualità propria – sacrificando la libertà alla sola individualità²⁸ – è possibile vivere, cioè anche vivere insieme. Sarà allora più comprensibile come nel *Verein* l'Unico non possa lasciarsi espropriare del *già* proprio: dunque «il modo migliore di curarsi del proprio bene è quello di collegarsi ad altri per questo scopo, sacrificando una parte della propria libertà, ma non al bene di tutti, bensì al suo proprio»²⁹.

La proposta di Stirner rimane impossibile, irrealizzabile, fallimentare. Secondo un'espressione di Fabio Bazzani il *Verein* è una «utopia negativa»³⁰, secondo Roberto Escobar una «utopia vuota»³¹: nega tutto ciò che non è riconducibile all'io, perciò nega anche la relazione, ma solo come espropriata dall'unicità – cosicché l'*Unione degli egoisti* rimane anche un'euristica del vivere insieme, proprio perché «la vuotezza della sua utopia non può essere colmata, se non a opera di specifici unici in specifiche unioni»³². Resta poi un esperimento fallito, quello stirneriano, perché ostacolato dall'apparente contraddittorietà dell'*Unione*, nella sua pratica costruttiva: come suggerisce Bazzani, essa è per Stirner “la stessa

possibilità di unirsi»³³, ossia pura potenzialità di comunicazione tra unici – pertanto nasce già in difetto, essendo invischiata nella sua impossibilità realizzativa.

In questa intrinseca fallibilità trova spazio una dinamica relazionale lontana da un timido compromesso tra chiusura individualista e apertura comunitarista, bensì molto vicina alla prospettiva dell'*individualismo solidale* – che dal *Verein* stirneriano può ricordare come “gli unici sono analoghi in quanto unici proprio perché negano l’Uomo e l’uomo sociale; la loro unione non è, conseguentemente, né l’umanità né la società, bensì uno stare-insieme di unicità”³⁴. Stirner rifiuta dunque tanto la *gemeinschaft* quanto la *gesellschaft*³⁵, in quanto fondate su un’idea, quella di uomo, totalmente incapace di esprimere l’inesprimibile, ossia l’unicità dell’Unico. L’operazione logica in atto è molto chiara, pur rimanendo coerentemente afinalistica e traendo la sua forza dalla sua impraticabilità, che coincide con la sua «possibilità di situarsi in qualsivoglia tempo»³⁶. La forza desiderante non aspira «alla comunità, ma alla unilateralità»³⁷ – il che rinnova l’irrisolubilità relazionale del *Verein*: esso «potrebbe essere visto come una nuova comunanza o una nuova uguaglianza, solo che qui l’eguaglianza

consiste proprio nella diseguaglianza ed è, appunto, nient’altro che diseguaglianza; un’eguale diseguaglianza»³⁸. Proprio grazie a quest’operazione analogica e paradossale, resiste nel fondo una originaria «somiglianza»³⁹, mutuata dall’impenetrabilità dell’egoista – e «forse proprio a causa di tale vuotezza, l’utopia stirneriana un immediato significato politico può averlo»⁴⁰.

Di questo fallimento l’individualista solidale non potrà servirsi programmaticamente, perciò si rimetterà di nuovo alla ricerca di «paradigmi in cielo»⁴¹ a cui guardare, con il cannocchiale, per immaginare un mondo migliore. Se guardando l’*Unione degli egoisti* perlustrerà nei dintorni in cerca delle sue rovine, non troverà altro che un barlume di energia inespressa – che, si spera, a degli occhi stanchi di brancolare nel buio possa fare da stella polare.

3. *Acéphale: il desiderio come perdita*

Acéphale è l’esperimento filosofico che Bataille mette in pratica, insieme ad alcuni studiosi ed amici, tra il 1937 e il 1939. Sia in quanto rivista filosofica⁴², sia in quanto società segreta, è anzitutto necessario inquadrare *Acéphale* come ascrivibile, non senza forzature, ai confini del già liminale *impolitico*⁴³. Coincide infatti storicamente con

l'allontanamento di Bataille dal pensiero eminentemente politico, dovuto ad un'esigenza critica di rifondazione, più che di rivoluzione: sostenendo che «il singolo si apre all'altro attraverso l'erotismo, ma questa apertura non è politica»⁴⁴ Bataille e gli altri membri di *Acéphale* danno voce filosofica alla «denuncia dell'incapacità della politica di rispondere all'attesa imperiosa dell'esistenza totale insita nell'uomo»⁴⁵ e mettono in atto, inoperosamente, dinamiche relazionali volte alla possibilità di generazione di nuova linfa critica sul vivere in comune.

Del controverso esperimento batailliano, che si definisce come *esercizio* della pratica della *gioia dinanzi alla morte*, devono essere rilevanti qui solo alcuni aspetti. Anzitutto che si tratta di una società amicale⁴⁶ creatasi all'interno del processo di un ironico *mythos*⁴⁷, l'acefalità, che si propone di essere più lontana possibile da ciò che erano l'individualismo possessivo dell'*homo economicus* ed il servilismo ecclesiastico-statale; e soprattutto si vuole indagare su quel che Bataille con *Acéphale* vuole portare alla luce, ossia la ricerca sulla modalità autentica della propensione alla vita in comune. L'esperimento si fonda sull'intendere la comunità come «un legame che nasce da un partecipare di tutti alla morte»⁴⁸, all'«abbandono

vissuto in comune»⁴⁹, nelle parole di Maurice Blanchot; dunque, un'istanza che implica la necessità di un'energia specifica che renda possibile il concretizzarsi della paradossale dinamica di una «comunità senza effettiva comunità, [...] una comunità irrepresentabile»⁵⁰. Questo perché, lungi dall'avvicinarsi alle comunità religiose fondate effettivamente sul sacrificio⁵¹, *Acéphale* si riunisce intorno a quella che Bataille nomina *apertura alla perdita*, sinonimo di *desiderio*, ossia la *misura* della necessità di entrare in relazione con l'altro.

Acéphale può allora essere intesa qui come «nuova configurazione comunitaria che, superati i sistemi monocefali e nell'urto delle passioni contrastanti, inneschi l'esplosione contagiosa del desiderio»⁵², ergendo quest'ultima non a mezzo della comunicazione, bensì a scopo – ma sempre inconcludente; perciò, si tratta di un fallimento intrinseco, perché essa è instaurata sull'impossibilità di concretizzarsi. L'obiettivo è allora comprendere che cosa tale esperienza possa dire all'*individualismo solidale*, considerando da vicino questo tentativo fallito, ammirando proprio questa sua impossibilità a funzionare – con la consapevolezza che «un atteggiamento che rigetta [...] di partecipare all'opera di morte del

potere, e che però non si ritrae impaurito dinanzi a un sacrificio di sé se la posta in gioco è la difesa della sua libertà»⁵³ possa insegnare qualcosa ad ognuno⁵⁴.

La cornice teorica entro cui inserire il progetto *Acéphale* è quella della fondazione di un'etica del desiderio, resa possibile dalla passione come «messa in questione di un agire afferrante»⁵⁵ e dunque come apertura alla perdita, messa in gioco della propria esistenza – dove il termine *gioco* connota chiaramente la *stimmung* dell'etica batailliana: «la passione assume semplicemente il gioco, nel quale la preoccupazione della sventura viene tolta, poiché, giocando, preferisco il rischio»⁵⁶. Come nota Felice Ciro Papparo, l'etica del desiderio non è figlia del servilismo, né dell'autoritarismo, perché questi due poli sono entrambi ausiliari del potere, del dominio – non sono sovrani: la *sovranità* è il *niente* dell'esperienza, il *non-sapere*, è il fondo che si tocca quando da viventi trascendiamo immanentemente la nostra condizione umana. Logicamente (in apparenza) contrari, desiderio e dispendio si trovano in realtà sulla stessa misura, anzi *sono* proprio la stessa misura; la misura della *generosità*⁵⁷, intesa in senso forte come disposizione al dono, cioè in altre parole come «possesso di una grazia senza la quale non valgono né la vita né la felicità»⁵⁸. Lo

spazio dove si esercita la generosità è a tal proposito un luogo di potere solo nel senso del «potere di perdere»⁵⁹, come scrive Elena Pulcini; il che porta ad una negativizzazione del concetto di potere, se è la perdita a individuarlo, anziché lenirlo. Dunque, per meglio definire questo potere la cui potenza è determinata dalla perdita, e il cui soggetto è, paradossalmente, impotente, Bataille parla infatti di sovranità, ossia «tutto ciò che si colloca al di là dell'utilità»⁶⁰. Il soggetto sovrano è il presupposto della comunità, in quanto «vivere sovranamente» significa «opporre alla prospettiva autoconservativa la spinta ludica e priva di calcolo della passione e del desiderio»⁶¹.

Ecco che attraverso questo determinante passaggio è possibile far luce sulla *geometria del desiderio* batailliana: oltre ad agire come negazione dello scopo o dell'utile, il desiderio forma un «soggetto desiderante» che «non può mai rinchiudersi su sé stesso poiché esso vive nello spazio aperto dalla manifestazione della propria differenza interiore»⁶². Il desiderio infatti «impegna l'essere a cercare l'al di là di sé stesso»⁶³ non nel senso strumentale del bisogno – il desiderio non è mai *pleonexia* – ma come necessaria ed al contempo libera ricerca dell'oltre, come superamento di sé. Il soggetto acefalo è quindi «un soggetto che si spende, perché solo spendendosi può vincere

l'orribile decreto di quell'escatologia quotidiana che erode il nostro volto, l'identità, la passione per noi stessi, per le cose e i soggetti che incrociano il nostro sguardo»⁶⁴, sottolinea Franco Rella; ma su cosa si fonda, allora, quello strato di autonomia che permette l'individuazione nella relazione?

Bataille per rispondere a questa domanda parte dal notare che «in sé, l'autonomia dell'uomo è discutibile; non lo è affatto però il desiderio di autonomia [...] la fame di libertà che mi anima»⁶⁵ la quale «non può essere separata da una contestazione della sua verità». Chi cerca l'autonomia dunque «deve separarsi radicalmente» nella logica della perdita: essa «esige un dispendio libero» che si propaga nell'altro come *segno* e *sensò*, precisa – «è contagioso»⁶⁶, è stimolo alla vitalità, necessaria attivazione dell'esserci⁶⁷ che per Bataille è semplicemente «desiderio d'infinito»⁶⁸, pura potenza che in senso metafisico si rivela come attualità, immediatezza della comunicazione che genera l'incontro delle singolarità⁶⁹. Il desiderio d'infinito si configura perciò anche in questo caso come apertura, come «finestra sull'illimitato»⁷⁰ che è «dissoluzione della identità proprietaria»⁷¹ e dunque possibilità autentica⁷² di relazione.

Dunque, il soggetto desiderante non si priva della comunione, ma

non la cerca – e proprio perché non la cerca, la trova. Da qui rinasce l'urgenza di comunicare; la tensione del soggetto desiderante è infatti una «condivisione della passione e della differenza che non aspira a tradursi in progetto operativo»⁷³. L'irriducibilità di questa prospettiva alla dialettica individualismo/comunitarismo è testimoniata anche dalla distanza che separa l'etica batailliana del desiderio dalle teorie del riconoscimento contemporanee, come sottolinea Pulcini: ancora una volta, per Bataille si tratta di essere con l'altro nella sfida costante tra identità, una tensione che ricorda proprio quella stirneriana⁷⁴: «è in questo porsi al di fuori di sé che egli chiama l'altro a fare altrettanto»⁷⁵, non dunque a istanze di reciproca co-costituzione o interrelazione prestabilite. Ricorda Roberto Esposito che per Bataille «l'uomo, anziché dalla propria identità – dall'identità del proprio –, è costituito da ciò che non gli appartiene, da un'improprietà assolutamente inappropriabile»⁷⁶ che corrisponde al desiderio: i soggetti «non si trovano, ma si perdono – o si trovano nella propria o nell'altrui perdita». E qui sembra evidente il contrasto tra la tensione all'appropriazione dell'Unico stirneriano e la tensione alla perdita, ossia un'inappropriazione di fondo; invero è per questo che le due geometrie parlano invece la stessa lingua⁷⁷.

L'invito è quello ad attuare una *logica scissionale*, che paradossalmente è l'unica logica autenticamente «congiuntiva»⁷⁸ perché difende l'impossibilità di assimilazione degli opposti in una sintesi unificante, al fine di mantenere salda la differenza abissale tra i singoli. L'atteggiamento scissionale aderisce a nulla⁷⁹, proprio come l'Unico stirneriano fonda la sua causa su nulla: questo poiché, fondandosi su nulla, può ambire a trasformarsi in qualcosa di nuovo, tiene viva la differenza senza fissarsi in una forma ben definita. Individualismo e solidarietà non si annullano dunque svanendo nella mera formula sintetica e conservativa di *individualismo solidale*, se questa viene intesa solo nominalisticamente⁸⁰ – bensì svaniscono, senza ragion d'essere, come polvere nel deserto, che è lo scabro teatro di vita della *Ginestra* leopardiana. Ogni individuo è un fiore, differenti sono le fioriture – mai si risolve nell'unità della specie, mai si risolve nell'unità dell'organismo – un Io che è altri; tante ginestre che il legame non lo cercano, perché *già lo sono*.

4. Conclusioni. “Fallire ancora, fallire meglio”

L'Unione è tale in quanto volontà di compiere il proprio fallimento⁸¹, è «quell'atto che dichiara da sempre la sua impossibilità

di essere altro da ciò che è ossia puro ricominciamento, inizio continuato, protratto, senza esito»⁸², *sive* desiderio. Fallire significa perdere, ma la perdita, che sia riflesso della proprietà o che sia semplicemente consumo improduttivo, è conoscenza, memoria profonda, ed allo stesso tempo puro oblio aperto all'esperienza: così perdere è ciò che «rende manifesto lo spazio segreto della propria intimità [...] che è la fuoriuscita del soggetto dai suoi limiti»⁸³.

Anche *Acéphale* è «necessariamente volta verso il proprio fallimento»⁸⁴, che «fa emergere la necessità di fondare l'eticità non partendo da un *ethos* collettivo, ma dalla comunicazione, quella che avviene in primo luogo tra amanti»⁸⁵; «l'idea della comunità rimane inespressa, non diventa *repubblica*»⁸⁶. Così, come evidenzia Nancy, per Bataille «ciò che costituisce il comune è la condivisione della finitezza», la quale pone e misura quell'infinità che si genera nella «passione del rapporto»⁸⁷. Perciò «la comunità non si forma: essa non esiste se non nella tensione infinita, non figurabile, dell'uno verso l'altro»⁸⁸.

Ciò che i due esperimenti possono dire, con le loro geometrie opposte, all'*individualismo solidale*, è che per rimanere davvero utopico, dunque, deve essere al contempo solamente una possibilità,

una potenza: deve per così dire essere quell'abisso, quel vuoto che è appunto *ou* (nessun) *topòs* (luogo) in quanto continua ed inespressa potenzialità – utopia quindi più lontana dal più comune significato coniato da Thomas More in poi⁸⁹, bensì più vicina al termine *atopia*, assenza di luogo in cui trascina il desiderio, dando «una misura diversa del mondo»⁹⁰.

L'*individualismo solidale* può dunque sfuggire alla sua concettualizzazione, per poter così finalmente vivere come prassi filosofica, solo se si rivela per ciò che è: «desiderio di andata e di ritorno all'infinito senza tempo»⁹¹, mancanza costitutiva e impossibile da colmare – ferita incurabile che non porta l'individuo a *dover* essere solidale, e nemmeno la solidarietà a *dover* essere funzionale all'individuo. Non potrà conciliare *intellettualmente* l'energia centripeta dell'individuo e l'energia centrifuga della solidarietà, potrà farlo solo *fisiologicamente*⁹², abbattendo questa dialettica nel flusso

del desiderio, che muove ogni unicità.

Come scrive Gioele Cima a proposito dell'esperimento di Bataille, la comunità è figlia della «ferita che fa dell'incondivisibilità del comune la sola verità di aggregazione degli esseri umani»⁹³; i due fallimenti qui considerati rispondono infatti all'urgenza di dare forma a quel «legame impossibile che traccia il *clinamen* etico necessario ad ogni concreta relazione sociale e politica»⁹⁴. Il tentativo progettuale di realizzare una comunità di individui solidali è un atto costitutivamente fallimentare perché concettuale: rimane solo «lo strazio insopprimibile della possibilità nella sua inquietante incompiutezza: fallire ancora, fallire meglio»⁹⁵ – ma quale celeste sapore ha il livore della libertà!

MATTIA OLARI

¹ La prospettiva ermeneutica scelta per inquadrare il desiderio è quella sviluppata in particolare modo da G. Deleuze e C. Doumoulié su tutti: essa pensa il desiderio come creatore di realtà, come tensione speculativa presente e generativa. esso è «costitutivamente in esilio»: esemplificato dalla metafora del deserto, è quel non-luogo dove l'essere si abbandona per ritrovarsi. Cfr. G. Deleuze, F. Guattari, *L'Anti-Edipo*, Les Editions de Minuit, Paris 1972, tr. it. *L'Anti-Edipo*, tr. di Sergio Arecco, Einaudi, Torino 1975; C. Doumoulié, *Le désir*, Armand Colin/Her Éditeur, Paris 1999, tr. it. *Il desiderio. Storia e analisi di un concetto*, tr. di Sergio Arecco, Einaudi,

Torino 2002. Quest'ultimo è raccomandabile come una delle più stimolanti e incisive panoramiche sul concetto di desiderio nella storia del pensiero occidentale.

² R. Mancini, *Godimento e verità. La vocazione metafisica del desiderio*, in AA.VV., *Metafisica del desiderio*, C. Ciancio (a c. di), Vita e Pensiero, Milano 2003, p. 6.

³ Cfr. R. Bodei, *Geometria delle passioni. Paura, speranza, felicità: filosofia e uso politico*, Feltrinelli, Milano 1991.

⁴ Cfr. F. Andolfi (a c. di), *Individualismo solidale. Una nuova immagine dell'utopia*,

MUP, Parma 2023.

⁵ F. Andolfi, *Introduzione*, in *ivi*, p. X.

⁶ Aristotele, *Politica e Costituzione di Atene*, 1253a, Carlo Augusto Viano e Marcello Zanatta, (a c. di), UTET, Novara 2015, p. 67.

⁷ A. Signorini, *Stirner e la differenza*, Giappichelli, Torino, 1994, p. 94.

⁸ Cfr. V. Vacca, dalla conferenza “Scenari sul desiderio: Georges Bataille”, all’interno del seminario “Scenari sul desiderio”, a cura del gruppo di ricerca “Dalla Ridda”, Università degli Studi di Bologna 2019, (<https://www.youtube.com/watch?v=u9kkQeQVGDg>).

⁹ Che si spinge all’eccesso per conoscersi, scoprendosi in quanto *energeia* distribuita nella natura.

¹⁰ Cfr. F. Andolfi (a c. di), *Individualismo solidale*, cit.

¹¹ F. Andolfi, *Il non uomo non è un mostro. Saggi su Stirner*, Guida, Napoli 2009, p. 108.

¹² F. Andolfi, *La posizione di Stirner nella storia dell’individualismo*, in AA.VV., *Max Stirner e l’individualismo moderno*, E. Ferri (a c. di), CUEN, Napoli 1996, p. 141.

¹³ Si tratta della sezione seconda del paragrafo sull’*Individuo proprietario*, presente nella seconda parte dell’opera, *Io; proprio I miei rapporti*, che a parere di alcuni studiosi è il segmento di testo meno discusso del pensiero stirneriano, sarà l’unica parte presa analiticamente in considerazione.

¹⁴ F. Bazzani, *Unico al mondo. Studi su Stirner*, Clinamen, Firenze 2013, p. 88.

¹⁵ C. Manghi, *La società civile da Hegel a Stirner*, in AA.VV., *Max Stirner e l’individualismo moderno*, cit., pp. 58-59.

¹⁶ «Quando il mondo sarà nostro, il suo potere non sarà più contro di noi, ma con noi», M. Stirner, *Der Einzige und sein Eigentum*, tr. it. *L’unico e la sua proprietà*, tr. di L. Amoroso, Adelphi, Milano 1979, p. 320. La prospettiva stirneriana vede nell’orizzonte dell’appropriazione del mondo da parte del singolo la via all’espropriazione del mondo da parte dell’idea, dello stato, della chiesa, della rappresentazione.

¹⁷ M. Passamani, *L’utilizzazione reciproca: relazionalità e rivolta in Max Stirner*, in AA.VV., *Individuo e insurrezione. Stirner e le culture della rivolta*, E. Xerri, V. Talerico (a c. di), Il Picchio, Bologna 1993, p. 212.

¹⁸ R. Escobar, *Nel cerchio magico. Stirner: la politica dalla gerarchia alla reciprocità*, Franco Angeli, Milano 1986, p. 159.

¹⁹ *Ivi*, p. 203. «Siamo uguali solo nel pensiero» scrive Stirner, infatti. Cfr. M. Stirner,

L’unico e la sua proprietà, p. 325.

²⁰ M. Stirner, *L’unico e la sua proprietà*, p. 326.

²¹ A. Pennisi, A. Cangi, *L’anarca. Filosofia e politica in Max Stirner*, Mimesis, Milano-Udine 2023, p. 169.

²² Quel nulla di matrice goethiana su cui si fonda la causa filosofica dell’Unico. Si fa riferimento al celebre verso della poesia “Vanitas! Vanitatum Vanitas!” di Goethe, citazione che apre la prima pagina de *L’Unico*: «Io ho fondato la mia causa su nulla», M. Stirner, *L’unico e la sua proprietà*, cit., p. 11.

²³ A. Signorini, *Stirner e la differenza*, cit., p. 85.

²⁴ *Ivi*, p. 184.

²⁵ *Ivi*, p. 94.

²⁶ *Ivi*, p. 95.

²⁷ *Ivi*, p. 98.

²⁸ M. Stirner, *L’unico e la sua proprietà*, p. 322.

²⁹ *Ivi*, p. 324.

³⁰ F. Bazzani, *Stirner e Feuerbach*, in AA. VV., *Max Stirner e l’individualismo moderno*, cit., p. 124.

³¹ R. Escobar, *Nel cerchio magico*, cit., p. 15.

³² *Ivi*, p. 173.

³³ F. Bazzani, *Unico al mondo. Studi su Stirner*, cit., p. 81.

³⁴ *Ivi*, p. 84.

³⁵ L’ormai classica distinzione di Tönnies non aiuta a comprendere la proposta stirneriana, né fa coincidere una delle definizioni con lo statuto dell’Unione, che si fonda proprio sul suo non essere organo fondativo o normativo. Per un discorso più ampio con un’interpretazione differente, cfr. F. Andolfi, *Il non uomo non è un mostro. Saggi su Stirner*, cit., pp. 130-134.

³⁶ F. Bazzani, *Unico al mondo. Studi su Stirner*, cit., p. 96. Chiaro è pertanto come il concetto di uomo venga sostituito da un non-concetto, quello di non-uomo, che sta ad indicare l’essere carne e ossa, cioè essere un corpo unico e irripetibile. Stirner qui ragiona per negazione volendo sradicare l’idea di uomo dall’ego.

³⁷ M. Stirner, *L’unico e la sua proprietà*, cit., p. 348.

³⁸ *Ivi*, p. 229. Di qui l’uso della formula “simmetria asimmetrica” usata nell’Introduzione.

³⁹ F. Bazzani, *Unico al mondo. Studi su Stirner*, cit., p. 82.

⁴⁰ R. Escobar, *Nel cerchio magico*, cit., p. 173.

⁴¹ Cfr. M. Vegetti, *Introduzione*, in Platone, *La repubblica*, BUR, Milano 2019.

⁴² Si definisce come rivista di studi nietzschiani e formalmente si organizza come *Collegio di Sociologia* facendo uscire diversi numeri. Per uno studio approfondito ed una ricostruzione storico-filologica accurata cfr. G. Bataille, *Acéphale. Religion. Sociologie. Philosophie*, in *Œuvres complètes*, Gallimard, Paris 1970-1980, tr. it. *La congiura sacra. Con un saggio introduttivo di Roberto Esposito e con un dossier a cura di Marina Galletti*, tr. di Fabrizio Di Stefano e Riccardo Garbetta, Bollati Boringhieri, Torino 2008.

⁴³ «Acéphale è stata una sfida alla politica», dice il membro della congiura A. Masson, cit. in R. Esposito, *La comunità della perdita*, in *La congiura sacra*, p. XXV. Per un quadro più ampio sul concetto di impoliticità cfr. R. Esposito, *Categorie dell'impolitico*, Il Mulino, Bologna 1999.

⁴⁴ F. Rella, S. Mati, *Georges Bataille, filosofo*, Mimesis, Milano-Udine 200, p. 81.

⁴⁵ Cfr. M. Galletti, *Una comunità bicefala*, in AA.VV., *La comunità impossibile di Georges Bataille. Saggi scelti*, Kaplan, Torino 2015.

⁴⁶ Qui basti ricordare che l'amicizia in Bataille va intesa, con il commento di C. Di Marco, come «ethos filosofico [...], attitudine critica che resiste a una politica della potenza», in C. Di Marco, *Grazia sovranità amicizia. Georges Bataille e la passione per l'inutile*, in AA.VV., *Georges Bataille o la disciplina dell'irriducibile*, F. C. Papparo, B. Moroncini (a c. di), Il Melangolo, Genova 2009, p. 217.

⁴⁷ In maniera fortemente non mitologica, anti-mitologica, essendo la creatura acefala una creatura ridicola e impotente, come si legge nelle pagine del *dossier*. Fondamentale è qui ricordare che, infatti, *Acéphale* nasce in netto contrasto con la mitologizzazione dei regimi totalitari del suo tempo.

⁴⁸ R. Bischof, *Riso tragico. La nozione di sovranità rivista da Acéphale*, in AA.VV., *Georges Bataille o la disciplina dell'irriducibile*, p. 71. Per una tematizzazione del desiderio inteso come sacrificio sarebbero necessarie numerose pagine in più: qui è essenziale ricordare che rappresenta una via riflessiva parallela e non meno cogente di quella affrontata nel presente contributo.

⁴⁹ M. Blanchot, *La communauté inavouable*, Les Éditions de Minuit, Paris 1983, tr. it. *La comunità inconfessabile*, D. Gorret (a c. di), tr. di A. Fanfoni, SE, Milano 2002, pp. 48-49, in J. L. Nancy, *La communauté désavouée*, Editions Galilée, Paris 2014, tr. it. *La comunità sconfessata*, F. De Petra (a c. di), Mimesis, Milano-Udine 2016.

⁵⁰ F. De Petra, *La comunità abbandonata*, in J. L. Nancy, *La comunità sconfessata*, cit., p. 164.

⁵¹ Su questo dettaglio si rimanda alla letteratura citata su *Acéphale*, dove si cerca,

difficilmente, di ricostruire sino a che punto si sia spinta l'effettiva celebrazione della morte durante gli incontri dei membri della società.

⁵² C. Pasi, *L'Hétérologie e Acéphale: dal fantasma al mito*, in AA. VV., *Georges Bataille. Il politico e il sacro*, Liguori, J. Risset (a c. di), Napoli 1987, p. 108.

⁵³ R. Bischof, *Riso tragico*, cit., p. 80.

⁵⁴ «Con gli occhi aperti sul mondo a venire», proprio come scrive Bataille nel *Programma di Acéphale*; cfr. G. Bataille, *Programma*, in G. Bataille, *La congiura sacra*, p. 145.

⁵⁵ F.C. Papparo, *Per farvi più amici. Di alcuni motivi in Georges Bataille*, Quodlibet, Macerata 2005, p. 117.

⁵⁶ G. Bataille, *La morale du "malheur": "La Peste"*, in «Critique», 13-14, giugno-luglio 1947, ristampato in G. Bataille, *Œuvres complètes*, Gallimard, t. XI, Paris 1988, p. 119.

⁵⁷ F. C. Papparo, *Per farvi più amici*, cit., p. 134.

⁵⁸ G. Bataille, *Del rapporto tra il divino e il male*, in G. Bataille, *L'aldilà del serio e altri saggi*, F. C. Papparo (a c. di), tr. di Cesare Colletta e F. C. Papparo, Guida, Napoli 2000, cit. p. 47.

⁵⁹ E. Pulcini, *Introduzione*, in G. Bataille, *Il dispendio*, Armando, Roma 2001, p. 23.

⁶⁰ Rimarcando come il porsi *al di là* dell'utile stia ad indicare anche l'uscita dallo speculare *in-utile*, a ragione del carattere rigenerativo, anche se apparentemente privo di fondamento, della sua proposta di convivenza.

⁶¹ Ivi, p. 25.

⁶² E. Pulcini, *Introduzione*, cit., p. 37.

⁶³ Ivi, p. 50.

⁶⁴ F. Rella, *Ai confini del corpo*, Garzanti, Milano 2012, p. 101.

⁶⁵ G. Bataille, *La limite de l'utile (fragments)*, Gallimard, Paris, 1976, tr. it. *Il limite dell'utile*, F. C. Papparo (a c. di), Adelphi, Milano 2000, p. 206.

⁶⁶ Non lo è nel senso di una aspirazione a «essere tutto», cioè come espansione smisurata del riconoscimento o come «fame di visibilità» (cfr. S. Petrucciani, *Paradossi dell'individualismo e necessarie solidarietà*, in F. Andolfi (a c. di) *Individualismo solidale. Una nuova immagine dell'utopia*, cit., p. 151) – né come esseri «ansiosi di produrre i mezzi necessari alla nostra autoconservazione» (R. Ronchi, *Bataille, Levinas, Blanchot. Un sapere passionale*, Spirali, Milano 1985, p. 189) – bensì lo è anzitutto come esperienza interiore, esperienza pura che non si sa, non si guarda, né di conseguenza si vuole proiettare su altri.

⁶⁷ Proprio a causa della sua incandescente energia che non può far altro che eruttare

e raggiungere, afinalisticamente, qualsiasi corpo limitrofo; ricevere il magma altrui richiede una condizione di angoscia.

⁶⁸ F. C. Papparo, “Una traccia lasciata su un vetro rigato”, in G. Bataille, *Il limite dell'utile*, cit., p. 257.

⁶⁹ «È intimo, in senso forte, tutto ciò che ha l'impeto di una assenza di individualità» (G. Bataille, *Teoria della religione*, SE, Milano 2005, p. 48).

⁷⁰ F. C. Papparo, *Per desiderio d'infinito*, in G. Bataille, *L'aldilà del serio e altri saggi*, cit., p. 20.

⁷¹ Con “identità proprietaria” Bataille non intende ciò che Stirner indica come proprietà: si riferisce all'ideale della proprietà, tipica dell'individualismo acquisitivo e possessivo.

⁷² Non è chiaro, perciò, come il soggetto desiderante debba essere «intrinsecamente comunitario, costitutivamente mosso dalla tensione verso l'alterità e la comunicazione con l'altro» (E. Pulcini, *Introduzione*, cit., p. 38). Ciò risulta coerente solo se con *intrinsecamente* si intende che non ha da essere comunitarista, ma lo è già, in ragione di tutto quanto si sta dicendo a proposito del desiderio: non può definirsi comunitario un soggetto lacerato, non può essere comunitarista un'etica del dispendio; la «tensione verso l'alterità» si sviluppa al di fuori della dialettica mezzi/fini e perciò resta anche al di là del discorso economico-politico, almeno in sé.

⁷³ F. C. Papparo, *Per desiderio d'infinito*, cit., p. 39. L'accesso a questa dimensione altra è interna alla *dépense* solo nei termini di una spontanea conseguenza della dilapidazione dell'Io da soggetto sovrano.

⁷⁴ Chiaramente con coordinate geometriche opposte, ma per questo similari, ricordando lo spirito del *coincidentia oppositorum*.

⁷⁵ F. C. Papparo, *Per desiderio d'infinito*, cit., p. 41.

⁷⁶ R. Esposito, *La comunità della perdita*, in G. Bataille, *La congiura sacra*, cit., p. XXXI.

⁷⁷ Il presupposto di queste due figure rimane il medesimo – il rifiuto dell'umanità concettuale in favore del non-uomo, un altro da sé che rappresenta la risposta alla sfida etica posta dalla modernità, secondo alcune visioni, o dai monoteismi, secondo altre. Il soggetto acefalo dell'esperimento batailliano è quell'altro da sé che non si riconosce nemmeno nell'universalismo della mediocrità democratica, e per questo con il filosofema nietzschiano della *morte di Dio* vuole immediatamente incarnare

l'universalità nella sua singolarità. Un gesto estremo che richiede la perdita metaforica della testa, cioè dell'unità, per poter riaprire il canale comunicativo tra viventi.

⁷⁸ G. Bottirolì, *Il solo oggetto della passione. Legami e slegamento in Bataille*, in AA.VV., *Georges Bataille o la disciplina dell'irriducibile*, cit., p. 34.

⁷⁹ Ivi, p. 42.

⁸⁰ Con ciò si invita al rischio, alla *chance*, al gioco al quale l'individualista solidale è chiamato a prender parte attivamente, pur sapendo di fallire – come Stirner e Bataille qui insegnano.

⁸¹ Non solo l'esperimento del *Verein*, ma tutta la filosofia di Stirner è stata definita un «sapere come fallire» (cfr. A. Pennisi, A. Cangi, *L'anarca*, cit., p. 67), proprio come un gruppo di bambini che si riunisce per giocare, come «cuori che si uniscono egoisticamente per dilettersi l'uno dell'altro», M. Stirner, *Scritti minori*, Milano 1923, pp. 386-387. «È proprio il gioco che meglio si presta a illuminare l'utopia del riunirsi incessante, dell'individualità che resta sovrana ma accetta limitazioni della libertà», R. Escobar, *Nel cerchio magico*, cit., p. 171.

⁸² A. Signorini, *Stirner e la differenza*, cit., p. 177.

⁸³ Ivi, p. 175.

⁸⁴ S. Pellarin, *Georges Bataille. Il soggetto al limite*, Qudulibri, Gorizia 2021, p. 59.

⁸⁵ F. Rella, S. Mati, *Georges Bataille, filosofo*, cit., p. 18.

⁸⁶ Ivi, p. 81.

⁸⁷ J. L. Nancy, *La comunità sconfessata*, cit., p. 28.

⁸⁸ Ivi, p. 75.

⁸⁹ Che sceglie di tradurre il primo segmento del termine come *eu*, bene, traducendo integralmente utopia come *eu-topia*.

⁹⁰ F. Rella, *Lo sguardo interiore della bellezza*, in G. Bataille, *La parte maledetta*, Bollati Boringhieri, Torino 2015, p. 29.

⁹¹ I. Casali, *Introduzione. La passione per l'infinito*, in AA. VV., *SAFFO. L'anima e il sublime*, I. Casali (a c. di), Jaca Book, Milano, 2021, p. 44.

⁹² Si usa questo termine per indicare la natura fisica del desiderio come energia dei corpi, stimolo, movimento.

⁹³ G. Cima, *Georges Bataille*, Feltrinelli, Milano 2022, p. 104.

⁹⁴ C. Di Marco, *Grazia sovranità amicizia*, cit., p. 204.

⁹⁵ G. Cima, *Georges Bataille*, cit., p. 104.

DIPENDENZA, INDIPENDENZA E VIRTÙ IN MACINTYRE

Il pensiero di Alasdair MacIntyre rappresenta, nell'ambito della filosofia morale e politica, uno dei contributi più originali e interessanti della seconda metà del Novecento. In questa sede, intendiamo concentrarci su alcune tesi che egli elabora nel suo testo *Animali Razionali Dipendenti*¹ (versione riveduta e ampliata di tre *Carus Lectures* svoltesi nel 1997), opera che, pur rappresentando una sorta di corollario rispetto alle sue precedenti², contiene alcuni degli elementi più interessanti per una teoria dell'agire morale che prenda in seria considerazione la radicale vulnerabilità dell'essere umano e il suo co-costituirsi in dipendenza da altri. Qui, per la prima volta, l'autore affronta in modo serio e sistematico le questioni della dipendenza e della vulnerabilità umana, con un duplice obiettivo: da un lato, fornire una base ontologica alle affermazioni e agli argomenti avanzati nei testi precedenti sull'azione morale e sulla razionalità dell'agire dell'uomo, ricostruendo il processo di genesi e di crescita dell'essere umano in un modo che metta in luce la natura strutturalmente interdipendente della sua identità, delle sue azioni e

dei suoi giudizi; dall'altro lato, il filosofo intende riproporre, con nuovi strumenti concettuali, la sua concezione della virtù umana (mediata da Aristotele e Tommaso d'Aquino), sottolineando l'imprescindibilità delle virtù per coltivare una vita da essere umano autentico, che si riconosca cioè come *animale razionale dipendente*.

In questa sede, procederemo dapprima con una ricapitolazione delle tesi centrali del pensiero del filosofo di Glasgow; in seguito, riassumeremo i risultati più importanti della prima parte di *Animali Razionali Dipendenti*, per poi concentrarci sulle relazioni che intercorrono tra razionalità pratica indipendente, virtù e dipendenza sociale. Infine, prenderemo in considerazione quelle che MacIntyre chiama *virtù della dipendenza riconosciuta*. Sarà così messo in luce come la vita umana comporti la coesistenza di condizioni di dipendenza e di indipendenza, individuando i due aspetti come parte di un medesimo processo di crescita (che, in realtà, non si conclude mai), attraverso il quale l'uomo giunge a riconoscersi come agente razionale indipendente proprio in virtù della sua strutturale dipendenza da altri.

1. *Virtù, vita buona e comunità*

Come scrive Marco D'Avenia, la proposta etica di MacIntyre si fonda su un certo tipo di «funzionalismo sociale» di carattere comunitario³. Dall'esperienza morale particolare alla sua fondazione universale, l'analisi del filosofo si struttura intorno a due «tappe» fondamentali: innanzitutto, le *pratiche*, attività cooperative e storicamente collocate, che possiedono dei fini interni a cui esse tendono. La natura delle pratiche che gli esseri umani coltivano ed esercitano, insieme ai fini interni che ciascuna pratica particolare offre a chi la condivide, è determinata in base ai bisogni, alle aspirazioni e ai desideri di chi vi prende parte (in quanto esseri umani, ovvero dotati di alcune forme tipiche di bisogni, aspirazioni e desideri). I fini interni vengono raggiunti mediante l'esercizio delle eccellenze specifiche di quella pratica particolare. Essi costituiscono i *beni* specifici di tale pratica. Scrive ancora D'Avenia che per MacIntyre «la percezione dei beni in gioco nell'evolversi della storia, per esempio nella pittura o nel gioco degli scacchi, sono evidenti all'esperienza di chi è inserito nella pratica, come anche le capacità di cui bisogna disporre, le norme da seguire, le autorità a cui fare riferimento»⁴. Le persone vivono e agiscono *nelle* e attraverso le pratiche condivise. Le pratiche

precedono l'individuo temporalmente e normativamente, e lo aprono a una dimensione comunitaria della pratica stessa (costituita da tutti coloro che vivono nella medesima pratica).

Ora, non si dà mai il caso che qualcuno viva in una sola di queste: ciascuno è attraversato da una moltitudine di pratiche diverse, ed appartiene così a diverse comunità di pratiche. Le pratiche che fondano l'agire umano corrispondono all'espressione delle sue disposizioni naturali. Ma se ciascuna pratica ha i propri fini interni, non è detto che tali fini siano compatibili con una più ampia idea di *vita buona* per l'uomo: a questo secondo livello, infatti, emerge la necessità di valutare criticamente le pratiche affinché esse – ed il loro intreccio nella vita dei singoli – siano conformi a un più alto ideale di vita buona. Quest'ultima «appare come il resoconto oggettivo migliore dell'organizzazione della migliore vita possibile da condurre in quanto membri particolari della specie umana in precise condizioni storiche e sociali»⁵. È a questo secondo livello che entrano in gioco a pieno titolo le virtù: esse sono qualità umane acquisite, «il cui possesso ed esercizio tende a consentirci di raggiungere quei valori che sono interni alle pratiche, e la cui mancanza ci impedisce effettivamente di raggiungere qualsiasi valore del genere»⁶.

Per vivere una vita buona, è necessario che le pratiche umane (dalle più “basse” come quelle che riguardano la soddisfazione di bisogni primari, a quelle che rispondono a desideri umani più elevati, come l'arte o la filosofia) siano ordinate gerarchicamente rispetto ad una totalità di vita ben vissuta, che è il «bene» in senso forte proprio dell'individuo, il quale lo realizza nella cura di tutte le proprie azioni e disposizioni⁷. Al fine di ordinare correttamente la propria vita rispetto ad un ideale di bene che, per la stessa natura sociale delle pratiche, è necessariamente un bene condiviso con qualcuno, occorre coltivare quelle qualità morali il cui possesso può garantire non solo la buona riuscita delle pratiche, ma anche la loro sopravvivenza intertemporale all'interno di una comunità: si tratta, ancora una volta, delle virtù⁸.

Giunti a questo punto, nell'interpretazione del filosofo scozzese un'autentica morale è possibile soltanto all'interno di una comunità in cui le aspettative nei confronti dei singoli riguardo le loro azioni e il loro comportamento (i quali variano in dipendenza della natura del singolo, delle sue capacità e delle sue relazioni) precedano l'esistenza dei soggetti e ne strutturino così le identità, attraverso le relazioni e le pratiche. L'individuo qui è innanzitutto frutto delle particolari

condizioni storiche e sociali che ne hanno determinato le responsabilità, le aspettative e i doveri. La comunità di MacIntyre deve necessariamente dedicare alcune delle sue pratiche all'insegnamento e alla coltivazione personale delle virtù, in particolar modo quelle morali, che sono il «collante» che tiene insieme gli uomini e le loro attività nella forma di vita comunitaria⁹. È la comunità stessa che attraverso l'educazione e la costruzione di aspettative morali reciproche struttura e trasmette forme di convivenza in cui le virtù possono fiorire e adempiere al proprio ruolo¹⁰.

In *Animali Razionali Dipendenti*, MacIntyre intende ripartire dal secondo livello della sua tesi centrale, chiedendosi per quale ragione proprio le virtù dovrebbero costituire la dimensione della realizzazione ultima della vita buona (rispetto, ad esempio, ai beni interni delle singole pratiche, o all'eccellenza in qualcuna di queste pratiche). Si chiede, cioè, «perché gli uomini hanno bisogno delle virtù» se vogliono sperare di vivere una vita non soltanto autentica dal punto di vista morale, ma compiuta e realizzata nel senso più propriamente umano possibile¹¹. Perché proprio le virtù (ed esattamente *quali* virtù) costituiscono il luogo di realizzazione della

vita buona per l'essere umano in quanto tale?

2. *Indipendenza e vulnerabilità*

Nella prima parte di *Animali Razionali Dipendenti*, MacIntyre afferma che l'uomo è essenzialmente un animale dotato di un tipo di razionalità particolare, non radicalmente diversa da quella che mostrano di possedere diverse specie animali, soprattutto mammiferi (primi fra tutti i delfini¹²), e che tuttavia lo determina come un'animale unico nel suo genere (in particolar modo in virtù delle sue capacità di linguaggio)¹³. Da bambini, le nostre capacità razionali sono ancora «in potenza», e per giungere all'«atto»¹⁴ è necessario un lungo e faticoso percorso (per nulla scontato), che all'inizio ci trova sempre in balia della più radicale vulnerabilità e dipendenza da altri per la nostra sopravvivenza ed il nostro sviluppo in generale. Se l'obiettivo è quello di raggiungere una condizione di umanità «adulta», ovvero di agente razionale indipendente, è il caso però di sottolineare due aspetti importanti del processo: innanzitutto, vista la condizione di strutturale vulnerabilità e dipendenza al momento della nascita, l'apprendimento di quelle capacità (virtù) che permetteranno al neonato di imparare a vivere in autonomia (attraverso

un'educazione stratificata che passa attraverso varie e diverse fasi) sono sempre apprese all'interno di pratiche condivise con altri, siano essi genitori, educatori o insegnanti, ovvero soggetti che svolgono nei nostri confronti un compito di cura, mettendoci sin da subito in una condizione di subalternità e di debito senza che noi possiamo decidere alcunché in proposito.

In secondo luogo, la condizione di strutturale dipendenza da altri si estende ben oltre lo stadio infantile: oltre al caso della persona disabile, a cui MacIntyre dedica ampie analisi¹⁵, ci sono alcune dimensioni di dipendenza proprie dell'essere umano che, a differenza di altri animali, lo caratterizzano irrimediabilmente per tutta la vita, come la capacità di utilizzare il ragionamento pratico e razionale¹⁶. Per questa ragione, esse costituiscono elementi di vulnerabilità nello sviluppo del bambino: è proprio il potenziale di soggetto razionale indipendente dell'essere umano che lo apre ai pericoli di una crescita non pienamente riuscita, di una vita manchevole a causa di un'educazione che non ha saputo formare adeguatamente le capacità della razionalità indipendente; pericoli che corre perciò anche un soggetto perfettamente sano dal punto di vista psico-fisico¹⁷.

3. *Razionalità pratica indipendente e virtù*

Quali sono le qualità che un bambino deve sviluppare per trasformare i propri desideri e dirigerli verso i beni appropriati, secondo valutazioni realistiche sul futuro? Si tratta delle virtù intellettuali e morali. La loro importanza è dovuta al fatto che, senza di esse, è impossibile realizzare il passaggio dalla fase infantile a quella adulta di soggetto razionale e indipendente. Una delle virtù morali fondamentali (presente in ogni elenco classico delle virtù) è la temperanza, la moderazione nei confronti dei piaceri corporali. A un primo livello, si può affermare che una virtù come questa individui una «via di mezzo» tra forme di comportamento estreme (ad esempio, un appetito esagerato o un'astensione totale dal mangiare).

Ma attenzione: le virtù non coincidono con delle «regole» precise, da applicare uniformemente nel corso della vita, ma sono piuttosto delle disposizioni ad agire in un certo modo secondo giudizio. Per questa ragione, non possono essere apprese didascalicamente: non esiste e non può esistere una formula che determini come utilizzare la propria temperanza, e quanta usarne, sulla base di una esatta considerazione delle condizioni in atto e degli elementi contestuali, fornendoci una risposta «giusta» e univoca. Chiaramente, di volta in

volta la virtù della temperanza suggerirà di agire secondo quella che possiamo individuare come una via mediana (non mangiare troppo, non troppo poco, ma il giusto che serve per sostentarmi e per soddisfare il mio appetito). Ciononostante, a seconda delle circostanze particolari, essa richiederà di essere applicata in un modo particolare. Come osserva MacIntyre, «la temperanza non richiede lo stesso a un atleta che si allena e a una persona convalescente che deve recuperare le sue energie»¹⁸.

Le virtù morali non possono essere insegnate come delle regole; esse vanno apprese nella pratica, per prove ed errori, lodi e biasimi, all'interno di un percorso di formazione del carattere che non può che partire dall'imitazione attiva del comportamento degli altri¹⁹. Questo non significa però che una parte dell'educazione debba essere contraddistinta come specifica educazione morale:

Proprio in quanto le virtù vengono esercitate nell'ampio tessuto delle nostre attività, così esse sono apprese nello stesso insieme di attività, in quei contesti di pratica nei quali impariamo da altri come svolgere i nostri ruoli e funzioni innanzitutto come appartenenti a un contesto familiare, poi nei compiti del lavoro scolastico, e più avanti come agricoltori, carpentieri, insegnanti o membri di un equipaggio di pescatori o di un quartetto d'archi. Infatti essere formati nelle virtù non è altro che imparare a svolgere bene anziché male quei ruoli e funzioni.²⁰

L'onestà è un'altra delle virtù fondamentali, soprattutto in relazione alla conoscenza e alla considerazione di sé stessi. Per essere agenti

razionali indipendenti, gli esseri umani devono avere una qualche conoscenza di sé; ma ogni adeguata conoscenza di sé stessi è sempre una conoscenza condivisa: l'identità personale, infatti, si struttura soprattutto a partire da quelle relazioni sociali che, qualche volta, correggono in modo consistente i nostri giudizi. Tra le altre cose, la qualità della nostra immaginazione dipende dalle correzioni e dai suggerimenti altrui, cosicché sarò in grado di immaginare realisticamente me stesso in diversi futuri alternativi (prodotti dalle mie azioni) solo se le mie relazioni mi hanno restituito e mi restituiscono un'immagine di me verosimile, con tutti i limiti e le imperfezioni che ho²¹. Ebbene, l'onestà «è innanzitutto sincerità su noi stessi, davanti a noi e agli altri»²². Essa si manifesta nel buon esame della propria coscienza, e nella responsabilità verso coloro a cui siamo legati di riconoscere davanti a loro le nostre inadeguatezze e carenze.

Dunque, noi abbiamo bisogno delle virtù per diventare agenti razionali indipendenti; ma l'acquisizione delle virtù è qualcosa che dobbiamo fondamentalmente a coloro dai quali ci siamo trovati a dipendere. All'interno delle singole pratiche a cui partecipiamo da adulti, il nostro punto di riferimento per renderci consapevoli dei

nostri errori e delle loro cause (mancanza di virtù o abilità pratica) sono sempre colleghi, amici e familiari. «Quando non siamo in grado di fidare nei nostri colleghi e amici, allora la fiducia nei nostri stessi giudizi può sempre diventare una fonte di illusione. [...] Dunque, nello sviluppo e nell'esercizio del nostro ragionamento pratico indipendente noi non smettiamo mai del tutto di essere dipendenti da altri individui»²³.

4. *Relazioni sociali e ragionamento pratico*

A spingerci alla ricerca dell'altro, sin da piccoli, sono i nostri bisogni. Una volta divenuti agenti razionali indipendenti, si suppone che saremo in grado di dare ad altri che sono nel bisogno ciò di cui prima noi avevamo necessità. Il debito originario che abbiamo con l'alterità ci situa in un punto particolare all'interno di una rete di *relazioni di dare e ricevere*, che ci vincola, per così dire, a «restituire» ciò che ci è stato dato senza compromessi in età infantile a chi avrà bisogno di noi (figli, studenti, o persone in chiara e impellente condizione di bisogno). Vi sono tuttavia delle asimmetrie strutturali: le persone a cui mi è chiesto di prestare aiuto, non sono in molti casi le stesse che mi hanno aiutato quando ne avevo bisogno; inoltre, non

è possibile quantificare l'aiuto ricevuto e commisurare rispetto a questo il nostro contributo. Non possiamo, insomma, «fissare in anticipo dei limiti a queste possibili necessità»²⁴. La relazione tra la cura ricevuta e quella che siamo tenuti a dare è perciò complessa; nondimeno, è in virtù di quello che abbiamo ricevuto, che dobbiamo qualcosa.

A questo punto, MacIntyre definisce l'indipendenza come:

Sia l'abilità sia la disposizione volontaria che un individuo possiede per valutare le ragioni per agire avanzate da parte di altri, in modo tale che ciascuno renda sé stesso responsabile delle conclusioni pratiche di altri per il fatto di averle fatte proprie, proprio come se fossero le proprie conclusioni.²⁵

Secondo la sua visione aristotelica, come abbiamo già detto, il ragionamento pratico è per natura un ragionamento condiviso all'interno di una serie determinata di relazioni sociali (impegnate in *pratiche* condivise). Perciò sostenere tali relazioni è inseparabile dallo sviluppo delle disposizioni e virtù personali che avviene entro tali relazioni, sviluppo che porta a diventare un agente razionale indipendente. Ne risulta allora che il bene di ciascuno non può essere perseguito senza perseguire anche il bene di tutti coloro che partecipano in queste relazioni²⁶. L'agente razionale indipendente non potrebbe compiere la ricerca del proprio bene, se nessuno avesse fatto

del suo bene il proprio bene, aiutandolo nei periodi di vulnerabilità, affinché diventasse il tipo di essere umano che fa del bene altrui il proprio bene. Per diventare quel tipo di persona, sono necessari l'acquisizione e l'esercizio delle virtù²⁷. Nelle relazioni di dare e ricevere, devo tuttavia aspettarmi che queste ultime richiedano talvolta che io dia più di quanto ho ricevuto, e che la mia cura verso gli altri debba essere, in certi casi, senza condizioni, in quanto dettata dai loro urgenti bisogni (figli, persone anziane o disabili²⁸). In una comunità, né il bene dell'individuo è subordinato a quello della comunità, né viceversa: l'individuo riconosce i beni della comunità come propri, e la comunità chiama l'individuo «a rispondere alla domanda sul posto migliore che ciascuno di questi beni dovrebbe avere nella propria vita»²⁹.

Prendiamo in considerazione un ultimo esempio di virtù: in quanto agente razionale, devo impegnarmi in una conversazione con altri in cui si discuta cosa sarebbe meglio fare per me o per loro (sia qui e ora, la settimana seguente o l'anno prossimo). Allora, la giustizia all'interno della conversazione costituisce una virtù indispensabile: essa ci richiede di parlare con franchezza e di evitare atteggiamenti scettici o prevaricanti; inoltre, ci chiede di utilizzare un tempo

adeguato per i nostri discorsi in dipendenza dalla loro importanza e dalle argomentazioni necessarie per articularli (in questo caso, la virtù non determina regole precise, e quanto richiede non può essere ridotto a norma). Senza tale virtù, saremmo incapaci di deliberare con proprietà assieme ad altri riguardo la ripartizione delle responsabilità; «[...] impediremmo il raggiungimento del bene comune, dal momento che una simile deliberazione è necessaria per raggiungerlo»³⁰.

In una vita che aspiri ad essere una vita buona, l'individuo dovrà imparare a conoscere mediante l'esperienza gli ambiti suoi dell'indipendenza suoi della dipendenza dagli altri, e il loro co-costituirsi nelle diverse fasi di questa vita. Ci siamo finora soffermati su alcune virtù fondamentali (temperanza, onestà, giustizia) che fanno parte dell'elencazione aristotelica delle virtù e di altre liste tradizionali. MacIntyre si riferisce a tutte queste virtù come «virtù di indipendenza», ma afferma che è impossibile la formazione di un agente razionale indipendente senza aver acquisito la loro «necessaria controparte»³¹: le *virtù della dipendenza riconosciuta* (molto spesso trascurate, appunto, nelle elencazioni tradizionali delle virtù). E a queste che, per concludere, volgiamo ora lo sguardo.

5. *Le virtù della dipendenza riconosciuta*

I limiti della tradizione aristotelica delle virtù, la quale non considera le virtù della dipendenza riconosciuta, portano MacIntyre a fare riferimento alle tesi di Tommaso D'Aquino nella sua *Summa Theologiae* a proposito della virtù della *giusta generosità*³². Infatti, non è sufficiente che all'interno di una comunità ognuno occupi il posto che gli spetta e adempisca a quanto è richiesto dalla comunità in base al suo ruolo e alle sue relazioni. In una comunità felice, adeguatamente orientata alla ricerca del bene comune, sono le virtù come la generosità a garantire una certa solidità e continuità nel tempo: oltre a dover compiere quanto il mio ruolo nella comunità richiede (con tutte le sue sfaccettature), sono chiamato come agente indipendente a riconoscere le mie responsabilità nei confronti della mia famiglia diretta, della mia famiglia estesa e della mia comunità, e ad essere generoso al di là di qualsiasi giustizia intesa nel senso degli obblighi comuni. Si tratta di una generosità «che io debbo a tutti quegli altri individui i quali a loro volta la debbono anche a me»³³. Essa richiede che noi «non facciamo calcoli»³⁴, ovvero che non ci basiamo su una stretta proporzionalità del dare e ricevere. Inoltre, non si può essere giusti senza essere generosi, né generosi senza essere

giusti: non mostrare generosità equivale a venir meno alla giustizia. Agire secondo giusta generosità significa «agire a partire da una considerazione dell'altro attenta e piena d'affetto»³⁵. Gli affetti, in quanto «disposizioni a sentire», sono allenabili e coltivabili tanto quanto le disposizioni ad agire³⁶. La mancanza di questi affetti è sempre segno di inadeguatezza morale³⁷.

Un'altra virtù strettamente collegata alla prima è la *misericordia*, che concerne il bisogno urgente ed estremo, e senza riguardo alle persone. È la natura e il grado del bisogno che impone quel che va fatto, e non la nostra relazione con chi è soggetto al bisogno. La misericordia si manifesta come una virtù che va al di là degli obblighi comuni, ed è tuttavia fondamentale per il mantenimento della vita comune; essa si rivolge a chiunque sia afflitto da una qualche forma di male considerevole, e in particolare quando quel male non è frutto immediato delle scelte del sofferente. Una necessità estrema ed urgente offre di per sé una ragione per agire persino più forte, secondo MacIntyre, di rivendicazioni basate su stretti legami familiari.

Secondo Tommaso, la misericordia è afflizione per la sofferenza altrui, nella misura in cui la si intende come propria, e cioè o quando vi è un legame preesistente tra me e il sofferente, familiare o d'altro

genere, o quando la sofferenza dell'altro viene compresa e riconosciuta come una sofferenza che potrebbe essere stata la propria³⁸. Essere in grado di comprendere così l'altrui sofferenza significa possedere la virtù della misericordia, che «tra le virtù che ci legano al nostro prossimo [...] è la più grande»³⁹. Significa anche riconoscere l'altro come prossimo, che, per Tommaso, equivale a riconoscerlo come «fratello» o «amico», poiché tutti questi termini si riferiscono alla medesima relazione di affinità. Così, attraverso la misericordia, tratto l'altro come tratto gli altri membri della mia comunità; essere misericordiosi verso altri significa perciò estendere la rete delle proprie relazioni in modo da comprendere quegli altri nelle relazioni stesse, ed essere coinvolti dal loro bene come lo siamo con i membri della nostra comunità. Il bisogno urgente di chi non appartiene alla comunità costituisce sempre una sfida alla misericordia dei suoi membri.

Infine, a queste virtù del dare vanno aggiunte le virtù del ricevere: «quella di sapere dimostrare gratitudine, senza lasciare che tale gratitudine costituisca un peso, la cortesia verso colui che dà senza grazia, e la pazienza verso chi dà in modo inadeguato»⁴⁰. L'esercizio di queste virtù implica sempre un sincero riconoscimento di

dipendenza. L'assenza di questo riconoscimento si manifesta nella mancanza di volontà di riconoscere benefici ricevuti da altri. Su questo punto, la teoria tommasiana si scontra decisamente con la concezione aristotelica del *megalopsychos*. Secondo Aristotele, egli è colui che, virtuosamente, «si vergogna a ricevere benefici, perché è un segno di superiorità beneficiare, di inferiorità esser beneficiati»⁴¹. Egli ricorda solo ciò che ha dato, e si dimentica di quanto ha ricevuto. MacIntyre riconosce in quest'idea aristotelica «un'illusione d'auto-sufficienza», che esclude il *megalopsychos* da alcuni tipi di importanti relazioni comuni. Ancora una volta, allo stesso modo delle virtù del dare, le virtù del ricevere sono richieste per sostenere proprio quelle relazioni comuni mediante le quali soltanto è possibile apprendere l'esercizio di queste stesse virtù.

6. Conclusione

Quando si parla dell'opera di MacIntyre, la fama e l'importanza di opere precedenti (come *Dopo la Virtù* o *Enciclopedia, Genealogia e Tradizione*) finiscono spesso per adombrare la rilevanza di quel testo «complementare» che è *Animali Razionali Dipendenti*. Tuttavia, l'opera del 1999 non soltanto è necessaria per comprendere adeguatamente il pensiero del filosofo di Glasgow nel suo complesso, ma essa costituisce anche uno dei contributi più originali e interessanti nell'ambito di un neo-aristotelismo contemporaneo che tenga in seria considerazione le inaggirabili dimensioni della vulnerabilità e della dipendenza dell'essere umano.

DIEGO RAIMONDI

¹ A. MacIntyre, *Dependent Rational Animals: Why Human Beings Need the Virtues*, Open Court, Chicago 1999, tr. it. *Animali Razionali Dipendenti: Perché gli Uomini hanno Bisogno delle Virtù*, a c. di M. D'Avenia, Vita e Pensiero, Milano 2001.

² Gli elementi centrali del pensiero di MacIntyre si trovano, infatti, in *After Virtue: A Study in Moral Theory*, University of Notre-Dame Press, Notre-Dame 1981, tr. it. *Dopo la Virtù: Saggio di Teoria Morale*, a c. di M. D'Avenia, Feltrinelli, Milano 2007; in *Whose Justice? Which Rationality?*, University of Notre-Dame Press, Notre-Dame 1988, tr. it. *Giustizia e Razionalità*, a c. di C. Calabi, Anabasi, Milano 1995; infine, in *Three Rival Versions of Moral Enquiry: Encyclopaedia, Genealogy and Tradition*, University of Notre-Dame Press, Notre-Dame 1990, tr. it.

Enciclopedia, Genealogia e Tradizione: Tre Versioni Rivali di Ricerca Morale, a c. di A. Bocchese e M. D'Avenia, Massimo, Milano 1993.

³ M. D'Avenia, *Presentazione*, in A. MacIntyre, *Animali Razionali Dipendenti*, cit., p. XI.

⁴ Ivi, p. XII.

⁵ Ivi, p. XII.

⁶ A. MacIntyre, *Animali Razionali Dipendenti*, cit., p. 12.

⁷ Infatti, se ciascuna pratica è sostenuta da una comunità di «praticanti», l'insieme di tutte le pratiche di vita di un singolo (ovvero, propriamente, la sua «vita») è a sua volta sorretto da una *comunità di vita* che vive nel complesso la medesima pratica

«vita». Si potrebbe dire, wittgensteinianamente, che i membri di una comunità condividono una stessa «forma di vita», cfr. L. Wittgenstein, *Philosophischen Untersuchungen*, 1953, tr. it. *Ricerche Filosofiche*, a c. di M. Trinchero, Einaudi, Torino 2009.

⁸ Alcune delle virtù morali fondamentali sono, come vedremo, l'onestà, la temperanza e la giustizia.

⁹ Prima ancora di essere questo, le virtù morali rispondono anche alle esigenze delle singole pratiche per il loro buon funzionamento: per essere un buon giocatore di scacchi, dovrò possedere non soltanto l'abilità nel gioco degli scacchi (capacità di immaginazione delle mosse avversarie e calcolo delle possibili contromosse, conoscenza approfondita delle possibilità di movimento dei pezzi sulla scacchiera, eccetera), ma anche la virtù dell'onestà (declinata in questo caso in una forma di «sportività»), dal momento che vincere una partita a scacchi senza aver rispettato il regolamento del gioco significa aver rinunciato ai beni propri (i fini interni) che il gioco degli scacchi come tradizione codificata offre, in quanto complesso gioco di strategia che mette alla prova diversi tipi di capacità cognitive umane. La stessa onestà è, naturalmente, una virtù fondamentale della vita comunitaria in generale, e le ragioni sono abbastanza ovvie.

¹⁰ Le virtù costituiscono infatti, per MacIntyre, «[...] in larga parte la sostanza della vita buona», A. MacIntyre, *Animali Razionali Dipendenti*, cit., p. 16.

¹¹ «Che un dato individuo o gruppo viva bene o meno in quanto fa parte di qualsivoglia specie vegetale o animale, è di per sé una questione di fatto, benché alla domanda sul significato della vita buona si dia risposta in parte mediante una ricerca valutativa e concettuale. In quanto questione di fatto essa trova soluzione in una serie di contesti scientifici diversi», *ivi*, p. 19.

¹² *Ivi*, pp. 21-28.

¹³ MacIntyre suggerisce di «pensare la relazione degli esseri umani con le altre specie animali intelligenti nei termini di una scala o di uno spettro, piuttosto che in quelli di un'unica linea di separazione tra 'loro' e 'noi'», *ivi*, p. 55.

¹⁴ È necessario sorvolare, come d'altronde fa MacIntyre, sulla complessa questione della potenza e dell'atto nella filosofia di Aristotele.

¹⁵ Secondo MacIntyre, «esiste una scala di disabilità, nella quale tutti noi siamo collocati. La disabilità è questione di più o di meno, sia per quanto riguarda il grado di disabilità, sia per quel che concerne i periodi di tempo nei quali siamo disabili. E noi ci troviamo in differenti periodi delle nostre vite, in punti molto diversi di quella scala, spesso senza poterlo prevedere», A. MacIntyre, *Animali Razionali*

Dipendenti, cit., p. 73.

¹⁶ Tre sono le principali (e tutte e tre sono rese possibili dal possesso del linguaggio). La prima concerne la capacità di valutare comparativamente le nostre ragioni per agire sulla base dei beni che sono perseguibili: il bambino deve imparare (attraverso suggerimenti e dissuasioni) a considerare la possibilità che il bene a cui aspira in un preciso momento sia inferiore a qualche altro bene alternativamente perseguibile. Inoltre, questa capacità necessita, per tutta la vita, di essere alimentata e sorretta da un ragionamento pratico sui mezzi e una deliberazione sui fini (beni) che coinvolga la comunità, pena la perdita del senso stesso di quei beni il cui valore è stato appreso (e non poteva essere stato appreso altrimenti) mediante interazioni e scambi all'interno della comunità. Allo stesso modo, è necessario che un bambino nel suo sviluppo impari non solo a distinguere i beni e valutare le ragioni per conseguirli, ma che riesca anche, in un certo senso, a modificare e ristrutturare la totalità di ciò che egli percepisce come bene, e questo è possibile solo riuscendo a prendere le distanze dai propri desideri immediati, per sottoporli a giudizio. I primi giudizi sui propri desideri, naturalmente, li riceverà da altri, che lo metteranno così per la prima volta in condizione di valutare sé stesso e di modificare non solo le proprie azioni, ma anche le proprie volizioni. Il fallimento di questo aspetto dell'educazione porterà a una scarsa capacità critica da adulto, che risulterà nell'impossibilità di ottenere, talvolta anche di concepire, quel bene che costituisce allo stesso tempo il suo bene più proprio e il bene in quanto tale per la comunità (un soggetto di questo tipo non sarebbe in grado di comprendere l'identità di questi due elementi, su cui si tornerà in seguito). Non bisogna dimenticare che anche un adulto nel pieno della sua indipendenza pratica necessiterà sempre di continue interazioni con altri per ridimensionare di volta in volta le proprie aspettative e aspirazioni (senza un discorso morale intersoggettivo continuo di lodi e biasimi, è facile perdere la misura di quale sia effettivamente il bene più grande per noi). Infine, un bambino diviene razionalmente indipendente quando impara anche (sempre attraverso la cura degli altri) ad immaginare futuri possibili in conseguenza delle azioni proprie e altrui. Senza questa capacità, e senza il continuo rinforzo di essa da adulti, si può arrivare a una limitazione del senso delle proprie possibilità, o a fantasie auto-indulgenti. Tutte queste capacità richiedono sia il possesso del linguaggio sia la capacità di estenderlo a moltissimi usi differenti; cfr. A. MacIntyre, *Animali Razionali Dipendenti*, cit., pp. 71-78.

¹⁷ Ad esempio, «insufficienza nel fornire una stimolazione adeguata all'attività cerebrale, [...] insicurezza che genera ansia, condizioni che rendono un bambino

incapace di controllare la propria aggressività, l'eccesso di paura, uno scoraggiamento sproporzionato [...]», A. MacIntyre, *Animali Razionali Dipendenti*, cit., p. 72. È interessante rilevare che le nostre vulnerabilità sono per queste ragioni molte di più rispetto a quelle di qualsiasi altro animale: la chiusura alla dimensione propriamente umana li «salva» dalla possibilità di fallire come soggetti indipendenti.

¹⁸ Ivi, p. 85.

¹⁹ Naturalmente, a chi insegna ai bambini è richiesto di possedere tali virtù, se spera di poterle tramandare: genitori, educatori ed insegnanti devono possedere in qualche misura le abitudini virtuose che cerano di trasmettere.

²⁰ A. MacIntyre, *Animali Razionali Dipendenti*, cit., p. 86.

²¹ Scrive a questo proposito Simoncelli: «L'immaginazione può operare allorché una tensione siffatta venga mantenuta, e quest'ultima, a sua volta, può essere mantenuta a condizione che si dia la coesistenza dei poli della dialettica; l'esercizio dell'immaginazione è, invece, inibito qualora la dialettica tenda a venir meno, e ciò accade quando il possibile s'impone a scapito del reale o il reale a scapito del possibile», D. Simoncelli, *Futuro della vulnerabilità e vulnerabilità del futuro: sulla vulnerabilità della razionalità pratica secondo Alasdair MacIntyre*, in "Etica nel futuro", (Società italiana di filosofia morale; volume V), Orthotes, Napoli 2020, p. 222.

²² A. MacIntyre, *Animali Razionali Dipendenti*, cit., p. 93.

²³ Ivi, pp. 94-95.

²⁴ Ivi, p. 98.

²⁵ Ivi, p. 103.

²⁶ «Così l'apprendimento pratico necessario per diventare un agente razionale coincide con l'apprendimento necessario per individuare il proprio spazio all'interno di una rete di dare e ricevere ove l'ottenimento del bene di un individuo è inteso inseparabilmente dall'ottenimento del bene comune», ivi, p. 111.

²⁷ È bene notare che gli atti richiesti dalle virtù al soggetto virtuoso sono degni di essere realizzati per sé stessi, e non perché rimandino a qualche dimensione di soddisfacimento ulteriore; insegnare la virtù significa insegnare ad agire per la virtù stessa. «[...] al livello della pratica, alla domanda "perché hai fatto questo", è sufficiente rispondere "perché era giusto", "perché si trattava di un atto di coraggio", "perché corrispondeva a quanto avrebbe fatto un essere umano onesto», ivi, p. 110.

²⁸ Naturalmente, la comunità sarà costituita anche da coloro che sono assolutamente incapaci di un ragionamento pratico indipendente, in quanto molto giovani, molto anziani, malati o disabili, e solitamente la loro vita buona individuale è un indice della vita buona dell'intera comunità: «Questo perché quella comunità particolare vive bene nella misura in cui è il *bisogno* che dà ragioni per l'agire ai membri di essa», ivi, p. 107.

²⁹ MacIntyre insiste sull'inadeguatezza di qualsiasi semplice distinzione tra desideri egoistici e desideri altruistici (come quella attuata da Adam Smith), ivi, p. 117.

³⁰ Ivi, p. 109.

³¹ Ivi, p. 118.

³² T. d'Aquino, *La Somma Teologica di San Tommaso d'Aquino. In compendio*, a c. di G. Barzagli, Edizioni Studio Domenicano, Bologna 2009 (*Summa Theologiae*, in *Sancti Thomae Aquinatis Opera omnia iussu edita Leonis XIII P.M.*, Ex Typographia Polyglotta S. C. De Propaganda Fide, Romae 1891-1892), II-II, q. 117, a. 5.

³³ *Ibidem*.

³⁴ Ivi, p. 124.

³⁵ Ivi, p. 120.

³⁶ Ciò che tale virtù richiede per il buon andamento della comunità è anche una considerazione per il ruolo peculiare dello «straniero», ovvero un esterno alla comunità a cui è capitato di giungere tra noi e al quale noi dobbiamo ospitalità. La stessa ospitalità implica delle inclinazioni educate all'azione generosa.

³⁷ A proposito della generosità, MacIntyre fa riferimento a David Hume: «se questo affetto naturale non costituisse un dovere, la cura dei figli non potrebbe a sua volta essere un dovere, e noi non potremmo considerare un dovere il prenderci cura della nostra prole», D. Hume, *A Treatise of Human Nature* III, ii, 1, ed. Selby-Bigge, p. 478, tr. it. *Trattato sulla natura umana*, E. Lecaldano (a c. di), Laterza, Roma-Bari 1987, p. 505.

³⁸ A. MacIntyre, *Animali Razionali Dipendenti*, cit., pp. 123-124.

³⁹ Ivi, p. 124.

⁴⁰ Ivi, p. 125.

⁴¹ *Etica Nicomachea*, a c. di M. Zanatta, Unicopli, Trezzano sul Naviglio 2022, IV, 3, 1124b 9-10, p. 384.

EDUCAZIONE

1. Introduzione

Il termine *educazione* presenta non poche difficoltà nella sua definizione: c'è molto dibattito in merito alle sue modalità e ai fini che dovrebbe perseguire. Nonostante le divergenze che si danno in merito, il riconoscimento dell'importanza della questione educativa è univoco.

Come ogni altra pratica umana, nel corso della storia l'educazione ha attraversato cambiamenti radicali (la sua "massificazione", la divisione enciclopedica delle materie, la creazione di istituti specializzati ecc.), in seguito ai quali oggi si riscontra la perdita della dimensione paideutica e sociale della formazione. Se l'educazione ignora la sua necessità sociale e diviene sterile istruzione formale, allora non contribuirà alla formazione della disposizione sociale delle persone, ma creerà «solo "esperti" nell'apprendere – vale a dire degli specialisti egoisti»¹. Come afferma Goethe in una frase tanto cara a Nietzsche: «del resto per

me è odioso tutto ciò che si limita ad istruirmi senza aumentare o stimolare immediatamente la mia capacità d'azione»².

Ogni processo educativo si pone l'obiettivo di incrementare la potenza della peculiare natura dell'individuo a cui si rapporta e fornirgli gli strumenti necessari affinché egli possa continuare tale crescita da sé. Al fine di rendere l'individuo autonomo in questo processo di miglioramento, egli deve divenire consapevole di sé stesso, della propria natura e dei desideri che lo animano. Tale consapevolezza può essere guadagnata solo in virtù del buon giudicare. Pertanto, nel presente saggio si cercherà di mostrare come lo sviluppo di una buona capacità di giudizio costituisca l'elemento essenziale alla formazione di individui consapevoli di sé e del mondo in cui vivono.

Il principale riferimento filosofico del testo saranno i *Saggi* di Michel de Montaigne. Egli insiste sull'importanza di esercitare la propria capacità di giudicare, in quanto tale attività permette di affinare il proprio sguardo e avere coscienza della sua stessa qualità: infatti «l'opinione che me ne faccio serve anch'essa a mostrare la

misura della mia vista, non la misura delle cose»³. Nel primo paragrafo si cerca di mostrare come il buon giudicare costituisca l'elemento essenziale e necessario per il buon vivere, in quanto permette all'individuo di divenire consapevole delle ragioni sottese alle proprie azioni.

In virtù dell'importanza del riconoscimento delle motivazioni in relazione alle decisioni, al termine del primo paragrafo vengono menzionate alcune considerazioni di Edmund Husserl presenti nel libro secondo di *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica*. Husserl sottolinea come nello sviluppo della formazione personale, ogni individuo sia continuamente soggetto a influenze esterne, la cui metabolizzazione dipende da una presa di posizione del proprio io. Anche qui il buon giudicare diviene importante per promuovere il discernimento di ciò che vogliamo assumere o rigettare in relazione alla nostra condotta.

Nel secondo paragrafo si sottolinea l'importanza della concezione della natura dell'individuo in rapporto all'educazione. John Dewey in *Democrazia e Educazione* offre una breve disamina

storica delle varie ideologie che si sono avvicinate in età moderna in merito alla natura dell'individuo, in seguito alle quali ne sono nate diverse impostazioni pedagogiche. Si cerca di sottolineare l'irriducibilità della natura umana a un modello definito: Montaigne e Dewey sono entrambi ben consapevoli dell'infinità diversità dei caratteri individuali e dell'importante ricaduta in campo educativo di tale concezione.

Nel terzo paragrafo si mette in luce come la consapevolezza, conseguente alla capacità di giudizio critico, sia ciò che distingue un buon vivere ingenuo da uno virtuoso. Per Montaigne la virtù infatti richiede uno sforzo, una tensione nei confronti della propria natura, che segue necessariamente in coloro che cercano di dirigere le proprie azioni, frenando i propri istinti. In più, in questo paragrafo, attraverso le parole di Montaigne e Dewey si critica lo studio di chi mira solo all'erudizione, in quanto da essa, se ridotta a una dimensione meramente libresca e svincolata dall'agire, non segue alcun miglioramento morale.

Il paragrafo conclusivo vuole evidenziare come le possibilità di

trasformazione e miglioramento dell'individuo non posso che seguire dalla sua capacità di giudizio, i cui esiti sono in fin dei conti imprevedibili. L'educazione si pone in primo luogo l'obiettivo di insegnare a *saggiarsi*, formulare opinioni ed esprimere giudizi. In altre parole, è necessario far sì che ognuno possa esercitare il proprio pensiero e metterne i frutti a servizio della propria vita, in modo che essa possa essere condotta virtuosamente.

2. *I Saggi di Montaigne e la capacità di giudizio*

I *Saggi* di Michel de Montaigne costituiscono un continuo esercizio scettico di riflessione, condotto nella profonda convinzione che la dimensione umana non abbia a che fare con verità fisse ed eterne, ma sia costitutivamente manchevole e instabile. «La mia volontà e il mio proposito si muovono ora in un senso ora in un altro, e ci sono molti di questi movimenti che si regolano senza il mio intervento: la mia ragione ha impulsi e emozioni giornalieri e casuali»⁴.

Superato lo smarrimento relativo al proprio ridimensionamento

ontologico e alla mancanza di riferimenti assoluti, l'individuo – proprio in virtù dell'instabilità a cui è consegnato – può procedere in un'infinita indagine e messa in discussione, senza che vi sia nulla da stabilire o decidere in modo definitivo: «se la mia anima potesse stabilizzarsi, non mi saggerei, mi risolverei. Essa è sempre in tirocinio e in prova»⁵. All'interno degli stessi *Saggi* l'autore si propone unicamente di scrutare, osservare e continuamente sottoporre a critica tutto ciò che pensa. Per Montaigne l'importante è esercitarsi ad abitare il passaggio e saggiarsi al suo interno.

Il significato del termine “saggiare” indica un atto di valutazione in prima persona, attraverso cui l'autore sottopone al proprio esame temi profondamente diversi e ne propone critiche o apprezzamenti, senza aver mai la pretesa di stabilire un precetto o risolvere il suo ragionamento in un dogma: «io propongo delle fantasie informi e insolite, come fanno quelli che prospettano questioni dubbiose nelle scuole: non per stabilire la verità, ma per cercarla»⁶. In questa vana e continua ricerca, la verità non è intesa come dottrina, bensì come una credenza più solida delle altre, un'opinione che rimane

solida al setaccio del giudizio.

Indipendentemente dall'oggetto cui si applica, l'orizzonte è sempre quello di giudicare la propria capacità di giudicare e imparare a riconoscere pregi, difetti e limiti del proprio discernimento. Non a caso Montaigne sottolinea che «il riconoscimento dell'ignoranza è una delle più belle e più sicure prove di giudizio»⁷: avere coscienza della limitatezza del giudizio è essenziale per poter giudicare bene. Il primo fine dell'esercizio del giudizio consiste proprio nell'accorgersi della sua inadeguatezza al cospetto di determinati argomenti: «questo riconoscere di non poter andare oltre è una manifestazione della sua efficacia»⁸.

Il limite e l'insicurezza della capacità di giudicare rimarcano la condizione di insufficienza e mutevolezza, in cui il soggetto si è riscoperto dopo il crollo dei grandi valori assoluti medievali e rinascimentali. Il raggiungimento di ogni certezza assoluta non provocherebbe altro che la fine del movimento stesso, ossia la cessazione della condizione essenziale a una vita condotta in modo profondo. Non conta l'approdo della riflessione, ma il passare per

essa. Non conta ciò che si raggiunge, ma il riflettere su ciò che si sta cercando. Dopo aver appreso che non è possibile per l'uomo avere a che fare con una verità fissa ed eterna, l'individuo deve continuamente mettere in dubbio le proprie opinioni: solo sottoponendo sé stesso a questa autocritica costante, al termine dell'indagine potrà contare su convinzioni salde (ma mai definitive e sempre suscettibili di ulteriore giudizio). Montaigne – in questo procedere del giudizio – riconosce l'intrinseca debolezza dell'animo umano. Sebbene il giudizio costituisca una «cattedra magistrale»⁹, non può che riscontrarne il continuo errore: «quando mi trovo convinto della falsità d'una mia opinione dal ragionamento altrui, non mi rendo conto soltanto di ciò che quegli mi ha detto di nuovo [...], ma mi rendo conto in generale della mia debolezza e del tradimento della mia intelligenza»¹⁰. Se da un lato non può che riconoscere sé stesso come continuamente fallibile, dall'altro è proprio quella costitutiva carenza che diviene per Montaigne motrice di potenza, in quanto «imparo a temere il mio modo di procedere ovunque, e mi studio a regolarlo»¹¹. Così il

riconoscimento del proprio limite diviene il requisito necessario al dispiegamento della potenza del soggetto.

Nella concezione di Montaigne il termine giudizio non si riduce né a una dimensione logica, né retorica, ma assume un significato pratico: esso è «un utensile buono a tutto»¹², che ogni individuo ha la possibilità di mettere in qualsiasi momento a disposizione per la propria vita, in quanto «lo scopo, io credo, è sempre uno: vivere più piacevolmente e a proprio agio. Ma non sempre se ne cerca bene la strada»¹³. La capacità di giudizio rappresenta la bussola con cui orientarsi nell'esistenza per dirigersi verso una vita vissuta felicemente e, sebbene non si possa dire di sapere in cosa tale vita consista, è necessario quantomeno porsi la domanda. Un'educazione con vocazione filosofica si propone non di distribuire risposte, ma far sorgere domande, spontaneamente guidate dalla natura particolare di ogni individuo, e di accrescere la consapevolezza di sé e del mondo. La capacità di saper mettere in rapporto la realtà circostante con le proprie opinioni rappresenta il requisito essenziale per la direzione e il controllo delle azioni di un

individuo.

In questo processo di discernimento «il pregio dell'anima non consiste nell'andar in alto, ma nell'andar con ordine»¹⁴. Proprio perché «vivere è affrontare continuamente il rischio di errore e di illusione»¹⁵, l'individuo deve essere capace di disporre di un metodo che gli consenta di mettere a fuoco il passo e la postura adottata nel cammino della vita.¹⁶ Tale metodo, per garantire un procedimento ordinato, deve evitare l'avventatezza e accrescere la circospezione riguardo alle proprie credenze e quelle altrui. Esercitare il proprio giudizio non cancella gli errori o le illusioni, ma permette di «sbagliare consapevolmente»¹⁷, ossia avere una ragione che guidi l'azione, sebbene quest'ultima poi si riveli infelice. La consapevolezza del motivo che conduce ad agire è prerogativa di un soggetto libero in senso profondo. L'educazione deve promuovere nei soggetti tale libertà e per farlo non può che insistere sull'esercizio del giudizio, che, in quanto requisito dell'azione libera, si manifesta nel suo risvolto pragmatico.

Ogni individuo è determinato dalla sua particolare natura e, al

netto di quest'ultima, lo sviluppo della personalità di ciascuno «viene determinato dall'influsso di altre, dall'influsso di pensieri altrui, di sentimenti estranei, suggeriti, comandi estranei»¹⁸. La persona è una formazione relazionale, il cui carattere deriva dalle influenze a cui è andato incontro e che ha deciso di introiettare.

Il ragionamento proposto da Edmund Husserl in *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica* appare calzante in merito a una concezione dell'educazione che miri a promuovere nei soggetti, concepiti come esseri intrinsecamente relazionali, l'esercizio del libero giudizio critico. Edmund Husserl¹⁹ infatti distingue in ogni individuo “pensieri propri” e “pensieri estranei”: se ciò che è proprio deriva originariamente dal proprio spirito, «ciò che mi è estraneo, che ho “adottato”, che mi è più o meno esteriore, può essere caratterizzato come qualcosa che procede da un soggetto estraneo [...] un'ipotesi cui io aderisco passivamente, eventualmente contro voglia, costretto»²⁰. Questi due concetti, relativi a ciò che è proprio e ciò che è estraneo, non vanno però interpretati come categorie fisse, in quanto è possibile

andare incontro a un processo di appropriazione, per cui una fonte di determinazione esteriore diviene «una presa di posizione che emana dal mio io»²¹. La capacità di giudizio costituisce lo strumento attraverso cui ciascun soggetto critica le proprie influenze esterne ed eventualmente decide di introiettarle o meno. «L'autonomia della ragione, la “libertà” del soggetto personale consiste dunque in questo: che io non aderisco passivamente agli influssi estranei, bensì mi decido partendo da me stesso»²².

L'educazione deve promuovere in ciascuno la capacità di discernimento dell'appropriazione: è necessario poter fare affidamento su un'abilità di indagine e messa in discussione, in seguito alla quale ciò che è stato considerato affidabile e virtuoso viene fatto proprio e digerito. L'esercizio della libertà – per come l'abbiamo intesa – e l'incremento della potenza dell'individuo possono avvenire solo in seguito a una comprensione volutamente perseguita, decisa e non imposta.

Per quanto «ondegiamo tra diverse opinioni: non vogliamo nulla liberamente, nulla assolutamente, nulla fermamente»²³, ogni

processo educativo deve cercare di far sì che l'individuo stabilisca, secondo il suo giudizio e nei limiti della sua natura, dei valori, che fungano da punti di riferimento nella sua vita.

3. *La natura dell'individuo*

Un corretto e prudente approccio al concetto di educazione deve tener conto della natura propria dell'individuo a cui si rivolge. Le riflessioni di John Dewey nel suo *Democrazia e Educazione* appaiono utili in tal senso. Egli mostra come nel corso della storia le diverse prospettive filosofiche abbiano proposto una connotazione positiva o negativa della natura umana, ognuna delle quali ha determinato una differente implicazione per quanto riguarda l'educazione.

Nel XVIII secolo con l'affermazione dell'ideale individualistico – in base alla “teoria della disciplina formale” di derivazione lockeana – si sostenne che i mali della società erano dovuti alle limitazioni imposte alle libere capacità dell'uomo: «l'individuo emancipato doveva diventare l'organo e l'agente di una società

vasta e progressista»²⁴. Anche in virtù dei progressi delle scienze naturali, tale concezione riteneva che «il regno della legge naturale, fosse un palcoscenico di meravigliosa armonia, dove ogni forza si equilibrava con tutte le altre»²⁵ e il medesimo risultato si sarebbe potuto ottenere anche nelle relazioni sociali, se ogni individuo si fosse liberato dalle proprie auto-restrizioni, derivanti dal vivere in società. Al contrario l'educazione nazionale e sociale, sviluppatasi particolarmente in Germania fino al movimento nazional-socialista, subordinava la formazione dell'individuo agli interessi statali e così «lo scopo dell'educazione divenne formare il cittadino e non più l'”uomo”»²⁶. Il processo educativo divenne esplicitamente un mezzo per addestrare i soggetti alla disciplina e all'ideologia nazionale in modo da preservare autorità e potere politico: «l'individuo, preso isolatamente, non è niente: può sviluppare una reale personalità solo assimilando gli scopi e il significato delle istituzioni organizzate»²⁷.

Entrambe le prospettive proposte concepiscono la formazione come un addestramento, in cui i diversi individui devono

sviluppare le proprie facoltà, al fine di divenire un organo di un insieme più grande già definito (sia esso cosmopolita o nazionale). In nessuna delle due impostazioni si persegue la possibilità che la crescita dei singoli individui possa modificare la direzione dello sviluppo della comunità. Pertanto, l'interpretazione positiva o negativa della natura umana determina solamente la differenza di approccio a un'educazione che rimane addestramento, ossia una formazione che si serve di attività meccaniche e ripetitive, senza fornire il nesso fra un'attività e il suo scopo: «possiamo fare sviluppare in un individuo una conoscenza specialistica di algebra, latino o botanica, ma non fare sviluppare il tipo di intelligenza che dirige queste abilità verso fini utili»²⁸.

Dewey mostra come l'impostazione platonica sia radicalmente differente dalle due precedenti: Platone, infatti, colse che «una società è stabilmente organizzata quando ogni individuo fa ciò per cui ha attitudine per natura in modo da essere utile agli altri [...] e il compito dell'educazione è scoprire queste attitudini e allenarle per l'uso in società»²⁹. Platone riconosce che tra i diversi individui

esiste una differenza di natura³⁰: ognuno ha disposizioni, caratteri e interessi differenti. Nella Repubblica platonica a ciascun individuo veniva affidato «un compito solo, quello per cui aveva naturale disposizione e poteva svolgere bene»³¹. L'errore di Platone, a detta di Dewey, è il mancato riconoscimento dell'infinita varietà delle nature individuali: «non avendo riconosciuto che ogni individuo è una classe a sé stante, egli non poteva riconoscere l'infinita varietà di tendenze attive [...] delle quali è capace un individuo»³², così limitò la sua analisi a un numero limitato di categorie.

Montaigne è ben consapevole dell'infinita diversità che contraddistingue l'insieme degli individui e condivide l'insegnamento platonico: «la principale regola di Platone nella sua *Repubblica* è che le cariche si affidino ai cittadini secondo la loro natura. La natura può tutto e fa tutto»³³. Vi sono infinite nature differenti fra loro, a ognuna delle quali, però, di per sé non appartengono né costanza né moderazione. Platone riconosce l'imprescindibilità di un "marchio" originario naturale, ma lo rende

un elemento statico; Montaigne invece ha sempre bene a mente la naturale instabilità delle opinioni e dei costumi di ciascuno: infatti gli «è spesso sembrato che gli stessi buoni autori abbiano torto di ostinarsi a tracciar di noi un insieme fermo e solido»³⁴.

Se non si tiene conto della differenza intrinseca alla natura di ogni individuo, senza adattare lezione e metodi alle persone con cui si interagisce, «non c'è da meravigliarsi se in tutta una folla di ragazzi ne trovano appena due o tre che ricavano qualche frutto dal loro insegnamento»³⁵.

Allo stesso tempo, per Montaigne disporre di una buona natura è una prerogativa necessaria per poter divenire migliori e virtuosi, perché «le inclinazioni naturali si aiutano e si fortificano con l'educazione. Ma non si cambiano e non si superano affatto [...]. Non si estirpano queste qualità originarie, le si coprono e le si nascondono»³⁶. Per quanto la personalità di ciascuno possa trasformarsi nel corso della vita, ognuno disporrà sempre della propria natura, determinata da particolari temperamenti e attitudini. In virtù di questa inalterabilità della nostra natura

originaria, l'individuo dovrebbe non solo continuamente proseguire nell'indagine di sé stesso, ma anche accettare le sue stesse peculiarità e assecondare con moderazione le tendenze del proprio carattere: «come nel fare, così nel dire seguo semplicemente la mia forma naturale»³⁷.

Pertanto, non si tratta di definire buona o cattiva la natura dell'uomo, ma imparare a conoscere il particolare *habitus* di ogni individuo. Ogni istanza educativa deve tenere conto della singolarità dell'individuo nei suoi pregi e difetti: «gli uomini sono diversi per gusto e per forza, bisogna condurli al loro bene secondo ciò che sono, per vie diverse»³⁸. L'infinita varietà dell'animo umano preclude la possibilità che tutti dispongano di "anime belle", «aperte e pronte a tutto, se non istruite, per lo meno istruibili»³⁹. Quindi non si può pretendere in egual misura da tutti: «che facciano meno, purché siano capaci di fare! Voi vivete nella speranza di infiammare la loro volontà; ma da una rapa non c'è da sperare né da ricavare nulla di buono»⁴⁰.

Allo stesso tempo, la possibilità di poter condurre felicemente la

propria vita non è preclusa a chi si raccolga in sè stesso: «non abbiamo bisogno di molta dottrina per vivere a nostro agio. E Socrate ci insegna che essa è in noi, e la maniera di trovarla e valersene. Tutta quella nostra sapienza che è al di là di quella naturale, è pressappoco vana e superflua»⁴¹. Pertanto, la possibilità di divenire saggi e virtuosi non può che dipendere dalla natura di ciascuno: diverse nature possono giungere a diversi tipi di saggezza, «ma la virtù significa un non so che di più grande e di più attivo che lasciarsi dolcemente e tranquillamente condurre da un'indole felice sulla via della ragione»⁴².

4. *Ingenuità, erudizione e virtù*

Montaigne ribadisce più volte nel corso dei *Saggi* quanto l'occasione per affrontare le avversità della vita risieda nell'ascolto della propria natura e nota che questo esercizio permette che «un contadino e dei popoli interi muoiano con altrettanta fermezza di un filosofo»⁴³. Allo stesso tempo Montaigne sottolinea che, chi dispone di una natura semplice e bonaria, potrà sì essere un uomo

innocente, ma non virtuoso: infatti, sebbene una natura buona e sana sia necessaria al conseguimento della virtù, quest'ultima non si identifica con la bontà.

La capacità di agire virtuosamente è il risultato di un triplice connubio: una buona natura, la conoscenza delle regole del buon giudicare e una pratica costante. Solo così è possibile entrare in possesso di un'arte al punto che questa venga assorbita dalla natura stessa, introiettata e fatta propria. A differenza del cammino «dolce e in declivio, su cui procedono i passi regolati da una buona inclinazione naturale»⁴⁴, la virtù richiede il confronto consapevole con un ostacolo e di armarsi contro di esso, per vincere i propri vizi.

«Colui che, con dolcezza e mitezza naturale, dispregiasse le offese ricevute, farebbe una cosa bellissima e degna di lode. Ma colui che, punto e colpito sul vivo da un'offesa, si armasse delle armi della ragione contro quel furioso desiderio di vendetta, e dopo una grande conflitto arrivasse infine a dominarlo, farebbe senza dubbio molto di più»⁴⁵.

A detta di Montaigne, la maggior parte degli uomini, pur senza

conoscere né Aristotele né Catone, dimostra nella propria vita atti di fermezza e di pazienza più puri di quelli che studiamo tanto attentamente a scuola: non si preoccupa della povertà, delle malattie o della morte in virtù della propria innocenza, provocata una bontà naturale e innata. Agli occhi di Montaigne questa disposizione – tanto salutare, quanto ingenua – è certamente degna di ammirazione, ma è più vicina alla debolezza che alla virtù; pertanto, non può costituire un modello da seguire. Infatti, diverse qualità, che possono apparentemente considerate virtuose, in realtà nascono della debolezza dalla mancanza di moderazione e intelligenza: ad esempio «nel mestiere della guerra i novizi si gettano molto spesso nei pericoli con ben altra sconsideratezza di quanto facciano dopo essere stati scottati»⁴⁶.

Se si ritiene che la mancanza di consapevolezza permetta di sopportare i mali presenti ed essere noncuranti di quelli futuri, «per Dio, se è così, teniamo d'ora innanzi scuola di stoltezza»⁴⁷. Dal momento che l'educazione deve rendere ciascuno più potente, libero e virtuoso, non è possibile assumere come esempio del buon

vivere una disposizione che, pur godendo di tranquillità e fermezza, non possiede capacità di riflessione consapevole su di sé. La conoscenza deve permettere di ampliare il dominio dell'esperienza possibile e allo stesso tempo riconoscerne i limiti: per perseguire questo scopo è necessario conoscere e assecondare con moderazione la propria natura, ma non è concesso ristagnare staticamente in essa.

Da un punto di vista uguale e contrario, Montaigne critica ancora più aspramente coloro che, essendosi dedicati agli studi, si professano e comportano da eruditi. Montaigne denuncia per gran parte dei *Saggi* quell'educazione che «ha avuto per fine di farci non buoni e saggi, ma dotti [...]. Non ci ha insegnato a seguire e abbracciare la virtù e la saggezza, ma ce ne ha inculcato la derivazione e l'etimologia». Egli si scaglia con rabbia viscerale contro quell'apprendimento che mira esclusivamente a riempire la memoria di nozioni, senza preoccuparsi di riflettere e agire sul proprio costume e sul proprio giudizio. Montaigne polemizza, in altre parole, contro un'educazione meramente tecnica, che mira

«soltanto a imbottirci la testa di scienza; di discernimento e di virtù, poco o nulla»⁴⁸. L'apprendimento risulta educativo nel momento in cui ha una ricaduta sulla vita, in seguito alla quale ciascun individuo aumenta la capacità di giudicare e decidere le azioni da condurre. «Noi domandiamo volentieri: “Sa di greco o di latino? Scrive in versi o in prosa?” Ma la cosa principale era chiedere se è diventato migliore o più avveduto, ed è quello che resta in secondo piano»⁴⁹. Ciò che si impara deve toccare la nostra esperienza di individui in società e divenire spunto per regolarla, per quanto possibile, secondo il nostro giudizio.

In virtù di questa finalità necessaria, l'educazione deve essere concepita come «la continua riorganizzazione e ricostruzione dell'esperienza»⁵⁰, nella convinzione che «il primo compito della vita è fare in modo che, in ogni momento del vivere, il vivere stesso contribuisca all'arricchimento del significato percettibile della stessa»⁵¹. Dewey definisce da un lato la conoscenza come «quello che è stabilito, concluso, sotto controllo»⁵², ciò che si è appreso e su cui non è necessario pensare; dall'altro il pensiero «denota un

atteggiamento di indagine, di ricerca, piuttosto che uno di dominio e di possesso»⁵³; pertanto «riempirci la testa come un album di ritagli con questo e quell'argomento, visti come cose finite e a sé stanti, non significa pensare»⁵⁴. Un individuo, che possa riorganizzare da sé la propria esperienza, deve accrescere la propria capacità di ridiscutere ciò che ha sedimentato dentro di sé, al fine di confermare più saldamente vecchie credenze, oppure rigettarle e fare affidamento su nuove convinzioni. L'educazione – in particolare quella scolastica – deve sviluppare la capacità di pensare degli individui in modo che essi possano divenire sempre più consapevoli di collegamenti precedentemente invisibili e poter quindi disporre di solide ragioni, che orientino i fini delle loro azioni.

Considerando lo sviluppo del pensiero critico (e del suo continuo esercizio) come l'autentica finalità dell'educazione, Dewey riconosce che lo scopo di quest'ultima è favorire la crescita degli individui e permettere loro di acquisire gli strumenti per continuare la propria crescita da sé. Per evitare che l'insegnamento

e l'apprendimento si riducano a una dimensione meramente libresca e pseudo-intellettuale, è necessario che essi avvengano in continuità con l'ambito sociale. L'educazione, per produrre degli effetti nella società, deve trasmettere i legami tra le conoscenze e le azioni: «l'informazione, separata dall'azione intelligente, è cosa morta, zavorra per la mente [...], questa è il più potente ostacolo al dono dell'intelligenza»⁵⁵. Pertanto, se l'educazione si limita ad accrescere le conoscenze dell'individuo, senza che i contenuti delle discipline generino in lui dubbi, avversità e turbamenti, essa risulterà insufficiente all'esercizio di una vita che sia guidata dalla virtù.

Nonostante la certezza che nel corso della vita si debba cercare di divenire migliori, lo stesso Montaigne non nasconde le proprie difficoltà nel giudicare in cosa consista la virtù. Egli è dapprima convinto che l'esercizio della virtù si verifichi solo nei momenti di difficoltà e richieda da parte del soggetto uno sforzo per agire bene. Ma il suo ragionamento va in cortocircuito, quando deve fare i conti con la figura di Socrate, intesa come l'anima più perfetta di

cui si sia mai venuti a conoscenza: «so che la ragione in lui era così potente e così dominante che a un desiderio vizioso non avrebbe mai dato modo neppure di nascere»⁵⁶. In Socrate la virtù raggiunge il culmine, al punto tale che lo sforzo nel suo esercizio viene meno. Sebbene il greco possa aver detto di aver corretto la sua cattiva natura per mezzo dell'educazione, agli occhi di Montaigne tale considerazione non può che essere una battuta scherzosa, poiché nell'eccellenza spirituale socratica «sta l'estremo grado di perfezione e di difficoltà: l'arte non vi può arrivare»⁵⁷. Così l'esempio massimo di virtù diviene qualcosa di incomprensibile, di impensabile.

5. Educare all'impensabile

Se l'educazione non persegue un indirizzo morale, votato alla virtù e al libero esercizio della ragione, allora essa diviene «il processo programmato che attrezza l'uomo per un mondo programmato, il principale strumento per chiudere l'uomo nella sua stessa trappola»⁵⁸. Non saranno nozioni acquisite, né il ripetere

pedissequamente ciò che è stato insegnato, a permettere a ogni individuo di districarsi nelle difficoltà della vita e modificare quanto reputa di ingiusto o sbagliato in ciò che lo circonda. «A che cosa ci serve aver la pancia piena di cibo, se non lo digeriamo, se esso non si trasforma in noi? Se non ci fa crescere e non ci rende più forti?»⁵⁹.

Le possibilità imprevedibili dell'educazione risiedono proprio in questo processo di trasformazione che ciascun individuo può e deve operare attraverso l'esercizio della propria capacità di giudizio. Ma tale esercizio è possibile solo nel momento in cui non ci si limita a memorizzare date e definizioni: «non bisogna appiccicare il sapere all'anima, bisogna incorporarlo; non bisogna spruzzarla, bisogna tingerla con esso; e se questo non la cambia e non migliora la sua condizione imperfetta, certo è molto meglio lasciar perdere»⁶⁰. È necessario che l'educazione si proponga non di trasmettere

conoscenze asettiche, ma generare valori e opinioni che orientino le azioni di individui e, nel momento in cui questi sapranno anche criticare le proprie stesse posizioni, potrà ritenersi soddisfatta.

Avendo guadagnato la consapevolezza dei limiti del nostro giudicare e della nostra natura in continuo movimento, si dovrà abbandonare la pretesa di conoscere gli esiti dei nostri ragionamenti e non costringerli entro le gabbie programmatiche di progetti, obiettivi e metodologie predefinite. «Non tenere conto del sconosciuto, del misconoscimento di quel che resta collocato in una posizione di scarto, del cortocircuito innescato dal difetto, significa lasciare ai margini e scartare l'imprevedibile, l'indeterminabile, l'insondabile, l'impensabile posto innanzi dall'evento dell'altro»⁶¹.

MATTEO USSIA

¹ J. Dewey, *Democracy and Education. An Introduction to the Philosophy of Education*, The MacMillan Company, New York 1916, tr. it. *Democrazia e Educazione. Un'introduzione alla filosofia dell'educazione*, G. Spadafora (a c. di),

Anicia, Roma 2020, p. 105.

² F. Nietzsche, *Vom Nutzen und Nachtheil der Historie für das Leben*, Lipsia 1874, tr. it., *Sull'utilità e il danno della storia per la vita*, S. Giametta, (a c. di),

Adelphi, Milano 2003, p. 3.

³ M. Montaigne, *Essais*, Parigi 1588, tr. it. *Saggi*, F. Garavini, A. Tournon (a c. di), Bompiani, Milano 2019, II, X, p. 369.

⁴ Ivi, III, VIII, p. 873.

⁵ Ivi, III, II, p. 749.

⁶ Ivi I, LVI, p. 285.

⁷ Ivi, II, X, p. 368.

⁸ Ivi, I, L, p. 272.

⁹ Ivi, III, XIII, p. 1006.

¹⁰ Ivi, III, XIII, p. 1005.

¹¹ Ivi, III, XIII, p. 1006.

¹² Ivi, I, L, p. 272.

¹³ Ivi, I, XXXIX, p. 218.

¹⁴ Ivi, III, II, p. 754.

¹⁵ E. Morin, *Enseigner à vivre. Manifeste pour changer l'éducation*, tr. it. *Insegnare a vivere. Manifesto per cambiare l'educazione*, M. Ceruti (a c. di), Raffaello Cortina, Milano 2016, p. 6.

¹⁶ Nell'ottica dell'individualismo solidale, un'appropriata analisi sull'educazione non può non tenere conto di quanto sia fecondo fissare, condividere e discorrere delle proprie opinioni con sé stessi e con gli altri. Se intendiamo la conversazione come una messa in pratica condivisa con altri individui della nostra capacità di giudicare, si converrà che essa costituisce un esercizio essenziale a "procedere con ordine".

¹⁷ M. Montaigne, *Saggi*, cit., II, XVII, p. 611.

¹⁸ E. Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Zweites Buch: Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution*, tr. it. *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica. Libro Secondo: Ricerche fenomenologiche sopra la costituzione*, E. Filippini (a c. di), Einaudi, Torino 1965, p. 658.

¹⁹ Sarebbe stato opportuno inserire a tal proposito la trattazione di Husserl in merito all'Io Posso: esso costituisce nella trattazione fenomenologica husserliana la condizione della possibilità del cambio di atteggiamento di qualunque

individuo. Nel cambio di atteggiamento, guidato dalla ragione, noi riconosciamo il fine dell'esercizio del pensiero e quindi anche dell'educazione.

²⁰ *Ibidem*.

²¹ *Ibidem*.

²² Ivi, p. 659.

²³ M. Montaigne, *Saggi*, cit., II, I, p. 301.

²⁴ J. Dewey, *Democrazia e Educazione*, cit., p. 194.

²⁵ Ivi, p. 195.

²⁶ Ivi, p. 196.

²⁷ Ivi, p. 197.

²⁸ Ivi, p. 138.

²⁹ Ivi, p. 190.

³⁰ In questa sede non verranno approfondite le ragioni sottese a tale differenza di natura; certamente, per quanto possano esservi cause genetiche, essa è determinata dall'ambiente in cui si è cresciuti nell'infanzia e in generale anche dall'educazione che è stata impartita. Ad ogni modo è evidente, anche dal punto di vista evoluzionistico, il fatto che non vi siano individui uguali.

³¹ Platone, *Repubblica*, tr. it. F. Sartori (a c. di), Laterza, Bari 2009, II, p. 82.

³² J. Dewey, *Democrazia e Educazione*, cit., p. 192.

³³ M. Montaigne, *Saggi*, cit., I, XXV, p. 131.

³⁴ Ivi, II, I, p. 299.

³⁵ Ivi, I, XXVI, p. 139.

³⁶ Ivi, III, II, p. 754.

³⁷ Ivi, II, XVII, p. 596.

³⁸ Ivi, III, XII, p. 984.

³⁹ Ivi, II, XVII, p. 609.

⁴⁰ Ivi, III, VIII, p. 867.

⁴¹ Ivi, III, XII, p. 972.

⁴² Ivi, II, XI, p. 379.

⁴³ Ivi, III, XII, p. 972.

⁴⁴ Ivi, II, XI, p. 381.

⁴⁵ Ivi, II, XI, p. 379.

⁴⁶ Ivi, II, XI, p. 384.

⁴⁷ Ivi, III, XII, p. 985.

⁴⁸ Ivi, I, XXV, p. 125.

⁴⁹ Ivi, I, XXV, p. 126.

⁵⁰ J. Dewey, *Democrazia e Educazione*, cit., p. 178.

⁵¹ *Ibidem*.

⁵² Ivi, p. 413.

⁵³ Ivi, p. 414.

⁵⁴ Ivi, p. 253.

⁵⁵ Ivi, p. 259.

⁵⁶ M. Montaigne, *Saggi*, cit., II, XI, p. 381.

⁵⁷ Ivi, III, XII, p. 988.

⁵⁸ I. Illich, *Deschooling Society*, 1971, tr. it. *Descolarizzare la Società*, P. Peticari (a c. di), Mimesis, Sesto San Giovanni 2019, p. 136.

⁵⁹ M. Montaigne, *Saggi*, cit., I, XXV, p. 127.

⁶⁰ Ivi, p. 130.

⁶¹ P. Peticari, *L'educazione impensabile*, Eleuthera, Milano 2007, p. 86.

LIMITE E ANTROPOLOGIA DELLA MANCANZA. UN PARADIGMA ALTERNATIVO ALL'*HOMO* *OECONOMICUS* MODERNO

1. *Introduzione: Perché parlare di 'limite'*

Pochi concetti chiave, una volta entrati a far parte dell'immaginario comune, hanno subito una trasformazione in senso negativo tanto forte come il concetto di 'limite'. Il progresso è tale perché illimitato, lo sguardo del genio si estende all'infinito, l'azione è rivoluzione solo quando squarcia la tela e l'identità è ricca solo se cosmopolita, versatile e fluida.

Tra i diversi ambiti del dibattito politico contemporaneo uno solo si distingue nettamente proprio in virtù della difesa del concetto di 'limite': l'ecologia. In questo caso, l'ideologia dell'illimitato sembra non avere più presa¹. Spesso si sente parlare della necessità di contenere una produzione e uno sviluppo senza limiti per proteggere la Terra, luogo e fonte di risorse finite. La questione ecologica e il concetto di 'limite' compaiono insieme

negli stessi termini anche nell'ultimo studio della ricerca sull'individualismo solidale, dove si legge che «la crisi ecologica [...] ci costringe a ripensare la politica tenendo conto di un nuovo soggetto politico: la natura», e che questa stessa natura, cioè l'ambiente, «rappresenta quel limite che per i premoderni era costituito dalla religione, dalla tradizione o dalla legge di natura»².

A partire da questa considerazione, però, ci si può rendere conto che l'importanza del concetto di 'limite' si estende ben al di là della questione ecologica. Infatti, l'assenza di limite oggi rappresenta una delle caratteristiche principali non solo dello sfruttamento delle risorse ambientali, ma anche della produzione economica in generale, fino a caratterizzare nel profondo molti altri aspetti della vita umana. Alcune ricerche filosofiche individuano il nucleo fondamentale della mutazione antropologica moderna – dall'*homo oeconomicus* smithiano al Narciso di Christopher Lasch – nell'espansione illimitata delle passioni, dei bisogni e dei desideri umani. Altri studi, che si concentrano sui sistemi morali ed ideologici che accompagnano i diversi paradigmi politici della

storia, parlano del capitalismo immateriale – sistema politico in cui ci troviamo – come di un’ideologia del *progresso e della crescita illimitati*.

Riflettere sul ruolo e sull’importanza del limite, quindi, può essere un buon metodo per chi voglia individuare le radici di alcuni problemi che oggi caratterizzano il sistema politico e ideologico nel suo complesso. Paolo Ercolani, professore di filosofia e ricercatore nell’ambito dell’individualismo solidale, assegna al limite un ruolo di concetto chiave proprio nella costruzione di una nuova tradizione di pensiero. In quanto paradigma filosofico che si propone come valida alternativa ai due estremi e opposti sistemi politici dell’individualismo e del comunitarismo, l’individualismo solidale, soluzione preferibile, «consiste proprio nell’individuazione di quel limite che, nel medesimo tempo, conserva qualcosa degli estremi e li supera, pervenendo ad una sintesi superiore»³.

Prima di invocare la necessità del recupero di una logica e di una filosofia del limite in relazione ai problemi sociali e politici è

necessario, però, andare alla ricerca del pieno senso del concetto di ‘limite’, perché l’ideologia dominante e l’abitudine hanno fatto sì che il senso stesso di questo concetto sia andato perduto nel tempo. In seguito, potrebbe essere utile andare alla ricerca di una concezione antropologica che affronti la questione del limite, e che si discosti, perciò, dalla parabola dell’*homo oeconomicus* moderno. In ultimo, se è vero che il sistema del capitalismo immateriale in cui ci troviamo poggia su un’ideologia del *progresso e della crescita illimitati*, aver recuperato il senso del limite rafforzerà l’idea della necessità di una società della decrescita.

2. *Il doppio senso del concetto di limite*

Quando pensiamo al concetto di ‘limite’ viene subito in mente qualcosa di negativo. Il limite di un oggetto è l’involucro, il confine, oltre al quale quella cosa non c’è più, non funziona o non vale più. Il limite rappresenta una frontiera. Anche quando parliamo di ‘limiti personali’ intendiamo qualcosa di negativo: ostacoli alla libertà o mancanze nelle possibilità di azione individuale. Nel

profondo, ognuno di noi sente una forte contrapposizione tra i suoi limiti e la sua libertà. Il limite si configura come qualcosa da superare o di cui liberarsi, a maggior ragione quando viene percepito come imposto dall'esterno, dalla società, cioè quando si tratta di regole o leggi da rispettare ma con cui non ci si trova d'accordo e in cui non ci si riconosce. Quello negativo è indubbiamente il primo senso e il primo utilizzo del concetto di 'limite', ma non è l'unico. Infatti, il concetto di 'limite' ha in realtà un doppio senso, uno negativo e uno positivo.

Il limite nella sua accezione positiva è sì ciò che delimita una cosa, ma contemporaneamente è anche ciò che definisce la sua essenza, le dà una forma e una grandezza. Il limite è anche il fine di una cosa, come l'obiettivo finale di un'azione, l'orizzonte cui tendere. Dunque, il limite nel suo senso positivo, determinando una cosa e definendone il fine, è esattamente ciò che la rende tale.

La questione del doppio senso del limite è affrontata anche dalla ricerca nell'ambito dell'individualismo solidale. Andrea Gentile, docente e ricercatore di teoretica, si serve di una distinzione

terminologica, presente nella filosofia trascendentale di Kant, per mettere in luce proprio la duplicità del concetto di 'limite'. Il vocabolo tedesco '*Schranke*' viene utilizzato dal filosofo in alternativa al latino '*limes*' per indicare i confini della conoscenza determinati dall'uomo a partire dalla sua esperienza empirica, confini che definiscono che cosa egli sa e che cosa invece non conosce. Invece, '*Grenze*' corrisponde a '*terminus*' e i due vocaboli vengono usati per indicare quei limiti individuati dall'uomo a priori, cioè nell'ambito di un ragionamento sulle proprie possibilità di conoscenza e azione, limiti che definiscono che cosa gli è possibile sapere e che cosa invece si trova al di là dei limiti delle sue capacità conoscitive⁴. Gentile scrive:

Mentre *limes-Schranke* sembra indicare la semplice mancanza nella determinazione del molteplice e/o della totalità, al contrario *terminus-Grenze* indica ciò che conferisce determinatezza e compiutezza ad una cosa [...] rimanda all'eredità aristotelica del termine greco *peras*: il limite è ciò che porta a compimento e conferisce individualità a ciascuna cosa. Per i Greci, infatti, le cose sono compiute proprio perché sono limitate, ovvero finite e/o definite.⁵

Il limite, quindi, se da un lato rappresenta una frontiera e significa una mancanza e un vuoto d'essere, dall'altro lato

rappresenta una forma e significa una determinazione e una pienezza d'essere. Questi due aspetti, negativo e positivo, del senso del limite non vanno mai separati in un'analisi teoretica o morale sul concetto di 'limite'.

Infatti, dalla peculiare duplicità del limite emergono due importanti nessi concettuali che permettono di sviluppare un'analisi sull'uomo non solo cognitivo-razionale ma anche specificatamente pragmatico-antropologica. I due nessi concettuali che vengono alla luce sono quello tra il concetto di 'limite' e di 'trascendenza' e quello tra il concetto di 'limite' e di 'prassi'.

Anche in questo caso, l'abitudine non ci aiuta. Riteniamo che sia proprio l'assenza di limiti e di costrizioni a garantire una maggiore libertà di pensiero e di azione. Al contrario, la scoperta, la novità, il movimento e l'azione derivano proprio dal riconoscimento da parte dell'uomo della presenza di alcuni limiti.

Infatti, in primo luogo, il limite è per definizione ciò che separa due ambiti diversi fra loro, due aree del reale assolutamente non sovrapponibili se non opposte, come l'ambito del finito e

dell'infinito, del possibile e dell'impossibile, del determinato e dell'indeterminato. Si potrebbe raffigurare questa assoluta distanza che esiste tra irriducibili sfere del reale come l'incolmabile differenza che distingue una persona da un'altra, anche se queste hanno vissuto a lungo nelle medesime condizioni, e in generale come il rapporto asimmetrico che esiste tra ogni individuo e la figura dell'Altro.

È proprio grazie alla presenza di un limite che l'uomo scopre l'incommensurabilità e l'assoluta trascendenza come fatto del mondo. Infatti, il *terminus* di ciascuna realtà appartiene sia ad essa sia alla sua complementare. Senza 'la prova' di un limite fra due ambiti assolutamente separati non si percepirebbe nessuna separazione, quindi nessuna incommensurabilità o trascendenza. La prima trascendenza fra tutte – per ordine cronologico e genealogico – è quella tra sé e il resto del mondo, che genera l'autocoscienza. La seconda è invece la trascendenza fra l'essere umano come specie – da un punto di vista antropologico – e il resto del mondo.

Inoltre, se il limite è ciò che permette di percepire l'esistenza di ciò che è assolutamente altro – rispetto a sé stessi, ma anche rispetto alla totalità degli esseri umani – rende anche possibile una relazione tra i diversi campi del reale che delimita. In questo modo l'uomo è in grado di ridefinire e reagire incessantemente ai fatti della realtà che lo circondano e che non dipendono da lui, sulla base dei limiti percepiti e riconosciuti. Ad esempio conservandoli o rinnovandoli. In altre parole, non solo il limite ci permette di divenire consapevoli del fatto della trascendenza, ma è esattamente anche ciò che permette di passare da un ambito del reale all'altro, dall'ignoto al noto – e viceversa – dalla staticità all'azione, dalla solitudine alla relazione.

Nel suo articolo sul senso del limite Andrea Gentile scrive che «il limite non annuncia solo la negazione di qualcosa, ma anche un significato autenticamente e profondamente positivo», proprio perché:

Il limite non rimane statico o stazionario, ma è dinamico. In qualsiasi forma o grado di realtà, la funzione del limite è di produrre limitazioni e nel riconoscimento soggettivo (presa di coscienza immediata) di ogni limitazione si radica la positività

del limite. Il dinamismo del limite, in quanto consistenza dell'insufficienza di qualsiasi grado di realtà e di manifestazione esterna, tocca l'uomo alla radice stessa [...] e lo abbraccia interamente nell'esercizio positivo di tutta la complessità e diversità delle sue espressioni [...].⁶

Anche Paolo Ercolani associa al concetto di 'limite' quello di 'dinamicità', 'esercizio' e 'movimento' e sostiene che il concetto di limite sia «da intendersi come un qualcosa che diviene continuamente e, in questo suo divenire, muta logicamente, ontologicamente e topograficamente, coinvolgendo in questa mutazione continua anche i territori che si trova a delimitare»⁷.

Dunque, è la presenza e la percezione di un limite – cognitivo, conoscitivo o etico-morale – che 'attiva' nell'uomo la capacità di reazione. Anzi, senza la percezione della presenza di limiti, non ci sarebbe da parte degli esseri umani nessun movimento, nessuna capacità o volontà di azione, nessun obiettivo o scopo finale, né nell'ambito della conoscenza e della ricerca, né in quello della vita comune. Si delinea così il nesso inscindibile per l'uomo tra il concetto di 'limite' e quello di 'prassi'.

3. *Il nesso inscindibile tra il limite e la prassi: l'antropologia della mancanza*

Solo un'analisi antropologica che assegni all'uomo il giusto posto nel mondo, e che non nasconda i limiti che gli sono stati assegnati dalla natura, sarà anche in grado di restituire al concetto di 'limite' una accezione positiva e feconda, per la riabilitazione di un nuovo metodo di pensiero e azione. In *'Linea d'ombra' e 'linea limite' della conoscenza* Andrea Gentile riporta alcune analisi di Kant sul 'concetto cosmico' di filosofia, secondo il quale

In fondo, si potrebbe però ricondurre tutto all'antropologia, perché le prime tre domande ('che cosa posso sapere?', 'che cosa devo fare?' e 'che cosa mi è dato sperare?', ndr) fanno riferimento all'ultima ('che cos'è l'uomo?', ndr). Il filosofo deve dunque sapere determinare [...] i limiti della ragione [...] cosa più necessaria ma anche più difficile.⁸

È necessario dunque ripartire dalla concezione antropologica che sta alla base di ogni filosofia prima di andare alla ricerca di risposte sui sistemi morali e politici passati e attuali.

Di tutte le concezioni antropologiche che hanno accompagnato lo sviluppo della filosofia politica moderna, una in particolare fa

esplicitamente riferimento ai limiti che appartengono alla natura dell'uomo. Si tratta della cosiddetta 'antropologia della mancanza', elaborata a metà del Cinquecento dal filosofo francese Michel de Montaigne.

La peculiarità di questa visione antropologica è proprio il nesso che viene riconosciuto, a livello naturale, fra la nozione di 'limite' e quella di 'prassi'.

Secondo Montaigne, il nucleo centrale della natura umana è la costitutiva limitatezza circa la capacità di stabilire una verità, sia teoretica che morale, in maniera definitiva. Scrive: «L'uomo è invero un soggetto meravigliosamente vano, vario e ondeggiante. È difficile farsene un giudizio costante e uniforme»⁹. E ancora: «Non andiamo, siamo trasportati, come le cose che fluttuano, ora dolcemente, ora con violenza, secondo che l'acqua è agitata o in bonaccia [...] Ondeggiamo fra diverse opinioni: non vogliamo nulla liberamente, nulla assolutamente, nulla fermamente»¹⁰. Ma la costitutiva instabilità dell'essere umano, al contrario di quello che si può pensare, non costituisce, per il filosofo, un fatto che debba

essere riparato. La mancanza che lo caratterizza nel suo intimo non deve essere colmata e i limiti connaturati al suo essere non sono da considerare come dei confini da superare. Anzi, è proprio grazie al riconoscimento e alla comprensione dei limiti esistenti che l'uomo può sperare di conseguire il suo benessere e la sua felicità. A questo proposito Montaigne precisa: «Non voglio che, per paura di sbagliare in questo senso, un uomo tuttavia si misconosca, né che pensi di essere da meno di quello che è. Il giudizio deve in tutto e per tutto mantenere il suo diritto»¹¹. Infatti, la limitatezza e la mancanza connaturate all'essere umano fanno sì che egli debba continuamente esercitare la sua capacità di giudizio e di azione per potere di volta in volta affermare quale sia la cosa migliore per lui, a seconda delle circostanze che modificano la sua condizione nel mondo. L'esercizio della capacità di giudizio è ciò che l'uomo ha di più prezioso per realizzare sé stesso e mantenere la propria libertà. Anche in ambito morale, Montaigne è della stessa opinione:

Gli uomini non son che varietà e dissomiglianza. I vizi sono tutti uguali in quanto sono tutti vizi [...]. Ma, benché siano ugualmente vizi, non sono tuttavia vizi uguali.

E che colui il quale ha oltrepassato di cento passi i limiti [...] non sia di peggior stampo di colui che ne è soltanto a dieci passi, non è credibile.¹²

Anche Elena Pulcini, studiosa di filosofia sociale ed esponente del convivialismo, all'interno di uno studio sulla mutazione delle passioni umane dal sorgere della modernità fino ad oggi, sottolinea il nesso, proprio della concezione antropologica di Montaigne, tra il concetto di 'limite' e quello di 'prassi'. Pulcini scrive: «Più che un'antropologia negativa, quella di Montaigne potrebbe essere definita un'*antropologia della mancanza*, in cui l'enfasi viene posta sull'idea di imperfezione, di insufficienza, o, se si preferisce di strutturale *carezza* dell'uomo»¹³. Concezione, però, non necessariamente negativa, perché «nel riconoscere i propri limiti – prosegue Pulcini – gli uomini possono perfino ritrovare una sorta di *grandeur*, l'unica che resti loro accessibile: la grandezza della consapevolezza, che basta di per sé a nobilitare la mediocrità, a consentire la scoperta di qualità [...] più adatte all'umana condizione»¹⁴.

La filosofia di Montaigne si avvale di una visione metafisica

trascendentale, in cui l'individuo e i suoi bisogni si trovano, per la prima volta, al centro del cosmo. Ma la peculiarità della trattazione filosofica di Montaigne è che la sua 'rivoluzione copernicana' non è assoluta. Egli non solo riconosce i limiti della natura umana, ma si interroga sul rapporto che incorre di volta in volta tra l'uomo e i suoi stessi limiti. Anzi, secondo il filosofo, i valori e la libertà individuali – i valori comuni dell'umana condizione – possono realizzarsi solo grazie all'accettazione e alla costante relazione tra l'uomo e i suoi stessi limiti. Come scrive Pulcini: «Occorre in primo luogo riconoscere la propria imperfezione per adeguare a essa il proprio essere nel mondo»¹⁵.

Al contrario, sostiene Montaigne, non riconoscere il proprio 'essere nel mondo' rappresenta il più grave dei pericoli per l'uomo stesso. Un fraintendimento della propria natura significa: «presumere d'aver in testa i limiti e i confini della volontà di Dio e della potenza di nostra madre natura. Non c'è al mondo follia più grande che giudicarli in proporzione alla nostra capacità e competenza»¹⁶. Il filosofo, dunque, individua due ambiti del reale

che è necessario distinguere dall'esistenza umana: il primo è l'ambito di dio e dell'assoluta trascendenza, dove regna la necessità della legge e la perfezione morale che per noi esseri umani, calati in un mondo che muta, e dipendenti da un'infinità di relazioni, sono impossibili da realizzare. Il secondo è l'ambito della natura, della spontaneità e del caso che governano il mondo, dove si concatena quella fittissima rete di cause ed effetto, che per noi uomini è impossibile da risalire e dunque da controllare.

Per Montaigne, l'arte della saggezza umana sta proprio nel saper riconoscere i limiti che appartengono alla propria condizione, i quali individuano aree di realtà differenti. E, in seguito, nel riuscire ad alternare, con un'attività consapevole e costante, le due diverse fonti della conoscenza, per poter raggiungere uno stato, sempre mutevole e per questo sempre salutare, di verità e felicità. Uno solo di questi due ambiti della conoscenza non basta a garantire all'uomo lo sviluppo di una forte capacità di giudizio e di azione, è necessario sia tenere da conto i fatti e le necessità che la natura ci mette davanti, sia allenare il nostro pensiero e la nostra capacità

critica con gli strumenti della scienza e della tecnica.

In questo quadro metafisico, il rischio peggiore per l'uomo è cadere vittima della passività. Questo accade in due casi, quando non percepisce i limiti che esistono fra sé e l'ambito naturale del flusso spontaneo dei fatti, oppure quando, accecato dall'*ubris* delle sue capacità conoscitive, non percepisce la differenza fra sé e l'ambito dell'assoluta trascendenza e dell'esattezza della legge. Nel primo caso non agisce, ma si lascia trasportare, e non vi è scarto tra i fatti del mondo e il suo pensiero, non c'è consapevolezza di sé e della propria condizione. Ma senza il momento dell'autocoscienza è impossibile per l'uomo progettare la propria vita. Jean Starobinski, importante studioso delle opere di Montaigne, scrive che, per il filosofo, l'uomo appartiene alla natura e deve tenerla in considerazione, ma non vi aderisce, anzi, è proprio nella relazione fra sé e i limiti che lo separano da essa che può rendersi protagonista del suo stesso destino. Starobinski scrive:

La 'natura' dell'uomo consiste paradossalmente nella facoltà razionale di contraddire e sfigurare il *dato* naturale [...] Non aderiamo completamente a noi stessi. La nostra spontaneità naturale [...] è sempre viziata da una fragilità che ci

lascia liberi di disimpegnarci e di disapprovarci [...] Questa sfaldatura può essere sfruttata, l'io può diventare opera propria [...] L'atto riflessivo con cui Montaigne si osserva e si accetta, l'abbiamo visto, possiede una virtù plasmatrice: con esso la coscienza di sé è una messa in opera.¹⁷

Fondamentale presupposto della progettualità e della libertà individuale è, dunque, il momento dell'autocoscienza. Celebre, a questo proposito, la tesi della *naifité* della virtù, che Montaigne scarta con risolutezza. La virtù, secondo l'autore, si distingue dalla bontà. Infatti, mentre la seconda è naturale e spontanea, non richiede molta autoconsapevolezza, per realizzare la virtù, invece, è necessario uno sforzo, una opposizione, e un grado di consapevolezza molto più elevati. La virtù, dunque, non può essere naturale ma richiede autocoscienza e un lavoro su sé stessi.

In secondo luogo, la trappola della passività e dell'immobilismo si palesa là dove non si rispetta il limite che separa l'ambito dell'esistenza umana da quello della trascendenza assoluta, e là dove si innalza l'intelletto umano al rango di intelletto divino. Il risultato è una vera e propria credenza nella perfezione e nel progresso infinito della legge umana.

L'essere umano, invece, antropologicamente ondeggiante e instabile, deve sapere controbilanciare il caso con la legge e la natura con l'arte e con la scienza, e viceversa, deve sapere cambiare le sue proprie leggi a seconda delle necessità e dei bisogni che il procedere della Storia gli presentano. Da qui, le critiche di Montaigne a quelle scienze che si ritengono esatte e agiscono in modo prescrittivo pur astraendo completamente dall'essenza concreta e dall'originalità singolare dei loro soggetti¹⁸. La conoscenza umana, le sue creazioni, le sue tavole di valori e le sue leggi non sono infallibili, ma si devono adattare ai loro stessi risultati, e al tempo che scorre.

Anche il cosiddetto 'conservatorismo' di Montaigne, se interpretato alla luce di quanto appena detto, appare una definizione fuorviante. Infatti, bisogna interpretare il suo invito a conservare le leggi in vigore non tanto come una volontà di preservare forzosamente l'ordine costituito ma, al contrario, come un avvertimento a non distruggerlo del tutto per imporre la propria visione del mondo. Lo stesso si potrebbe dire a proposito della

religione: il suo rispetto per l'autorità ecclesiastica e la sua volontà di non interferire con le questioni dottrinali non gli impediscono di esercitare il libero pensiero anche in materia di religione e di esprimersi sulle guerre politico-ideologiche del suo tempo. Il 'conservatorismo religioso' di Montaigne serve da ammonimento a sé stesso e agli altri, in particolare per redarguire i riformatori, coloro che, non consapevoli dei propri limiti e delle proprie mancanze, pretendono di sconvolgere la società, tentando di sostituire la loro forma di dominio su quelle precedenti, presentandosi come i nuovi portavoce della stessa volontà di Dio.

Come emerge dalla trattazione sul rapporto fra l'uomo e la natura e l'uomo e la trascendenza assoluta, la concezione antropologica della mancanza, la prima che in epoca moderna pone al centro delle grandi questioni scientifiche, morali e sociali l'individuo e la sua libertà, è continuamente attraversata dal concetto di 'limite'. Questo perché Montaigne avverte come fonte di pericolo più forte non tanto la violenza e il disordine provocati dalle guerre ideologiche dell'epoca, ma proprio la nuova posizione

dell'uomo stesso nel mondo, e la sua liberazione da ogni vincolo esterno. Tocca a lui ora, e non a vecchie ideologie ed istituzioni, rispettare i limiti della sua stessa natura. Per questo l'individualismo di Montaigne è ben rappresentato dalla celebre espressione: «Io studio me stesso più di ogni altro soggetto. È la mia metafisica, è la mia fisica»¹⁹. Dunque, è della 'libertà ritrovata'²⁰ e della sua felicità che la filosofia e le altre scienze si devono occupare, tramite l'esercizio della libertà di pensiero e di azione. Ma il problema è che questi strumenti sono anche pericolosi. Il rischio maggiore è che vengano utilizzati al di là dei propri limiti, per costruire una nuova forma di sottomissione, più sottile e più pericolosa di quelle precedenti. Proprio per questo il filosofo teme sopra ogni cosa l'instaurarsi di una nuova ed inedita forma di potere: il dominio dell'uomo sull'uomo. La servitù e la tirannia, la passività e il totalitarismo, sono i rischi più grandi di una concezione metafisica che pone l'uomo al centro del cosmo quando, invece, al centro dei suoi Saggi, egli pone un individuo attivo e libero²¹. Per questo insiste nel dire che la conoscenza dell'uomo

serve a «mostrare la misura della sua vista, non a misurare le cose»²², a condurlo al benessere e non ad imporre la sua visione sul resto del mondo.

A questo proposito Montaigne conia il concetto di 'conoscenza incarnata'²³. Si tratta di una forma positiva di conoscenza che tenga conto dei limiti e delle possibilità umane, una conoscenza al servizio dell'uomo e della sua natura – di essere mancante e sociale per eccellenza – nonché della natura in generale. All'opposto, il filosofo si scaglia spesso contro una concezione della conoscenza come strumento di dominio, volto a instaurare negli uomini ignoranza e passività. Jean Starobinski scrive che la 'conoscenza incarnata' è l'unica concezione del sapere che:

non desume alcuna legge, alcuna regola per l'azione nell'ordine fisico: il suo profitto non è la padronanza del mondo, ma è di ordine etico [...] sostituisce il godimento alla conoscenza [...] conserva, nel complesso semantico della parola arte, l'eccezione che gli associa la produzione del piacere e non più quella che la lega all'abilità tecnica. La tecnica è soppiantata dal saper vivere dell'individuo.²⁴

L'antropologia della mancanza e la filosofia del limite di Montaigne, dunque, corrispondono ad un'etica della prassi per

eccellenza contro ogni forma di dogmatismo e passività. Solo la libertà di giudizio e la capacità d'azione umana devono essere senza limiti. Qualsiasi altra forma di potere illimitato, come il potere della tecnica e della conoscenza, non può reggersi se non a discapito della stessa libertà, se non tramite l'instaurazione di rapporti di potere che creano e sfruttano la passività e la sottomissione degli individui per potersi perpetuare.

4. *Conclusione. L'ideologia senza limiti e il teorema della lumaca*

Dopo una rivalutazione del concetto di 'limite', anche grazie alla proposta filosofica dell'antropologia della mancanza, si può cercare di rispondere a una domanda fondamentale: come mai oggi non si riesce ad attuare – e spesso neanche a concepire – una limitazione del nostro sistema di produzione nonostante diversi studi ambientali e sociali ne sostengano la necessità. In realtà, moltissime ragioni si scontrano con l'ipotesi della decrescita, una di queste è sicuramente l'ideologia dell'illimitato cui crediamo e che sta alla

base del sistema economico-politico dominante. Il capitalismo immateriale si basa su un'ideologia della *crescita* e del *progresso* infiniti, in cui l'unico scopo del meccanismo che ci governa è la riproduzione all'infinito, fine a sé stessa, del medesimo meccanismo. Questa è la scommessa del libero mercato portata agli estremi²⁵.

In un interessante articolo uscito nel 2023 per i *Quaderni della decrescita*, nuovo periodico di ecologia, società e politica, si fa riferimento al concetto di 'contro-produttività paradossale'. Utilizzato in ambito economico, descrive il momento in cui «il mantenimento o la crescita di un certo processo o produzione crea più danni che benefici»²⁶. Ma la paradossalità di questo fatto non sta nel verificarsi del fatto in sé, ma nel fatto che «questa contro-produttività paradossale non viene riconosciuta [...] perché i danni che produce vengono sistematicamente esternalizzati e rientrano perlopiù solo in seguito, surrettiziamente mistificati, nei calcoli economici, ovvero nei *conti che contano*»²⁷.

Il paradosso del teorema consiste nel non riconoscere e dunque

nel continuare a riprodurre, senza scarto, un sistema che nuoce ai suoi stessi promotori. Se si trasferisce questo teorema dall'ambito meramente economico a quello più ampio dell'attuale paradigma economico-politico, si può dire che noi portiamo avanti un sistema – economico, politico e sociale – che ci schiaccia e ci impedisce nello stesso tempo di liberarcene.

Del resto, una formulazione che chiarisca questo rapporto tra l'uomo e i suoi stessi sistemi è già stata elaborata. Si tratta del celebre 'teorema della lumaca', esposto da uno dei critici più scaltri del neoliberalismo, Ivan Illich. Secondo il filosofo:

Una lumaca, dopo aver raggiunto un numero di spire sempre più grandi alla delicata struttura del suo guscio, interrompe all'improvviso questa sua attività costruttiva. Una sola spira in più aumenterebbe di sedici volte le dimensioni del guscio. Anziché contribuire al benessere della lumaca, la graverebbe di un tale eccesso di peso che qualsiasi aumento di produttività avrebbe letteralmente schiacciato dal compito di affrontare le difficoltà create dall'allargamento del guscio oltre i limiti fissati dai suoi stessi fini. A questo punto il problema del sovrasviluppo comincia a moltiplicarsi in progressione geometrica, mentre le capacità biologiche della lumaca possono, nella migliore delle ipotesi, aumentare in proporzione aritmetica.²⁸

Questi teoremi ci aiutano a comprendere che noi uomini, abitanti della Terra, oggi siamo già ad un livello progressivo di edificazione delle spire molto al di là dei limiti consentiti dalla

nostra natura e dalla nostra posizione nel mondo. L'ideologia dell'illimitato con cui continuiamo a governarci ha già inferto gravi lesioni alla nostra consapevolezza e alla nostra libertà d'azione. Se non si è tenuto conto, fino ad ora, dei 'limiti fissati dai propri fini, cioè della propria natura, e il nostro obiettivo è diventato quello della riproduzione infinita del meccanismo della *crescita* e del *progresso illimitati*, appare evidente quale sia la nostra condizione: siamo schiacciati dalla nostra stessa ideologia, come la lumaca di Illich dalle sue spire geometriche – o, per usare un'altra immagine di un altro critico del neoliberalismo, «siamo intrappolati nella ruota del criceto»²⁹.

Dunque, la cosa positiva è che dentro al sistema dell'ideologia dell'illimitato non mancano i mezzi e le conoscenze per porre limiti ai processi di produzione e di metamorfosi antropologica in corso. L'aspetto negativo, invece, è che mancano la forza di pensiero e il potere di azione per farlo. Così, nonostante le critiche e i lavori in direzione contraria, stiamo portando avanti un sistema che nuoce in primis a noi stessi. L'aspetto più brutale di questo dominio

dell'uomo sull'uomo è che esso crea passività e debolezza e incapacità di sottrarvisi. Si nega agli individui sia l'autoconsapevolezza della loro situazione, sia gli strumenti ideologici per pensare ad una alternativa³⁰. Scompare lo scarto tra la libertà propria della condizione umana e lo scorrere degli eventi in generale.

Come scrive un grande analista al sorgere della modernità e delle sue caratteristiche inedite, Walter Benjamin, il capitalismo come ideologia è una nuova forma di religione più pericolosa di quelle precedenti, proprio perché è un'ideologia dell'illimitato. Questo

nuovo paradigma economico-politico elimina ogni forma di trascendenza e appiattisce ogni cosa nell'immanenza più assoluta, vive della libertà di pensiero e di azione, e per questo elimina progressivamente ogni possibilità di redenzione per l'uomo³¹. Rendersi conto dei danni collaterali provocati da questa ideologia dell'illimitato, su noi stessi e sulla nostra libertà, potrebbe essere un primo passo necessario. Se non altro per cominciare ad opporle un forte rifiuto.

BIANCA FAZIO

¹ È necessario distinguere subito tra due tipi di ecologia: l'ecologia che si presenta come fautrice del limite e che auspica una 'decrescita serena', formula utilizzata da Serge Latouche, uno degli esponenti più importanti del pensiero ecologico contemporaneo; e una seconda ecologia ben rappresentata dall'espressione dispregiativa di 'green washing'. Mentre la prima vuole trovare delle soluzioni alla crisi ecologica al di fuori o in direzione contraria al sistema di produzione vigente, la seconda continua a rifarsi ai suoi stessi meccanismi, e per questo sul lungo periodo rischia di spostare il problema più che risolverlo. In questa sede con 'ecologia' si intende il primo dei due approcci al problema ecologico, perché si ritiene che sia una diretta conseguenza del sistema di produzione vigente.

² M. Simonazzi, "Come ripensare l'individualismo nel XXI secolo? Immaginare nuove tradizioni di pensiero", in F. Andolfi (a c. di) *Individualismo solidale. Una nuova immagine dell'utopia*, MUP Editore, 2023 Parma, pp. 197-198.

³ P. Ercolani, "I limiti della ragione. Teoretica, politica, artificiale", in *La società degli individui. Quadrimestrale di filosofia e teoria sociale*, Franco Angeli, 2023 Milano, XXVI, 2, p. 44.

⁴ Entrambi i termini appartengono comunque ad una critica trascendentale della conoscenza. Gentile precisa che: «Con la distinzione semantica tra *Grenze* e *Schranke* vengono indicate non due diverse situazioni oggettive, schematiche e rigorosamente necessarie, ma due diverse situazioni *soggettive*, che fanno riferimento alle strutture più profonde e autentiche della soggettività. Si può, infatti, essere racchiusi in un determinato spazio, consapevoli dell'esistenza (o almeno della possibilità) di uno spazio *ulteriore* che è al di là e/o al di fuori del limite; e si può, invece, trovarsi nella stessa situazione di 'chiusura' senza esserne consapevoli, senza vivere questa reclusione come tale. L'uomo stesso, quando si trova immerso e/o racchiuso nel mondo degli oggetti dati dall'esperienza o

quando per particolari motivi esercita una sorta di *epoché* su tutto ciò che la oltrepassa, non vive i propri 'confini' come 'limiti'. E conclude ritornando sul fatto che: «La differenza tra 'confini' e 'limiti' è una differenza che riguarda non la condizione 'oggettiva' in cui il soggetto si trova, ma la consapevolezza autentica che ne ha». Dunque, l'importanza dell'analisi sul concetto di limite-confine da una prospettiva trascendentale sulle possibilità della conoscenza deriva da una urgenza di ordine pratico, non teoretico. Ovvero, da questa analisi non si vuole – e non si crede possibile – determinare ciò che si trova al di là, ciò che trascende i limiti della conoscenza, ma il comportamento dell'uomo in relazione a questi stessi limiti. Il punto centrale non è una estensione della conoscenza umana oltre il confine-*Schranke* che le è connaturato, quanto la risposta alla domanda: «Come 'si orienta' la ragione nelle questioni di confine, in questioni, cioè, che oltrepassano sia la sua interna legalità (logico-analitica) sia il rapporto con le condizioni di possibilità dell'esperienza?», A. Gentile, *Filosofia del limite*, Rubbettino Editore, 2012 Soveria Mannelli, pp. 103-104.

⁵ A. Gentile, "Linea d'ombra' e 'linea limite' della conoscenza. Horizont, Grenzlinie e Weltbegriff nella Critica della ragion pura", in *La società degli individui. Quadrimestrale di filosofia e teoria sociale*, cit., p. 29.

⁶ Ivi. p. 31.

⁷ P. Ercolani, "I limiti della ragione. Teoretica, politica, artificiale", in *La società degli individui*, cit., p. 44.

⁸ Ivi, p. 38.

⁹ M. de Montaigne, *Essais*, Bordeaux, 1580, tr. it. "Con mezzi differenti si arriva allo stesso fine", in *Saggi*, Bompiani, 2012 Milano, p. 11.

¹⁰ M. de Montaigne, "Dell'incostanza delle nostre azioni", in *Saggi*, cit., pp. 591-593.

¹¹ M. de Montaigne, "Della presunzione", in *Saggi*, cit., p. 1169.

¹² M. de Montaigne, "Dell'ubriachezza", in *Saggi*, cit., p. 601.

¹³ E. Pulcini, *L'individuo senza passioni. Individualismo moderno e perdita del legame sociale*, Bollati Boringhieri, 2001 Torino, p. 25.

¹⁴ E. Pulcini, *L'individuo senza passioni*, cit., p. 38.

¹⁵ E. Pulcini, *L'individuo senza passioni*, cit., p. 37.

¹⁶ M. de Montaigne, "È follia giudicare il vero e il falso in base alla nostra competenza", in *Saggi*, cit., p. 325.

¹⁷ J. Starobinski, *Montaigne en mouvement*, Gallimard, Paris, 1982, tr. it. *Montaigne, il paradosso dell'apparenza*, Il Mulino, 1996 Bologna, pp. 273-277.

¹⁸ È questo il caso, per esempio, di una cattiva educazione, che insegna ad «avere la memoria piena zeppa», e che invece di «appiccicare il sapere all'anima» dovrebbe «incorporarcelo», cioè tenere conto dei corpi singolari a cui si rivolge (M. de Montaigne, "Della pedagogia", in *Saggi*, cit., p. 253). Oppure della medicina, che pretende di legiferare come unica scienza esatta sul benessere degli individui, ma non tiene conto della loro duplice natura di corpo e anima, «smembra un edificio costruito su una così stretta e fraterna corrispondenza», e prende in considerazione l'uomo inteso solamente come corpo-macchina (M. de Montaigne, "Dell'esperienza", in *Saggi*, cit., p. 2081).

¹⁹ M. de Montaigne, "Dell'esperienza", in *Saggi*, cit., p. 1997.

²⁰ «La nascita dell'Io moderno appare caratterizzata da una costitutiva ambivalenza [...] L'individuo si scopre libero, autorizzato a inventare il proprio programma di vita, a esplorare una realtà senza confini [...] ma allo stesso tempo egli avverte il proprio smarrimento e la propria debolezza di fronte alla crisi di ogni aprioristica certezza [...]»; è con queste parole che Elena Pulcini apre il suo saggio sulla mutazione antropologica dell'epoca moderna, E. Pulcini, *L'individuo senza passioni*, cit., p. 21.

²¹ In *L'individuo senza passioni*, Elena Pulcini si riferisce ad autori quali Montaigne, ma anche Jean Jaques Rousseau e Cartesio, come possibili punti di partenza per andare alla ricerca di una teoria dell'individualismo solidale, cioè di una concezione dell'individuo diversa ed alternativa rispetto alla parabola dell'*homo oeconomicus* moderno elaborata dai padri del liberalismo, la quale conduce, secondo l'autrice, a determinare gran parte delle cosiddette 'patologie della modernità'. In effetti, ponendo al centro della sua visione antropologica il concetto di 'limite', la filosofia di Montaigne non giunge mai a delineare una forma di dominio dell'uomo sull'uomo. Al contrario, il pessimismo di Thomas Hobbes circa la condizione umana lo porta ad affermare la necessità di un sistema politico assolutista, mentre la concezione ottimista di Adam Smith lo porta ad

elaborare la funzionalità di un meccanismo politico-economico ancora più totalitario di quello precedente, cioè il meccanismo impersonale del Diritto e del Mercato, che ha il suo più diretto erede nei sistemi del neoliberalismo e del capitalismo immateriale contemporaneo.

²² M. de Montaigne, “Dei libri”, in *Saggi*, cit., p. 729.

²³ Un altro grande filosofo, anche egli portavoce di un’epoca di crisi dei valori tradizionali e di forte accelerazione nel processo di modernizzazione della società, ha parlato di conoscenza incarnata, valore del limite ed etica della prassi: «*Limitiamoci*, dunque, a epurare le nostre opinioni e valutazioni, e alla creazione di nuove tavole di valori che siano nostre [...] E a tale scopo dobbiamo diventare coloro che meglio apprendono e scoprono tutto quanto al mondo è normativo e necessario: dobbiamo essere dei *fisici* per poter essere in quel senso dei *creatori*, mentre fino ad oggi tutte le valutazioni e gli ideali sono stati edificati sull’*ignoranza* della fisica oppure in contraddizione con essa. E perciò: sia lode alla fisica, e ancor di più a ciò che ci costringe ad essa: la nostra rettitudine!», F. Nietzsche, *Die fröhliche Wissenschaft*, Ernst Schmeitzner, Chemnitz, 1882, tr. it. “Lode alla fisica!”, in *La gaia scienza*, Adelphi, 2022 Milano, pp. 241-242.

²⁴ J. Starobinski, *Montaigne, il paradosso dell'apparenza*, cit., pp. 189, 213.

²⁵ Dalla scommessa sul ‘meccanismo della mano invisibile’ di Adam Smith, all’estensione globale del meccanismo di libero mercato corre un filo rosso, quella della storia del liberalismo concretamente esistente.

²⁶ F. Zevio, *Per un’idea di limite*, in *Quaderni della decrescita*, I, 1, 2023, p. 210.

²⁷ *Ibidem*.

²⁸ I. Illich, *Gender*, Pantheon, 1982, tr. it. *Genere. Per una critica storica dell’uguaglianza*, Neri Pozza, 2013 Vicenza, pp. 115-116.

²⁹ Espressione utilizzata a più riprese dal filosofo francese Jean Claude Michéa per indicare quella la condizione dell’*homo oeconomicus* moderno, costantemente alla ricerca di maggior profitto e senza nessun altro fine per la sua azione.

³⁰ Interessanti a tal proposito le tesi di Byun Chul Han, filosofo contemporaneo. Egli sostiene che nell’ultimo decennio, con la diffusione capillare delle tecnologie e dei metodi di gestione più avanzati (computer, cellulari, tablet, lavagne multimediali, speculazione finanziaria immateriale), si sia passati dalla biopolitica, sistema di governo descritto dal filosofo Michel Foucault, alla psicopolitica: ovvero, oggetto di controllo e manipolazione delle moderne tecniche di governo non sono più i corpi delle persone, ma direttamente le loro menti. B. C. Han, *Psychopolitik. Neoliberalismus und die neuen Machttechniken*, Fischer, Frankfurt 2014, tr. it. *Psicopolitica*, nottetempo, 2016 Milano.

³¹ W. Benjamin, *Kapitalismus als Religion*, in Rolf Tiedemann (a c. di) *Gesammelte Schriften*, tr. it. *Capitalismo come religione*, Il melangolo, 2013 Genova.

L'INDIVIDUO NARCISISTA

Affermare che l'individualismo sia il paradigma della civiltà occidentale può essere considerato ormai un'evidenza. Nondimeno, l'idea che l'umanità sia composta da singoli indivisibili e irriducibili gli uni agli altri è l'esito di un lungo processo storico di emancipazione dai vincoli sociali, durante il quale si sono susseguiti diversi modelli idealtipici di individuo, figli del particolare periodo storico di riferimento¹. Non un modello unico di individuo, ma molteplici, spesso in contraddizione o intersecati tra loro. In questo senso, ci sono ben pochi dubbi sul fatto che il campione della modernità sia l'*homo oeconomicus*, magistralmente rappresentato dall'imprenditore capitalista, esuberante ed energico, egoista e prudente. Colto nei suoi tratti fondamentali, in primo luogo, da autori come Hobbes, Mandeville, Locke e Adam Smith, l'individuo moderno è caratterizzato da «*la passione dell'io e la passione dell'utile*, entrambe espressioni di un individuo carente e autoconservativo che tenta di colmare la propria insufficienza sia ottenendo il *riconoscimento a ogni costo del proprio valore e della propria superiorità*, sia attraverso il *perseguimento senza fine dei beni*

materiali»². A questo si lega, infine, «il desiderio di migliorare la propria condizione»³, quella fede intramontabile nell'idea di progresso che caratterizza inequivocabilmente l'umanesimo moderno⁴. In un'immagine, l'uomo economico è simboleggiato dalla figura di Prometeo, proiettato verso il futuro, prudente e fiducioso nelle proprie capacità.

Di fronte a questo paradigma, tuttavia, il Novecento segna un momento di forte scarto, sancito da profonde trasformazioni sociali che aprono il sipario per l'entrata in scena di un nuovo tipo sociale: l'*homo psychologicus* o individuo narcisista. Narciso più che Prometeo sembra descrivere al meglio l'individuo dei giorni nostri, alle prese con una società consumistica e spettacolarizzata e con una cultura dalle caratteristiche sempre più permissive. L'obiettivo di questo articolo sarà, quindi, quello di ricostruire le caratteristiche principali e i momenti salienti della nascita di questo nuovo modello antropologico, a partire soprattutto dalla fine degli anni Cinquanta e l'inizio degli anni Sessanta del Novecento nel contesto americano, fino al suo pieno compimento nel corso degli anni Settanta e Ottanta e alla sua diffusione a tutta la cultura occidentale.

1. *Le origini dell'uomo psicologico*

Non è una casualità che proprio verso la fine degli anni Novanta e l'inizio dei primi anni Duemila si inizi a parlare sempre più spesso, anche e soprattutto nel contesto europeo, di una radicalizzazione del fenomeno dell'individualismo in una prospettiva narcisistica, tanto da diventare un vero e proprio *topos* letterario. Già nel 1991, Charles Taylor nel suo *Il disagio della modernità*, nel tentativo di individuare gli elementi di decadenza all'interno della cultura occidentale, riconosce nell'individualismo uno dei principali problemi, quando scrive: «recentemente questa preoccupazione è ricomparsa, in rapporto con i frutti della società permissiva, con i misfatti della *me generation* o con il dominio del “narcisismo”, per rifarsi a tre delle formulazioni contemporanee più largamente note»⁵. Alain Laurent, al termine della sua ricerca sulla storia dell'individualismo, identificato come paradigma dell'Occidente, riconosce che nella seconda metà del Novecento si è assistito alla «ripresa del processo di individualizzazione della vita sociale comune» e, in particolare, a «l'ingresso del narcisismo nella vita degli individui [...] risultato di un lungo e sotterraneo mutamento cominciato tra il 1960 e il 1970 con

l'avvento della società dei consumi e la concomitante promozione dei valori della felicità privata»⁶.

In Italia, i primi a rendersi conto di questa trasformazione sono Elena Pulcini e Remo Bodei⁷. Nel saggio *L'individuo senza passioni*, Pulcini si confronta direttamente con la tradizione sociologica che «tende a contrapporre a un individualismo utilitaristico e razionale, peculiare della prima modernità, un individualismo edonistico (o espressivo o narcisistico), caratteristico della seconda modernità»⁸. E aggiunge:

All'*homo oeconomicus* della prima modernità, prudente e lungimirante, capace di coniugare l'interesse individuale e il bene comune, subentra l'*homo psicologicus* postmoderno, unicamente preoccupato della propria autorealizzazione e privo di senso del futuro; volto alla ricerca di un'autenticità che lo spinge a psicologizzare la realtà, riducendola a puro specchio dei propri desideri, nonché a estraniarsi dalla sfera pubblica e sociale.⁹

Analogamente, gli studi sull'individualità di Bodei¹⁰ portano a delle conclusioni simili:

Le società occidentali sviluppano modelli di coscienza componenziale e aperta, di io assemblati con parti smontabili e suscettibili di continua ricombinazione e revisione. [...] Considerando la realtà come specchio dei propri desideri, coltivano un “io minimo”, preoccupato della propria sopravvivenza; vivono la quotidianità come terreno di caccia e, insieme, come accumulo di “piccole emergenze”; cercano appoggio nel possesso delle cose, le sole in grado di stabilizzare la loro identità, perché inerti e manipolabili, occasioni di prendersi cura del mondo senza impegnarsi in rapporti personali di reciprocità.¹¹

Ultimo, ma solo in ordine temporale, *L'era del narcisismo* dei sociologi Vincenzo Cesareo e Italo Vaccarini, pubblicato nel 2012, rappresenta forse lo studio più sintetico e accurato dell'avvento di quello che gli autori chiamano «il narcisismo minimalista» o sociologico, per distinguerlo da un «narcisismo fisiologico» e dal «narcisismo patologico»¹².

Sebbene tutti questi autori siano più o meno concordi nell'indicare *La caduta dell'uomo pubblico* di Richard Sennett e *La cultura del narcisismo* di Christopher Lasch, rispettivamente del 1974 e del 1979, come le opere cardine nella definizione dell'individuo narcisista, in realtà è possibile osservarne le radici più profonde nei primi decenni del Secondo Dopoguerra, come testimoniano le prime intuizioni dei sociologi statunitensi David Riesman e di Philip Rieff. Nel suo classico *La folla solitaria*¹³, Riesman contrappone alla società autodiretta della modernità – caratterizzata da alta mobilità sociale, accumulazione dei capitali e produzione – la società eterodiretta tipica dell'era dei consumi, rappresentata dalla nuova classe media delle grandi città, composta da burocrati, impiegati e manager d'azienda, che osserva nascere nel corso degli anni Cinquanta. L'individuo autodiretto (*inner-directed*), nato a partire dal Rinascimento

attraverso la Riforma protestante, la Controriforma e la Rivoluzione industriale, è grosso modo sovrapponibile nel suo stadio finale al modello dell'*homo oeconomicus*, autocentrato, educato al miglioramento continuo di sé stesso e al perseguimento del proprio percorso personale di successo. La famiglia e la società contribuiscono nell'impiantargli un «giroscopio psicologico» interno, che attraverso il senso di colpa lo tiene orientato e conforme alle norme sociali prestabilite. Ispirato dal motto «*ad astra per aspera*», l'individuo autodiretto è guidato da una forte etica del lavoro, preoccupato più della propria autocritica che non di fallire agli occhi degli altri. Viceversa, l'individuo eterodiretto (*other-directed*) della contemporaneità, è costantemente sotto il controllo della «giuria dei pari», suscettibile alle critiche provenienti dall'esterno:

Il tratto comune a tutte le persone eterodirette consiste nel fatto che i coetanei rappresentano la fonte della direzione per l'individuo; essi sono composti sia dalle persone che conosce direttamente, sia da quelle con cui ha relazioni indirette, mediate da amici o dai mezzi di comunicazione di massa. Naturalmente, poiché la dipendenza da tale fonte di orientamento si radica presto nella vita del bambino, essa è una fonte «interiorizzata». Gli obiettivi che le persone eterodirette perseguono si spostano seguendo questa guida: sono soltanto il processo che porta all'obiettivo e il fatto di prestare attenzione ai segnali provenienti dagli altri che restano inalterati per tutto il corso della vita.¹⁴

In questo nuovo contesto, il controllo sociale viene esercitato attraverso un «radar sociale» impiantato per rilevare le azioni degli altri e alimentato da ansia costante e competizione velata: «un Io cioè decentrato e fluido, ansioso di conferme e di riconoscimento, mosso da desideri inquieti e senza oggetto, flessibile e aperto alla manipolazione»¹⁵. Pur essendo lontani dalla definizione di un vero e proprio Io narcisista, Riesman coglie degli elementi che saranno poi al centro della successiva trattazione: la maggiore attenzione rivolta verso la famiglia nucleare urbana e suburbana e i suoi rapporti affettivi interni; il comportamento permissivo dei genitori, che cercano nei media e in figure professionali esterne come educare i propri figli; un'educazione al consumo e all'importanza dei rapporti relazionali; la ricerca continua di un senso di fama assoluta; la banalizzazione del sesso come strumento per fuggire al senso di apatia, come metro di misura della propria capacità di attrarre.

Se da un lato l'importanza di Riesman sta nell'aver fornito un nuovo lessico socio-psicologico a una tradizione critica che trova il suo capostipite in Tocqueville¹⁶, dall'altro Rieff può essere considerato il primo a parlare più strettamente di terapeuticità e permissivismo, prendendo dalla psicoanalisi gli strumenti necessari

per strutturare una nuova forma di critica sociale. In *Freud moralista*¹⁷ e ne *Gli usi della fede dopo Freud. Il trionfo della terapeutica in Freud, Jung, Reich e Lawrence*¹⁸, Rieff osserva «l'emergere dell'uomo psicologico»¹⁹, come conseguenza della diffusione della pratica psicoanalitica e di una nuova morale pubblica permissiva e libertina soprattutto per quanto concerne la moralità sessuale. In questo nuovo scenario, la neurosi non si limita più all'individuo represso dell'epoca vittoriana, ma diventa la cifra dell'uomo ordinario, diffondendosi in modo ampio e generalizzato e comportando, dunque, la proliferazione di tecniche terapeutiche «con nessun'altra finalità se non quella della produzione d'un po' di benessere», di «una vita senza affanni»²⁰. Così, mentre «le vecchie terapie comportamentali [...] erano basate sul principio di distogliere l'individuo da sé stesso, e di porlo invece in relazione con un ordine di istituzioni che sottoscriveva il suo senso di benessere»²¹, il «trionfo della terapeutica» pone l'individuo e le sue relazioni personali al centro, nel momento stesso in cui la vita individuale perde progressivamente di significato. In questo modo, Rieff preconizza l'avvento di una «democrazia di ammalati», dove «l'ospedale va sostituendo la chiesa e il parlamento come istituzione archetipica della

cultura occidentale»²²: l'avvento di una "società-paziente"²³ come esito di un processo di individualizzazione in fondo al quale l'individuo trova solamente il proprio Sé da affermare.

2. *Narciso: da mito a realtà*

Come abbiamo visto, Riesman e Rieff sono i primi ad aver delineato ad ampie e grandi linee l'avvento di un nuovo idealtipo sociale; un'eredità raccolta negli anni Settanta da Richard Sennett, allievo di Riesman, e da Christopher Lasch, che ben aveva in mente le opere di entrambi questi autori nella stesura delle sue tre opere di carattere sociologico²⁴. Se da un lato *Il declino dell'uomo pubblico* di Sennett può essere considerato, infatti, il primo studio che parla esplicitamente di narcisismo per descrivere l'evoluzione della società occidentale contemporanea, la formulazione più completa e complessa dell'Io narcisista spetta senza dubbio a Lasch²⁵. Ad ogni modo, pur pervenendo a soluzioni simili nel rappresentare le caratteristiche del nuovo soggetto narcisista, Sennett descrive questo fenomeno come la conseguenza di uno scollamento tra dimensione pubblica e privata avvenuto, in particolare, durante lo sviluppo urbano del XIX secolo. Rovesciando in un certo senso i termini dell'analisi

di Riesman ne *La folla solitaria*, Sennett osserva l'emergere di una «visione intimista della società», caratterizzata dal culto del privato²⁶. Contrario a questa posizione, Lasch sostiene che Sennett abbia scambiato «la causa con l'effetto», attribuendo «il malessere contemporaneo all'invasione della sfera pubblica da parte dell'ideologia del privato»²⁷. Viceversa:

Il culto del privato ha origine non nell'affermazione della personalità, ma nel suo collasso. [...] La nostra società, lungi dal tutelare la vita privata a scapito di quella pubblica, ha reso sempre più difficili da realizzare le amicizie profonde e durature, le relazioni amorose e i matrimoni. Mentre la vita sociale diventa sempre più aggressiva e violenta, i rapporti personali, che apparentemente ne rappresentano il rifugio, assumono a loro volta il carattere di uno scontro.²⁸

Sotto questa nuova interpretazione, lo sviluppo di tratti narcisistici nella società sarebbe da imputare allo sviluppo di una mentalità "terapeutica" e "assistenziale", meno autoritaria e più permissiva, che avrebbe favorito il progressivo ritiro degli individui nella propria intimità. Mentre da un lato si assiste al passaggio a un sistema familiare nucleare, incentrato sui rapporti affettivi intimi tra i suoi componenti, dall'altro, i sistemi classici di socializzazione (scuola e famiglia) vengono progressivamente deresponsabilizzati, come conseguenza della nascita di «professioni assistenziali» che ne rilevano le principali funzioni²⁹.

Proprio la trasformazione delle dinamiche familiari sarebbe, secondo Lasch, il primo campanello d'allarme. Il crollo dell'autorità familiare, sostituita da una generale permissività e benevolenza, comporta il mancato superamento di quelle fasi – il complesso di Edipo e la formazione del Super-Io – necessarie affinché il soggetto si apra al resto del mondo³⁰. Come conseguenza, l'individuo sviluppa tratti narcisistici “patologici” nel momento in cui tende di nuovo verso una chiusura in sé stesso, costruendo un'immagine grandiosa di sé, per controbilanciare la sua aridità interiore, il suo senso di vuoto³¹. Per meglio comprendere questa proiezione ipertrofica della propria immagine, può tornarci utile una rilettura in chiave moderna del mito di Narciso³². Il fatto che Narciso muoia (di languore o per affogamento, in base alle due principali versioni del mito) dopo essere rimasto ipnotizzato dalla propria immagine riflessa in uno stagno, non riguarda tanto l'innamoramento di sé o l'autoerotismo³³, quanto piuttosto la perdita del senso di confine che c'è tra il sé e l'ambiente. Come osserva Sennett:

Il mito di Narciso ha un significato duplice: l'assorbimento in sé stessi impedisce di definire la propria identità e porta alla distruzione della persona. Narciso, vedendo la propria immagine riflessa sulla superficie dell'acqua, dimentica che l'acqua è altro da sé e così non riesce a vederne i pericoli. Come disturbo caratteriale, il narcisismo è l'esatto contrario di un forte egocentrismo. L'assorbimento in sé stessi

non conduce alla gratificazione, ma al ferimento dell'Io. [...] Il mito di Narciso coglie chiaramente questo aspetto: si “affoga” nell'Io. Il narcisismo è uno stato entropico.³⁴

Per prima cosa, «il narcisismo denota un investimento nell'immagine invece che nel sé. I narcisisti amano la propria immagine e non il proprio sé reale. Hanno un senso di sé debole, e non è in base a esso che orientano le proprie azioni. Ciò che fanno è piuttosto diretto a incrementare l'immagine, spesso a scapito del sé»³⁵. Per contro, il narcisista nega i propri sentimenti, polarizzandosi su emozioni anche intense, ma istantanee, superficiali e totalmente autoreferenziali³⁶:

La necessità di proiettare e mantenere un'immagine costringe a impedire che qualsiasi sentimento contrario a essa raggiunga la coscienza. [...] La negazione dei sentimenti che caratterizza tutti i narcisisti è evidentissima nel loro comportamento verso il prossimo. Possono essere spietati, sfruttatori, sadici o distruttivi nei confronti dell'altro perché sono insensibili ai suoi sentimenti e alle sue sofferenze. E lo sono perché sono insensibili ai loro stessi sentimenti.³⁷

L'individuo narcisista appare, dunque, apatico ed entropico³⁸, rapportandosi col resto del mondo come se fosse uno specchio della sua immagine inflazionata. Ad aggravare la situazione, la liberazione della sessualità dai vincoli della precedente era vittoriana, avvenuta nel corso del Novecento, comporta una scissione dell'erotismo dal sesso, de-sublimate e ridotto a mera prestazione fisica. La sessualità

diventa qualcosa di indifferente, perde di significato, mentre “fare sesso” diventa un atto al pari di tutti gli altri, sfruttato come rimedio contro l'apatia e come ansioso metro di misura della propria capacità di attrarre³⁹. La conseguenza ultima è lo scoppio di una guerra dei sessi, in cui ognuno deve calcolare, con distacco e fermezza, il rischio emotivo nell'affrontare le relazioni personali. Di fronte a una realtà in cui i rapporti appaiono troppo complessi, la risposta dell'individuo narcisista è la «fuga dal sentimento»⁴⁰, attuata mediante il rifiuto dell'impegno nelle relazioni sociali, l'aumento della violenza, l'isolamento o l'utilizzo di droghe.

L'approccio al sesso, d'altronde, ricalca quella ricerca di gratificazioni immediate tipica della società dei consumi⁴¹. Il passaggio dal modello dell'*homo oeconomicus* a quello dell'io narcisista, comporta il salto da una fase primitiva della società capitalista – i cui elementi fondanti sono la subordinazione all'avere, il valore d'uso delle cose subordinato al valore di scambio, la pubblicità come mezzo per esaltare i prodotti e l'etica del lavoro per spingere all'aumento della produttività –, a una fase nuova, quella della «società dello spettacolo»⁴², dove: al possedere si sostituisce l'apparire; il valore di scambio viene stabilito in base al prestigio

(inteso come «illusione di prosperità e benessere») che il possesso di tale oggetto può conferire; la pubblicità non si limita più alla semplice esaltazione del prodotto, bensì contribuisce alla creazione dello stesso e della figura del «consumatore, eternamente insoddisfatto, inquieto, ansioso e annoiato»⁴³. Il consumatore «vive in un mondo privo di un'esistenza oggettiva e interdipendente, che sembra esistere soltanto allo scopo di appagare o frustrare i suoi desideri»⁴⁴. L'apparente eccesso di libertà si riduce alla possibilità «di scegliere tra il marchio X e il marchio Y, tra amanti intercambiabili, lavori intercambiabili, vicini di casa intercambiabili»⁴⁵, celando una forma di dipendenza sempre più stringente, in cui ognuno è costretto a scegliere quale stile di vita adottare. In questo senso, il mondo delle merci si sostituisce a quello dei segni, si pone come eccitante e seduttivo, ma cessa di svolgere quel ruolo di mediatore tra l'individuo e il mondo circostante, portando con sé una coazione a produrre e a consumare che da un lato elimina completamente la «durevolezza» e la resistenza arendtiane degli oggetti⁴⁶ – rendendoli non più oggetti d'uso, ma semplici merci adibite al consumo –, dall'altro produce delle non-cose⁴⁷, degli oggetti effimeri, passeggeri, non stabili.

Effetto analogo della spettacolarizzazione della società è la trasformazione dei concetti di vero e falso: «i mass media, diffondendosi, hanno reso non pertinenti, per una valutazione della propria influenza, le categorie di vero e falso. La verità ha lasciato il posto alla credibilità, i fatti alle affermazioni che suonano autorevoli senza convogliare alcuna informazione autorevole»⁴⁸. Questa modifica sostanziale trova la sua massima espressione nella propaganda e nella politica. Nel primo caso, la propaganda, al pari della pubblicità, cerca di persuadere della veridicità di ciò che propone, facendo spesso ricorso alla dimensione emotiva⁴⁹; presentando delle verità parziali, dà l'idea che le cose stiano esattamente in quel modo, dal momento che «ciò che conta non è che l'informazione descriva fedelmente una situazione oggettiva, ma che sembri vera»⁵⁰. In questo modo presenta dei “fatti” (o presunti tali) a un pubblico che semplicemente si illude di essere istruito, adoperando una netta separazione tra la vera informazione e la propaganda. Per quanto riguarda la politica, anch'essa subisce una vera e propria teatralizzazione, i dibattiti politici non riguardano più ciò che è vero o falso, quanto piuttosto ciò che è più credibile e gli effetti che il discorso può avere sul pubblico. In questo contesto, la

spettacolarizzazione e la perdita dell'orizzonte di senso esasperano il senso di vuoto interiore⁵¹ e, «dando corpo e sostanza ai sogni narcisistici di fama e gloria, incoraggiano l'uomo comune a identificarsi con gli idoli dello spettacolo e a odiare la “massa”, moltiplicando le sue difficoltà ad accettare la banalità dell'esistenza quotidiana»⁵². Il nuovo Narciso è un «*performing self*»⁵³, un sé che si mette in scena di fronte agli altri, da un lato ottimizzando e omogeneizzando ogni sua prestazione, dall'altro scrutando «la sua immagine riflessa non tanto in contemplazione quanto all'assidua ricerca di difetti, segni di affaticamento o di decadimento»⁵⁴. Come un nuovo Dorian Gray⁵⁵, il narcisista si nasconde dietro una maschera di perfezione e mancanza di sentimenti, celando tuttavia un autocontrollo ansioso che serve a sua volta come strumento per sfuggire a un confronto critico con sé stesso; non a caso, depressione, *burnout*, sindrome di attenzione e iperattività e disturbi *borderline* di personalità rappresentano le principali patologie psichiche della contemporaneità⁵⁶.

3. Conclusioni. La solitudine del narcisista

In conclusione, l'individuo della contemporaneità è un Io ridotto al minimo, talmente preso a fare i conti con la propria sopravvivenza psichica da perdere il contatto con la propria coscienza storica⁵⁷. Il narcisista, scrive Lasch:

Non ha alcun interesse per il futuro e non fa niente per procurarsi le tradizionali consolazioni della vecchiaia, la più importante delle quali consiste nel credere che le generazioni future continueranno la sua opera. [...] L'emergenza della personalità narcisista riflette tra le altre cose un drastico mutamento del senso storico. Il narcisismo emerge come forma tipica di struttura del carattere di una società che ha perso interesse per il futuro. [...] Quando gli uomini si scoprono incapaci di provare alcun interesse per quello che succederà nel mondo dopo la loro morte, vorrebbero restare eternamente giovani e per la stessa ragione non desiderano più riprodursi.⁵⁸

Confinato al presente e in uno spazio relazionale molto ristretto, dove i rapporti con gli altri sono minori, illusori e, perlopiù, strumentali, il nuovo protagonista della scena sociale vive esclusivamente per sé stesso, alla ricerca di gratificazioni immediate che cerca in piaceri futili e passeggeri. Scisso completamente dal passato e dal futuro⁵⁹, si limita a sopravvivere, costruendo un'immagine di sé grandiosa e rigonfia, nel tentativo di sfuggire al profondo senso di vuoto, misto a indifferenza, che prova, sintomo di

una carente vita sentimentale. Come suggerisce Pulcini⁶⁰, l'Io narcisista sembra incarnare appieno il cittadino del distopico "dispotismo mite" profetizzato ormai quasi due secoli fa da Tocqueville:

Vedo una folla innumerevole di uomini simili ed uguali che non fanno altro che ruotare su sé stessi, per procurarsi piccoli e volgari piaceri con cui saziano il loro animo. Ciascuno di questi uomini vive per conto suo ed è come estraneo al destino di tutti gli altri: i figli e gli amici costituiscono per lui tutta la razza umana; quanto al resto dei concittadini, egli vive al loro fianco ma non li vede; li tocca ma non li sente; non esiste che in sé stesso e per sé stesso, e se ancora possiede una famiglia, si può dire perlomeno che non ha più patria. Al di sopra di costoro si erge un potere immenso e tutelare, che si incarica da solo di assicurare loro il godimento dei beni e di vegliare sulla loro sorte. È assoluto, minuzioso, sistematico, previdente e mite. Assomiglierebbe all'autorità paterna se, come questa, avesse lo scopo di preparare l'uomo all'età virile, mentre non cerca che di arrestarlo irrevocabilmente all'infanzia; è contento che i cittadini si svaghino, purché non pensino che a svagarsi.⁶¹

Questa visione di una società atomizzata, appagata solo dalla superficialità e dalla dipendenza da un'autorità mite ma soffocante, sembra oggi più che mai una lucida descrizione della nostra civiltà, pericolosamente vicina ad annegare nella sua immagine riflessa.

LEONARDO ANGELETTI

¹ Per una ricostruzione della storia dell'individualismo si vedano A. Laurent,

Histoire de l'individualisme, Presses Universitaires de France, Paris 1993, tr. it.

Storia dell'individualismo, M. C. Marinelli (a c. di), Il Mulino, Bologna 1994; E. Pulcini, *L'individuo senza passioni*, Bollati Boringhieri Editore, Torino 2001.

² E. Pulcini, *L'individuo senza passioni*, cit., p. 56.

³ Ivi, pp. 65-66.

⁴ Cfr. V. Cesareo, I. Vaccarini, *L'era del narcisismo*, Franco Angeli, Milano 2012, pp. 24-32.

⁵ C. Taylor, *The Ethics of Authenticity*, Harvard University Press, Cambridge (MA) 1991, tr. it. *Il disagio della modernità*, G. Ferrara degli Uberti (a c. di), Laterza, Bari-Roma 1999, p. 7.

⁶ A. Laurent, *Storia dell'individualismo*, cit., pp. 114-115.

⁷ Nel tentativo di ricostruire la storia di un individualismo solidale, anche Ferruccio Andolfi considera il narcisismo come una delle derive problematiche nel processo di individualizzazione del Novecento; cfr. F. Andolfi, *L'individualismo solidale. Tratti storici e fondamenti teorici*, in C. Altini (a c. di), *Democrazia. Storia e teoria di un'esperienza filosofia e politica*, Il Mulino, Bologna 2011, pp. 103-126; spunti interessanti si trovano anche in A. Elliott, C. Lemert, *The New Individualism. The Emotional Costs of Globalization*, Routledge, London 2006, tr. it. *Il nuovo individualismo. I costi emozionali della globalizzazione*, R. Fagetti (a c. di), Einaudi, Torino 2007.

⁸ E. Pulcini, *L'individuo senza passioni*, cit., p. 10; Pulcini ha inoltre il merito di aver colto con estrema lucidità come la figura dell'*homo democraticus* tocquevilliano sia il ponte di congiunzione perfetto tra l'uomo economico e l'individuo narcisista, ivi, pp. 157-175.

⁹ Ivi, p. 10.

¹⁰ Il riferimento è al trittico sul tema dell'individualità R. Bodei, *Geometria delle passioni. Paura, speranza, felicità: filosofia e uso politico*, Feltrinelli, Milano 1991; Id., *Destini personali. L'età della colonizzazione delle coscienze*, Feltrinelli, Milano 2002; Id., *Scomposizioni. Forme dell'individuo moderno*, Il Mulino, Bologna 2016. In *Geometria delle passioni* il tema dell'individualità è trattato dal punto di vista del conflitto tra passioni e ragione, in *Destini personali* viene affrontato mediante una ricostruzione storico-filosofica, mentre *Scomposizioni* si concentra sulle contraddizioni e conflitti che riguardano il concetto di individuo dall'età moderna a oggi, cfr. Id., *Scomposizioni*, cit., pp. 14-21.

¹¹ R. Bodei, *Destini personali*, cit., p. 262.

¹² V. Cesareo, I. Vaccarini, *L'era del narcisismo*, cit., pp. 16-21.

¹³ D. Riesman, N. Glazer, R. Denney, *The Lonely Crowd. A Study of the Changing*

American Character (1961), Yale University Press, New Haven-London 1989, tr. it. *La folla solitaria*, G. Sarti (a c. di), Il Mulino, Bologna 1999.

¹⁴ Ivi, p. 81.

¹⁵ E. Pulcini, *L'individuo senza passioni*, cit., p. 159.

¹⁶ «Il merito di Riesman fu la creazione di un linguaggio socio-psicologico adatto a questa questione generale e multiforme. Inoltre, egli fu il primo a mostrare perché coloro che si occupano del sovraccarico della vita interiore, che agisce sulle capacità espressive dell'individuo ossessionato dall'io, appartengono a una particolare tradizione del pensiero sociale, quella sorta nel XIX secolo per opera di Alexis de Tocqueville», R. Sennett, *The Fall of Public Man*, Penguin, London 1978, tr. it. *Il declino dell'uomo pubblico*, F. Gusmeroli (a c. di), Mondadori, Milano 2006, p. 36.

¹⁷ Ph. Rieff, *Freud: The Mind of the Moralizer*, University of Chicago Press, Chicago 1959, tr. it. *Freud moralista*, A. Oppo (a c. di), Il Mulino, Bologna 1968. È giusto segnalare che una recentissima biografia di Susan Sontag, moglie di Philip Rieff fino al 1958, dimostra come *Freud moralista* sia stato in parte, se non del tutto, opera di Sontag, cfr. B. Moser, *Sontag. Her Life and Work*, Ecco, New York 2019, tr. it. *Sontag. Una vita*, R. Prencipe, L. Rodinò (a c. di), Rizzoli, Milano 2023, pp. 108-118.

¹⁸ Ph. Rieff, *The Triumph of the Therapeutic. Uses of faith after Freud*, Harper & Row, New York 1966, tr. it. *Gli usi della fede dopo Freud. Il trionfo della terapeutica in Freud, Jung, Reich e Lawrence*, S. Sabbadini (a c. di), Istituto librario internazionale, Milano 1972.

¹⁹ Ph. Rieff, *Freud moralista*, cit., pp. 479-518.

²⁰ Ph. Rieff, *Gli usi della fede dopo Freud*, cit., pp. 26-27, 78.

²¹ Ivi, p. 71.

²² Ph. Rieff, *Freud moralista*, cit., p. 515.

²³ Il termine è ripreso da L. K. Frank, *Society as the patient: Essays on Culture and Personality*, Rutgers University Press, New Brunswick 1950.

²⁴ Quella che potremmo definire "la trilogia del Narciso", cfr. C. Lasch, *Haven in a Heartless World. The Family Besieged*, Basic Book, New York 1977, tr. it. *Rifugio in un mondo senza cuore. La famiglia in stato d'assedio*, L. Trevisan (a c. di), Neri Pozza, Vicenza 2019; C. Lasch, *The Culture of Narcissism. American Life in an Age of Diminishing Expectations*, W. W. Norton & Company, New York 1979, tr. it. *La cultura del narcisismo. L'individuo in fuga dal sociale in un'età di disillusioni collettive*, M. Bocconcelli (a c. di), Neri Pozza, Vicenza 2020; C. Lasch, *The Minimal Self. Psychic Survival in Troubled Times*, W. W. Norton & Company, New

York 1984, tr. it. *L'io minimo. Sopravvivenza psichica in tempi difficili*, L. Cornalba (a c. di), Neri Pozza, Vicenza 2018.

²⁵ *Trait d'union* tra questi due autori, il comune riferimento agli studi sul narcisismo portati avanti nel panorama americano dagli psicoanalisti Otto Kernberg e Heinz Kohut; si veda in particolare H. Kohut, *The Analysis of the Self. A Systematic Approach to the Psychoanalytic Treatment of Narcissistic Personality Disorders*, International Universities Press, New York 1971, tr. it. H. Kohut, *Narcisismo e analisi del sé*, Bollati Boringhieri, Torino 2001.

²⁶ R. Sennett, *The Fall of Public Man*, cit., p. 5.

²⁷ C. Lasch, *La cultura del narcisismo*, cit., p. 48.

²⁸ *Ibidem*.

²⁹ C. Lasch, *Rifugio in un mondo senza cuore*, cit., p. 41; uno degli effetti principali dell'approccio permissivo all'educazione è il decadimento degli standard intellettuali, cfr. C. Lasch, *La cultura del narcisismo*, cit., pp. 155-187; A. Bloom, *La chiusura della mente americana. I misfatti dell'istruzione contemporanea*, Lindau, Torino 2009; V. Cesareo, I. Vaccarini, *L'era del narcisismo*, cit., pp. 81-87.

³⁰ Cfr. V. Cesareo, I. Vaccarini, *L'era del narcisismo*, cit., pp. 41-42.

³¹ Sul tema del vuoto si veda G. Lipovetsky, *L'ère du vide. Essais sur l'individualisme contemporain*, Editions Gallimard, Paris 1983, tr. it. *L'era del vuoto. Saggi sull'individualismo contemporaneo*, P. Peroni (a c. di), Luni Editrice, Milano 1995.

³² Due chiare interpretazioni contemporanee del mito di Narciso si possono trovare in A. Lowen, *Narcissism. Denial of the True Self*, Macmillan, London 1983, tr. it., *Il narcisismo. L'identità rinnegata*, S. Magagnoli (a c. di), Feltrinelli, Milano 1985, p. 33; V. Cesareo, I. Vaccarini, *L'era del narcisismo*, cit., pp. 13-16.

³³ Questa è la prima interpretazione del concetto di narcisismo, ancora volgarmente diffusa, stravolta dal celebre studio di Freud, cfr. S. Freud, *Introduzione al narcisismo* (1914), Bollati Boringhieri, Torino 2012.

³⁴ R. Sennett, *Il declino dell'uomo pubblico*, cit., p. 397.

³⁵ C. Lasch, *La cultura del narcisismo*, cit., p. 32.

³⁶ Sulla differenza tra sentimenti ed emozioni cfr. V. Cesareo, I. Vaccarini, *L'era del narcisismo*, cit., pp. 44-46.

³⁷ C. Lasch, *La cultura del narcisismo*, cit., p. 50.

³⁸ Oltre a Sennett, la relazione tra narcisismo, apatia ed entropia è colta molto lucidamente anche da A. Lowen, *Il narcisismo*, cit., pp. 49-71; E. Pulcini,

L'individuo senza passioni, cit., pp. 157-161; V. Cesareo, I. Vaccarini, *L'era del narcisismo*, cit., pp. 14-15.

³⁹ Cfr. D. Riesman, N. Glazer, R. Denney, *La folla solitaria*, cit., pp. 222-226; R. Sennett, *Il declino dell'uomo pubblico*, cit., pp. 7-14; V. Cesareo, I. Vaccarini, *L'era del narcisismo*, cit., pp. 60-64.

⁴⁰ C. Lasch, *La cultura del narcisismo*, cit., p. 238.

⁴¹ Cfr. D. Riesman, N. Glazer, R. Denney, *La folla solitaria*, cit., pp. 200-209; V. Cesareo, I. Vaccarini, *L'era del narcisismo*, cit., pp. 127-134.

⁴² C. Lasch, *La cultura del narcisismo*, cit., p. 96.

⁴³ *Ibidem*.

⁴⁴ C. Lasch, *L'io minimo*, cit., p. 24.

⁴⁵ Ivi, p. 31; cfr. C. Lasch, *Mass Culture Reconsidered*, Climats, Paris 2011, tr. it. *Contro la cultura di massa*, A. Carbone, N. Muzzi (a c. di), Elèuthera, Milano 2022.

⁴⁶ H. Arendt, *The Human Condition*, University of Chicago Press, Chicago 1958, tr. it. *Vita activa. La condizione umana*, S. Finzi (a c. di), Bompiani, Milano 2017, p. 156.

⁴⁷ Cfr. B.-C. Han, *Undinge. Umbrüche der Lebenswelt*, Ullstein Buchverlage, Berlin 2021, tr. it. *Le non cose. Come abbiamo smesso di vivere il reale*, S. Aglan-Buttazzi (a c. di), Einaudi, Torino 2022.

⁴⁸ C. Lasch, *La cultura del narcisismo*, cit., pp. 98-99; le osservazioni di Lasch sulla modifica dei valori di verità e falsità risultano particolarmente attuali nel dibattito contemporaneo, anticipando il concetto di *post-verità*, la cui formulazione più chiara è quella di L. McIntyre, *Post-Truth*, Massachusetts Institute of Technology Press, Cambridge (MA) 2018, tr. it. *Post-verità*, A. Lanni (a c. di), UTET, Torino 2019.

⁴⁹ Cfr. D. Boorstin, *The Image: A Guide to Pseudo-Events in America*, Atheneum, New York 1978.

⁵⁰ C. Lasch, *La cultura del narcisismo*, cit., p. 100.

⁵¹ Cfr. V. Cesareo, I. Vaccarini, *L'era del narcisismo*, cit., pp. 112-126.

⁵² C. Lasch, *La cultura del narcisismo*, cit., p. 39.

⁵³ E. Goffman, *The Presentation of Self in Everyday Life*, Doubleday, New York 1959, tr. it. *La vita quotidiana come rappresentazione*, M. Ciacci (a c. di), Il Mulino, Bologna 1969; cfr. V. Cesareo, I. Vaccarini, *L'era del narcisismo*, cit., pp. 134-136.

⁵⁴ C. Lasch, *La cultura del narcisismo*, cit., p. 117.

⁵⁵ Cfr. A. Lowen, *Il narcisismo*, cit., pp. 41-43.

⁵⁶ Cfr. B.-C. Han, *Müdigkeitsgesellschaft – Burnoutgesellschaft – Hoch-Zeit*,

Matthes & Seitz, Berlin 2016, tr. it. *La società della stanchezza*, F. Buongiorno (a c. di), Nottetempo, Milano 2020; A., Ehrenberg, *La société du malaise*, Éditions Odile Jacob, Paris 2010, tr. it. *La società del disagio. Il mentale e il sociale*, V. Zini (a c. di), Einaudi, Torino 2010.

⁵⁷ Cfr. C. Lasch, *L'io minimo*, cit., pp. 53, 81; «La sopravvivenza è da sempre una preoccupazione, anzi per gran parte delle persone è la preoccupazione principale. Ma è solo nella nostra epoca che sembra abbia acquisito uno *status* quasi morale, come se la sopravvivenza non fosse più la precondizione a una vita morale, ma l'unica cosa che esiste. Se volessimo riandare agli antichi Greci, penso che potremmo cogliere molto chiaramente come per loro non fosse così. Per loro, e soprattutto per Aristotele, la precondizione per una vita morale, per una vita

pienamente vissuta, è la libertà dai bisogni materiali [...]. È solo quando si esce da questo ambito che si può veramente parlare di un io, di una identità personale, o di una vita civica. Una vita morale è una vita vissuta in pubblico», C. Castoriadis, C. Lasch, *La Culture de l'égoïsme*, Climats, Paris 2012, tr. it. *La cultura dell'egoismo*, A. Aureli (a c. di), Elèuthera, Milano 2014, pp. 10-11.

⁵⁸ C. Lasch, *La cultura del narcisismo*, cit., pp. 250-251.

⁵⁹ Cfr. V. Cesareo, I. Vaccarini, *L'era del narcisismo*, cit., pp. 75-76.

⁶⁰ Cfr. E. Pulcini, *L'individuo senza passioni*, cit., pp. 148-157; anche Taylor intuisce questa relazione, cfr. C. Taylor, *Il disagio della modernità*, cit., pp. 12-13.

⁶¹ A. de Tocqueville, *La democrazia in America*, N. Matteucci (a c. di), UTET, Torino 2013, p. 812.

PERSONALISMO

L'inserimento di una voce inerente il "Personalismo" all'interno di quello che si propone essere un vocabolario intorno all'"Individualismo solidale" potrebbe parere un azzardo e una forzatura. Il termine "personalismo" viene tradizionalmente completato dall'aggettivo "comunitario"¹, e se accettiamo la tradizionale visione delle categorie di "individualismo" e "comunitarismo" come opposizione dicotomica, è evidente che non rimanga spazio per alcuna forma di ricongiunzione di queste due polarità. Gli studi sull'individualismo solidale tendono a evidenziare come nella storia del pensiero vi siano stati numerosi tentativi di bilanciamento tra questi tratti opposti dell'individuo, ovvero l'essere da un lato centrato su sé stesso e dall'altro l'essere situato e "debitore" di un contesto. Punto focale e di partenza rimane sicuramente l'individuo, entità però non meramente isolata o in costante concorrenza e ostilità con il prossimo ma anzi, in una relazione di reciproco rafforzamento, in un costante rapporto in cui tutte le parti guadagnano la loro stessa consistenza.²

Possiamo trovare una sensibilità e un campo di problemi

sostanzialmente simile nelle riflessioni degli autori personalisti, tra cui possiamo annoverare Jacques Maritain, Emmanuel Mounier, Gabriel Marcel o Paul Ricœur. Pur con un vocabolario differente e con prospettive non sempre sovrapponibili, la loro riflessione politica mira alla valorizzazione della "persona" nella sua totalità, come singolo e come elemento irrimediabilmente comunitario. Per chiarire il significato di questo termine all'interno della riflessione personalista può essere utile richiamare brevemente la storia, al fine di mostrare le linee di continuità e gli elementi di modernità e novità inseriti da questi pensatori della prima metà del Novecento.

Il termine "persona", come noto, deriva dal latino *persona*, e indicava inizialmente la maschera indossata dagli attori a teatro e, in seguito, il personaggio da essi interpretato, il soggetto dell'azione. Il suo significato si articolò in primo luogo in un uso giuridico del termine, in cui la persona è vista come soggetto di diritti e di doveri, un soggetto responsabile delle proprie azioni. Abbiamo quindi un primo significato che, strutturando la responsabilità giuridica, delinea l'uomo nella sua consapevolezza, nell'autonomia e nella libertà di agire. A fianco a questo si aggiunse una declinazione teologica del termine: qui il latino "persona" venne usato come equivalente del

greco “ipostasi”, termine utilizzato nei primi concili ecumenici per indicare, nella formulazione del dogma trinitario, le persone divine. Il concetto di persona umana diviene qui solo una specie particolare di persona, caratterizzata dalla creaturalità e quindi dalla finitezza in confronto alla persona divina. L'interazione tra queste diverse accezioni ha dato origine a una serie di concetti – ora teologici, ora etici, ora giuridici – che continuano a rivestire un ruolo significativo fino ai giorni nostri. Tali concetti pongono l'essere umano come soggetto centrale e fine della società civile, affermando "l'eminente dignità della persona umana" contro i determinismi naturalistici e le ingerenze abusive della collettività o dello Stato. Il personalismo, quindi, si oppone a collettivismo, nazionalismo, statalismo, totalitarismo, razzismo e simili, ma, seppur con minor intensità, anche all'individualismo. L'individuo viene interpretato come una fase iniziale dello sviluppo umano, mentre la persona è vista come un essere capace di costruire relazioni, attraverso il diritto e l'amore, trovando il proprio compimento sia nella vita comunitaria sia in una libera adesione alla volontà divina³.

Nel corso di questo breve scritto verranno presi in considerazione alcuni spunti del pensiero di Maritain, autore che, pur non esaurendo

il quadro delle riflessioni dei personalisti, ha sicuramente contribuito al ritorno della centralità della persona nei progetti politici delle società occidentali. La Prima guerra mondiale, la crisi del 1929 e la Seconda guerra mondiale portano questo e altri autori a sviluppare il personalismo come “anti-ideologia”⁴, l'espressione di una coscienza critica della società che rifiuta di fare della politica una auto-justificazione di sé stessa. Si tratta del rifiuto di una politica rivolta ad altro che non sia la persona⁵ (come la potenza dello Stato, il benessere economico, l'espansionismo ideologico), una persona, allo stesso tempo, non ripiegata nella propria dimensione privata ma costitutivamente aperta all'incontro con la società. Il breve esame che qui si propone del pensiero di questo filosofo privilegerà gli aspetti politici delle sue riflessioni e chi scrive è ben conscio che si tratta di una operazione necessariamente riduttiva. Il che non significa che non vi sia una lezione politica da trarre dal personalismo: una politica di ispirazione personalistica non è antitetica al personalismo ma ne rappresenta piuttosto un corollario.⁶

1. Individuo e Persona

Senza pretesa di originalità e senza entrare in un'analisi della

rielaborazione della metafisica aristotelica e tomistica in Maritain, può essere utile fissare le linee generali della distinzione tracciata tra individuo e persona. Questi due termini definiscono due aspetti profondi e per certi versi complementari dell'essere umano. L'individuo rappresenta la dimensione materiale e biologica dell'uomo: è un'entità distinta e concreta, parte di un tutto più grande come una collettività o una specie. In quanto individuo, l'essere umano è legato alla sfera della necessità, orientato alla soddisfazione dei bisogni materiali e alla sopravvivenza. Questa dimensione lo accomuna agli altri esseri viventi, mettendo in evidenza la sua appartenenza al mondo naturale e sociale.

La persona, invece, esprime la dimensione spirituale e trascendente dell'essere umano. Per Maritain, la persona non si riduce a un semplice individuo, ma è un soggetto unico e irripetibile, dotato di ragione, libertà e una dignità intrinseca. La persona ha la capacità di costruire relazioni autentiche, di amare e di aprirsi al trascendente, trovando il proprio compimento non solo nella vita comunitaria, ma anche in una libera comunione con Dio. Questo aspetto spirituale eleva l'uomo al di sopra della pura materialità, rivelandone una vocazione superiore che lo porta a superare i limiti della propria

individualità:

Quando diciamo che un uomo è una persona, vogliamo dire che egli non è solamente un pezzo di materia, un elemento individuale nella natura, così come sono elementi individuali nella natura un atomo, una spiga di grano, una mosca o un elefante. Dove è la libertà, dove la dignità, dove sono i diritti di un pezzo individuale di materia?

L'uomo è sì un animale, un individuo, ma non come gli altri. L'uomo è un individuo che si guida da sé mediante l'intelligenza e la volontà; esiste non soltanto fisicamente, c'è in lui un esistere più ricco e più elevato, una sopraesistenza individuale nella conoscenza e nell'amore. È così, in qualche modo, un tutto, e non soltanto una parte, un universo a sé, un microcosmo, in cui il grande universo può, tutt'intero, essere contenuto per mezzo della conoscenza; mediante l'amore può darsi liberamente ad altri esseri che sono per lui come altri sé stesso – relazione questa, di cui non è possibile trovare l'equivalente in tutto l'universo fisico.⁷

La libertà specifica dell'uomo è intesa in termini moderni come autonomia, capacità di autodeterminarsi e questo porta ad una concezione dinamica della persona che da un lato esiste per natura, nel senso che si è persona sin dalla nascita, e dall'altro si costituisce attraverso la cultura, nel senso che si forma continuamente con l'educazione e l'esercizio delle attività proprie dell'umano:

L'uomo deve realizzare, mediante la sua volontà, ciò che alla sua natura è allo stato di abbozzo. Secondo un luogo comune che risale a Pindaro e che è un luogo comune molto profondo, egli deve divenire ciò che è. E questo a prezzo dolorosissimo e con rischi tremendi. Egli deve conquistare da sé, nell'ordine morale, la sua libertà e la sua personalità.⁸

In virtù della libertà, intesa come autonomia e autodeterminazione, la persona umana possiede quindi una forma parziale di totalità e di indipendenza, caratteristiche che la rendono in un certo grado un tutto, un assoluto. Ma l'assolutezza non è caratteristica umana, l'Assoluto propriamente detto in Maritain rimane solamente Dio. Si tratta quindi nel caso umano di un assoluto di secondo grado, di un'immagine dell'Assoluto. Rimaniamo in una concezione cristiana dell'uomo come immagine di Dio. Ma proprio in quanto immagine dell'Assoluto la persona umana è aperta alla società: è aperta in primis perché non basta a sé stessa, perché la sua non-assolutezza la mette in condizione di bisogno degli altri; in secondo luogo, è aperta perché in virtù della somiglianza all'assoluta persona divina ha qualcosa da dare e da comunicare agli altri. In una posizione quasi paradossale, la persona umana è insieme un tutto e una parte, parte della società e insieme "un tutto aperto":

E perché la persona richiede per sé stessa di vivere in società? Essa lo domanda, in primo luogo, proprio in quanto persona, in altri termini in nome delle *perfezioni* stesse che le sono proprie, e di quella apertura alle comunicazioni della conoscenza e dell'amore di cui abbiamo parlato, e che esigono l'entrata in relazione con altre persone. Presa sotto l'aspetto della sua generosità radicale, la persona umana tende a sovrabbondare nelle comunicazioni sociali, secondo la legge di sovrabbondanza che è iscritta nel più profondo dell'essere, della vita dell'intelligenza e dell'amore. E in secondo luogo è in ragione dei suoi *bisogni*, in altri termini secondo le indigenze che derivano dall'individualità materiale, che la persona richiede questa

stessa vita in società. Presa sotto l'aspetto delle sue indigenze, essa deve integrarsi a un corpo di comunicazioni sociali senza il quale le è impossibile pervenire alla sua vita piena e al suo compimento. La società appare allora tale da procurare alla persona le condizioni d'esistenza e di sviluppo di cui essa ha precisamente bisogno.⁹

La dimensione sociale è dunque costitutiva della persona umana e parimenti la categoria di società ha il suo fondamento nella categoria stessa di persona. La persona implica la società nel senso che può essere pienamente tale solamente nella società; allo stesso tempo la persona eccede la società, non vi si esaurisce. La società è necessaria alla persona, tuttavia non è sufficiente perché questa possa realizzarsi: la dimensione sociale è costitutiva, ma non esaustiva della persona. Questo fa sì che la persona sia superiore alla società e quindi che il bene della persona in quanto tale sia superiore al bene della società. Bene della persona che però non corrisponde all'interesse particolare. Questa apparente antinomia può venire chiarita riprendendo la distinzione tra persona e individuo. È l'individuo, infatti, ad essere portatore di interessi particolari, che non devono prevalere sul bene comune. Da questo punto di vista la concezione di Maritain è chiaramente anti-individualistica e distante dal liberalismo economico e politico. La persona invece ha per fine non un interesse particolare ma un bene effettivo, che non solo non deve essere sacrificato ma anzi

deve essere reso raggiungibile dalla società stessa: il vero bene comune della società è il bene della persona. In questo modo Maritain si oppone ad ogni forma di totalitarismo o collettivismo che anteponga la collettività alla persona¹⁰. Torneremo in conclusione su questi temi alla luce dell'analisi di Maritain della differenza tra società e comunità.

2. *Comunità e Società*

Finora abbiamo utilizzato il termine “società” in modo generico, ma è adesso necessario sgomberare il campo da alcuni possibili equivoci. La ricorrenza del tema del “bene comune” all'interno del discorso maritainiano e la tradizionale etichetta di “personalismo comunitario” potrebbero far sì che Maritain venga annoverato tra i cosiddetti comunitaristi¹¹. Non è certamente la sede per discutere l'adeguatezza o meno dell'inserimento di Maritain nel novero di questi pensatori. È però di interesse e pertinente la nostra trattazione rilevare che nella concezione di Maritain la società propriamente detta viene distinta con grande chiarezza dalla comunità. Sia la società che la comunità sono realtà etico-sociali prettamente umane, che eccedono la dimensione biologica:

Ma in una comunità prevale l'opera della natura ed è più stretto il suo legame all'ordine biologico; in una società prevale l'opera della ragione e un più stretto legame alle attitudini intellettuali e spirituali dell'uomo. La loro essenza sociale e i loro caratteri intrinseci non coincidono, così come non coincidono le loro sfere di realizzazione.¹²

Nelle relazioni sociali vi è sempre un oggetto, sia esso materiale o spirituale, in vista del quale gli uomini si riuniscono. Se entrambe le forme di vita sociale sono in grado di riunire gli uomini in vista di un oggetto comune, la natura di questo diverge:

In una *comunità* [...] l'oggetto è un *fatto* che precede le determinazioni dell'intelligenza e delle volontà umane e che agisce indipendentemente da queste per creare una psiche comune inconscia, strutture psicologiche e sentimenti comuni, comuni consuetudini. In una *società* invece, l'oggetto è un *compito* da assolvere o un *fine* da raggiungere, che dipende dalle determinazioni dell'intelligenza e della volontà umana, e che è preceduto dall'attività (decisione, o perlomeno consenso) della ragione degli individui; sicché nel caso della società l'elemento oggettivo e razionale della vita sociale emerge in maniera esplicita e assume il ruolo direttivo. [...] La *comunità* è un prodotto dell'istinto e dell'eredità in circostanze e in un quadro storico determinati; la *società* è un prodotto della ragione e della forza morale.¹³

La distinzione proposta da Maritain è classica ed è ripresa dalla sociologia tedesca, in particolare da Tönnies, secondo cui la comunità è espressione della stessa natura, mentre la società è espressione degli individui e dei gruppi¹⁴. In Tönnies vi è una preferenza verso la comunità, considerata fondata su vincoli profondi e originari, dotati di grandi valori morali, mentre la società viene vista come prodotto

dell'egoismo e dell'interesse, origine di legami artificiali, istituzionali e contrattualistici. Maritain al contrario tende a preferire la società come forma di relazione sociale fondata sulla libertà e sulla ragione, ovvero su quanto c'è di più alto nell'uomo e spazio di realizzazione della persona. La comunità è invece una forma di relazione piuttosto deterministica, naturalistica e quindi priva di un grande valore morale:

Nelle *comunità*, le relazioni sociali procedono da date situazioni e ambienti storici: i modi tipici di sentimenti collettivi – ovvero la psiche collettiva inconscia – hanno la precedenza sulla coscienza personale, e l'uomo appare come il prodotto del gruppo sociale. Nella *società* la coscienza personale mantiene la priorità, il gruppo sociale è foggato dagli uomini, e i rapporti sociali procedono da una certa idea, da una certa iniziativa, e dalla volontaria determinazione delle persone umane. [...] Nella *comunità*, la pressione sociale proviene da un vincolo che impone all'uomo dei tipi di comportamento la cui azione è sottoposta al determinismo della natura. Nella *società*, la pressione sociale deriva dalla legge o da regole razionali, o da una certa idea del fine comune; essa fa appello alla coscienza e alla libertà personali, che devono obbedire alla legge liberamente.¹⁵

3. *Bene comune, società, persona*

Chiarite le nozioni di “persona” e “società” procediamo adesso ad analizzare come la nozione di “bene comune” come fine del tutto sociale si compenetri con queste. Teniamo sempre a mente come il bene comune sia tale in quanto realizzato in persone, ognuna delle quali è uno specchio della totalità, e allo stesso tempo non possa essere ridotto alla sommatoria dei beni individuali:

Così il fine della società non è il bene individuale né la collezione dei beni individuali di ognuna delle persone che la costituiscono. Una simile formula dissolverebbe la società come tale a beneficio delle sue parti: essa ritornerebbe o ad una concezione apertamente anarchica, o alla vecchia concezione anarchica-larvata del materialismo individualista, secondo la quale tutto il dovere della città è di vegliare il rispetto della libertà di ognuno, mediante cui i forti opprimono liberamente i deboli.¹⁶

Il fine della società consiste nel perseguimento del bene della comunità, inteso come il bene del corpo sociale nel suo complesso. È però essenziale comprendere che questo bene non è qualcosa di autonomo o separato dalle persone, ma è un bene comune che appartiene alle persone umane che compongono il corpo sociale. La società, infatti, è costituita da individui dotati di dignità e valore intrinseco. Il bene comune si definisce come la realizzazione di una vita buona condivisa da una moltitudine di persone, una comunione che consenta loro di vivere bene insieme. Questo bene è comune all'intero corpo sociale e ai singoli individui che lo compongono, su cui deve necessariamente riversarsi, apportando loro beneficio. Qualora ciò non accadesse, il bene comune rischierebbe di snaturarsi, perdendo la propria autentica funzione. Per questa ragione, il bene comune richiede il riconoscimento e la tutela dei diritti fondamentali delle persone. Esso include, come valore fondamentale, la possibilità per ciascuna persona di sviluppare pienamente la propria vita e la

propria libertà, compatibilmente con il benessere dell'intera comunità. Questo equilibrio tra l'interesse collettivo e quello individuale è essenziale per una società giusta e rispettosa della dignità umana¹⁷.

Ma l'orizzonte entro cui si muove Maritain non si esaurisce nell'umanità della persona. Abbiamo ricordato nel primo paragrafo come la persona in Maritain sia anche un'immagine dell'assoluto, un'immagine di Dio:

Mentre la persona come tale è una totalità, l'individuo materiale come tale o la persona come individuo materiale è una parte; mentre la persona, come persona, o come totalità, chiede che il bene comune della società temporale si riversi su di lei, e mentre essa addirittura sorpassa la società temporale per la sua ordinazione al "Tutto" trascendente, la stessa persona, come individuo o come parte, è inferiore al "tutto" e deve servire all'opera comune come opera del "tutto".¹⁸

Di conseguenza se l'uomo è impegnato tutto come parte della società politica, orizzonte di realizzazione, allo stesso tempo la persona non è parte della società politica con tutta sé stessa e in virtù di tutto ciò che è in lei. Maritain in ciò segue Tommaso d'Aquino: l'uomo intero è sì parte della società politica, e quindi ogni sua attività tanto comunitaria quanto personale interessa il tutto politico, ma non lo è «in ragione della sua intera persona e di tutto ciò che è o possiede¹⁹». In questa affermazione rivediamo gli estremi contro cui

muove il pensiero politico di Maritain: l'affermazione che la persona umana è impegnata tutta intera nella società politica è rivolta contro l'individualismo, l'affermazione che la persona non vi è impegnata in ragione di tutto ciò che è in essa è invece rivolta contro il totalitarismo.

Un buon corridore s'impegna tutto nella corsa, ma non secondo tutte le funzioni né tutte le finalità del suo essere; s'impegna tutto nella corsa, ma secondo l'apparato neuro-muscolare che è in lui, non secondo la sua conoscenza della Bibbia, per esempio, o dell'astronomia. La persona umana si impegna tutta come parte della società politica, ma non in virtù di tutto ciò che è in lei e di tutto ciò che le appartiene. In virtù di altre cose che sono in lei, essa è anche tutta al disopra della società politica.²⁰

Possiamo quindi affermare che in Maritain vi sia una dimensione di vita privata che non si subordina alla vita politica e che eccede il bene comune della società. Questa dimensione si iscrive nella nozione di persona e nel principio tomistico secondo cui se l'uomo intero è impegnato nella vita della società politica, esso non vi è impegnato secondo tutto ciò che in lui. Naturalmente in Maritain questa dimensione coincide con il momento religioso e spirituale. Al di là di questo aspetto prettamente cristiano è interessante la ricaduta sul piano della progettualità politica di questa esigenza: affinché la salvaguardia di questa dimensione sia assicurata a tutti gli uomini e non si traduca in un inaccettabile privilegio, Maritain auspica la

creazione a livello politico delle condizioni materiali necessarie al suo esercizio, anche al prezzo di sacrificare esigenze private di tipo

prepolitico, quali vengono considerate quelle economiche²¹.

DAVIDE MONTANARI

¹ L'espressione "personalismo comunitario" è legata principalmente a E. Mounier, si veda tra le altre opere E. Mounier, *Révolution personaliste et communautaire*, Aubier, Paris 1935; tr. it. *Rivoluzione personalista e comunitaria*, a cura di L. Fuà, Edizioni di comunità, Roma 1955.

² F. Andolfi, *L'individualismo solidale. Tratti storici e fondamenti critici* in C. Altini (a c. di), *Democrazia. Storia e teoria di un'esperienza filosofia e politica*, Il Mulino, Bologna 2011, pp. 103-126.

³ J. M. Domenach, *Personalismo* in *Enciclopedia del Novecento*, 1980, consultato in https://www.treccani.it/enciclopedia/personalismo_%28Enciclopedia-del-Novecento%29/.

⁴ J. Lacroix, *Le personalisme comme anti-idéologie*, Paris, Seuil 1970; tr. it., *Il personalismo come anti-ideologia* a cura di E. Botto, Milano, Vita e Pensiero 1974.

⁵ Sull'argomento Maritain torna più volte. Cfr. J. Maritain, *Humanisme intégral*, Aubier, Paris 1936, tr. it. *Umanesimo integrale* a cura di G. Dore, Studium, Roma 1946 e J. Maritain, *Christianisme et démocratie*, tr. it., *Cristianesimo e democrazia in Cristianesimo e democrazia. I diritti dell'uomo e la legge naturale*, a cura di G. Usellini, Edizioni di Comunità, Milano 1950.

⁶ G. Campanini, *Maritain e Mounier: impegno intellettuale e proposta politica*, G. Pietrobelli e C. Rossitto (a c. di), *La crisi della cultura contemporanea e il pensiero personalista*, Gregoriana, Padova 1980, pp. 53-74.

⁷ J. Maritain, *Les droits de l'homme et la loi naturelle*, La Maison Française, Paris 1942; tr. it., *I diritti dell'uomo e la legge naturale in Cristianesimo e democrazia. I diritti dell'uomo e la legge naturale*, a cura di G. Usellini, Edizioni di Comunità, Milano 1950, p. 80.

⁸ J. Maritain, *La personne et le bien commun*, Desclée de Brouwer, Bruges 1946; tr. it. *La persona e il bene comune*, a cura di M. Mazzolani, Morcelliana, Brescia 2022, pp. 26-27.

⁹ Ivi, pp. 29-30.

¹⁰ E. Berti, *La riflessione politica e le sue categorie: la persona, la comunità, la società e lo stato* in G. Pietrobelli e C. Rossitto (a c. di), *La crisi della cultura contemporanea e il pensiero personalista*, Gregoriana, Padova 1980, pp. 5-25.

¹¹ V. Pazè, *Il comunitarismo*, Laterza, Bari-Roma 2004, pp. 61-67.

¹² J. Maritain, *Man and the State*, University of Chicago Press, Chicago 1951; tr. fr. *L'homme et l'Etat*, Press Universitaires de France, Paris 1953; tr. it. *L'uomo e lo Stato*, a cura di L. Frattini, Marietti, Genova 2003, p. 6.

¹³ Ivi, pp. 7-8.

¹⁴ F. Tönnies, *Gemeinschaft und Gesellschaft*, Lipsia 1887; tr. it. *Comunità e Società*, a cura di M. Ricciardi, Laterza, Roma-Bari 2011.

¹⁵ J. Maritain, *L'uomo e lo Stato*, cit., p. 8.

¹⁶ J. Maritain, *La persona e il bene comune*, cit., p. 31.

¹⁷ Ivi, pp. 31-32.

¹⁸ Ivi, pp. 42-43.

¹⁹ J. Maritain, *L'uomo e lo Stato*, cit. p. 14.

²⁰ J. Maritain, *La persona e il bene comune*, cit., p. 44.

²¹ E. Borne, *Avvenire del progetto personalistico comunitario* in G. Pietrobelli e C. Rossitto (a c. di), *La crisi della cultura contemporanea e il pensiero personalista*, Gregoriana, Padova 1980, pp. 75-97.

L'AMBIGUITÀ SEMANTICA DEL RICONOSCIMENTO

1. Introduzione

Il seguente saggio intende discutere il concetto di “riconoscimento” nell’ambito dell’individualismo solidale, sottolineando la complessità e la difficoltà di fornirne una definizione univoca. Secondo il *Dizionario di filosofia* di Nicola Abbagnano, con riconoscimento si intende sia quell’atto di «*conoscere qualcosa per quella che è*» sia «*uno degli stati costitutivi della memoria in quanto ad essa gli oggetti sono già dati come precedentemente conosciuti*»¹. Tuttavia, il termine ha acquisito diversi significati nel tempo, tra cui quello di attribuzione di valore a un soggetto, divenendo perciò un prerequisito fondamentale di una condotta “retta” e un concetto basilare della moderna morale egualitaria.

Anche Axel Honneth, uno dei principali interpreti di questa nozione, si è imbattuto in questa difficoltà, ossia quella di ricondurre il riconoscimento a un’unica accezione sempre valida, ritenendo tuttavia che i diversi significati di questo concetto, che sta alla base

delle relazioni intersoggettive, siano tutti riconducibili «*alla reciproca attribuzione di valore [...] da parte dei soggetti in gioco*»².

Nell’articolo *Giustizia e riconoscimento. Paradigmi a confronto nella filosofia politica contemporanea*³, Stefano Petrucciani ritiene che sia necessario seguire principalmente il lavoro di Honneth su questo argomento, perché ha sviluppato tale concetto in maniera più organica rispetto ad altri autori e autrici. Nel seguente articolo, seguirò io stesso tale impostazione.

2. Il riconoscimento come attestazione di esistenza

La prima modalità in cui è possibile intendere il concetto di riconoscimento riguarda il suo legame con la memoria⁴. Come menzionato in precedenza, tra i primi significati riportati dal Dizionario Filosofico il riconoscimento emerge come una nozione legata alla facoltà mnemonica. In questo caso, si può intendere il *riconoscimento* come un «*conoscere qualcosa per quel che è*»⁵ oppure un riportare alla memoria una determinata cosa nel momento in cui incontriamo uno stimolo corrispondente a ciò che abbiamo già “conosciuto” in passato. Questo processo può essere diretto, basato su esperienze personali, o indiretto, attraverso racconti verbali o

immagini⁶. In questo primo caso, il riconoscimento rappresenta una sorta di “seconda conoscenza” oppure l’attestazione dell’esistenza di ciò che ho esperito in passato, una sorta di conferma.

3. *Il riconoscimento come attribuzione di valore*

La maggior parte dei significati che ha assunto il termine *riconoscimento* nella filosofia moderna è stata analizzata da Honneth nel testo *Riconoscimento. Storia di un’idea europea*. Il filosofo francofortese ha cercato di delineare una visione unitaria del concetto riconoscimento in Europa, esplorando le tradizioni filosofiche sviluppatasi in Francia, Gran Bretagna e Germania.

Honneth intende il riconoscimento come una reciproca attestazione di valore tra i soggetti. Partendo da questa definizione basilare, il filosofo francofortese decide dunque di iniziare la sua analisi delle teorie europee del riconoscimento dal concetto francese di *reconnaissance*, per l’importanza di Rousseau, considerato il primo pensatore moderno ad aver introdotto il concetto di riconoscimento, influenzato dal pensiero dei moralisti francesi.

Honneth sottolinea come, nel passaggio dall’*Ancien Régime* alla società moderna, emerga il problema di definire i contorni del

riconoscimento sociale non solo in Francia, ma in tutta Europa. Per rispondere ai quesiti che portava con sé questo nuovo momento storico, emerge una definizione di *riconoscimento* che assume i tratti di “un’antropologia negativa” che «attribuisce al soggetto la volontà di apparire migliore [...] più [...] di quanto non corrisponda alla realtà»⁷.

Nel contesto francese, la *reconnaissance* è strettamente legata al concetto di *amour propre*, discusso dai moralisti francesi come La Rochefoucauld⁸. Il filosofo francese, nei suoi celebri aforismi⁹, intende con amor proprio una passione naturale dell’uomo, simile alla superbia di stampo agostiniano. La descrive come una passione che spinge le persone a simulare abilità per ottenere riconoscimento sociale, portando a una perdita di autenticità, non essendo necessario possedere tali capacità per essere degni di lode. Questa simulazione sta alla base dell’incertezza cognitiva¹⁰ che risiede in tutta la tradizione della *reconnaissance*. Tale incertezza si rifletterebbe anche sulla persona stessa, tanto da essere spinta a perdere di vista la sua vera personalità¹¹.

Sebbene il filosofo francese abbia ampiamente esplorato questi temi nei suoi aforismi, Honneth ritiene che non abbia sviluppato un

sistema filosofico completo. È con Rousseau che l'idea di *reconnaissance* acquisisce uno statuto più autorevole.

La pubblicazione del *Secondo Discorso*¹² di Rousseau rappresenta, secondo Honneth, l'inizio di una concezione negativa di riconoscimento. L'idea dell'*amour propre* assume in Rousseau un carattere maggiormente dinamico; infatti, «il suo continuo rinnovarsi, deriva dal fatto di dipendere dai criteri di valutazione sociale, [...] che [...] si consumano e si rinnovano per la possibilità di una crescente imitazione di massa»¹³. Abbandonando la concezione naturalistica di La Rochefoucauld, Rousseau concepisce l'*amour propre* come un bisogno culturale sviluppato storicamente, che spinge gli individui a cercare di apparire superiori agli altri. Honneth osserva che, se lasciassimo l'*amour propre* a guidare il nostro comportamento ci baseremmo solo sul giudizio esterno per valutare le nostre azioni, facendo degli altri i giudici del nostro comportamento. Rousseau sottolinea anche come questo sentimento possa portare a simulare abilità o talenti per soddisfare gli standard sociali, rivelando il potenziale danno che l'*amour propre* può infliggere all'individuo¹⁴.

Ciò che unisce tutti gli autori della tradizione della *reconnaissance* è l'idea che l'individuo non debba solo convincere i suoi simili delle

proprie qualità, ma anche sé stesso. In Rousseau, il problema della perdita di sé si configura come una conseguenza di una mancata pratica di auto-riconoscimento. L'individuo tende talmente tanto a simulare virtù inesistenti da non sapere più distinguere tra un *io reale* e un *io costruito sulle opinioni altrui*. L'uomo sociale, così come viene inteso dal filosofo ginevrino, è un essere a cui spettano delle qualità o dei meriti solo se vengono confermati pubblicamente.

Malgrado l'importante influenza di Rousseau nella tradizione filosofica francese, la tematica della *reconnaissance* assume un ruolo centrale nel dibattito pubblico solo nel XX secolo, quando filosofi come Jean-Paul Sartre e Maurice Merleau-Ponty hanno esplorato il rapporto tra l'io e gli altri in chiave fenomenologica.

Sartre, in particolare, ha evidenziato le potenziali conseguenze negative dell'incontro con l'altro. Ne *L'Essere e il Nulla*¹⁵, Sartre sostiene che ogni esperienza umana possa essere compresa solo dal soggetto riflettente, che riflette sui propri atti (*essere-per-sé*) e ha di fronte a sé un futuro aperto di possibilità. Tuttavia, quando il soggetto incontra un altro *essere-per-sé*, si sente vincolato dallo sguardo dell'altro, perdendo la propria libertà e diventando un *essere-in-sé*. In questo “incontro-scontro”, i due soggetti si riconoscono

reciprocamente come soggetti liberi, ma allo stesso tempo lo sguardo dell'altro li riduce a semplici "oggetti", limitando la loro libertà¹⁶.

Sia per Rousseau sia per Sartre l'essere riconosciuti ha una conseguenza negativa. Tuttavia, se l'incontro intersoggettivo valutato dal filosofo ginevrino ha un portato qualitativo, quello sartriano giace unicamente sul piano ontologico.

Questa accezione negativa del riconoscimento nella tradizione francese verrà ripresa e riconfermata anche dagli sviluppi della prospettiva post-strutturalista. Il post-strutturalismo mira, tuttavia, a decostruire l'idea di un individuo trasparente che si forma da sé, analizzando come le strutture sociali e cognitive generino o producano un determinato tipo di soggetto. In questo caso, il riconoscimento viene inteso come un meccanismo operativo che agisce a livello dell'intero sistema sociale. In altre parole, il riconoscimento consisterebbe in una serie di pratiche che assegnano a un soggetto determinati attributi o qualità. Per i post-strutturalisti, il riconoscimento è l'atto di "creazione" di soggetti socialmente omologati.

Sin qui, abbiamo analizzato come il concetto di riconoscimento possa essere inteso come un'attribuzione di valore ai soggetti in

questione e come, nella tradizione francese, domini la tendenza a vedere nell'intersoggettività più un problema che una possibilità per la persona.

4. *Il riconoscimento come strumento per avviare l'individuo sulla retta via di un comportamento socialmente utile*

In questa sezione, esaminerò come si è sviluppata il concetto di riconoscimento nel contesto anglosassone, a cui Honneth si riferisce con il termine *recognition*. Anche in questo ambito, il riconoscimento riguarda l'attribuzione di un valore ai soggetti, ma la differenza rispetto alla tradizione francese risiede nel suo impatto e legame con lo sviluppo di una retta morale. Se nella tradizione francofona il concetto alla base del riconoscimento era quello di *amour propre*, nella tradizione anglosassone il significato del riconoscimento è basato sull'idea di *sympathy*.

Sulla scia dei lavori di Shaftesbury¹⁷ e Hutcheson,¹⁸ è David Hume il filosofo che ha dato un contributo importante nella formazione di una nuova semantica del riconoscimento. Hume, nel suo *Trattato sulla natura umana*¹⁹, cerca di «indagare il fenomeno della moralità verificando, a partire dai dati empirici, le reazioni valutative degli

esseri umani al comportamento dei loro simili»²⁰. Qui introduce l'idea di *sympathy*, intesa come la «capacità comune a tutti gli esseri umani di intuire e al tempo stesso di rivivere in noi gli stati mentali dei nostri simili»²¹. Usando una terminologia non tipicamente humana, potremmo dire che più ci relazioniamo empaticamente con una persona e più siamo in grado di decidere se un determinato comportamento può essere utile o dannoso²². Non possiamo ancora parlare di vero e proprio riconoscimento in questo caso, perché manca l'attribuzione di autorità normativa²³ all'altro soggetto.

Tuttavia, Hume riconosce che la *sympathy*, da cui dipendono lode e biasimo, può essere influenzata dalla distanza sociale e geografica²⁴. Per correggere questo “errore relativistico”, introduce l'idea di una capacità cognitiva umana che equilibra i giudizi in maniera oggettiva. Nella *Ricerca sui principi della morale*²⁵, Hume presenta l'idea di un osservatore imparziale, capace di giudicare le condotte altrui, indipendentemente da tempo e spazio, sia come terza persona reale sia come istanza interiore²⁶. Grazie a ciò, emerge l'autorità normativa che Honneth ritiene mancante, permettendo così di parlare della prima vera forma di *recognition*. Gli individui accettano questa autorità perché desiderano ottenere “un nome e una reputazione nel mondo”,

aspirando a far apparire le proprie azioni degne di lode agli occhi degli altri²⁷.

Un autore che ha contribuito a far sì che si creasse una tradizione di pensiero sul concetto di *recognition*, ponendo alcuni correttivi al pensiero di Hume senza snaturarlo, è stato Adam Smith. Partendo dalla correzione delle teorie di Hutcheson, Smith ritiene che sia la *sympathy* a farci condividere le emozioni altrui. Tuttavia, introduce un correttivo importante alla concezione humana: non possiamo rivivere le emozioni altrui nello stesso modo in cui le hanno provate gli altri. L'immedesimazione diretta è impossibile, ma grazie alla facoltà dell'*immaginazione*, possiamo sviluppare un'idea delle emozioni provate da un altro di fronte a un determinato evento. Per Smith, la simpatia non basta, ma è necessario l'intervento di questa “nuova” facoltà, che ha un ruolo “proiettivo”²⁸.

In un secondo momento, il filosofo scozzese si interroga su quali atteggiamenti e virtù morali dovrebbero essere considerati universalmente validi e desiderabili. Egli osserva che proviamo una forte “simpatia” verso un'altra persona quando scopriamo di avere reazioni emotive simili di fronte a un determinato evento. Smith sostiene che questa condivisione emotiva può avvenire anche se la

persona non esprime esplicitamente i propri sentimenti. Per valutare se le reazioni a un evento siano appropriate, Smith introduce il concetto di *propriety*, che potremmo tradurre come “appropriatezza”. Questa consiste nel fatto che noi «adottiamo spontaneamente un punto di vista normativo, per stabilire se l’espressione esterna di quell’emozione è “appropriata”, ossia adeguata alla sua causa»²⁹.

Infine, Smith cerca di individuare come questi criteri possano essere individuati e spiegati. La risposta è la seguente: «noi giudichiamo adeguata o “appropriata” la nostra reazione emotiva a seconda che un ipotetico osservatore neutrale la approvi oppure no»³⁰. Quindi, valutiamo una reazione emotiva basandoci su due fattori: la nostra approvazione della sua correttezza e la percezione di un osservatore esterno che la ritenga adeguata. Questa partecipazione emotiva coinvolge più soggetti, portando Smith a riprendere l’idea dell’osservatore esterno di Hume, ma rendendola sempre più astratta e universale. Man mano che aumentano i soggetti coinvolti cresce il numero di “arbitri” da considerare³¹.

Resta un solo punto da chiarire: in che modo l’individuo accetterà di dover adeguare il suo modo di fare e vivere alle reazioni altrui? Qui la risposta è simile a quella di Hume, con la specificazione che la

persona non vuole solo ricevere l’approvazione pubblica, ma vuole meritarsela³².

Un altro punto di distinzione tra Smith e Hume riguarda le motivazioni che spingono il soggetto a cercare una buona reputazione sociale. Mentre Hume riconduce questo desiderio all’egoismo, Smith rifiuta tale interpretazione. Per quest’ultimo, il *recognition* è un atto di riconoscimento del “soggetto-altro” come qualcuno con cui si desidera stabilire un legame emotivo e vitale e dalla cui approvazione ci interessa dipendere³³.

La tradizione anglosassone del riconoscimento si basa sull’idea che gli individui siano disposti ad autolimitarsi moralmente per essere accettati dalla comunità. Tuttavia, né Hume né Smith utilizzano esplicitamente il termine “riconoscimento” nei loro scritti. Nonostante ciò, grazie a loro, il riconoscimento acquisisce un ulteriore significato: seguendo Honneth, nel contesto anglosassone «riconoscere significa [...] attribuire a un soggetto-altro lo status normativo necessario per valutare, approvandolo o disapprovandolo, il nostro comportamento»³⁴.

5. *Il riconoscimento come sorgente della moderna morale egualitaria*

Un'altra maniera di intendere il termine *riconoscimento* emerge nel contesto tedesco, dove si inizia a leggere questo concetto come un «atto simultaneo e reciproco tra due soggetti»³⁵. Honneth sottolinea che il significato del riconoscimento è sempre strettamente legato al contesto in cui emerge, e nella Germania del XVIII secolo questo concetto riflette la situazione “schizofrenica” della borghesia: altamente considerata dal punto di vista educativo, ma esclusa dal potere politico. Dunque, il riconoscimento (*Anerkennung*) divenne un'espressione delle sue aspirazioni di emancipazione.

Il concetto centrale per questa forma di riconoscimento è il rispetto (*Achtung*), come formulato da Kant. Nella *Critica della Ragion Pura*³⁶, egli dimostra che il mondo è un prodotto della ragione umana³⁷, non dipendente dall'esperienza sensibile o da una conoscenza superiore³⁸. Nella *Critica della Ragion Pratica*³⁹, Kant vuole dimostrare che anche la morale è soggetta alle leggi della ragione, riprendendo da Rousseau l'idea dell'autonomia morale e da Smith l'importanza dell'autocontrollo morale attraverso la prospettiva dell'altro.

Secondo Kant, la morale dev'essere intesa come un atto di sottomissione alle leggi della ragione⁴⁰. Infatti, quest'ultima «ci detta le regole o le massime a cui dobbiamo attenerci *se* vogliamo comportarci in modo moralmente corretto di fronte ai nostri simili»⁴¹.

Kant ritiene che il motivo per cui le persone si “sottomettono” alla legge della ragione abbia a che fare con il rapporto tra i soggetti. Honneth ricorda come, in una nota del testo *Fondazione della metafisica dei costumi*⁴², Kant affermi che «noi siamo inclini al rispetto verso gli altri perché non possiamo fare a meno di vedere in essi l'immagine fedele degli sforzi che la legge razionale come tale ci richiede»⁴³, definendo il rispetto come «la rappresentazione di un valore che abbatte il mio amor proprio»⁴⁴. Nella limitazione del nostro comportamento egoistico, l'altro rappresenterebbe la legge morale che ci impone tali limiti. Ma se questo concetto di rispetto (*Achtung*) ha aperto la strada alla teoria del riconoscimento in Germania, saranno, tuttavia, Fichte e Hegel a trasformarlo in una vera e propria teoria del riconoscimento.

Nella *Dottrina della scienza*⁴⁵, Fichte analizza il processo attraverso cui il soggetto (Io) tenta di realizzare la propria autonomia. Egli sostiene che l'Io non possa raggiungere tale autonomia

relazionandosi solo con la materia non umana; è necessario un passaggio all'intersoggettività, che Fichte analizza nell'opera *Fondamento del diritto naturale secondo i principi della dottrina della scienza*⁴⁶.

In questo testo, Fichte intende chiarire il rapporto tra l'io e gli altri. A tale scopo, Fichte introduce il concetto di "appello" [*Aufforderung*]: «l'individuo scopre [...] di essere il destinatario di un messaggio nella forma di un appello che lo invita ad agire»⁴⁷. Nel pensiero fichtiano, un soggetto riceve una chiamata a intraprendere un'azione nei confronti di un altro. Per rispondere a tale appello, è necessario che il soggetto riconosca l'altro come un "simile", e viceversa. Fichte aggiunge che chi accoglie questo appello comprende che l'altro è un soggetto che ha limitato volontariamente la propria libertà per permettere all'altro di agire. In sostanza, entrambi si riconoscono come individui che hanno scelto di autolimitarsi per dare spazio alla libertà altrui. È in questo processo di autolimitazione reciproca che Fichte introduce esplicitamente il concetto di "riconoscimento"⁴⁸.

Nello specifico, il riconoscimento risiede in una dimensione di autolimitazione reciproca che è fondamentale per la formazione dell'autonomia del soggetto. L'appello fichtiano richiede che il

soggetto modifichi il proprio sé per includere le istanze altrui, aumentando così la propria comprensione e quella dell'altro. Fichte riesce a spostare il riconoscimento dalla dimensione sentimentale a quella di atto linguistico e performativo⁴⁹. Tuttavia, secondo Honneth, il modello fichtiano ha il difetto di essere troppo astratto, non rapportandosi abbastanza alla realtà concreta⁵⁰. L'ultimo passo decisivo è quindi compiuto da Hegel.

Hegel rappresenta un importante punto di riferimento per la teoria honnethiana del riconoscimento. Nella sua ricostruzione di tale concetto, il filosofo di Stoccarda diviene colui che ha "detrascendentalizzato" le intuizioni di Fichte.

La teoria del riconoscimento fichtiana secondo Hegel trova la sua corrispondenza concreta nell'atto d'amore reciproco tra due persone. Secondo Hegel, «amare una persona significa vedere nei suoi desideri e nei suoi interessi una limitazione oggettiva del nostro agire, ma una limitazione positiva, perché quei desideri e quegli interessi meritano di essere favoriti e sostenuti»⁵¹. In questo evento sociale egli vede nella sua concretezza il concetto di *Anerkennung* introdotto da Fichte: i due innamorati si limitano reciprocamente per permettere una maggiore libertà all'altro perché rispettano e amano colui che hanno

di fronte. Secondo Hegel, se il riconoscimento è un ritrovare sé stessi in un altro, allora l'altro è colui che ci consente di comprendere maggiormente noi stessi. Potremmo dire che «riconoscere significa accordare espressamente alla persona amata, attraverso l'autolimitazione dei propri interessi egoistici, la libertà di esprimere i propri bisogni e desideri»⁵².

Hegel elenca tre caratteristiche che ci permettono di capire quando possiamo definire un incontro tra individui un atto di riconoscimento intersoggettivo: dev'essere reciproco, deve comprendere un'autolimitazione complementare e deve avere un carattere espressivo e percepibile⁵³.

In un secondo momento, Hegel sposta il focus dell'analisi nell'ambito della teoria sociale, dove il riconoscimento intersoggettivo riflette «la gerarchia di valori nella quale i due soggetti coinvolti sono cresciuti»⁵⁴. Nei *Lineamenti di filosofia del diritto*⁵⁵ Hegel distingue nella società tre diverse sfere morali (famiglia, società e Stato), in cui si danno diverse condizioni e forme di riconoscimento. Attraverso questa differenziazione, egli introduce una sostanziale novità nel concetto di riconoscimento: quando la società attribuisce dei valori ai soggetti ed essi non si sentono tuttavia riconosciuti sulla

base dei valori sociali esistenti, possono sorgere dei conflitti sociali. Alla base di queste lotte, vi è un “bisogno” di riconoscimento che accomuna tutti gli uomini. Honneth ricorda come, per Hegel, «ogni ordinamento sociale debba essere in grado di soddisfare i bisogni dell'essere umano, bisogni [...] storicamente condizionati e sempre più urgenti»⁵⁶.

Ogni rapporto di riconoscimento è, nell'accezione tedesca, un trattamento “da pari a pari” che permette all'essere umano di realizzarsi pienamente come essere autonomo; perciò, ogni ostacolo verso questo obiettivo può generare conflitti.

6. *Può esistere una nozione basilare di riconoscimento?*

Nella teoria di Honneth, il riconoscimento è fondamentale per prevenire forme di umiliazione e disprezzo, garantendo la dignità personale e fungendo da presupposto per una società giusta⁵⁷. Tuttavia, egli riconosce che tale nozione non possiede ancora uno statuto chiaro, sia nel linguaggio comune che nella filosofia⁵⁸.

Tali difficoltà hanno fatto sì che, nei suoi primi scritti, Honneth distinguesse tre diverse modalità di riconoscimento. La prima riguarda lo sviluppo della fiducia in sé stessi attraverso relazioni

affettive che soddisfino bisogni fisici ed emotivi, come quelle presenti nei legami familiari, amicali e amorosi. Questa forma di riconoscimento non è soggetta a generalizzazioni.

La seconda modalità è il riconoscimento giuridico, che implica l'attribuzione di diritti e prerogative che garantiscono uguaglianza tra gli individui. Questa forma di riconoscimento è soggetta a generalizzazioni storiche e riguarda un ampliamento dei diritti sia in senso materiale che sociale⁵⁹.

La terza modalità riguarda il riconoscimento delle capacità personali. In questo caso, la comunità accetta e valorizza i talenti individuali, permettendo lo sviluppo dell'autostima attraverso l'accettazione delle peculiarità personali⁶⁰.

Queste tre modalità di riconoscimento devono consentire agli individui di non dover mai dubitare della propria integrità morale e devono essere garantite in tutte le dinamiche sociali.

Nella teoria di Honneth, il riconoscimento resta un concetto complesso e di difficile definizione. A questi problemi cercano una risposta i critici, tra cui Petrucciani che, nel già citato articolo *Giustizia e riconoscimento. Paradigmi a confronto nella filosofia*

*politica contemporanea*⁶¹, prova a fornire una spiegazione delle difficoltà nel fornire una definizione univoca.

Honneth considera il riconoscimento come un bene fondamentale per l'autorealizzazione del soggetto, ma questa visione solleva diversi interrogativi. In particolare, Petrucciani si sofferma proprio sulla tripartizione del concetto di riconoscimento. Secondo il filosofo italiano, se tutte e tre le sfere di riconoscimento sono essenziali per lo sviluppo dell'identità, allora deve esistere una forma di riconoscimento preliminare che le fonda. Nei suoi lavori più recenti, Honneth accenna a questa forma basilare di riconoscimento: per esempio, nel momento in cui introduce gli *equal rights* che dovrebbero garantire la stessa autonomia a tutti i membri della società⁶². Petrucciani suggerisce che questi diritti non riguardino la seconda sfera di riconoscimento, ma indichino un diritto primordiale dell'individuo a essere riconosciuto come autonomo e degno di rispetto. In questo senso, esisterebbe una forma "monistica" di riconoscimento che funge da base per le tre sfere analizzate. Questa prospettiva di un "riconoscimento prima dei riconoscimenti" complica ulteriormente la definizione del concetto stesso⁶³. In sintesi, si può definire il riconoscimento come il reciproco atto attraverso cui

due soggetti si attribuiscono lo status di persone morali, autonome e rispettabili. Tuttavia, questa definizione rimane parziale e continua a sfidare la ricerca di una definizione univoca.

7. Perché parlare di riconoscimento nell'ambito dell'individualismo solidale?

In conclusione, vorrei terminare questo articolo chiarendo come la tematica del riconoscimento sociale possa inserirsi nell'orizzonte dell'individualismo solidale. Ritengo che tale teoria possa rappresentare un punto di incontro tra le prospettive soggettivistiche e quelle comunitariste: il suo tentativo è quello di legare indissolubilmente la persona agli altri senza, tuttavia, annullare il suo essere. Una prospettiva, insomma, che mantiene insieme sia "l'individuo" sia la "solidarietà". Non a caso, lo stesso Axel Honneth ha utilizzato il termine *solidarietà* per riferirsi a una delle sfere di riconoscimento da lui rintracciate nel percorso di formazione

dell'individuo⁶⁴. La solidarietà honnethiana rappresenta un tentativo di superamento sia dell'eticità hegeliana sia del modello di divisione cooperativa del lavoro di Mead: il filosofo francofortese ritiene che solo in una cornice di valori condivisi a livello sociale si possa parlare di solidarietà. Solo in questo sistema di valori condivisi, due soggetti possono stimarsi partendo dalle loro caratteristiche personali. È qualcosa di tipico della modernità, secondo Honneth, che valuta gli individui per quello che sono e non più per il ceto a cui appartengono. Dunque, le qualità degne di stima di una persona non vengono assorbite nella comunità, ma in essa trovano riparo, *riconoscimento*. L'idea è che la nozione di riconoscimento intersoggettivo possa rappresentare uno dei concetti chiave nell'ambito dell'individualismo solidale proprio per questa sua peculiarità nel cercare di tenere assieme individualità e società.

ROBERTO ORIUNTO

¹ N. Abbagnano, *Dizionario di filosofia*, UTET, Torino 1968, 29° ristampa, p. 733.

² A. Honneth, *Riconoscimento. Storia di un'idea europea*, Feltrinelli, Milano 2019, p. 11.

³ S. Petrucciani, *Giustizia e riconoscimento. Paradigmi a confronto nella filosofia politica contemporanea*, "Archivio di filosofia", 77, Pisa – Roma 2009.

⁴ Mi soffermerò meno su questa sfumatura semantica del termine perché meno

centrale per l'individualismo solidale.

⁵ N. Abbagnano, *Dizionario di filosofia*, cit. 733.

⁶ Poniamo il caso in cui un mio conoscente mi mostri una foto di un suo amico e questa stimolazione resti nella mia memoria. Qualche settimana dopo, in occasione di una festa, incontro l'amico in questione e lo *riconosco* ossia, in una certa maniera, ne attesto l'esistenza.

⁷ Ivi, p. 25.

⁸ Anche Elena Muceni sottolinea l'importanza della figura di La Rochefoucauld nel periodo della Fronda, tanto da «distinguere un La Rochefoucauld durante la Fronda ed un La Rochefoucauld dopo la Fronda»; cfr. E. Muceni, *Apologia della virtù sociale. L'ascesa dell'amor proprio nella Crisi della coscienza europea*, Mimesis Filosofie, Milano-Udine 2018, p. 23.

⁹ Cfr. F. De La Rochefoucauld, *Maxime [1665]*, in it. *Massime*, Newton Compton, Roma 1993.

¹⁰ Con tale termine intendo quella condizione di incertezza che colpisce un individuo che non è più in grado di avere un giudizio certo su ciò che lo circonda e sé stesso.

¹¹ A. Honneth, *Riconoscimento. Storia di un'idea europea*, cit., p. 26.

¹² Cfr. J.-J. Rousseau, *Discorsi. Sulle scienze e sulle arti. Sull'origine della disuguaglianza fra gli uomini [1750; 1755]*, Biblioteca Universale Rizzoli, Milano, 1997.

¹³ A. Honneth, *Riconoscimento. Storia di un'idea europea*, cit., p. 31.

¹⁴ Ivi, p. 36. A riguardo Honneth scrive che «quanto più il singolo, in cerca di riconoscimento sociale, si sforza di ostentare attributi per lui vantaggiosi, tanto più viene trascinato in una spirale di autoinganno».

¹⁵ Cfr. J.-P. Sartre, *L'essere e il nulla. Saggio di ontologia fenomenologica [1943]*, tr. it. di G. Del Bo, il Saggiatore, Milano 1980.

¹⁶ A. Honneth, *Riconoscimento. Storia di un'idea europea*, cit., p. 51. Questo momento viene definito da Honneth come «un atto di riconoscimento e di reificazione, che da un lato conferma il proprio essere-per-sé e dall'altro lo nega».

¹⁷ A. Shaftesbury, *Sensus communis: an essay on the freedom of wit and humour. In a letter to a friend. [1705]*, in it. *Sensus communis. Saggio sulla libertà di spirito e di umorismo*, a cura di G. Bruni Rocca, Bulzoni, Roma 2006.

¹⁸ Cfr. F. Hutcheson, *An Inquiry into the Original of our Ideas of Beauty and Virtue*, Wolfgang Leidhold Editor, Indianapolis 2004.

¹⁹ Cfr. D. Hume, *A Treatise of Human Nature: Being an Attempt to Introduce the Experimental Method of Reasoning into Moral Subjects [1739–40]*, Vol. I, in it. *Trattato sulla natura umana*, in Id., *Opere Filosofiche*, vol. 1, Laterza, Bari, 1971.

²⁰ A. Honneth, *Riconoscimento. Storia di un'idea europea*, cit., pp. 62-63.

²¹ *Ibidem*.

²² Ivi, p. 64. Honneth riassume così questo punto: «un legame invisibile di reciproca simpatia ci spinge a reagire con sentimenti positivi a quelle qualità che avvertiamo

come al loro “destinatario”».

²³ Con ciò intendo che il soggetto debba poter avere lo status di “giudice” delle nostre azioni morali.

²⁴ «Noi simpatizziamo più con chi ci è vicino che con chi ci è lontano: con chi conosciamo più che con gli stranieri. Ma nonostante questo mutare della nostra simpatia, si dà alle stesse qualità morali la medesima approvazione, tanto in Cina quanto in Inghilterra: esse appaiono egualmente virtuose e si raccomandano egualmente alla stima di un osservatore imparziale. La simpatia muta senza che muti la nostra stima: quindi, la nostra stima non deriverebbe dalla simpatia», D. Hume, *Trattato sulla natura umana*, cit., p. 614.

²⁵ Cfr. D. Hume, *Ricerca sui principi della morale*, a cura di M. Dal Pra, Laterza, Bari 1957.

²⁶ A. Honneth, *Riconoscimento. Storia di un'idea europea*, cit., p. 67 e sgg. Infatti, «costringe ogni individuo a liberare i propri giudizi di valore da deformazioni preliminari, conferendo a essi una coerenza imparziale».

²⁷ Questo richiama il desiderio di una buona reputazione sociale, già centrale nel pensiero francese.

²⁸ Tale interpretazione emerge anche in D.C. Rasmussen, *The Infidel and the Professor. David Hume, Adam Smith and the Friendship that Shaped Modern Thought*, Princeton University Press, 2017; S. Fleischacker, *Sympathy in Hume and Smith: A Contrast, Critique and Reconstruction*, in C. Fricke e D. Follesdal, *Intersubjectivity and Objectivity in Adam Smith and Edmund Husserl. A Collection of Essays*, De Gruyter, Frankfurt a.M., 2012, pp. 273-311.

²⁹ A. Honneth, *Riconoscimento. Storia di un'idea europea*, cit., p. 77.

³⁰ *Ibidem*.

³¹ Ivi, pp. 77-78. Honneth osserva che ciò porta Smith a postulare implicitamente l'esistenza di un “grande giudice e arbitro”, che prefigura una forma embrionale di ragione kantiana: «Questo “grande giudice e arbitro”, “onniveggente”, finisce per coincidere con la “ragione” stessa: una conclusione assai problematica nel contesto empiristico di Smith, ma di cui è facile immaginare quale importanza possa avere avuto per Kant»; cfr. anche C. Fricke, H.-P. Schutt (a c. di), *Adam Smith als Moralphilosoph*, W. de Gruyter, Berlin-New York 2005.

³² «Ciò significa che il semplice elogio o la semplice approvazione non bastano a soddisfarci, perché noi vogliamo anche sapere se siamo realmente degni di questo elogio o di questa approvazione», ivi, pp. 79-80.

³³ *Ibidem*. Honneth suggerisce che la visione di Smith potrebbe avere due livelli:

uno legato al rapporto emotivo con l'altro e un altro che consiste nell'introyettare vari punti di vista per comprendere meglio le virtù accettabili.

³⁴ Ivi, p. 73-74.

³⁵ Ivi, p. 94.

³⁶ Cfr. I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft [1781]*, in it. *Critica della ragion pura*, Bompiani, Milano 2011.

³⁷ A. Honneth, *Riconoscimento. Storia di un'idea europea*, cit., p. 97.

³⁸ *Ibidem*.

³⁹ Cfr. I. Kant, *Kritik der praktischen Vernunft [1788]*, in it. *Critica della ragion pratica*, Laterza, Roma 1997.

⁴⁰ Si fa riferimento alle formulazioni di I. Kant in *Fondazione della metafisica dei costumi*, [1785], a cura di V. Mathieu, Rusconi, Milano 1994.

⁴¹ I. Kant, *Fondazione della metafisica dei costumi*, [1785], cit., p. 73.

⁴² *Ibidem*. «Mi si potrebbe rimproverare di cercare, con la parola *rispetto*, una mera evasione in un sentimento oscuro, in luogo di informare con chiarezza sulla questione mediante un concetto razionale. Ma, sebbene il rispetto sia un sentimento, esso tuttavia non è punto l'effetto di un'azione esterna, ma è prodotto da sé, mediante un concetto della ragione. Esso si distingue, perciò, specificatamente, da tutti i sentimenti del primo tipo».

⁴³ A. Honneth, *Riconoscimento. Storia di un'idea europea*, cit., p. 99.

⁴⁴ Ivi, p. 100.

⁴⁵ Cfr. J.G. Fichte, *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre [1794]*, in it. *Fondamenti dell'intera dottrina della scienza*, Laterza, Bari 1971.

⁴⁶ Cfr. J.G. Fichte, *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre [1802]*, in it. *Fondamento del diritto naturale secondo i principi della dottrina della scienza [1796]*, a cura di L. Fonnesu, Laterza, Bari 1994. Honneth la ritiene l'opera che sta alla base dell'idea tedesca di riconoscimento; cfr. A. Honneth, *Riconoscimento. Storia di un'idea europea*, cit., p. 109.

⁴⁷ Ivi, p. 110.

⁴⁸ J.G. Fichte, *Fondamento del diritto naturale secondo i principi della dottrina della scienza*, cit., p. 40. «Nessuno dei due può riconoscere l'altro, se tutti e due non si riconoscono reciprocamente, e nessuno dei due può trattare l'altro come un essere libero, se tutti e due non si trattano così reciprocamente».

⁴⁹ Honneth scrive che il «rispetto, ossia il riconoscimento dell'altro come "essere libero", è [...] implicito [...] in ogni interazione linguistica, nella misura in cui essa

possiede il carattere di un incoraggiamento o di un invito a una reazione spontanea, autodeterminata», A. Honneth, *Riconoscimento. Storia di un'idea europea*, cit., p. 115.

⁵⁰ A. Honneth, *Riconoscimento. Storia di un'idea europea*, cit., p. 115.

⁵¹ Ivi, p. 118.

⁵² Ivi, p. 119.

⁵³ Hegel parlava di un «riconoscimento [inteso] come il risultato della potenza unificante dello Spirito, che grazie alla forza dell'amore riesce a risolvere i contrasti e a generare così un tutto vivente». cfr. D. Henrich, *Hegel und Holderlin*, in Id., *Hegel im Kontext*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1971.

⁵⁴ A. Honneth, *Riconoscimento. Storia di un'idea europea*, cit., p. 121.

⁵⁵ Cfr. G.W. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts [1820]*, in it. *Lineamenti di filosofia del diritto*, Laterza Editore, Milano 1999.

⁵⁶ A. Honneth, *Riconoscimento. Storia di un'idea europea*, cit., p. 123.

⁵⁷ A. Honneth, *Ridistribuzione o riconoscimento?*, in Id. *La libertà negli altri. Saggi di filosofia sociale*, a cura di B. Carnevali, Il Mulino, Bologna 2017, p. 103.

⁵⁸ A. Honneth, *Ridistribuzione o riconoscimento?*, cit., pp. 104-105.

⁵⁹ Cfr. A. Honneth, *Lotta per il riconoscimento*, cit.

⁶⁰ A. Honneth, *Ridistribuzione o riconoscimento?* In questo caso, «l'individualità dei singoli in quanto plasmata da specifiche esperienze biografiche viene sanzionata dall'accettazione e dall'incoraggiamento vicendevole delle controparti», p. 111.

⁶¹ S. Petrucciani, *Giustizia e riconoscimento*, cit., p. 203 e sgg.

⁶² A. Honneth, N. Fraser, *Ridistribuzione o riconoscimento?*, cit., p. 214. «sia Fraser che io procediamo dall'idea che, nelle condizioni delle società moderne, ogni concezione della giustizia debba possedere sin dall'inizio un carattere egualitario, nel senso che tutti i membri della società si considerano reciprocamente come portatori di eguali diritti (equal rights), garantendo perciò a ognuno eguale autonomia».

⁶³ Ciò emerge anche in altre opere di Honneth, dove si parla di un riconoscimento antecedente sia geneticamente sia ontologicamente al conoscere; cfr. A. Honneth, *Verdinglichung. Eine anerkennungstheoretische Studie*, Suhrkamp, Frankfurt 2015, in it. *Reificazione. Sulla teoria del riconoscimento*, Meltemi Linee, Milano 2019; A. Honneth, *Invisibilità*, in Id. *La libertà negli altri*, cit.

⁶⁴ Cfr. A. Honneth, *Lotta per il riconoscimento*, cit., § 5.

IL TRANSINDIVIDUALE COME «MATRICE DI PROBLEMI». UNA LETTURA ATTRAVERSO BALIBAR

1. Una panoramica storica e una prima definizione in negativo

Il concetto di transindividuale è stato per la prima utilizzato in modo sistematico dal filosofo francese Gilbert Simondon nella sua dissertazione dottorale, *L'individuation à la lumière des notions de forme et d'information*, discussa nel 1958, ma pubblicata postuma nel 2005¹. È però una parte di questo testo, *L'individuation psychique et collective*, pubblicata nel 1989², prima dell'opera intera, ad avere avuto un'influenza determinante per le future elaborazioni della transindividualità³, rappresentando, rispetto alla storia di tale concetto, una cesura. In precedenza, il termine appare solo saltuariamente e in modo del tutto asistemático in autori come Kojève, Lacan e Althusser; inoltre, anche laddove è adoperato in modo più articolato, come in Goldmann, non ha alcuna risonanza.

Negli anni Novanta, sarà Balibar a riprendere esplicitamente da Simondon il concetto di transindividuale, prima in modo occasionale nel suo testo dedicato a Marx⁴, poi in modo più sistematico nel 1997

con l'obiettivo di far emergere la specificità dell'ontologia di Spinoza, specificamente per quanto riguarda la sua concezione dei processi di costituzione dell'individuo⁵. È a quest'altezza, a mio avviso, che è possibile marcare un *transindividual turn*⁶, nella misura in cui per la prima volta, dopo Simondon, il concetto di transindividuale è, *in quanto tale*, oggetto d'indagine e di ripresa. Inoltre, dagli anni Novanta in poi, sono numerosi gli autori che *utilizzano* il concetto: Paolo Virno, Antonio Negri, Bernard Stiegler, Yves Citton e Maurizio Lazzarato sono sicuramente tra gli esempi più noti⁷. Tuttavia, è lo stesso Balibar a rettificare la natura di tale "svolta"⁸, sottolineando come non esista un unico momento teorico di fondazione del concetto⁹.

La ragione principale di questa peculiarità è, a mio avviso, da trovarsi più nel modo in cui Simondon ha caratterizzato *per via negativa* il concetto, e non tanto nel modo in cui lo ha articolato positivamente nel suo sistema. Il concetto di transindividuale, già nella sua elaborazione simondoniana, è il nome di un progetto teorico che mira ad opporsi, sul piano ontologico, tanto all'individualismo quanto all'olismo. Entrambe le concezioni sono interne all'individualismo ontologico, nella misura in cui, rispettivamente,

riducono l'essere a una sommatoria di individui-sostanza, oppure ne fanno un unico e comprensivo individuo-sostanza, che racchiude entro sé ogni determinazione particolare. L'intento di Simondon, al contrario, è di superare la metafisica della sostanza, e, in conseguenza di ciò, portare al centro dell'ontologia *i processi di individuazione*, e non gli *individui già costituiti*. La centralità dei processi di individuazione e il rifiuto simultaneo di individualismo e olismo conducono il filosofo francese a un'altra tesi che sarà centrale nell'elaborazione del transindividuale: nel contesto delle relazioni umane, individuo e collettività non si costituiscono l'uno *contro* l'altro, ma l'uno *attraverso* l'altro. In altri termini, nessuna delle due polarità precede ontologicamente, in quanto *già individuata*, l'altra, ma individuo e collettività si co-costituiscono. Ogni individuazione del singolo è anche un'individuazione della collettività e viceversa¹⁰.

È tale «negazione simultanea degli opposti astratti»¹¹ ciò che dà corpo – pur attraverso posizioni a volte incompatibili tra loro – alla prospettiva del transindividuale¹², e, al tempo stesso, ciò che rende il transindividuale un concetto definito da un'apertura programmatica¹³ – un'apertura che, paradossalmente, mette in discussione la possibilità di individuare in Simondon la prima realizzazione di tale progetto

teorico. Infatti, il tipo di operazione storico-filosofica mediante cui, tendenzialmente, si è data l'elaborazione del transindividuale ha un carattere retrospettivo: all'emergenza della categoria di transindividuale hanno corrisposto differenti e plurimi tentativi di individuare, in alcuni autori fondamentali per la storia della filosofia, una presenza del transindividuale *ante litteram*¹⁴. Nelle differenti “preistorie del transindividuale”¹⁵ così tracciate si rispecchiano le diverse prospettive intraprese dai diversi autori nello sviluppo positivo del transindividuale¹⁶. Tuttavia, non tutte le genealogie sono revocate in dubbio: la presenza di una concettualizzazione non esplicita del transindividuale in Spinoza e in Marx è riconosciuta da tutti gli autori che hanno dedicato studi approfonditi al paradigma del transindividuale¹⁷.

Proprio muovendo da questi autori (Balibar, Morfino e Read), ma senza seguire nessuno di questi in particolare, vorrei provare a tracciare sinteticamente – e per ora in modo aproblematico – altre determinazioni che sono state, in modo pressoché concorde, incorporate nel concetto di transindividuale; in tal modo, la prima panoramica, delineata attraverso Simondon, verrà approfondita e arricchita¹⁸. Dopodiché, proverò a seguire Balibar nella sua riflessione

sul transindividuale in Marx, al fine di fare emergere e discutere criticamente alcune tensioni e problematiche che investono il transindividuale in generale¹⁹.

2. *Una seconda generalizzazione concettuale*

Il transindividuale, si sosteneva sopra, si situa nella problematica del rapporto tra individuo e società, non tanto su un piano etico o politico (o, almeno, non inizialmente), quanto su un piano ontologico, o, alternativamente, antropologico²⁰. In questa problematica, si posiziona in primo luogo attraverso un doppio rifiuto tanto dell'individualismo quanto dell'olismo. Adottando il linguaggio dell'essenza, si può sostenere che il transindividuale prende le distanze dalle «astrazioni che localizzano l'essenza dell'essere umano o nell'individuo a discapito della comunità [...] o nell'essere sociale a discapito dell'individuo»²¹. La totalità sociale non è seconda, risultante da una sommatoria di individualità già date e di principio capaci di sussistere al di fuori della totalità stessa, ma, al tempo stesso, non è sostenibile neanche l'affermazione contraria e speculare: l'individuo non è un'emanazione di una totalità, una semplice parte o

articolazione priva di autonomia e agentività propria. Con le categorie di Tönnies: né *Gesellschaft* né *Gemeinschaft*.

Entrambi, individuo e società, vanno ricondotti sia 1) a dei processi di individuazione, sia 2) alle relazioni. Per quanto riguarda la prima tesi, il punto decisivo sta nell'indistinguibilità tra processi che individuano il singolo e quelli che individuano la società o la collettività: i processi di individuazione individuano al tempo stesso il singolo e la collettività, e ognuno dei termini si individua attraverso l'individuazione dell'altro. La categoria stessa di individuo (qui in senso lato) è de-sostanzializzata: sia singolo che società vanno pensati come concrezioni temporanee, dotate di più o meno stabilità e longevità, di un insieme di processi di individuazione²². Se con l'accento sui processi di individuazione si cerca di sottolineare l'aspetto *dinamico e processuale* su cui individuo e società poggiano, il primato delle relazioni, invece, vorrebbe cogliere, in un certo senso, una regola fondamentale di questi processi (oltreché dell'individuazione in generale): individuo e società si compongono ed emergono a partire da relazioni e sistemi di relazioni, e i processi d'individuazione si dispiegano proprio attraverso queste relazioni. In

sintesi: l'individuazione si dà attraverso relazioni e sistemi di relazioni in processo.

L'ultima demarcazione attraverso cui vorrei provare a determinare ulteriormente il transindividuale *in generale* riguarda il rapporto con la categoria di intersoggettività. Sin dal già citato saggio di Balibar su Spinoza, con questa categoria vengono identificate inizialmente quelle teorie che, da una parte, pensano la *relazione tra soggetti*, ma che, dall'altra, fanno della relazione un elemento *secondario* e accessorio rispetto all'individualità – i termini precedono la relazione²³. Da quanto argomentato sopra, è chiaro che una tale prospettiva non può trovare legittimazione all'interno del campo del transindividuale. Tuttavia, c'è un senso in cui la negazione del paradigma dell'intersoggettività appare meno immediata. Nella filosofia politica contemporanea vi è un modo di intendere la costituzione del soggetto che, pur ponendo il primato della relazione sul soggetto e affermando senza ambiguità che questo può darsi soltanto nella relazione²⁴, circoscrive l'ambito delle relazioni costitutive del soggetto alle relazioni *interumane*, a relazioni tra soggetti umani²⁵. A questa restrizione il campo teorico del transindividuale – in maniera variegata al suo interno – oppone la

centralità della mediazione di una dimensione oggettuale o di oggettività sociale, non riducibile interamente né al singolo né alla collettività. Le relazioni costitutive non sono soltanto quelle tra soggetti, ma anche quelli tra soggetti e artefatti, tra soggetti e oggettività sociale, tra soggetti e soggetti in virtù della mediazione di una qualche forma di oggettualità o oggettività²⁶.

Nella seconda metà di quest'articolo, come anticipato, l'obiettivo è di articolare alcune problematiche interne alla concettualizzazione del transindividuale. A tal fine, mi addenterò e ripercorrerò il modo in cui Balibar, attraverso Marx, pensa il transindividuale; mi riferirò principalmente al libro *Filosofie del transindividuale*, e, in particolare, al capitolo dedicato a Marx, intitolato “Marx e il feticismo: dal rapporto alienato all'alienazione come rapporto”²⁷.

3. *Il doppio feticismo come articolazione storica del transindividuale*

In *Filosofie del transindividuale*, Balibar fa ruotare la sua elaborazione del transindividuale in Marx intorno alla categoria di feticismo della merce, che, com'è noto, viene articolata principalmente sul finire del primo capitolo del Libro I de *Il Capitale*:

A questi ultimi [i produttori], perciò le relazioni sociali dei loro lavori privati si manifestano come ciò che esse sono, cioè, non come rapporti immediatamente sociali di persone nei loro lavori stessi, bensì come *rapporti di cose* [*sachlich*] tra persone e *rapporti sociali tra cose* [*Sache*].²⁸

Evitando, in questo contesto, di affastellare le varie categorie marxiane, è sufficiente chiarire che con “feticismo della merce” Marx intende quel modo *generalizzato* in cui i rapporti sociali si danno ai soggetti in una società in cui rapporti sociali capitalistici sono dominanti; tale modalità consiste, al tempo stesso, in una mistificazione di quegli stessi rapporti capitalistici, nella misura in cui la merce, mediando di fatto la quasi totalità dei rapporti sociali, si presenta come autonoma dai rapporti sociali stessi e come capace di orientarli. Questa mistificazione coincide con l’occultamento del rapporto sociale attraverso cui la merce viene prodotta, il rapporto di sfruttamento tra il capitalista e il lavoratore. La logica mistificatrice del feticismo, in una società capitalistica in cui la sfera dello scambio ha un’estensione capillare, si generalizza, e così il rapporto sociale appare come un rapporto sempre mediato dalle cose e, in generale, dalla forma-merce.

Nonostante il feticismo sia una mistificazione dei rapporti sociali, Marx, nel passo sopracitato, afferma che nel feticismo «le relazioni

sociali [...] si manifestano come *ciò che esse sono*». Su questa affermazione si concentra la proposta teorica di Balibar: il feticismo della merce non va inteso soltanto sul piano epistemologico come un’*illusione* che mistifica i rapporti sociali *reali*, bensì come quell’istanza che, in uno specifico contesto storico, dà forma ai rapporti sociali, fa sì che un rapporto sociale tra persone possa realmente darsi. Ne consegue un ribaltamento: invece che porre il feticismo come alienazione dai rapporti sociali, occorre concepire «l’alienazione come rapporto»²⁹, o, il che è lo stesso, il «rapporto alienato come concetto positivo dell’effetto di società»³⁰. L’*intersoggettività*, la relazione tra soggetti umani, è seconda rispetto all’*interoggettività*, il rapporto tra cose.

Dal feticismo delle *cose*, Balibar deduce un secondo tipo di feticismo, il feticismo della *persona*³¹. Sempre seguendo Marx, Balibar evidenzia come le merci necessitino di essere portate nel luogo dello scambio, poiché «da sé le merci non possono né andare al mercato né scambiarsi»; necessitano, dunque, «dei loro tutori, *i possessori di merci*»³². Balibar giunge alla conclusione per cui il feticismo della merce richiede, come sua condizione di possibilità, non tanto il soggetto in carne ed ossa che possiede la merce, quanto *il*

concetto giuridico di persona. Attraverso il concetto giuridico di persona, il soggetto si costituisce come individuo isolato ed eguale agli altri, titolare di diritti, e in particolare del diritto di proprietà.

Il feticismo, dunque, ha un duplice carattere, feticismo delle cose e feticismo delle persone³³. È questa duplice mediazione, che si realizza soltanto attraverso la *pratica* dello scambio, a costituire *l'articolazione storica* del transindividuale nei rapporti sociali capitalistici – l'articolazione attraverso cui individui e società si costituiscono. Sebbene il feticismo produca un travisamento dei rapporti sociali, esso istituisce la società³⁴: al cuore dell'oggettività c'è un fraintendimento come condizione di possibilità dell'esperienza³⁵.

4. *Il transindividuale tra ontologia e storia*

In primo luogo, appare evidente che l'oggetto d'indagine, in questo contesto, non si situa su un piano ontologico, bensì su un piano storico-sociale; viene analizzata una *specificità e storica* modalità in cui individuo e società si compongono, provando a far emergere la natura transindividuale di tale composizione. Si può osservare, a quest'altezza, una prima tensione interna all'elaborazione del

transindividuale: «*The tensions and contradictions of the philosophical and historical dimensions of transindividuality, its status as a general ontology of social relations and a particular critique of the capitalist mode of production, are central to this project constituting an animating tension*»³⁶. Un primo modo di declinare questa tensione è epistemologico e metodologico: come integrare una riflessione generale e ontologica sull'individuazione con un'attenzione storica e sociale ai particolari processi di individuazione? Un secondo modo, invece, pertiene più alla specifica congiuntura in cui ci troviamo: infatti, se il transindividuale pone una co-costituzione tra individuo e società, è pur vero che i rapporti sociali, nelle società in cui prevalgono i rapporti capitalistici, si presentano come rapporti esteriori tra individui esistenti di per sé – il modo di intendere, vivere e praticare i rapporti sociali è tendenzialmente individualista.

In relazione al primo modo, Chiara Bottici, nel suo libro *Anarchafeminism*, arriva a sostenere la tesi per cui la filosofia del transindividuale attua un superamento dell'opposizione tra ontologia e storia³⁷. Se l'ontologia transindividuale non ha più al suo centro l'individuo già costituito, non è più scienza dell'essere in quanto

essere immutabile, e pone come *primum* ontologico il processo, allora la sua opposizione alla storia, che ha per oggetto il divenire, viene a cadere. Scrive Bottici: «entrambe le discipline diventano parte di una serie più generale di riflessioni sul processo di individuazione, che Simondon, molto utilmente, definisce “ontogenesi”»³⁸; in questo senso, l’ontologia del transindividuale (un’ontologia che si potrebbe definire *processuale e relazionale*) realizza un ribaltamento della concezione tradizionale dell’ontologia, fondata sul primato della sostanza, intesa come substrato dei processi e delle relazioni.

È vero, senza dubbio, che un’ontologia che si organizza intorno all’idea dell’individuazione come processo conserva una migliore predisposizione a dialogare con un discorso storico-sociale sulle particolari e variabili configurazioni assunte da individuo e società. D’altro canto, intendere individuo e società come configurazioni temporanee di processi di individuazione *rimane una tesi ontologica particolare sulla natura di individuo e società*. Rispetto al modo di concepire, vivere e praticare i rapporti sociali più diffuso nelle società occidentali – l’individualismo – una postura teorica come quella di Bottici si posiziona soltanto negativamente: muovendo dall’ontologia del transindividuale come verità, si configura l’individualismo come

falsità e illusione. Tuttavia, riprendendo le riflessioni di Balibar, si può pensare l’individualismo come modalità storicamente specifica di strutturazione del rapporto sociale, derivata dal feticismo, e non come semplice falsa coscienza. Se così è, il semplice porre affermativamente un’ontologia del transindividuale non colma il divario tra ontologia e storia, al contrario ne approfondisce la separazione. In questo modo, dalla problematica epistemologica si è ricondotti a quella ‘congiunturale’³⁹: per colmare, almeno in parte, tale dislivello, è necessario che un’ontologia transindividuale sia in grado di elaborare – rigorosamente a partire dai termini che la definiscono – una spiegazione di come possano emergere delle articolazioni del rapporto sociale che ne neghino l’origine transindividuale (ad esempio, l’individualismo)⁴⁰. Dovrebbe, in altri termini, ricomprendere entro sé anche le sue negazioni storicamente determinate. Nelle parole di Read: «*Transindividuality as a philosophical perspective necessarily includes a theory of how the imaginary apprehension of one’s condition emerges from the very relations that define one’s condition*»⁴¹. È in questa veste che il paradigma del transindividuale riesce ad essere realmente *critica*⁴².

5. *Il transindividuale tra ontologia e politica*

In relazione all'orizzonte teorico appena delineato, l'analisi di Balibar del transindividuale in Marx appare risolversi nella declinazione storica del transindividuale. Nella sua lettura del feticismo, non bisogna intendere i rapporti sociali come una realtà che prescinde dalla sua apparenza storica⁴³. In questo senso, però, non riesce a distaccarsi dal piano di pura immanenza alla realtà sociale, e non indica, in quest'immanenza, quell'elemento di trascendenza che rende possibile concepire un'alternativa, un diverso modo di porre il rapporto sociale che non sia segnato dal feticismo. Di questo limite è perfettamente consapevole lo stesso Balibar⁴⁴, che, d'altronde, non vuole assolutamente rinunciare al tentativo di delineare un orizzonte etico-politico a partire da una filosofia del transindividuale. Nel prosieguo del suo libro, infatti, giungerà sia a sciogliere la problematica appena delineata, sia a immaginare una prospettiva politica transindividuale⁴⁵. Dopo aver sintetizzato brevemente la proposta risolutiva di Balibar, non lo seguirò sino alla sua formulazione di una prospettiva etico-politico, in quanto vorrei soffermarmi su uno di quei nodi problematici con possibili implicazioni politiche.

L'elemento che, nella proposta del doppio feticismo, sembra *disattivare* la politica è l'apparente assenza di vie d'uscita dal feticismo della merce (e dal derivato feticismo della persona), che si presenta come un transindividuale ipostatizzato, dove processualità e relazione risultano come catturate in una forma che costituiscono, ma che, al tempo stesso, non possono destituire. Tuttavia, si potrebbe osservare che, essendo questa stessa struttura storica una condensazione temporanea di sistemi di relazioni in processo, essa è perennemente esposta al declino e alla rovina; è in questa direzione che punta Balibar quando propone di concettualizzare il transindividuale come *quasi-trascendentale*, come una condizione di possibilità che al tempo stesso «*istituisce* l'individuale e il collettivo 'in rapporto' l'uno con l'altro, e [...] non smette di *snaturarli* o di renderli irriconoscibili attraverso la trasgressione dei limiti o l'invenzione di modalità»⁴⁶. In questo modo, l'efficacia della struttura storica del feticismo della merce è riposta nei processi di individuazione, nella capacità degli individui di costituire la società e viceversa, nonché nella capacità individuante della relazione. Il significato proprio del feticismo come *mistificazione* dei rapporti sociali è così recuperato.

Rimane, però, un quesito fondamentale: come emerge la struttura⁴⁷? Vale a dire, come emerge quell'istanza che, irriducibile tanto all'individuo quanto alla collettività, ha un'*agency* tale da concorrere all'individuazione di entrambi? Si tratta di un problema annoso, e non vi è modo, in questo contesto, di provare a rispondervi. Inoltre, la sua risoluzione non è nemmeno una *conditio sine qua non* per sostenere una qualsiasi concezione del transindividuale: si può rinunciare a pensare l'elemento oggettivo dei processi di individuazione come struttura, sottolineando invece l'importanza della mediazione artefattuale, tecnologica, e/o della natura⁴⁸. Vorrei, però, esplicitare il portato politico di tale questione, provando a tratteggiare le coordinate di una politica che si ancori a una filosofia del transindividuale in grado di articolare al suo interno un'istanza sovraindividuale socialmente efficace.

Prima, tuttavia, è necessario apportare almeno una sintetica chiarificazione rispetto al modo in cui, all'interno dell'ontologia del transindividuale, l'idea di struttura può essere risignificata e modificata. Essa, infatti, può essere intesa come una mediazione tra le altre nei processi di individuazione, ontologicamente equivalente, ad esempio, a individui e collettività. Al pari degli altri termini, essa è

costituita nei processi di individuazione e nelle relazioni, e, al tempo stesso, fattore costitutivo all'interno di questi stessi processi. D'altro lato, il carattere che *distingue* una struttura è la sua efficacia sociale generalizzata (non assoluta), la pervasività con cui media tendenzialmente *tutti* i rapporti sociali. Questa stessa efficacia generalizzata non è però assolutamente universale: l'ontologia del transindividuale impone di assumere la *possibilità* di una variabilità locale nell'efficacia della struttura. È importante, a proposito, non confondere questa caratteristica distintiva con una caratteristica che *estrae* la struttura dalla trama transindividuale della sua formazione e riproduzione⁴⁹.

Alla luce di ciò, si può comprendere la contestualizzazione storico-filosofica proposta da Kelly e Vardoulakis, secondo i quali «*The thematization of transindividuality can be seen as a response to the accusation of functionalism levelled at the Althusserians*»⁵⁰. Se considerata, appropriatamente, in relazione al dibattito formatosi intorno alle tesi di Althusser e dei suoi allievi⁵¹, la rielaborazione del concetto di struttura all'interno di un'ontologia del transindividuale deve essere accostata all'intervento teorico di Althusser, che, in *Leggere il Capitale*⁵², nel tentativo di costruire un apparato

concettuale capace di rendere intelligibile il modo di produzione capitalistico, ha profondamente innovato il concetto di struttura.

Non è possibile, in questo contesto, ripercorrere adeguatamente quest'operazione teorica di enorme rilievo; tuttavia, vorrei comunque provare ad esporne brevemente alcuni degli esiti che, a mio avviso, convergono con la possibile trasformazione operata dall'ontologia del transindividuale sul concetto di struttura. In primo luogo, secondo Althusser, la struttura non deve essere pensata in un rapporto di esteriorità rispetto a degli effetti, che, in un certo modo, produrrebbe e determinerebbe: la struttura è causa *immanente* dei suoi effetti e non esiste al di là o al di sopra di essi⁵³. Quest'immanenza di struttura ed effetti rimanda a una seconda caratteristica decisiva, concernente il rapporto tra struttura e processo. Da una parte, la struttura non racchiude in sé stessa lo sviluppo storico, in essa non si può ritrovare *in nuce* la matrice della struttura che ad essa seguirà, così come, inversamente, essa non è intelligibile attraverso una spiegazione genetica che la riconduca a un'origine in cui era già contenuta⁵⁴. D'altra parte, essa non è nemmeno una «gabbia parmenidea che imprigiona il divenire»⁵⁵: come osserva Morfino, la struttura è caratterizzata da una non-contemporaneità fondamentale, e il divenire

è il risultato non necessario dell'intreccio delle temporalità plurali inerenti ai diversi elementi stratificati la cui coesistenza e congiunzione, relativamente variabile, costituisce la struttura⁵⁶.

Alla luce di queste cursorie osservazioni, emerge una certa affinità con le tesi espresse sopra, che intendevano la struttura come inseparabile da e immanente ai processi transindividuali di individuazione. In entrambi i casi si marca una distanza negativa tanto da una concezione 'parmenidea' della struttura – dove questa sarebbe radicalmente altro dalla processualità storica – quanto da un'equiparazione della struttura a un'istanza sovraordinata, separata, capace di determinare i suoi elementi e i suoi effetti, ma, al tempo stesso, distinguendosi misteriosamente da essi, come una sorta di 'interiorità essenziale'⁵⁷.

In queste ultime battute, come anticipato, vorrei provare a soffermarmi su alcune implicazioni politiche che investono l'alternativa tra un transindividuale rifiuto il concetto di struttura, e uno che lo accolga, nei limiti della sua riformulazione sopra tratteggiata⁵⁸. Il dibattito teorico-politico che vorrei prendere in considerazione qui è quello che oppone le pratiche politiche individuali alle pratiche politiche collettive. Innanzitutto, il paradigma

del transindividuale, *in generale*, accoglie entro sé una variabilità storica e spaziale nei rapporti tra individuo e collettività. A seconda del tempo e del luogo – e anche con differenze in seno a una medesima società – vi possono essere diversi modi di articolazione dei rapporti sociali: da legami sociali densi, che danno forma a collettività coese, sino a legami tanto labili da sembrare accessori. Questa variabilità implica anche una mutabilità nell’efficacia storica reale dei processi di individuazione: quanto un processo di individuazione del singolo possa riflettersi in un processo di individuazione collettiva non è determinabile a priori – e lo stesso vale a termini invertiti. In questo senso, una filosofia del transindividuale apre a una coesistenza tra tattiche individuali e tattiche collettive, dando, al tempo stesso, un retroterra oggettivo (l’articolazione storico-contestuale dei processi di individuazione) alla scelta tra le due.

Tuttavia, introducendo il fattore ‘strutturale’, quest’equivalenza di principio tra le due alternative viene meno. Se è efficace qualcosa come una struttura⁵⁹, allora ogni rapporto sociale *tendenzialmente* porterà il segno della sua mediazione, e sarà articolato in accordo con

essa. La generalità e la pervasività della ‘struttura’ fa tutt’uno con la sua semi-impermeabilità all’azione individuale. Così, l’azione politica non può fare della variazione contestuale dei rapporti tra individuale e collettività il suo unico ancoraggio⁶⁰, come si argomentava sopra. In questo senso, sono parzialmente d’accordo con Chiara Bottici quando sostiene che, «*we should escape the false alternative between individual versus collective strategies, and work at all different levels simultaneously*»⁶¹. Se è vero che non ci sono ragioni per escludere di principio delle tattiche individuali – che, come visto, possono avere un’efficacia contestuale – ve ne sono, al contrario, per ritenere che esse non siano equivalenti a quelle collettive. La trasformazione *può essere* condotta individualmente, ma, in ultima istanza, *non può non essere* condotta collettivamente. Questo, dunque, mi sembra il passaggio teorico-politico che un transindividuale che non rinunci a incorporare e trasformare il concetto di struttura consentirebbe di fare.

ALESSANDRO COLOMBO

¹ G. Simondon, *L’Individuation à la lumière des notions de formes et d’information*, Jérôme Millon, Paris 2005, tr. it., *L’individuazione alla luce delle nozioni di forma e di informazione*, G. Carrozzini (a c. di), Mimesis, Milano-Udine 2011.

² G. Simondon, *L’Individuation psychique et collective*, Aubier, Paris 1989, tr. it., *L’individuazione psichica e collettiva*, P. Virno (a c. di), DeriveApprodi, Roma 2001.

³ Lo stesso concetto appare in G. Simondon, *Du Mode d'existence des objets techniques*, Aubier, Paris 1958, tr. it., *Del modo di esistenza degli oggetti tecnici*, A. S. Caridi (a c. di), Orthotes, Napoli 2021, ma non ha avuto un'influenza minimamente paragonabile, sebbene sia divenuto pubblico più di trent'anni prima.

⁴ E. Balibar, *La philosophie de Marx*, La Découverte, Paris 1993, tr. it., *La filosofia di Marx*, A. Catone (a c. di), manifestolibri, Roma 2005.

⁵ E. Balibar, *Spinoza: From Individuality to Transindividuality*, "Mededelingen vanwege het Spinozahuis", 71, Eburon, Delft 1997, tr. it., *Individualità e transindividualità in Spinoza*, L. Palizzi (a c. di), in A. Catone, L. Palizzi, (a c. di), *Spinoza politico. Il transindividuale*, Castelvecchi, Roma 2022, pp. 175-217.

⁶ L'espressione si trova utilizzata in J. Read, *The Transindividual Inconscious*, "Australasian Philosophical Review", 2:1, 2018, pp. 62-68.

⁷ Cfr. J. Read, *The Politics of Transindividuality*, Brill, Leiden 2015, pp. 143-247.

⁸ E. Balibar, *Transindividuality in Dispute: A Response to my Readers*, "Australasian Philosophical Review", 2:1, 2018, pp. 113-117, 113-114.

⁹ Per questa panoramica storica e introduttiva, ho utilizzato principalmente due riferimenti: E. Balibar, V. Morfino, *Introduzione*, in E. Balibar, V. Morfino (a c. di), *Il transindividuale. Soggetti, relazioni, mutazioni*, Mimesis, Milano-Udine 2014, pp. 9-48; V. Morfino, *Intersoggettività o transindividualità. Materiali per un'alternativa*, manifestolibri, Roma 2023, pp. 17-24.

¹⁰ Il riferimento principale per il pensiero di Simondon e il suo utilizzo del concetto di transindividuale è M. Combes, *Simondon. Individu et collectivité. Pour une philosophie du transindividuel*, PUF, Paris 1999.

¹¹ E. Balibar, *Individualità e transindividualità in Spinoza*, cit., p. 179.

¹² Tuttavia, Mark C. G. Kelly, nel suo articolo all'interno del numero monografico dell'*Australasian Philosophical Review* dedicato al transindividuale in Balibar (M. C. G. Kelly, *Balibar's Transindividualism: What Kind of Via Negativa?*, "Australasian Philosophical Review", 2:1, 2018, pp. 26-31), sostiene che il paradigma del transindividuale non nega egualmente individualismo e olismo. Se, da una parte, l'individuo è una realtà manifesta fenomenologicamente e l'individualismo è una concezione diffusa, dall'altra, l'olismo è una presenza sociale fittizia; di conseguenza, il transindividuale si configura più come un anti-individualismo, che come un anti-olismo, nella misura in cui l'opposizione all'olismo ha poca consistenza sociale. Di contro a questi rilievi, si può constatare, seguendo i saggi di Francesca Rigotti (F. Rigotti, *Trama della relazione ed era del singolo*, in F. Andolfi (a c. di), *Individualismo solidale. Una nuova immagine*

dell'utopia, MUP, Parma 2023, pp. 169-178) e Loredana Sciolla (L. Sciolla, *Le ambivalenze dell'individualismo. Autonomia e riconoscimento sociale*, in F. Andolfi (a c. di), *Individualismo solidale*, cit., pp. 179-188), che l'olismo non è una presenza fittizia: non sono poche le proposte contemporanee che, in chiave anti-individualistica, propugnano un superamento dell'individuo in idealità organicistiche, o in concezioni identitarie.

¹³ E. Balibar, *Philosophies of the transindividual: Spinoza, Marx, Freud*, "Australasian Philosophical Review", 2:1, 2018, pp. 5-25, tr. it., *Filosofie del transindividuale: Spinoza, Marx, Freud*, A. Barone (a c. di), Mimesis, Milano-Udine, 2020, p. 23.

¹⁴ Vittorio Morfino in *Intersoggettività o transindividualità. Materiali per un'alternativa* ripercorre alcune tappe della storia della filosofia moderna e contemporanea a partire dall'alternativa concettuale tra transindividualità e intersoggettività.

¹⁵ J. Read, *The Politics of Transindividuality*, cit., p. 9.

¹⁶ Secondo Balibar, ad esempio, la possibile aggiunta di Hegel a questa preistoria rimanda alla possibilità o meno di assumere una dialettica tra individuo e collettività che, prima o poi, giunga a una sintesi. A proposito, vedi E. Balibar, *Transindividuality in Dispute: A Response to my Readers*, cit., pp. 114-115.

¹⁷ Mi riferisco qui a Etienne Balibar e ai testi citati di Vittorio Morfino e Jason Read. Anche Chiara Bottici fa uso in modo esteso del concetto, ma in subordine a un'operazione teorico-politica di più ampio respiro, finalizzata a formulare una proposta politica da lei definita "anarchafemminismo". In proposito, vedi C. Bottici, *Anarchafeminism*, Bloomsbury, London 2021, tr. it., *Nessuna sottomissione. Il femminismo come critica dell'ordine sociale*, F. Zappino, Laterza, Bari-Roma 2023.

¹⁸ *Infra*, p. 2.

¹⁹ Mi riferirò principalmente a E. Balibar, *Filosofie del transindividuale: Spinoza, Marx, Freud*, cit. in particolare la parte dedicata a Marx. Nella riflessione di Balibar sul transindividuale in Marx è da segnalare anche E. Balibar, *From Philosophical Anthropology to Social Ontology and Back: What to Do with Marx's Sixth Thesis on Feuerbach?*, "Postmodern Culture", 22:3, 2012, tr.it., *Dall'antropologia filosofica all'ontologia sociale e ritorno: che fare con la Sesta Tesi di Marx su Feuerbach?*, V. Morfino (a c. di), in E. Balibar, V. Morfino (a c. di), *Il transindividuale. Soggetti, relazioni, mutazioni*, Mimesis, cit., pp. 147-177.

²⁰ Nel senso di un'antropologia filosofica, cfr. E. Balibar, *Filosofie del transindividuale: Spinoza, Marx, Freud*, cit., pp. 15-25.

²¹ E. Balibar, *Filosofie del transindividuale: Spinoza, Marx, Freud*, cit., p. 21.

²² «L'individuazione [...] si deve pensare come lo stato singolare, momentaneo, di una *relazione* o di un insieme di relazioni, allo stesso tempo interne e esterne, cui i termini non preesistono, poiché essi stessi hanno bisogno di essere individualizzati», E. Balibar, *Filosofie del transindividuale: Spinoza, Marx, Freud*, cit., pp. 17-18.

²³ Il pensatore per eccellenza che, secondo Balibar, rientra in questa descrizione è Leibniz; cfr. E. Balibar, *Individualità e transindividualità in Spinoza*, cit., pp. 210-217. Sull'opposizione tra transindividualità e intersoggettività insiste particolarmente Vittorio Morfino, cfr. V. Morfino, *Intersoggettività o transindividualità*, cit.

²⁴ Contrariamente al paradigma individualista, a cui, infine, è possibile ricondurre la prima caratterizzazione dell'intersoggettività.

²⁵ Mi riferisco, in particolare, a quelle teorie che insistono sul tema del riconoscimento, individuando nella relazione di riconoscimento Io-Altro la relazione costitutiva della soggettività. L'esempio più rappresentativo di questa strategia teorica è certamente la ripresa della dialettica hegeliana del riconoscimento da parte di Axel Honneth.

²⁶ «The connection of transindividuality with technology, with tools, machines, and other objects, makes it clear that it is not reducible to a concept of intersubjectivity», J. Read, *The Politics of Transindividuality*, cit., p. 103.

²⁷ E. Balibar, *Filosofie del transindividuale: Spinoza, Marx, Freud*, cit., pp. 25-44.

²⁸ K. Marx, *Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie. Erster Band*, in *MEGA*, Abteilung 2, Bd. 10, Dietz Verlag, Berlin 1991 [1890], tr. it., *Il Capitale. Libro I*, R. Fineschi (a c. di), Einaudi, Torino 2024, p. 77.

²⁹ E. Balibar, *Filosofie del transindividuale: Spinoza, Marx, Freud*, cit., p. 31.

³⁰ *Ibidem*.

³¹ Il concetto di "feticismo della persona" è rielaborato da Balibar sulla scorta di E. B. Pašukanis, già ne *La filosofia di Marx* (cfr. E. Balibar, *La filosofia di Marx*, cit., pp. 101-102). Per l'analisi di Pašukanis a cui fa riferimento Balibar, vedi E. B. Pašukanis, *Obščaja teorija prava i marksizm*, Sotsakad, Mosca 1924, tr. it. *La teoria generale del diritto e il marxismo*, Emma Martellotti (a c. di), PGreco, Milano 2022. Per un'ulteriore analisi del feticismo della merce da parte di Balibar, si veda E. Balibar, *Sul contratto sociale delle merci e la costituzione marxiana della moneta (Contributo alla questione dell'universalità del denaro)*, in M. Cingoli, V. Morfino (a c. di), *Aspetti del pensiero di Marx e delle interpretazioni successive*, Unicopli, Milano 2011, pp. 201-215.

³² K. Marx, *Il Capitale. Libro I*, cit., p. 88.

³³ Come emerge dall'argomentazione, il feticismo delle persone rimane logicamente secondario rispetto al feticismo delle cose.

³⁴ E. Balibar, *Filosofie del transindividuale: Spinoza, Marx, Freud*, cit., p. 36.

³⁵ Ivi, p. 37.

³⁶ J. Read, *The Politics of Transindividuality*, cit., pp. 11-12.

³⁷ C. Bottici, *Nessuna sottomissione*, cit., pp. 168-169. In queste pagine e, più ampiamente, nelle pagine dedicate alla ripresa dell'ontologia del transindividuale, la storia viene definita come scienza che ha per oggetto il divenire.

³⁸ *Ibidem*.

³⁹ Quello che sopra si è definito come "secondo modo"; cfr. *infra*, pp. 8-9.

⁴⁰ La *capacità* del transindividuale di rispondere a questo requisito è certamente *aperta*, come osserva giustamente Bottici, dall'affermazione del primato del processo sull'individuo già costituito. In questo senso, se l'ontologia della sostanza, l'ontologia tradizionale, è separata dal piano storico da una profonda cesura, al contrario, l'ontologia del transindividuale *quasi* richiede di essere integrata da un discorso storico. Per questa ragione, a mio avviso, è solo continuando riconoscere la distinzione tra ontologia del transindividuale e dimensione storica che è possibile, proprio avendo la prima come cornice teorica, integrarle produttivamente; l'operazione di Read si muove in un orizzonte simile, e, infatti, è non a caso criticata da Bottici nella misura in cui persevera nel porre una separazione tra i due livelli, cfr. Chiara Bottici, *Nessuna sottomissione*, cit., pp. 168-169.

⁴¹ J. Read, *The Politics of Transindividuality*, cit. p. 287. Detto in altre parole: «Along these lines, it is not a matter of simply opposing the transindividual to the individual, but of understanding the way in which transindividual encompasses and includes its own misrecognition», J. Read, *The Politics of Transindividuality*, cit., p. 80.

⁴² Ivi, pp. 79-81.

⁴³ E. Balibar, *Filosofie del transindividuale*, cit., p. 36.

⁴⁴ «In che senso il comunismo potrebbe dunque essere pensato nel registro della transindividualità, e addirittura come una modalità del 'rapporto sociale', se questo deve coincidere strutturalmente con la modalità sopra descritta?», E. Balibar, *Filosofie del transindividuale*, cit., p. 42.

⁴⁵ Ivi, pp. 77-90.

⁴⁶ Ivi, pp. 89-90.

⁴⁷ Non ci si sta riferendo in modo particolare alla dicotomia marxista tra struttura

economica e sovrastruttura.

⁴⁸ Bernard Stiegler, ad esempio, insiste molto sull'elemento artefattuale e tecnologico (per un'analisi del transindividuale in Stiegler, vedi J. Read, *The Politics of Transindividuality*, cit., pp. 169-194). Chiara Bottici certamente rinuncia all'idea di struttura, anche se è equivoco sostenere che insista sulla centralità della natura (o, almeno, sulla natura in quanto separata dalla cultura) e degli artefatti, in quanto la sua ontologia transindividuale rifiuta la concezione di natura e cultura come separate e si inserisce in una cornice post-umana: «La filosofia transindividuale è dunque una “filosofia post-umana” in quanto insiste sulla struttura auto-organizzativa di *qualunque* materia, contestando dunque l'apparato concettuale che sorregge la dicotomia natura vs. cultura. Al contempo, la filosofia transindividuale differisce dalle forme di post-umanesimo vitalista, in quanto sostiene che *tutti* i corpi sono in qualche misura animati, e non solo quelli umani, animali o vegetali, che sono stati considerati tradizionalmente parte della materia vivente terrestre. Si tratta, dunque, di una forma molto più radicale di “egualitarismo ecocentrico”, volta a far saltare ogni ordine gerarchico nell'essere in quanto tale», C. Bottici, *Nessuna sottomissione*, cit., p. 183.

⁴⁹ Anche se l'efficacia sociale della struttura può essere tale da, in alcune congiunture, *apparire* come separata dalle sue condizioni transindividuali di emergenza.

⁵⁰ M. G. E. Kelly, D. Vardoulakis, *Balibar and Transindividuality*, “Australasian

Philosophical Review”, 2:1, 2018, pp. 1-4.

⁵¹ Tra cui, ovviamente, figura anche Balibar.

⁵² AA.VV., *Lire 'Le Capital'*, PUF, Paris 1965, tr. it. *Leggere il Capitale*, Maria Turchetto (a c. di), Mimesis, Milano 2006.

⁵³ L. Althusser, *L'objet du Capital*, in AA.VV., *Lire “Le Capital”*, PUF, Paris 1965, tr. it. *L'oggetto del capitale*, in AA. VV., *Leggere il Capitale*, Maria Turchetto (a c. di) Mimesis, Milano 2006, p. 258.

⁵⁴ Ivi, p. 207.

⁵⁵ V. Morfino, *Il concetto di causalità strutturale in Althusser*, in E. Balibar, A. Cavazzini, V. Morfino (a c. di), *Sconfinamenti. Scritti su marxismo, economia ed epistemologia in onore di Maria Turchetto*, Mimesis, Milano 2016, p. 75.

⁵⁶ Ivi, pp. 74-75.

⁵⁷ Ivi, p. 59.

⁵⁸ Cfr. infra, pp. 11-13.

⁵⁹ Si intende, anche in questo caso, il concetto di struttura nei limiti in cui è stato riformulato sopra.

⁶⁰ Posto, ovviamente, che la trasformazione della struttura sia l'obiettivo dell'azione politica.

⁶¹ C. Bottici, *Anarchafeminism & the Ontology of the Transindividual*, “Materialism and Politics”, 20, 2021, p. 230.

VULNERABILITÀ

1. *Il ventre materno e la voce della verità*

«Una volta reciso il cordone ombelicale che lo lega al ventre protettivo della madre» l'essere umano «è l'*esposto*»¹. Esposto a che cosa? Anzitutto, all'ostilità della vita. Attraversata la soglia materna, il nuovo nato viene investito dal mondo: lo shock termico, i suoni, le luci, la pressione, le sensazioni tattili e uditive, e l'aria, che per la prima volta penetra nei suoi polmoni. È lecito dire che il neonato patisca *la perdita* della protezione materna? Solo in un certo senso. Egli piange e strilla, *sente* la separazione dal ventre in cui finora ha abitato, ma non la conosce *come* perdita. Siamo noi a distinguere ciò che nella verità del neonato è un tutto indistinto. Quanto diciamo, lui non lo può sapere. Per questa ragione, fintantoché lo interroghiamo, non dobbiamo dimenticare da dove il nostro sapere domanda e in quale terreno si radica. Tuttavia, se il neonato patisce la differenza dal mondo intrauterino, nascita e parto non possono più coincidere: il nascituro era al mondo già da prima, ed è proprio l'evento del parto ad attestarne. L'origine della nascita *retrocede*. Forse si perde nell'indefinito? Si può porre la domanda su dove, cioè come, il nato

abitasse già da prima? Il ventre materno era caldo e accogliente? Il feto soffriva la fame? Provava paura per il fremito dei movimenti materni che di tanto in tanto lo agitavano? Quali voci udiva?

Ma tutte queste domande sono le nostre: quell'origine è perduta. E non perché *un tempo* c'era mentre ora non è più: l'origine è perduta già da sempre, essa è *senza tempo*. Siamo noi, gli originati, ad *invocarla*. Noi che viviamo il tempo delle differenze, e distinguiamo tra ciò che un tempo era e ciò che non è più, tra ciò che non è ancora e ciò che sarà. Noi che viviamo la differenza del tempo: l'ora, il prima, il poi. Eppure, il rimbombare della voce materna, il suo *ritmo*, non era già *la* differenza, il tempo, a cui il battito cardiaco doveva adeguarsi? Le sintonie e le distonie delle *melodie* vocali non costituivano già *le* differenze di cui il nascituro cominciava a fare esperienza?

L'umano nasce dunque alla chiamata dell'appello che l'altro gli dona? E ancora: affinché il nascituro possa corrispondere alla voce che lo chiama, non deve già darsi la possibilità dell'ascolto? L'origine, ancora una volta, retrocede. Essa ci impone il suo limite sempre e di nuovo. E tuttavia non si può rinunciare a questa serie ascendente di "perché?": attraverso la domanda il mondo diviene mondo, si articola entro dei significati, acquisisce senso. Eppure, a un certo punto,

accade qualcosa di straordinario: la volontà di sapere – la domanda di mondo – s'incaglia in una *impasse*, e il perché perde significato. Il genitore avverte questo limite del senso quando distoglie il bambino interrogante dalla volontà di sapere. Perciò deve *imporgli* un confine: d'altronde neanche il genitore sa tutto.

Attenzione però: affinché questo confine possa essere esperito *come* un'imposizione, questa stessa deve *poter essere interpretata* come tale. E per tempo memorabile questa possibilità non c'è stata. Un tempo, nel mondo dell'oralità, l'*auctoritas* della parola era tutto ciò che c'era, era tutta la verità: la verità degli antenati. Non c'era altro che quella parola, non *restava* che essa, ripetuta di generazione in generazione. La verità era nella ripetizione di tale parola. Solo con la scrittura si costituisce il tempo della differenza. Ora la parola si divarica: la vita interpretante comincia a distinguere sé stessa dalla parola fissata dalla iscrizione. Emergono le differenze del proprio tempo. È adesso che i confini cosmologici dei progenitori possono *anche* essere interpretati come un'imposizione autoritaria. Ed è adesso che può accadere che la domanda che interroga il mondo non si accontenti più della parola del mito. Il solo fatto *che* la parola sia detta e ripetuta diviene insufficiente, ora è necessario chiedere *perché*

la si dica. Cominciano a nascere pratiche nuove della differenza, attraverso le quali la parola vera si disperde. La verità stessa si disloca, giacché i saperi che la custodiscono si disseminano.

La parola di Socrate esercita, tra tutte le altre, un potere sconvolgente. Essa corrompe le fondamenta delle altre pratiche della parola, esercita su di esse un nuovo potere: l'unità tra sacralità, verità e potere politico è spezzata. Accade così che l'anziano Lisimaco scopra di volere qualcosa che prima nessun anziano *poteva volere*: «voglio, quanto più sono vecchio, tanto più zelantemente imparare con questi ragazzi»². È al potere della parola vera che questi si appella: Lisimaco si affida a una nuova gerarchia, quella della verità. Il vero assume un'autorevolezza e una dignità indipendenti dalla cornice valoriale espressa dalla gerarchia politica e comunitaria della *πόλις*. Verità e politica entrano inevitabilmente in contrapposizione.

Qui, tuttavia, occorre fare un passo indietro. Il precedente appello al termine «*auctoritas*» è stato troppo affrettato: l'*auctoritas* è possibile solo se c'è già la scrittura, dunque un interpretante capace di differenziare la propria parola da quella di un *auctor*. Il *potere* che è proprio della parola "originaria" non può essere confinato entro questa dimensione della parola *interpretante*, giacché dapprima

l'interpretante non sa di essere tale, poiché non c'è ancora una differenza tra la parola di cui è in ascolto e la sua propria. Originariamente accade altro: *la parola non viene proferita*. Essa *investe di sé* nella risonanza dell'ascolto. Questa parola *che accadendo possiede l'uomo* è la parola vera, *è la verità che accade*. È la voce trascendente invocata dall'aedo: «Narrami, o Musa»³. È, insieme, la *mousiké* materna, il canto che chiamando in appello il nascituro abbraccia del proprio tempo il tutto intrauterino.

Dunque, il ventre materno non rappresenta la totalità del mondo del nascituro. Il suo mondo *non è solo* l'ambiente amniotico in cui il feto è immerso. *È mondo anche la voce che viene dal di fuori*, la musica che lo possiede, e che tutto permea di sé. Questa voce è al di là dell'ambiente intrauterino, non per il semplice fatto che le è “esterna”, perché questo lo diciamo noi, che pretendiamo di guardare dal di fuori. Essa ne è l'al di là poiché trascende l'orizzonte del possesso, perché non è qualcosa che possa giungere *alla mano* del feto quando questi comincia a mettere in atto i suoi movimenti prensili: la totalità di mondo a cui il feto umano è esposto è al di là di ogni possesso.

Se però, pensando l'interno del ventre materno e il suo al di là, si

presume *insieme* di poter ridurre quel “di fuori” alle nostre rappresentazioni, si perde *l'essenziale*. Viene meno *il tutto*, il carattere di totalità di quel mondo che tentiamo di pensare. La totalità dell'uomo, cioè del suo mondo, si dà allorché l'uomo viene investito da ciò che lo trascende. Il trascendente, tuttavia, rimane sempre tale: *resta altro*. Proprio quando accade, esso si rivela come il già da sempre perduto, il nascosto, il mistero. La presunzione di poter disporre di un orizzonte a partire da cui cogliere la totalità del mondo è la *hybris* «troppo umana» di *possedere* un punto di vista privilegiato.

Con il tema della *hybris* l'Occidente giunge alla crisi contemporanea della verità, al suo tramonto. Questa crisi ha reso manifesto che l'accadere della verità è sempre stato con-fuso *nella* presunzione del suo possesso – e non sto dicendo: confuso *con*. Nella crisi contemporanea della verità, a tramontare non è affatto la verità, ma noi, giacché la crisi travolge la fede che la verità sia in nostro possesso. A tramontare è la verità come «orizzonte metasoggettivo, metaprospettico»⁴, quella del filosofo-re della città ideale, o del «più “umile” degli Apostoli»⁵, che rivolgendosi ai fratelli di Corinto dice loro: «Io vi ho generato»⁶.

E tuttavia, è necessario guardarsi dal rischio di rendere unilaterale

quella stessa storia che conduce all'unilateralizzazione della verità. L'essere umano può credere di possedere la verità solo perché è questa stessa che possiede l'uomo. La verità, anche quando accade, e anzi, proprio perché accade, rimane il mistero. Se però, come si è detto fin qui, all'origine è la parola che investe l'uomo, e non questi che la proferisce autonomamente, è necessariamente dato anche un orizzonte della verità e della parola rispetto al quale l'uomo non può avanzare pretese, un orizzonte in cui l'uomo non è l'*auctor* né della parola né della verità. In questo senso, non solo si può dire che non c'è un autore della verità, ma si deve anche chiedere *se una tale assenza* possa essere legittimamente interpretata a partire dal significato che si è tradizionalmente attribuito alla parola interpretante. Se si dà una scollatura, una differenza, tra la parola che dà origine e l'interpretazione che riduce la verità alla propria parola, la questione del rapporto tra verità e interpretazione si capovolge. Se non ha più senso domandare del mistero della verità a partire dall'interpretazione intesa come possesso della parola vera, ci si può tuttavia interrogare intorno a questa stessa interpretazione riguardante l'interpretazione della verità. E lo si può fare a partire dalla struttura di mistero della verità. L'interpretante può cioè *rinunciare* a fare della

propria parola una sua proprietà? Ma chi opererebbe questa rinuncia? L'interpretante stesso, a partire da una supposta autonomia del proprio volere?

2. *Una vita in custodia*

Il termine "esposizione" è felicemente ambiguo, poiché racchiude in sé sia l'orizzonte semantico del verbo *exponere* nella sua forma attiva, sia in quella passiva. Da un lato significa "esposizione-di", e si riferisce all'atto del mostrare, del render manifesto e portare in luce; dall'altro esprime l'"esposizione-a", indicando l'essere allo scoperto, a rischio, nel senso dell'essere abbandonati a qualcosa, e quindi ad una condizione di vulnerabilità. Affermare che l'uomo è «l'esposto» significa unificare questi due significati entro un terzo, che li raccoglie in unità. Il termine "es-posto" designa, in questo senso ulteriore, la condizione di chi non solo è "là fuori" in quanto soggetto all'ostilità del mondo, bensì anche, più radicalmente, quella di essere *il* "là fuori" in quanto tale: l'orizzonte vulnerabile dell'accadere della manifestazione.

A partire da questo terzo significato, l'esposizione può essere interpretata attraverso le nozioni di ambiente e di trascendenza.

L'uomo può essere compreso in primo luogo come colui che è *esposto a ciò che incontra nel mondo*, alla molteplicità delle differenze in cui si imbatte nel proprio ambiente e rispetto a cui è vulnerabile; ma in secondo luogo anche come colui che è *esposto alla sua stessa esposizione*, ossia all'accadere trascendente del mondo. Non è immediatamente chiaro, tuttavia, rispetto a quale elemento si possa parlare di vulnerabilità in riferimento al secondo orizzonte dell'esposizione. In che senso l'uomo, in quanto esposto a sé stesso – cioè al suo stesso essere esposto – sarebbe “vulnerabile”?

Al contrario, l'orizzonte della vulnerabilità cui l'uomo è soggetto nel mondo ambientale è tanto ovvio quanto ineludibile. Vivendo, l'essere umano è esposto – come ogni altro vivente – a bisogni di cui si deve costantemente occupare e rispetto ai quali è sempre in difetto. Questa mancanza è costitutiva, giacché il mondo non segue affatto l'andamento dei bisogni umani. Il mondo predomina, sovrastando l'uomo e la sua volontà, ed in questo senso gli è ostile. Per questa ragione, l'indefinitamente altro, l'*ignoto*, è l'ostilità stessa: originariamente l'alterità tutta è un pericolo. Ma a tutto questo fa *eccezione* proprio la parola. La parola è quell'*alterità che*, al contrario, *dona potenza* sulle cose. Una potenza che, nella profonda primitività,

non può essere stata immediatamente distinta dalla potenza prevaricatoria del mondo: l'ignoto e il mistero, la violenza e il sacro, all'inizio – un inizio sempre immaginato – devono essere stati con-fusi nella semplicità indistinta dell'accadere del tutto nella sua manifestazione. Affinché però queste distinzioni possano emergere nella loro differenza – transitante, mai definitiva – è già necessario pensare ad una certa differenziazione delle pratiche umane; e cioè, anzitutto, alla *societas* umana.

L'origine del legame comunitario va ricercata riflettendo intorno alla dimensione collettiva che è propria del linguaggio. La parola, infatti, per poter dire qualcosa, deve già implicare una collettività: o essa dà voce al medesimo, oppure non dice alcunché. Per essere tale, la parola deve poter risuonare in un “tra”. E tuttavia essa non è l'origine unilaterale del legame comunitario, giacché d'altra parte, affinché la parola possa risuonare come la medesima, deve esservi già una collettività in ascolto. Si ripresenta dunque la stessa questione che si è precedentemente aperta indagando il rapporto tra il feto e la voce materna. Se la parola è significante solo se è insieme la medesima per tutti, e viceversa i tutti possono riconoscersi come tali solo a partire dalla congiuntura che la risonanza della parola istituisce tra loro,

allora l'evento della parola e l'evento della comunità sono il medesimo. Ma non è che siano semplicemente la stessa cosa; piuttosto, la *risonanza* collettiva della parola è l'evento stesso della medesimezza, l'accadere dell'identità: *la parola comune è mondo comune*.

In questo senso, non sorprende che, nel lungo corso della civiltà umana, il potere politico abbia costantemente rivolto le sue mire al dominio della parola e del suo potere. Né sorprende che Socrate, rivelando la frattura tra il potere della parola e la parola del potere, abbia potuto rappresentare una minaccia per la vita della *πόλις*. Eppure, egli non agì né contro la vita del potere, né contro la vita stessa dell'uomo – di quell'uomo che, per vivere, si alimenta del potere della parola: dei significati. Come concepire, allora, il tentativo socratico di far emergere una differenza tra l'orizzonte della verità e quello del potere politico? E perché Socrate non istituisce solamente una pratica della parola vera, ma vi rimane fedele sino alla morte?

Critone credeva di agire a favore della vita di Socrate offrendogli la possibilità di sfuggire alla pena capitale, ma non fu così: «Caro Critone, il tuo zelo vale molto, se è accompagnato da una certa correttezza; altrimenti, quanto più è grande, tanto più mi è grave»⁷. In

questa decisione – resa possibile da Critone – si gioca infatti l'intero senso della pratica socratica della verità. Se la minaccia della morte fosse una ragione tale da far «ripudiare» a Socrate tale pratica, il senso di tutto il suo discorso si ridurrebbe ad «un gioco da bambini»: forse che si «parlava per parlare»⁸?

Per tutta la vita, afferma Socrate, «sono stato tale da prestare ascolto a nient'altro di me che alla ragione, la quale, calcolando, mi è parsa la migliore»⁹. Il discorso di Critone deve perciò essere sottoposto ad un esame che ne renda esplicite le ragioni immanenti. Tuttavia, Socrate – il Socrate di Platone – non si limita mai a presentare le *proprie* ragioni, ma preferisce sempre farle emergere a partire dall'esame dei discorsi. Perciò, per rispondere a Critone, non prende lui stesso la parola, ma si lascia investire dalla parola delle Leggi della *πόλις*, immaginandole esporre, a loro volta, le loro proprie ragioni¹⁰.

Ascoltato il lungo discorso delle Leggi, Socrate ne è persuaso: non rispettare la condanna a morte sarebbe un'ingiustizia nei confronti della *πόλις*. Ma da chi, o da che cosa, Socrate viene persuaso? In un certo senso è legittimo affermare che Socrate venga persuaso da sé stesso, giacché è lui a immaginare la parola delle Leggi. E tuttavia

quest'affermazione è *ambigua*: la verità a cui Socrate si appella non è, semplicemente, il *frutto* della sua esaminazione, bensì anche il suo *presupposto*. Socrate conduce sì l'interrogazione, ma la risposta cui questa conduce, non è prodotta da lui stesso, bensì *dal λόγος in quanto interrogato*. L'interrogazione socratica è tale poiché si lascia investire dalla parola che dà vita ai discorsi:

SOCRATE – Sappi, caro amico Critone, che a me sembra di *udire* queste parole, come ai Coribanti sembra di udire i flauti, e in me *risuona l'eco* di questi ragionamenti e mi *impedisce* di udirne altri. Anzi sappi che, *per quanto ora mi pare*, se dirai qualcosa in contrario, parlerai invano. Ma *se credi di poter fare di più, parla*.

CRITONE – Non ho nulla da dire, Socrate.

SOCRATE – Allora basta, Critone, e facciamo così, perché *così indica la divinità*.¹¹

La conclusione del *Critone* permette di illustrare più nel dettaglio il problema della verità, così come è emerso nel paragrafo precedente. Per Socrate la legge – stanti le precondizioni che vengono enunciate durante il discorso – deve essere rispettata *perché* è la legge. Ma tale ragione non *appartiene* a sua volta alle Leggi: il λόγος, *pur parlando in loro nome*, non è affatto esso stesso la legge, né, dunque, semplicemente il suo discorso. La parola di cui Socrate si porta in ascolto è, al contrario, quella *divina*. Ma qui il divino *non è più* ciò che indica direttamente *che* cosa è giusto, ma ciò che *non parla che*

mediante quel discorso capace di *incalzare* il λόγος stesso, *interrogandolo*. Il divino qui parla poiché tace: la verità di Socrate accade nella risonanza che si istituisce tra il “perché?” interrogante e il “perché” che dona la risposta, rendendo tale la ragione. Pertanto, ciò che la legge prescrive va sì rispettato, in quanto la legge lo prescrive, ma *che* sia così non è affatto in potere della legge, quanto piuttosto in ragione del λόγος.

Il divino di cui Socrate si mette in ascolto non coincide *che* *transitoriamente* con quanto di volta in volta si *crede nel ragionamento* («per quanto *ora mi pare...*»)¹². Tra la verità e la certezza c'è un rapporto dinamico: la verità che investe della *sua* propria parola *dà* – o dona – *certezza*, eppure ciò non implica *mai* che la certificazione venga a legittimare, *come tale*, la trasformazione della certezza in una verità immutabile. «Se credi di poter fare di più», dice Socrate, «*parla*». Socrate dà luogo ad una *pratica vivente* della verità poiché si attiene alla *differenza abissale tra l'esser resi certi dalla verità e il volerla rendere una certezza*. La cura di sé è un cammino che non accade sotto il dominio del sé; esso, nel suo proprio cammino, non appartiene a sé stesso:

Il discorso che [...] si pronuncia nei misteri, secondo il quale noi uomini siamo come in una sorta di custodia [φρουρά], dalla quale non ci si deve affatto liberare

né si deve fuggire, mi sembra profondo e non facile a comprendersi; eppure, Cebete, mi pare che sia ben detto pure questo, che *sono gli dèi a prendersi cura di noi e che noi uomini siamo per gli dèi una delle loro proprietà*.¹³

Come interpretare, allora, la passività che è propria dell'uomo rispetto al divino? La φρουρά va intesa come una prigione? È questa la ragione per cui le ultime parole di Socrate dicono: «Critone, siamo debitori di un gallo ad Asclepio: dateglielo e non dimenticatevene»¹⁴? Queste «ridicole e terribili “ultime parole”», scriverà Nietzsche, significano forse che «*la vita è una malattia*»¹⁵? Socrate non si è «preoccupato d'altro che di far buon viso alla vita»¹⁶, nascondendo agli altri l'odio che provava per la vita stessa? La malattia di cui Nietzsche è testimone non corrisponde alla sofferenza causata dalla dinamica dei bisogni, bensì a quella patologia abissale che è la mancanza di un significato ultimo. La vulnerabilità originaria è il *silenzio* del mondo: il «fatto che il grido della domanda “*a che scopo soffrire?*”» resti «senza risposta»¹⁷. Il buon viso alla vita, a cui Socrate viene *ridotto* da Nietzsche, è quello dell'«ideale ascetico»: *l'ideale che si illude di poter colmare la sofferenza dovuta all'assenza del senso*.

La questione della presunta ostilità di Socrate alla vita si lega dunque al problema della trascendenza. La vulnerabilità dell'uomo ha

luogo nel fatto fondamentale che l'esposizione della vita umana a sé stessa è *l'esposizione entro l'orizzonte di una differenza che rimane altra*. La domanda sul senso del mondo – il «perché?» – incontra *una differenza rispetto a cui il volere non può nulla*. La vulnerabilità dell'uomo, la sua «malattia», non dipende allora dalla dimensione biologica della vita – dall'*animalitas* dell'*animal rationale*. L'essere umano, in tal senso, è un vivente come gli altri, che vuole – e *deve* voler – impossessarsi dell'alterità. La vulnerabilità originaria è invece la dimensione di esposizione dell'uomo alla sua stessa volontà. È, per dirla con Nietzsche, la malattia del «miserico, spettrale, fugace, vano e arbitrario [...] intelletto umano entro la natura»¹⁸. La malattia dell'uomo è il *λόγος* stesso: esso trasforma la vita in una patologia, *rendendo la volontà di potenza impotente*.

Ma l'*impasse* non sorge perché la domanda sul senso distorce o nega la dinamica fattuale della volontà, che *di per sé* non è un problema, ma anzi il presupposto fundamentalissimo della vita¹⁹. La problematica *umana* della vita dipende dal fatto che la differenza originaria a cui l'essere umano è esposto non può essere *ridotta* a oggetto della propria volontà. La parola, esponendo l'interpretante ad una differenza trascendente, decentra l'uomo, *espropriandolo* da sé.

L'esposizione umana alla trascendenza rende *impotente* la dinamica stessa della volontà di potenza, la quale deve *poter volere* un'alterità per rimanere tale; un'alterità che, tuttavia, non sussiste: non è data. Espropriata così da sé stessa e perciò vulnerabile al proprio decentramento, la volontà si retroflette su sé stessa: fa domanda di sé. La volontà umana perde allora la consistenza di un fatto, divenendo un problema: *chi* è il soggetto della volontà? L'uomo, o la vita che opera in lui? C'è forse una possibilità *altra* per la volontà umana?

Il problema dell'uomo non riguarda dunque il solo fatto che egli, in quanto è l'esposto, è insieme l'espropriato, giacché questo è ineludibile quanto la volontà di potenza stessa. Il problema deve riguardare, piuttosto, la possibilità che questa espropriazione comporta: che senso può avere, per la vita umana, l'impossibilità stessa di una volontà propria? L'essere umano può forse accettare questa impossibilità e perseguirla? Può volere la sua stessa impotenza, la sua vulnerabilità? Questa è semplicemente una negazione della vita, oppure vi è una forma di vulnerabilità che, lungi dal voler annullare la vita, può donare all'uomo una linfa sempre nuova?

Il primo lato di questa alternativa corrisponde all'*impasse* che Nietzsche ha faticosamente decostruito: se la volontà umana si illude

di potere qualcosa sull'alterità del mondo, essa deve ritorcersi contro la vita stessa, negandola, e divenendo una «volontà del nulla»²⁰. La volontà di verità, così determinata, è la volontà che crede di poter guarire dalla propria malattia, la volontà che s'illude di poter dominare col sapere l'alterità trascendente del mondo, eliminando, nel frattempo, il fondamento della dinamica della vita: l'alterità stessa.

Ma Socrate non fa questo, non risponde così al problema di senso della vita umana. Socrate non offre la possibilità di una verità di questo tipo, giacché una tale verità è destinata solo all'anima disincarnata. Il problema socratico della verità non riguarda il fatto strutturale della dimenticanza a cui è soggetta l'anima incarnata, bensì l'*aut-aut* che *segue* a questo fatto originario. Dalla vita infatti – così si pronunciavano i misteri – «non ci si deve affatto liberare né si deve fuggire»: essa è, infatti, una proprietà del divino²¹. La dimenticanza, perciò, è una malattia o una prigione solo se viene trascurata: solo se essa stessa viene dimenticata. Qui la vita è necessariamente una prigione, poiché l'alterità non voluta per eccellenza, quella dell'altro, non può che rappresentare l'istanza ostile ed espropriante della vulnerabilità: l'oggetto della propria impotenza. E ciò, daccapo, non può essere eliminato, giacché in questa dinamica vi è il presupposto

fondamentale della vita: anche Socrate è debitore di un gallo ad Asclepio.

Il punto, tuttavia, è che la vita umana non si lascia ridurre a questo carattere della volontà: la verità socratica è in tal senso la possibilità del ricordo, del sapere della dimenticanza. Una dimenticanza che, essendo strutturale e trascendente, non può essere eliminata attraverso il ricordo, bensì da esso custodita. La vita incarnata è, così, «σῶμα (custodia) dell'anima»²²: custodia di quella differenza che investe il sé di sé stessa. L'incontro con questa alterità trascendente espone il sé ad un contro-movimento nel seno della sua stessa volontà. L'ascolto

diviene, in questo senso, un'ulteriore dimensione dell'esposizione all'alterità, nella quale essa dà origine a possibilità nuove, comunitarie. L'esposizione assume così un quarto significato, quello di una pratica della reciprocità: il dialogo. È questa nuova possibilità e dimensione della parola e del suo potere ad istituirsi con la morte di Socrate; nonché, come è noto, con la sua trasmigrazione nel corpo degli scritti di Platone.

DARIO MONTERISI

¹ R. Esposito, *Il dono della vita tra «communitas» e «immunitas»*, in *Umano post-umano; potere, sapere, etica nell'età globale*, (a c. di) M. Fimiani, V. G. Kurotschka, E. Pulcini, Editori Riuniti, Roma 2004, p. 77.

² Platone, *Lachete*, in *Dialoghi filosofici*, vol. I, Unione Tipografico-Editrice Torinese, (a c. di) Giuseppe Cambiano, Torino 1991, p. 213.

³ Omero, *Odissea*, I, 1.

⁴ V. Vitiello, *Europa. Topologia di un naufragio*, Mimesis, Milano-Udine 2017, p. 144.

⁵ Ivi, p. 138.

⁶ *I Co*, 4.15-16.

⁷ Platone, *Critone*, in *Dialoghi filosofici*, cit., p. 91.

⁸ *Ibidem*.

⁹ *Ibidem*. Mi preme segnalare qui l'esistenza di una problematica essenziale relativa alla questione del calcolo. Questione che solo in un senso secondario pertiene al problema della traduzione del verbo λογίζομεν (tradotto con: «calcolando»). Il punto realmente problematico dipende piuttosto da come si intende la natura del ragionamento: che il ragionante ragioni è fuori discussione, ma chi ragiona, ragiona

in grazia di che cosa? Semplicemente di sé stesso, oppure vi è dell'altro? Cfr. V. Vitiello, *Europa. Topologia di un naufragio*, cit., pp. 135-138.

¹⁰ Le ragioni avanzate dalle leggi sono riassunte in Platone, *Critone*, 51e-52a, che riporto nella traduzione di riferimento: «Perché disobbedisce a noi che lo abbiamo generato; perché disobbedisce a noi che l'abbiamo allevato; perché, dopo aver consentito ad obbedirci, né obbedisce né cerca di persuaderci»; Platone, *Critone*, in *Dialoghi filosofici*, cit., p. 98.

¹¹ Ivi, pp. 101-102, (corsivo mio).

¹² Cfr. Platone, *Critone*, 48a.

¹³ Platone, *Fedone*, Stefano Martinelli Tempesta, (a c. di) Franco Trabattoni, Einaudi, Torino 2011, pp. 23-25.

¹⁴ Platone, *Fedone*, in *Dialoghi filosofici*, cit., p. 598.

¹⁵ F. Nietzsche, *Die fröhliche Wissenschaft*, Alfred Kröner, Leipzig 1930, tr. it., *La gaia scienza e idilli di Messina*, Ferruccio Masini, Adelphi, Milano 2003, p. 248.

¹⁶ *Ibidem*.

¹⁷ F. Nietzsche, *Zur Genealogie der Moral: Eine Streitschrift*, Hofenberg, Berlin 2013, tr. it., *Genealogia della morale: uno scritto polemico*, Ferruccio Masini,

Adelphi, Milano 2002, p. 156.

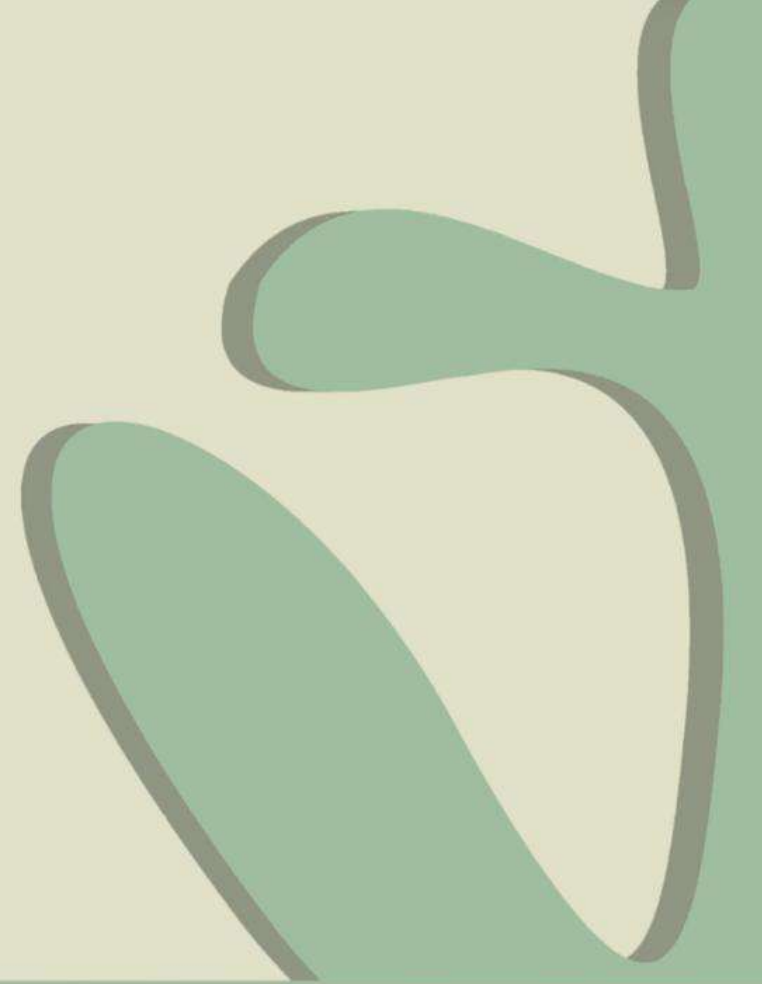
¹⁸ F. Nietzsche, *Über Wahrheit und Lüge im außermoralischen Sinne*, Reclam, Ditzingen 2015, tr. it., *Verità e menzogna in senso extramorale*, Giorgio Colli, Adelphi, Milano 2015, p. 11.

¹⁹ F. Nietzsche, *Genealogia della morale: uno scritto polemico*, cit., p. 157.

²⁰ *Ibidem*.

²¹ Platone, *Fedone*, Stefano Martinelli Tempesta, (a c. di) Franco Trabattoni, Einaudi, Torino 2011, pp. 25.

²² Platone, *Cratilo*, in *Dialoghi filosofici*, vol. II, Unione Tipografico-Editrice Torinese, Torino 1981, p. 32.



Associazione La Ginestra
c/o Dipartimento di Filosofia, via D'Azeglio 85, Parma
0521.032340 - ginestra@unipr.it - www.laginestra.unipr.it