

ETICA & POLITICA ETHICS & POLITICS

XXIV, 2022, 2

www.units.it/etica



**Edizioni
Università
di Trieste**

ISSN 1825-5167

M o n o g r a p h i c a
POLITICAL CORRECTNESS

- | | | |
|----|--------------------------|---|
| 9 | Roberta Adelaide Modugno | <i>Political Correctness. Guest Editor's Preface</i> |
| 13 | Luigi Marco Bassani | <i>Brevi riflessioni sull'umanesimo totalitario, la libertà accademica e un case study milanese</i> |
| 31 | Walter E. Block | <i>Thick and Thin Libertarianism and the Non-Aggression Principle</i> |
| 55 | Jeff Deist | <i>Evolution or Corruption? The Imposition of Political Language in the West Today</i> |
| 75 | David Gordon | <i>Gerard Casey on Political Correctness</i> |
| 81 | Carlo Lottieri | <i>Quale tolleranza? Pluralismo e censura, scambi culturali e conformismo di Stato</i> |

S y m p o s i u m I

- Pierpaolo Cesaroni, *La vita dei concetti. Hegel, Bachelard, Canguilhem, Quodlibet, Macerata 2020***
- | | | |
|-----|-----------------------|---|
| 101 | Paolo Slongo | <i>I concetti e il vivente: Canguilhem oltre Canguilhem</i> |
| 117 | Lorenzo Rustighi | <i>Il bene politico e il concetto politico. Considerazioni a partire da Pierpaolo Cesaroni, La vita dei concetti. Hegel, Bachelard, Canguilhem</i> |
| 139 | Riccardo Fanciullacci | <i>La necessità dell'invenzione concettuale. Una discussione con Pierpaolo Cesaroni (e l'epistemologia storica francese) su scienza, filosofia e politica</i> |
| 203 | Francesco Callegaro | <i>La singularité du sociale. Résistance de la philosophie, persistance de la sociologie</i> |
| 213 | Pierpaolo Cesaroni | <i>Il concetto, la scienza, la politica. In dialogo con i miei critici</i> |

S y m p o s i u m I I

Rosaria Caldarone, *La filosofia in fiamme. Saggio su Pascal*, Morcelliana, Brescia
2020

- 237 Andrea Bellantone *La reprise - de la métaphysique. Le site de Pascal et la pensée de Rosaria Caldarone*
- 245 Carla Canullo *La lingua che è fuoco*
- 259 Alberto Frigo *“Qu’est-ce donc que nous crie cette avidité et cette impuissance” Pascal e il desiderium dei. A proposito di La filosofia in fiamme di R. Caldarone*
- 273 Gianluigi Paltrinieri *Pascal filosofo duplice e mosso. Il contrasto con Heidegger a partire dalle riflessioni di Rosaria Caldarone*
- 287 Rosaria Caldarone *Pascal e la ritrattazione dell’amore: questioni aperte. Repliche ai miei critici*

S y m p o s i u m I I I

Fabio Ciaramelli, *L’ordine simbolico della legge e il problema del metodo*,
Giappichelli, Torino 2021

- 309 Baldassare Pastore *La metodologia giuridica nelle democrazie costituzionali*
- 321 Lucia Re *Affrontare la crisi: il costituzionalismo democratico fra conservazione e creazione*
- 341 Aldo Schiavello *L’eterno ritorno del problema del metodo*
- 365 Sarantis Thanopulos *La differenza, il simbolo e il diritto*
- 373 Vito Velluzzi *Metodo giuridico, legge e stato costituzionale: note (convergenti) sulle riflessioni di Fabio Ciaramelli*
- 379 Fabio Ciaramelli *La legalità istituita e la sua mai definitiva giustificazione pubblica. Risposta ai miei interlocutori*

V a r i a

- 391 Guido Niccolò Barbi *Technocracy and the Public Sphere*
- 419 Mathieu Gotteland *Aspects éthiques du terrorisme vietnamien, 1908 et 1913*
- 439 Edoardo Greblo *L'etica della vulnerabilità come paradigma politico*
- 461 Leonard Praeg *Constitutive Causes of Colonial and Decolonial Reasoning*
- 481 Steven Umbrello *Designing Genetic Engineering Technologies for Human Values*
- 511 Information on the Journal/Informazioni sulla rivista

Monographica
POLITICAL CORRECTNESS

POLITICAL CORRECTNESS

GUEST EDITOR'S PREFACE

ROBERTA ADELAIDE MODUGNO

Dipartimento di Scienze Politiche

Università degli Studi Roma TRE

robertaadelaide.modugno@uniroma3.it

ABSTRACT

In recent years various supposedly disadvantaged groups have called for restrictions on free speech that risk to lead to a dystopian totalitarianism. In fact, as in a George Orwell's nightmare, political correctness must control thoughts and emotions, locking individuals in an artificial universe where there is no comparison. In fact, not only can certain ideas not be expressed but we need the control emotional lives and a code of conduct.

KEYWORDS

Libertarianism - feminism - politically correctness - woke - Tocqueville - public opinion - free speech.

“Political Correctness” has been much in the news in recent years, as various groups have called for restrictions on free speech in various contexts. In Italian universities, feminists have sought to bar expressions of opinion they deem “sexist,” and professors and students have been sanctioned for comments that transgress their prohibitions. Feminist protest groups of this sort are common throughout the Western world, but the movement for political correctness is by no means confined to feminism. Demands for suppression of “racist” speech also abound. Further, there are demands to give preference, in academic employment and school admissions, to members of “disadvantaged groups,” to pay reparations to members of these groups for past injuries, and to provide them with greater political representation.

The contributors to this issue assess some aspects of political correctness from a classical liberal or libertarian perspective. In general, there are two strategies that one might adopt to deal with the demands of the politically correct, and we shall see both of these in evidence in the essays published here. One of these strategies is to assess the factual basis of the claims of the groups that call for action: do women, for example,

face disadvantages, compared to other groups? If they do not, or do not do so to the extent claimed by the politically correct groups, the case for action on their behalf is weakened or eliminated. The other strategy is to inquire whether these demands are compatible with classical liberal and libertarian principles. Do they violate the rule of law? Are they consistent with libertarian natural rights? As we shall see, although the contributors are all critical of political correctness, they address different aspects of the problem. In his wide-ranging essay, “Evolution or Corruption? The Imposition of Political Language in the West Today”, Jeff Deist argues that political terms have been corrupted in contemporary political discourse. For example, racism once referred to the view that certain races are biologically inferior to others, and, as such, has been properly condemned. Nowadays, the term has been expanded so that it covers any situation in which whenever the members of a “disadvantaged” group are represented in a profession or academic field in a percentage less than their representation in the total population, they are held to be discriminated against. A semantic shift has here taken place. It is not on the surface evident that the latter state of affairs is ethically problematic, but the opprobrium attached to the racism in the first sense has been without argument transferred to the second. In another though related example, “equity” as a rough synonym for “justice” has been altered in meaning so that it now designates “equal outcomes”. Far from being a requirement of justice, Deist argues, a policy of equal justice is incompatible with the fixed and impartial general rules famously expounded by Friedrich Hayek in his analysis of the rule of law.

Carlo Lottieri, in “Quale tolleranza? Pluralismo e censura, scambi culturali e conformismo di Stato,” covers many topics, but one of these is of surpassing contemporary interest. During the Covid pandemic, unprecedented restrictions were imposed without their consent on people living in ostensibly democratic states. Leading medical experts often opposed these restrictions, but “politically correct” defenders of these measures censored the right of the dissenters from the restrictive policy to put their case to the public. Lottieri shows that these pressure campaigns and the restrictive measures themselves violate the rule of law. Often the measures benefit certain corporate interests, e.g., the drug industry, and Lottieri criticizes the regime of “crony capitalism” that allows this to happen.

Luigi Marco Bassani, in “Brevi riflessioni sull’umanesimo totalitario, la libertà accademica e un *case study* milanese,” presents a careful historical account of the origins and development of the modern notion of academic freedom. He contrasts the views of Thomas Jefferson with the notion held in Wilhelmine Germany that the faculty members of the University of Berlin were the “intellectual bodyguards of the House of Hohenzollern.” Bassani discusses in detail a case that involves a gross violation of academic freedom, and it is a case in which he has more than a passing

interest, as it is his own. He posted a derisive tweet about Kamala Harris, the vice-president of the United States, and though this was a private message on a “social media” platform and quickly removed, it attracted unfavorable attention from a leading feminist at his university and he was disciplined for issuing it.

Walter Block, In “Thick and Thin Libertarianism and the Non-Aggression Principle,” defends a “pure” libertarian position, contrasting it with two varieties of “thick” libertarianism. “Thick” libertarianism, in contrast to the “thin” view he adopts, add certain social values to the pure libertarian position, which is restricted to self-ownership, private property, and defense against those who violate these rights. Block acknowledges that the pure libertarian position does not settle all political questions. It does not, for example, determine what the “age of consent” should be for permissible sexual relations. Issues of this kind require “filling in” the basic libertarian principles, and this is consistent with the pure libertarian view. He contrasts this with views that endeavor to combine libertarianism with anti-racism, a left-libertarian position, and those that favor the promotion of conservative social values, a right-libertarian position.

David Gordon, In “Gerard Casey on Political Correctness,” discusses the criticisms that the Irish libertarian political theorist and lawyer Gerard Casey has advanced against certain varieties of feminism. In sharp contrast to feminist claims that women have been systematically suppressed throughout Western history, Casey maintains that women often exercised power “behind the scenes.” Furthermore, at the present time, it is men, not women, who are discriminated against. The law often deals with them more leniently than with men. Casey calls for legal non-discrimination between men and women based on the “zero aggression” principle.

The stimulating essays in this issue merit careful study by all those interested in the promotion and protection of individual liberty and freedom of speech. In fact, the prevailing ideology ends up going hand in hand with the repression of every dissenting voice and every divergent thought. Through words and thinking, moreover, it is possible to modify reality, shape and modify the structure and essence of reality. Thought control is not only in a passive sense but also active. Not only can certain ideas not be expressed but it must be said what one must think, we need the control of emotional lives, of a code of conduct. Like a veritable dystopian totalitarianism, political correctness must control thoughts and emotions, locking individuals in an artificial universe where there is no comparison. In this sense it can be considered a new form of dystopia.¹

Impossible not to think of Tocqueville’s prophecy:

¹ G. ORWELL, *Il potere e la parola. Scritti su propaganda, politica e censura*. Prato, Piano B Edizioni, 2021.

In America the majority draws a formidable circle around thought. Inside those limits, the writer is free; but unhappiness awaits him if he dares to leave them. It is not that he has to fear an auto-da-fé, but he is the butt of mortifications of all kinds and of persecutions every day. A political career is closed to him: he has offended the only power that has the capacity to open it up. Everything is refused him, even glory. Before publishing his opinions, he believed he had partisans; it seems to him that he no longer has any now that he has uncovered himself to all; for those who blame him express themselves openly, and those who think like him, without having his courage, keep silent and move away. He yields, he finally bends under the effort of each day and returns to silence as if he felt remorse for having spoken the truth. [...]. You shall remain among men, but you shall lose your rights of humanity. When you approach those like you, they shall flee you as being impure; and those who believe in your innocence, even they shall abandon you, for one would flee them in their turn. Go in peace, I leave you your life, but I leave it to you worse than death.²

² A. DE TOCQUEVILLE, *Democracy in America*, Chicago, Chicago University Press, 2000, pp. 271-272.

BREVI RIFLESSIONI SULL'UMANESIMO TOTALITARIO, LA LIBERTÀ ACCADEMICA E UN *CASE STUDY* MILANESE

LUIGI MARCO BASSANI

*Dipartimento di Studi Internazionali, Giuridici e Storico - Politici
Università Statale di Milano
luigi.bassani@unimi.it*

ABSTRACT:

This short article discusses the issue of academic freedom: the central thesis is that its decline is the consequence of a long process of domestication of intellectuals. In the field of ideas, the loss of academic freedom matches the inexorable march of power into the lives of citizens. In order to achieve the current levels of popular obedience there is a need of a group of professional intellectuals devoted to the spread of the narrative of state, and above enthusiastically attack all those who step out of the chorus. The article analyzes a document on academic freedom, that would be considered revolutionary nowadays, signed by American luminaries in 1915. The last few pages are about a recent episode in which the present writer, professor in Milan, had to face the new Inquisition.

KEY WORDS

Academic freedom; politically correct; freedom of speech

1. L'UMANESIMO TOTALITARIO E IL CONTROLLO DELL'ISTRUZIONE

Per cogliere cosa sta accadendo in Occidente negli ultimi decenni occorre muoversi in un orizzonte di lungo periodo. L'indignazione sulla fine della libertà accademica e sulle rivolte studentesche (vere o presunte) contro i professori non allineati non consente di per sé alcuna comprensione. Bisogna capire se ci troviamo all'interno di un movimento irreversibile di restrizione della libertà di pensiero, oppure se i bavagli che sono stati costruiti negli ultimi decenni possano essere al fine relegati nei musei dell'orrore, come gli strumenti di tortura medievali.

La prima cosa che un intellettuale di professione deve capire è che gran parte della società non si sente toccata dal "politicamente corretto", dalle restrizioni al pensiero, dai bavagli che giungono inaspettati e dalle gogne mediatiche che si scatenano nei

* Per la natura del caso trattato nell'articolo, lo stesso è stato sottoposto a valutazione paritaria, ma non è stato possibile sottoporlo all'usuale procedura di referaggio in doppio cieco.

confronti di qualche professore. Non solo: la stragrande maggioranza dei lavoratori della mente non è neanche sfiorata dalla gravità del tema, ma è politicamente corretta per sua stessa natura. Quindi chi vuole combattere non potrà mai fare affidamento su anticorpi sociali, su di una piccola borghesia timorosa di perdere la piccola proprietà immobiliare (come era stato quando si costruivano fronti contro il comunismo).¹

La dittatura del pensiero e sui pensieri che stiamo vivendo non è il frutto bacato di un momento di transizione, un risultato del semplice declino della libertà quale ideale politico, ma è la conseguenza di un lungo processo di addomesticamento degli intellettuali ed è il risvolto, nel campo delle idee, dell'inesorabile marcia del potere e dello Stato nelle vite dei cittadini. Per ottenere questi livelli di obbedienza popolare a fronte di richieste di dazioni di danaro e al restringimento di spazi libertà senza precedenti nella storia (pensate a cosa sono riusciti a ottenere i governi dai propri cittadini negli ultimi due anni, dall'Italia, all'Australia, al Canada) occorre un gruppo di intellettuali di professione che diffondano il verbo di Stato, la scienza di Stato e soprattutto che attacchino con veemenza tutti coloro che escono dal coro.

Ad esempio, due fra i più importanti filosofi italiani, solo per aver espresso dubbi sulle misure sanitarie adottate dal governo, sono stati insultati su tutti i media, messi alla berlina e attaccati con proclami pubblici firmati da decine di rappresentanti meno noti (e a giudicare dal testo della lettera dei cento filosofi contro Agamben e Cacciari e a difesa dell'operato del governo anche meno dotati intellettualmente) della loro corporazione. Il potere, e la pandemia ha solo esacerbato questa situazione assolutamente malsana, non ha mai avuto un dominio così incontrastato fra gli intellettuali.

Solo oggi si comprende l'importanza profondissima di avere statizzato l'intero comparto dell'istruzione, di avere reso scienza e cultura merci distribuite e prodotte da funzionari pagati (poco) per mezzo della fiscalità generale. Per avere immediatamente un'idea del grado di politicizzazione della scienza basterebbe dare un'occhiata ai progetti di ricerca finanziati da americani ed europei negli ultimi trenta anni.

¹ Qui tratto solo di questioni politiche collegate al problema. Tuttavia, ha ragione Geoffrey Hughes quando sottolinea la complessità del fenomeno. Si tratta di "un fenomeno sociolinguistico unico. A differenza delle precedenti forme di ortodossia, sia religiosa che politica, non è imposta da qualche autorità riconosciuta come il Papato, il Politburo o la Corona, ma è una forma di ingegneria semantica e di censura non derivante da una fonte riconosciuta o definibile, ma plurima. [...] Il linguaggio politicamente corretto è il prodotto e la formulazione di una minoranza militante che rimane misteriosamente non localizzabile. Non è la creazione spontanea di coloro che partecipano al discorso, né tanto meno di un particolare settore disagiato. I gruppi svantaggiati, come i sordi, i ciechi o gli storpi [...] non parlano da soli, ma sono sostenuti da altre voci pubbliche influenti. Sotto questo profilo, il politicamente corretto ha una dinamica molto diversa dai precedenti sostenitori di alto profilo, per esempio, del femminismo o della coscienza nera negli Stati Uniti". Geoffrey Hughes, *Political Correctness: A History of Semantics and Culture*, Blackwell, Hoboken, 2010, p. 9.

L'allocazione delle risorse pubbliche decide il corso degli studi, la fama, le carriere individuali e ovviamente crea un enorme conformismo al ribasso. E se il tutto avviene senza alcun tipo di coercizione palese è proprio grazie alla vittoria straripante del politicamente corretto. Ormai i professori sono di fatto “la guardia del corpo intellettuale degli Hohenzollern”, ma mentre nella Berlino di allora lo riconoscevano come vanto e merito, oggi il tutto avviene senza proclami, né entusiasmi particolari. Si tratta in fondo di un piccolo prezzo da pagare per misere paghe pubbliche.

Il politicamente corretto è in prima battuta una sorta di catechismo civile, che ha come funzione primaria quella della costruzione di una censura a monte di ogni pensiero espresso o addirittura abbozzato in silenzio. Nessun partecipante al discorso pubblico dovrebbe mai poter essere dubbioso sulle grandi questioni che riguardano le discriminazioni etniche, di genere, o fisiche (il famigerato abilismo, dall'inglese *ableism*, ossia preferenza per gente fisicamente messa bene) perché tutto è asetticamente pronto all'uso. Non è una degenerazione o rigenerazione del linguaggio, né la vittoria della cortesia sulla maleducazione, ma la costruzione di una nuova ideologia.

I sostenitori del politicamente corretto starebbero “combattendo una battaglia contro pratiche pericolose e non solo idee di razzismo, sessismo, abilismo”,² vale a dire che gli atti linguistici sono aggressioni vere e proprie, piccole violenze quotidiane che possono diventare intollerabili. Siamo lontanissimi dalla storia e dalla tradizione occidentale di tolleranza. In *Note sullo Stato della Virginia* Thomas Jefferson afferma che gli atti del governo sulla libertà di coscienza sono illegittimi, perché la coscienza, la parola e le opinioni non arrecano nocimento a nessuno: “I poteri legittimi del governo si estendono solo sulle azioni che risultano arrecare nocimento ad altri. Ma non mi provoca danno il fatto che il mio vicino affermi che vi sono venti dei, o nessun dio. Né attenta alla mia borsa, né mi spezza la gamba”.³

Il politicamente corretto ci spinge verso un mondo nel quale l'incolumità fisica e la proprietà non hanno più alcuna centralità rispetto alle sensibilità di coloro i quali vengono verbalmente bullizzati. Non si arrecano danno agli altri ledendo i loro diritti naturali alla vita e alla proprietà, ma parlando male di loro, del loro genere, del loro aspetto fisico, della loro razza. Il mondo di Locke e Jefferson, ma anche quello precedente di umanesimo e proto-costituzionalismo di Erasmo e Bodin, vengono spazzati via dal politicamente corretto. In fondo, l'idea stessa di tolleranza si ritrova in una sola civiltà, la nostra, ed è piuttosto recente. È comprensibile che la stessa civiltà abbia prodotto spinte all'espulsione della tolleranza e della libertà dal dibattito.

² Thomas Tsakalakis, *Political Correctness. A Socio-Cultural Black Hole*, London, Routledge, 2021, p. 71.

³ Thomas Jefferson, *Notes on the State of Virginia*, a cura di William Peden, Chapel Hill, University of North Carolina Press, 1955, p. 159.

I beni da tutelare sono tutti riferiti all'identità offesa e permalosissima del soggetto.

Se questo è verissimo, non si può negare il ruolo di vero e proprio neo-stoicismo svolto dalla retorica politicamente corretta. Lo stoicismo, come è noto, fu la più diffusa filosofia pubblica della storia, adottata dai dirigenti dell'Impero Romano, allo stesso modo, per quanto riguarda questo "umanesimo totalitario" la popolazione generale ha una relativa dispensa (mancherebbe totalmente l'apparato sanzionatorio), ma la cappa avvolge tutti coloro che hanno funzioni pubbliche di qualunque genere.⁴ Visto che gli studiosi di professione sono generalmente funzionari pubblici, si tratta di una filosofia che deve diventare la seconda pelle di coloro i quali, anche solo potenzialmente, potrebbero partecipare al dibattito pubblico.

La religione del "politicamente corretto" ovviamente non ha amici dichiarati, un fronte unico e compatto, o una disciplina di partito condivisa fra i propri aderenti, ma solo milioni di "utili idioti", che quasi sempre si dichiarano nemici giurati del politicamente corretto. Pochi anni fa Eugenio Capozzi tratteggiava molto correttamente l'ambiguità del discorso pubblico contemporaneo.

In ogni luogo del discorso pubblico i soggetti più disparati - politici, intellettuali, giornalisti, artisti - gareggiano nel dichiararsi politicamente scorretti, intendendo con ciò «anticonformisti», ovvero estranei all'ortodossia ideologica, linguistica e culturale dominante, alla quale si riferiscono con atteggiamento sarcastico, sprezzante. D'altro canto, però, ogni qual volta nello stesso discorso pubblico sorge una controversia su una serie di temi particolarmente sensibili, ci accorgiamo subito che quell'ortodossia, quella dottrina ufficiale, non soltanto è viva e vegeta, ma ha una forza tale da esercitare una coercizione ferrea, imponendo terminologie, erogando censure e divieti. Di fronte a questa forza la quasi totalità dei presunti anticonformisti si piega, si corregge, si inchina. I pochi che continuano a sostenere tesi non allineate vengono isolati, delegittimati e le loro opinioni bollate come offensive verso specifici gruppi di persone, a volte persino come *hate speech*, incitamento all'odio.⁵

Da dove viene questa ossessione (che ad alcuni può apparire di carattere eminentemente linguistico) di voler raddrizzare i pensieri altrui, dopo naturalmente aver fatto esercizi yoga sulla propria mente e aver bene introiettato le nuove strutture identitarie, magari usando anche coercizione e violenza fisica contro i renitenti? Esiste davvero una genealogia tutta americana del politicamente corretto che sarebbe

⁴ "Umanesimo totalitario" mi pare una micro-definizione buona, che trovo in Keith Preston, *The Tyranny of the Politically Correct. Totalitarianism in the Postmodern Age*, Londra, Black House, 2016.

⁵ Eugenio Capozzi, *Politicamente corretto. Storia di un'ideologia*, Venezia, Marsilio, 2018, pp. 9-10. Nella pagina successiva l'autore si chiedeva: "Perché accanirsi su un fenomeno proprio nel momento in cui il suo dominio sembra messo definitivamente in discussione e potrebbe essere iniziata la sua parabola discendente?". In realtà, stiamo assistendo all'opposto, il politicamente corretto non mostra proprio alcun segno di declino.

complicatissimo analizzare. In estrema sintesi il vero laboratorio che nel corso del Novecento ha originato i dogmi del politicamente corretto è stata l'opposizione fra gli Stati del Sud degli Stati Uniti rispetto al resto del Paese. Le idee politiche e filosofiche che sono state imposte al Sud si sono tradotte in una morale pubblica che è andata raffinandosi nel corso del tempo e a partire dal processo di desegregazione ha creato un enorme consenso intorno alla politica di non discriminazione. *Brown v. Board of Education of Topeka*, 347 U.S. 483 (1954) è la sentenza della Corte Suprema statunitense che ha cambiato la storia non solo delle minoranze in America, ma del mondo occidentale in generale. Vi è un filo rosso che lega la giusta battaglia per i diritti civili negli Stati segregazionisti alla *Critical Race Theory*, al femminismo radicale, al discorso politico che ruota tutto su identità, diritti, oppressi e oppressori. Infatti, la Storia non è che un palcoscenico di una violenza continua fra oppressi e oppressori, donne e uomini, neri e bianchi, gay ed etero. La Storia è fatta e raccontata dagli oppressori, propagatori di ingiustizie e distruttori di identità. Riecheggiando il giovane Marx, gli uomini di origine europea eterosessuali hanno finora solo interpretato il mondo, adesso occorre incominciare a cambiarlo.

Geoffrey Hughes ricorda che gli albori potevano apparire abbastanza rassicuranti: “Linguisticamente è iniziato come un intervento fondamentalmente idealistico, pieno di buone intenzioni, ma un po' puritano per sanificare la lingua sopprimendo alcune delle sue caratteristiche più brutte, annullando così alcune ingiustizie passate o "livellando i campi di gioco" con la speranza di migliorare le relazioni sociali”.⁶ Proprio negli anni della desegregazione alcune parole sovraccariche di storia diventavano impronunciabili. Il linguaggio è potere e non esistono operazioni che possano sanificare le relazioni di potere. In ultima analisi, le origini profonde del politicamente corretto partono dalla assoluta negazione di quello che si può considerare il “testamento scientifico” di Max Weber, di quella caratteristica assolutamente incommensurabile dell'Occidente che era stato accettato sia nella sua formulazione di fatto, sia come problema da risolvere da molti studiosi successivi. Weber racchiudeva il percorso della modernità occidentale in un concetto, quello di razionalizzazione, che pur nella sua problematicità, sembra essere un prodotto unico dell'Occidente. Lo sviluppo scientifico, artistico e anche il modo di intendere la politica, la burocratizzazione statale e l'economia seguirono una via in Occidente e vie diversissime altrove.⁷ Accettando i paradigmi di tutto ciò che si è mosso nelle scienze umane e sociali nell'ultimo mezzo secolo, la domanda di Weber perde qualunque

⁶ Geoffrey Hughes, *Political Correctness*, p. 3.

⁷ Pierangelo Schiera la definisce efficacemente la “sintesi testamentaria della sua ricerca scientifica”, Pierangelo Schiera, “Le categorie moderne della politica” (2002), *Lo Stato moderno, Origini e degenerazioni*, Bologna, CLUEB, 2004, p. 298.

significato: la storia umana non solo non deve tener conto delle particolarità dell'Occidente (e non solo dal punto di vista politico), ma deve sradicarne anche il ricordo. Il politicamente corretto è parte di un ben più ampio progetto occidentale di de-occidentalizzazione della storia umana. Come per la scuola antropologica ed evolucionista, ogni cultura del mondo avrebbe prodotto personaggi del calibro di Platone, Aristotele, Galileo e Newton, se solo fosse stata lasciata in pace dal colonialismo occidentale. Europa e Stati Uniti non hanno alcuna centralità nella storia universale, se non quella di essere il luogo geometrico di ogni discorso degli oppressori. La lotta dei neri americani contro la segregazione negli Stati del Sud si saldava con il processo di decolonizzazione in corso e forniva poi spunti a tutti i dannati della terra.

La valorizzazione delle culture definite “subalterne” (categoria gramsciana ripresa negli anni Ottanta dalla scuola storiografica indiana dei *subaltern studies*) assumeva, per gli intellettuali diversitari, un valore rivoluzionario in quanto destinata a dare sostanza all'autocoscienza dell'umanità oppressa: prodromo di un processo di cambiamento radicale che non si sarebbe arrestato all'indipendenza dal colonialismo, ma avrebbe prodotto modelli di organizzazione sociale non tributari, culturalmente e psicologicamente, di quello capitalista.⁸

2. LA LIBERTÀ ACCADEMICA: UN'ANTICA CHIMERA CHE SI STA ORMAI INABISSANDO

Il politicamente corretto ha ormai corroso tutti i luoghi in cui si scrive e si ragiona nelle varie società occidentali, ma ha particolarmente attecchito nelle università, in quelli che dovrebbero essere i luoghi della libera ricerca, ma che in realtà sono centri nevralgici per la diffusione delle ideologie contemporanee. La genealogia, come accennavamo, è tutta americana, ma ormai da quasi un secolo l'America è l'Occidente *tout court* e l'Europa ne è solo un'appendice meno ricca e libera.

Il contraltare del politicamente corretto in università ha un nome antico e ormai piuttosto spiacevole, si chiama libertà. Per trovare un testo scritto che si occupi in maniera cristallina della libertà accademica occorre andare indietro di oltre un secolo. Nel 1915 fu fondata da svariati studiosi, fra i quali John Dewey e Arthur Lovejoy, l'Associazione Americana dei Professori Universitari. Uno dei primi documenti prodotti riguardava proprio il tema fondamentale della libertà per i professori: a lezione, fuori dalle aule e nel campo degli studi. Gli studiosi americani, tanto per fare qualche nome prestigiosissimo, Edwin R. A. Seligman della Columbia, Frank A. Fetter di Princeton, James P. Lichtenberger della University of Pennsylvania, Roscoe Pound

⁸ Eugenio Capozzi, *Politicamente corretto*, p. 77.

di Harvard, Arthur O. Lovejoy della Johns Hopkins University, si incontrarono più volte e redassero un documento che dovrebbe ancora oggi essere letto ogni anno da tutti i professori del mondo e segnatamente dai Rettori delle università italiane. Si badi bene che quasi tutti i professori erano considerati “di sinistra”, nel senso di molto aperti e innovativi sulle questioni sociali, ma il loro tentativo di produrre un testo assai equilibrato mi pare possa essere considerato coronato da successo.

“Il termine “libertà accademica” ha tradizionalmente due applicazioni: la libertà dell’insegnante e quella dello studente, *Lehrfreiheit* e *Lernfreiheit*.⁹ Non c’è bisogno di sottolineare che la libertà oggetto di questa relazione è quella dell’insegnante. La libertà accademica in questo senso comprende tre elementi: libertà di indagine e ricerca; libertà di insegnamento all’interno dell’università o del college; e la libertà di parola e azione *extra moenia*”.¹⁰ Il comitato decise di non occuparsi neanche della libertà di ricerca, giacché “i pericoli della sua violazione sono minimi”. Per quanto riguarda la libertà di insegnamento nelle aule universitarie i “principi generali [...] sembrano al comitato essere in gran parte, anche se non del tutto, gli stessi. In questo rapporto, quindi, considereremo la questione principalmente con riferimento alla libertà d’insegnamento all’interno dell’università, e supporremo che quanto detto in proposito sia applicabile anche alla libertà di parola degli insegnanti universitari al di fuori delle loro istituzioni”.

Tre erano le questioni sui quali basare la riflessione: (1) “la portata e il fondamento del potere esercitato da quegli organi che hanno l’autorità legale ultima negli affari accademici; (2) la natura della vocazione accademica; e (3) la funzione dell’istituzione accademica”.

Nel caso si tratti di un’istituzione privata, oppure di un’università creata per la “diffusione di dottrine specifiche richieste da coloro che hanno fatto la donazione [...] gli amministratori sono vincolati [...] e devono fedelmente osservare i termini dell’accordo”. Il riferimento è tipicamente a istituzioni fondate da chiese, ma in America era già accaduto che magnati avessero fatto donazioni volte a sostenere “i vantaggi di un dazio protettivo oppure [...] un’istituzione accademica [...] con lo scopo di propagare le dottrine socialiste”. In questo caso, sosteneva il comitato, si tratta di istituzioni private “in senso morale”. Il che vuol dire che non sono affatto vincolati alla libertà di insegnamento, di opinione o di indagine scientifica.¹¹ Il comitato accettava

⁹ In tedesco nel testo.

¹⁰ 1915 Declaration of Principles on Academic Freedom and Academic Tenure, https://aaup-ai.org/Documents/Principles/Gen_Dec_Princ.pdf.

¹¹ Sul finire dello scorso secolo fece scalpore il caso di Luigi Lombardi Vallauri, che teneva un corso di filosofia del diritto presso l’Università Cattolica e fu allontanato in quanto sosteneva tesi in contrasto con la dottrina della Chiesa. Molto più famoso fu il caso del filosofo Emanuele Severino, il quale, dopo ampia indagine del Vaticano, fu privato della cattedra in Cattolica nel 1969 a causa del carattere irreligioso

come un dato di fatto l'esistenza di queste accademie di istruzione superiore fortemente connotate dal punto di vista dottrinario, ma "è estremamente importante che non sia permesso loro di navigare sotto false bandiere". Infatti, "l'autentico coraggio, la pienezza dell'indagine scientifica e la libertà di parola, sono difficilmente conciliabili con un indirizzo che si impegna a professare una particolare opinione su una questione controversa".

La più gran parte delle istituzioni, però non sono di natura confessionale o dottrinaia, e allora, si chiedeva il comitato, possono forse le università in genere avere un vaglio paragonabile sulle opinioni dei professori? In realtà, visto che non hanno alcun dovere di propaganda, si tratta di istituzioni di diversa natura che costituiscono un "trust pubblico". Siccome in accademia la libertà è la regola e le restrizioni sono l'eccezione, ne consegue direttamente "che ogni università che pone restrizioni alla libertà intellettuale dei suoi professori si proclama un'istituzione di carattere privatistico" e che quindi non dovrebbe ottenere fondi pubblici, né supporto del pubblico in generale. Appariva al comitato assolutamente fondamentale per rendere effettiva la libertà accademica che gli organi direttivi universitari "comprendano, come molti già fanno, le piene implicazioni della distinzione tra proprietà privata e un trust pubblico".¹²

Lo studioso di professione è una figura particolare e quindi "è nell'interesse generale che l'ufficio di professore sia dignitoso e indipendente". Dopo un rapido peana circa la propria funzione sociale i professori sostengono che dignità e indipendenza sono importanti per "attrarre uomini della più alte capacità, di solido apprendimento e di carattere forte e indipendente. Questo è tanto più essenziale visto che gli emolumenti pecuniari della professione non sono, e senza dubbio non saranno mai, uguali a quelli aperti ai membri di maggior successo di altre professioni". I professori di allora, studiosi eccelsi, al contrario di molti modestissimi epigoni odierni, non ritenevano la professione universitaria una *sine cura* per persone che non sarebbero mai riuscite a farsi strada nel "mondo reale", ma una scelta consapevole di persone libere e forti. Queste ultime dovrebbero ottenere la piena libertà come incentivo, visto che dal punto di vista economico non sarà mai possibile che i salari universitari siano in linea con ciò che persone di talento guadagnerebbero in una società libera e prospera.

L'importanza della libertà accademica è ancor più chiaramente percepita alla luce degli scopi per cui le università esistono. Ossia per "a. promuovere la ricerca e far progredire la somma della conoscenza umana; b. fornire un'istruzione generale agli

della sua riflessione filosofica. Come si nota i professori del comitato del 1915 non avrebbero avuto nulla da obiettare di fronte a siffatti casi e per quel che conta neanche chi scrive.

¹² Qui la questione evidentemente non è quella della statizzazione dell'istruzione, ma del discriminare fra accademie confessionali in senso lato e dedite alla scienza e alla ricerca in senso stretto.

studenti; e c. formare esperti per vari rami del servizio pubblico”. In quel periodo le università stavano diventando ormai il centro di tutta la ricerca e “in tutti i campi della conoscenza, la prima condizione del progresso è la completa e illimitata libertà di perseguire la ricerca e pubblicare i suoi risultati. Questa libertà è l'ossigeno di tutta l'attività scientifica”.

Se nella ricerca la libertà è essenziale, dal punto di vista del ruolo del docente non lo è di meno: “Nessuno può essere un insegnante di successo se non gode del rispetto dei suoi studenti e della loro fiducia nella sua onestà intellettuale [...] questa fiducia sarà compromessa se c'è il sospetto da parte dello studente che l'insegnante non si stia esprimendo pienamente o francamente, o che gli insegnanti universitari in generale siano un gruppo represso e intimidito che non osa parlare con quel candore e con quel coraggio che la gioventù richiede sempre in coloro che deve stimare”. Che senso avrebbe seguire le lezioni di un professore che ripete il verbo di Stato o di partito, che si posiziona come semplice ripetitore di posizioni accettate da maggioranze, magari anche di esperti?

In breve, “l'università non può svolgere la sua funzione senza accettare e far rispettare al massimo il principio della libertà accademica. La responsabilità dell'università nel suo complesso è nei confronti della comunità in generale, e qualsiasi restrizione alla libertà dell'istruttore è destinata a reagire negativamente sull'efficienza e sul morale dell'istituzione e quindi, in ultima analisi, sugli interessi della comunità”.

Da dove vengono oggi le minacce alla libertà accademica? Forse un tempo erano le religioni ad essere le più attive in tal senso, ma oggi “la zona di pericolo è stata spostata sulle scienze politiche e sociali”. Gli attacchi vengono da ogni lato. Se le classi agiate potrebbero essere conservatrici e quindi agire sulle università al fine di contrastare idee radicali, “nelle nostre università statali il pericolo può essere il contrario. Dove l'università dipende per i fondi dal favore legislativo, a volte è successo che la condotta dell'istituzione sia stata influenzata da considerazioni politiche; e dove c'è una precisa politica governativa o un forte sentimento pubblico su questioni economiche, sociali o politiche, la minaccia alla libertà accademica può consistere nella repressione di opinioni che nella situazione politica particolare sono considerate ultra-conservatrici piuttosto che ultra-radicali.” Un manipolo di intelligenze per lo più politicamente di sinistra si rendeva perfettamente conto di quella che era ormai delineata come l'opposizione fra pubblico e privato, Stato e mercato, ossia l'essenza della politica americana nel secolo successivo. La progressiva infatuazione nei confronti dello Stato, che avrebbe condotto molti marxisti ad esaltarne la funzione, dimenticandosi convenientemente della sua natura di “comitato d'affari della borghesia”, si ritrova in ciò che scriveva in quegli anni in *Marxismus, Krieg und Internationale* (1917) un importante esponente dell'austromarxismo, Karl Renner: “per quanto la società serva

in complesso economicamente la classe capitalistica, la sua organizzazione generale, cioè lo Stato, si accolla sempre più compiti di amministrazione sociale (...) L'economia serve sempre più esclusivamente la classe dei capitalisti, lo Stato in modo sempre più predominante il proletariato".¹³ Se non furono poi molti i marxisti ad avere il candore di Renner indicando costantemente lo Stato quale strumento al servizio del proletariato nella società borghese, è indubbio che una visione del genere fu, tacitamente o meno, sposata da gran parte del movimento socialista e di sinistra in tutto il mondo.

I guai per la libertà della ricerca derivano anche dalla natura pienamente democratica di quella che era stata una repubblica federale. E a questo punto è chiaro che il comitato è costituito da buoni lettori di Alexis de Tocqueville¹⁴ e della sua idea della tirannia di carattere democratico: "Questo ci porta alla difficoltà più seria di questo problema; vale a dire, i pericoli connessi all'esistenza in una democrazia di un'opinione pubblica schiacciante e concentrata". Se la "tendenza della democrazia moderna è che gli uomini pensino allo stesso modo, ascoltino allo stesso modo e parlino allo stesso modo" allora è chiaro che "qualsiasi allontanamento dagli standard convenzionali può essere considerato con sospetto. L'opinione pubblica è allo stesso tempo la principale salvaguardia di una democrazia e la principale minaccia alla reale libertà dell'individuo". L'università dovrebbe diventare "un rifugio inviolabile da questa tirannia". Le istituzioni accademiche dovrebbero essere anche pronte al rischio di essere etichettate come *demodé*, nel senso che avrebbero il dovere di "preservare di tutti gli elementi genuini di valore nel pensiero e nella vita passata dell'umanità che non sono alla moda". Visto che i sogni erano a buon mercato allora come oggi, il comitato ne abbozza uno molto bello per la nostra istituzione, affermando che "in una società democratica" l'università deve "contribuire a rendere l'opinione pubblica più autocritica e più cauta. [...] È precisamente questa funzione dell'università che è più ferita da qualsiasi restrizione della libertà accademica".

La posizione del docente è particolarmente delicata nei confronti delle personalità non ancora pienamente formate. Il comitato esortava i colleghi a "stare particolarmente in guardia dal trarre ingiusto vantaggio dall'im maturità dello studente indottrinandolo con proprie opinioni". In ogni caso il "dovere di un istruttore accademico è quello di dare a qualsiasi studente [...] un autentico risveglio intellettuale e suscitare in loro un vivo desiderio di raggiungere conclusioni personalmente verificate su tutte le questioni di interesse generale per l'umanità, o di speciale importanza per il loro tempo". Quindi scosse intellettuali, aiuto a sviluppare uno spirito critico nei confronti dell'esistente, ma

¹³ Karl Renner, *Marxismus, Krieg und Internationale*, Stoccarda, Dietz, 1917, p. 27, cit. in G. Marramao, *Austromarxismo e socialismo di sinistra fra le due guerre*, Milano, La Pietra, 1977, p. 27.

¹⁴ Un tempo gli americani coltivavano un tale complesso di inferiorità da interpretare il loro Paese sulla base di impressioni di un geniale aristocratico normanno che aveva passato dieci mesi in America.

non indottrinamento. Inoltre, ciò che i professori affermano in classe “dovrebbe sempre essere considerato come una comunicazione confidenziale non [...] discorsi per il pubblico in generale. Sono spesso concepiti per provocare un'opposizione o suscitare un dibattito”. La stessa libertà di cui un professore gode a lezione dovrebbe valere anche nei suoi “discorsi *extra moenia*, [...] non è auspicabile che gli studiosi debbano essere esclusi dal dare espressione ai loro giudizi su questioni controverse, o che la loro libertà di parola, al di fuori dell'università, debba essere limitata”.

Alla fine, il comitato si interroga sul fatto se gli studiosi “che si occupano di argomenti politici, economici e sociali, possano avere un ruolo di primo piano nella gestione delle nostre grandi organizzazioni di partito”, in breve se gli studiosi di politica debbano praticare la politica. Sarebbe meglio che “gli insegnanti avessero menti libere da lealtà di partito, e che le università rimanessero estranee agli antagonismi di partito”. Però, perché mai una grande società democratica dovrebbe privarsi di un materiale umano competente e intelligente? Il che accadrebbe se “nessun membro della professione accademica dovesse mai essere chiamato ad assumere le responsabilità di una carica pubblica”. Il comitato concludeva con qualche suggerimento pratico, riguardante specificamente il sistema universitario americano, su come meglio salvaguardare la libertà accademica.

3. SESSISMO E CORRETTEZZA POLITICA: UN *CASE STUDY* MILANESE DEL 2020-2021

Io non sono andato a cercare il politicamente corretto, ma mi è arrivato addosso in piena pandemia. E forse vale la pena di narrare brevemente la vicenda, proprio perché si è trattato di un attacco senza precedenti alla libertà accademica. Cercherò di mantenere il massimo equilibrio e distacco pur essendo costretto all'uso della prima persona singolare.

Nei processi della Santa Inquisizione gli imputati venivano prelevati di notte e gettati in una segreta. Poi potevano iniziare torture e sevizie indicibili fino alla confessione delle nefandezze compiute o anche solo pensate. L'imputato non aveva grandi garanzie, ovvio, ma disponeva di un formidabile *atout* rispetto ai processi odierni della Nuova Inquisizione: se rispondeva correttamente alla prima domanda era libero, tornava a casa e il caso era chiuso per sempre. La domanda era: “Sai chi ti ha denunciato?”¹⁵

¹⁵ Cfr. Henry Kamen, *The Spanish Inquisition. A Historical Revision*, New Haven, Yale University Press, 2014.

Se mi avessero posto quella domanda, avrei risposto: “Si tratta di Angelica Vasile, la avevo come amica sul social, è intervenuta sotto una mia condivisione, mi ha insultato pesantemente, l’ho subito bannata ed è chiaro che mi vuole far vedere chi è dalla parte giusta della Storia”. La signora in questione, che io non conosco personalmente anche se alcuni colleghi mi dicono che abbia frequentato le mie lezioni, è consigliera comunale di Milano del Partito Democratico. Presso l’Università di Milano è una delle animatrici della Sinistra e insieme al Rettore ha costituito un formidabile *tandem* di attacco nei miei confronti. I due si conoscono bene, in quanto l’attuale Rettore dell’Università di Milano non ha mai ottenuto il gradimento dei professori ed è riuscito a vincere solo con una maggioranza bulgara di voti vuoi delle maestranze, vuoi delle rappresentanze studentesche (largamente schierate a sinistra, in elezioni che vedono una partecipazione ben al di sotto del 10% del corpo studentesco). Che il Rettore, attaccandomi lancia in resta, stesse pagando un debito politico, non è stata impressione solo di chi scrive.

In effetti, l’avevo fatta davvero grossa: dopo aver passato dieci giorni in ospedale a causa di una polmonite bilaterale da COVID, tornato a casa in attesa di un tampone negativo vedo un *meme* (si tratta di quelle foto con didascalia, ossia vignette popolari e prodotte spesso artigianalmente) che mi fa sorridere e lo condivido, senza commento alcuno. Il meme non conteneva né parolacce né particolari volgarità, ma si riferiva al fatto che la vicepresidente degli Stati Uniti, la quale avrebbe iniziato la sua carriera come amante di Willie Brown, ex Sindaco di San Francisco, quando lei aveva 29 anni e lui 60, forse non risulterebbe immacolata come icona femminista.¹⁶ La vignetta non era particolarmente spiritosa, un paio di amici americani mi segnalano che non era di buon gusto, e inoltre mai mi ero interessato della vita privata dei politici, e quindi la cancellai, poco dopo aver ricevuto gli insulti della signora Vasile. Questo mi rende conto che è stato un vero elemento di debolezza, ma sono avvezzo a cancellare le mie condivisioni dopo pochi giorni come per segnalare il carattere provvisorio e per nulla serio della discussione sui *social*.

Dopo un paio di giorni sulla stampa locale inizia il linciaggio mediatico contro di me: un professore dell’Università di Milano che deve essere assolutamente disciplinato in quanto “sessista”. In realtà, il sessismo è un’accusa davvero bizzarra dato che io non avevo capito neanche bene di cosa si trattasse prima di macchiarmi di cotanta colpa. Capisco che sta diventando una sorta di anatema, brandito per confinare opinioni e comportamenti in aree di pubblica e indiscutibile riprovazione. Ma a oltre un anno e

¹⁶ La vicenda è stata ampiamente discussa in America nel corso della campagna elettorale e anche dopo. Cfr. Per tutti Dan Morain, *Kamala’s Way: An American Life*, New York, Simon & Schuster, 2021. Nessuno ha mai negato né la cosa in sé, impossibile ovviamente, né il fatto che queste entrate furono cruciali per la sua carriera politica. Nessuno, peraltro mi ha mai accusato di aver condiviso notizie false.

mezzo di distanza l'accusa mi pare davvero oscura, anche se so per certo che fa parte del pacchetto preconfezionato del politicamente corretto e come tale va considerata. In ogni caso, i processi per stregoneria dell'Inquisizione religiosa erano davvero più circostanziati e precisi rispetto a quelli gestiti sulla base del nuovo "catechismo civile".

Il giorno 16 novembre 2020, l'atto di accusa del Rettore dell'Università, prof. Elio Franzini, il quale sulle pagine milanesi della Repubblica aveva immediatamente promesso che mi avrebbe punito, mi viene recapitato ed inizia il processo, anche dal punto di vista formale. Il documento ricopia passo passo un comunicato degli studenti di sinistra del giorno prima; la Vasile e Franzini lavorano insieme. Mi rendono edotto del fatto che

[Q]uesto Ateneo ha avuto notizia dell'avvenuta pubblicazione nei giorni scorsi, sulla Sua pagina personale del social network Facebook, di un'immagine con un meme [*sic*] riferito alla vice presidente [*sic*] degli Stati Uniti d'America, Kamala Harris, accompagnata dal seguente testo: "She will be an inspiration to young girls by showing that if you sleep with the right powerfully connected men then you too can play second fiddle to a man with dementia. It's basically a Cinderella story". Si evidenzia che il post - dal contenuto *sessista* e altamente offensivo nei confronti non solo della diretta interessata ma *dell'intero genere femminile*, pubblicato con il Suo profilo pubblico, nel quale Lei stesso si presenta come Docente di Storia delle Dottrine Politiche - benché sia stato in seguito rimosso, ha avuto una esposizione estrema, con una successiva diffusione virale, prima sui canali di connessione sociale e poi sui canali di stampa locale e nazionale, suscitando l'indignazione generale. In conseguenza del post in oggetto, sono state recapitate al mio indirizzo istituzionale numerose e-mail nelle quali non solo esponenti del corpo docente, ma anche molti studenti e rappresentanti della società civile, hanno espresso la propria indignazione e censurato il contenuto del post pubblicato. Prendo atto purtroppo che quanto accaduto non costituisce un episodio isolato, essendo Sua abitudine esprimere pubblicamente sui social network opinioni forti, dal contenuto talvolta estremo. Pur nel rispetto della libertà di pensiero, che costituisce principio costituzionalmente tutelato, Le faccio presente che una simile condotta appare asintona [*sic*] rispetto al Suo ruolo di docente ed alle Sue responsabilità di formatore, a maggior ragione tenendo conto del fatto che le Sue affermazioni comportano l'inevitabile coinvolgimento dell'Università degli Studi di Milano e del Rettore che la rappresenta, compromettendone significativamente l'immagine, come avvenuto nel caso di specie.

La prima questione che io trovo incredibile è il fatto che il *tandem* inquisitorio Vasile-Rettore abbia giocato tutta la sua accusa sul fatto che io come professore non avrei potuto condividere quel meme, che era sessista in sé e per sé. Quindi un professore non è ancora più libero di qualunque altro cittadino, proprio in virtù del ruolo che ricopre, ma lo sarebbe assai meno. Esattamente l'opposto di ciò che affermavano i professori americani nel 1915.

La seconda cosa davvero aberrante è che se io avessi fatto una lezione dal titolo "sesso e politica nella storia, da Messalina e Cleopatra a Kamala Harris" non solo avrei

potuto dire ciò che volevo, ma sarei stato intoccabile, la libertà accademica *intra moenia* è ben difficile da colpire. Invece, avendo agito su una pagina del profilo *Facebook* pur senza che sia stato fatto, anche indirettamente, alcun cenno o richiamo all'Università degli Studi di Milano e alla mia posizione di Professore, la mia Università ha deciso di occuparsene e di assecondare una campagna mediatica davvero malevola (ovunque si lasciava intendere che il post fosse mio e non una semplice condivisione di un meme).¹⁷ Si trattava di una vignetta nata nel corso di una campagna elettorale che quindi poteva essere andata un po' sopra le righe. Essendo poi io cittadino ed elettore americano ho ovviamente tutti i diritti a partecipare ad un acceso dibattito in corso negli Stati Uniti. Inoltre, non è affatto scontato che la condivisione su *Facebook* significhi adesione. Se così fosse, chi pubblica il cancello del campo di sterminio di Auschwitz con la nota scritta "*Arbeit Macht Frei*" rischierebbe una denuncia per approvazione della soluzione finale del problema ebraico o apologia di nazismo.

Il problema tecnico era infatti anche questo: la difficoltà di difendere una condivisione di un meme che non riportava alcun pensiero mio. In ogni caso, il mio avvocato e amico mi raccomandò sin dal principio di non reagire pubblicamente in nessun modo e quindi per sei mesi, ossia fino alla condanna, nessuno ha potuto conoscere la mia versione dei fatti.

Dal punto di vista giuridico generale e regolamentare, per quanto riguarda lo Statuto dell'Università, l'accusa non stava davvero in piedi. Se la risposta governativa alla pandemia degli ultimi due anni ha palesato la fragilità di un sistema costituzionale ormai percepito come superfluo, ho provato davvero la vaporosità dello Stato di diritto in generale. Ad esempio, l'articolo 33 dello Statuto della mia Università dispone che "il procedimento disciplinare è avviato entro trenta giorni dal momento della notizia del fatto, sulla base di una memoria scritta del Rettore che, al termine di una istruttoria preliminare, definisce in maniera circostanziata gli elementi suscettibili di contestazione". La Vasile e il Rettore hanno concepito la contestazione e iniziato il procedimento in poche ore, addirittura in seguito ad un pronunciamento pubblico del Rettore che sui giornali rassicurava i benpensanti politicamente corretti: "Lo punirò". Forse la coscienza della debolezza dell'addebito pubblico ha consigliato di rafforzarlo, aggiungendo anche l'affermazione secondo la quale "quanto accaduto non costituisce un episodio isolato", poiché sarebbe mia "abitudine esprimere pubblicamente sui social network opinioni forti, dal contenuto talvolta estremo". Ancora una volta l'accusa

¹⁷ La riproduzione del meme sulla mia bacheca è avvenuta quale atto di privato cittadino, e segnatamente cittadino statunitense, e non certamente nell'ambito di alcuna lezione o sessione universitaria, né in seminari, *webinar*, convegni, pubblicazioni, o quant'altro potesse anche solo vagamente richiamare l'Università degli Studi di Milano o, più in generale, ed esplicitamente, l'attività di docenza presso la medesima in questo ambito.

farebbe rivoltare nella tomba i luminari americani del 1915, secondo i quali opinioni forti e dal contenuto estremo sono il marchio della personalità, professionalità e libertà del docente, *extra o intra moenia*.

In ogni caso, qui veniva attaccato il mio diritto costituzionale tutelato, si fa per dire, dall'articolo 21 della Costituzione: un diritto primario e fondamentale, che costituisce altresì diretta attuazione del sistema democratico, del quale rappresenta la “pietra angolare” (cfr. Corte Cost. 84/1969) e al cui corretto funzionamento concorre, come presupposto e condizione, di ogni altro istituto. Si tratterebbe del diritto umano fondamentale e ben si comprende come il nuovo “umanesimo totalitario” muova proprio dalla distruzione della libertà di espressione. In Italia, in particolare, è ben vivo il ricordo del giuramento di fedeltà e omogeneità preteso dai docenti dal regime politico precedente l'attuale; pertanto, fino ad oggi, direi fino al mio caso, la libertà dei professori era stata discretamente tutelata. Per non parlare del comma 1 dell'art. 33 della Costituzione che si occupa sia della libertà della cultura, sia di quella di insegnamento. In ogni caso, incominciavo a comprendere che una Costituzione che non prevede l'immediata giustiziabilità dei diritti che riconosce ai cittadini non è una garanzia se non in un latissimo senso politico e storico, come richiamo nei confronti del Legislatore all'auto restringimento.

Dopo un processino sulla piattaforma zoom di fronte ad un silenziosissimo Consiglio di disciplina, composto da tre colleghi, alla metà di maggio, mentre scadevano i sei mesi tassativi, venivo condannato alla privazione di un mese di stipendio.

Il Rettore dell'Università di Milano ha invitato il Collegio di disciplina fin dal dicembre 2020 a infliggermi la sanzione della sospensione dalle funzioni e dallo stipendio per non meno di un mese. Il tutto si basava su di un semplice presupposto: la mia condotta avrebbe arrecato un danno all'immagine e alla reputazione dell'Università di Milano, giacché, assicurava il Rettore, la cosa aveva suscitato proteste e sgomento. Il Collegio di disciplina ha insistito molto su questo punto: i media locali e nazionali avrebbero dato la notizia della diffusione del meme sottolineando sempre la qualifica di docente dell'Università di Milano del prof. Bassani e che, per tale ragione, l'immagine e la reputazione dell'Ateneo sarebbero risultate compromesse. Il che risulta davvero paradossale, giacché la notizia è finita sui giornali solo in virtù delle immediate dichiarazioni del Rettore sul fatto che avrebbe sanzionato il collega.¹⁸ A nulla varrebbe il richiamo alla libertà di manifestazione del pensiero, secondo l'organo collegiale, perché palese sarebbe stata la violazione del Codice di Comportamento con riguardo alla condotta da tenere nei rapporti privati.

¹⁸ Molti lettori non accademici potrebbero non essere al corrente del fatto che fra il Rettore e me non vi è alcun rapporto di subordinazione gerarchica.

Ma vi è una cosa molto grave in questa argomentazione, che tocca l'essenza della libertà accademica stessa. Proprio il richiamo al clamore che la questione avrebbe suscitato fra il più vasto pubblico - ne dubito davvero: io che ho un indirizzo di posta elettronica pubblico e noto (ogni professore può essere contattato utilizzando nome.cognome@università di appartenenza e il dominio .it), ho ricevuto solidarietà e insulti in misura esatta di venti a uno - è elemento non solo debolissimo, ma che si ritorce proprio contro il Rettore. Costui, infatti, dovrebbe garantire la libertà dei suoi colleghi proprio di fronte alle vere o presunte proteste e clamore pubblico e non seguire gli umori del volgo fazioso.

In data 14 maggio 2021 il Rettore dell'Università degli Studi di Milano ha adottato il decreto con il quale mi è stata inflitta la sanzione disciplinare della sospensione, per il periodo di un mese. Dal Dopoguerra sono stato il primo professore in Italia ad essere stato condannato per aver letteralmente "condiviso", neanche "manifestato", un'opinione.

Secondo l'accusa, il meme era "offensivo dell'intero genere femminile", come, quando e in che senso lo sarebbe stato? Se "sessismo" è "l'atteggiamento di chi sostiene l'inferiorità del sesso femminile nei confronti di quello maschile", il contenuto del meme non allude in alcun modo all'inferiorità delle capacità del genere femminile. Ovviamente il meme non allude a una condotta di Kamala Harris che sarebbe una costante di tutte le donne che vorrebbero fare carriera politica. Si tratta di un giudizio sul fatto che forse la Harris potrebbe non essere un cristallino esempio morale per le giovani ragazze americane. In breve, dato che la politica americana spesso discute di questioni che riguardano la tempra morale dei protagonisti, si tratta di un meme interamente politico. Non vi è, pertanto, alcuna offesa all'intero genere femminile.

Molti hanno anche notato che nel meme condiviso si attribuisce espressamente al Presidente degli Stati Uniti la demenza (*anche tu puoi diventare il secondo violino di un uomo affetto da demenza*) e ciononostante gli organi dell'Università non hanno mosso alcun rilievo su questa parte del messaggio, perché evidentemente troppo concentrati a evidenziare un "sessismo" tanto inesistente quanto politicamente corretto.

Sanzionandomi in ragione di una semplice manifestazione del pensiero, neanche mia oltretutto (che non incita all'uso della violenza, né esprime odio di alcun genere), l'Università degli Studi di Milano ha violato numerose norme di rango costituzionale e altrettante disposizioni di fondamentali carte internazionali. Ma il politicamente corretto si fonda proprio su "sbregghi" a tutto campo, dalla Costituzione fino all'ultimo regolamento. Ma senza dubbio il comportamento del Rettore e dei suoi scherani d'occasione ha ottenuto un buon risultato. Limitando in maniera inaccettabile la mia libertà di manifestazione del pensiero ne è stato colpito uno per educarne cento, il che è proprio come deve operare il nuovo umanesimo totalitario. È ovvio che non è

possibile seguire i professori in ogni luogo: basta prendere un caso, montarlo ad arte, andare fino in fondo ed ecco che la “remora”, con riguardo al futuro esercizio della libertà costituzionale, viene istillata non solo in me, ma in centinaia di altri professori. E il tutto senza mai avere un’idea precisa di ciò che è lecito manifestare e ciò che per l’Università non lo è. Questa è la quintessenza del politicamente corretto, ossia tutti coloro che agiscono con la parola non devono mai essere troppo sicuri quando parlano. Occorre che l’intero corpo docente si senta sotto schiaffo e quindi si auto limiti il più possibile, per essere certo di non sbagliare.

La vicenda non è conclusa. Avrà qualche eco rifratta nei tribunali e chissà dove altro. Nonostante tutti miei tentativi, non è rientrata nel nulla che era. Le lezioni che mi ha impartito sul mio tempo, sulla università, sulle relazioni umane sono tuttavia inestimabili. Dopo quasi un anno e mezzo, confesso che schiaccerei di nuovo, nonostante tutto, il tastino *share*: prima ero un sonnambulo, mentre oggi sono talmente sveglio da essere pienamente *woke*, ossia ben addestrato a cogliere ogni ingiustizia, segnatamente se perpetrata in nome del nuovo umanesimo totalitario.

THICK AND THIN LIBERTARIANISM AND THE NON-AGGRESSION PRINCIPLE

WALTER E. BLOCK

Loyola University New Orleans

wblock@loyno.edu

ABSTRACT:

This paper defends thin libertarianism against two thick variants thereof, the left and the right version. The former is based on the non-aggression principle and private property rights and their limited implications. The latter, I contend, bring in a whole host of irrelevant considerations.

KEYWORDS:

Libertarianism; property rights; trespass

I. INTRODUCTION

The phrase “I’ll stick with you through thick and thin” evinces great loyalty. The present paper is an attempt to “stick with” libertarianism through the thickets of thinism and thickism.

In this paper I will defend pure, perfect or excruciatingly thin libertarianism. I shall reject the thick versions thereof.

Of what do the two visions consist? Thinism posits the non-aggression principle (NAP) as the foundation of this philosophy, along with private property rights based upon homesteading and subsequent licit commercial interaction, “capitalist acts between consenting adults” in the pithy phrase of Nozick (1974, p. 163). The two go together. They are opposite sides of the same coin. We need a theory of rights in property in order to make the NAP operational. For example, if I now grab the shirt you are wearing, have I committed aggression against you? Only if it is really your clothing. If you stole it from me yesterday, I am merely repossessing my own property;

you are the criminal, not I. Precisely who owns that shirt is crucially important to determining rights in all such cases.¹

Here is a ringing endorsement of thin libertarianism from Rothbard (2000, p. 101):

Libertarianism is logically consistent with almost any attitude toward culture, society, religion, or moral principle. In strict logic, libertarian political doctrine can be severed from all other considerations; logically one can be – and indeed most libertarians in fact are: hedonists, libertines, immoralists, militant enemies of religion in general and Christianity in particular – and still be consistent adherents of libertarian politics. In fact, in strict logic, one can be a consistent devotee of property rights politically and be a moocher, a scamster, and a petty crook and racketeer in practice, as all too many libertarians turn out to be.

In sharp contrast is thick libertarianism. Advocates of this position, to be sure, include the NAP and private property rights, but they add on adventitious, extraneous and irrelevant considerations. For example, left wing thickists² aver that in addition to these two foundational aspects of this philosophy, an advocate must also favor interracial marriage, homosexuality, egalitarianism, LBGtism, and oppose racism, sexism, ageism and other such instances of discrimination. Right wing thickists³ take pretty much the opposite perspective on several, many or even in the extreme all of these considerations.

The thin libertarian takes no position on any of these matters. For the thinnist, it should be illegal to initiate violence against the practitioners of any of these activities. Similarly, a thin in good standing might have views on chess versus checkers, vanilla versus chocolate ice cream,⁴ but they are totally apart from this political economic philosophy. Not so, necessarily, the thicksters. There are no limits to what they can add to the edifice, and characterize the resulting hodge-podge as libertarianism.

Let us now consider, and reject, some critiques of the thin libertarian position. In section II we will consider objections to thinism based upon the logical implications of libertarianism. The burden of section III is to combat left wing thick libertarianism. In

¹ For supporters of thin libertarianism, see Albright, 2014; Block, 2015; Cantwell, 2014; Gordon, 2011; Hornberger, 2014; McCaskey, 2014; Mosquito, 2014A, 2014B; Reece, 2015; Rockwell, 2014; Sanchez, 2014; Smith, 2014; Vance, 2014; Wenzel, 2014A, 2014B; Woods, 2013.

² For advocates of left-wing thick libertarianism, see Gillespie and Welch, 2011; Hoppe (2001, p. 218); Johnson, 2008A, 2008B, 2013; Long, 2007, 2008A, 2008B; Reisenwitz, 2013; Richman, 2014A, 2014B, 2014C, 2014D; Tucker, 2014; Vallier, 2013, 2014; Zwolinski, 2011

³ States Rockwell (2021): “... we should condemn the movement to normalize the abnormal.” Also see Hoppe (2001, p. 218)

⁴ No thick libertarian to my knowledge has ever incorporated a choice on these matters into the philosophy. But, in principle, there is nothing stopping one from so doing either.

section IV the focus is on a refutation of right-wing thick libertarianism. I conclude in section V with a call to all libertarians to become thinner.

II. LOGICAL IMPLICATIONS OF LIBERTARIANISM

First consider the continuum challenge (Block and Barnett, 2008). A threatens to shoot innocent B, or waves his fist at the latter in a threatening manner. How dire must be the threat from A to B be, in order for B to be justified in taking violent action against A? Suppose the two are separated by 1000 miles, 20 miles, 500 yards, 50 feet, 3 feet, 2 inches. Obviously, the closer they are, the more justified is B in using violence against A, from a defensive posture. But where should the libertarian draw the line? The point is, there is no hard and fast libertarian position on this matter, no clear “red line” such that distance on one side of it should be treated markedly different than on the other. We cannot determine justice in cases such as these purely on the basis of libertarian principles. Needed is some sort of common sense, to be provided, hopefully, by a (private) court⁵ and a jury of one’s peers.

A similar analysis applies to the statutory rape age. It is crystal clear that if a man goes to bed with a five-year-old girl he is guilty of this crime, even if she “agrees.” We simply do not acquiesce in the notion that a child of that age can give consent to any such act. On the other hand, if a woman aged twenty-five engages in this activity, there is no question but that she is capable of making such a decision. But, again, where do you draw the line? No matter where it is reasonably drawn, problems arise. For example, if the age of 17 is chosen, it cannot be denied that some 16 year-olds are more mature than some 18 year-olds. The solution: again we rely upon a court or a system based upon agreed upon rule givers to make such a determination.

But does this not constitute thick libertarianism? After all, we are going past the two very narrow foundation of libertarianism, the NAP and private property rights. I maintain that this is not the case. Solving continuum problems of these sorts is not to add irrelevancies to the libertarian philosophy. Rather, it is to “tease out” logical implications “residing” within these two basic premises. Courts, legislatures, arbitration, are also needed to attain a functioning legal system. This requirement, and the solution thereof, does not constitute any attempt to hijack this philosophy.

⁵ See on this Benson, 1990, 2002; Berman and Dasser, 1990; Feeley, 2019; Friedman, 1979, 1989; Hoppe, 2001; Marcus, 2009; Osterfeld, 1989; Popeo, 1988; Peden, 1977; Rothbard, 1973A, 1973B 1982, 1991; Stringham, 1998-1999; Tannehill and Tannehill, 1984, 2001; Thierer, 1992; Woolridge, 1970; Young, 2002

A similar analysis applies to implicit contract challenges. You go to a restaurant. You order a cup of coffee. You slurp it down. They present you with a bill for \$1 million. Are you required to pay this under libertarian law? Certainly not, even if this price is there, in big black letters, right on the menu, which you neglected to read. Why not? This is because all commercial transactions to be valid must have a “meeting of the minds.” No fraud or such sharp practice is allowed. But where did we get this from in saying that? Are we thick libertarians making up things as we go along? Again, no. Rather, we are “tapping into” one of the “penumbras” of the libertarian legal code.

On the other hand, there are some who will contend there is a vast social contract according to which we have all given our consent to the government. After all, we use the states’ roads and highways, bridges and tunnels, libraries and parks, schools and courts. Thus we have implicitly “agreed” to pay taxes for their financing. In rejecting this untoward and unjustified claim are we again sinking into the morass of thick libertarianism? Of course not. Yes, there is danger in employing implicit contracts. The critic will accept that pertaining to the coffee and insist that it can be stretched without limit. But this argument can boomerang against the detractor. We all support the idea of rights, and oppose murder, theft, arson, kidnapping, etc. Thus, there is an implicit agreement to reject the state since it engages in all these crimes! Two can play at that game.

One more case. When a boat is lost at sea and someone else salvages it, traditional law merchant awards 2/3 of its value to the original owner and 1/3 to the rescuer.⁶ Where oh where can any such division be unearthed in the foundational principles of libertarianism? Nowhere, that is where. Does this then constitute the incursion of unjustified thickism? Again we deny this claim. Rather, we interpret it as an implication of libertarianism. After all, some sort of arrangement has to be made. When private courts came up with these figures, instead of a 60% - 40% split, or any other such arrangement, most libertarians would accept this as not unreasonable.

In all of these cases, we are attempting to fill out what NAP means in actual practice versus arbitrarily adding to it to fulfill some other extraneous agenda.⁷

⁶ We abstract from the question of whether or not this is justified.

⁷ I owe to A.J. Cesario the thought that these attempts to fill in, or exemplify, the workings and implications of the NAP could be construed as instances of thick libertarianism.

III. A REPUDIATION OF LEFT-WING THICK LIBERTARIANISM

Sheldon Richman has been one of the most outspoken advocates of left-wing thick libertarianism. What is his case in behalf of this position? Richman (2010) starts out on a solid (thin) libertarian note:

“For obvious reasons libertarians are committed to freedom of association, which of course includes the freedom not to associate, and the right of property owners to set the rules on their property. Yet libertarians don’t want to be mistaken for racists, who have been known to (inconsistently) invoke property rights in defense of racial discrimination.”

But all too soon he runs into trouble:

“(I say ‘inconsistently’ because historically they did not object to laws requiring segregation.)”

The problem here is that failure to say something cannot logically be construed to aver anything.⁸ Thus, this does not prove his point that libertarians are logically “inconsistent” when they do not object to being considered racists.

This author continues his analysis:

“Let’s start with a question of some controversy. Should a libertarian even care about racism? (By racism here I mean nonviolent racist acts only.) I am not asking if people who are libertarians should care about racism, but rather: Are there specifically libertarian grounds to care about it?”

“Some say no, arguing that since liberty is threatened only by the initiation of physical force (and fraud), nonviolent racist conduct – repugnant as it is – is not a libertarian concern...”

“But I and others disagree with that claim. I think there are good libertarian grounds to abhor racism – and not only that, but also to publicly object to it and even to take peaceful but vigorous nonstate actions to stop it.

“What could be a libertarian reason to oppose nonviolent racism?... Libertarianism is a commitment to the nonaggression principle. That principle rests on some justification. Thus it is conceivable that a principle of nonviolent action, such as racism, though not involving the initiation of force and contradicting libertarianism per se, could nevertheless contradict the justification for one’s libertarianism.

“For example, a libertarian who holds his or her philosophy out of a conviction that all men and women are (or should be) equal in authority and thus none may subordinate another against his or her will (the most common justification) – that libertarian would naturally object to even nonviolent forms of subordination. Racism is just such a form (though not the only one), since existentially it entails at least an obligatory humiliating

⁸ Unless the speaker or writer has previously committed himself to so doing, and has failed to carry through, which surely does not apply in this case.

deference by members of one racial group to members of the dominant racial group. (The obligatory deference need not always be enforced by physical coercion.)”

There are problems here. First of all, it is difficult, in the extreme, to see how this can be a justification for libertarianism: “a conviction that all men and women are (or should be) equal in authority.” Rather, this is an aspect of egalitarianism, something not usually associated with the freedom philosophy.⁹

Secondly, suppose, arguing, that this is indeed one of the concepts¹⁰ that could be used to justify libertarianism. Still, it by no means logically follows that racism be ruled incompatible with libertarianism. For this practice, as Richman himself describes it, as it is totally divorced from any initiatory violence, need not involve any “authority” at all. The Richmanian racist might merely wish to have nothing to do with certain groups of people. According to this author: “Seeing fellow human beings locked into a servile role - even if that role is not explicitly maintained by force - properly, reflexively summons in libertarians an urge to object.” However, this sort of racism need not have anything to do with servility. Merely separateness.

Third, why is authoritarianism incompatible with libertarianism? The orchestra conductor is a very authoritarian figure. Please out of tune, or not in time, and he will stop the entire practice and glare at you. He even insists that the wind players breathe when he tells them to, not at their leisure. It is difficult to imagine anything more authoritarian than that.

Richman continues his critique of thin libertarianism:

“Another, related, libertarian reason to oppose nonviolent racism is that it all too easily metamorphoses from subtle intimidation into outright violence.”

But this argument, too, fails. First of all, the desire to separate from another race does not at all imply “subtle intimidation.” Male homosexuals wish to separate themselves from females, for romantic purposes. Lesbians have the same attitude toward men. Male heterosexuals¹¹ have this attitude toward women, as do female heterosexuals toward others on the distaff side. Is there any “subtle intimidation” involved in any of this? Of course not.

⁹ Rothbard (1971) says it best merely with the title he chose for this splendid essay attacking egalitarianism: “Freedom, Inequality, Primitivism and the Division of Labor”

¹⁰ Other justifications of this philosophy include “A is A” from Ayn Rand, *Natural Law* (Benson, 1993; Block, 2004; Chafuen, 2003; van Dun, 2001; Hulsmann, 1998; Madison, 1986; Meng, 2002; Rothbard, 1980), religion (God abhors rights violations). A very powerful answer to this question has been provided by argumentation ethics (Hoppe, 1988A, 1988B, 1988C, 1988D, 1993, 1995) and estoppel (Kinsella, 1996, 2016).

¹¹ Toxic cis-gendered people

Secondly, numerous *reductio ad absurdum* come to mind. If non-violent racism can metamorphosize into outright violence, what other non-violent, and therefore justified acts or institutions can also do so? Well, European soccer matches are well known for erupting into “outright violence.” Should the libertarian wish to ban such sporting events? Of course not. Ditto for violent movies, marches to celebrate Super Bowl victories, etc. In some countries, women who wear mini-skirts are subject to “outright violence.” Should such clothing be prohibited by law on libertarian grounds? Perish the thought. Just because something licit can “metamorphosize” into something illicit does not mean the former is incompatible with libertarianism, Richman to the contrary notwithstanding.

Richman is by no means finished with his attempted trashing of thin libertarianism. He asserts:

“... libertarians lose credibility when they pretend to deny the obvious social distinction between a privately owned public place – such as a restaurant – and a privately owned private place – such as a home. We see this too often. A libertarian will challenge a ‘progressive’ thus: ‘If you really believe there should be laws against whites-only restaurants, to be consistent you should also demand laws against whites-only house parties.’

“That’s a lousy argument.

“When I walk past a restaurant, in the back of my mind is the thought, ‘I can go in there.’ I have no such thought when I walk past a home. It’s a matter of expectations reasonably derived from the function of the place. Homes and restaurants are alike in some important respects – they’re privately owned – but they’re also different in some important respects. Why deny that?”

Not so fast. If some restaurants had large signs in front of them, stating “No Richmans are welcome here” something they have every right to do, my debating partner could no longer think “I can go in there.” Alternatively, if numerous private homes announced in large letters “Richmans are welcome here”¹² his expectations would radically change. In any case, what is the relevance of this author’s expectations of where the welcome mat is placed to libertarian law? There is no connection whatsoever. Those libertarians who “lose credibility” by insisting that there should be no difference in proper law between private homes and restaurants lose unjustifiably, and only on the part of politically correct snowflake wokesters, not libertarians.

Richman takes one more kick at the can:

¹² As far as I’m concerned, every home of mine has one of them, at least implicitly, since I like and admire Sheldon Richman, and consider him a friend. He and I certainly disagree on this one issue, but I would be hard put to mention any other divergence of ours in all of political economy.

“Finally, no doubt someone will have raised an eyebrow at my inclusion of sit-ins in the list of appropriate nonviolent forms of protest against racist conduct. Isn’t a sit-in at a private lunch counter a trespass?”

“It is — and the students who staged the sit-ins did not resist when they were removed by police. (Sometimes they were beaten by thugs who themselves were not subjected to police action.) The students never forced their way into any establishment. They simply entered, sat well-behaved at the counter, and waited to be served. When told they would not be served, they said through their actions, ‘You can remove me, but I will not help you.’”

If this is not trespass, a clear and present violation not only of libertarian law but of that of any civilized society, then nothing is. How would Richman like it if dozens of people “sat in” in his house or on his front lawn? They would not physically resist removal, but they would not voluntarily leave either. Would this author not feel even the slightest aggrieved, put upon, victimized? Would he not construe these acts as violations of his rights to private property? Of course he would. This is a rookie mistake on his part. Trespass is one of the key violations of the right to private property, and the latter is one of the very foundational building blocks of the entire libertarian edifice.

Richman, a thick libertarian, is willing to jettison our beloved philosophy in order to flog a fervent desire of his: that minority groups not be dis-accommodated by peaceful boycotts. He really ought to read up on a bit of economic analysis demonstrating the very opposite. To wit, that racial, sexual, or, indeed, any other kind of non-violent discrimination is impotent to really harm the target group.¹³ For, whenever it occurs, it renders the latter more powerful. For example, if the majority shifts to the left its demand curve for hiring the folliclely challenged, the wages of the latter will fall. But this means greater profits can be attained by employing them. And, as they are hired, their compensation rises once again.¹⁴ Similarly, if right handed people are reluctant to lease apartments to the left handed, the latter will have to pay more. And, if so, more profits can then be captured by renting to them, which will drive down the rents they must pay.

The plight of black people in the south during the Jim Crow era had nothing whatsoever to do with the refusal of Woolworth’s to serve them. Rather, their

¹³ See on this Becker, 1957; Block, 1992, 1998, 2010, 2013; Block and Williams, 1981; Epstein, 1992; Herrnstein and Murray, 1994; Levin, 1982, 1984, 1987a, 1997b; Mattei, 2004; Rockwell, 2003, 2014A; Rothbard, 1978; Sowell, 1975, 1981, 1982, 1983, 1994, 2015; Whitehead, Block and Hardin, 1999; Whitehead and Block, 2003; Williams, 1982a, 1982b, 2003.

¹⁴ In one of the ancient Greek myths, whenever the stronger god knocked the weaker one to the ground, the latter bounced back up stronger, since one of his parents was Mother Earth, and she was helping him. Well, if I had this advantage, I could have beaten Mike Tyson in a boxing match, and, believe me, I can’t punch my way out of a wet paper bag. The point is, the targets of discrimination have something akin or analogous to this power, and Richman is oblivious to this fact.

difficulties emanating from the violence employed against them. In the totally free society, with tastes for discrimination. A similar analysis applied to bus companies requiring black people to “ride in the back.” Under the free society that Richman and I both favor, another such transportation service would have arisen to address the needs of this discriminated against group. Why did this not occur? A bus company needed a permit to being operating, and the government would not allow any such thing to take place. What is negatively impacting the black community is not racism: it is the welfare system that breaks up their families, drug prohibitions which lead to black on black crime, the minimum wage law, which exacerbates their unemployment, other government programs, and, historically, violence against them.

Richman has a good heart. He is filled with the milk of human kindness. But his economic understanding is flawed. As a result, he is all too willing to give up on (thin) libertarianism, the last best hope for the weak, for the least the last and the lost amongst us. In so doing, he undermines his own goals.

IV. A REFUTATION OF RIGHT-WING THICK LIBERTARIANISM

Hans-Hermann Hoppe is not only one of the most brilliant libertarian theorists now active, but numbers in that way amongst all who have ever lived. He has made numerous and magnificent contributions to our philosophy. However, on this one issue, we must, sadly, diverge.

He states (2001, p. 218):

“In a covenant concluded among proprietor and community tenants for the purpose of protecting their private property, no such thing as a right to free (unlimited) speech exists, not even to unlimited speech on one’s own tenant-property. One may say innumerable things and promote almost any idea under the sun but naturally no one is permitted to advocate ideas contrary to the very purpose of the covenant of preserving and protecting private property, such as democracy and communism. *There can be no tolerance towards democrats and communists in a libertarian social order. They will have to be physically separated and expelled from society.* Likewise, in a covenant founded for the purpose of protecting family and kin, there can be no tolerance toward those habitually promoting lifestyles incompatible with this goal. *They – the advocates of alternative, non-family and kin-centered lifestyles such as, for instance, individual hedonism, parasitism, nature-environment worship, homosexuality, or communism – will have to be physically removed from society too, if one is to maintain a libertarian order.*” Emphasis added by present author

I have no problem with gated communities fashioning their own rules. Condominium associations have the right, too, to include and exclude members and guests on the basis of whatever criteria they hold dear. It would have been a better

analysis if Hoppe had in addition averred that hedonists, parasites, homosexuals, communists, nature worshippers, whim worshippers,¹⁵ democrats, opponents of family values, meshuganas¹⁶ also have a right to set up groups of their own, and not allow people access to their property unless they adhere to these practices and beliefs. Ordinarily, it would be improper to criticize an author for what he did not write; only actual words spoken or written are fair game. However, let me say this now, loud and clear: these people have the self-same rights to do so, according to libertarian theory.¹⁷

Mosquito (2019) attempts to rescue Hoppe from the predicament into which he has written himself. He states:

“Walter, read the sections that I have highlighted.¹⁸ This is exactly the context that Hoppe offers. Such a covenant does not have to be limited to a ‘condominium.’ It is perfectly applicable to a homeowners’ association, amusement park, hotel, larger community, etc.

“A word like ‘society’ requires definition and context. Hoppe has offered it directly in the quoted passage. Walter is hung up on the word ‘society,’ because he has in mind what this means - anything other than a condominium. Yet Hoppe gives the precise context in which he is using the term. Walter chooses to ignore this.

“Enough is enough.”

Context schmontext say I. Context can only take a writer so far. To maintain that non-criminals may be removed or excluded from “society” is a blatant contradiction of libertarianism. To say so twice in one paragraph is to add to the error. Mosquito’s first mistake is in thinking that I see a covenant as limited to a condominium. As a native speaker of the English language, I full well recognize it can also include “a homeowners’ association, amusement park, hotel.” And, also, to demonstrate that I acknowledge this point, to clubs, schools, friendship circles, indeed, to any voluntary group.

But certainly *not* to anything like the “larger community.” Here, Mosquito make the same error as Hoppe, even in the face of much criticism of the latter. “Larger community” is not a voluntary organization. No one agreed to be part of “society” or the “larger community.” There is no such thing as a social contract which involves either “society” or the “larger community.” When Hoppe, and now Mosquito, wants

¹⁵ I couldn’t resist this one, in honor of Ayn Rand

¹⁶ Ok, so I’m getting giddy; sue me

¹⁷ I really wonder at the inclusion of homosexuals in this list. Some of the greatest contributors to libertarianism in history have engaged in that practice. For but a few instances, see <https://www.lp.org/gay-libertarian-couple-outpolls-gop-in-dc/>

¹⁸ He is referring here to Block, 2019. These sections read as follows: “In a covenant concluded among proprietor and community tenants for the purpose of protecting their private property,” and “Likewise, in a covenant founded for the purpose of protecting family and kin”

to start removing people from condominiums, homeowners' associations, golf clubs, gated communities, well and good, at least from the libertarian point of view; well, at least such decisions should be perfectly legal.¹⁹ But when you start excluding non-criminals from "society" or the "larger community" you have "gone native": you have violated libertarian principle. In other words, in Mosquito's attempt to defend Hoppe, he makes the identical error.

As a great admirer of his, and good friend of his, I have written to Hoppe on more than one occasion urging him to publicly mention that this removal from "society" was a mere typographical error. He has declined to do so. I can only infer that he stands by his words as written. I think this a serious mistake on his part.

The real difficulty arises when Hoppe mentions removing people not from private cooperative associations, but from "society." He says this not once but twice in the above quotation. This is a horse of an entirely different color. "Society," presumably, includes *all* of us. No one, no group, at least not compatibly with the libertarian philosophy, may remove, or exclude, anyone else.²⁰ To say so is to commit a blunder of the most serious nature.

Hoppe's usual strong sense of symmetry, equality, indeed, of elemental fairness, has deserted him at this point. Consider this statement of Rothbard's (1978, p. 35):

"... if a producer is not entitled to the fruits of his labor, who is? It is difficult to see why a newborn Pakistani baby should have a moral claim to a quotal share of ownership of a piece of Iowa land that someone has just transformed into a wheatfield - *and vice versa of course for an Iowan baby and a Pakistani farm.*" (emphasis added by present author).

Now peruse this paragraph again, deleting from it the material in italics. It would then read as if Rothbard were, for all that is holy, attacking this southeastern nation and its people. The meaning of this paragraph without this "vice versa of course" proviso would be radically changed from something Rothbard meant to say, to something entirely different. Namely, his message, literally, had nothing to do with Iowa and Pakistan. Rather, he was making an entirely different point, that is, that "a producer is ... (indeed) entitled to the fruits of his labor" wherever this may take place.

Had Hoppe followed the Rothbard model in this case he would have written something along these lines: Normal, straight, heterosexuals have the right to exclude from their property hippies, homosexuals and weirdos. *And vice versa of course:* commies, democrats, statists, may treat those rednecks in flyover country who, in the

¹⁹ It would be nice if even once in a while that acknowledged that those with alternative life styles have exactly the same right to remove the straights from their territories.

²⁰ Apart from criminals of course.

memorable words of Barack Obama, “cling to their guns and religion”²¹ in exactly the same manner.

Why, then, did he not do this? One possibility is sheer oversight. The other is that he believes that some people have more rights than others. Obviously, the former interpretation is correct. In the hundreds of thousands of words Hoppe has so far published, perhaps many millions, he has never to my knowledge, except at this one point, indicated that the right not to be subject to initiatory aggression should be enjoyed by some people more than others, or the latter not at all. So, Hoppe is guilty of a venal intellectual sin, here, not a mortal one.

Can the same be said of Mosquito? He approaches this issue with a clean slate. He could have lightly chastised Hoppe for his error of omission. Only instead, he attempts to defend him. In effect, he, like Hoppe in his refusal to clarify matters, leaves readers with the impression that some people have more rights than others, certainly a violation of libertarian principles.²²

V. CONCLUSION

Libertarianism is under attack as perhaps never before. Previously, implicit criticisms abounded. But until recently there were no explicit rejections of liberty, at least not emanating from leaders of relatively civilized nations.

But consider this: “In an interview with MSNBC on Wednesday, Former CIA Director John Brennan made the statement that Biden intel community ‘are moving in laser-like fashion to try to uncover as much as they can about’ the pro-Trump ‘insurgency’ that harbors ‘religious extremists, authoritarians, fascists, bigots, racists, nativists, even libertarians.’ John Brennan indicates that libertarians are a threat that the (sic) poses a risk to national security. (Brennan, 2021)²³

We libertarians are now linked to “religious extremists, authoritarians, fascists, bigots, racists, nativists...” This is a sad day for libertarians and libertarianism. All the more reason then, that members of this community, at least, be more clear on what we really stand for: thin libertarianism. We must reject both versions of thick libertarianism, of the left as well as of the right.

²¹ <https://www.christianitytoday.com/news/2008/april/obama-they-cling-to-guns-or-religion.html>

²² Mosquito, too, is an excellent libertarian. He has made many and important contributions to our libertarian movement, although not in this present case. A man of mature years, but only a recent contributor to the freedom philosophy, he has had much success in a different field. It is very rare for a person to be successful in two very different “industries.” Mosquito’s career path reminds me of that of Anthony De Jasay. It would be difficult for me to come up with a better compliment than that.

²³ For a denial of this claim, see Czopik, 2021; Ngo, 2021

BIBLIOGRAPHY:

Albright, Logan. 2014. "What Libertarianism Is Not." April 26; <http://mises.ca/posts/blog/what-libertarianism-is-not/>

Becker, Gary. 1957. *The Economics of Discrimination*, Chicago: The University of Chicago Press

Benson, Bruce L. 1990. *The Enterprise of Law: Justice Without the State*. San Francisco: Pacific Research Institute for Public Policy.

Benson, Bruce L. 1993. "The impetus for recognizing private property and adopting ethical behavior in a market economy: Natural law, government law, or evolving self-interest." *Review of Austrian Economics* 6, no. 2, Spring: 43-80.

Benson, Bruce L. 2002. "Justice without Government: The Merchant Courts of Medieval Europe and Their Modern Counterparts," printed in Beito, Gordon and Tabarrok (editors) *The Voluntary City: Choice, Community and Civil Society*. / Oakland, CA: The Independent Institute pp. 127 - 150.

Berman, Harold J., and Dasser, Felix J. 1990. "The 'New' Law Merchant and the 'Old': Sources, Content and Legitimacy," in Thomas E. Carbonneau, ed., *Lex Mercatoria and Arbitration: A Discussion of the Law Merchant*, Dobbs Ferry, N.Y.: Transnational Juris Publications

Block, Walter E. 1992. "Discrimination: An Interdisciplinary Analysis," *The Journal of Business Ethics*, Vol. 11, pp. 241-254. (14)

Block, Walter E. 1998. "Compromising the Uncompromisable: Discrimination," *American Journal of Economics and Sociology*, Vol. 57, No. 2, April, pp. 223-237.

Block, Walter E. 2004. "Reply to Frank van Dun's 'Natural Law and the Jurisprudence of Freedom,'" *Journal of Libertarian Studies*. Vol. 18, No. 2, Spring, pp. 65-72; http://www.mises.org/journals/jls/18_2/18_2_4.pdf

Block, Walter E. 2010. *The Case for Discrimination*. Auburn, AL: The Mises Institute

Block, Walter E. 2013. "New Mexico Photographer Discriminates Against Lesbians: Liberals Zero, Conservatives One, Libertarians Full Marks." September 13; http://www.lewrockwell.com/?post_type=article&p=453653&preview=true

Block, Walter E. 2014A. "Pure libertarianism." May 17; <http://libertycrier.com/?s=pure+libertarianism;>

Block, Walter E. 2014B. "Was Murray Rothbard a Thick Libertarian?" May 23; <https://www.economicpolicyjournal.com/2014/05/was-murray-rothbard-thick-libertarian.html;>

Block, Walter E. 2014C. "Was Murray Rothbard a Thick Libertarian? Part II" May 23; http://www.economicpolicyjournal.com/2014/05/was-murray-rothbard-thick-libertarian_23.html?utm_source=feedburner&utm_medium=email&utm_campaign=Feed%3A+economicpolicyjournal%2FKpWH+%28EconomicPolicyJournal.com%29.

Block, Walter E. 2015. "Thin and thick libertarianism." *Political Dialogues: Journal of Political Theory*. Issue 19, pp. 11-20; <http://apcz.pl/czasopisma/index.php/DP/article/view/DP.2015.013/10202>

Block, Walter E. 2017. "Rejoinder to Guenzl on Theft and the Return of Private Property." *Ekonomia Wroclaw Economic Review*; Vol. 23, Issue, 2, pp. 35-44;

Block, Walter E. 2019. "Homosexuality and Libertarianism Are Indeed Compatible, Contrary to Hans Hoppe." February 15; <https://laptrinhx.com/news/homosexuality-and-libertarianism-are-indeed-compatible-contrary-to-hans-hoppe-7ljgNI3/amp/>

Block, Walter E. and William Barnett II. 2008. "Continuums" *Journal Etica e Politica / Ethics & Politics*, Vol. 1, pp. 151-166, June; http://www2.units.it/~etica/2008_1/BLOCKBARNETT.pdf

Block, Walter E. and Nelson David Chavez Salazar. 2018. "Some unsuspected applications of the basic principles of libertarianism." *Management Education Science Technology Journal (MEST)* 6 (1), pp.1-6, January.

Block, Walter and Williams, Walter, E. 1981. "Male-Female Earnings Differentials: A Critical Reappraisal," *The Journal of Labor Research*, Vol. II, No. 2, Fall, pp. 385-388;

Brennan, John. 2021. MSNBC interview.

<https://www.lpmontgomery.org/2021/01/john-brennan-libertarian-threats/>

Cantwell, Christopher. 2014. "Jeffrey Tucker Reduces Core Libertarian Ideals To 'Brutalism'". March 12; <http://www.christophercantwell.com/2014/03/12/jeffrey-tuckers-case-libertarianism>

Chafuen, Alejandro A. 2003. *Faith and Liberty: The Economic Thought of the Late Scholastics*. Studies in Ethics and Economics. Lanham: Lexington

Czopik, Madison. 2021. "Fact check: Did the Biden administration label Libertarians as terrorists?" PolitiFact.com, January 25;

<https://www.statesman.com/story/news/politics/politifact/2021/01/25/joe-biden-terrorists-john-brennan-libertarians-fact-check/4248056001/>

Dominiak, Lukasz and Walter E. Block. 2017. "Libertarian Theory of Bribery and Incitement: A Reformulation." *MEST Journal*; pp. 95-101

http://www.mest.meste.org/MEST_Najava_clanaka.html#C13;

http://mest.meste.org/MEST_Najava/X_Lukasz.pdf; DOI 10.12709/mest.05.05.02.10

Epstein, Richard A. 1992. *Forbidden Grounds: The Case Against Employment Discrimination Laws*, Cambridge: Harvard University Press

Feeley, Malcolm M. 2019. "PRIVATE ALTERNATIVES TO CRIMINAL COURTS: THE FUTURE IS ALL AROUND US." *Columbia Law Review*, Vol. 119. No. 2; <https://columbialawreview.org/content/private-alternatives-to-criminal-courts-the-future-is-all-around-us/>

Friedman, David. 1979. "Private creation and enforcement of law: a historical case." *University of Chicago Law Review*. <http://www.daviddfriedman.com/Academic/Iceland/Iceland.html>

Friedman, David. 1989. *The Machinery of Freedom: Guide to a Radical Capitalism*, La Salle, IL: Open Court, 2nd ed. http://www.daviddfriedman.com/Libertarian/Machinery_of_Freedom/MofF_Chapter_41.html

http://www.daviddfriedman.com/Libertarian/Machinery_of_Freedom/MofF_Chapter_42.html

Gillespie, Nick and Matt Welch. 2011. *The Declaration of Independents: How Libertarian Politics Can Fix What's Wrong With America.* Public Affairs.

Gordon, David. 2011. "What Is Libertarianism?" August 29;
<http://archive.lewrockwell.com/gordon/gordon90.1.html>

Herrnstein, Richard J., and Murray, Charles. 1994. *The Bell Curve: Intelligence and Class Structure in American Life*, New York: The Free Press

Hoppe, Hans Hermann. 1988A. "On the Ultimate Justification of the Ethics of Private Property," *Liberty*, September

Hoppe, Hans Hermann. 1988B. "The Justice of Economic Efficiency," *Austrian Economics Newsletter*. Winter

Hoppe, Hans Hermann. 1988C. "From the Economics of Laissez Faire to the Ethics of Libertarianism," in: Walter E. Block & Llewellyn H. Rockwell, eds., *Man, Economy, and Liberty: Essays in Honor of Murray N. Rothbard*. Auburn, AL: The Mises Institute.

Hoppe, Hans-Hermann. 1988D. "Utilitarians and Randians vs Reason." *Liberty* (November): 53-54;
http://www.libertyunbound.com/sites/files/printarchive/Liberty_Magazine_November_1988.pdf

Hoppe, Hans-Hermann. 1993. *The Economics and Ethics of Private Property. Studies in Political Economy and Philosophy*, Boston: Kluwer Academic Publishers, pp. 204-207

Hoppe, Hans-Hermann. 1995. *Economic Science and the Austrian Method*. Auburn, AL: The Ludwig von Mises Institute; <http://www.mises.org/esandtam/pes1.asp>;
<http://www.mises.org/esandtam/pfe3.asp>; <http://mises.org/pdf/esam.pdf>

Hoppe, Hans-Hermann. 2001. *Democracy, the God that Failed: The Economics and Politics of Monarchy, Democracy and Natural Order*, New Brunswick, N.J. Transaction Publishers

Hornberger, Jacob. 2014. "The Virtues of Libertarianism." May 15;
<http://fff.org/explore-freedom/article/the-virtues-of-libertarianism/>

Hulsmann, Jorge Guido. 1998. "Naturrecht und Liberalismus" [Natural Law and Liberalism]. *eigentümlich frei* 4: 122-126.

Johnson, Charles. 2008A. "Libertarianism: Through Thick and Thin." *The Freeman*, Vol. 58, No. 6, July, <http://www.thefreemanonline.org/featured/libertarianism-through-thick-and-thin/>;

Johnson, Charles. 2008B. "Libertarianism through Thick and Thin." October 3; http://radgeek.com/gt/2008/10/03/libertarianism_through/

Johnson, Charles. 2013. "Libertarianism through Thick and Thin." July 20; http://radgeek.com/gt/2008/10/03/libertarianism_through/

Kinsella, Stephan N. 1996. "Punishment and Proportionality: The Estoppel Approach." *Journal of Libertarian Studies*, vol. 12, no. 1, pp. 52-73; <https://mises.org/library/punishment-and-proportionality-estoppel-approach-0>

Kinsella, Stephan. 2016. "The Genesis of Estoppel: My Libertarian Rights Theory." March 22; <http://www.stephankinsella.com/2016/03/the-genesis-of-estoppel-my-libertarian-rights-theory/>

Levin, Michael. 1982. "Is Racial Discrimination Special?," *Policy Review*, Vol. 22, Fall, pp. 85-95

Levin, Michael. 1984. "Comparable Worth: The Feminist Road to Socialism," *Commentary*, September.

Levin, Michael. 1987a. *Feminism and Freedom*, New York: Transaction Books.

Levin, Michael. 1997. *Why Race Matters*, Westport, CT: Praeger

Long, Roderick. 2007. "The Plot Thickens." November 3; <http://aaeblog.com/2007/11/03/the-plot-thickens/>

Long, Roderick. 2008A. "Thickness Unto Death." July 10; <http://aaeblog.com/2008/07/10/thickness-unto-death/>

Long, Roderick. 2008B. "Monster Thickburger Libertarianism." July 24;
<http://aaeblog.com/2008/07/24/monster-thickburger-libertarianism/>

Loo, Andy and Walter E. Block. 2017-2018. "Threats against third parties: a libertarian analysis." *Baku State University Law Review*; Vol. 4, No. 1, pp. 52-64;
<http://lr.bsulawss.org/archive/volume4/issue1/>;
<http://lr.bsulawss.org/archive/volume4/issue1/block/>;
<http://lr.bsulawss.org/files/archive/volume4/issue1/4BSULawRev13.pdf>?

Madison, Gary B. 1986. *The Logic of Liberty*. New York: Greenwood Press

Marcus, B. K. 2009. "The Enterprise of Customary Law." June 29;
<http://archive.mises.org/6795/the-enterprise-of-customary-law/>

Mattei, Eric. 2004. "Employment at Will." April 28; <http://www.mises.org/story/1502>

McCaskey, John P. 2014. "[New Libertarians: New Promoters of a Welfare State](http://www.johnmccaskey.com/joomla/index.php/blog/71-new-libertarians)." April 14;
<http://www.johnmccaskey.com/joomla/index.php/blog/71-new-libertarians>

Meng, Jude Chua Soo. 2002. "Hopp(e)ing Onto New Ground: A Rothbardian Proposal for Thomistic Natural Law as the Basis for Hans-Hermann Hoppe's Praxeological Defense of Private Property." Working paper, <http://www.mises.org/journals/scholar/meng.pdf>

Montgomery, Stephen and Walter E. Block. 2016. "Animal torture and thick libertarianism." *Review of Social and Economic Issues (RSEI)*, Vol 1, No. 3, Spring, pp. 105-116.
http://rsei.rau.ro/images/V1N3/Articol_5.pdf;
<http://www.rebe.rau.ro/RePEc/rau/rseijr/SP16/RSEI-SP16-A5.pdf>

Mosquito, Bionic. 2014A. "Sheldon Richman Takes Down Walter Block & Lew Rockwell?" May 3; http://www.economicpolicyjournal.com/2014/05/sheldon-richman-takes-down-walter-block.html?utm_source=feedburner&utm_medium=email&utm_campaign=Feed%3A+economicpolicyjournal%2FKpwH+%28EconomicPolicyJournal.com%29

Mosquito, Bionic. 2014B. "On Thick, BIG Libertarians." August 6;

http://www.economicpolicyjournal.com/2014/08/on-thick-big-libertarians.html?utm_source=feedburner&utm_medium=email&utm_campaign=Feed%3A+economicpolicyjournal%2FKpwH+%28EconomicPolicyJournal.com%29

Mosquito, Bionic. 2019. "Walter is So Very Wrong." June 7
<http://bionicosquito.blogspot.com/2019/06/walter-is-so-very-wrong.html>

Ngo, Madeleine. 2021. "Fact check: Satirical post claims Biden has labeled Libertarians as terrorists." USA TODAY, February 14;
<https://www.usatoday.com/story/news/factcheck/2021/01/27/fact-check-post-calling-libertarians-terrorists-satire/4282040001/>

Nozick, Robert. 1974. *Anarchy, State and Utopia*, New York: Basic Books

Popeo, Daniel. 1988. "Privatizing the Judiciary." August 1;
http://www.fee.org/the_freeman/detail/privatizing-the-judiciary/

Osterfeld, David. 1989. "Anarchism and the Public Goods Issue: Law, Courts and the Police," *The Journal of Libertarian Studies*, Vol. 9, No. 1, Winter, pp. 47-68;
http://www.mises.org/journals/jls/9_1/9_1_3.pdf

Peden, Joseph R. 1977. "Property rights in Celtic Irish law," *The Journal of Libertarian Studies*, Vol. 1. No. 2, Spring, pp. 81-96

Reece, Matthew. 2015. "An open letter against an open letter to Ron Paul."
<http://www.examiner.com/article/an-open-letter-against-an-open-letter-to-ron-paul>

Reisenwitz, Cathy. 2013. "Thick and thin libertarianism and Tom Woods." December 23;
<http://cathyreisenwitz.com/blog/2013/12/23/thick-and-thin-libertarianism-and-tom-woods/>

Richman, Sheldon. 2010. "Libertarianism = Anti-racism." May 28;
<https://fee.org/articles/libertarianism-anti-racism>

Richman, Sheldon. 2014A. "TGIF: In Praise of 'Thick' Libertarianism." April 4.
<http://fff.org/explore-freedom/article/tgif-in-praise-of-thick-libertarianism/>

Richman, Sheldon. 2014B. "Libertarianism is more than just rejecting force: the 'thick' and 'thin' of libertarian philosophy." April 6; <http://reason.com/archives/2014/04/06/a-libertarian-opposition-to-racism>

Richman, Sheldon. 2014C. "TGIF: Libertarianism Rightly Conceived." May 2; <http://fff.org/explore-freedom/article/tgif-libertarianism-rightly-conceived/>

Richman, Sheldon. 2014D. "What Social Animals Owe Each Other." July 1; <http://fff.org/explore-freedom/article/what-social-animals-owe-each-other/>

Rockwell, Jr., Llewellyn H. 2003. "Discrimination and Freedom." *The Free Market*. Vol. 21, No. 4, April; http://www.mises.org/freemarket_detail.asp?control=437&sortorder=articledate

[Rockwell, Llewellyn H. 2014. "The Current Libertarian Infighting and the Future of Libertarianism." May 1; https://www.lewrockwell.com/2014/05/lew-rockwell/the-future-of-libertarianism/; http://www.economicpolicyjournal.com/2014/05/the-current-libertarian-infighting-and.html?utm_source=feedburner&utm_medium=email&utm_campaign=Feed%3A+economicpolicyjournal%2FKpwH+%28EconomicPolicyJournal.com%29](https://www.lewrockwell.com/2014/05/lew-rockwell/the-future-of-libertarianism/)

Rockwell, Jr., Llewellyn H. 2014A. "What Exactly Is 'Racism'?" July 2; <http://www.lewrockwell.com/2014/07/lew-rockwell/what-exactly-is-racism/>

Rockwell, Jr., Llewellyn H. 2021. "Left Libertarians Versus Reality." April 8; <https://www.lewrockwell.com/2021/04/lew-rockwell/left-libertarians-versus-reality/>

Rothbard, Murray N. 1971. "Freedom, Inequality, Primitivism and the Division of Labor." *Modern Age*, Summer, pp. 226-245. Reprinted in Kenneth S. Templeton, Jr. (ed.), *The Politicization of Society*. Indianapolis: Liberty Press, 1979, pp. 83-126. Reprinted in *The Logic of Action Two: Applications and Criticism from the Austrian School*. Glos, UK: Edward Elgar Publishing Ltd., 1997, pp. 3-35; <http://mises.org/fipandol.asp>

Rothbard, Murray N. 1973A. *For a New Liberty*, Macmillan, New York; <http://mises.org/rothbard/newlibertywhole.asp>

Rothbard, Murray N. 1973B. "Free Market, Police, Courts, and Law." Reason, March, pp. 5-19.

Rothbard, Murray N. 1978. For a New Liberty, New York: Macmillan

Rothbard, Murray N. 1980. "Ludwig von Mises and Natural Law: A Comment on Professor Gonce," The Journal of Libertarian Studies, Vol. IV, No. 3, Summer, pp. 289-298; http://www.mises.org/journals/jls/4_3/4_3_5.pdf

Rothbard, Murray N. 1982. The Ethics of Liberty, Humanities Press, Atlantic Highlands, N.J.

Rothbard, Murray N. 1991. "On Denationalizing the Courts," Rothbard-Rockwell Report. Burlingame, CA: Center for Libertarian Studies, Vol. 2, No. 10, October.

Rothbard, Murray N. 2000. "Big-Government Libertarians," in: L. Rockwell, ed., The Irrepressible Rothbard, Auburn, Al: Ludwig von Mises Institute, 2000, p. 101

Sanchez, Dan. 2014. "Sophistry and the State: The Perils of Fuzzy (Thick) Thinking." May 10; <https://www.lewrockwell.com/2014/05/dan-sanchez/the-perils-of-thick-thinking/>

Smith, J. Neil. 2014. "Thick as a brick." May 2; <http://beforeitsnews.com/alternative/2014/05/thick-as-a-brick-2949630.html>

Sowell, Thomas. 1975. Race and Economics. New York: Longman

Sowell, Thomas. 1981. Ethnic America. New York: Basic Books.

Sowell, Thomas. 1982. Weber and Bakke and the presuppositions of 'Affirmative Action,'" Discrimination, Affirmative Action and Equal Opportunity, Walter E. Block and Michael Walker, eds., Vancouver: The Fraser Institute.

Sowell, Thomas. 1983. The Economics and Politics of Race: An International Perspective. New York, Morrow.

Sowell, Thomas. 1994. *Race and Culture: A World View*. New York: Basic Books

Sowell, Thomas. 2015. "On 'rich bastards.'" January 17; http://www.economicpolicyjournal.com/2015/01/on-rich-bastards.html?utm_source=feedburner&utm_medium=email&utm_campaign=Feed%3A+economicpolicyjournal%2FKpwH+%28EconomicPolicyJournal.com%29

Stringham, Edward. 1998-1999. "Justice Without Government," *Journal of Libertarian Studies*, Vol. 14, No. 1, Winter, pp. 53-77

Tannehill, Morris and Linda Tannehill. 1984. *The Market for Liberty*, New York: Laissez Faire Books

Tannehill Morris and Linda Tannehill. 2001. "Arbitration of Disputes." July 1; <http://mises.org/daily/5404>

Thierer, Adam. 1992. "Judgement Day: The Case for Alternative Dispute Resolution." Adam Smith Institute; <http://www.adamsmith.org/sites/default/files/images/uploads/publications/judgement-day.pdf>

Tucker, Jeffrey. 2014. "Against libertarian brutalism: Will libertarianism be brutalist or humanitarian? Everyone needs to decide." *The Freeman*. March 12; http://www.fee.org/the_freeman/detail/against-libertarian-brutalism

Vallier, Kevin. 2013. "Libertarian Social Morality: Progressive, Conservative or Liberal?" February 22; <http://bleedingheartlibertarians.com/2013/02/libertarian-social-morality-progressive-conservative-or-liberal/>

Vallier, Kevin. 2014. "Political Libertarianism: Between Thick and Thin." May 7; <http://bleedingheartlibertarians.com/2014/05/political-libertarianism-between-thick-and-thin/>

van Dun, Frank. 2001. "Natural Law, Liberalism, and Christianity," *Journal of Libertarian Studies*, Volume 15, Number 3; summer, pp. 1-36.

Vance, Laurence M. 2014. "[I Am a Libertarian](#)." May 6; <https://www.lewrockwell.com/2014/05/laurence-m-vance/i-am-a-libertarian/>

Wenzel, Robert. 2014A. "A Note on the Difference Between Libertarians and Libwaps." May 1;

http://www.economicpolicyjournal.com/2014/05/a-note-on-difference-bewteen.html?utm_source=feedburner&utm_medium=email&utm_campaign=Feed%3A+economicpolicyjournal%2FKpwH+%28EconomicPolicyJournal.com%29

Wenzel, Robert. 2014B. "It's Here: Libertarian-Socialism." June 14;

http://www.economicpolicyjournal.com/2014/06/its-here-libertarian-socialism.html?utm_source=feedburner&utm_medium=email&utm_campaign=Feed%3A+economicpolicyjournal%2FKpwH+%28EconomicPolicyJournal.com%29

Whitehead, Roy, Walter E. Block and Lu Hardin. 1999. "Gender Equity in Athletics: Should We Adopt a Non-Discriminatory Model?" *The University of Toledo Law Review*, Vol. 30, No. 2, Winter, pp. 223-249; <http://141.164.133.3/faculty/Block/Blockarticles/genderequity.htm>

Whitehead, Roy and Walter E. Block. 2002. "Sexual Harassment in the Workplace: A Property Rights Perspective," *University of Utah Journal of Law and Family Studies*, Vol. 4, pp.226-263; <http://141.164.133.3/faculty/Block/Articles%20for%20web/Sexual%20Harassment%20in%20the%20Workplace.doc>

Williams, Walter, E. 1982a. *The State Against Blacks*, New York, McGraw-Hill.

Williams, Walter E. 1982b. "On Discrimination, Prejudice, Racial Income Differentials, and Affirmative Action," *Discrimination, Affirmative Action and Equal Opportunity*, Walter E. Block and Michael Walker, eds., Vancouver: The Fraser Institute.

Williams, Walter E. 2003. "Discrimination: The Law vs. Morality," *Cornell Journal of Law and Public Policy* Fall pp. 111-136; <http://law.bepress.com/cgi/viewcontent.cgi?article=1015&context=expresso>
p. 114

Williamson, Kenn and Walter E. Block. 2017. "Is libertarianism thick or thin? Thin!" *The Italian Law Journal*. Volume 3, Issue 1, July; <http://www.theitalianlawjournal.it/current2/>; www.theitalianlawjournal.it
<http://theitalianlawjournal.it/data/uploads/3-italj-1-2017/pdf/block-williamson.pdf>

Woods, Tom. 2013. "Thick and Thin Libertarianism, and Duck Dynasty." December 19; <http://mises.ca/posts/blog/what-libertarianism-is-not/>

Woolridge, William C. 1970. Uncle Sam the Monopoly Man, New Rochelle, N.Y.: Arlington House

Young, Adam. 2002. "Arbitration on Trial." July 17; <https://mises.org/daily/1002/Arbitration-on-Trial>

Zwolinski, Matt. 2011. "Libertarianism: Thick and Thin." December 28; <http://bleedingheartlibertarians.com/2011/12/libertarianism-thick-and-thin/#more-1697>

EVOLUTION OR CORRUPTION? THE IMPOSITION OF POLITICAL LANGUAGE IN THE WEST TODAY

JEFF DEIST

Ludwig von Mises Institute

Jeffdeist@mises.org

ABSTRACT

Language is an institution in society, not only a cognitive tool for communication. Like all institutions, it evolves organically over time but is also subject to corruption and capture by political agendas. Natural linguistic evolution might be compared to a “marketplace” operating like a laissez-faire economic system, while corrupted or imposed changes to language might be compared to state intervention in this marketplace.

This paper briefly examines the question of linguistic evolution vs. corruption in the context of social sciences, particularly politics and economics. Starting with Orwell’s concept of “meaningless words,” it considers recent political events in the US and UK; the linguistic demands of social justice movements; the rise in “woke” messaging from corporations and central bankers; and related phenomena. It suggests many of the linguistic changes rapidly occurring across the English-speaking world are not organic but instead imposed by elites with political agendas

Changes in language ultimately affect not only how we communicate, but also how we think, feel, and act. Economists, political scientists, philosophers, and other social scientists should take greater interest in the role language plays in their disciplines. The language they use informs and may even change the substantive content of those disciplines, so precision and consistency are critical.

KEYWORDS

Language - Evolution - Corruption - Woke - Social Justice

1. INTRODUCTION

Language is the perfect instrument of empire.

Antonio de Nebrija, Bishop of Avila, 1492

Language is an institution in society. In both its oral and written forms¹, language functions as a mechanism for communication and as a cognitive tool. But language serves much broader societal and even civilizational functions. Like any institution it

¹ “Language” for purposes of this essay is written or spoken words, not nonverbal communication.

changes and evolves naturally, without design or centralized control. We might analogize this natural linguistic evolution to a “marketplace,” operating like a liberal or laissez-faire economic system. But language is also subject to corruption, to impositions from actors seeking to control or shape speech for their benefit—e.g., kings, clerics, government officials, politicians, journalists, or professors. We might analogize this type of “unnatural” or imposed evolution in language to a hampered economy, marked by state intervention in the linguistic “marketplace.” But either way, linguistic evolution is relentless and inescapable.

Examples are manifest. Latin once was spoken across the sweep of the Roman Empire, beginning seven centuries before Christ—imposed (or at least introduced by soldiers) over hundreds of local vernaculars as a byproduct of conquest. Today, at least in the view of Pope Francis, Latin is a “dead language.”² Germanic tribes spoke Old English in the 5th to 12th centuries, only to be replaced by Middle English across most of today’s United Kingdom beginning in the 13th century. The Modern English of Shakespeare and the King James Bible then became the language of the Anglosphere. And the process continues, as late Modern usages like “betwixt” or “wherefore” would sound odd in conversations today.

Again, language evolves through both natural and “unnatural” (corrupted or imposed) processes. How and why both happen is exceedingly complex and multifaceted, and beyond the scope of this essay. Changes in language over time and across geography reflect phenomena as diverse as oral traditions, family and tribal life, in-group and peer conformity, war, conquest and colonialism, migration, trade and travel, education, religious and clerical practices, the development and spread of printing presses, and more recently modern telecommunications and digital technology. In today’s internet age, the speed of changes and new usages across geography is evident. Along the way, changes reflect both natural evolution and interventions by authorities in the form of royalty, government officials³, clergy, clerisy, media, academia, tech overlords, and elites of all stripes.

The question of evolution vs. corruption, of natural vs. unnatural changes in language, has important insights for modern society far beyond linguistics. Politics⁴, for example, is where linguistic corruption operates most openly and visibly. Political

² Philip Pulella, “Pope Decries Church Conservatives Encased in ‘Suit of Armour,’” Reuters, January 6, 2022, <https://www.reuters.com/world/europe/pope-decries-church-conservatives-encased-suit-armour-2022-01-06/>.

³ In one notable example, Turkish president Kemal Atatürk simply decreed the use of a new Latin-based Turkish alphabet in 1928. The old Arabic alphabet (used in Ottoman Turkish writing) was banished from schools, while mosques were instructed to issue the call to prayer in Turkish rather than Arabic.

⁴ And its incestuous cousin, punditry.

language is used to persuade and inspire — or to a political cynic, to inflame outrage, demonize opponents, and solicit votes or donations. Words and phrase are overused or misused to the point they become meaningless, or even radically redefined (in practice) to mean their opposite. Speech is weaponized, while “linguistic kill shots”⁵ are employed to shut down debate and shift focus to a politician’s personal identity rather than issues.

Economics is not immune from corruption in language. In economic science, speech serves as a variety of action.⁶ Thus we can study language in the context of praxeology, with attendant characteristics like scarcity, economizing, and trade. We would like to perceive language as an expression of spontaneous order, “the result of human action, but not the execution of any human design.”⁷ But economists too, especially those writing for lay audiences or social media, like to use language designed to obscure or persuade rather than inform. Among central bankers, for example, we see “word inflation” happening alongside monetary inflation. Thus we endured the legendary wordiness and opacity of the Maestro Alan Greenspan: “I’m trying to think of a way to answer that question by putting more words into fewer ideas than I usually do.”⁸

Furthermore, public choice theory suggests our understanding of “consent” (in the linguistic, conceptual sense) is badly served through expressions of democratic majorities, even by large supermajorities. The perceived public interest, an important but often unstated goal underlying much of our political rhetoric, is simply an unknowable aggregate of voters’ multitudinous self-interests. As such, “public interest” becomes jargon to be abused by politicians, economists, or bankers to further a goal other than truth.

This essay briefly considers the modern corruption of language in the sphere of political economy and attendant media. Even five years ago, the top-down or centralized force operating to corrupt the language of politics and economics could

⁵ Cartoonist Scott Adams coined this phrase to describe former US president Donald Trump’s skill at labeling political opponents. Alexandra King, “Dilbert’ Creator Scott Adams Calls Out Trump’s ‘Linguistic Kill Shots,’” CNN, November 4, 2017, <https://www.cnn.com/2017/11/04/us/dilbert-smerconish-cnntv/index.html>.

⁶ Daniel W. Hieber, “Praxeology and Language: Social Science as the Study of Human Action,” *History and Philosophy of the Language Sciences* (blog), May 4, 2017, <https://hiphilangsci.net/2017/05/04/praxeology-and-language-social-science-as-the-study-of-human-action/>. Note, however, how viewing speech as a form of action could advance arguments for speech restrictions by states. If words can hurt—like actions—why should such words not be prohibited in the same manner as a slap to the face?

⁷ Adam Ferguson, Adam. *An Essay On The History Of Civil Society*, 5th ed. (London, 1782).

⁸ David Wessel, “Clearly, the Chairman Tries to Obfuscate Or Maybe He Doesn’t,” *Wall Street Journal*, June 23, 1995, <https://www.wsj.com/articles/SB112404192550712625>.

have been broadly termed “political correctness” (PC). Today the term is obsolete, another example of the rapid (unnatural) evolution of usage in Western society. PC referred more narrowly to acceptable speech, whereas today’s linguistic enforcers seek to impose a whole new mindset, attitude, and way of thinking. Thus, PC has been replaced by an even broader and more amorphous term, “woke.” Woke, whether a slur or not, may be used very broadly to represent strident left progressive beliefs regarding race, sex, sexuality, equality, climate change, and the like. Woke demands ever-changing language, and constantly creates new words while eliminating old ones. As a result, “cancellation,” de-platforming, and loss of employment or standing all loom large, giving pause to speakers and writers who must consider a new woke orthodoxy.⁹

2. ORWELL’S MEANINGLESS WORDS

George Orwell’s famous 1946 essay “Politics and the English Language” is perhaps the single best modern summary of the corruption of language for political ends (although primarily a style and usage guide for writers). Ironically, Orwell himself sought to turn “political writing” into an art, evincing his own desire to shape language for ideological purposes. Note too that the Englishman Orwell wrote this essay not long after the end of World War II, during which time he had worked as a broadcaster for BBC’s Eastern Service creating British propaganda for India to counter Nazi propaganda. So even before his famous political novels *Animal Farm* and *Nineteen Eighty-Four*, Orwell was quite familiar with the politicization of language. Politically corrupted language frequently veers into outright propaganda.

Orwell attacks “meaningless words” as a form of corrupted language which is not only intended to obscure the accepted meanings of words, but to actively pervert them in “consciously dishonest ways.” As such, meaningless words become weapons in political combat:

“Many political words are similarly abused. The word Fascism has now no meaning except in so far as it signifies ‘something not desirable’. The words democracy, socialism, freedom, patriotic, realistic, justice, have each of them several different meanings which cannot be reconciled with one another. In the case of a word like democracy, not only is there no agreed definition, but the attempt to make one is resisted from all sides. It is almost universally felt that when we call a country democratic we are praising it: consequently the defenders of every kind of régime claim that it is a democracy, and fear that they might have to stop using that word if it were tied down to any one meaning. Words of this kind are often used in a consciously dishonest way. That is, the person who

⁹ As hate speech laws proliferate across the West, even criminal sanctions must be considered. See Jeremy Waldron, *The Harm in Hate Speech* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2012).

uses them has his own private definition, but allows his hearer to think he means something quite different. Statements like Marshal Pétain was a true patriot, The Soviet press is the freest in the world, The Catholic Church is opposed to persecution, are almost always made with intent to deceive. Other words used in variable meanings, in most cases more or less dishonestly, are: class, totalitarian, science, progressive, reactionary, bourgeois, equality.”

Surely Orwell was particularly prescient with respect to “fascism” and “democracy,” both of which are wildly overused particularly in western political discourse today. Former U.S. President Donald Trump regularly was termed a fascist (i.e. something not desirable) by the American commentariat, perhaps more than any modern president¹⁰. And what made him so undesirable? He was a threat to democracy, of course. And by democracy, the commentariat meant “voters approving the kind of government and the kind of president we advocate.”

Fascism, despite its different manifestations in the 20th century, is not simply an amorphous word for bad or oppressive government. Its fundamental elements include an authoritarian or unchecked individual ruler; suppressions of political and press freedoms, and a melding of corporate and state power in service of that ruler’s ambitions. All of these elements could be ascribed to any modern US president without too much hyperbole, or to none at all. But the relentless campaign to label Trump as uniquely fascist or even a “Nazi” was unprecedented and based almost entirely on his abrasive personal style rather than his action. Because political and media elites held such deep contempt for Trump as a populist outsider— *the wrong kind of person*— they did not hesitate to corrupt and wildly abuse a term normally associated with Hitler’s atrocities. “Fascism” has become one of Orwell’s meaningless words.

Similarly, a very peculiar “democracy” has become a weaponized shibboleth for political progressives. On the heels of Trump’s 2016 electoral victory, the *Washington Post* breathlessly and ominously added a new slogan to its masthead, “Democracy Dies in Darkness.” The implication was not subtle: democracy exists when the right candidate wins, in this case Hillary Clinton. She was destined to win, destined to become the first female US president, and destined to lead the inexorably progressive American future — a future unburdened by the Deplorables who supported Trump. And yet something went terribly, terribly wrong on that election night in 2016. The wrong candidate won, and so democracy...dies? Suddenly the electoral college,¹¹ a mechanism purposely built into the US Constitution as a compromise between election

¹⁰ See Dylan Matthews, “The F Word,” Vox, January 14, 2021, <https://www.vox.com/22225472/fascism-definition-trump-fascist-examples>.

¹¹ See Darrell M. West, It’s Time to Abolish the Electoral College, Big Ideas, Policy 2020, Brookings Institute, October 15, 2019, <https://www.brookings.edu/policy2020/bigideas/its-time-to-abolish-the-electoral-college/>.

of a president by Congress or by popular vote, was an unconscionable evil. Trump's victory was due solely to this antiquated and antidemocratic system, not to mention election interference by the Russians! The endless references to democracy as a sacred part of American politics, a holy rite defiled by Trump's victory, was a remarkable example of the naked corruption of political language in service of a narrative.

The U.K. press and political classes reacted much the same with respect to the Brexit vote¹², bemoaning the “threat to democracy” posed by those who even dared hold such a referendum. When “Leave” carried the day, to the shock of pollsters and pundits¹³, they declared something surely must be wrong with British democracy! Never mind the very high turnout (more than 72% of registered voters) and comfortable 3% margin of victory – over one million votes. British journalists (not to mention the absolutely bewildered European media) simply could not believe the result. Concentrated in London, which voted heavily against Brexit, many scribes knew almost nobody who voted to leave – just as millions of US progressives in blue cities seemingly did not know even one of the 62 million Trump voters in 2016.

Because Little Englanders were an afterthought for Remainers, and because the deep divide between young, urban voters and old, rural voters was so stark, the psychological shock of the result demanded an explanation. And this shock required a coping mechanism, since democracy *per se* can never be blamed (or blameworthy). Thus, there was a rush to label Brexit “anti-democratic” and blame shadowy tech influences for the outcome. It simply was not possible that a clear majority of Britons wanted out of the EU and voted fair and square to leave; something more sinister must be afoot. So rather than scapegoat democracy itself, and despite plainly losing a legitimate popular referendum to the Leave forces, politicians and media chose to double down and use language in consciously dishonest ways.

Orwell's reference to “equality” as a meaningless word is another example of his canny foreshadowing of a future trend. Orwell lists it among words “used in variable meanings, in most cases more or less dishonestly.” It is precisely this corrupting dishonesty that weaponizes a word like equality away from its plain or widely accepted meaning. In the West, at least, the term means “the status of being equal” with respect to status, rights, and opportunities. This implies fair and equal *treatment* under law, and the right to pursue *opportunities* regardless of personal characteristics or the

¹² Jon Henley, “‘A Threat to Democracy’: How Europe's Media Reacted to UK's Plan to Renege on Brexit Deal,” *Guardian* (US edition), September 13, 2020, <https://www.theguardian.com/politics/2020/sep/13/a-threat-to-democracy-how-europe-media-reacted-to-uk-plan-to-renege-on-brex-it-deal>.

¹³ Pamela Duncan, “How the Pollsters Got it Wrong on the EU Referendum,” *Guardian* (US edition), June 24, 2016, <https://www.theguardian.com/politics/2016/jun/24/how-eu-referendum-pollsters-wrong-opinion-predict-close>.

circumstances of one's birth. But equality does not imply any guarantee of happiness or outcomes or a certain level of material wealth. It also does not imply a political solution to life's unfairness, with respect to intelligence, looks, talent, or simple good fortune.

This is precisely why politicians have seized upon the word "equity" as a pivot to reanimate what they see as a stalled strategy for their redistributionist goals. An old, tired word is tossed out for a fresh new variant, with the meaning twisted to serve a new political shibboleth.

Both equality and equity share the Latin root "aequus," meaning fair, even, or equal. Merriam-Webster dictionary still defines equity the old-fashioned way, as "fairness or justice in the way people are treated." But in today's politics equity is a loaded word, so full of ideological connotations as to render its common definition obsolete. Consider its generous use by US Vice President Kamala Harris, who made equity a cornerstone of her 2020 campaign. "There is a big difference," she informs us, "between equality and equity."¹⁴ In Harris's telling, equity gives people from different backgrounds the "resources and support they need" to "compete on equal footing." As a result, equitable treatment means *we all end up at the same place* (italics added).

Equity, then, is reimagined and redefined as a euphemism for equal outcomes—a significant shift from the suddenly outdated concepts of opportunity and fairness. Again, in the political reformulation of words one meaning is lost and a new one is imposed. Therefore, we are subjected to press releases from the Biden/Harris administration with grand pronouncements:

"Today, President Biden signed an Executive Order on the White House Initiative on Advancing Educational Equity, Excellence, and Economic Opportunity for Black Americans. This is just the latest action taken by President Biden and Vice President Harris to tackle systemic racism and make investments to rebuild our economy and our social safety net so all people, including Black Americans, can thrive. *Already, the Administration has delivered generation-defining outcomes for Black Americans*"¹⁵ (italics added).

¹⁴ Kamala Harris (@KamalaHarris), "There's a big difference between equality and equity," Twitter, November 1, 2020, 12:06 p.m., <https://twitter.com/kamalaharris/status/1322963321994289154?lang=en>.

¹⁵ Briefing Room, "FACT SHEET: The Biden-Harris Administration Advances Equity and Opportunity for Black People and Communities across the Country," White House (website), October 19, 2021, <https://www.whitehouse.gov/briefing-room/statements-releases/2021/10/19/fact-sheet-the-biden-harris-administration-advances-equity-and-opportunity-for-black-people-and-communities-across-the-country/>.

The Heritage Foundation explains this subtle but profound shift in usage from equality to equity in the Biden administration order:¹⁶

“Equity,” by the way, appears 21 times, while that old American mainstay of “equality” doesn’t even make a cameo. And there lies an important rub.

“Equity has now come to mean the functional opposite of equality. The latter means equal treatment to all citizens, such as the Constitution calls for in the clause of the 14th Amendment that deals with equal protection of laws. Equity means treating Americans unequally to ensure that outcomes are equalized—the old tried (and failed) Marxian standard.

The order defines the term -equity, but it isn’t forthright about whether it’s equality of opportunity or outcomes. It says “‘equity’ means the consistent and systematic fair, just and -impartial treatment of all individuals.” Thus, everything turns on how administrators interpret the meaning of “fair” and “just.” It will likely be a “woke” interpretation, considering the definition’s exhaustive inclusion of every victim category under the sun (“underserved communities that have been denied such treatment, such as black, Latino and Indigenous and Native American persons, Asian-Americans and Pacific Islanders and other persons of color.”). This usual list even includes ‘persons who live in rural areas’ —a nod, one supposes, to the left’s new awareness of its vulnerability there.”

Vice President Kamala Harris was much more forthcoming and honest when she tweeted this on Nov. 1: “Equality suggests, ‘Everyone should get the same amount.’ The problem with that, not everybody’s starting out from the same place. So, if we’re all getting the same amount, but you started out back there and I started out over here, we could get the same amount, but you’re still going to be that far back behind me.”

To understand the shift from equality to equity as an operative political phrase, we need look no further than the agenda being advanced. Kamala Harris seeks to redefine and amplify equity conceptually as part of a concerted effort to effect change in society through diction. Speech becomes political action. Equity is simply a recent and poignant example of how a plain, ordinary word becomes corrupted into one of Orwell’s meaningless words and then repurposed. It is now laden with the weight of a distinctly political agenda. As with Orwell’s barnyard animals, we are all equitable now—but some among us are more equitable than others.

¹⁶ Mike Gonzalez, “Biden’s Embrace of ‘Equity’ Means He’s Abandoned the Quest for Equality,” Heritage Foundation, February 2, 2021, <https://www.heritage.org/progressivism/commentary/bidens-embrace-equity-means-hes-abandoned-the-quest-equality>.

3. HAYEK'S MIRAGE

While Orwell so thoroughly explained how words are stripped of meaning and implicitly redefined, economist and political theorist Friedrich Hayek's understanding of language helped explain the more explicit and outright commandeering of language we face today. Like Orwell, Hayek was prescient about the corruption of language to serve political ends — and in fact foretold what would become the modern political orthodoxy termed “social justice.”

In the second of Hayek's three-volume book *Law, Legislation, and Liberty*¹⁷, he presents social justice as a concept so amorphous, and so fraught with peril for any legal system (i.e., a system at least ostensibly charged with producing civil and criminal justice), that its adoption as a goal for society necessarily misdirects even the most well-meaning goals. Social justice perverts an *individualized* legal concept into a politicized, amorphous, and wholly collective social concept. As such, it necessarily threatens freedom for individuals and perverts the law:

“The classical demand is that the state ought to treat all people equally in spite of the fact that they are very unequal. You can't deduce from this that because people are unequal you ought to treat them unequally in order to make them equal. And that's what social justice amounts to. It's a demand that the state should treat people differently in order to place them in the same position. . . . To make people equal a goal of governmental policy would force government to treat people very unequally indeed.”

Hayek's conception of social justice centers primarily around the material or economic distribution of wealth, termed “distributive justice.” In his critique, any notion of distributive justice makes sense only within a context of centrally planned distribution of economic goods. In a market economy, by contrast, there is no process of distribution separate from production. But even the most well-meaning central planners, Hayek contends, cannot produce a socially “just” distribution of material goods.

Today's social justice movement, by contrast, (perhaps) focuses less on wealth and more on identity (race, sex, sexuality, gender, disability) and perceived ill treatment of marginalized groups. But in both cases the undefinable and unattainable goal of achieving social justice relies on state action. The term is used expressly to promote political measures, or as Hayek puts it, for the “conquest of public imagination”:

“The appeal to 'social justice' has nevertheless by now become the most widely used and most effective argument in political discussion. Almost every claim for government action on behalf of particular groups is advanced in its name, and if it can be made to appear

¹⁷ F. A. Hayek, *Law, Legislation and Liberty*, 3 vols. (Chicago: University of Chicago Press, 1973-79).

that a certain measure is demanded by 'social justice', opposition to it will rapidly weaken. People may dispute whether or not the particular measure is required by 'social justice'. But that this is the standard which ought to guide political action, and that the expression has a definite meaning, is hardly ever questioned. In consequence, there are today probably no political movements or politicians who do not readily appeal to 'social justice' in support of the particular measures which they advocate.

It also can scarcely be denied that the demand for 'social justice' has already in a great measure transformed the social order and is continuing to transform it in a direction which those who called for it never foresaw. Though the phrase has undoubtedly helped occasionally to make the law more equal for all, whether the demand for justice in distribution has in any sense made society juster or reduced discontent must remain doubtful.

The expression of course described from the beginning the aspirations which were at the heart of socialism.”

Social justice, an all-encompassing concept which is both undefinable and unattainable, nevertheless is the animating feature of political rhetoric in 2022. Its ever-changing lexicon presents words as empty vessels to be filled with the latest political meaning, moving from jargon into outright propaganda. Words are stripped of meaning and redefined, but subtly and using subterfuge. By contrast, today's social justice movement encourages the overt, active redefinition of words.

Consider the simple but loaded term “racism,” which in common parlance meant hatred for a particular race or an irrational belief in the inherent superiority or inferiority of a particular race. Just two years ago, Merriam-Webster's dictionary reflected this widely held view:

a belief that race is the primary determinant of human traits and capacities and that racial differences produce an inherent superiority of a particular race.”

a: doctrine or political program based on the assumption of racism and designed to execute its principles

b: a political or social system founded on racism racial prejudice or discrimination.

But in the wake of Black Lives Matter protests across America following the killing of George Floyd by police in Minneapolis, Minnesota, Merriam-Webster's editors bowed to pressure from activists to change the entry to insert an overtly political additional definition¹⁸:

the systemic oppression of a racial group to the social, economic, and political advantage of another.

¹⁸ Cristina Goerdt, “Why Merriam-Webster Changed the Definition of Racism,” VOA, June 16, 2020, https://www.voanews.com/a/student-union_why-merriam-webster-changed-definition-racism/6191215.html.

Not content to stop there, the US Anti-Defamation League goes a step further it its new definition of racism and gets to the heart of things by naming the oppressors:

the marginalization and/or oppression of people of color based on a socially constructed racial hierarchy that privileges White people.

Thus, with a few short words an entirely new edifice is constructed: racism is “systemic” and inescapable. One group executes and perpetuates racial oppression; its members cannot be above it or immune to it. All are guilty and in need of corrective action. Racism no longer is manifest as harmful actions or even harmful thoughts, but, instead, represents a wholesale social, economic, and political reality. Our entire society is rooted in racial hierarchy, a construct which benefits whites only and must be rooted out through an active political program. This starts with an outright redefinition of racism, down to the dictionary level as taught to schoolchildren. There is no pretense of natural evolution of language, but rather an insistence that words and definitions must change to satisfy our new enlightened understanding. Anyone who objects, or notices how the new definition tends to benefit one political party or movement, clearly stands in the way of racial progress through their unwillingness to accede to the new linguistic tools of anti-oppression; never mind if only a small minority demanded or agreed to the change. This is Hayek’s unattainable mirage in action: social justice is achieved through anti-racism, which requires new thinking and new words. Racism, once a sin of the individual heart, is repositioned as inherent and omnipresent and inherent in our society — addressable only by political programs. Corruption of language is part of the agenda.

Even beyond radical redefinitions, social justice requires brand new words to express brand new concepts — and to break with the “old,” oppressive language of two years ago. The transgender movement stands out for its rapid success in creating entirely new words which are quickly added to our vocabulary. Among the most widely used is “cisgender,” an amalgamation of the Latin prefix “cis” — derived as “on this side of” — and gender, a term which until the last few decades was used mostly in the context of grammar. Merriam-Webster’s dictionary added this brand-new word only in 2017.¹⁹ But even “transgender” is a fairly new term, replacing the older “transsexual” in the 1970s.²⁰ Transgender people, in keeping with their prefix, cross over and go beyond their assigned birth sex in a variety of ways. Cisgender people, by contrast, stay on their side of the sexual aisle, so to speak — remaining identified with their assigned genitalia

¹⁹ “What Does ‘Cisgender’ Mean,” Words We’re Watching, Merriam-Webster (website), accessed March 2, 2022, <https://www.merriam-webster.com/words-at-play/cisgender-meaning>.

²⁰ Stephen Whittle, “A Brief History of Transgender Issues,” *Guardian* (US edition), June 2, 2020, <https://www.theguardian.com/lifeandstyle/2010/jun/02/brief-history-transgender-issues>.

and chromosomes. Embedded in cisgender is the implication that those who do not consider changing genders are making a conscious choice to remain as they are, which in turn implies one's sex is chosen rather than biologically determined. Thus cisgender represents an important conceptual shift: those identifying with their birth sex, an overwhelming statistical majority, now have a specific label for their identification to match the older trans identification. "Cis" is no longer an assumed default status with no need of explanation or nomenclature. And while trans activists surely cheer this, theirs has been a concerted effort to change language for political ends rather than any natural evolution. This phenomenon is even more pronounced with trans pronouns and acronyms, where terminology changes are imposed so quickly that they almost seem to be aimed at demoralization of the benighted older generations. "LGBT," for example, is now **LGBTQQIP2SAA**: lesbian, gay, bisexual, transgender, questioning, queer, intersex, pansexual, two-spirit (2S), androgynous, and asexual. With new letters, new genders, and new sexualities added to the trans vocabulary frequently, the effect is disorienting even as presented by proponents as simple equality and fairness in language:

"Some languages, such as English, do not have a gender neutral or third gender pronoun available, and this has been criticized, since in many instances, writers, speakers, etc. use "he/his" when referring to a generic individual in the third person. Also, the dichotomy of "he and she" in English does not leave room for other gender identities, which is a source of frustration to the transgender and gender queer communities"²¹.

This push to remake English grammar in service of the trans movement produces a dizzying array of new pronouns:

HE/SHE	HIM/HER	HIS/HER	HIS/HERS	HIMSELF/HERSELF
zie	zim	zir	zis	zieself
sie	sie	hir	hirs	hirself
ey	em	eir	eirs	eirself
ve	ver	vis	vers	verself
tey	ter	tem	ters	terself
e	em	eir	eirs	emself

Along with pronouns, a host of new and quite precise nouns is required to distinguish the flowering of newly recognized sexualities:

²¹ Lesbian, Gay, Bisexual, Transgender, Queer Plus (LGBTQ+) Resource Center, "Gender Pronouns," University of Wisconsin-Milwaukee, accessed March 2, 2021, <https://uwm.edu/lgbtrc/support/gender-pronouns/>.

Aromantic, Alloromantic, Agender, Asexual, Sex-repulsed, Cupiosexual, Greysexual, Greyromantic, Omnisexual, Trans feminine, Trans masculine, Demiboy, Demigirl, Bigender, Allosexual, Heteronormative, Amatonormative, Polysexual, Pangender, Compulsory heterosexuality, Abrosexual, Gender nonconforming, Ceterosexual, Demiromantic, Biromantic, Autosexual, Heterosexual, Gay, Lesbian, Queer, LGBTQ+, Bisexual, and Pansexual.”

The point here is not to mock or shake our heads at these unfamiliar words, but rather to understand the new trans lexicon as an overtly political imposition of language. Even the most ardent trans advocate does not really expect average people to adopt and keep up with all the new terms; they are weapons wielded to demand respect for and acquiescence to the new sexual landscape. Writers and speakers, especially older people, who fumble with the bewildering new rules can be attacked as misgendering or disrespecting trans people. *The goal of the new language is not better communication or greater understanding, but to impose a new way of thinking about our most basic human biology and identity.* On the linguistic end of this campaign, at least, English speakers were never asked if they agreed to this.

If Hayek was correct about the mirage of social justice, a top-down imposed attempt at linguistic justice is equally fraught with peril. Hayek imagined economics, like language, as a *cosmos* — ordering itself and changing over time but not deliberately designed by humans. It is a self-ordering system. The drive toward *taxis*, or organized arrangement, comes from agencies or people outside the linguistic order — exogenous and imposed.²² Social justice language is a clear example of the latter. By corrupting language, it attempts to create a mirage of justice which is undefinable, unattainable, and ultimately cynical in its (real) goal of political control.

4. WOKE CEOS AND CENTRAL BANKERS

The imposition or corruption of language for political gain certainly is not limited to the traditionally leftwing arenas of academia or think tanks or social justice organizations, however. In 2022 the use of woke language, in service of unquestioned progressive goals (diversity, inclusion, equity, social justice, fighting climate change, etc.), is fully embraced even by the historically conservative worlds of big corporations and banking. And this embrace goes beyond lip service to causes or platitudes in press releases by expressly reshaping the policies pursued by those companies and banks.

²² F. A. Hayek, *The Confusion of Language in Political Thought, with Some Suggestions for Remedying It* (London: Institute of Economic Affairs, 1968), <http://iea.org.uk/sites/default/files/publications/files/upldbook508.pdf>.

Many of the largest tech and retail companies in the world²³, for example, publicly supported the Black Lives Matter movement and pledged billions²⁴ in funding to its cause. With this support comes vague and open-ended language, as with this missive from a Walmart CEO to employees concerning a new center for racial equity being created by the retail giant:

"We will seek to advance economic opportunity and healthier living, including issues surrounding the social determinants of health, strengthening workforce development and related educational systems, and support criminal justice reform with an emphasis on examining barriers to opportunity faced by those exiting the system."

Two questions arise: First, is the job of Walmart to sell retail goods for a profit or to cure racial injustice in the world? Second, why has the company departed from any time-honored definition of racism? Why create a "center" with goals unrelated to its core business? Surely the best way for Walmart to combat racism in society is to hire and promote blacks or enrich black owners of its stock through higher profits. Why does Walmart, one of the biggest and most politically powerful corporations on the planet, rush to embrace the wildly overbroad language of systemic racism and sinister "barriers to opportunity"? The true barrier for most is poverty, which is far better addressed by economic opportunity — like a job at Walmart — than kowtowing to the linguistic demands of social justice.

One woman's clothing company called "Spanx," whose decidedly unwoke business model (like the girdle manufacturers of yesteryear) centers around making its wearers appear slimmer, trots out several buzzwords in this social media post:

Today, we're using our social platforms to reiterate that we are committed to being a better ally to fight systemic racism. We will actively practice anti-racism through awareness and education, self-introspection and action.²⁵

This use of "systemic" effectively eliminates any possibility that a member of an oppressor group might *not* be racist as an individual, because racism is all around us *as a system*—like the proverbial goldfish, we are swimming in it yet not even aware of the

²³ Mercey Livingston, "These Are the Major Brands Donating to the Black Lives Matter Movement," CNET, June 16, 2020, <https://www.cnet.com/how-to/companies-donating-black-lives-matter/>.

²⁴ Tracy Jan, Jena McGregor, and Meghan Hoyer, "Corporate America's \$50 Billion Promise," *Washington Post*, August 23, 2021, updated August 24, 2021, <https://www.washingtonpost.com/business/interactive/2021/george-floyd-corporate-america-racial-justice/>.

²⁵ Spanx, "If you are neutral in situations of injustice, you have chosen the side of the oppressor," Instagram photo, May 31, 2020, https://www.instagram.com/p/CA3vAObHmZ3/?utm_source=ig_embed&ig_rid=8149af21-0a58-48f7-b440-a9d8d034ffb3.

water. This implies or even demands an obligation for everyone, regardless of one's own personal lack of racist prejudice, to combat the problem. "Ally" is code for a progressive in good standing, a member of the oppressor identity class who at least holds the correct leftwing views and conforms to the current linguistic vogue. "Anti-racism" likewise requires the active participation of all, at the very least to become educated and aware (unlearn and recognize our problematic views) and then act. Merely not being racist, or not acting racist, is not enough under the new language surrounding race. *The imposed words contain their own admonitions and exhortations.*

Of course, big corporations have an economic interest in being seen as socially conscious from a publicity perspective, as it presumably helps their bottom-line profitability in the long run. The old adage "do well by doing good" certainly is at work here. But something profound has shifted, especially among the younger corporate workforce that tends to dominate marketing departments and run social media accounts. Younger workers are so steeped in the progressive worldview they no longer see blatantly political corruptions of language as political at all — caring about climate change, for example, is simply what a good person does. Those who don't care, or worse yet challenge the orthodoxy of climate change politics, are simply retrograde and beyond redemption. Likewise, anyone who might deny the loaded and quite political assertion that America is a deeply racist country, uniquely born out of subjugation, is utterly incomprehensible, and clearly a bad person. Climate "deniers" (likening them to Holocaust deniers) and racists are not wanted as customers. They can buy their groceries and shapewear bodysuits somewhere else.

Central bankers too, like their corporate counterparts, have immersed themselves in the new top-down language of the progressive imposers. This may seem unlikely. Monetary policy for decades was that most staid and inscrutable corner of economics, a boring specialty even among the most wonkish professional economists. Former Federal Reserve chairman Alan Greenspan, nicknamed "The Undertaker" for his reserved demeanor by novelist Ayn Rand during his time in her social circles, was the old archetype of a central banker. He was infamous for his opaque "Fedspeak" at public hearings, uttering lots of dense words but essentially saying nothing (market players hung on his every pronouncement and he wanted to avoid misinterpretation). His boring appearances and testimony during the 1990s, always technical and dry, suggested anything but progressive or politicized ambitions for monetary policy.

The Fed, after all, has a purely economic function: to promote a strong U.S. economy through its control over the dollar and domestic monetary policy. Its dual mandate from Congress is to foster economic conditions that achieve both stable prices

and maximum sustainable employment²⁶. We are reminded constantly about its vaunted nonpolitical and nonpartisan independence, which requires its governors to act without regard to politics²⁷ or outside influence.

Yet today’s central bankers, including and especially those at the US Fed, cannot escape the demands of progressive language czars. The Fed may be independent of presidents and Congress, but it is not at all immune from the broader political, social, and cultural pressure to advance an allegedly egalitarian agenda. That environment has a new vocabulary, one that central bankers are readily adopting. Consider this recent announcement from the US central bank:



Here we see a host of undefined and undefinable buzz words relating to the (assumed, undefined) problem of economic inequality between the sexes in the US economy. “Gender” substitutes for the more definable “sex”, even though the real thrust of the conference is to address issues relating to women. And the laughably vague “evidence-based strategies” implies alternatives like “wishful strategies” or “unproven strategies.” “Inclusive,” an overused shibboleth word among woke cognoscenti, is here used to mean “more inclusive for women,” which excludes half of the population. This is an overtly political conference, held to further feminist concerns rather than monetary policy concerns.

²⁶ “The Federal Reserve’s Dual Mandate,” Federal Reserve Bank of Chicago, last updated October 20, 2020, <https://www.chicagofed.org/research/dual-mandate/dual-mandate>.

²⁷ “Why Is It Important to Separate Federal Reserve Monetary Policy Decisions from Political Influence?,” Board of Governors of the Federal Reserve System, last updated December 31, 2019, <https://www.federalreserve.gov/faqs/why-is-it-important-to-separate-federal-reserve-monetary-policy-decisions-from-political-influence.htm>.

One panel of American academics at this 2019 ECB conference for central bankers considered the question of gender (sex) at economics seminars²⁸—again applying a feminist lens to their role in banking:

Gender and the Dynamics of Economics Seminars

A distinctively aggressive culture pervades the seminars at which economists present their work. This study codes the interactions between speakers and their audiences at several hundred seminars and shows that women speakers have a greater share of their seminar time taken up by audience members and are more likely to be asked questions that are considered hostile.

Another highly politicized issue, namely climate change, is also now part and parcel of central bank messaging campaigns. The supposed risks of unchecked carbon emissions and rising temperatures — two areas where Wharton and Harvard finance PhDs might not be expected to possess expertise — are now part of the “non-monetary policy steps” central banks around the world must consider:²⁹

“While governments are in the driving seat when it comes to climate policies, within our mandates we as central bankers and supervisors have a key role to play. Let me be clear: we are acting in the pursuit of, not in spite of, our mandates. This is our duty, not an option.”

And this new role comes with new pious language:

The growth of sustainable finance (the integration of environmental, social, and governance criteria into investment decisions) across all asset classes shows the increasing importance that investors attribute to climate change, among other nonfinancial considerations... Sustainable finance can contribute to climate change mitigation by providing incentives for firms to adopt less carbon-intensive technologies and specifically financing the development of new technologies. Channels through which investors can achieve this goal include engaging with company management, advocating for low-carbon strategies as investor activists, and lending to firms that are leading in regard to sustainability. All these actions send price signals, directly and indirectly, in the allocation of capital.”

²⁸ Pascaline Dupas, Alicia Modestino, Muriel Niederle, and Justin Wolfers, “Gender and the Dynamic of Economic Seminars” (paper presented at the Joint Bank of England, Federal Reserve Board, and European Central Bank conference, Frankfurt am Main, Germany, October 21, 2019), https://www.ecb.europa.eu/pub/conferences/html/20191021_2nd_gender_conference.en.html.

²⁹ Frank Elderson, “The Role of Supervisors and Central Banks in the Climate Crisis,” (keynote speech at the 31st Lisbon meeting between the central banks of Portuguese-speaking countries, Frankfurt am Main, Germany, October 19, 2021), <https://www.bankingsupervision.europa.eu/press/speeches/date/2021/html/ssm.sp211019~90a7c4dd5a.en.html>.

What exactly, is “sustainable” finance in this context? Does it mean business practices and corporate governance that will allow the planet to remain habitable another 100, 1000, 10,000 years? And what does “less carbon-intensive” mean for billions of shivering or sweltering or starving or simply fossil fuel reliant denizens of the planet right now? More importantly, how did environmentalism become part of a central bank’s mandate?

These departures from traditional monetary concerns at the expense of the economy have not gone unnoticed, even by former US Treasury Secretary and onetime Harvard University president Lawrence Summers³⁰:

“We have a generation of central bankers who are defining themselves by their wokeness,” Summers, who is now a professor at Harvard University, said on Wednesday. “They’re defining themselves by how socially concerned they are... “We’re in more danger than we’ve been during my career of losing control of inflation in the U.S.”

The shift in language among central bankers mirrors their shift in focus, from purely economic and monetary matters into openly political movements. Central bankers, in keeping with the movements they embrace, have adopted the nomenclature (and agenda) of the woke.

5. CONCLUSION: WHY CORRUPTED LANGUAGE MATTERS

Across the West we are bombarded by what author Ken Smith called “Junk English³¹”:

“Junk English is much more than sloppy grammar. It is a hash of human frailties and cultural license: spurning the language of the educated yet spawning its own pretentious words and phrases, favoring appearance over substance, broadness over precision, and loudness above all. It is sometimes innocent, sometimes lazy, sometimes well intended.”

Corrupted language, in fact, is rarely innocent or well-intended. It is frequently pretentious and takes unearned license. It feigns academic pretense, even when at its most base level of jingoism. It is loud, demanding, and has a very simple and obvious purpose: to achieve ideological or political ends. Corrupted language often veers into propaganda.

³⁰ Rich Miller, “Summers Slams Woke Fed for Risking Losing Control of Inflation,” Bloomberg | Quint, October 13, 2021, last updated October 14, 2021,

<https://www.bloombergquint.com/global-economics/summers-slams-woke-fed-for-risking-losing-control-of-inflation>.

³¹ Ken Smith, *Junk English* (New York: Blast Books, 2001).

How and why language changes over time is enormously complex and obviously well beyond the scope of any essay. But when change is imposed by design, in furtherance of an agenda, we should strive to recognize it—regardless of whether we agree with that agenda. We should study and understand the distinction between the natural evolution of language over time and the imposition of politicized diction or usage through coordinated and intentional efforts.

Social scientists of all disciplines, not just linguists, should care about the corruption of language since it shapes our understanding of all human interactions. It is an important subject for interdisciplinary study, and could yield new knowledge in economics, political science, sociology, law, and philosophy. Lay people similarly should care about the corruption of language to better understand its role in political manipulation.

In economics, particularly the Austrian school, language is an important subfield of praxeology and “not simply a collection of phonetic signs.”³² Thus it represents “an instrument of thinking and acting,” as Ludwig von Mises termed it.³³ Language is an important component of an individual’s means-ends reasoning, important in Austrian methodology. Economic axioms and logical deductions made from them require precision and agreement in language. And we can see a parallel between imposed language and economic interventionism, vs. evolved language and laissez-faire policies. Hayek posits that markets are spontaneous and evolve, requiring no bureaucracy or elite central planners. Economists would benefit from considering a similar conception of planned vs. spontaneous language.

Philosophy surely ought to demand precise language, particularly in epistemology. Justifications for knowledge claims rely on truth, evidence, and belief. These concepts in turn require common language to express and define them. We might think of words and phrase in philosophy like units of measurement or force in the physical sciences. An inch is an inch, a gallon is a gallon, gravity is gravity—but as we have seen, “democracy”, “justice”, and “equity” are far less precise. Relatively static definitions and meanings, which evolve only slowly over time, give coherence to philosophy.

In law, the question of evolution vs. corruption is akin to the differences between common law and positive (statutory, legislative) law. Law, like language, has a process. Common law develops from a natural evolutionary process — rooted in custom, tradition, and notions of fairness, while bound up with local and temporal attributes. Historically, legal justice is specific and individualized, not general and societal. Positive law, by contrast, is designed by a central authority. It can change radically and

³² Hieber, “Praxeology and Language”

³³ Ludwig von Mises, *Theory and History: An Interpretation of Social and Economic Evolution* (1985; repr., Auburn, AL: Ludwig von Mises Institute, 2007).

dramatically overnight; a new law can be imposed immediately and result in very different forms of justice than previously obtained. For lawmakers, judges, and lawyers, words are the brick and mortar of their profession. And just as “justice” itself has become one of Orwell’s meaningless words, our entire legal system and doctrines rely on potentially corrupted language.

Even mathematics, that most objective science with its own numerical and symbolic language, cannot be explained conceptually without using words. And we should not imagine that imposed language is only a phenomenon in more left-leaning social sciences and academic departments as opposed to physical sciences and math.³⁴

Ultimately, imposed language attempts to control our *actions*. When we broadly consider politically correct or woke worldviews — i.e. an activist mindset concerned with promoting amorphous social justice — the linguistic element is straightforward:

“Political correctness is the conscious, designed manipulation of language intended to change the way people speak, write, think, feel, and act, in furtherance of an agenda.”³⁵

Words are just a means to an end, the end being actual changes in how we live our lives. Those changes flow first from our thoughts (and even how we formulate our thoughts), then to our issued words (spoken or written), and ultimately to our actions. The examples provided in this essay make this clear; there is no clear dividing line between language and action, between our thoughts, words, and acts. All are interrelated, and those seeking to impose language understand this.

Who owns and controls language? Ideally, governments, politicians, academics, think tanks, journalists, religious leaders, or elite institutions should not possess this tremendous power. Like market processes, language should evolve without centralized design or control. Only this natural evolution, across time and geography, can reveal the preferences of actual language speakers in any society. Evolution is just; evolution is efficient. But language is an institution, and like any institution is it subject to corruption and even capture by those with political agendas. This essay urges greater awareness and understanding of the distinction between evolution and corruption, between spontaneous linguistic changes and the imposition of language to serve an agenda.

³⁴ Dan Hannan, “Wokeness Is Making War on Science—and Even Math,” *Washington Examiner*, May 24, 2021, <https://www.washingtonexaminer.com/opinion/wokeness-is-making-war-on-science-and-even-math>.

³⁵ Jeff Deist, “PC Is about Control, Not Etiquette,” *Austrian*, November-December 2015, <https://mises.org/library/pc-about-control-not-etiquette-0>.

GERARD CASEY ON POLITICAL CORRECTNESS

DAVID GORDON

Ludwig von Mises Institute
dgordon@mises.org

ABSTRACT

Gerald Casey in his recent book *After #MeToo* challenges feminist demands for gender equality and defends certain forms of inequality. He follows Ludwig von Mises and Murray Rothbard in doing so.

KEYWORDS:

Me too; feminism; classical liberalism; libertarianism; harassment.

Introduction

One of the most forthright challengers to “political correctness” in the academic world in recent years has been the Irish philosopher and lawyer Gerard Casey. In what follows, I shall endeavor to present the main points of his criticism of feminism in his book *After #MeToo: Feminism, Patriarchy, Toxic Masculinity and Sundry Cultural Delights*, (Imprint Academic, 2020) and to comment on some of his arguments.

In the book’s foreword, Casey begins by stating his fundamental assumptions. He denies that he is a misogynist. “All my life I have been more favorably disposed toward women than towards men and indeed, when I was teaching at the university, I was always *instinctively* more accommodating and sympathetic to my female students than I was towards my male students.” (p. ix. Unless otherwise noted, all emphasis is in the original). However, I [Casey] just don’t happen to believe that all women are, like Mary Poppins, practically perfect in every way. I believe, on the contrary, that they are real human beings, with all the virtues and all the faults that being human brings with it.” (p. ix)

Casey next informs of his standpoint in political philosophy. “I believe that, subject to the constraints of reality, there should be no *state-imposed* discriminatory legal

policies that favour either women or men. However, I believe that, subject to the zero aggression principle (*No one may initiate physical violence against the person or property of another*) individuals or groups of individuals should be free to do as they wish with their property, including favouring one sex over another when it comes to its disposal if that is their choice. . . I believe that women and men should be free to make the social and career choices that they wish, whether others approve of them or not. As long as such choices involve no violation of the zero aggression principle, others are obliged to tolerate such choices, but there is no obligation on others to facilitate them, nor should they be obliged to approve of them on pain of legal sanctions.” (p.ix) Casey also informs us that “many of the views I express and the approach I take in *After #MeToo*, while they are *consistent* with the bedrock principle of libertarianism, the Zero Aggression Principle, are not necessarily *implied* by it, and some libertarians could well, and very likely will, disagree with some of what I’ve written. If I had to find a label to describe the general tenor of my extra-libertarian approach here, the best one would probably be ‘socially conservative.’” (p. x)

In the chapter “Women at Work,” Casey begins his assault on feminist dogma. In the mass media and government, there are frequent calls to bring more women into senior positions. It would seem that, so long as no force was used to compel people to do this, there is no violation of the “zero aggression principle.” But his view is more radical than that of someone who would say, “Of course this is desirable, but it is up to those who think so to persuade others.”

Casey’s view is that this isn’t a good idea. There is nothing wrong with men holding most of the senior positions, and there is no reason to increase the number of women in these positions. He says: “Why 50%/50% gender representation? Why not 52.7%/47.3% representation? And why for gender, so-called? (really for sex, since there are very many genders, but only two sexes.) Why not for race? . . . Why not for disability? Age? Height? Hair colour? Shoe size? Or just about any other difference you might choose to select? Why the presumption that anything significantly less than 50%/50% is somehow a bad thing, almost certainly the result of some kind of dastardly discrimination? And what exactly, by the way, is this mysterious female perspective that these various sectors are missing? Is it different from the male perspective? If so, in what way, precisely? And why and in what way, . . . will we pay as a society if this so-called problem is not tackled?” (pp.37-38)

Casey’s strategy here is to demand a justification for the feminist demands for equality in the top positions. He is saying, “It isn’t obvious you are right. What is your justification?” He proceeds to a more direct challenge to the claim that women should be represented to a greater degree than now is the case. He denies that people in jobs represent their sex: “The idea that simply by being of a particular sex you are thereby a representative of that sex is fundamentally flawed. When I got my first academic job,

I wasn't appointed as a representative of Irish people, 30-year olds, men, white people, English-speakers or any other group to which I might conceivably be deemed to have belonged; I was just me. If you're a man, you're not *ipso facto* a representative of men; if you're a woman, you're not *ipso facto* a representative of women." (pp.39-40)

One of Casey's most radical challenges to feminism is his denial that we live in a patriarchal society in which men dominate women. Feminists say that this is true not only now but has been so throughout history. One anti-feminist response would be to admit this but to claim that its persistence shows that it is biologically inevitable that this is so and that it is futile to endeavor to change it. This is the stance adopted by Steven Goldberg in his well-known book *The Inevitability of Patriarchy*. (New York, 1973). But it is not Casey's approach.

He says, "Men, it is said, have all the power. If power is defined as *the possession of superior upper-body strength*, then men are as a whole indeed in a position to dominate over women as a whole although, as with all such aggregates, any given women may well be physically stronger than any given man. If, however, one thinks of power not just as raw physical strength but *as an aspect of the complex of sexual psycho-social relationships*, then, given the existence and persistence of the radical imbalance in the demand for sex by men and by women, women, as a whole, are in a position to dominate over men, as a whole and thus might be said to have, if not quite all the power, at least a preponderance of it." (p.95) Women's dominance comes to the fore once economic prosperity lessened the dependence of the economy on male physical strength.

I have given several arguments that Casey advances against the prevailing dogmas of feminism. In conclusion, I should like to point out two predecessors for Casey's position: Ludwig von Mises and Murray Rothbard. In his classic *Socialism*, first published in German in 1922, Mises adopted a position very much like that of Casey. In the free market, men and women enjoy legal equality, but women tend often to be devoted more to having children and raising a family than men are.

Mises contrasts the position of women before the rise of the free market to the position that afterwards prevailed. In former times, Mises writes, "Unlimited rule of the male characterizes family relations where the principle of violence dominates. Male aggressiveness, which is implicit in the very nature of sexual relations, is here carried to the extreme. The man seizes possession of the woman and holds this sexual object in the same sense in which he has other goods of the outer world. Here woman becomes completely a thing. She is stolen and bought; she is given away, sold away, ordered away; in short, she is like a slave in the house. During life the man is her judge; when he dies she is buried in his grave along with his other possessions. With almost absolute unanimity the older legal sources of almost every nation show that this was once the lawful state of affairs." (pp.89-90)

<https://cdn.mises.org/Socialism%20An%20Economic%20and%20Sociological%20Analysis%203.pdf?token=FQSc8rky>

Mises argues that the attitude of dominance is inconsistent with the desire of men to love and be loved. One cannot love a possession that has no independent standing. In a manner reminiscent of Casey, Mises contends that a conflict between physical power and the demands of love arises. “Under such circumstances, as long as the principle of violence rules, the impulse to love is denied an opportunity to develop. Banished from the homely hearth it seeks out all manner of hiding places, where it assumes queer forms. Libertinage grows rampant, perversions of the natural instincts become more and more common.” (p.95)

This sad situation changed once the capitalist market developed. “As the idea of contract enters the Law of Marriage, it breaks the rule of the male, and makes the wife a partner with equal rights. From a one-sided relationship resting on force, marriage thus becomes a mutual agreement; the servant becomes the married wife entitled to demand from the man all that he is entitled to ask from her. Step by step she wins the position in the home which she holds to-day. Nowadays the position of the woman differs from the position of the man only in so far as their peculiar ways of earning a living differ. The remnants of man's privileges have little importance. They are privileges of honour. The wife, for instance, still bears her husband's name. This evolution of marriage has taken place by way of the law relating to the property of married persons. Woman's position in marriage was improved as the principle of violence was thrust back, and as the idea of contract advanced in other fields of the Law of Property it necessarily transformed the property relations between the married couple. The wife was freed from the power of her husband for the first time when she gained legal rights over the wealth which she brought into marriage and which she acquired during marriage, and when that which her husband customarily gave her was transformed into allowances enforceable by law. Thus marriage, as we know it, has come into existence entirely as a result of the contractual idea penetrating into this sphere of life. All our cherished ideals of marriage have grown out of this idea. That marriage unites one man and one woman, that it can be entered into only with the free will of both parties, that it imposes a duty of mutual fidelity, that a man's violations of the marriage vows are to be judged no differently from a woman's, that the rights of husband and wife are essentially the same - these principles develop from the contractual attitude to the problem of marital life. No people can boast that their ancestors thought of marriage as we think of it to-day.” (pp. 95-96)

In spite of legal equality, though, women tend to devote more time to raising a family rather than to economic advancement: “The radical wing of Feminism, which holds firmly to this standpoint, overlooks the fact that the expansion of woman's powers and abilities is inhibited not by marriage, not by being bound to man, children, and

household, but by the more absorbing form in which the sexual function affects the female body. Pregnancy and the nursing of children claim the best years of a woman's life, the years in which a man may spend his energies in great achievements. One may believe that the unequal distribution of the burden of reproduction is an injustice of nature, or that it is unworthy of woman to be child-bearer and nurse, but to believe this does not alter the fact. It may be that a woman is able to choose between renouncing either the most profound womanly joy, the joy of motherhood, or the more masculine development of her personality in action and endeavour. It may be that she has no such choice. It may be that in suppressing her urge towards motherhood she does herself an injury that reacts through all other functions of her being. But whatever the truth about this, the fact remains that when she becomes a mother, with or without marriage, she is prevented from leading her life as freely and independently as man. Extraordinarily gifted women may achieve fine things in spite of motherhood; but because the functions of sex have the first claim upon woman, genius and the greatest achievements have been denied her." (pp.100-101)

In *Egalitarianism as a Revolt Against Nature*, Murray Rothbard expresses similar views to those of Mises and Casey. Like Mises, he says that the capitalist market set women free. "It should be emphasized that, in contrast to the women's lib forces who tend to blame capitalism as well as male tyrants for centuries-old discrimination, it was precisely capitalism and the "capitalist revolution" of the eighteenth and nineteenth centuries that freed women from male oppression and set each woman free to find her best level. It was the feudal and pre-capitalist, pre-market society that was marked by male oppression; it was that society where women were chattels of their fathers and husbands, where they could own no property of their own, etc." <https://mises.org/library/egalitarianism-revolt-against-nature-and-other-essays/html/c/353>

Again agreeing with Mises, Rothbard notes that women place great emphasis on raising a family, and this accounts for disparities in pay between men and women: "The lower average income for women can be explained on several grounds, none of which involve irrational 'sexist' discrimination. One is the fact that the overwhelming majority of women work a few years and then take a large chunk of their productive years, to raise children, after which they may or may not decide to return to the labor force. As a result, they tend to enter, or to find, jobs largely in those industries and in that type of work that does not require a long-term commitment to a career. Furthermore, they tend to find jobs in those occupations where the cost of training new people, or of losing old ones, is relatively low. These tend to be lower-paying occupations than those that require a long-term commitment or where costs of training or turnover are high. This general tendency to take out years for child raising also accounts for a good deal of the failure to promote women to higher-ranking and, therefore, higher-paying jobs and hence for

the low female ‘quotas’ in these areas. It is easy to hire secretaries who do not intend to make the job their continuing life work; it is not so easy to promote people up the academic or the corporate ladder who do not do so.”
<https://mises.org/library/egalitarianism-revolt-against-nature-and-other-essays/html/c/353>

Conclusion

Gerard Casey poses a fundamental challenge to current feminism, in that that he rejects demands for gender equality and sees certain forms of inequality in top positions as explainable by women’s greater emphasis on the family. In these views, he aligns himself with the thought of Ludwig von Mises and Murray Rothbard.

QUALE TOLLERANZA? PLURALISMO E CENSURA, SCAMBI CULTURALI E CONFORMISMO DI STATO

CARLO LOTTIERI

Dipartimento di scienze giuridiche
Università di Verona
carlo.lottieri@univr.it

ABSTRACT

The article stems from the observation that an issue apparently destined for irrelevance (freedom of speech) has now returned to the center of the debate. In fact, forms of censorship are resurgent and they are justified in various ways: with the protection of the dignity of certain social groups or with the defense of the community from the dissemination of ideas deemed “harmful”. All this gives rise to a growing intertwining between political power and cultural agencies, which is in addition to the intertwining - typical of welfare societies - between political power and private interests. As a result, we are dealing with a new ruling class that includes the political-bureaucratic class, the top businessmen and those who are in various ways able to steer public opinion.

KEYWORDS

Free speech; consent; Covid 19; elitism.

1. LA CRISI DELLA LIBERTÀ DI ESPRESSIONE.

Uno dei tratti più nobili dell'identità europea è da riconoscere nel suo aver saputo sviluppare nel corso dei secoli ampi spazi di tolleranza e pluralismo culturale, capaci di accogliere un franco confronto di tesi e opinioni. Il confronto intellettuale e la ricerca scientifica sono stati resi possibili da questa ampia libertà di leggere e scrivere, credere e dubitare, accettare e contestare.

Molto di tutto ciò trae origine dal fatto che la tradizione ebraico-cristiana esige soggetti autonomi, in grado di poter scegliere tra il bene e il male, tra la salvezza e la dannazione. Quando nel *De vera religione* sant'Agostino sottolinea che Gesù «non nulla fece con la forza, ma tutto con la persuasione e con l'ammonimento»,¹ quello che egli vuole sottolineare è che la fede cristiana è possibile solo grazie a un'adesione volontaria. In altre parole, Dio ha creato gli uomini liberi e ha offerto loro la possibilità di decidere tra la salvezza e la dannazione.

¹ Agostino, *De vera religione*, XVI, 31.

È la dimensione del trascendente ad aver reso possibile il delinearci di una chiara distinzione tra crimini e peccati, con i primi perseguiti dalla giustizia umana e i secondi da quella divina. A tale proposito, nella *Summa Theologiae* san Tommaso d'Aquino ha sottolineato senza ambiguità che esistono molti errori e sviamenti che non possono essere vietati per legge, dato che non si configurano come aggressioni del prossimo. Qualche secolo dopo, quando verrà meno l'unità confessionale del Vecchio Continente, si scoprirà con ancora maggior evidenza il valore della tolleranza e del rispetto reciproco.

Nel periodo storico che va dal XVI al XVIII secolo numerosi autori hanno sviluppato riflessioni molto importanti in merito alla tolleranza. Michel Montaigne, Pierre Bayle, Baruch Spinoza, John Locke e altri studiosi hanno considerato cruciale la libertà di pensiero e d'espressione: il diritto di ognuno di professare la fede che vuole, esprimere le proprie tesi, diffondere visioni della realtà assai differenti rispetto a quelle condivise dalla maggior parte della società. Uno dei fondamentali precipitati di tutto ciò è quel primo emendamento alla Costituzione americana in cui s'afferma che il Congresso non promulgherà leggi «che limitino la libertà di parola, o della stampa». Dopo la fine del fascismo la stessa Costituzione repubblicana, che all'articolo 21 recita che «Tutti hanno diritto di manifestare liberamente il proprio pensiero con la parola, lo scritto e ogni altro mezzo di diffusione», intendeva proprio impedire ogni censura. Allora ci si poteva illudere che, dopo anni di manipolazione ideologica da parte di vari regimi autoritari e totalitari, in tutto l'Occidente si fosse infine ritrovata, e per sempre, questa libertà cruciale.

Purtroppo non è così. Le cronache ci mostrano di continuo come la libertà di espressione sia sotto attacco. A causa della cosiddetta "legge Mancino" una serie di tesi non sono soltanto - com'è giusto che sia - rifiutate con sdegno dalla maggior parte della popolazione, ma sono perfino colpite da articoli specifici dell'ordinamento. E da tempo sono in discussione proposte legislative - si pensi al dibattito sul ddl Zan - che potrebbero peggiorare ancor più le cose. Sullo sfondo c'è l'imporsi di un "politicamente corretto" che, purtroppo, ambisce a sostituire la giusta sanzione sociale (il discredito che deve colpire ogni tesi ritenuta moralmente indifendibile) con un'ingiusta sanzione giuridica (pena, ammenda o altro).

In questo senso, dovremmo imparare alcune lezioni fondamentali dalla tradizione giuridica statunitense. Negli Stati Uniti la libertà di parola è stata a lungo protetta in una maniera talmente rigorosa che quando nel 1977 i nazisti dell'Illinois vollero organizzare una marcia a Skokie, dove abitavano molti ebrei con un passato nei campi di concentramento, l'ACLU (un'organizzazione progressista!) fornì i propri avvocati ai nazisti americani e prese le loro difese, sulla base della tesi che chiudere oggi la bocca a un tuo nemico prepara la strada domani a una censura ai tuoi danni. Alla fine nazisti e ACLU vinsero perché la Corte Suprema riportò tutta la discussione all'interno del primo emendamento. Fu una sentenza memorabile,

seguita poi da altre analogamente importanti: basti ricordare alla decisione che nel 2018 diede ragione al pasticciere che non aveva voluto preparare una torta per una coppia gay.

Da noi lo scenario è ben diverso. Per giunta, uno degli ambiti in cui la libertà di espressione è meno riconosciuta è proprio quello dell'università, dove i criteri del *politically correct* si sono imposti oltre ogni decenza. Quando ci si riferisce al politicamente corretto talvolta si evoca un qualche canone di "correttezza" nell'uso del linguaggio e certamente è una buona cosa esprimersi in maniera educata e rispettosa. Il problema è che, da tempo, la presunta correttezza è definita in termini politici: a partire da una ben precisa visione ideologica. Non bastasse tutto ciò, questo canone tende costantemente a tradursi in norme legali, dato che ormai il diritto è quasi ovunque diventato la semplice volontà di quanti controllano il monopolio della forza.

In una società aperta è normale che ci sia un vivo dibattito non soltanto su *cosa si deve pensare*, ma anche su *come ci si debba esprimere*. Nei decenni scorsi in tutto l'Occidente molti libri di storia sono stati scritti infittendo le analisi con termini come "borghese", "alienazione", "conflitto di classe", ecc. La scuola storiografica marxista ha riletto i contenuti delle vicende del passato e, per farlo, ha adottato un lessico preciso. Chi non è marxista ha ovviamente molto da dire dinanzi a ciò, ma quell'operazione interpretativa volta a leggere i fatti sociali - nella logica del *Capitale* - quali esiti meccanici e necessari della lotta di classe è più che lecita: non può essere combattuta con leggi e sanzioni giuridiche. Ai libri di testi marxisti si deve rispondere con altri libri di testo, che muovano da una prospettiva non marxista.

Quella che sta imponendosi, invece, è proprio la ben precisa volontà di usare la coazione della legge per affermare talune tesi, accompagnando tutto ciò con pene e punizioni. Negli scorsi mesi, in Italia, si è addirittura riportato in vita il reato di "vilipendio" (un tempo, "lesa maestà"), dato che un docente universitario (Marco Gervasoni) ha usato espressioni critiche nei riguardi del presidente Mattarella; e tutto ciò non è in alcun modo compatibile con un quadro di libertà intellettuale.

In questo senso la situazione degli atenei italiani è particolarmente preoccupante. Soltanto tra il 2019 e il 2021 sono finiti sotto accusa e/o nel tritacarne mediatico molti docenti dei nostri atenei: da Giovanni Gozzini a Luigi Marco Bassani, da Francesco Venier a Donato Mitola, da Luca Bernardini a Simon Levis Sullam (ma l'elenco sarebbe ben più lungo). Ogni caso fa a sé, naturalmente, e non è la stessa cosa esprimere il proprio plauso dopo un'azione squadristica a danno di studenti, insultare con espressioni volgari una parlamentare, criticare nei social network il ruolo politico del presidente della Repubblica, condividere un *meme* sulla politica americana, apprezzare l'esposizione a testa in giù nella vetrina di una libreria di un volume di Giorgia Meloni, e via dicendo. Va aggiunto che in qualche caso l'università non si è mossa e che le misure censorie adottate sono state assai differenti da caso a caso. Purtroppo però è ormai passata l'idea che forma e

contenuto degli scritti - e non soltanto degli scritti! - di quanti operano nell'accademia debbano essere esaminati da "commissioni etiche". Siamo ancora entro una cultura che legittima la censura delle idee, dato che resta davvero minoritaria la tesi, pure cruciale in Spinoza, che «in una comunità libera ogni uomo può pensare ciò che vuole e dire ciò che pensa».²

Se queste forme di repressione del pensiero, quali che siano i contenuti espressi, stanno diventando normali, vi è la necessità di organizzare una nuova resistenza: a difesa dei diritti di tutti. Tanto più che si va assistendo a una "normalizzazione" della censura, dal momento che gli stessi social network da tempo sono impegnati a contrastare quanti esprimono tesi non perfettamente allineate al conformismo prevalente.

2. OPINIONE PUBBLICA E CONSENSO: QUALE RUOLO PER INTELLETTUALI E SCIENZIATI?

Va anche aggiunto che questo controllo esercitato sulle università, che restano luoghi fondamentali per l'elaborazione del pensiero, ha pesanti implicazioni da più punti di vista.

Quando uno studioso è consapevole che nel momento in cui assume una posizione eterodossa può rischiare sanzioni, egli stesso finisce per autocensurarsi. Se inizialmente era portato ad assumere una posizione originale e autentica (benché minoritaria), la sua rinuncia a esporsi può portarlo perfino a modificare i propri convincimenti più intimi: a un certo punto - dovendo superare la dissonanza tra ciò che pensa e ciò che fa (o non fa) - in vari casi egli adotta apertamente le tesi che prima contestava. Nel momento in cui non vive in accordo con ciò che pensa (perché non gli è possibile), alla fine è portato pure a rimodellare i propri pensieri.

D'altra parte, in un sistema universitario nel quale la progressione di carriera esige un ampio consenso (sia nella propria disciplina, sia nella propria università) o quanto meno una limitata opposizione da parte di quanti si trovano ai vertici della disciplina e del dipartimento, per molti - specie se giovani - può essere impossibile elaborare un pensiero critico e autonomo. Sono gli stessi meccanismi di selezione che inducono ad assumere atteggiamenti prudenti e, in molti casi, conformisti.

In questo senso è chiaro che la statizzazione del sistema universitario - pure negli Stati Uniti, dove tutti i maggiori atenei sono finanziati da Washington e moltissime ricerche direttamente dal Pentagono³ - ha nettamente favorito questo tipo di deriva. Dal momento che non vi è la possibilità di una vera competizione tra prospettive

² Baruch Spinoza, *Trattato teologico-politico*, capitolo XX.

³ Basti pensare che un'agenzia del Pentagono come la DARPA (Defense Advanced Research Project Agency) nel 2021 aveva un bilancio annuo di 3,5 miliardi di dollari e di conseguenza il suo peso, in taluni ambiti di ricerca, è da ritenersi assolutamente cruciale. Cfr. <https://sgp.fas.org/crs/natsec/R45088.pdf>.

educative tra loro molto differenti, studiosi e ricercatori finiscono per muoversi entro binari ben definiti.

Il finanziamento delle proprie ricerche e più in generale l'intero *cursus honorum* di un giovane docente che voglia farsi apprezzare, d'altro canto, esigono l'accettazione di una serie di dogmi ben precisi. Nel contesto dell'Unione europea, un universitario che voglia ottenere una posizione di prestigio deve risultare vincitore di uno dei bandi dei programmi Horizon, finanziati dall'Unione stessa. Per poter partecipare a questa competizione, però, è necessario proporre ricerche in ambiti ben definiti: dalle questioni di genere alla transizione ambientale. Ovviamente, si tratta per lo più di temi molto caratterizzati, di domande che prefigurano già le risposte, ed è chiaro che in tal modo gli interessi e i valori prevalenti all'interno delle élite politiche orientano anche la ricerca.

Ne discende che se da un lato gli studiosi dovrebbero essere gli alfieri della più libera manifestazione del pensiero, nei fatti le cose sono molto differenti.

Al riguardo può essere interessante rilevare come nel tempo si sia dimostrata del tutto fallimentare la prospettiva indicata da Immanuel Kant nel suo breve scritto del 1784, *Was ist Aufklärung?*. In quelle pagine il filosofo prussiano aveva immaginato la convivenza tra un'assoluta libertà di pensiero (l'uso *pubblico* della ragione) e, al tempo stesso, un'assoluta mancanza di libertà politica (l'uso *privato* della ragione). Il problema è che quando si deve obbedire di fronte al potere istituito, come Kant pretende da ognuno di noi, è inevitabile che alla fine venga meno pure la possibilità di esprimersi liberamente, pregare il proprio Dio e studiare la realtà al di fuori di ogni dogmatismo di Stato.

In questo senso si capisce davvero ben poco del rapporto tra libertà d'espressione e censura politica se non si comprende che, fin dal XVII secolo, il potere ha nutrito l'ambizione di affermarsi quale entità trascendente la società e in grado di costruire un unico centro di comando, in grado di annullare ogni corpo intermedio, autogoverno locale, tradizione, autonomia sociale.

Le esigenze di legittimazione del potere statale hanno condotto fatalmente alla costruzione di una dogmatica del potere. Ricordando la lezione di Carl Schmitt, nella misura in cui è vero che «tutti i concetti più pregnanti della moderna dottrina dello Stato sono concetti teologici secolarizzati»,⁴ è ovvio che l'imporsi del potere pubblico debba far sì che quel monopolio della verità che Thomas Hobbes attribuiva al sovrano conduca, quale naturale conseguenza, a chiudere ogni spazio di confronto. Il monismo del dominio statale produce la fine di ogni tolleranza e di ogni libertà di espressione.

⁴ C. Schmitt, *Teologia politica. Quattro capitoli sulla dottrina della sovranità*, ne *Le categorie del politico*. *Saggi di teoria politica*, Il Mulino, Bologna 1972, p. 61.

3. LA LIBERTÀ DI PAROLA E DI RICERCA ALLA PROVA DEL COVID-19.

Una conferma di quanto sia difficile fare ricerca liberamente ed esprimersi senza censure si è avuta nel corso della recente pandemia del Covid-19.

Con la scusa della lotta all'ignoranza (reale o meno che sia) delle masse, dalla primavera del 2020 quasi tutti i media e una larga parte degli intellettuali si sono impegnati in una vera e propria battaglia a difesa di talune "verità di Stato". Un po' ovunque si è stati costretti ad assistere alla costante marginalizzazione di varie ipotesi scientifiche: di quelle che in quel momento non coincidevano con la prospettiva adottata dai governanti. In merito, i casi che si possono citare sono numerosi.

Ad esempio, quando nel 2020 una ricercatrice di Hong-Kong, Li-Meng Yan (che ora è dovuta fuggire e vive negli Stati Uniti) denunciò l'origine "artificiale" della Sars-CoV-2, che a detta della scienziata è stata realizzata nei laboratori cinesi, le sue tesi furono rigettate da tutti senza troppo entrare nel merito. Un po' ovunque quell'esercito a difesa delle verità ufficiali che sono per lo più i siti di *debunking* ha messo assieme quattro argomenti risibili per negare le affermazioni della Li-Meng; oltre a ciò, Twitter le ha perfino annullato il profilo, impedendole di difendere le proprie posizioni. In seguito quando un premio Nobel per la medicina come Luc Montagnier ha giudicato fondate le tesi della studiosa di Hong-Kong, è stato insolentito da una serie di figure pubbliche con un prestigio certo non paragonabile al suo. Tutto questo è bastato a far sì che nel dibattito pubblico la tesi fosse percepita come una "bufala". Qualche mese dopo, però, il presidente americano Joe Biden ha accusato apertamente la Cina di aver fabbricato il virus e a quel punto tutta l'informazione *mainstream* ha cambiato rotta. Nonostante ciò Montagnier è rimasto uno studioso privo ormai di ogni autorevolezza e la Li-Meng una fonte inattendibile.⁵

Un altro esempio interessante è quello di John Ioannidis, dato che il celebre scienziato è stato in qualche modo accantonato dal discorso pubblico, nonostante la sua fama quale epidemiologo, in ragione del suo avere assunto posizioni equilibrate e non sempre allineate ai governi. Come sottolineano Sara Gandini e Andrea Miconi, «l'epidemiologo più affermato del mondo - con H-Index 221, e oltre 380.000 citazioni accademiche - è stato messo da parte, o fatto passare per un

⁵ Ancora oggi quel monumento al *politically correct* che è Wikipedia a proposito degli studi di questa ricercatrice afferma, nella sua versione in inglese, che essi «have been widely criticised by the scientific community» (come se ci fossero ricerche non criticate...) e questo a dispetto del fatto che comunque la tesi sostenuta in quelle ricerche appaia ormai tutt'altro che da escludere per moltissimi altri studiosi (al riguardo si veda questo eccellente studio: Alina Chan - Matt Ridley, *Viral: The Search for the Origin of Covid-19*, New York, Harper, 2021).

personaggio a sé ed un po' eccentrico, in quanto semplicemente "critico sui numeri ufficiali della pandemia", nulla di più». ⁶

Più in generale, dall'avvento della pandemia la libera espressione delle idee è stata ritenuta pericolosa. Una serie di esigenze di ordine *pratico* (bloccare la diffusione del contagio, evitare cure inadeguate, spingere il maggior numero di persone a vaccinarsi, scongiurare l'intasamento degli ospedali, ecc.) hanno indotto molti protagonisti del discorso pubblico a rifiutare ogni scrupolo di ordine *teoretico*: come se la conoscenza della realtà non fosse cruciale per affrontare al meglio i problemi. La mera sopravvivenza è stata anteposta alla libertà e - in definitiva - alla verità stessa, a dispetto del fatto che le migliori soluzioni tecniche possono faticosamente emergere soltanto entro un quadro di tesi differenti e in competizione tra loro. Di conseguenza, quando il green pass era considerato uno strumento fondamentale era quasi un sacrilegio metterlo in discussione, salvo poi cambiare la versione dei fatti quando il lasciapassare stesso è stato depotenziato, dato che è diventato insufficiente per accedere a una serie di spazi, dove è stato richiesto l'esito di un test recente.

L'imporsi del punto di vista di un gruppo ben definito di soggetti (nel caso specifico, la prospettiva professionale dei medici) ha finito per delineare una situazione interamente votata alla soluzione di un unico problema: il diffondersi dell'infezione da Covid-19. Di conseguenza, una certa visione dell'efficienza ha trionfato su ogni scrupolo conoscitivo, specialmente se ritenuto "formalistico": come nel caso delle garanzie di natura giuridica. Come sempre all'interno di tecniche volte al perseguimento di uno specifico obiettivo, il risultato da ottenere è stato assolutizzato e anteposto a tutto, sempre sottacendo il fatto che quel primato implicito (la salute pubblica a ogni costo, ottenuta attraverso un crescente intervento del potere statale) non aveva in sé nulla di pragmatico e neutrale, ma discendeva invece da premesse filosofiche ben precise e, ovviamente, esposte a critiche e contestazioni.

È del tutto chiaro che per affrontare al meno peggio la vita e anche per convivere con i virus abbiamo sempre bisogno di conoscenza, ma non possiamo progredire - pur tra mille errori - senza libertà scientifica e quindi senza la massima libertà di espressione. Se chiudiamo la bocca ai sostenitori delle tesi più strampalate, poniamo le premesse per la negazione di una piena libertà di ricerca a medici, biologi, giuristi, filosofi, psicologi ecc.: come è evidente da due anni a questa parte. La grande battaglia che fu combattuta nel XVII e nel XVIII secolo in difesa della tolleranza e del libero confronto scientifico muoveva proprio dalla persuasione che bisogna che la verità possa emergere dal dibattito e dal confronto tra tesi diversissime e spesso infondate.

⁶ Sara Gandini - Andrea Miconi, "La velleità di sapere. Sull'epidemiologia scientifica e i *media experts*", in Carlo Lottieri, a cura di, *Leviatano sanitario e crisi del diritto. Cultura, società e istituzioni al tempo del Covid-19*, Macerata, Giometti & Antonello, 2022, in via di pubblicazione.

Chi oggi chiede limiti alla libera espressione delle idee, magari in nome della scienza, invocando di conseguenza la censura di ogni progetto di ricerca non allineato, alla fine conduce pure a ridurre la nostra concreta possibilità di affrontare i problemi contemporanei. Come ebbe a evidenziare uno dei maggiori epistemologi del ventesimo secolo, Michael Polanyi, «la Repubblica della Scienza ci mostra un'associazione di indipendenti che si muovono verso un esito indeterminato. Essa è motivata dal servire un'autorità tradizionale, ma la sua autorità poggia la sua perdurante esistenza da un costante rinnovo che avviene grazie all'originalità dei propri seguaci». ⁷

Negli ultimi due anni il trionfo dell'ipocondria sul coraggio, insieme a un'isteria generalizzata, hanno prodotto pure un altro risultato. Già in Thomas Hobbes ogni esigenza conoscitiva era stata sacrificata in ragione di preoccupazioni *pratiche*. Per non essere travolti dalla lotta di tutti contro di tutti, a giudizio dell'autore del *Leviathan* il monarca ha l'ultima parola su ogni controversia di ordine teologico. Per questa ragione, la vera fede è imposta dal sovrano, che in tal modo impedisce conflitti tra confessioni distinte. Oggi, in modo analogo, l'obiettivo di scongiurare dissidi tra scienziati ha portato a ricercare una forma di verità ufficiale. In effetti, molti hanno manifestato la preoccupazione che diatribe sulla letalità del coronavirus oppure sull'opportunità di ricorrere ai vaccini avrebbero orientato i singoli in direzioni diverse. Talune preoccupazioni molto concrete hanno portato a ostacolare proprio quel libero confronto tra ricercatori da cui, invece, possono venire conoscenze sempre meno imperfette sulla malattia e sulle strategie da adottare.

È invece significativo che quando, a dicembre, il cancelliere Olaf Scholtz ha annunciato nuove misure limitative delle libertà personali, nel corso del suo messaggio ai tedeschi egli ha più volte evocato “la scienza” (*die Wissenschaft*), in qualche modo attribuendo al governo, e alla fine a lui stesso, il ruolo di *peritus peritorum*: di chi è in grado, entro una discussione che vede coinvolti innumerevoli scienziati che possono avere tesi discordanti, di stabilire chi abbia ragione e chi torto. Se oggi la politica s'arrogia il diritto di fissare la verità non è tanto per adottare una confessione religiosa a scapito di un'altra (come avveniva nel XVII secolo), ma invece è per fissare vaccinazioni a scadenza trimestrale oppure stabilire che un guarito ha titolo ha un pass di tre mesi (come in Germania), oppure di sei mesi (come in Italia), oppure di un anno e con la possibilità di proroghe trimestrali a ripetizione sulla base dei valori anticorpali (come in Svizzera). Non è la scienza che muta quando da Francoforte ci si sposta a Zurigo, e da Zurigo a Milano: a mutare è il *peritus* politico che pretende di stabilire quale scienziato abbia ragione e quale torto.

⁷ M. Polanyi, *The Republic of Science: Its Political and Economic Theory*, «Minerva», vol. 38 (1), 2000 (1962), p. 19.

Il discredito che oggi circonda la filosofia, in particolare, e ogni pensiero critico, in generale, proviene proprio da questo primato di una malintesa attenzione alle implicazioni operative (sanitarie, economiche, sociali), che alla fine ostacola la via verso la conoscenza e quindi anche una migliore comprensione della realtà e di come dovremmo agire.

È significativo che a dicembre 2021 il *British Medical Journal* sia stato perfino costretto a scrivere una dura lettera aperta a Mark Zuckerberg, per denunciare la censura subita e per evidenziare tutte le incongruenze del comportamento del social network. In effetti, dopo che la prestigiosa rivista inglese aveva pubblicato uno studio su come Pfizer aveva manipolato i dati riguardanti le sperimentazioni del nuovo vaccino, molti utilizzatori di Facebook non erano riusciti a far circolare questa informazione; oltre a ciò, il servizio di *fact checking* aveva cercato di negare l'attendibilità dello studio apparso sulla rivista (che era stata scambiata, tra l'altro, per un blog). L'episodio è particolarmente significativo, dato che mostra come la battaglia combattuta per limitare la libertà di espressione utilizzando il *fact checking* sia il tassello di un sistema di potere che non ammette una pluralità di ipotesi, ricerche e opinioni. Molti tra le principali realtà che veicolano l'informazione – si tratti di giornali, televisioni oppure *new media* – sono asservite al conformismo dilagante e a quell'intreccio di interessi e valori che oggi usa l'emergenza sanitaria per rafforzare il dominio politico e già si appresta a moltiplicare il proprio potere sfruttando pure l'emergenza climatica.⁸

Anche se certo vanno riconosciute le possibili conseguenze negative del diffondersi di pratiche inadeguate, è comunque necessario domandarsi quanto possa giovare allo sviluppo del sapere (e di conseguenza anche all'emergere di risposte efficaci) quel tipo di censura che in primo luogo si manifesta come autocensura. Un episodio, tra gli innumerevoli che si potrebbero ricordare, merita di essere segnalato quale esemplificazione del clima che è stato creato.

L'immunologa Antonella Viola, ospite il 10 giugno 2021 su La7 per la trasmissione "Otto e mezzo", dinanzi alla richiesta della conduttrice di tranquillizzare quanti avevano già assunto una prima dose di AstraZeneca, dichiara: «certamente, lo sottolineiamo... però, mi scusi, io questa volta non mi tengo dentro nessuna... la seconda dose non va fatta, ecco questo voglio che sia chiaro: la seconda dose non va fatta». Qui non si tratta di entrare nel dibattito scientifico su questo o quel prodotto farmaceutico, ma soltanto di constatare un'ammissione. Quel «questa volta» appare inquietante e segnala l'oggettiva difficoltà, per gli esperti come per

⁸ Il nesso tra salute e *global warming* è stato ripetutamente e apertamente evidenziato dall'Oms, che dopo avere giocato un ruolo cruciale nella gestione della pandemia del Covid-19 ora ambisce a spendere le sue carte pure dinanzi alla questione del clima. Si veda ad esempio: *COP26 Special Report on Climate Change and Health: The Health Argument for Climate Action*, World Health Organization, con una prefazione di Tedros Adhanom Ghebreyesus, Ginevra, ottobre 2021.

chiunque altro, di esprimersi liberamente.⁹ Anche quella frase spezzata, con un aggettivo («nessuna») che rimane orfano di un qualsivoglia sostantivo, dice molto su come sia arduo avere un confronto sereno quando esistono direttive informali – in questo caso orientate ad aumentare il più velocemente possibile il numero dei vaccinati – che spingono in una ben precisa direzione. Eppure quelle che erano in gioco, come correttamente la professoressa ebbe a sottolineare, erano la vita e la sicurezza di tante persone.

Bisogna allora prendere atto che non soltanto il punto di vista dei medici ha preteso di annullare ogni altra prospettiva, ma anche all'interno di questo stesso ambito scientifico si è assistito di continuo a censure più o meno esplicite. Quando il professor Paolo Bellavite, nel maggio 2021, è intervenuto in una trasmissione televisiva (“DiMartedì”, sull'emittente La7) e ha espresso in scienza e coscienza le sue opinioni sui possibili effetti avversi dei vaccini, è andato incontro a una dura censura da parte del proprio ateneo. Più di recente anche il professor Francesco Broccolo, dopo aver preso parte nel febbraio 2022 alla medesima trasmissione, ha ricevuto un'esplicita reprimenda da parte dell'università: sul profilo ufficiale twitter di Unimib si è perfino scritto che «le opinioni espresse dal dottor Broccolo non rappresentano il pensiero dell'istituzione. Nostre ulteriori azioni e considerazioni a riguardo saranno tenute al di fuori del contesto social». Dal momento che come ha insegnato Ludwig von Mises soltanto l'individuo pensa, ragiona e agisce,¹⁰ davvero non si comprende cosa sia “il pensiero dell'istituzione” a cui si fa riferimento l'account dell'università di Milano Bicocca e soprattutto c'è da chiedersi chi mai possa arrogarsi il diritto di pensare *per gli altri* e *a nome degli altri*. Tanto più che questo finisce sempre più per restringere gli spazi della libera espressione del pensiero.

Sarebbe allora necessario porre le basi per un dibattito il più possibile franco, aperto a opinioni diverse e contrastanti. Il problema è che tutto questo minerebbe quell'aura sacrale che si è voluta costruire attorno agli scienziati, presentandoli come portatori di certezze univoche, e spezzerebbe quel legame tra il presunto sapere assoluto degli studiosi e l'opera di riformulazione delle credenze condivise affidata ai mass-media, a tutto vantaggio di quei detentori del potere che poggiano le loro scelte su un reale o presunto “consenso scientifico”.

⁹ Un'analogia autocensura ha operato pure nel contesto degli *influencer* che dominano gli spazi mediatici. Rivolgendosi ad alcuni colleghi giornalisti, Paolo Mieli il 9 agosto 2021 ha dichiarato, sempre su La7, durante il programma “In Onda”: «la convinzione sul vaccino che voi sbandierate pubblicamente è molto superiore a quella che esprimete in privato, ammettetelo. Anche voi avete parecchi dubbi. Diciamoci la verità: in privato, alle nostre cene tra amici, emergono molti dubbi, non c'è tutta questa convinzione».

¹⁰ Per Mises, «ogni azione razionale è in primo luogo un'azione individuale. Soltanto l'individuo pensa. Soltanto l'individuo ragiona. Soltanto l'individuo agisce» (L. von Mises, *Socialism: An Economic and Sociological Essay*, New Haven, Yale University Press, 1962 [1949], p. 113).

In questo quadro non dobbiamo allora sorprenderci se a un certo punto la liturgia della vaccinazione e quella dell'eucarestia possano addirittura sovrapporsi. A Colonia, ad esempio, nel giorno della vigilia di Natale il Duomo è stato utilizzato per la somministrazione dei prodotti della Pfizer e non si è trattato di un fatto senza significato: «Con la nascita di Gesù, noi celebriamo il Natale e Dio ha mostrato il suo amore e la sua cura nei nostri riguardi», ha detto il rettore del Duomo, Assmann: «e allo stesso modo vaccinandoci proteggiamo non soltanto noi stessi, ma salviamo pure la vita di altre persone».¹¹ Riesce difficile pensare che a Colonia manchino teatri inutilizzati, palestre o altri spazi: come emerge con nettezza dalle parole del prelado, la sovrapposizione tra la dimensione del sacro e quella sanitaria è stata voluta e consapevole.

Quando allora uno studioso di teologia politica come Giorgio Agamben evoca polemicamente la casta sacerdotale dei virologi e la natura religiosa della scienza il suo intento è evidenziare non soltanto che la necessità da parte del potere di legittimarsi ha trovato nel prestigio della medicina la risposta più efficace, ma come al tempo stesso vi sia una specifica religiosità sanitaria che opera all'interno della Chiesa, con effetti devastanti per il senso stesso della fede.¹²

La difesa propagandistica di alcune tesi scientifiche e la marginalizzazione di altre (in tema di efficacia dei vaccini, entità degli effetti avversi, opportunità di vaccinare i bambini e/o quanti sono già guariti, ruolo delle misure immunitarie e delle cure, ecc.) ha poi comportato la costruzione di un nemico ideologico: i non vaccinati. Questa demonizzazione di una parte minoritaria della società è servita a predefinire un capro espiatorio, a cui attribuire ogni eventuale difficoltà nel contrasto alla pandemia, e a permettere una massiccia opera propagandistica. Per di più, questi soggetti particolarmente penalizzati – perché privati dei propri diritti ancor più del resto della popolazione – sono stati presentati non già come vittime, ma come aggressori.¹³

L'uso politico della scienza, di conseguenza, ha avvelenato non soltanto la ricerca, ma la stessa convivenza.

Va aggiunto che in tutti questi mesi una delle illusioni più nefaste è consistita nel credere che le scelte in tema di pandemia fossero interamente da delegare a medici e virologi. Il risultato è che è venuto meno quel dialogo tra discipline e competenze che invece è necessario di fronte a questioni che certo hanno un loro profilo

¹¹ *An Heiligabend: Impf-Aktion im Kölner Dom*, «Süddeutsche Zeitung», 20 dicembre 2021.

¹² «Che la scienza sia diventata la religione del nostro tempo, ciò in cui gli uomini credono di credere, è ormai da tempo evidente» (G. Agamben, *A che punto siamo? L'epidemia come politica*, Macerata, Quodlibet, 2020, p. 69).

¹³ Per chi conosce la storia della propaganda ideologica non c'è nulla di sorprendente nel fatto che l'informazione finisca per trattare da *aggressori* gli *aggredditi*. Nel 1940 il regime nazista produsse un film, *Süss l'ebreo* (diretto da Veit Harlan), volto a mostrare come la società tedesca fosse sempre stata vittima della violenza degli ebrei. Si trattava del rovesciamento della realtà, ma funzionò alla perfezione.

sanitario, ma al tempo stesso esigono il contributo di altri studiosi. Per fare un esempio banale, è ovvio che un medico da solo non è in grado di dire a quale distanza sia opportuno stare - all'aperto o al chiuso - per evitare il possibile contagio: in questo caso il contributo di un fisico è ben più cruciale. E quindi non si capisce come in altre circostanze si possa ignorare la voce del giurista, dell'economista, dello psicologo, dello scienziato politico, del filosofo, del sociologo o dell'economista quando si adottano misure che hanno un tale impatto sulla realtà: a ogni livello.

È per giunta chiaro, a questo punto, come gli esperti d'apparato non si trovino esclusivamente negli spazi formalmente definiti dal diritto pubblico. C'è infatti da chiedersi cosa resti di "privato" nella società contemporanea, caratterizzata da una crescente invasione della politica nell'economia e nella vita culturale. Oggi abbiamo una regolazione talmente pervasiva che per qualsiasi gruppo industriale e finanziario è facile avere successo grazie a normative volte a favorirlo; al tempo stesso, quanti legiferano e ci governano possono di fatto minacciare ogni posizione economica, al punto che al di sopra di una certa taglia risulta quasi impossibile sopravvivere senza soddisfare una serie di offerte che non si possono rifiutare.

Grandi imprese come Facebook, Amazon oppure Google sono aziende formalmente private, ma possono ottenere enormi vantaggi dal potere. Per questo, esse sono portate ad agire in maniera opportunistica nei riguardi della politica e a investire molti soldi in iniziative lobbistiche. Per giunta si tratta di imprese che possono essere cancellate oppure penalizzate in vario modo: da leggi e regolamenti riguardanti il fisco, la concorrenza, i contratti di lavoro, la privacy e via dicendo. Alla luce di tutto ciò, è impossibile ritenere legittimo il comportamento di Zuckerberg, Bezos oppure Dorsey quando chiudono la bocca a chi interpreta posizioni che essi non apprezzano. Non sono più semplici privati che decidono *a casa loro*. C'è soprattutto da chiedersi se le loro aziende, attive entro questo quadro altamente politicizzato, siano infatti ancora veramente private, dato che operano in totale sintonia con quanti dispongono della sovranità, oppure se esse non siano diventate gli ultimi tentacoli di un potere statale assai più complesso e impenetrabile di quanto non fosse nei decenni scorsi.

4. IL POTERE POLITICO DINANZI A CULTURA ED ECONOMIA.

A questo punto della riflessione è opportuno soffermarsi sulla nozione di "potere", ricordando come nel dibattito filosofico e politologico tale concetto abbia assunto significati assai ampi, fino quasi a smarrire un connotato ben preciso.

In una definizione data dal politologo Steve Lukes, ad esempio, per potere si deve sostanzialmente intendere l'abilità di produrre effetti, dal momento che «tutti

i discorsi sul potere affermano che A in qualche modo influenza B». ¹⁴ Questa è una definizione quanto mai imprecisa, dato che alla luce di tali parole si potrebbero includere tra quanti hanno potere sia il generale che durante la Prima guerra mondiale ordina ai fanti di uscire dalle trincee e li obbliga a uccidere e morire, sia lo studioso che elabora idee convincenti e crea consenso attorno alle proprie tesi, sia il cliente che entra in un negozio e ottiene ciò di cui ha bisogno, cedendo denaro e ricevendo un bene. Gli esempi non sono scelti a caso, dato che la riflessione prevalente in tema di potere (e correlativamente anche di libertà) rinvia proprio a tre forme specifiche: il potere *politico*, il potere *culturale* e il potere *economico*. ¹⁵

Pure in *Powershift* di Alvin Toffler abbiamo la medesima divisione dei poteri che rinvia a forza, cultura e ricchezza. Tutto ciò, a ogni modo, affonda in questioni remote, ¹⁶ dato che in scritti che risalgono a più di mezzo secolo fa Georges Dumézil aveva rilevato come le civiltà indoeuropee fossero caratterizzate da una tripartizione funzionale che nell'universo romano aveva trovato espressione nelle divinità di Giove, Marte e Quirino. ¹⁷ In età medievale tutto ciò ruota attorno alla distinzione tra *oratores*, *bellatores* e *laboratores*: una ripartizione dei ruoli sociali che nel contesto francese dell'ordine cetuale sarà in qualche modo ripresa dalle distinte rappresentanze del clero, della nobiltà e della borghesia (il "terzo stato").

All'indomani della nascita dello Stato moderno è proprio lungo queste direttrici che si afferma una visione - oggi egemone - secondo la quale esisterebbe un potere *stricto sensu*, che è violenza e minaccia (il potere politico), ma accanto ad esso vi sarebbe pure un *potere delle idee*, che permette alle persone colte o alle imprese attive nell'ambito comunicativo di dominare gli altri, e un *potere del denaro*, che consegna a quanti dispongono di risorse finanziarie un qualche imperio su chi ha poco o nulla.

Nella visione ora prevalente si è insomma imposta la convinzione secondo cui la ricchezza sarebbe un potere *per se* e lo stesso varrebbe per la cultura.

Quest'ultimo elemento aiuta a spiegare per quale motivo oggi sia spesso difficile fare i conti con la crescente intolleranza di Stato e, al tempo stesso, difendere la libertà d'espressione. Se da un lato abbiamo la pretesa del ceto politico-burocratico di definire il vero e il falso, il bene e il male, al tempo stesso abbiamo fondamentali agenzie culturali e informative che operano di concerto con i monopoli della violenza legale, restringendo gli spazi della libera espressione. A tutto questo molti credono si debba replicare con una progressiva limitazione dei diritti fondamentali, e non già con una piena liberalizzazione della società. A molti non è chiaro, in altre

¹⁴ Steven Lukes, *Power: A Radical View*, London, Macmillan, 1974, p. 26.

¹⁵ Una riflessione antropologica intorno a quella che Gianfranco Poggi ha definito la "santa trinità" dei poteri si trova in questo testo ormai classico: Ernest Gellner, *Plough, Sword and Book: The Structure of Human History*, London, The University of Chicago Press, 1988.

¹⁶ Alvin Toffler, *Powershift: Knowledge, Wealth, and Violence at the Edge of the 21st Century*, New York, Bantam Books, 1990.

¹⁷ Georges Dumézil, *L'idéologie tripartite des Indo-Européens*, Bruxelles, Latomus, 1958.

parole, che l'oggettiva complicità con il potere dei giornali finanziati dal governo con i soldi dei contribuenti non deve portare a limitare la libertà di stampa, ma semmai a recidere questi legami tra il potere in senso stretto e gli strumenti ideologici di cui esso dispone.

È fuori discussione, allora, che molte delle nostre difficoltà discendono dal fatto che le riflessioni contemporanee in materia di potere sono dominate dall'ambiguità originaria di questo sostantivo (il *potere*) e della forma verbale correlata. In effetti, con queste forme lessicali si può esprimere un dominio violento oppure un'abilità: indicando una maniera di aggredire il prossimo oppure, al contrario, un'ampia facoltà di azione ed espressione. Esse possono designare la capacità di controllare altre persone, oppure la disponibilità di quei mezzi necessari a realizzare specifici obiettivi: come quando si evidenzia che una persona ha la possibilità di avviare un'attività oppure cambiare il suo stile di vita.

Sembra insomma che evocare la nozione di potere obblighi a fare i conti con una polisemia insormontabile.

La quasi incontestata accettazione della teoria dei tre poteri (l'idea che a fianco di un potere politico esisterebbero anche un potere economico e uno culturale, entrambi da avversare e limitare) starebbe da tempo minando le nostre libertà. Nella visione liberale classica o libertaria, al contrario, non c'è potere se non abbiamo una qualche forma di aggressione o minaccia. Esercitano un potere il brigante di strada o l'aggressore, così come il politico che impone il rispetto di una regola o il funzionario che afferma la propria volontà applicando una legge,¹⁸ ma la stessa cosa non si può dire per chi formula idee, sviluppa tesi, fa ricerche, diffonde informazioni.

Nella visione liberale il potere è dunque uno: è l'uso della violenza su soggetti innocenti. Per questo in ambito culturale si è sempre guardato con favore al libero scambio delle opinioni, al confronto scientifico e alla tolleranza religiosa, mai ritenendo che esporre le proprie idee fosse un modo per aggredire il prossimo. Allo stesso modo, la cultura liberale ha sempre difeso il mercato concorrenziale e quindi l'universo giuridico delle proprietà e dei contratti, rigettando la convinzione che il disporre di beni legittimamente acquisiti sia una forma di minaccia nei riguardi del prossimo e che nei negozi giuridici si possa annidare – come ebbe a sostenere Karl Marx – uno sfruttamento talvolta perfino peggiore di quello esercitato da un padrone nei riguardi dello schiavo.

Per il liberalismo, senza un qualche utilizzo illegittimo della forza e senza la minaccia di farlo non ci può essere aggressione e potere. Per questo il liberalismo

¹⁸ A giudizio di Hans Kelsen, ogni atto amministrativo, così come ogni sentenza, è il frutto di una decisione in larga misura arbitraria, ed è per questo un potere: «la determinazione della norma individuale nel procedimento esecutivo della legge è una funzione della volontà» (Hans Kelsen, *Lineamenti di dottrina pura del diritto*, Torino, Einaudi, 1952 [1934], p. 123). È esattamente da qui che verrebbe, secondo lo studioso austriaco, l'impossibilità di contare su una qualche certezza dell'ordinamento.

guarda alla cultura come a una forma di comprensione della realtà: come a un modo di “potenziare” gli uomini (in questo senso, di accrescerne il potere), ma non come un modo di dominare altri. Da qui discende pure la tesi che non si può limitare l’influenza delle idee, di un singolo come Giordano Bruno o di un’istituzione come la Chiesa cattolica, e che non c’è libertà senza proprietà, così che la ricchezza è un modo per espandere il controllo sulla natura e uno strumento utile a ridurre le incertezze tramite la capitalizzazione, costruire relazioni di scambio e associazione, limitare i disagi e le sofferenze.

Oggi però questa difesa della tolleranza e della libera espressione (perché non c’è in senso proprio un potere *culturale*), da un lato, e del mercato e della libera iniziativa economica (perché non c’è potere *economico*), dall’altro lato, è rigettata. Le filosofie prevalenti sono intolleranti dinanzi allo scambio di idee e sono stataliste in ambito economico, proprio perché guardano al potere come a una realtà tripartita, che appunto è politica, economica e culturale *al tempo stesso*, e che va messa sotto controllo in ogni sua dimensione.

Se la prospettiva liberale classica pone il potere politico sul banco degli accusati, nella visione dominante il potere statale diventa il grande liberatore: l’istituzione che può affrancarci dalle catene. È solo il potere politico, in effetti, che è in grado di porre rimedio agli eccessi della ricchezza, attraverso un’azione di redistribuzione delle risorse; ed è solo il potere politico che può contrastare e imbrigliare le agenzie ideologiche fondamentali: che si tratti degli apparati confessionali (come fu nel XIX secolo), dei media giornalistici e televisivi (come è stato nel XX secolo) oppure delle imprese che controllano i *social network* e in tal modo sono in grado di disporre di *big data* (come avviene ora).

Per la cultura prevalente la tesi libertaria è semplicistica, in quanto si limiterebbe a difendere quella libertà “formale” che già Marx, nel suo scritto *Sulla questione ebraica*, aveva denunciato come un semplice schermo a tutela del potere.¹⁹ Per questa ragione si è delineato, grazie alla teorizzazione dello Stato di diritto democratico e sociale, un super-costituzionalismo in ragione del quale alla tripartizione puramente istituzionale tra legislativo, esecutivo e giudiziario si affiancherebbe una tripartizione ben più rilevante, la quale rinvia al relativo contrapporsi dei tre “poteri” (politico, culturale ed economico). In questo modo la reincarnazione moderna e collettiva del sovrano trarrebbe la sua legittimità e necessità dal compito di contrastare le minacce provenienti dall’economia e dalla cultura, dalla ricchezza e dal pensiero.

Se oggi lo spazio della legislazione pervade ogni cosa uno dei motivi è proprio da rinvenire nella necessità, per quanti temono il potere economico e quello culturale, di usare l’arma della legge contro le aggressioni che possono venire dal confronto delle idee e dagli scambi. Se il potere pubblico regola ogni rapporto economico, la ragione ultima sta nel fatto che perfino all’interno del diritto privato

¹⁹ Karl Marx, *La questione ebraica e altri scritti giovanili*, Roma, Editori Riuniti, 2018 (1844).

si è affermata l'idea che vi siano parti "deboli" che vanno protette, anche se questo comporta la sostanziale dissoluzione dell'autonomia negoziale. E se ora il potere pubblico controlla il sistema educativo e orienta verso talune "verità" (a partire dalla legittimità degli ordinamenti vigenti) che necessariamente devono essere accettate, questo si deve al fatto che soltanto il potere pubblico è concepito come "neutro", e quindi in grado di arginare ogni possibile confessione, ideologia, partigianeria.

L'esito di tutto ciò è un potenziamento crescente, tendenzialmente illimitato, del dominio politico: del controllo che il ceto governante esercita sul resto della società. Ma per poter uscire da questa trappola è necessario provare a indagare nella sua complessità questo difficile e controverso rapporto tra forza, denaro e idee. E questo lo si può fare soltanto se si evitano due errori.

Il primo errore, come s'è cercato di evidenziare poco sopra, consistere nel credere che la tolleranza vada limitata, dato che la parola stessa sarebbe un potere: così che spetterebbe all'autorità pubblica limitarla. Al contrario, bisogna eliminare ogni "barriera all'ingresso" che restringe il mercato delle idee: e questo vuol dire che vanno abolite le agenzie pagate direttamente con i soldi dei contribuenti e vanno tolti tutti i privilegi di carattere regolatorio che il potere politico è in grado di attribuire a questa o quell'impresa culturale.

Se da un lato bisogna riaffermare che potere in senso proprio è solo quello che usa la forza o la minaccia di utilizzarla, al tempo stesso è bene essere consapevoli che il monopolio della violenza legale è sempre intrecciato con frazioni del mondo economico e culturale; e quanto più il potere s'è dilatato, tanto più ha finito per corrompere ogni spazio produttivo e ogni dimensione intellettuale. Il capitalismo di relazione delle società occidentali di stampo keynesiano è sempre più simile al socialismo alla cinese e all'economia degli oligarchi legati a Vladimir Putin e costantemente costretti a ubbidire alle sue richieste.

5. CONCLUSIONE: RIPENSARE L'ELITISMO NELLA SOCIETÀ CONTEMPORANEA.

Queste ultime considerazioni dovrebbero farci comprendere che una riflessione sulla tolleranza, sul ruolo del *politically correct* nelle società contemporanee e sul metodico lavoro di manipolazione delle coscienze esige una riformulazione della dottrina elitista.

Gli autori classici che sono all'origine di questa linea di pensiero - da Gaetano Mosca a Vilfredo Pareto, a Roberto Michels - erano ben consapevoli dell'esigenza, per i governanti in senso proprio, di godere di larghi appoggi in tutta la società. Essi sapevano che non soltanto la nozione di élite, ma pure quella di *classe politica*, andava ben oltre i ristretti confini definiti dalle forme giuridica. Per Mosca era chiaro, insomma, che un finanziere poteva essere ben più classe politica di un deputato di secondo livello e proveniente da una provincia marginale.

Quel tipo di consapevolezza deve oggi indurre ad andare oltre: non soltanto perché il *cursus honorum* di quanti materialmente fanno politica al governo o in parlamento non passa più attraverso i partiti (molti di loro sono detti “tecnici”, e quindi hanno alle spalle una carriera estranea a ogni aperto conflitto ideologico e ogni consultazione elettorale, ma anche e soprattutto perché in una società sempre più basata sulla conoscenza è quasi inevitabile che l’investitura segua logiche ben diverse: molto lontane dalle dinamiche del suffragio, della lotta tra partiti, della rappresentanza elettorale.

Per cogliere l’intreccio tra politici, oligarchi dell’economia e nuovi sacerdoti della cultura può essere utile usare un recente film di Adam McKay (*Don’t look up*, prodotto per Netflix e interpretato da alcune star americane, da Leonardo Di Caprio a Meryl Streep), nel quale incontriamo una serie di figure emblematiche. Abbiamo il *politico*, la presidentessa Janie Orlean, prigioniera dei suoi piccoli giochi elettorali e delle sue esigenze mediatiche; abbiamo l’*imprenditore*, Peter Isherwell, che in larga misura controlla la politica e infatti riuscirà a modificare i piani per abbattere la cometa, causando l’apocalisse finale; e abbiamo infine lo *scienziato*, Randall Mindy, che per tutto il film cercherà di spiegare quale minaccia grava sulla sopravvivenza dell’umanità, ma senza successo. A causa dell’insipienza e della corruzione di politici e imprenditori, l’umanità sarà spazzata via da questo cataclisma. Se questo è in estrema sintesi il senso del lavoro, va detto che esso è utile per quanto dice, ma soprattutto per quanto non dice.

Per esplicita ammissione del regista, in effetti, la cometa che si dirige contro la terra simboleggia il riscaldamento globale.²⁰ In effetti, questo film è un tipico prodotto della cultura *liberal* statunitense, che in questo senso fa abbastanza sorridere quando sostiene la tesi che oggi nessuno ascolterebbe la narrazione dominante in tema di *global warming*. Come è del tutto evidente, è esattamente il contrario, se si considera che tutta la regolazione pubblica e tutti i bilanci di Stato sono esattamente orientati a realizzare quella trasformazione radicale del sistema economico che punta, tra le altre cose, a danneggiare i proprietari di case e a favorire i gruppi finanziari, a colpire le piccole imprese e ad arricchire quanti più facilmente possono accedere ai rivoli della spesa pubblica.²¹

²⁰ Tanto per non farci mancare nulla, McKay ha pure aggiunto che la cometa potrebbe essere letta pure in relazione all’emergenza sanitaria... Si veda: Kate Aurthur, *Adam McKay on the Ending(s) of ‘Don’t Look Up’: DiCaprio’s Last Minute Line, Streep’s Improv and Brontarocs*, «Variety», 27 dicembre 2021.

²¹ In realtà, gli interpreti del nuovo potere politico d’impronta tecnocratica sono in larga misura schierati con questa retorica. Non a caso, intervenendo al forum sul clima promosso da Joe Biden, il 18 settembre 2021 il premier Mario Draghi ha dichiarato che «se continuiamo con le politiche attuali raggiungeremo quasi 3 gradi di riscaldamento globale entro la fine del secolo. Le conseguenze di un tale aumento della temperatura sarebbero catastrofiche». Gli scienziati à la Randall Mindy, lungi dall’essere aversati e/o ignorati, sono ormai e da tempo consiglieri del Principe e strumenti cruciali della sua azione di ampliamento del potere.

È allora del tutto contraddittorio denunciare le élite finanziarie che controllano la politica e orientano le principali scelte di bilancio (a questo serve la demonizzazione di Peter Isherwell, che mescola tratti di Steve Jobs e di Elon Musk), se poi si celebra nello scienziato *à la page* una sorta di eroe moderno, a dispetto del fatto che le sue tesi offrano strumenti a quell'opera di propaganda a favore del gruppo di potere di sinistra che domina la scena globale. In effetti, il film di McKay si propone di rafforzare proprio le tesi (sull'emergenza climatica e sull'emergenza sanitaria) che gli oligarchi sfruttano a loro favore per imporre quei piani dirigisti che riducono gli spazi di libertà e ci stanno sempre più conducendo entro una società del controllo. In questo senso, nell'edificazione di questo dominio crescente sulle nostre esistenze il ruolo degli scienziati, degli intellettuali e dei nuovi chierici è tutt'altro che marginale e insignificante, anche e soprattutto nel momento in cui avversa un pieno confronto tra posizioni contrapposte.

Il *crony capitalism* che intreccia politica, economia e ideologia è dunque un vero problema, dato che queste relazioni pericolose tra il monopolio della violenza legale, i media, le imprese e gli intellettuali vanno costruendo regimi sempre più oppressivi. E siamo giunti al punto in cui non è più nemmeno possibile dire se la società in cui viviamo è un capitalismo sempre più statizzato, oppure se non si tratti di un socialismo che lascia spazi di libertà soltanto a quanti possono usare del potere pubblico per ottenere benefici, privilegi, posizione di potere, prestigio, ricchezza.

Il conformismo che ci circonda, allora, non è il semplice frutto della pressione sociale che caratterizza ogni società in ogni tempo. Quello che finisce per tagliare le nostre lingue e chiudere molti spazi di libertà d'espressione è un nuovo potere che integra le varie dimensioni, delineando un *monstrum* con cui forse mai, nel nostro passato, avevamo dovuto fare i conti.

S y m p o s i u m I

Pierpaolo Cesaroni, *La vita dei concetti. Hegel, Bachelard, Canguilhem,*
Quodlibt, Macerata 2020

I CONCETTI E IL VIVENTE: CANGUILHEM OLTRE CANGUILHEM

PAOLO SLOGO

*Università degli Studi di Padova,
Dipartimento FISPPA*
slongopaolo@gmail.com

ABSTRACT

In this article we discuss Pierpaolo Cesaroni's book *The life of concepts. Hegel, Bachelard, Canguilhem*. The epistemological point of view that is proposed in this book aims to bring out the singularity of the epistemic field of politics, starting from the intuition of its proximity, or continuity, with the epistemic field of life. We try to focus our discussion especially on the historical-conceptual interpretation that emerges from the book of the work of Georges Canguilhem. The epistemological thought of Canguilhem (*beyond* Canguilhem) in fact allows us to leave the theoretical paradigm of modern political science.

KEYWORDS

Canguilhem ; Concept of Life ; Vitalism ; Epistemological Analysis ; Political Concepts

Lo scopo delle osservazioni che proponiamo qui è di offrire un contributo alla discussione di qualcuno tra i molteplici temi affrontati da Pierpaolo Cesaroni ne *La vita dei concetti. Hegel, Bachelard, Canguilhem*¹, un libro denso, stimolante e ricco di spunti di riflessione: «Poniamo subito – scrive Cesaroni nell'introduzione – due assunti fondamentali che troveranno, strada facendo, la loro piena determinazione: la scienza, o episteme, costituisce il piano entro il quale si muove la riflessione filosofica; il concetto è lo strumento proprio della pratica scientifica. L'incrocio di questi due principi configura la pratica filosofica come una epistemologia dei concetti» (p. 11). La ricerca di Cesaroni poggia principalmente sull'attraversamento di Hegel, Bachelard e Canguilhem, anche se è subito chiaro che «l'obiettivo principale non è una ricostruzione complessiva del pensiero di tali autori», ma piuttosto, appunto, l'esposizione di una *pratica filosofica*. Questa pratica, alla quale nel libro ci si riferisce con il termine "epistemologia", si presenta fin da subito come «una filosofia del concetto» (p. 24). L'*incipit* della Parte prima, "Filosofia come epistemologia", è esplicito su cosa si debba intendere per tale pratica filosofica.

¹ I riferimenti alle pagine del libro di Pierpaolo Cesaroni, *La vita dei concetti. Hegel, Bachelard, Canguilhem*, Quodlibet, Macerata 2020, sono dati nel testo tra parentesi senza ulteriori indicazioni.

«Innanzitutto – leggiamo –, l'epistemologia vede nel concetto lo strumento e il campo proprio dell'attività scientifica: a rigore, non si dà scienza senza concetto e non si dà concetto che non sia scientifico. Di conseguenza non esistono, in senso stretto, “concetti filosofici”» (p. 23). Un primo punto è fissato. Deleuze sosteneva che «la filosofia è la disciplina che consiste nel creare concetti», mentre le scienze trovano il proprio elemento nelle funzioni, le quali «si presentano come proposizioni in sistemi discorsivi»². Nella prospettiva che Cesaroni chiama “epistemologica”, invece, «indicare nel concetto il campo proprio della filosofia non significa rivendicare la sua competenza esclusiva su di esso; al contrario, significa riconoscere che la filosofia sussiste come discorso autonomo solo nella misura in cui è epistemologia» (p. 24). Un secondo punto è messo in luce all'inizio del testo, e riguarda la differenza fra il concetto e la “generalità”. Nella prospettiva *epistemologica* che assume Cesaroni il concetto non si identifica con un processo di astrazione dal molteplice dell'esperienza al fine di esplicitare le funzioni o relazioni che intercorrono fra gli oggetti presi in considerazione. Questo piano, che nel libro è chiamato “conoscitivo”, è certamente un elemento fondamentale del procedere scientifico, ma non lo esaurisce. La scienza non è riducibile alla «totalità delle proposizioni vere»³, dice Cesaroni. Essa è piuttosto «la pratica che determina (e continuamente ri-determina) le condizioni strutturali a partire dalle quali le è possibile formulare, su un dominio oggettivo da essa costituito, proposizioni vere (o meglio veridiche)» (p. 24). Infine, il terzo elemento sottolineato in *ouverture* del libro è «la discontinuità fra la scienza e l'esperienza comune o naturale» (p. 25). Nella prospettiva epistemologica, *contro* ciò che sostiene la fenomenologia, «un'esperienza scientifica è un'esperienza che *contraddice* l'esperienza comune», come scrive Bachelard⁴. Cioè, osserva Cesaroni, *la scienza non nasce dall'esperienza, ma dal suo fallimento* (p. 29). La prospettiva epistemologica che assume Cesaroni afferma inoltre che, se qualcosa come il pensiero scientifico si dà effettivamente, «è perché esso produce uno spazio differente da quello nel quale si pone l'alternativa fra le due riflessioni, uguali e contrarie, dell'idealismo e del realismo, o – per usare un lessico oggi dominante – della trascendenza e dell'immanenza» (p. 31). Non si tratta allora di prendere partito per una posizione “realista” o “idealista”, ma piuttosto di prendere congedo «dal piano di designazione del reale nel quale tale questione sembra imporsi». A conclusione della prima parte del libro Cesaroni arriva a determinare con particolare chiarezza il compito che si è assegnato nella sua ricerca. Alla fine del capitolo intitolato *Logica del concetto ed epistemologia dei concetti*: ciò che è messo a tema è la determinazione «della filosofia come epistemologia. Essa studia – dice Cesaroni – il concetto in quanto concetto, ossia messo a distanza dalla sua operatività specifica, al fine di far

² G. Deleuze - F. Guattari, *Che cos'è la filosofia?* Einaudi, Torino 1996, p. 111.

³ L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, Einaudi, Torino 1996, p. 49.

⁴ G. Bachelard, *La formation de l'esprit scientifique*, PUF, Paris 2011, p. 13.

emergere la sua normatività, cioè la sua capacità di produrre (creare/scoprire) sempre nuove norme» (p. 117).

1. Nella prima parte del libro emerge come la filosofia articola le categorie che consentono di enunciare tale piano. Si tratta di delineare la pratica filosofica, o meglio *le* pratiche filosofiche volte a preservare la *normatività* del concetto e la singolarità dei differenti domini epistemici, soprattutto attraverso una serrata lettura di Bachelard e Hegel. Ma il vero obiettivo che emerge già a questo punto della ricerca è quello di rendere possibile un'analisi epistemologica del concetto, *in quanto* concetto *politico*. A questo scopo è dedicata l'intera seconda parte del volume, che trova il suo «filo conduttore» (p. 191) nella riflessione di Canguilhem. La scelta di questo autore potrebbe apparire singolare, lo riconosce lo stesso Cesaroni, visto che Canguilhem «si è principalmente mosso all'interno di un altro campo, la scienza della vita.» In realtà, è proprio questo l'aspetto che nel seguito della ricerca viene valorizzato e che fa l'originalità di questo approccio e la produttività di questo attraversamento. Il *punto di vista epistemologico* che viene assunto dall'autore punta a far emergere proprio la singolarità del campo epistemico della politica, «a partire dall'intuizione della sua prossimità, o continuità, con il campo epistemico della vita» (p. 118). *La vita e la politica* si intitola, infatti, la parte del libro in cui il protagonista di gran lunga più importante è Canguilhem. L'attraversamento di Canguilhem permette a Cesaroni di ripensare radicalmente quella che è stata in quest'ultimo ventennio una delle questioni più dibattute, se non *la più* dibattuta, da buona parte della filosofia politica contemporanea, nel solco ovviamente della *biopolitica* di Foucault, e in Italia in particolare degli sviluppi e delle interpretazioni che di quest'ultima hanno dato, in Italia⁵, Roberto Esposito, Antonio Negri e, soprattutto, Giorgio Agamben⁶. A prescindere dalle differenze, anche molto profonde, che separano questi autori, si può dire che effettivamente il tema della relazione tra vita e politica emerge in ciascuno di loro come cruciale. Ma in realtà, la questione della “vita” e del suo nesso con la politica era già al centro da molto tempo del dibattito filosofico francese, da Deleuze a Derrida e Jean-Luc Nancy⁷. Non si tratta qui evidentemente di discutere queste posizioni. Non è questo ciò che fa Cesaroni. Da questo punto di vista, il suo libro si presenta piuttosto come uno sforzo consapevole di ripensamento, uno scarto epistemologico innanzitutto dell'intera questione, una sua ripresa alla radice, operando, per così dire, un passo indietro. Ai fini di questo ripensamento del nesso tra vita e politica, i tre autori

⁵ Sulle riletture italiane della biopolitica di Foucault si veda S. Chignola, *Da dentro. Biopolitica, bioeconomia, Italian Theory*, DeriveApprodi, Roma 2018.

⁶ Nella lunga sequenza dei libri che costituiscono nel loro insieme il progetto *Homo sacer* (ora raccolti in un unico volume: G. Agamben, *Homo sacer*, Edizione integrale. 1995-2015, Quodlibet, Macerata 2018).

⁷ Per un quadro d'insieme si veda D. Tarizzo, *La vita, un'invenzione recente*, Laterza, Roma-Bari 2010.

individuati fin dal titolo, Hegel, Bachelard e Canguilhem, risultano preziosi proprio perché consentono di ritornare al cuore teoretico della questione che è in gioco, cioè consentono di fare i conti con alcune questioni filosoficamente inaggirabili suscitate dal rapporto vita/politica. Quella proposta nel libro non è, però, una semplice ricostruzione storiografica dei termini della questione, né tantomeno un bilancio dello stato del dibattito attuale, ma piuttosto una chiara presa di posizione nel merito del suo statuto concettuale e di ciò che significa per noi, oggi, ripensarla filosoficamente alla luce del nostro presente e dei problemi che esso suscita. Ovvero la corrispondenza tra la categoria di “vita” e la forma del concetto in quanto tale. Esemplare in questo senso risulta nel libro l’attraversamento (e la problematizzazione) dei rapporti tra la vita e il pensiero nel primo Canguilhem. Nella prima parte della sua opera, dice Cesaroni, Canguilhem afferma che «l’organismo vivente opera secondo l’empirismo» e che «la vita è esperienza»⁸: da qui segue che il pensiero debba rimanere il più possibile *fedele* ad essa. La risonanza nietzschiana è forte e del tutto consapevole, e si declina fin dalla fine degli anni Trenta in una concezione *vitalistica* della tecnica. L’invenzione di strumenti e macchine è l’attività attraverso la quale l’uomo mostra il proprio carattere di *vivente*, è il modo in cui egli prolunga e realizza la dimensione propriamente *vitale* del suo essere. Nel rapporto antinomico fra creazione e conoscenza, fra tecnica e scienza, prende corpo la radicale irriducibilità, come avviene in Nietzsche, della vita al concetto⁹. Per Canguilhem, un *concetto della vita* è impossibile perché il concetto è l’espressione dell’inevitabile, ma momentanea, stabilizzazione e cristallizzazione della dinamicità tecnico-vitale (p. 128). Quella che Cesaroni chiama «la prospettiva empirista» di Canguilhem trova la sua massima manifestazione nel suo libro più famoso, *Il normale e il patologico* del 1943¹⁰, ma è avvertibile anche ne *La conoscenza della vita*. È solo negli anni Settanta, sostiene Cesaroni, che questo “empirismo” sarà progressivamente abbandonato a favore di quella che nel libro è chiamata la svolta *epistemologica*. Si tratta di un percorso apparentemente *inverso* rispetto a quello che Cesaroni, all’inizio del capitolo intitolato *La politica e il concetto*, rinviene in Foucault e Althusser proprio alla fine degli anni Sessanta, all’indomani del ’68 francese: «L’irruzione del problema politico, principalmente in seguito alla sequenza aperta dal Sessantotto, si è tradotta, per la filosofia francese che in qualche modo si rifaceva all’orizzonte epistemologico, nella forma dell’esigenza di un abbandono o di una netta presa di distanza dall’epistemologia. Alla fine degli anni Sessanta, tanto Foucault quanto Althusser e la sua scuola hanno ritenuto di dover trasformare radicalmente il proprio impianto categoriale al fine di affrontare il problema della “pratica politica” (nel vocabolario althusseriano) o delle

⁸ G. Canguilhem, *La connaissance de la vie*, Vrin, Paris 1965, p. 171.

⁹ Su questo decisivo snodo epistemologico del pensiero di Nietzsche si veda il fondamentale libro di J.-M. Rey, *L’enjeu des signes. Lecture de Nietzsche*, Seuil, Paris 1971, specialmente pp. 35-66.

¹⁰ G. Canguilhem, *Il normale e il patologico* (1943), trad. it. Einaudi, Torino 1998.

“relazioni di potere” (in quello foucaultiano)» (p. 193). In un’intervista del 1977, Foucault, guardando retrospettivamente alla sua archeologia del sapere degli anni Sessanta, diceva: «a lungo ho creduto che ciò che insegnavo fosse una sorta di analisi dei saperi e delle conoscenze [...]. Ma adesso non credo più che fosse davvero quello il mio problema. Il mio vero problema è [...] il problema del potere»¹¹. Cesaroni parla significativamente di una «fuoriuscita dall’orizzonte epistemologico», che si concretizza nel riconoscimento del carattere intrinsecamente politico del campo epistemico – aspetto che «un’analisi puramente epistemologica non solo non sarebbe in grado di cogliere, ma anzi occulterebbe» (p. 194). Il passaggio appare effettivamente rilevante. Il tema posto da Althusser è, detto in termini marxiani, come mettere in movimento la formazione sociale determinata. In Foucault questo problema è ripreso e, inizialmente, la formazione sociale determinata è definita come «*episteme*»: così come funzionava in Althusser, essa si presenta come un volume strutturale ma non ancora soggettivamente attivo: Foucault punta a far emergere la “volontà di verità” che attraversa ogni “discorso vero”, ma che quest’ultimo tende inevitabilmente a negare e mascherare. Come leggiamo nell’*Ordine del discorso*, l’obiettivo diventa quello di «individuare i meccanismi di potere all’interno degli stessi discorsi scientifici»¹². Un movimento analogo è rinvenibile in Althusser, dove ad un certo punto la filosofia diventa “lotta di classe nella teoria” che ha il compito di mostrare che ogni pratica teorica è un *Kampfplatz*, un campo di lotta politica. Il campo *epistemico*, insomma, non è in grado di cogliere la propria stessa politicità, e questo perché il campo politico deve essere pensato come un piano del tutto *eterogeneo*. Il problema allora è quello di determinare i rapporti che vi sono fra i due “campi”: in Foucault gli intrecci «fra l’asse del sapere e quello del potere, in Althusser fra la pratica teorica e quella politica» (p. 194). È a questo punto che viene enunciato quello che a Cesaroni appare il problema fondamentale: «questa impostazione rende di fatto impraticabile lo spazio di una *episteme politica*». Benché né Althusser né Foucault usino questi termini, riconosce Cesaroni, si può dire tuttavia che il risultato è lo stesso: la politica si pone *al di là* del concetto.

2. Si tratta, allora, di rivolgersi a ciò che non viene trattenuto come conoscenza ma che non funziona solo come *resto* da collocare al di fuori, bensì come *eccedenza*. In questo senso, fare filosofia è criticare ciò che è presupposto come essere *della* filosofia, sostenere che la filosofia esiste solo in riferimento ad un *fuori* che essa allontana, e che si tratta di far rientrare nell’analisi della filosofia. È proprio Canguilhem, nell’Introduzione a *Il normale e il patologico*, ad affermare che «la filosofia è una riflessione per la quale ogni materia estranea è buona, anzi potremmo dire: per la

¹¹ M. Foucault, *Potere e sapere*, in Id., *Il discorso, la storia, la verità. Interventi 1969-1984*, Einaudi, Torino 2001, pp. 193-211, qui pp. 194-195.

¹² M. Foucault *L’ordine del discorso e altri interventi*, Einaudi, Torino 2004, p. 10.

quale ogni buona materia deve essere estranea»¹³. Questo riferimento alla «materia estranea», in questo caso per Canguilhem lo studio della medicina, segnala che il “dentro” della filosofia è valido solo in riferimento a un “fuori”. Portare questo “fuori” in questo “dentro” per rifletterlo, nel libro Cesaroni questo emerge, significa rimettere in discussione questo presupposto *dentro* facendo appello a una serie di problemi che questo “dentro” non si pone o non vuole porsi. In Canguilhem si tratta di introdurre una serie di problemi concreti, come la varietà di comportamenti patologici, ma anche il rapporto tra norme e tecniche che non possono non condurre la filosofia in altre direzioni. Questa irruzione del *concreto* deve essere messa al servizio dell’irruzione di un *fuori* e questa intrusione del fuori è la grande questione della filosofia francese degli anni Sessanta e Settanta. Possiamo pensarla come una ‘materia estranea’ che riorienta completamente la *pratica* della filosofia e la obbliga a tornare su problemi apparentemente risolti, come osserva Canguilhem, sottolineando che «la philosophie est la science des problèmes résolus», intendendo con ciò che essa ha invece il ruolo di «riaprire i problemi anziché chiuderli». Il riferimento a una materia estranea dissolve l’ordinamento di una filosofia prima. I pensieri prodotti dagli altri *discorsi* esorbitano dalla filosofia, la decentrano da sé, *alterandone* la pratica con altri saperi come le scienze sociali, tornando sulle linee di demarcazione tra il presunto interno della filosofia e il suo *fuori*. Si pensi a Foucault ancora una volta, e alla sua decisione teorica di assumere l’inesistenza degli universali per poterne fare la storia¹⁴. Il problema però, ci dice Cesaroni, sta nel fatto che l’analitica del potere di Foucault degli anni Settanta, «non distingue fra il sapere, che designa uno stato di cose, e la scienza, che lo istruisce» (p. 200). Di conseguenza, Foucault «si limita a descrivere il funzionamento dei saperi, cioè ricostruisce la loro modalità di designazione di specifiche esperienze politiche». Non è perciò la sua, dice Cesaroni, «un’analisi propriamente epistemologica». Mentre *l’al di là* del sapere viene occupato nell’ultimo Foucault dalla pratica politica, o etico-politica (p. 201), cioè da una politica intesa *come un’etica*, il tenore politico delle scienze sociali è nel libro di Cesaroni, nella scia di quanto sostiene Bruno Karsenti, l’atto teorico *in quanto tale* che ridefinisce ciò che si intende con ‘politica’ e le conferisce il suo senso¹⁵. Si tratta, insomma, di spostare il baricentro della filosofia per sottolineare proprio ciò che essa tende a trattenere e che altri discorsi possono aiutare a mettere in luce. Non si tratta di dire che la verità della filosofia si trova *in* altri discorsi (le scienze sociali, ad esempio), ma piuttosto che solo il confronto tra ordini discorsivi che obbediscono a operatori distinti permette di rendere conto dell’esperienza del nostro presente. Allora, mentre Foucault nella sua *genealogia* vuole descrivere il funzionamento dei saperi, dice Cesaroni, l’analisi epistemologica di cui ci parla nel libro «ricostruisce il *non funzionamento* del sapere», cioè i punti di non tenuta della designazione e apre lo

¹³ G. Canguilhem, *Il normale e il patologico*, cit., p. 9.

¹⁴ M. Foucault, *L’Archeologia del sapere* (1969), Rizzoli, Milano 1971, p. 73.

¹⁵ Cfr. B. Karsenti, *Da una filosofia all’altra. Le scienze sociali e la politica dei moderni* (2013), trad. it. a cura di S. Ferrando, Orthotes, Napoli-Salerno 2017.

spazio per una riflessione sull'*episteme* politica. È quanto si esplicita all'interno di rapporti di tensione, di conflitto, ma talvolta anche di analogia tra gli operatori che identificano ordini di saperi distinti. Se rimaniamo alla filosofia politica, per rendere conto dell'esperienza sociale abbiamo a disposizione le categorie pensate dalle scienze sociali. Per attingere a queste "categorie" e quindi mirare ad un'esperienza che esse manifestano, è necessario dotarsi di discorsi che rendano visibile qualcosa che *eccede* i concetti moderni, che di quest'esperienza non sanno più dirci nulla, perché non sono in realtà neppure "concetti" – sottolinea Cesaroni – ma sono solo «generalità» di natura puramente *rappresentativa* (p. 213). Problematizzando quest'area di *attrito* tra diversi ordini discorsivi è dunque possibile rendere esplicito, seguendo l'itinerario che ci è proposto nel libro, il significato che assume il termine "esperienza".

3. La nozione di "esperienza" non designa più ciò che *precede* un sapere, ma piuttosto ciò che è esplicitato dalla messa in relazione e in tensione di saperi diversi. La comprensione della moderna realtà sociale e politica passa allora, necessariamente per Cesaroni, «per la comprensione dell'individuo *come vivente*, o – il che è lo stesso, a partire dal problema della *norma*». In questo modo, «la rappresentazione che identifica l'individuo con un atomo caratterizzato dall'autonomia della sua volontà (rappresentazione che si prolunga nella rappresentazione della sovranità come volontà del soggetto collettivo) fa posto al concetto di individuo come vivente in rapporto dialettico con il proprio *ambiente di vita* (società come ambiente sociale)» (p. 212). Allora si chiarirà anche la funzione *epistemica* da attribuire alla continuità e alla discontinuità fra *il vitale* e *il sociale*. Pensare l'individuo come "vivente in rapporto dialettico con il proprio ambiente di vita", seguendo Canguilhem significa, dice Cesaroni, comprenderlo «non a partire dall'astrazione della sua volontà, bensì a partire dai suoi gesti, dalle sue abitudini, dai suoi modi di vita, insomma dalle norme che a tutti i livelli articolano la sua vita all'interno del suo ambiente – la società» (p. 212). Il riconoscimento identificativo del *vivente* (cioè dell'essere umano «*vivant dans la société*», come diceva Montesquieu) e la sua concettualizzazione sono momenti concomitanti, analogamente alla regolazione in cui norma ed esistenza, regola e forma organica, coincidono perfettamente. Lo stesso vale con il sociale e anche con il politico, i quali devono essere liberati dal peso della metaforica tecnica fondata sulla supposizione di una «decisione normativa trascendente», o se vogliamo dal *mito* del Legislatore, come di quella *vitale* basata sulla concezione di un'«idea direttiva immanente all'intero campo» (p. 238). In questo caso l'*istruzione*, come la chiama Cesaroni, deriva da una messa tra parentesi delle analogie che, prelevate da campi estranei, tendono a sovrapporsi a quello politico, per occultarne la singolarità. Non più la regolazione, allora, ma la «giustizia» (p. 262) e il «governo» (p. 264) appaiono rispettivamente come il «concetto» e la «categoria» propri dello spazio epistemico politico: questo significa, dice Cesaroni, che «nessun sapere potrà mai ritenersi in grado di possedere *una misura* in base alla quale giudicare la 'bontà' o meno della pratica politica o degli

effetti che essa produce; quest'ultima è, per così dire, la *misura* di sé stessa» (p. 269, corsivo nostro). Certo, «non sussiste un'unica episteme, [...] l'esercizio della scienza non è solo la continua creazione di concetti, ma anche di nuove *modalità* di concettualizzazione e di sempre nuovi campi epistemici» e bisogna quindi parlare non della «vita *del* concetto, bensì [del]la vita *dei* concetti» (p. 286). È qui che una domanda può essere proposta, nei termini di Foucault: si tratta di aprire *l'episteme* alla soggettivazione? In conclusione del suo libro Cesaroni lo dice: «bisogna riconoscere che il condurci nelle nostre vite, con tutto ciò che le riempie e che dà loro colore, l'affastellarsi di ciò che possiamo chiamare le nostre gioie e i nostri dolori, non potrà che risultare astratto. [...] Ma questa astrattezza non è nulla di negativo: nomina semplicemente il fatto che, *in ogni esperienza*, c'è sempre qualcosa che manca, qualcosa che in fondo non torna e che spinge all'interrogazione, aprendo la strada verso il concreto, cioè verso il concetto» (pp. 286-87). Il tema delle *condotte* delle nostre vite (dei gesti, delle abitudini, dei modi di vita) ritorna con forza riaprendo l'interrogazione sullo spazio concreto in cui queste si svolgono, il loro aver luogo per dir così, «con tutto ciò che le riempie».

4. Si tratta a questo punto di fare un breve *détour* e di interrogare un tema che risulta cruciale nel libro, quello del “vitalismo” (quello che Cesaroni chiama anche *l'empirismo*) di Canguilhem, innanzitutto ne *Il normale e il patologico* del 1943 e nel saggio sul vivente e il suo ambiente del 1947¹⁶, dove appare chiaro che il concetto di *normatività* e quello di *milieu* si co-definiscono. Il ritorno al “vitalismo” per Canguilhem comporta l'andare oltre una filosofia della storia di origine idealistica che cercava nello sviluppo delle scienze gli esempi a conferma di un progetto universale di evoluzione di ‘paradigmi’ teorici preconfezionati. Canguilhem ha fatto appello al programma che Auguste Comte espone dalla 46^a alla 60^a lezione del *Cours de philosophie positive*: considerare la scienza non solo come semplice constatazione di una verità, ma come produzione di una conoscenza; la storia delle scienze è una *storia sociale* fondata su una riflessione sulla storia filosofica delle scienze e permette di riflettere soggettivamente sulla natura della scienza. In questo modo la scienza è diventata parte di un divenire storico più generale e i suoi risultati sono comprensibili nella misura in cui si integrano all'interno di un processo che ne diventa la condizione essenziale. Canguilhem compie successivamente una virata decisa rifiutando il concetto comtiano di sviluppo, preferendogli quello di “divenire”. Per Comte, infatti, la vita della società è assimilabile alla crescita di un feto, mentre per Canguilhem la vita dell'essere umano è un divenire che lo espone a conseguenze imprevedibili. La vita biologica e quella umana non sono lo sviluppo di un modello predeterminato che la storia trae dalla “natura umana”. Per Canguilhem non esiste alcuna “natura

¹⁶ G. Canguilhem, *L'essere vivente e il suo ambiente* (1946-47), in Id., *La conoscenza della vita* (1965), il Mulino, Bologna 1976, pp. 185-217.

umana”, se non quella definita sulla normatività espressa dal divenire della vita. La vita non contiene alcuna norma che non sia definita dalla storia delle sue deviazioni, delle sue creazioni e dei suoi errori. Il divieto di considerare la vita nei termini dello sviluppo di un ‘modello’ anteriore alla sua storicità cancella la possibilità di assicurare una legalità del divenire sociale o biologico. I fenomeni della vita, come quelli sociali, non possono essere assimilati a una norma universale che forgia il corso degli eventi coinvolgendo i singoli viventi. Affermare che la vita è senza modello significa accettare la possibilità di cambiare costantemente le norme acquisite nel corso del suo divenire e di passare da una norma all’altra. Il positivismo della scienza comtiana viene insidiato dalla scoperta dell’immanenza storica della vita. Il divenire si presenta come immanente causalità creatrice. Storico della razionalità scientifica, e “razionalista” sul modello dell’epistemologia non cartesiana indicata da Bachelard, Canguilhem può così essere considerato come il vero e consapevole punto di partenza per tutti coloro che in Francia, e successivamente altrove, hanno ripensato il problema dell’immanenza della vita. Duplice è la direzione lungo la quale prima si forma, e poi definitivamente si consolida in Francia, la costellazione filosofica alternativa all’esistenzialismo e alla fenomenologia nascente. Canguilhem ha raccolto l’eredità del bergsonismo negli stessi anni in cui l’autore dell’*Evoluzione creatrice* subiva una sorta di esilio in patria. È ormai consuetudine segnalare nella lunga attività di pensiero di Canguilhem la presenza di tre “svolte”, il 1943 (anno della sua tesi di dottorato su *Il normale e il patologico*), il 1963 (le *Nuove riflessioni intorno al normale e il patologico*¹⁷) e il 1966 (il celebre saggio *Le concept et la vie*¹⁸). L’iniziale impostazione bergsoniana («la vita è creazione») è gradualmente integrata con un’originale interpretazione di matrice nietzschiana del «fatto vitale» («la vita è potenza»), producendo una serie di discontinuità teoriche (il «fatto vitale» è *produzione* normativa e *potenza* costitutiva¹⁹). Questo percorso deve essere inoltre contestualizzato nella vicenda della polemica anti-kantiana e anti-meccanicistica che attraversa la fisiologia e l’anatomia del XIX secolo, in discontinuità rispetto allo spiritualismo filosofico coevo. Può essere inteso come la rielaborazione dell’eredità bergsoniana sulle nuove basi di un pensiero dell’immanenza e di un’epistemologia non cartesiana, ed

¹⁷ G. Canguilhem, *Nuove riflessioni intorno al normale e il patologico (1963-66)*, in Id., *Il normale e il patologico*, cit., pp. 195-250.

¹⁸ Apparso nella «Revue Philosophique de Louvain», année 1966, n. 82, pp. 193-223.

¹⁹ Nella sua rappresentazione della vita Nietzsche fa emergere un’interna capacità metamorfica dell’organico. Quest’ultima plasma la materia vivente nei processi di incorporamento. In altri termini, l’organismo non esiste come entità compiuta. Piuttosto esso si frantuma e ricomponde in quei processi, ricorsivi e diffusi, nel corso dei quali si compie l’incorporamento dell’alterità. Ogni processo fisiologico all’interno del corpo è rappresentato come un *essere vivente* (cfr. F. Nietzsche, *Frammenti Postumi 1884*, in Id., *Opere*, vol. VII, t. 2, edizione a cura di G. Colli e M. Montinari, Adelphi, Milano 1976, pp. 101-103).

infine come una prima ricezione del dopoguerra del pensiero di Nietzsche²⁰. La rotta seguita da questa complessa tessitura filosofica è quella indicata dallo «spirito del vitalismo» che per Canguilhem ha indicato l'unica corrente che ha compreso la specificità del vivente tanto nella biologia quanto nella «filosofia della vita». Questo «spirito del vitalismo» verrà messo in seguito a confronto con una terza linea *spinozista*, interna alla costellazione filosofica Nietzsche-Bergson, che interpreta il «fatto vitale» come il riflesso immanente nel campo della biologia, in quello della conoscenza e in quello antropologico, del *conatus*: la vita come potenza normatrice implica allo stesso tempo una teoria della conoscenza²¹. A dispetto delle derive «romantiche», che hanno tradotto il «principio vitalista» in una teoria spiritualistica, scientificamente retrograda e politicamente reazionaria, per Canguilhem nel vitalismo sussiste l'esigenza permanente dell'immanenza della vita: l'identità assoluta tra la vita e il vivente («Possiamo quindi avanzare l'idea che il vitalismo traduca un'esigenza permanente della vita nel vivente stesso, l'identità con se stessa della vita immanente all'essere vivente»²²). Il suo «spirito del vitalismo» è lontano dalle teorie socio-politiche che puntavano alla biologizzazione delle differenze sociali e alla creazione di ideologie razziste, ed è ben distinto da quella metafisica della natura che aveva usurpato l'autonomia della biologia. Questa visione eterodossa del vitalismo deriva da una visione radicalmente anti-positivistica della storia della scienza ed intende difendere la biologia contro l'«usurpazione cosmologica», ovvero la pretesa delle scienze fisico-chimiche di fornire alla biologia i suoi principi esplicativi. Nel vivente, Canguilhem ha visto il soggetto e non l'oggetto della biologia. Questo è vero per l'essere umano, ma lo è ancora di più per tutte le forme viventi che sono portatrici di una individualità che dà senso all'insieme dei loro atti e specifica quello delle rispettive singolarità. Il vivente non è costituito soltanto da una serie di meccanismi o da funzioni biologiche, ma coordina le proprie funzioni a partire da una coerenza interna dalla quale deriva la sua individualità. L'organismo non è il risultato della somma di realtà biologiche elementari, ma è una molteplicità di relazioni che danno vita ad un'infinita serie di «divenire» possibili. Ogni relazione è il grado di individuazione raggiunto dall'organismo con i suoi componenti interni, ma anche rispetto alle caratteristiche dell'*ambiente* in cui vive. L'individualità è dunque l'insieme dei *rapporti possibili* che compongono un organismo all'interno e all'esterno. In questo senso, l'ambiente in cui l'organismo vive non si presenta in termini neutri e meccanici, ma come uno dei termini delle relazioni che compongono lo stesso organismo. In altre parole, l'individualità non è un termine se con questo s'intende un limite, essa è un

²⁰ Sulla ricezione francese del pensiero di Nietzsche cfr. L. Pinto, *Les Neveux de Zarathustra. La réception de Nietzsche en France*, Seuil, Paris 1995, pp. 128 ss.

²¹ La stessa costellazione Bergson-Nietzsche-Spinoza, come noto, è decisiva anche nel pensiero di Deleuze.

²² G. Canguilhem, *La connaissance de la vie*, cit., p. 129.

termine in un rapporto. Per termine di un rapporto non bisogna intendere il termine della ricerca che mira a rappresentarsi tale termine come un essere. Il dislocamento teorico dall'organismo inteso come essere individuale all'organismo come insieme delle relazioni individuali porta Canguilhem a definire una teoria ontogenetica dell'*individualità* intesa come insieme delle relazioni. Quella dell'individualità è un'attività che costruisce relazioni e, coerentemente con la lezione dei biologi moderni, definisce la globalità dell'attività organica. Per Goldstein, ad esempio, ogni operazione del vivente acquista senso solo nel tutto dell'organismo. Ad uno stimolo corrisponde una risposta che può variare a seconda delle relazioni che istituisce. In questo senso, l'azione di un organismo non si esaurisce in una reazione isolata, ma è il risultato della partecipazione dell'organismo alla produzione di quello stimolo. È il principio della sinergia tra le diverse parti di un organismo che impone di pensare la trasformazione di un organismo come il risultato della trasformazione delle relazioni di cui è composto. L'individualità è qui considerata come un problema biologico, una *Auseinandersetzung*, come «discussione» con un ambiente, sottolinea Cesaroni (pp.134-135), a partire dalla totalità organica e legando tale totalità al dinamismo interno dell'organismo. Il principio biologico fondamentale è la capacità dell'organismo di mantenere le proprie norme in un particolare «ambiente di vita»²³.

5. Anche per Canguilhem l'attività del vivente si regge su una capacità di *selezione* e *variazione* fra differenti norme. Il vivente si muove in maniera attiva all'interno del proprio ambiente (p. 135). Per Canguilhem l'attività organica è la produzione di norme *differenti* che le permettono di variare e di esprimere un livello di salute organica. Sull'esempio di Bernard, egli tuttavia intravede nell'attività normativa del vivente un'attività propriamente vitale che riassume nella formula: «la vita è creazione». La capacità dell'organismo di passare da una norma all'altra testimonia la capacità normativa di creazione. Si tratta allora, per lui, di rovesciare il rapporto tradizionale tra la vita e le norme: non è più la vita ad essere assoggettata alle norme che agiscono su di essa dall'esterno, ma sono queste norme ad essere prodotte dal movimento della vita. La norma non è dunque un principio trascendente estraneo ed indipendente rispetto ai propri soggetti. La norma agisce all'interno dei propri effetti, almeno quanto è agita dall'azione dei suoi soggetti. Essa non è il principio che condiziona la realtà, ma la *virtù* (come felicemente scrive Cesaroni) che ne afferma la realtà. Scrive Canguilhem, in riferimento alle norme vitali dell'uomo: «un tratto umano non è normale in quanto frequente, ma frequente in quanto normale, vale a dire normativo in un genere di vita dato»²⁴. Commenta Cesaroni, seguendo

²³ G. Le Blanc *La vie humaine. Anthropologie et biologie chez Georges Canguilhem*, PUF, Paris 2002, pp. 21-60.

²⁴ G. Canguilhem, *Il normale e il patologico*, cit., p. 119.

il «filo conduttore» della riflessione di Canguilhem: «riconduurre la norma alla media significa, allora, separare la norma dalla sua intrinseca virtù (quella virtù che spiega la sua istituzione), con l'effetto inevitabile che la norma stessa viene, per così dire, assolutizzata, cioè resa una sorta di ideale trascendente che si impone dall'alto su ciò che devia da esso» (p. 138). La normatività della vita si svolge in una realtà che appare in un equilibrio così instabile da vietare l'idea stessa di una norma o di un fondamento superiore al proprio divenire. La tentazione della biologia, da cui Canguilhem tiene a separare la propria epistemologia storica, è quella di ridurre il campo di oscillazione del vivente ad una griglia determinata di variabili, mentre il pensiero assume tali oscillazioni come la realtà stessa del vivente. Dal campo teorico della biologia, Canguilhem ha tratto il concetto rimosso, se non proprio negato, di un vivente che differisce in maniera permanente tanto dalla struttura quanto dalla funzione assegnata alla sua esperienza, dall'identità dei fenomeni come dalla diversità degli esseri. Si tratta di una differenza non organica né sostanziale, i cui effetti si misurano nel vivente, tra gli organismi e negli stessi organismi, ma che non si esaurisce nel suo accadere. La «contingenza» richiamata più volte da Canguilhem è la differenziazione compiuta dal vivente rispetto a sé stesso. La differenza del vivente mantiene un carattere *empirico* e un carattere *epistemico*: gli esseri raggiungono una conoscenza completa del proprio stato di viventi, anche se non si identificano perfettamente in esso. Nel cuore del vivente esiste infatti una porzione di non determinato, una carica di virtuale che lascia la vita aperta ad ogni determinazione e quindi alla possibilità di modificare la sua conoscenza. La vita non è più riducibile al dato materiale, ma alla potenza, cioè ad una realtà *in rapporto* agli eventi ai quali è esposta. Tale potenza viene intesa da Canguilhem nei termini di produzione normativa. In questo modo, egli riconduce 'idea di «vita» al significato di «stato del vivente». È normale la condizione stessa del vivente, il suo stato di benessere come quello di malattia, la sua ricerca di verità come l'errore. Lungi dal fissare l'esistenza all'osservanza di un codice di comportamento anteriore alla sua attuazione, per Canguilhem la «norma di vita» è data dallo stesso «organismo», il «valore di una vita» si radica nella conoscenza della sua «precarietà essenziale» ed è riconoscibile in qualità di divenire storico ed evenemenziale. Canguilhem ha reso esplicito, nei testi successivi a *Il normale e il patologico*, il processo circolare tra il fatto del vivente e la conoscenza dei suoi processi, istituendo un rapporto diretto tra la teoria della vita e la teoria della conoscenza. Scrive Pierpaolo Cesaroni: «ciò che, in una prospettiva empirista, si presentava come l'eccedenza della vita rispetto al concetto, diviene, nella prospettiva epistemologica, l'eccedenza del concetto della vita rispetto a ogni conoscenza di essa in termini fisico-chimici e a ogni rappresentazione di essa in termini macchinici» (p. 187). Il «fatto» del vivente è comprensibile «sempre solo in relazione alla norma che conferisce ad esso il suo senso biologico» (p. 188). Tale senso biologico *si istituisce* in discontinuità con ogni forma di regolazione macchinica: «la norma di ciascun vivente non è separabile dal modo in cui esso continuamente la produce e la seleziona» (p. 189). La vita è produzione di concetti, mentre i concetti sono l'espressione della potenza della vita. L'identificazione tra la vita e la potenza non spiega soltanto la costitutiva incompiutezza del vivente, ma permette a Canguilhem di rigettare la falsa alternativa secondo la quale l'accesso alla vita avverrebbe soltanto attraverso la conoscenza. La sua

prospettiva è quella di una valorizzazione intrinseca della vita nella quale l'identificazione tra vita e concetto non avviene attraverso la mediazione della conoscenza, ma attraverso la loro reciproca co-implicazione. Non è più dunque la vita ad essere soggetta alle norme imposte dalla conoscenza, ma è il suo *movimento* che produce una conoscenza²⁵. Sono questi i principi che Canguilhem usa per trasformare il paradigma del vitalismo. Il *vitalismo* esprime, anche se in maniera discontinua, la diffidenza permanente della vita nei confronti del pensiero meccanicistico²⁶. Il progetto di Canguilhem non è creare una biologia filosofica. Sebbene a livello storico abbia descritto come il «fatto vitale» diventi il soggetto stesso della filosofia, il suo vitalismo non si ferma all'affermazione del carattere creatore della vita. Il vitalismo di Canguilhem, scrive Foucault, «vuole ritrovare, attraverso la messa in luce del sapere sulla vita e dei concetti che articolano tale sapere, che cosa ne è del concetto nella vita»²⁷, stabilendo il modo in cui la vita produce una conoscenza di sé stessa e in che modo tale conoscenza renda la vita il soggetto delle proprie operazioni. Tale compito filosofico utilizza la dialettica del concetto come uno dei modi in cui il vivente preleva le informazioni sul proprio ambiente e attraverso il quale esso lo struttura. La relazione tra vivente e concetto struttura il fatto vitale in un'architettura che caratterizza la «maniera di vivere» di un soggetto in rapporto con il suo ambiente, «tale da non avere su di esso un punto di vista fisso», ma «mobile» ed aperto su un territorio, che si muove alla ricerca di informazioni, strutturandosi all'interno di una serie molteplice di relazioni tra le cose e le idee. Lo spirito del «vitalismo» rivendicato da Canguilhem parla di una razionalità che non domina le cose ma produce concetti che implicano una maniera di vivere: la salute del vivente non corrisponde a un meccanismo *omeostatico*, come in Cannon ad esempio²⁸, ma «indica l'indistinguibilità fra il vivere in un certo stato e il preferire tale stato rispetto ad altri meno preferibili», osserva Cesaroni (p. 246).

6. Quale statuto avrà allora la regolazione della società? La risposta si trova in una conferenza sul *Problema delle regolazioni nell'organismo e nella società* del 1955²⁹, sulla quale Cesaroni concentra la sua attenzione. Qui Canguilhem dice che la società è «sia macchina che vita»³⁰. Nel suo discorso egli nega la possibilità di estendere immediatamente il concetto di organismo allo studio dei sistemi sociali, sostenendo che ad ogni tentativo di identificare vita dell'organismo e vita sociale è sottesa l'idea della «medicazione sociale, della terapia sociale, del rimedio per questo o quel malanno sociale»³¹: un'idea che rischia sempre di diventare «il punto di partenza di una teoria politica o sociologica che tende a subordinare il sociale al

²⁵ P. Macherey *Da Canguilhem a Foucault. La forza delle norme* (2009), ETS, Pisa 2011, p. 125.

²⁶ Diffidenza che, a sua volta, sta al cuore di tutta la riflessione epistemologica di Nietzsche.

²⁷ M. Foucault, *La vita: l'esperienza e la scienza* (1985), Postfazione a G. Canguilhem, *Il normale e il patologico*, cit., pp. 269-283, qui p. 281.

²⁸ W. B. Cannon, *La saggezza del corpo* (1932), trad. it. Bompiani, Milano 1956, p. 309.

²⁹ G. Canguilhem *Il problema delle regolazioni nell'organismo e nella società*, in Id., *Sulla medicina. Scritti 1955-1989*, Einaudi, Torino 2007, pp. 53-65.

³⁰ *Ibidem*, p. 64.

³¹ *Ibidem*, p. 55.

biologico divenendo di fatto [...] un argomento per la pratica politica»³². Non è possibile identificare i due funzionamenti poiché «un organismo è una forma d'essere davvero eccezionale, per il fatto che tra la sua esistenza e il suo ideale, tra la sua esistenza e la sua regola o norma non c'è mai una reale differenza», mentre per le società «ciò che è in discussione è appunto lo stato ideale o la norma»³³. Se per un organismo «la norma o regola della sua esistenza è data dall'esistenza stessa», la società sembra invece sprovvista di «un suo apparato specifico di autoregolazione»³⁴. Ciò che rileva nel discorso di Canguilhem è la tesi sviluppata in *Il Normale e il patologico* che, nell'organismo, esistenza e attività normativa (la «vita» in senso proprio) coincidano, mentre la società è caratterizzata proprio dalla loro disgiunzione costitutiva, ciò che spiega l'affermazione apparentemente paradossale secondo cui «la vita della società non è inerente ad essa»³⁵. A partire dall'analisi delle diverse modalità di “regolazione” presenti nell'organismo e nella società, Canguilhem intende cogliere il loro *differire* radicale in relazione al concetto di *omeostasi*, utilizzato all'inizio degli anni Trenta tanto dal biologo americano Walter Cannon che da Bergson. L'*omeostasi* è appunto un equilibrio dinamico ottenuto grazie a specifici apparati di regolazione. Secondo Canguilhem, Cannon però non resiste alla tentazione di estendere *analogicamente* il suo concetto di omeostasi biologica alla società, concependo così il “corpo politico” come un tutto dotato di “saggezza” le cui parti sono soggette a “tendenze” compensate appunto da una serie di meccanismi di autoregolazione³⁶. A questo equivoco sfuggirebbe invece Bergson che, grazie all'ipotesi dicotomica sulle *tendenze*, vede la società come sempre “aperta” e “chiusa” al tempo stesso e giunge ad una concezione dell'omeostasi sociale radicalmente diversa dall'omologa funzione biologica: simili entrambe all'oscillazione di un pendolo attorno a una posizione intermedia, nel caso della società il pendolo sarebbe immancabilmente «dotato di memoria», in modo tale che il fenomeno al ritorno non possa essere lo stesso dell'andata³⁷. Il continuo *differire*, il ripetersi mai identico a sé stesso (che Bergson nelle *Deux sources de la morale et de la religion* identifica con la funzione della “memoria”) dell'oscillazione interna alla società, segna per Canguilhem l'irriducibilità del sociale al biologico - come Cesaroni non si stanca giustamente di sottolineare - e lo spinge a cercare altri strumenti utili a pensare la società. La soluzione suggerita da Canguilhem è che la società si debba pensare come “macchina”: «una società non ha una finalità propria: una società è un mezzo, una

³² *Ibidem*, p. 53.

³³ *Ibidem*, p. 56.

³⁴ *Ibidem*, p. 64.

³⁵ *Ibidem*, p. 57.

³⁶ Cfr. G. Canguilhem, *Sulle norme organiche nell'uomo*, in Id., *Il normale e il patologico*, cit., pp. 222-224.

³⁷ H. Bergson, *Les deux sources de la morale et de la religion*, éd. critique et présentation par F. Worms, PUF, Paris 2008, p. 311.

società assomiglia più a una macchina o a uno strumento che a un organismo»³⁸. Ma aggiunge subito che, non essendo individuo né specie, ma essendo pur sempre composta di organismi *viventi*, la società è appunto «sia macchina che vita»³⁹. In quanto *vita*, «presuppone, anzi esige delle regolazioni: non esiste società senza regolazione, non esiste società senza regole»; ma in quanto macchina «sprovvista di un suo apparato specifico di autoregolazione» ogni regolazione risulta sempre rispetto ad essa “sovrapposta”, cioè esterna. Il risultato di questa posizione del problema è lo statuto paradossale di quell’apparato di regolazione del sociale che Canguilhem chiama ancora *giustizia*: risultando la società «caratterizzata da un’organizzazione che non è organica». In essa, sostiene Cesaroni, la giustizia non può assumere la forma di un apparato che sarebbe prodotto dalla società stessa, e deve perciò provenire alla società da *altrove*. Essendo la società sprovvista di un suo apparato specifico di autoregolazione proprio per questo la «regolazione» suprema della vita sociale, come già osserva Bergson nelle *Due fonti della morale e della religione*⁴⁰, vale a dire la giustizia, non può assumere la forma di un dispositivo prodotto dalla società. Occorre insomma che la giustizia provenga alla società – per Bergson – da un impulso vitale che la eccede e che produce non tanto, o non soltanto, la sua espansione, quanto il *cambiamento* della sua specifica forma di vita. Cesaroni valorizza, ci sembra, proprio questo elemento nella parte conclusiva del suo libro, proponendo in questa direzione una lettura *attiva* (e cioè innovativa) di Canguilhem *oltre* lo stesso Canguilhem.

La questione della giustizia per Cesaroni non è infatti una questione “teorica” che possa essere considerata lontana dalla vita politica, se si considera che gli stessi concetti politici moderni prodotti da una razionalità astratta di tipo dualistico hanno avuto effetti reali nell’organizzazione concreta della vita in comune degli esseri umani⁴¹. È a questo punto che sorge allora il problema della rappresentazione vitalistica del sociale e della sua espressione paradigmatica: una forma di razionalità politica che attribuisce al sociale una regolazione immanente (p. 248). Quella “governamentalità” neoliberale che produce gli individui su cui si esercitano le norme, che ritroviamo nella doppia polarità del bio-potere di cui parla Foucault e che si esprime nella famosa formula «*omnes et singulatim*» in cui ha condensato la sua critica *genealogica* della ragione politica⁴². Nella lettura storico-concettuale di Pierpaolo Cesaroni la prospettiva guadagnata nel corso del libro si presenta,

³⁸ G. Canguilhem, *Il problema delle regolazioni*, cit., p. 63.

³⁹ Ivi, p. 64.

⁴⁰ Ci permettiamo di rinviare su questo al nostro *Bergson: obbligazione e ordine ne «Le due fonti della morale e della religione»*, in «Etica & Politica/Ethics & Politics», 2017, XIX, 1, pp. 389-415.

⁴¹ Si veda G. Duso *La logica del potere. Storia concettuale come filosofia politica*, Laterza, Roma-Bari 1999.

⁴² M. Foucault, «*Omnes et singulatim*»: *vers une critique de la raison politique* (1981), in Id., *Dits et écrits*, Édition établie sous la direction de D. Defert et F. Ewald, collaboration de J. Lagrange, vol. II, Quarto-Gallimard, Paris 2001, pp. 953-980.

piuttosto, come una messa in questione radicalmente *epistemologica* dell'orizzonte formale in cui i concetti politici moderni sono nati e – soprattutto – della loro pretesa di dirci ancora qualcosa di fronte alle domande, inaggirabili, poste dal nostro presente. Come si legge in un articolo che precede di qualche anno il libro in questione e che ne anticipa molti temi, si tratta di affermare che «per un'analisi storico-concettuale che intenda pensare la politica al di là dei concetti politici moderni, si rende *necessario* un approccio di stampo radicalmente epistemologico, se con ciò si intende una riflessione che si interroghi sullo statuto stesso della scienza e del concetto, sull'impossibilità quindi di ridurre la pratica scientifica a *uno* dei modi in cui essa è stata storicamente declinata. In altre parole, si può uscire dalla scienza politica moderna solo se si è in grado di sottrarre la pratica scientifica alla sua declinazione nei termini teorici in cui quel paradigma la imprigiona»⁴³.

⁴³ P. Cesaroni, *Il concetto politico fra storia concettuale e storia delle scienze*, in «Filosofia politica», 3/2017, pp. 513-530, qui p. 524.

IL BENE POLITICO E IL CONCETTO POLITICO

CONSIDERAZIONI A PARTIRE DA P. CESARONI, *LA VITA DEI CONCETTI. HEGEL, BACHELARD, CANGUILHEM*

LORENZO RUSTIGHI

Università degli Studi di Padova

Dipartimento FISPPA

lorenzo.rustighi@unipd.it

ABSTRACT

Taking Pierpaolo Cesaroni's book *La vita dei concetti* as a starting point, this paper addresses the problem of the political concept within the framework of an epistemological inquiry into the epistemic status of political science. After engaging with the major theoretical implications of Cesaroni's work, whose method and design are assumed as key to examining the subject at issue, the paper proposes a schematic analysis of the general structure of the specifically political end. In the conclusive remarks, I suggest taking Aristotle's political science seriously in order to build some preliminary guidelines towards the scientific comprehension of political teleology in terms of the constitutional good.

KEYWORDS

Political Science; Political Concept; Political End; Constitution; Aristotle

σχεδὸν μὲν οὖν καὶ τὰ ἄλλα δεῖ νομίζειν εὐρησθαι πολλάκις ἐν τῷ πολλῷ χρόνῳ, μᾶλλον δ' ἀπειράκις (Aristotele, *Pol.* VII 10, 1329b 25-27)

[Si deve quasi certamente ritenere che anche le altre istituzioni politiche siano state scoperte molte volte nel lungo corso del tempo, anzi infinite volte]

1. Il recente libro *La vita dei concetti* di Pierpaolo Cesaroni riesce a sollevare con rara lucidità quella che ritengo essere la questione centrale su cui la filosofia politica è chiamata oggi a interrogarsi e che non può più essere (magari nel goffo tentativo di rincorrere una qualche attualità) rimandata: la questione della scienza politica e, dunque, dello statuto di un concetto scientifico che sia in grado di comprendere

quello speciale campo dell'esperienza, rispetto al quale non potrebbe forse esserci maggiore confusione, che chiamiamo *politica*. Il lavoro di Cesaroni dà infatti come assodato – ma non certo come chiuso – l'attraversamento degli pseudo-concetti che sono stati prodotti da quella teoria politica che va sotto il nome di contrattualismo e che deve continuare a destare il nostro interesse non per una mera curiosità di tipo storiografico ma per il fatto che è riuscita a polarizzare completamente il nostro modo di pensare la società e il governo politico, trovando una ricaduta specifica, dal secolo XIX in avanti, nel costituzionalismo democratico e negli ordinamenti in cui, al netto di inevitabili ma non risolutivi smottamenti interni, ancora viviamo. Un simile attraversamento raccoglie e mette a frutto l'eredità della linea di ricerca che nell'Università di Padova è stata chiamata *storia dei concetti politici* con riferimento al lavoro della *Begriffsgeschichte* tedesca, ma che di quest'ultima ha spostato l'asse su un piano genuinamente filosofico: ciò ha significato, da un lato, assumersi il compito di comprendere in modo determinato tanto la genesi quanto la contraddittorietà dell'apparato teorico democratico, che finisce contro ogni aspettativa ideologica o intellettualistica per produrre un'istanza di *potere* formalisticamente legittimata ad esercitare un dominio privo di condizioni in un campo del tutto spoliticizzato; dall'altro, darsi l'obiettivo di rilanciare la comprensione della politica al di là di questa *impasse* e dunque “oltre la democrazia”, in un modo che non sia però semplicemente reattivo o nostalgico ma che riesca a porre positivamente ciò che in essa è implicato e chiede di essere pensato.

Ora, è proprio a partire da questo secondo e decisivo lato della ricerca che Cesaroni compie un'operazione tanto semplice quanto radicale, che nella stessa storia concettuale è rimasta fino ad ora ostacolata da alcuni equivoci di fondo: proprio perché la pretesa di scientificità della teoria moderna, a partire da Hobbes, si dimostra compromessa dalla strutturale non tenuta delle categorie che produce, allora non solo non è più legittimo dire che si tratti di un discorso di tipo scientifico ma, cosa ancor più rilevante, non si può neppure cadere nell'errore di ritenere che, alla luce di quel fallimento, una vera e propria comprensione scientifica della politica sia di per sé impossibile. Si tratta in altre parole di rivedere il rapporto problematico che continua a sussistere tra politica e scienza, superando due concezioni opposte e tuttavia solidali l'una all'altra: quella che si è appaesata nelle scienze politiche e sociali dominanti a partire dall'800, mostrandone il carattere empiristico e dunque la sostanziale estraneità al piano propriamente scientifico, e quella (paradossalmente scienziata, perché ha della scienza un'idea semplicistica) che si accontenta di dire che della politica non si può dare concetto. Se si tiene conto di questo problema si comprenderanno, nel libro di Cesaroni, tanto la centralità del lavoro hegeliano quanto il ruolo determinante giocato dall'attraversamento della biologia (o meglio

della riflessione epistemologica sulla biologia). La presenza di Hegel necessita appena di essere spiegata. Non c'è forse tentativo più esemplare e solido di quello hegeliano di pensare il concetto scientifico o speculativo come qualcosa di radicalmente irriducibile alla rappresentazione ordinaria del concetto e più in generale del pensiero, quella rappresentazione che finisce per ammettere che l'ideale e il reale sono incompatibili - o, nei termini di Hegel, «che l'infinito non possa essere compreso con concetti» - e che limita il sapere alle generalizzazioni dell'intelletto. Per quanto concerne la scienza biologica, è forse il caso di sgomberare una volta di più il campo da un fraintendimento che pure il libro di Cesaroni chiarisce accuratamente la necessità di evitare: l'interesse per questo dominio epistemico non si deve qui né a una qualche inclinazione soggettiva dell'autore a dedicarsi alla filosofia della biologia né, certamente, all'idea che si possa attingere dalla biologia concetti utili per pensare la politica. Mi sembra invece che l'attenzione riservata al campo della vita sia sostenuta da tra ragioni fondamentali, tra loro interconnesse:

a) La biologia costituisce per la politica non un modello bensì un esempio, qualcosa di cui occorre quindi valorizzare lo spirito e non la lettera. Il contributo di Canguilhem, in particolare, ha consentito a Cesaroni di osservare come la vita abbia potuto faticosamente divenire oggetto di una scienza di pieno diritto solo nel momento in cui si è riusciti ad articolarla come un campo di indagine singolare, dotandosi di concetti propri piuttosto che cercarli nell'ambito della fisica e della chimica. Questo ha significato smarcarsi, ad un tempo, da ogni rappresentazione vitalistica che, vittima di una concezione ristretta e unilaterale della scienza, riguardasse il vivente come qualcosa di non concettualizzabile. La biologia costituisce in questo senso, da un punto di vista squisitamente epistemologico, un caso di studio significativo per comprendere che cosa sia il lavoro del concetto scientifico - precisamente ciò che ancora manca nel campo del sociale. A questo proposito sarebbe del resto da approfondire il fatto, di cui non mi è possibile qui discutere, che tanto Hegel quanto Canguilhem tendano a identificare la struttura della vita con quella del concetto in quanto tale (si vedano le conclusioni del libro di Cesaroni).

b) Per fondarsi come scienza, la biologia ha dovuto sforzarsi di istituire concettualmente il proprio oggetto come campo essenzialmente caratterizzato da una struttura finalizzata, orientata teleologicamente (si è parlato a questo proposito, per esempio, di *teleonomia*). Benché il dibattito epistemologico sia tutt'altro che risolto su questo punto, tuttavia l'esigenza di introdurre una finalità nel vivente si dimostra difficilmente liquidabile. Ora, proprio il problema del fine sembrerebbe, nella rappresentazione comune, fare resistenza al concetto. In generale si tende infatti ad associare norme e fini a

un'idea di *dover essere* che sarebbe prerogativa tutta umana e sociale. Kantianamente, il regno della libertà si direbbe sfuggire alle categorizzazioni del pensiero e restare dunque non conoscibile: non ci sarebbe cioè nel fine alcunché di *reale*. La sfida della biologia consiste invece nel produrre un concetto di *télos* specificamente vitale, comprendendo la finalità non come un'illusione, come un'idea meramente regolativa, ma come la natura stessa della cosa e come la sua *realtà* oggettiva. Anche su questo versante dunque il concetto biologico si dimostra fornire un prezioso orientamento verso una comprensione scientifica della società: come il vivente, infatti, anche la dimensione sociale non sembra intelligibile senza fare riferimento ad un qualche fine e, come accade per la biologia, il lavoro sul concetto politico è chiamato ad avere a che fare con questo tipo di struttura senza rinunciare a farne oggetto di scienza. A scanso di equivoci, non si tratta di produrre un sapere che pretenda di determinare che cosa si debba fare, quali fini si debbano perseguire e in che modo - il che è appannaggio delle teorie morali, cresciute nel cono d'ombra degli pseudo-concetti della democrazia - ma piuttosto di costituire un discorso epistemicamente rigoroso che renda conto del modo d'essere finalizzato dell'agire sociale e comprenda le strutture fondamentali secondo le quali esso si articola politicamente. Ma questo potrà essere fatto, va da sé, solo resistendo alla tentazione di trattare il fine sociale alla stregua del fine vitale.

c) Lo spazio in cui si sono installate, nel governo delle democrazie, le cosiddette scienze politiche e sociali dipende essenzialmente da un'implicita e non padroneggiata rappresentazione vitale della società. Per quanto questa ipotesi possa apparire contro-fattuale, dal momento che questi saperi attingono le loro risorse da una vasta gamma di discipline eterogenee (la psicologia, la statistica, l'economia, l'epidemiologia, la geografia, la teoria dei giochi, la fisica dei sistemi complessi, ecc.), ciò che il contributo di Cesaroni mette in chiaro è come essi finiscano per guardare al sociale come a un campo segnato da una finalità immanente. Si potrebbe mostrare come anche questo sia un effetto strutturale dell'assetto teorico che ha dato vita agli ordinamenti democratici, il cui destino "governamentale" non è un accidente storico ma una deriva tutta interna alla loro logica: la produzione del posto vuoto del potere legittimo, formalmente abilitato a produrre a proprio arbitrio i contenuti della volontà del soggetto collettivo di cui rappresenta la totalità immediata, ha fatto sì che in esso si collocasse un sapere che si suppone esprimere quella generalità come qualcosa di emergente dalla regolarità di processi sociali oggettivati e naturalizzati. Questo ha evidenti ricadute sull'esercizio concreto del governo

democratico, che mostra così la verità della teoria hobbesiana del comando sovrano: l'idea che l'individuo, obbedendo alla volontà legittima, obbedisca a nient'altro che alla volontà immanente all'intero che ha contribuito a costituire è tradotta precisamente nella definizione di parametri oggettivi, estratti dal sociale, attraverso i quali l'istanza di governo non farebbe altro che realizzare ciò che la società è già e che quindi (ma contraddittoriamente) *deve* anche essere. In questo senso, il carattere incondizionato e indiscutibile del comando è traslato dalla forma (l'autorizzazione) a una supposta sostanza (la verità esibita dalla scienza sociale), lasciandone così intatta, da un punto di vista costituzionale, l'assolutezza: un simile governo, del resto, può a maggior ragione rappresentarsi come estraneo a una qualche decisione singolare e personale, offrendo le proprie determinazioni come non responsabili perché fissate da un orizzonte che, proprio perché immanente all'intero, trascende di fatto tanto i governati quanto i governanti. Non si tratta dunque, se si prende sul serio il lavoro di Cesaroni, di dire che questi saperi siano *immediatamente* saperi biologici ma, piuttosto, che occupano uno spazio che solo il concetto biologico può a rigor di termini istituire, quello appunto di un fine immanente in virtù del quale il momento del governo è negato perché ridotto a una forma di regolazione aderente alla norma sociale. Esibire questo processo nella sua determinatezza si rivela allora tanto più essenziale per un'impresa scientifica che voglia pensare il concetto politico, comprendendo come i concetti democratici abbiano prodotto un ostacolo epistemologico e dunque un'ideologia la cui manifestazione è duplice - di ordine costituzionale e di ordine epistemico - ma rimanda a uno stesso nodo che deve essere sciolto.

Alla luce di questi punti diventa molto chiaro, a mio modo di vedere, il senso dell'impegno epistemologico proposto da Cesaroni. L'epistemologia è infatti assunta qui rigorosamente come sinonimo di *filosofia*, cioè come interrogazione radicale del sapere e del suo statuto o, ancora, come riflessione sulla riflessione epistemica. Non si tratta allora di intendere il lavoro epistemologico come un lavoro politico (un equivoco fin troppo frequente), ma, molto più radicalmente, di mostrarne la rilevanza per una singolarizzazione epistemica della politica che consenta di affrontare i punti di inciampo della rappresentazione democratica dominante: ciò implica riconoscere al sapere una portata irriducibile a qualsiasi pretesa di determinazione situata o posizionata dell'ordine politico giusto, la cui struttura e le cui condizioni la scienza deve piuttosto pensare specularmente e articolare in categorie costituzionali.

In riferimento a quest'ultimo tema, ciò che vorrei suggerire è come il contributo di Cesaroni riattivi, con le doverose distinzioni, il senso più genuino dell'interrogazione aristotelica sulla scienza politica. Questo vale almeno su due piani. In primo luogo,

questo lavoro si dimostra in consonanza con l'esigenza posta da Aristotele di determinare i campi dell'*episteme* e i metodi della loro indagine procedendo proprio a una loro rigorosa singolarizzazione. Si potrebbe ricordare, ad esempio, come sia proprio la distinzione tra scienze teoretiche, pratiche e poietiche ad essere perduta nelle moderne teorie del contratto sociale e nella *democratic theory* che da esse continua a dipendere in modo strutturale. La scienza politica aristotelica non sarebbe pienamente comprensibile se non si valorizzasse il fatto che la sua struttura è quella di una scienza pratica, irriducibile tanto alla produzione quanto alla pura conoscenza, a tal punto da richiedere al pensiero di procedere in un modo tutto proprio rispetto ad altre forme di discorso scientifico. In secondo luogo, l'ambizione costituzionale che si profila nel lavoro epistemologico sul concetto politico avanzato da Cesaroni recupera precisamente il ruolo essenziale che lo Stagirita assegnava alla scienza politica: essa non punta a risolvere teoricamente il problema del δίκαιον, della *giustizia*, ma piuttosto a renderne intelligibile il modo d'essere e le implicazioni oggettive in vista dell'opera di chi, come il *nomoteta*, si occupa di mettere mano all'impianto costituzionale della πολιτεία in quanto essa articola un modo determinato di impostare quel problema. Si tratta in altre parole non di chiudere ma, tutto al contrario, di aprire efficacemente la dimensione del *giusto* come dimensione di politicità di una comunità, in quanto questa è, lo si voglia o meno, costretta ad affrontarla.

Ora, proprio insistendo su questa sopravvivenza aristotelica nel testo di Cesaroni vorrei tentare di approfondire il punto b) trattato poco sopra, vale a dire il problema della finalità che sembra abitare tanto l'ambito del vivente quanto l'ambito del sociale e che richiede tuttavia all'epistemologia di sottrarsi a ogni schiacciamento dell'uno sull'altro. Che quello politico sia un terreno segnato da un fine molto peculiare è, in effetti, il punto di partenza della scienza politica per Aristotele (è sufficiente leggere l'attacco di *Etica Nicomachea* per verificarlo) e l'intera esposizione scientifica che ne risulta, arrivando fino al problema chiave della *costituzione ottima*, potrebbe essere intesa come nient'altro che il tentativo di rendere conto di che tipo di fine esso sia. Prima di tornare più dettagliatamente sul pensiero politico aristotelico, cosa che mi riservo di fare nelle conclusioni, tenterò di sviluppare alcune schematiche e assolutamente provvisorie considerazioni in merito al problema del fine specificamente sociale. Lo farò riprendendo i termini proposti da Cesaroni a proposito della discussione circa la falsa alternativa tra finalità immanente e finalità trascendente, che rimandano rispettivamente a una rappresentazione biologica e a una rappresentazione macchinica della società. Se la società non può essere compresa senza porre il problema del fine, infatti, dobbiamo capire quale ne sia la struttura e sforzarci di pensarlo semplicemente nel suo movimento in quanto

concetto proprio della comprensione scientifica della politica. Anzitutto si dovrà stabilire da che punto di vista un tale fine è posto e può dunque essere determinato: si tratta di un fine naturale, ha cioè a che fare con la natura della società ed è in essa inscritto, di modo che la sua realizzazione sia inerente al modo d'essere della società ed essa esista propriamente solo in quanto coincide con il proprio fine realizzato, oppure si tratta di un fine non naturale, tale cioè da dover essere assegnato ad essa da un punto di vista che sta altrove dalla società stessa, diverso in altri termini tanto dal punto di vista della società quanto dal punto di vista del suo fine realizzato? Occorre considerare le due possibilità separatamente e svilupparne le conseguenze.

2. Se si dice che il fine di una società è esterno, che non è contenuto in essa, ciò implica dire che la società non è un intero, non è un tutto (c'è infatti una società che non è nella società, il suo concetto è fuori di essa e precisamente nel fine). La finalità così intesa pone dunque il momento della *molteplicità semplice*, la società è cioè il due e non l'uno, esiste in quanto è più di una: si deve dire dapprima che secondo il fine vi sono due società, quella a cui si assegna il fine e quella che ha in sé il fine realizzato, ma in modo tale che quel molteplice si dà ancora come mera divisione, come exteriorità pura dei momenti del sociale. Il momento della molteplicità è così anche il momento *rappresentativo*, la società è cioè semplicemente rappresentata come un altro nel suo fine: essa appare infatti in sé stessa e *anche* nel suo fine, ma tra i due termini non sussiste qui alcuna relazione. Il momento rappresentativo è pertanto il momento del *non-rapporto* sociale, perché la società è indifferentemente nel suo esserci immediato tanto quanto nel suo fine, precisamente in guisa tale che sia il fine a porre alle proprie spalle, *après coup*, qualcosa come un esserci immediato della società di cui è fine. Tuttavia, il fine è qui ancora posto da altro che dalla società medesima e dunque, nel suo produrre la società, ad un tempo la divide da sé come da un termine che essa non contiene. Occorrerà pertanto determinare il rapporto tra i due termini, tra la società e il fine, affinché si possa dire che un simile fine è predicato di una società. La determinazione del rapporto dovrà essere quindi un momento diverso tanto dalla società quanto dal suo fine: la determinazione sarà, in altri termini, precisamente quel qualcosa di meramente comune che sussiste tra l'una cosa e l'altra, un medio tra di esse che è ugualmente in entrambe e ne pone l'identità.

La natura di un fine consiste tuttavia nel realizzare qualcosa, esso cioè pone una determinatezza come realtà di qualcosa. Per la precisione il fine realizza sé stesso e, in questo suo realizzarsi, realizza parimenti la realtà di ciò di cui è fine. Un fine specificamente sociale sarà dunque tale nella misura in cui, realizzandosi, realizzi una società: nel fine, cioè, la società è realizzata in quanto essa scopre di essere – o meglio scopre che sarà stata – il proprio fine. Ma se il fine sociale realizzato è una società, e

se nondimeno la determinazione del rapporto tra la società e il suo fine deve essere esterna, ciò implica che solo uno dei due termini possa dirsi la società nella sua realtà e precisamente che lo sia esclusivamente il momento del fine realizzato: se considerata in astrazione dal fine, nella misura in cui esso è per lei esterno, la società non può essere una società e solo il fine potrà porla *in quanto* società. Poiché questo fine è puramente rappresentativo, infatti, esso appare ancora come il meramente possibile, come momento della *possibilità semplice*: il fine può essere cioè questo o un altro indifferentemente, proprio perché non è contenuto nella cosa, ma se il fine di qualcosa non è contenuto nella cosa allora *che cosa* essa sia – il concetto di essa – lo dice solo il fine determinato in quanto realizzato (qualunque esso sia). Si ha qui allora la contraddizione per cui il fine ha posto una società al modo che la rappresentazione del primo come realtà della seconda debba rappresentare in pari tempo quest'ultima come non mediata dall'attività che la pone in rapporto al fine, cioè come astratta dal fine, ma questa stessa astrazione nega immediatamente quell'immediatezza e distrugge di fatto la cosa stessa di cui si cerca il fine: ciò significa distruggere però anche il fine, che non sarebbe più fine di alcunché e apparirebbe, esso solo, come tutto ciò che una qualunque società poteva essere fin dall'inizio (esso stesso è cioè la cosa nella sua immediatezza, la quale si è prodotta meramente negando la negazione semplice della cosa che la rappresentazione del suo fine richiedeva). Se si vuole conservare un'idea di fine si è ora costretti, di conseguenza, ad assumere che la cosa, la società, non sia *ancora* una società nella misura in cui necessita di essere messa in rapporto con un fine e che sia tuttavia qualcosa. Avremmo dunque dapprima nella società di cui cerchiamo il fine solo un materiale, un mezzo presupposto in vista del fine medesimo – quest'ultimo essendo la società nella sua realtà – e presupposto precisamente come mezzo indifferente al fine sociale, avente cioè la società solo quale sua determinazione esteriore e non come la sua propria realtà. Il primo lato del rapporto perde però così, proprio nel fine, la sua determinatezza di momento sociale, che pure si riteneva dovesse avere quando se ne determinava il fine, ed è dunque, dal punto di vista dell'unica realtà sociale posta unilateralmente dal fine, solo una molteplicità immediata di lati reciprocamente separati e che nulla hanno in comune: di quei lati, infatti, non è possibile dire che siano, anche presi assieme, qualcosa di determinato, perché solo il fine permette di riguardarli come un tale insieme e il fine viene da altro che non dalla loro totalità.

Il momento del *molteplice semplice* emerso in precedenza cadrà allora interamente su questo primo lato, quello della molteplicità dei mezzi sociali impiegati in vista del fine, e precisamente apparirà come un molteplice privo di unità (cioè privo di ciò che ne farebbe una società). Quest'ultima è infatti rappresentata nel fine, il quale penetra un tale molteplice dall'esterno e lo assume dunque solo a posteriori

come la totalità dei mezzi necessari alla sua realizzazione (il fine, essendo rappresentato, proietta cioè ora quella totalità alle spalle del molteplice come condizione necessaria ma inessenziale dell'unità in cui essi devono convergere). Non si tratta, allora, di mezzi che possano essere consumati e dissipati nella realizzazione del fine che li raccoglie in quella totalità, perché il fine è ancora supposto appartenere loro, essendo esso, benché estrinsecamente, l'immanente determinatezza del loro venire a essere mezzi per un fine (l'indifferente atto di porre un fine, cioè, fa di essi quei mezzi indifferentemente): così, come il fine è indifferente ai mezzi, quindi, essi saranno altrettanto indifferenti l'uno all'altro e dunque moltiplicabili infinitamente, essendo mezzi, per così dire, che sono anche fini in sé stessi, privi di rapporto ad altro (il fine sociale deve essere infatti posto come il medesimo in tutti). Quei mezzi compaiono pertanto qui come altrettanti fini senza alcuna relazione reciproca, poiché per tutti è ugualmente determinato un fine sociale ma il loro rapporto è ora solo il fine sociale medesimo e soltanto quest'ultimo li pone in una unità alla quale essi sono inessenziali e nella quale necessariamente devono dileguarsi: essi sono quindi a ben vedere dei fini, per così dire, senza scopo, proprio perché non stanno in alcun rapporto e non hanno pertanto alcun oggetto determinato ma sono determinati solo dall'unità che è posta come il loro fine comune.

Il rapporto è dunque divenuto ora solo uno dei due momenti, precisamente nel senso che l'uno (il fine) è ora identico al rapporto tra i momenti irrelati dell'altro (il mezzo molteplice). Ciò implica però che sia necessario di nuovo stabilire un rapporto tra il molteplice e il suo stesso rapporto, poiché questo sta fuori di quello. E, poiché il rapporto prodotto tra il mezzo (il molteplice) e il fine (l'unità) deve essere ancora un rapporto estrinseco, solo questo rapporto sarà, come unità dei due momenti, la realtà della cosa: per essere una società, il molteplice deve essere posto in unità con il suo fine in quanto questo è la sua unità e dunque non sarà *ancora* una società fintanto che il suo fine è rappresentato per esso in altro (esso abbisogna di altro che non una società per essere una società, ma allora né il mezzo sociale né il fine sociale saranno una società). Il fine è così ora a ben vedere il loro stesso essere in rapporto, ovvero ciò che tra i due momenti semplici del molteplice e dell'uno è stato di nuovo posto come comune - il fine stesso è cioè degradato a momento di quel fine che è l'unità di esso con il mezzo e dunque non sarà più un fine, ma a sua volta un mezzo per un altro fine. Il fine, in altri termini, scompare come fine sociale dinanzi all'attività che lo pone in rapporto ed è dissolto nella molteplicità dei fini irrelati, ad essi giustapposto.

Qui si presenta allora una difficoltà, perché questo movimento cade in un regresso infinito: occorre infatti porre, come si è visto, un rapporto tra i molti e il loro rapporto (come loro esteriore unità), ma ciò significa che l'unità stessa è divenuta un termine tra molti, ad essi indifferente, e il suo rapporto con questi richiederà ancora

di essere determinato. Ora, dal momento che l'attività che pone il rapporto non appare ancora come un'attività sociale ma come esterna alla società, ciò comporta che non possa mai esservi propriamente società se non come risultato di quell'attività (un'attività non sociale deve cioè porre la società), la quale tuttavia è infinitamente spostata indietro rispetto momenti del sociale e tale da renderli ancora inessenziali per una società qualsiasi: non sarà quindi mai possibile dire che vi sia un fine sociale, cioè che un qualche fine sia assegnato a una società come la sua realtà, come si pretendeva all'inizio, poiché la società stessa è perennemente respinta alle spalle del sociale come momento indifferente ad esso e dunque non sociale, di cui occorre sempre porre un nuovo rapporto con una società in quanto questa è determinata come il suo fine. Occorrerebbe dunque che non vi fosse mai alcuna società per parlare di un fine della società. Se una società vi fosse, per converso, allora un tale fine, essendo realizzato, produrrebbe qualcosa di diverso da una società, il che significa però di nuovo che esso non sarebbe il fine di una società ma di qualcosa che non è una società: non sarebbe cioè ancora un fine sociale e neppure un fine in generale ma solo la determinazione estrinseca per un mezzo in vista di un fine (il loro rapporto) che il fine stesso non contiene mai in sé poiché è posto sempre come indifferente rispetto al mezzo. Tra il mezzo molteplice e il fine che ne pone l'unità non vi sarebbe, in altri termini, mai alcunché di comune se non in quanto è posto infinitamente fuori di essi e come loro rapporto eternamente estraneo ad essi.

Se si richiede quindi, come è inevitabile per un pensiero sociale, che tanto la società quanto il suo fine siano propriamente una società e che dunque il fine non neghi la società come tale, si richiede necessariamente anche che il loro rapporto non sia esterno e, dunque, che l'attività che lo pone sia essa stessa un'attività sociale. Si può ben osservare questa esigenza in Hobbes, dove un qualche rapporto deve essere originariamente postulato tra i molti fini individuali affinché vi sia qualcosa come un fine sociale comune: un tale rapporto è il contratto, il quale è posto precisamente come tale che esso ponga il molteplice semplice, *après coup*, come propria condizione, producendolo così immediatamente anche come in esso soppresso. Si tratta in altri termini, poiché sarebbe altrimenti impossibile arrestare il regresso infinito verso il rapporto, di assumere che il rapporto tra i molti presi separatamente e il loro stesso rapporto in quanto unità dei molti sia un'immediata identità – dunque a ben vedere di nuovo un *non-rapporto* – nella misura in cui quell'unità è detta essere nient'altro che ciò che i molti hanno già in comune, benché questa comunanza debba essere ancora soltanto posta. Il rapporto del molteplice è così rappresentato in un altro dai molti, ma si richiede poi, affinché possa essere assunto come il rapporto di una società o, il che è lo stesso, affinché sia riguardato come legittimo, che *appaia*

come unità immanente ai molti, al modo della pura generalità, nel momento dell'autorizzazione.

Un fine sociale appare quindi ora tale da dover essere realizzato da una società, che ha da essere presupposta dal fine medesimo come una qualche realtà sociale. Ma ciò che realizza un fine è necessariamente anche l'attività che lo pone e lo determina come fine di qualcosa, è cioè il rapporto medesimo. La società stessa dovrà in altri termini produrre il proprio rapporto, consumare la differenza tra sé e il fine, ma se è così allora non solo sarà già una società ciò che realizza il fine sociale, ma conterrà anche l'intero loro rapporto, cioè contiene sé stessa come società e il proprio fine (la propria realtà sociale) come un altro che è parimenti una società, ed è dunque essa stessa quell'unità, ciò che è comune - come loro genere - tanto al mezzo sociale quanto al fine sociale in quanto sono da essa posti e distinti come i suoi lati. Essa contiene sé e il fine, dunque, come una differenza che essa toglie, è cioè identica con il suo fine perché si pone in identità con esso e si unisce a sé medesima in un altro. Essa risulta allora essere l'unità infinita i cui diversi momenti sono da essa determinati e tolti, totalità che sussiste per sé in quanto determina sé restando la medesima nel suo determinarsi.

Se si pone il fine della società come esterno, in definitiva, si vede che questo ci costringe a riguardarlo come interno e a farne un momento del rapporto della società con sé. Il fine è così divenuto immanente alla società poiché essa dà sé a sé medesima come proprio fine ed è essenzialmente il proprio rapporto.

Questo movimento, che mostra come l'esteriorità del rapporto si muti inevitabilmente in un rapporto interno alla società (*rapporto sociale* potremmo d'ora in poi chiamarlo, distinguendolo dal semplice essere in rapporto degli individui in una società, nel senso che la società è ora *tutto* questo rapporto), non è tuttavia compiuto. Ad esso manca - e gli manca strutturalmente - l'elemento dell'oggettività. Poiché infatti quel rapporto ha qui ancora in sé l'elemento rappresentativo, poiché cioè il rapporto conserva la struttura del porre in unità la società con un fine che essa semplicemente *si dà* e realizza assimilandolo a sé, la società è il rapporto sociale ancora solo nel suo concetto immediato e dunque il suo determinarsi nel fine richiede ancora un contenuto (un materiale) da lei indipendente: la determinazione della società secondo il proprio fine appare così in primo luogo come il manifestarsi di una sua qualche natura, come il realizzare ed estrinsecare i suoi caratteri naturali in quanto appaiono ad essa inerenti e tuttavia meramente disponibili davanti al suo essere il rapporto di sé con sé (la realizzazione della natura della cosa stessa). Il fine sociale si presenta cioè dapprima per la società come il suo proprio fine naturale, in cui essa si trova ad essere come in ciò che le dà esistenza oggettiva e finita. Nella sua natura essa si muove allora liberamente come in ciò in cui essa *può* determinarsi,

cioè realizzare sé stessa in quanto fa di quella natura qualcosa di socialmente determinato, ma la sua natura è ancora per lei un altro che essa trova semplicemente in sé e, nell'accoglierla come propria determinatezza essenziale, ancora ne dipende. Che la società dipenda dal proprio essere immediato e naturale significa però che il suo fine è ora dissolto nella molteplicità indeterminata dei distinti lati della propria natura, del suo trovarsi ad essere in questo o quel modo, che divengono altrettanti scopi finiti e altrettanti mezzi attraverso cui altri fini si realizzano. Dal momento che la società si scopre qui qualcosa di immediato e finito dinanzi al suo proprio essere naturale - e in quanto questo fornisce contenuti molteplici al suo fine - il rapporto sociale si risolve in un regresso infinito e si riflette su ciascuno dei termini che sono posti in rapporto come termini finiti: se, infatti, la società è tanto il determinante quanto il contenuto finito da essa determinato come proprio fine e posto in rapporto con sé, allora ogni momento del rapporto è a sua volta il risultato di un rapporto sociale più semplice, e così all'infinito, proprio per la ragione che il rapporto deve essere sempre ancora determinato, stabilito da qualcosa che non appare più ora come l'intero medesimo in quanto totalità del rapporto.

L'intero è così infinitamente diviso in mezzi e fini rispetto ai quali la società è supposta sopraggiungere come un che di autonomo, come quell'unità che tutti li pone in vista del proprio fine in quanto è la sostanza in essi intimamente operante [questo è il momento del *diritto* inteso ancora unicamente come ciò che regola e organizza la molteplicità dei rapporti selezionandone i criteri dello stare assieme in vista del fine sociale, ma tale da apparire immediatamente anche come la autoregolazione del rapporto sociale in generale]. Quel rapporto è in altri termini ancora solo *rappresentato* come immanente al sociale e deve dunque trovare esistenza, avere la sua oggettivazione, in una serie di fini esteriori l'uno all'altro che, realizzati, sono altrettanti mezzi per altri fini: il rapporto sociale è quindi per la società ancora qualcosa di non realizzato, non è la sua realtà ma solo il suo concetto formale, ciò a cui essa aspira, essendo con ciò esso stesso il suo fine privo di contenuto (perché mai coincidente con la somma dei contenuti determinati che dovrebbero realizzarlo) e tale da dipendere sempre per il suo riempimento dall'apprensione dei materiali finiti che la società trova in sé come il proprio *essere così* immediato. Ora, questa molteplicità di rapporti di mezzo a fine è, per l'apparire immediato della società in quanto totalità del rapporto sociale, la molteplicità dei fini dei singoli che agiscono nella società e che realizzano ciascuno quel rapporto solo dal punto di vista formale del rapporto sociale stesso, così che la società si dà per essi come il loro genere e la loro sostanza, ma ancora solo sopravveniente in quanto è ciò che li tiene assieme e li organizza: fini che non sono più quindi meramente individuali ma sono

divenuti particolari, contenenti cioè ciascuno in sé un rapporto sociale determinato dinanzi alla sostanza del rapporto sociale ad essi immanente in quanto ne è l'intero.

Se la società in quanto *rapporto sociale* è nel suo primo apparire qualcosa di finito, dunque, la sua determinazione deve cadere sempre fuori di essa come un che di altrettanto finito da cui essa è limitata come da un contenuto sussistente, come sua realtà oggettiva ancora diversa da essa (l'*idea* di essa in quanto è posta dapprima come realtà interna ma priva di realtà sociale). L'infinità della società in quanto interezza del *rapporto sociale* si rivela ora dunque per essa solo un momento dinanzi all'eterna finitezza del fine e da questo separata: è pertanto essa stessa un'infinità finita e formale, così che il fine sociale è solo rappresentato esternamente come immanente e identico con essa. La società è allora la contraddizione per cui la sua stessa infinità è fuori di lei, essa è il proprio genere solo per un altro che la pone come infinita e che in pari tempo pone sé come momento tolto di quell'infinità. Si riapre dunque il problema del rapporto tra questi due lati (che sono adesso due rapporti sociali l'uno dinanzi all'altro), il quale però è un rapporto postulato come soppresso, come inessenziale, perché immediatamente posto in identità con l'unico *rapporto sociale*: è un rapporto che la società deve produrre con sé e che tuttavia ricade al di là di essa, un rapporto che *diviene* sociale sempre in ritardo rispetto all'esigenza che vi sia rapporto e come un momento finito accanto al rapporto sociale medesimo. A differenza del vivente, dunque, la società, per quanto finita, non perisce, proprio perché la sua universalità e infinità è posta sì per lei come la sua essenza in altro, ma questo altro si presenta ad un tempo come suo momento interno e inessenziale, momento che è supposto essere quello dell'essenza sociale stessa nella misura in cui sopprime incessantemente la sua qualità di essere diverso da essa. L'altro è contemporaneamente dentro e fuori di essa - così che il rapporto è posto contemporaneamente dalla società e da un altro in quanto questo si vuole dissolto nel rapporto sociale e dunque nullo, ideale - ed è questa contraddizione che si dà da pensare per il concetto sociale.

Si hanno così due rapporti, uno infinito e immanente e l'altro finito e trascendente, dove tuttavia il primo trova la sua realtà solo nel secondo e il secondo si vuole solo un'astrazione transeunte del primo e si manifesta così nella sua finitezza ed esteriormente come fine interno e infinito del sociale. Questo altro del sociale, che deve porre l'identità stessa del rapporto sociale affinché la società possa identificarsi con sé medesima nel suo proprio altro, è allora necessariamente un fine sociale particolare (e il rapporto determinato che esso implica) che si sopprime in quanto particolare e si dà la forma immediata del genere - dell'intero rapporto sociale senza l'altro - ponendosi come l'unità dei molteplici fini sociali particolari in quanto la *rappresenta* accanto ad essi.

Se la società è apparsa ora come l'attività di distinguere e identificare i propri momenti come mezzi e fini, dunque, il punto di vista del loro rapporto è ancora oggettivato come esterno, il che implica continuare ad assumere astrattamente i due lati - il fine immanente come *rapporto sociale* e la sua rappresentazione in altro - tanto come separati quanto come identici. Questo significa che il momento della società in astrazione dal fine è presupposto come un intero che ha già in sé il fine, contraddicendo di nuovo l'esteriorità del rapporto rispetto ad essa e tuttavia affermandola in quanto il rapporto è ancora posto da un'attività che non è quella dell'intero sociale. Questa contraddizione può essere così formulata: affinché il fine sociale sia interno alla società esso deve essere esterno alla società. Deve esserci quindi un *sapere* dell'intero sociale in quanto è posto in astrazione dal fine - cioè appunto in quanto il suo fine è rappresentato in altro come identico a quell'intero - e questo sapere ha da coincidere ora esattamente con il fine astratto e separato da esso (il punto di vista del rapporto è cioè spostato ora sul punto di vista del fine, il quale deve contenere e porre il rapporto in quanto esterno alla società ma in identità con essa). Esso è astratto dalla cosa ma predicato ad un tempo come immanente a essa, il che vuol dire ancora affermare e negare che la società non sia un tutto: l'unità del sociale è quindi rappresentata ora da un tale sapere come unità immediata, indifferenziata (perché non ha più in sé altro che sé stessa, è immediatamente fine per sé stessa), cioè il punto di vista del rapporto sociale è tolto e coincide per il sapere con il punto di vista del fine oggettivato accanto a essa in quanto intero, lasciando sussistere la contraddizione per cui ciò che la realizza deve ancora essere posto fuori di lei. Ne discende che il molteplice semplice, come pura differenza, sia adesso rovesciato per il punto di vista del sapere in unità semplice e immediata identità (la pura indifferenza interna tra la società e il suo fine), poiché il sapere deve ancora rappresentare il fine ma anche negarlo immediatamente come diverso dal *rapporto sociale* per porlo come fine sociale. Come Cesaroni ha mostrato chiaramente, tuttavia, solo il concetto biologico può pensare un fine di questo tipo, un fine identico alla realtà di cui è fine e che sia in unità immediata con essa: la società è così intesa ora come un vivente - o meglio, occupa il posto del concetto del vivente - poiché il sapere che la rappresenta come rapporto sociale toglie ogni distanza tra essa e il suo fine spingendo di nuovo la rappresentazione del fine fuori di essa e si configura così propriamente come un sapere della vita della società.

In questo modo, tuttavia, si deve di nuovo porre il fine all'esterno assumendolo come *conosciuto* nel punto di vista del sapere sul fine sociale (che è così divenuto immanente, come si è visto, solo nella sua rappresentazione e dunque nella guisa di una contraddizione): il *rapporto sociale* non è cioè altrove che in questa rappresentazione. Ma se è così, allora la società *deve* ancora realizzare il suo fine,

deve ancora essere il proprio rapporto. Un fine che è immanente e identico alla sua realtà e che contemporaneamente deve essere realizzato, tuttavia, rovescia la possibilità semplice, l'indifferenza pura di *questo* fine accanto ad altri, in *necessità* semplice e incondizionata, poiché la natura del sociale emersa dapprima come termine del suo proprio *rapporto* con sé non è più ora meramente il materiale indeterminato posto e organizzato da essa in vista del suo fine ma è immediatamente quel fine ed è intesa essa stessa come l'intero indifferenziato oggettivato dal sapere (il fine sociale non è più altra cosa dalla natura sociale, la quale è l'intero privo di determinatezza). Il fine conosciuto nel sapere è dunque un fine necessario e pertanto non è più neppure propriamente un fine, esso non può essere cioè più neppure determinato - scelto - e non ha del resto alcun bisogno di esserlo: non c'è più rapporto tra la società e il fine, non c'è più in altri termini alcun *rapporto sociale*, esso è un *non-rapporto sociale* puro e semplice, perché i due fini - quello rappresentato come immanente e identico al sociale e quello che pone sé stesso come fine sociale nel sapere sul *rapporto sociale* - sono ora posti in immediata identità e la loro differenza è semplicemente rimossa. In questo modo, però, poiché su questo *non-rapporto* propriamente vitale continua a insistere, non padroneggiato, un rapporto che appare nella forma di un *dovere*, quel sapere non si dimostra ormai adeguato né a comprendere il sociale né a comprendere il vivente.

Si osserva chiaramente questo esito, a mio avviso, nel pensiero kantiano, dove il fine sociale è assunto come immanente all'intero in quanto esso è la sua unità indifferenziata e immediata, cioè immediatamente identica con sé nei termini della generalizzazione del fine a tutti i fini particolari, ma come tale ancora solo rappresentato fuori dall'intero da un punto di vista che si sopprime come altro nella misura in cui *conosce* il fine sociale e si vuole identico con esso. Per quanto possa apparire controintuitivo, in tal senso, la teoria politico-morale kantiana mostra, nell'inevitabile rovesciamento riflessivo di Hobbes, il sorgere di quello spazio in cui si installa il sapere sociale come conoscenza dei suoi fini immanenti, rivelando, tuttavia, come sia ancora necessario ridurre quell'immanenza all'identità indifferenziata del molteplice che solo l'elemento contrattualistico può garantire. Questo speciale vitalismo appare, qui, nella sua espressione morale, cioè di nuovo nei termini di un fine immanente che richiede tuttavia ancora l'arbitrio del punto di vista esteriore che, per enunciarlo come un semplice *conosciuto*, ha dovuto di fatto sceglierlo senza che questa preferenza trovasse alcuna dimensione socialmente determinata.

Assumere il fine sociale come interno alla società, quindi, ne ha riprodotto a un nuovo livello la struttura rappresentativa nella forma della contraddizione tra il fine come rappresentato e il fine come interno: se il risultato del primo movimento era il sorgere di un rapporto sociale immanente a partire da una

trascendenza che escludeva il rapporto in generale, il risultato di questo secondo è nuovamente la soppressione del rapporto e la produzione di un non-rapporto immanente al cuore del sociale, tale però che quell'immanenza ponga necessariamente fuori di sé il momento della sua rappresentazione e riapra così il problema di un rapporto, ma trascendente.

3. Se dovessimo schematizzare il processo che si è seguito, potremmo provare a proporlo in questa forma: trascendenza come non-rapporto → immanenza come rapporto → (trascendenza come rapporto) come (immanenza come non-rapporto). Quest'ultimo momento è più ricco dei primi due e li contiene già entrambi: da un punto di vista formale, esso è già la loro realtà. Si tratta però di un'unità ancora esteriore, perché i due lati dell'immanenza e della trascendenza cadono l'uno fuori dall'altro e si pongono dunque in identità solo a posteriori, al modo che l'uno, ponendo l'altro, è ancora costretto a scomparire con esso. Ciò che questo processo mostra è quindi, in definitiva, che un fine sociale trascendente non è altra cosa da un fine sociale immanente e viceversa, così che il loro reciproco rinvio resta irrisolto. Il compito che si apre a questo punto non può consistere nel semplice andirivieni del pensiero dal fine esterno a quello interno e via di seguito: tanto il punto di vista del fine trascendente quanto il punto di vista del fine immanente, infatti, si sono manifestati sia come un non-rapporto che come un rapporto, così che il pensiero potrebbe anche illudersi di cavarsela a buon mercato vagando all'infinito nella distinzione dei punti di vista e degli aspetti che si presentano sotto il suo sguardo. Ciò che si impone è piuttosto la necessità di pensare in unità concreta questi due movimenti, di comprenderne la necessità speculativa come momenti di un nuovo *rapporto* il cui concetto è in essi implicato e tuttavia ancora mancante: il rapporto o l'unità del *rapporto sociale* con il *non-rapporto* sociale. Una simile unità e un simile concetto dovranno però rendere conto della concreta inseparabilità dei due lati, del fatto cioè che la trascendenza del fine ne pone l'immanenza e l'immanenza ne pone la trascendenza, non limitandosi alla loro estrinseca comparazione e giustapposizione. Occorre in altri termini comprendere quale tipo di attività sia tale da contenere in sé entrambi i momenti come differenti e come identici. Il semplice *rapporto sociale*, che sembrava dapprima esaurire quel movimento, è stato infatti abbassato a uno di questi due momenti dinanzi al *non-rapporto* in cui appare sempre destinato a risolversi. Solo il concetto di questa attività potrà comprendere che tipo di fine sia il fine specificamente politico, che non può essere disintegrato nei suoi momenti astratti né ad essi unilateralmente identificato se non a patto di degradarlo a un fine di altro tipo (ciò che il lavoro di Cesaroni qualifica correttamente nella problematica opposizione tra finalità di tipo tecnico e finalità di tipo naturale e, più precisamente, biologico).

La comprensione aristotelica delle scienze in generale e della scienza politica in particolare si rivela nuovamente, a mio avviso, capace di fornire un qualche orientamento in questa direzione. È precisamente nel determinare il modo di procedere della scienza politica in quanto scienza pratica, infatti, che Aristotele pone con chiarezza la necessità di distinguere il *bene* politico da ogni altro tipo di bene. Se *bene* è in generale il fine di qualcosa, osserva lo Stagirita, esso si predicherà in tanti modi quanti sono i modi dell'essere e dunque non potrà esservi una sola scienza del bene ma occorrerà articolare campi epistemici singolari per comprendere le diverse forme del *télos* e la struttura che caratterizza ciascuna di esse. Ora, l'ipotesi che vorrei avanzare, benché in forma del tutto provvisoria, è che il concetto di cui si è tentato di mostrare l'esigenza e lo spazio problematico possa trovare una determinazione scientifica coerente proprio nel tentativo aristotelico di pensare un fine che sia specificamente politico e dunque diverso da altri tipi di fine: ad esso, come noto, Aristotele dà il nome di εὐδαιμονία o *felicità*, la quale può essere compresa però solo nella sua completa esposizione attraverso le *Etiche* e la *Politica*, non semplicemente nella sua puntuale definizione come ψυχῆς ἐνέργεια κατ' ἀρετὴν («attività dell'anima secondo eccellenza»). Nella ricerca scientifico-pratica di Aristotele, questa nozione mi sembra poter offrire una prima comprensione, in un modo a mio avviso ancora insoddisfacente e tuttavia non puramente riflessivo e formale, del movimento complessivo le cui articolazioni si sono presentate nel corso dell'indagine sul fine sociale che si è schematicamente proposta poco sopra.

Per brevità, mi limiterò ad osservare come la *felicità* sia compresa qui quale fine costitutivamente privo di rapporto ad altro, non solo e non tanto perché è *autosufficiente*, cioè non rinvia ad alcun fine superiore e non è dunque mezzo in vista di altri fini, ma in primo luogo perché la sua struttura non è quella di una finalità esterna, non è cioè possibile porla in una qualche relazione determinata con ciò di cui essa è fine, essendone nient'altro che lo stato eccellente e ottimale, non separabile dall'opera che essa realizza (infatti «quanto al loro genere, sono identiche l'opera propria di qualcosa e l'opera della stessa cosa nel suo modo d'essere eccellente»): essa è un'attività pura e semplice, è un fine per sé stessa, non un termine che possa essere prefissato e raggiunto. Non per questo, tuttavia, la *felicità* è semplicemente inerente alla πόλις, il cui principio di movimento, precisa Aristotele, è fuori di essa e precisamente nella volontà umana. Per quanto si possa essere tentati di ritenere che la determinazione di questo particolare fine sia decisa immediatamente e una volta per tutte dal modo d'essere dello ζῶον πολιτικόν e che dunque lo stato preferibile del βίος umano sia inscritto nella sua natura, Aristotele chiarisce in più luoghi - uno dei quali segue la celebre considerazione di *Politica I* secondo cui la πόλις si dà κατὰ φύσιν, *secondo natura* - come per gli uomini la *felicità*, in quanto è la loro vita

ottimale, sia tutt'altro che una vita puramente naturale. Il suo statuto è quello di un abito che può essere o non essere acquisito e che per giunta non è sufficiente possedere ma deve essere posto in opera – necessita, in primo luogo, di essere voluto e non ha dunque la determinazione di un processo che si sviluppa da sé, secondo un principio immanente. La *felicità* è infatti un'attività che implica deliberazione (βούλευσις), giudizio (κρίσις) e scelta (προαίρεσις), vale a dire la rappresentazione di una possibilità accanto ad alternative parimenti possibili: non a caso il cuore del βίος πολιτικός è costituito dalla disposizione «logistica» della φρόνησις, che a differenza dell'ἐπιστήμη concerne quelle cose che possono accadere diversamente, che possono cioè anche semplicemente non darsi, e la cui funzione consiste dunque nel deliberare e selezionare i modi più adatti a realizzare il *bene* che è stato posto come fine.

Ora, i fini in vista dei quali la φρόνησις delibera non sono tutti autosufficienti, fini in sé stessi e fuori dal rapporto con altro. Al contrario, solo la *felicità* ha questa caratteristica. Quest'ultima si rivela tuttavia essere, a ben vedere, né determinabile come qualcosa di separato dai fini umani in generale né meramente contenuta in essi: essa insiste su tutti senza essere alcuno di essi. La *felicità* non può essere in altri termini distinta dalla totalità dei fini pratici particolari che sono perseguiti per essa e che sono quindi posti come altrettanti mezzi in vista di essa (non c'è rapporto tra la felicità e questi fini), ma, ad un tempo, non può essere neppure assunta come immanente a quella totalità, proprio perché tali fini possono darsi anche altrimenti da come sono e richiedono di essere preferiti ad altro e decisi (o, che è lo stesso, messi a distanza da quell'unico fine che li rende consistenti come attività di tipo pratico, imponendo la necessità di stabilire un rapporto con esso in quanto termine). Ciò significa che una totalità – l'intero dei fini particolari che concorrono alla felicità – non sussiste di fatto in alcun luogo, non è data, e che dunque non c'è un tutto sociale di cui si possa conoscere il fine complessivo; ma un tale fine deve nondimeno essere sempre prodotto rappresentativamente come non identico con suoi momenti (*le parti della felicità*, dice Aristotele in *Etica Nicomachea* V) e in quanto ne è appunto la totalità. Se sulla *felicità* in senso stretto non si dà deliberazione, infatti, si delibera invece sui fini parziali che sono supposti realizzarla ma che non ne possono saturare il posto (non ne estinguono cioè il carattere di problema politico strutturalmente aperto): essa dunque non sta altrove rispetto ad essi e tuttavia non è ad essi indifferente, non è cioè realizzata da fini/mezzi qualunque, ma da qualcosa la cui scelta in quanto modo di vita preferibile è – per il singolo come per la città – dirimente.

In tal senso la *felicità* non è oggetto di βούλευσις e προαίρεσις ma è, piuttosto, ciò che tiene aperta la dimensione politica come spazio deliberativo segnato dal

problema della preferibilità dei suoi modi di determinarsi. Per questa ragione, mi sembra, laddove nel vivente non è possibile stabilire una differenza tra *regola* e *regolazione*, come Cesaroni ha ben mostrato, nel campo sociale una simile differenza è invece inevitabile come distinzione tra *giustizia* e *governo*, che sono altrettanti momenti, non immediatamente riducibili l'uno all'altro e tuttavia neppure isolabili l'uno dall'altro, della determinazione della *felicità*: come si è già accennato, per lo Stagirita è la *πολιτεία*, la costituzione di una comunità politica, ad incaricarsi di pensare il modo preferibile di ordinarne i beni o fini parziali, che sono così costituzionalmente distinti, quale momento finito, dall'istanza di comando che, in quanto funzione deliberativa, deve definirne l'unità senza tuttavia potersi porre al di fuori di essa. Il momento del governo è così ad un tempo *prodotto* dalla *πολιτεία*, che esprime una certa comprensione del *giusto* e dunque ordina anche la responsabilità del comando, e *produttore* della *πολιτεία*, nella misura in cui deve realizzare quella stessa comprensione dell'ordine: si potrebbe forse credere che questa sia ancora la struttura della regolazione biologica, in quanto il vivente è, nei termini di Canguilhem, «produit d'un producteur et producteur d'un produit», tale che ciò che si produce è nient'altro che ciò che c'era già dall'inizio; ma se lo statuto del governo politico è essenzialmente determinato dall'elemento deliberativo (che manca invece al vivente) è proprio perché il fine che esso realizza non è dato ma scelto, e ciò esattamente in virtù del fatto che dipende costitutivamente da una pluralità di beni/fini il cui stare assieme non è immediato ma può darsi in modi molto diversi e, al limite, perfino non darsi. In questo senso, in Aristotele il *bene* politico non è altra cosa dalla *giustizia*, dal buon ordine di quella pluralità, ma contemporaneamente la *giustizia* è solo un momento di quello stesso *bene*: il *giusto* ordinamento, in altre parole, non contiene ancora la *felicità* pur non essendo da essa separabile.

In estrema sintesi si potrebbe proporre la questione in questo modo: l'elemento del governo acquista il suo significato più proprio solo se opera in vista del bene comune ai momenti della società politica, ciò che Aristotele qualifica come *κοινῆ συμφέρον* in quanto è *τὸ ἀπλῶς δίκαιον* (il *giusto* in senso pieno), ma quel bene non è immanente a tali momenti, che sono segnati da un disaccordo costitutivo, bensì richiede che una parte della costituzione, quella appunto che esprime il governo, ne scelga i modi della determinazione. Per questo la *felicità*, benché puramente posta e non a sua volta scelta, può anche non realizzarsi e il governo può essere dispotico, il che è come dire che lo spazio che essa circonda non è riempito da qualcosa che era già lì in anticipo ma neppure può essere riempito da contenuti accidentali presi dall'esterno o meramente trovati: abbiamo infatti visto che entrambe le opzioni, che sono opposte, rimandano l'una all'altra.

A partire da queste considerazioni sarebbe allora possibile dimostrare – ma è un compito da destinarsi ad altra sede – che Aristotele indirizza la scienza a pensare la *felicità* come l'unità del fine tecnico e del fine naturale, dove i due lati possono essere distinti solo provvisoriamente in vista della ricerca, vale a dire come metodo e strada verso il concetto di una tale unità, poiché né l'uno né l'altro dicono alcunché di essa: il bene ottimo di cui la scienza politica si occupa è infatti un fine il cui modo d'essere è quello di una forma posta tecnicamente, cioè come causa formale esteriore, nell'azione che è l'opera della volontà, ma tale da essere posto immediatamente come fine naturale interno, come principio immanente del suo movimento. Questa appare come una contraddizione solo per il punto di vista delle scienze teoretiche e delle scienze produttive, ma non per il campo epistemico che studia la prassi. Ora, il contrattualismo giunto alla sua maturazione, vale a dire quello kantiano, è già in grado di mostrare i termini di questa struttura, nella misura in cui – sia concessa qui la semplificazione – la teoria morale su cui esso si sostiene pone l'esigenza di una decisione soggettiva che determini il fine *come se* esso fosse principio immanente all'unità dei fini sotto il *tipo* di una legge di natura, cioè come se esso fosse fine naturale. Alla teoria kantiana manca però un'adeguata riflessione di tipo epistemologico quanto al concetto dell'unità dei due momenti in quanto *sommo bene*, finendo per lasciarli ancora irrelati e a ben vedere in reciproca opposizione, in primo luogo perché si vede costretta a una riduzione della ragione pratica alla struttura della ragione teoretica. Comprendere il concetto di questo peculiare fine richiede invece, per lo Stagirita, che la scienza politica determini i principi propri del suo oggetto: questo la conduce a studiare l'ambito della *virtù* e, di conseguenza, il problema della costituzione da cui quell'ambito è integralmente determinato.

Si tratta, come è evidente, di considerazioni affatto preliminari, lontane dall'esaurire l'orizzonte della ricerca che qui, facendo leva sul contributo pionieristico di Cesaroni, si cerca solo di indicare. Il problema non risiede tanto nell'insufficiente sistematicità dell'indagine scientifica aristotelica, che a dire il vero dimostra una solidità e una coerenza che difficilmente troveremmo nelle cosiddette scienze politiche del nostro tempo. Non si tratta neppure soltanto – benché questo sia un punto inaggirabile – del fatto che quell'indagine riguarda un modo dell'esperienza sociale molto lontano dal nostro. La questione sta piuttosto nel fatto che la scienza politica di Aristotele, per ovvie ragioni, non ci aiuta fino in fondo a pensare la dimensione del sociale, come noi siamo inevitabilmente chiamati a fare, *dopo* l'irruzione dei concetti democratici occorsa con la moderna teoria politica europea. Nonostante, ma meglio sarebbe dire proprio a cagione dell'intrinseca contraddittorietà di quei concetti, infatti, si apre per noi un piano di interrogazione scientifica inedito di cui Hegel aveva pienamente compreso la posta in gioco e che

tuttavia domanda ancora di essere esplorato. Questo vale a maggior ragione - e ritengo che qui risieda uno dei meriti più significativi del libro di Cesaroni - se si considera di nuovo come quei medesimi pseudo-concetti abbiano aperto la strada proprio a uno schiacciamento sistematico della società sul vivente, la cui autonoma comprensione si è nel frattempo sviluppata nel dominio epistemico del sapere biologico. Si potrebbe dire a questa altezza che, in un certo senso, non disponiamo ancora per il sociale di concetti politici ma, per lo più, di concetti biologici (con la ricaduta morale che ho cursoriamente tentato di suggerire in precedenza e che non mi è possibile approfondire), rispetto ai quali i saperi del sociale assolvono per analogia quella stessa funzione ancillare di *conoscenza* che è assolta per la biologia dalla chimica, dalla fisica, dalla statistica, ecc. Pensare questo nodo è per noi sempre più urgente, il che comporta però anche riuscire a dare una collocazione scientificamente adeguata a ciò che precisamente in virtù del problematico nesso tra concetti democratici e concetti biologici è divenuto sempre più centrale: il ruolo determinante che proprio quei saperi sociali giocano nel governo delle democrazie contemporanee, qualcosa che non ci è possibile semplicemente ignorare o squalificare e che certamente l'insegnamento aristotelico potrebbe solo parzialmente consentirci di ridurre a elemento *phronetico e logistico*.

Ora, tuttavia, è proprio alla luce del sorgere del concetto scientifico specificamente biologico che l'esposizione aristotelica può essere da noi ancora presa sul serio (come già alcuni degli autori convocati da Cesaroni - Hegel, Canguilhem, Mayr - hanno notato): anche per lo Stagirita infatti l'agire non si divide semplicemente in tecnico e pratico ma da questi deve essere distinta per lo meno una finalità di tipo naturale, che non può essere confusa né con l'uno né con l'altro, se è vero che ha in sé tanto il proprio principio quanto il proprio fine, e che non a caso non contiene alcun elemento di rappresentazione, deliberazione e decisione (è privo di senso, osserva a questo proposito Aristotele in *Fisica* 199b 26-28, ritenere che non vi sia finalità solo perché non c'è una coscienza che delibera e sceglie, e non deve sorprendere che l'esempio che porta sia quello del ripristino di una condizione di salute). Se è così, però, il nostro compito nel tentativo di pensare il concetto politico si fa, ben al di là di Aristotele, più difficile e articolato, proprio perché non solo la scienza della vita si è faticosamente costituita come scienza autonoma negli ultimi due secoli ma anche perché il suo registro ha fatalmente influenzato, per quanto in maniera non controllata, l'orientamento delle scienze sociali e la stessa comprensione dell'attività di governo. La prassi umana e la peculiare finalità che la sostiene - con l'apparentemente indecidibile ambivalenza per cui l'uomo è un essere vivente e un essere tecnico - richiederà allora di essere nuovamente e su altre basi separata non solo dalla tecnica ma anche dalla vita (per cui la struttura del *bene politico* non è

quella della *produzione* ma neppure quella della *salute*). Ciò che di Aristotele sopravvive come elemento per noi irrinunciabile consiste precisamente in questa sua esemplare capacità di non cedere alla riduzione dei campi epistemici l'uno all'altro e di lavorare piuttosto alla loro singolarizzazione. La sua ricerca sul bene di tipo politico resta, da questo punto di vista, una bussola preziosa.

LA NECESSITÀ DELL'INVENZIONE CONCETTUALE

UNA DISCUSSIONE CON PIERPAOLO CESARONI (E L'EPISTEMOLOGIA STORICA FRANCESE) SU SCIENZA, FILOSOFIA E POLITICA

RICCARDO FANCIULLACCI

Dipartimento di Lettere, Filosofia, Comunicazione
Università degli studi di Bergamo
riccardo.fanciullacci@unibg.it

ABSTRACT

In this article I reconstruct, discuss, and develop both the understanding of scientific practice and philosophy set forth by Pierpaolo Cesaroni in his book, *La vita dei concetti. Hegel, Bachelard, Canguilhem*. As regards the understanding of science, I focus on the investigation of the distinction between activity subjected to norms and activity elaborating norms. I also consider a number of connected issues, including the one relating to that particular form of necessity implied in the elaboration of a scientific concept. As to the understanding of philosophy, I distinguish the several intellectual performances which can be deemed as philosophical. The closing annex is devoted to the Althusserian conception of an authentic science of politics.

KEYWORDS

French epistemology; Bachelard; Canguilhem; Althusser; Philosophy; Scientific Concept.

A che cosa giova ricorrere all'immaginazione di uno stato elettrotonico di cui non abbiamo alcuna concezione fisica precisa, piuttosto che a una formula di attrazione che invece possiamo facilmente comprendere? Risponderei che è bene avere due modi di guardare un argomento e ammettere che *ci sono effettivamente* due modi di guardarlo. Inoltre, non credo che al momento possiamo legittimamente pretendere di comprendere l'azione dell'elettricità, e ritengo che il principale merito di una teoria temporanea sia quello di guidare gli esperimenti, senza ostacolare il progresso della vera teoria, quando apparirà.

J.C. Maxwell¹

I. SUL GESTO TEORICO FONDAMENTALE REALIZZATO DA CESARONI

1. Il libro di Pierpaolo Cesaroni, *La vita dei concetti. Hegel, Bachelard, Canguilhem*, è molto ricco, per cui, se qualcuno lo accostasse per cercarvi, ad

¹J.C. Maxwell, *On Faraday's Lines of Force*, in Id., *The scientific Papers of James Clerk Maxwell*, edited by W.D. Niven, pp. 155-229, cit. a p. 208 (trad. mia).

esempio, i lineamenti di un'originale ricostruzione del pensiero di Canguilhem, farebbe un'operazione non solo legittima, ma anche foriera di risultati interessanti². Tuttavia, come ogni libro di pensiero, anche questo è innanzitutto caratterizzato dal gesto teorico che lo anima e lo unifica. Solo comprendendo il senso di questo gesto è possibile farsi una ragione dei pesi e degli spazi assegnati ai diversi sottotemi. Cesaroni non ha inteso scrivere un trattato di epistemologia, né di metafilosofia, e neppure una monografia di storia della filosofia dedicata ai tre autori nominati nel sottotitolo. Certamente, il suo è un libro in cui vengono difese alcune tesi, ma vorrei quasi dire che chi lo comprende riconosce infine che la cosa più importante non sono neppure le tesi guadagnate o date per acquisite, né tantomeno quelle effettivamente "dimostrate" (Cesaroni si concede talvolta questo verbo, ad esempio a p. 111), bensì *lo spazio che questo libro apre per delle ricerche a venire*, l'orientamento che intende offrire loro.

Alcuni stilemi di Cesaroni, che si ritrovano soprattutto nelle note a piè di pagina, possono far pensare che la sua operazione sia essenzialmente una sistematizzazione del campo: la distinzione ordinata delle diverse possibilità (ad esempio delle diverse concezioni del rapporto tra filosofia e scienze) e la difesa ragionata di una di queste contro le altre. In realtà, quel che succede è altro: Cesaroni sta cercando la sua risposta a una certa domanda e per trovarla passa attraverso quei tre autori, smarcandosi non solo da altre note interpretazioni degli stessi, ma anche da altri tentativi di rispondere a quella domanda, che vanno in direzioni diverse. Proprio perché non sta distinguendo due (o più) posizioni, ma sta smarcandone una dalle altre, queste non sono sempre introdotte in modo da far emergere la logica interna a cui hanno obbedito: talvolta, questa precisa introduzione accade, come ad esempio con la lettura organicista di Canguilhem, da cui Cesaroni smarca la sua, epistemologica (cfr. pp. 124-145), mentre altre volte non accade, come con la concezione deleuziana del rapporto tra filosofia e concetto (cfr. pp. 23-24 e 110), che è discussa quasi solo a livello lessicale³, o con le concezioni del rapporto tra filosofia e scienza proprie della tradizione fenomenologica e di quella che viene designata attraverso l'etichetta di "empirismo logico" (ma facendo un uso piuttosto ampio - metonimico - di tale etichetta), concezioni che sono giustamente evocate e poi lasciate sullo sfondo (cfr. p. 16 n).

Qual è dunque la domanda che ha guidato la ricerca di Cesaroni? Una possibile formulazione, la si può prendere in prestito da Alain Badiou: *la politica è*

² Quodlibet, Macerata 2020. D'ora in poi i riferimenti a questo libro saranno quelli dati direttamente nel testo, tra parentesi e senza altre precisazioni.

³ Ovviamente, Cesaroni sa bene (e lo ricorda esplicitamente) che la formula di Deleuze (e Guattari) secondo cui la filosofia crea concetti o quella secondo cui «è il cervello che pensa» (citata a p. 57) possono essere poste a confronto con le formule, letteralmente quasi opposte, di Bachelard e Canguilhem solo dopo aver chiarito il modo in cui in esse sono semantizzate le nozioni impiegate, tuttavia, tale semantizzazione, non solo non è introdotta ricostruendo la sua logica, ma è giusto solo evocata e fatta oggetto di allusione.

*pensabile?*⁴ Porsi questa domanda comporta non dare per scontata l'idea che la politica non possa essere fatta oggetto di un sapere in terza persona, ma sia afferrabile solo dall'interno, da parte di un punto di vista impegnato e preso nella circostanza in cui si tratta di intervenire. All'origine di questa idea secondo cui «la politica è al di là del concetto» (p. 195; cfr. p. 222), un'idea piuttosto diffusa nell'ambito del cosiddetto pensiero critico radicale (cfr. pp. 198-202)⁵, c'è il rilevamento dell'insufficienza delle categorie che definiscono la scienza politica moderna, cioè le categorie legate all'impianto individualista e contrattualista. Cesaroni condivide questo giudizio critico nei confronti di quelle categorie, ma non accetta la premessa tacita che conduce da tale giudizio all'affermazione che la politica non sia pensabile. Tale premessa è quella per cui non vi sarebbero altri concetti che possano essere adoperati per comprendere la politica al di fuori di quelli, insufficienti, che caratterizzano la scienza politica moderna. Ecco allora la sequenza di ipotesi di lavoro che orientano la ricerca di Cesaroni:

- (a) è possibile pensare la politica, ma a patto di elaborare dei concetti specificatamente dedicati a questo scopo;
- (b) l'elaborazione e l'impiego ordinato dei concetti sono prestazioni scientifiche;
- (c) da *a* e da *b* deriva che per pensare la politica occorre un'autentica scienza della politica;
- (d) tale autentica scienza della politica *non* è la scienza politica moderna, la quale è piuttosto una pseudoscienza, eventualmente capace di accumulare alcune conoscenze positive che dovranno però essere riorganizzate alla luce dei concetti politici autenticamente scientifici;
- (e) l'autentica scienza della politica *non coincide* neppure con la filosofia politica, né con quella moderna, che sta all'origine delle categorie della scienza politica moderna, né con quella classica che, nonostante i suoi meriti, non è comunque giunta a costituirsi come una vera e propria scienza, con il relativo impegno in concrete e rigorose indagini sul campo, in cui i concetti siano messi alla prova e precisati.

⁴ Cfr. A. Badiou - S. Lazarus, *La politica è pensabile?*, trad. it. di V. Romitelli e A. Russo, Franco Angeli, Milano 1987.

⁵ Cesaroni discute in proposito due posizioni che presenta come esemplari, quella di Althusser (sviluppata a partire dal 1968, dunque dopo la cosiddetta correzione della deviazione teoreticista delle prime e più celebri opere) e quella di Foucault, ma in nota rinvia anche a Balibar e avrebbe potuto citare anche Macherey (bisognoso di maggiori precisazioni e complicazioni, ma nel fondo a mio parere corretto sarebbe stato anche il riferimento allo stesso Badiou). Devo precisare che non condivido questa lettura di Althusser e le dedicherò una breve critica nell'annessò che sta alla fine di questo scritto.

Si potrebbe dunque sostenere che il gesto teorico che attraversa il libro di Cesaroni consiste nell'esibizione della necessità di *dedicarsi all'edificazione di questa autentica scienza della politica*, evitando di muoversi nella falsa triplice alternativa data da: la scienza politica moderna, con il suo dispositivo teorico al centro del quale ci sono le nozioni di individuo, di volontà, di contratto, di rappresentanza e di sovranità; la filosofia politica classica e le sue varie riabilitazioni; il pensiero politico in situazione e la razionalità pratico-politica. Rispetto a questo ambizioso progetto, Cesaroni offre dei prolegomeni. Innanzitutto, (I) avanza la tesi secondo cui solo una scienza può pensare qualcosa⁶. In secondo luogo, (II) chiarisce come la tesi appena formulata sia una tesi filosofica e quindi si sofferma a mostrare come debba essere intesa l'attività filosofica rispetto al lavoro scientifico. La prima prestazione, I, è filosofica e, più esattamente, epistemologica; la seconda, II, è filosofica e più esattamente metafilosofica. Esiste anche una terza prestazione, (III), ancora filosofica: quella grazie a cui Cesaroni mostra che si deve fondare la nuova scienza della politica. Quest'ultima è una prestazione in cui la filosofia non delucida un processo già reale, ma ne promuove uno nuovo.

A proposito di queste tre prestazioni, ci si potrebbe chiedere ad esempio se la II abbia effettivamente fatto spazio anche alla III e se la I abbia effettivamente mostrato che nel processo di fondazione di una nuova scienza la filosofia può avere il ruolo attivo e creativo che sembra realizzare nella prestazione III. Nel presente scritto sfiorerò questi problemi solo nel finale, mentre non mi soffermerò ad analizzare la terza prestazione, quella cui pure sono ordinate tutte le altre (cfr. p. 118), quella attraverso cui Cesaroni pretende di aver dimostrato la necessità e i tratti minimi del volto di una scienza che, per sua stessa ammissione, ancora non c'è (cfr. p. 270). Dedicherò invece molto spazio all'esame della prima prestazione, cioè poi alle tesi epistemologiche di Cesaroni, e all'esame della seconda, cioè poi alle sue tesi metafilosofiche.

2. Rispetto all'economia generale del discorso, la tesi epistemologica fondamentale avanzata da Cesaroni è quella già anticipata secondo cui *solo la scienza pensa*. In una formulazione meno enfatica, ma più perspicua, l'idea che tale tesi veicola può essere delucidata nella maniera seguente: la conoscenza autentica (o almeno la più efficace e riuscita) è quella scientifica e le nozioni impiegate nella produzione della conoscenza autentica sono le sole che meritano di essere chiamate "concetti", dunque, i concetti, che sono poi le nozioni attraverso cui si realizza un vero pensare, sono le nozioni impiegate (ed elaborate) all'interno dell'attività scientifica. Ovviamente, Cesaroni potrebbe anche accettare di non chiamare

⁶ Come ribadirò anche tra poco, si tratta della tesi fondamentale nell'architettura del discorso. Si consideri ad esempio l'argomentazione custodita in questa domanda retorica: «se la politica si pone strutturalmente al di là del concetto, allora come può essere pensata la sua articolazione?» (p. 222). Ebbene, tale argomentazione vale solo a patto di accettare che al di là del concetto scientifico non possa esservi alcuna altra forma di pensiero valido.

“concetti” le nozioni che entrano a costituire gli apparati teorici delle varie scienze, così come potrebbe accettare di non riservare il verbo “pensare” all’impiego di tale specifico tipo di nozioni: sono queste solo delle quisquiglie terminologiche. La tesi sostantiva su cui invece Cesaroni non può cedere è quella che collega la conoscenza autentica e la conoscenza scientifica. Curiosamente, di questa tesi non solo non viene fornita una difesa articolata, ma non è neppure offerta una formulazione precisa. In particolare, non è chiaro se la tesi sia che la conoscenza scientifica costituisce l’esempio più riuscito di conoscenza, per cui si ammette che ne esistono anche altri, ma gerarchicamente subordinati a quello, oppure se la tesi sia che non c’è altra conoscenza che non sia quella scientifica. Qui assumerò la prima ipotesi perché meno costosa e tralascierò i chiarimenti di cui pure abbisogna (che cosa rende la conoscenza scientifica gerarchicamente superiore, forse il suo grado di probabilità epistemica? Oppure la sua informatività? O qualche altra qualità ancora? O un miscuglio tra queste? E poi, che cosa comporta l’esser gerarchicamente superiore alle altre forme di conoscenza?).

Quanto alla giustificazione della sua tesi epistemologica fondamentale, sembra che per Cesaroni la sua validità sia in qualche maniera evidente: «come dice Hyppolite, “oggi - ed è una condizione irreversibile - non ci sono veramente verità - al plurale - che là dove c’è scienza”» (p. 112). Più precisamente, sembra che Cesaroni stia con Hegel nel riconoscere nella nascita e nello sviluppo delle scienze «una grande acquisizione spirituale» (p. 95), rispetto a cui non si può più tornare indietro e che bisogna dunque registrare. Si noti però che per Cesaroni, non misconoscere questa acquisizione non significa semplicemente ammettere che quella scientifica è una conoscenza autentica, ma che è la più autentica (se non addirittura l’unica autentica). Come ho detto, Cesaroni non difende con pazienza questa idea, ma tenta di sconfiggere le alternative con una retorica mordace. Dichiaro ad esempio che il tentativo di fare uno spazio a una forma di conoscenza che sia autentica, ma irriducibile alla scienza è «insoddisfacent[e], anzi penos[o]» (p. 111) perché in quello spazio finirebbe per installarsi solo un’ennesima forma di sapere rappresentativo e generale, quando non un discorso edificante. Il punto sembra essere che questi esisti sarebbero inevitabili, se si cerca di fare a meno del lavoro dell’intelletto, là dove solo le scienze non cercherebbero di farne a meno e riuscirebbero a non farne a meno.

Se Cesaroni non offre un’esplicita argomentazione difensiva in favore della sua tesi secondo cui, per realizzare un’autentica o la più autentica conoscenza di un certo dominio, occorre fondare una scienza ad esso dedicata, tuttavia, si trova a corroborarla nella misura in cui smonta una delle fonti di resistenza all’accettazione di tale tesi. Il fatto è che quella tesi sembra comportare una forma di riduzionismo, come se implicasse che la conoscenza più autentica fosse quella fisico-matematica, così, resistono a quella tesi tutti coloro che vogliono opporsi a questo riduzionismo. Ma Cesaroni mostra con dettaglio che quella tesi non comporta affatto questa

ipotesi riduzionista: sostiene che la conoscenza (più) autentica è quella scientifica, ma aggiunge che la conoscenza scientifica non è di un solo tipo e soprattutto non è esemplificata soltanto dalla fisica e dall'individuazione di leggi come le leggi fisiche.

Questa forma di corroborazione indiretta, comunque, andrebbe ulteriormente sviluppata e questo non solo per l'ovvia ragione che la posizione di Cesaroni non è l'unica alternativa possibile al riduzionismo fiscalista, ma anche e soprattutto perché vanno chiariti meglio i *rapporti tra le varie scienze*, che l'epistemologia di Cesaroni giustamente riconosce. In particolare, se è vero che Cesaroni insiste a lungo sul fatto che i concetti fondamentali della biologia non sono riducibili ai concetti della fisica e della chimica, né tantomeno eliminabili a favore di questi, è vero altresì che sottolinea sempre come la biologia può porsi come scienza solo a patto di non pretendere che le sue tesi comportino una violazione delle leggi fisico-chimiche. L'epistemologia di Cesaroni, dunque, non si limita a porre una pluralità di saperi battezzati "scienze", ma riconosce che alcuni di questi pongono vincoli agli altri sulla base dell'unità di fondo della realtà: potremmo dire che c'è un monismo materialista che accomuna le varie scienze e che rende conto del fatto che, ad esempio, la biologia non possa chiedere eccezioni alla fisica e, forse, la scienza politica alla biologia⁷. Questo di carattere ontologico, comunque, non può essere l'unico vincolo che unisce la pluralità delle scienze: Cesaroni ha probabilmente ragione a rifiutarsi di dare un criterio formale della scientificità, giacché tale criterio rischierebbe di essere una vuota astrazione frutto dell'elucubrazione di qualche filosofo della scienza, ma non può rinviare indefinitamente l'elaborazione di una determinazione sostantiva di ciò che distingue una qualunque scienza da un sapere non scientifico. Credo di mantenermi fedele allo spirito dell'epistemologia di

⁷ Come ho già dichiarato, non mi soffermerò sull'epistemologia di una scienza politica a venire, che Cesaroni abbozza, tuttavia, vorrei sottolineare che tra il rapporto che unisce la fisica e la biologia e il rapporto che unisce la biologia alla scienza politica non c'è identità: non vale dunque un'analogia di proporzionalità ($A:B=B:C$). Alla luce di quel che Cesaroni ne dice, credo si debba concludere che tra quei due rapporti esiste solo una somiglianza ($A:B \approx B:C$). In effetti, in entrambi i rapporti la seconda scienza nominata non può pretendere che siano sue conoscenze positive delle tesi che contraddicono le conoscenze stabilite dalla scienza nominata per prima: sotto questo rispetto, tra i due rapporti c'è identità. Ma la rilevanza di ciò che stabilisce la fisica (e la chimica) relativamente a ciò che indaga la biologia è molto superiore alla rilevanza di ciò che stabilisce la biologia relativamente a ciò che indaga la scienza politica: si pensi all'enorme differenza tra la scala temporale pertinente per lo studio biologico dell'evoluzione e quella pertinente a livello storico-sociale, oppure si pensi alla plasticità biologica dell'essere umano, che rende così importante e vario quanto è determinato dalla società e dalla cultura. Sotto questo secondo rispetto, dunque, quei due rapporti sono differenti. (La nozione di rilevanza che ho appena impiegato è solo suggestiva, se non viene ben definita. Credo comunque che si possa tentare di definirla ad esempio su questa falsariga: le leggi fisico-chimiche vincolano lo studio biologico delle regolazioni più di quanto la comprensione delle regolazioni biologiche realizzate dalla specie umana vincoli lo studio dell'organizzazione interna di una formazione sociale in una data circostanza storica: il fatto è che mentre, dal punto di vista della fisica e della chimica, gli organismi non sono degli aggregati fisico-chimici singolari, dallo stesso punto di vista della biologia, la specie umana presenta delle caratteristiche peculiari, ad esempio la cosiddetta carenza istintuale.)

Cesaroni suggerendo che un sapere è una scienza se e solo se (a) elabora esplicitamente e ordinatamente le nozioni sue proprie e (b) le mette poi alla prova applicandole in indagini empiriche intersoggettivamente controllate. Si tratta comunque ancora solo di un suggerimento da riprendere e sviluppare, che serve innanzitutto a ricordare che il pluralismo epistemologico di Cesaroni non può essere confuso con una disseminazione nominalistica di pratiche intellettuali battezzate “scienze”.

Tra le scienze, per Cesaroni, non esistono solo vaghe somiglianze, ma neppure la loro pluralità è la pluralità di un certo numero di specie che appartengono ad un unico genere. Piuttosto, sono tutte membri di un complesso singolare, che pone dei vincoli ai suoi membri e che potrebbe accoglierne in sé altri nuovi. Questo complesso lo chiamerò lo *spazio sociale della ragione scientifica*: è quella parte della realtà sociale occupata dalle varie pratiche scientifiche e dalla loro articolazione. Intorno a questo spazio c'è una sorta di anello sfrangiato in cui si collocano quelle pratiche di sapere che si ispirano ad alcune delle norme e degli ideali che vigono entro lo spazio della ragione scientifica, ma senza riuscire a costituirsi come scienze vere e proprie e dunque ad essere riconosciute come membri di quello spazio: queste pratiche le chiamerò protoscienze e pseudoscienze, senza ulteriormente approfondire la loro differenza. Il processo di costituzione di una pratica di sapere in scienza e il suo accoglimento riconosciuto nello spazio della ragione scientifica è un processo in cui plausibilmente non contano solo le ragioni conoscitive, ma nel presente scritto non mi soffermerò ulteriormente sulla dinamica di tale processo⁸.

A mio parere, la parte più ricca ed interessante del discorso che Cesaroni dedica alla sua tesi epistemologica fondamentale è quella in cui illustra la sua concezione della struttura che accomunerebbe ciascuna pratica scientifica. A questa concezione vorrei ora rivolgermi.

3. Ho già sottolineato la finezza del lavoro di Cesaroni sui testi dei tre autori citati nel sottotitolo del libro, un lavoro che comprende accostamenti e letture originali. Resta vero, tuttavia, che il libro non si propone di essere una monografia storica sulle concezioni che questi tre autori hanno sviluppato della scienza (e della filosofia): a Cesaroni interessa che da questo accurato attraversamento emerga *una* concezione della scienza (e della filosofia) che possa essere tenuta per valida e che dunque anche lui fa sua. È questa concezione, di Cesaroni, anche se elaborata sulla

⁸ La mia ricostruzione dell'epistemologia althusseriana, che richiamo brevemente nell'annesso finale, comunque, offre alcune indicazioni in proposito: lo spazio sociale della ragione scientifica, in quanto è parte della formazione sociale, è surdeterminato dalla sua dinamica di fondo e dunque dai conflitti politico-ideologici che la caratterizzano. Non sono insomma conflitti puramente e unicamente epistemologici quelli che gravano e contribuiscono a condizionare il riconoscimento di scientificità a una pratica di produzione intellettuale. In questo senso, come accennerò anche nel seguito, l'autentica storia delle scienze (intesa come scienza storica delle scienze) è una *sociologia* storica delle scienze (con un'integrazione filosofica di cui dirò nel paragrafo VI).

scorta di Bachelard e Canguilhem (e, in misura e in modo diverso, sulla scorta di Hegel), che vorrei qui ricostruire. Non credo che tale lavoro di ricostruzione sia inutile perché Cesaroni sviluppa questa sua concezione della scienza seguendo un percorso piuttosto complicato, tra analisi testuali e riformulazioni da un vocabolario all'altro, che lascia aperti alcuni dubbi che vorrei esporre in maniera ordinata.

Il libro di Cesaroni si presenta suddiviso in due parti, alla prima, che occupa i due primi capitoli, sembra che spetti il compito indicato nel suo stesso titolo, *Filosofia come epistemologia*, cioè delucidare o forse addirittura introdurre criticamente (kantianamente: *dedurre*) l'idea che la filosofia possa legittimamente esistere solo come *epistemologia*, ovviamente in un'accezione ben precisa, a sua volta da introdurre criticamente, di questa parola. La seconda parte, che occupa i successivi quattro capitoli, porta invece un titolo più sfuggente: *La vita e la politica*. Nell'introduzione è chiarito il suo compito: delineare «un'epistemologia dei concetti politici» (p. 17), la quale sarà realizzata mostrando l'irriducibilità di tali concetti a quelli della biologia. I sei capitoli del libro, comunque, possono anche essere raggruppati in modo diverso. Il fatto è che per giungere a chiarire che cosa lì si intenda per “epistemologia” (e dunque a maggior ragione per poi mostrare che in tale epistemologia si debba risolvere la filosofia), Cesaroni deve innanzitutto introdurre il suo concetto di episteme, cioè di scienza, ed è proprio questo compito che occupa la gran parte dei primi due capitoli e che è realmente portato a termine, con la discussione precisa di esempi illuminanti, perlopiù tratti dalla storia della biologia, solo nei capitoli terzo e quarto. (Negli ultimi due capitoli, invece, che vorrebbero porre al centro la politica e i concetti scientifici che la pensano, di fatto torna protagonista la filosofia, visto che un'autentica episteme politica, nel senso di Cesaroni, è dichiarata non esistere ancora.)

II. IL PROCEDERE DELLA SCIENZA: SULL'ATTIVITÀ NORMATA

4. Se, come è più volte dichiarato, la scommessa è «coglie[re] il procedere della pratica scientifica effettiva» (p. 47) o «delineare [...] il procedere che è proprio della scienza» (p. 65), allora un buon punto di partenza per la nostra ricostruzione potrebbe consistere nel prendere la locuzione: “il procedere della scienza” nel suo semplice valore referenziale, cioè per ciò che indica e non per il modo in cui pensa ciò che indica non appena venga inserita in una vera e propria elaborazione teorica, ad esempio quella di Thomas Kuhn con la sua celebre distinzione tra il procedere normale e il momento di crisi rivoluzionaria. Questa prima mossa non serve per sbarazzarsi di qualunque nozione al fine di porsi innanzi l'oggetto in sé, in questo caso la scienza, in una sua immaginaria purezza. Gli oggetti, compreso l'oggetto “scienza”, li pensiamo attraverso nozioni, ma affinché una nuova nozione, ad esempio la concezione bachelardiano-canguilhemiana della scienza, possa pretendere di abbassare le altre, ad esempio quella di Kuhn, allo stato di

rappresentazioni inadeguate o ideologiche, deve perlomeno pretendere di condividere con quelle la loro intenzione referenziale. Ebbene, attraverso quali nozioni, tra l'altro differenti da quelle kuhniane⁹, viene qui reso pensabile *il procedere di una scienza già costituita e riconosciuta?*

Fondamentale è innanzitutto la distinzione tra «attività normata e attività normante» (p. 53). Evidentemente, non c'è attività normata senza norme e se le norme sono il prodotto dell'attività normante, allora non c'è attività normata che non presupponga un'attività normante. Ora però vorrei concentrarmi sull'*attività normata*. Tra le "norme", in questo contesto, sono collocati, ad esempio, sia le procedure che vengono seguite, sia i concetti scientifici che in esse vengono applicati. Definirò dunque l'attività normata di una scienza come *l'applicazione ordinata dei suoi concetti ai fenomeni che tali concetti rendono pensabili*. Questa applicazione, se non è scorretta, produce ciò che Cesaroni chiama *conoscenze o sapere positivo*. Propongo questo esempio: solo grazie all'apparato concettuale della chimica, una fiamma può apparire come (la parte visibile di) una combustione e non come una porzione dell'elemento igneo; le combustioni sono perciò *pensabili come tali* solo all'interno dello sguardo della scienza chimica; dato tutto questo, un esempio di conoscenza positiva che può essere prodotto dall'attività chimica normata è l'analisi di questa tal combustione (eventualmente caratterizzata da una fiamma percepibile) che individua il suo specifico combustibile e il suo specifico comburente.

Oltre che a quella tra attività normata e attività normante, Cesaroni ricorre anche alla distinzione bachelardiana tra *designazione* e *istruzione* (cfr. p. 31): si crea così una sorta di associazione tra, da un lato, l'attività normata di una scienza e il designare e, dall'altro lato, l'attività normante di una scienza e l'istruire. Come debbano essere determinatamente intese queste due associazioni non è del tutto chiaro: forse tra l'attività normante e l'istruzione c'è identità, mentre è molto più strano identificare l'attività normata di una scienza con un designare o con un complesso di atti di designazione. Credo comunque che a Cesaroni potrebbe bastare limitarsi a dire che *l'attività normata di una scienza comporta la realizzazione di designazioni, senza ovviamente ridurvisi*. Se il mio esempio precedente vale, allora può essere utile anche qui: per analizzare questa tal combustione, devo averla designata e identificata come una combustione. Ma forse è possibile fare anche un secondo esempio che ci aiuti a vedere come una conoscenza positiva può presupporre designazioni pur senza riguardare un particolare concreto in senso stretto: all'interno di pagine su cui dovremo tornare, Cesaroni valorizza l'introduzione critica del concetto di *exaptation* nella biologia contemporanea (pp. 163-166), ebbene, l'applicazione di tale concetto per spiegare l'anatomia del panda, in particolare la presenza del celebre "pollice", è un esempio di conoscenza positiva,

⁹ Su questa differenza, cfr. pp. 44-46.

che non riguarda solo questo o quel panda, ma che si fonda ovviamente sullo studio e dunque la designazione di panda¹⁰.

5. Oltre che del designare e dell'istruire, Cesaroni parla anche dell'oggetto designato e dell'oggetto istruito. Talvolta, il contesto sembra quello di uno smarcamento: si tratterebbe cioè di smarcare la concezione dell'oggetto scientifico da quella sua inadeguata comprensione che ne vorrebbe fare un oggetto designato, là dove invece è un oggetto istruito. Questa lettura potrebbe poi essere sviluppata chiedendosi se l'oggetto "designato, ma non istruito", sia poi abbassato allo stato di mito filosofico (un oggetto "puramente" designato sarebbe solo una fantasia dei filosofi empiristi) o se invece gli sia riservato un certo statuto di realtà (l'oggetto che viene designato senza essere stato preventivamente istruito sarebbe l'oggetto della percezione comune e come tale esisterebbe, solo che, appunto, non sarebbe l'oggetto della scienza)¹¹. Per quanto questa lettura possa sembrare affascinante e di certo Cesaroni si esprima in modi che le prestano il fianco, ritengo che non sia all'altezza dell'intero discorso sviluppato nel libro. Non resta allora che intendere quella tra oggetto designato e oggetto istruito come una effettiva distinzione e appunto non come lo strumento di uno smarcamento. L'esposizione, però, a questo punto si deve complicare anche perché si impongono alcuni interrogativi: quella distinzione è tra due oggetti o tra due modi di considerazione che, per principio, potrebbero anche riguardare lo stesso oggetto? E, in questo secondo caso, è forse possibile che vi siano anche oggetti non considerabili come istruiti, cioè oggetti di cui non sia considerabile l'istruzione perché tali oggetti designati non sarebbero stati, precedentemente e su un altro piano, istruiti? Come emergerà tra poco, non si tratta di questioni cavillose. Per procedere nella comprensione del discorso di Cesaroni, ho provato a stringere i bulloni di queste semantizzazioni in un modo che mi pare riscattare alcune delle sue formulazioni più importanti, anche se non tutte. Preciso queste mie semantizzazioni anche solo per consentire a Cesaroni, correggendomi, di esplicitare le sue.

Siamo ovviamente nel contesto dell'analisi dell'attività scientifica, dunque le designazioni in questione sono quelle intrascientifiche (vi si allude, senza usare questa etichetta, ad esempio a p. 38). Ebbene, in questo contesto:

un oggetto designato è l'oggetto di una designazione intrascientifica,

mentre

¹⁰ Alludo ovviamente ai contenuti della prima parte del libro di S. Jay Gould, *Il pollice del panda. Riflessioni sulla storia naturale*, trad. it. di S. Cabib, Editori Riuniti, Roma 1983, pp. 23-53.

¹¹ Per esempio, quando Cesaroni scrive: «L'importanza centrale accordata da Bachelard ai nuovi strumenti tecnici non deriva dalla loro capacità di allargare il campo dell'oggettività al di là del mondo percepito dai sensi, ma dalla loro capacità di rapportarsi in maniera attiva, produttiva e non ricettiva, nei confronti dell'oggettività» (p. 36), si potrebbe pensare che ammetta un rapportarsi all'oggettività caratterizzato da una maniera puramente ricettiva e che lo assegni alla percezione.

L'oggetto istruito non è altro che un oggetto designabile con una tale designazione.

Più esattamente, nella definizione teorica di combustione, la combustione è un oggetto istruito (Althusser direbbe forse: un oggetto teorico), ma tale oggetto esiste concretamente solo nella serie delle sue esemplificazioni designabili, cioè nelle varie combustioni. E lo stesso vale per quell'oggetto istruito che è l'*exaptation*, che esiste nei vari esattamenti individuati e individuabili da parte dei biologi, tra cui quello dei panda.

Una delle tesi portanti dell'epistemologia di Bachelard e Canguilhem deve a questo punto essere riformulata così: *un oggetto designabile da designazioni intrascientifiche è sempre un oggetto istruito*. Si tratta cioè di un oggetto i cui confini e la cui struttura risaltano solo se si dispone e si applica il concetto scientifico che lo definisce: senza i concetti della chimica, è ben possibile riconoscere fiamme, ma non combustioni. Quest'ultima affermazione apre a una serie di domande: le fiamme sono dunque possibili oggetti di designazioni non scientifiche? In generale, bisogna dunque distinguere tra gli oggetti scientificamente designabili e quelli designati e designabili senza concetti scientifici? Nel caso di questi ultimi, che per definizione non presuppongono il piano dell'istruzione scientifica, la loro designazione non presuppone almeno un piano abitato da nozioni o rappresentazioni empiriche?

Cesaroni parla talvolta di una «oggettività [...] designata dalla percezione» (p. 32). Di che cosa si tratta? Non è facile decidere tra due possibili risposte, ma forse non è neppure necessario farlo, purché non siano confuse. La prima risposta (1) è quella evocata poc'anzi: quelle oggettività sarebbero oggetti la designazione dei quali non presuppone nessun concetto scientifico – il che ovviamente è compatibile col riconoscimento che tale designazione presuppone comunque le forme del discernimento implicite nel linguaggio ordinario, cioè poi le nozioni comuni o rappresentazioni empiriche (la nozione di fiamma è solo una di queste). Questa prima risposta si inserisce insomma in una prospettiva caratterizzata da queste tesi: (a) esistono designazioni prescientifiche ed extrascientifiche; (b) l'istituzione della scienza include l'istituzione di una *nuova forma di designazione*, la designazione intrascientifica, che riguarda oggetti designabili che sono tali solo grazie all'istruzione dei concetti scientifici; (c) nessuna forma di designazione, né quella comune, né quella scientifica, risulta adeguatamente pensata da quella forma di empirismo che immagina sia possibile una designazione immediata, cioè appunto non mediata da alcuna forma di nozione, né le rappresentazioni comuni apprese con la lingua materna, né i concetti scientifici elaborati e appresi in pratiche specifiche.

Per la seconda risposta (2), invece, le oggettività designate dalla percezione non sono realmente delle oggettività: la locuzione che sembra indicarle serve solo ad operare uno smarcamento, serve cioè per poter dire che gli oggetti designati dalla scienza non sono quei fantomatici oggetti puramente percettivi immaginati

dall'empirismo o da altre forme di Mito del Dato, ma sono appunto oggetti istruiti. Una volta distinte, le due risposte risultano non incompatibili: in effetti, per affermare la tesi *Ic* bisogna comunque smarcarsi dall'ideologia empirista che vorrebbe ammettere anche oggetti immediatamente designabili. D'altro canto, però, se ci si limita alla seconda risposta e dunque ad affermare che la concezione della scienza di Bachelard e Canguilhem non presuppone, ma anzi esclude il Mito del Dato, resta inevasa questa legittima domanda: esistono altre forme di designazione oltre quella scientifica? E a questa domanda bisogna senz'altro rispondere affermativamente (come fa la prima risposta esposta poc'anzi, che è quella che propongo a Cesaroni di fare sua) perché, come vedremo, per spiegare l'istituzione della scienza (e del suo doppio piano della istruzione concettuale e della designazione intrascientifica), occorre far riferimento al pensiero comune e alla forma di designazione che esso include.

6. Torno alla ricostruzione della concezione di Cesaroni dell'attività scientifica normata. Ho sostenuto che in essa accadono designazioni di una forma speciale, quella in cui vengono applicati concetti teorici istruiti precedentemente. Ho suggerito inoltre che non vi accade solo questo. Per provare a determinare questo di più, bisogna esaminare l'uso, da parte di Cesaroni, della *nozione di generalità*.

Ancora una volta distingo tre possibili interpretazioni del nesso tra scienza e generalità. (A) Tale nesso, inteso come un'identificazione, è posto dalle cattive concezioni della scienza, quelle da cui Cesaroni vuole smarcarsi. In questo senso, la tesi è che i concetti scientifici non sono generalità. Tesi che si sviluppa in quest'altra: esistono i concetti, ma non esistono le generalità, esiste invece la nozione di generalità, la quale è solo un'immagine, un *eidolon*, della nozione di concetto scientifico. (B) I concetti scientifici non sono generalità, ma le generalità esistono e sono impiegate *al di fuori* della pratica scienza. Ad esempio, la nozione di frutta, usata nella vita pratica, sarebbe una generalità. (C) I concetti scientifici non sono generalità, ma tra le generalità, che esistono, almeno alcune hanno un ruolo nella pratica scientifica.

In una pagina in cui si sofferma sulla «differenza fra il concetto e la generalità», Cesaroni sembra fare decisamente sua la posizione C:

Nella prospettiva epistemologica, il concetto non si identifica con un processo di astrazione dal molteplice dell'esperienza al fine di esplicitare le funzioni o relazioni che intercorrono fra gli oggetti presi in considerazione. Questo piano, che nel seguito chiameremo conoscitivo, è certamente un elemento fondamentale del procedere scientifico, ma non lo esaurisce (p. 24).

Dunque, le generalità, a differenza dei concetti, sono effettivamente il prodotto di un processo di astrazione dal molteplice dell'esperienza e servono effettivamente ad esplicitare le relazioni tra gli oggetti presi in considerazione. Inoltre, l'elaborazione e l'applicazione di tali generalità produce delle conoscenze positive.

A dire il vero, Cesaroni sembra qui addirittura identificare senza residui la produzione di conoscenze positive con tale elaborazione e applicazione di generalità: se fosse così, allora gli esempi di conoscenze positive che ho proposto prima non sarebbero validi giacché in essi venivano applicati concetti scientifici, come quello di combustione o quello di *exaptation*. Come dobbiamo dunque ricostruire il senso dell'affermazione secondo cui il piano in cui generalità vengono elaborate (per astrazione) e impiegate (per esplicitare relazioni tra gli oggetti) «è certamente un elemento fondamentale del procedere scientifico»? Ossia, *le generalità che elemento fondamentale sono e qual è il loro ruolo nel procedere scientifico?*

Per rispondere bisogna precisare il senso anche di quell'ulteriore associazione suggerita da Cesaroni, dopo quelle tra attività normata, conoscenza o sapere positivo, designazione e generalità, che consiste nell'inserimento in questo elenco della nozione hegeliana di rappresentazione (*Vorstellung*). La nozione entra in scena nella seguente pagina che serve innanzitutto a chiarire, per opposizione, che cosa sia per Hegel il concetto (*Begriff*), ma noi ora la dobbiamo leggere per ricavarne una determinazione della nozione di rappresentazione:

Il concetto in senso stretto, cioè, non si identifica con un contenuto rappresentativo in grado di rendere ragione del molteplice dell'esperienza, bensì con la scoperta e la determinazione delle condizioni attraverso le quali si articolano i contenuti rappresentativi [...]. Il piano conoscitivo, che assume la forma proposizionale del giudizio (vero o falso) e in cui si situa il sapere positivo (cioè posto), trova la sua genesi nel piano della scienza (o filosofia), la quale, pur articolandosi in forma proposizionale, non è riducibile ad essa [...] (pp. 14-15).

Dunque, se le rappresentazioni rendono ragione del molteplice dell'esperienza, allora sembra plausibile identificarle con le generalità e dunque intendere questa loro opera di “render ragione” come quell'esplicitare le funzioni e relazioni tra gli oggetti, i quali non sono altro che i contenuti rappresentativi. Si conferma poi che tutto questo lavoro ha a che fare o si identifica con il conoscere positivo, di cui qui si precisa che si esprime in proposizioni che pretendono di essere vere. Mentre questo nesso con la verità si complicherà e dunque ci dovremo tornare, possiamo lasciar da parte il fatto che nella citazione precedente il piano conoscitivo sembri contrapposto a quello della scienza: è un riferimento a una tesi hegeliana che verrà trasformata nell'epistemologia storica e nella prospettiva di Cesaroni (per il quale non c'è scienza senza concetto, ma la scienza non si identifica solo con l'elaborazione concettuale: è una dialettica tra questo piano, cioè l'attività normante, e il piano conoscitivo, quello che Hegel chiamava del “sapere finito”, che è l'attività normata).

Fino ad ora, tra gli ingredienti di quel momento del procedere scientifico che è denominato “attività normata”, sono emersi: una specifica forma di designare e il render conto della molteplicità degli oggetti così designabili attraverso una

determinazione delle loro relazioni. Come abbiamo visto, Cesaroni parla in proposito anche della *esplicitazione di funzioni*: credo che con ciò si riferisca sia alla sussunzione di particolari sotto nozioni generali¹², sia alla costruzione di funzioni capaci di esprimere la covarianza tra due fenomeni. Questa ipotesi è confermata dal fatto che, attraverso il passaggio sia per la nozione di generalità, sia per quella di rappresentazione, entra in scena il riferimento alle leggi: il «livello dell'immediatezza viene già superato dall'organizzazione del dato empirico sotto leggi *general*i, le quali costituiscono un primo "sistema"» (p. 41). Ma si legga soprattutto quest'altra pagina dedicata all'epistemologia hegeliana:

Tuttavia, se da un lato le scienze del finito condividono il loro punto di vista con la coscienza comune, dall'altro esse producono già uno scarto rispetto a quest'ultima, mostrando così un'operatività propria. Si può dire che senso comune e scienze finite, pur occupando lo stesso spazio (la rappresentazione, l'intelletto), lo occupano tuttavia in modo differente, perché il primo lo vive in maniera irriflessa e immediata, mentre le seconde operano una *riflessione* su di esso. Certamente le scienze finite sono chiuse nell'orizzonte dell'esperienza di un mondo supposto dato, tuttavia «non se ne stanno al semplice percepire i fenomeni *singoli*», bensì mirano a individuare, in questi, degli elementi generali. Con le parole di Hegel, esse producono la «conoscenza della misura costante e dell'*universale* nel mare delle individualità empiriche, e del *necessario*, delle *leggi* nell'apparente disordine dell'infinita molteplicità dell'accidentale» (p. 94).

Tirando le fila, ci troviamo di fronte a due possibili interpretazioni o ricostruzioni del discorso. La prima (A), a mio parere migliore, non solo e comunque non innanzitutto da un punto di vista esegetico, ma al fine di edificare un'epistemologia consistente e valida, è la seguente:

il momento normato del procedere di una scienza è dato da quel complesso di attività che sono rese possibili dallo sfondo dei concetti fondamentali o teorici di quella scienza e che consistono nella effettiva designazione degli oggetti resi designabili da quei concetti e nella determinazione di quei loro rapporti che i concetti scientifici rivelano essere i rapporti significativi (cioè ad esempio quelli esplicativi) che vigono tra loro.

Sulla scorta della pagina appena letta, avrei potuto dire che questi rapporti sono quelli *nomologici*, ma alla luce delle pagine molto belle che Cesaroni dedica al problema delle *leggi biologiche* (cfr. pp. 170-173), ho preferito l'altra formulazione: sono i rapporti *significativi*, cioè quelli nella determinazione dei quali consiste l'effetto conoscitivo-esplicativo che la scienza in questione produce relativamente al suo campo oggettuale. L'obiettivo ultimo di una scienza è produrre conoscenze o

¹² Sia l'asserzione «questa è una fiamma», sia l'asserzione «questo è un esempio di combustione» possono essere formalizzati come l'attribuzione del particolare designato dal «questo» all'argomento della funzione in cui si identifica il predicato *F* «essere una fiamma» o «essere un esempio di combustione»: *F*(x).

sapere positivo e le conoscenze sono proprio questa cosa qui. E ritengo che Cesaroni stia dicendo la stessa cosa quando, con una strizzatina d'occhio al linguaggio hegeliano, identifica il conoscere positivo con la «formulazione di un giudizio *di necessità* [sic!] su un oggetto» (p. 36, ma cfr. anche p. 274).

Prima di esporre la seconda possibile ricostruzione, vorrei glossare la prima con tre osservazioni aggiuntive.

- (1) Se, come sto sostenendo, nell'attività normata vengono impiegati i concetti scientifici o non delle semplici rappresentazioni o generalità empiriche prodotte per astrazione, allora che cosa accade di proprio e singolare nell'attività normante? Sostenendo che nel designare e spiegare intrascientifici sono impiegati i concetti teorici, non mi trovo a ridurre la scienza a quello che Hegel chiamava il sapere finito? La risposta è netta e decisa: niente affatto! L'attività normante è esattamente *il momento del procedere scientifico in cui vengono articolati e distillati i concetti teorici*. Sulla circolarità dialettica tra questi due momenti, torneremo tra poco, ma possiamo qui anticipare questa tesi generale cui Cesaroni, giustamente, tiene molto: l'istruzione dei concetti scientifici è strutturalmente anche l'istruzione degli oggetti che potranno poi essere concretamente designati attraverso quelli (cfr. p. 34). Riprendendo il mio esempio: nel momento in cui viene criticamente introdotto il concetto di combustione (e con esso tutti quelli con cui fa sistema), allora nel mondo divengono discernibili delle combustioni. Mentre la distillazione del concetto di combustione non è riducibile a un rappresentare (ad esempio, al rappresentare un certo *eidos*, da sempre pensato nella mente di Dio, ma di cui gli uomini, fino a quel momento, erano all'oscuro), né dunque la sua norma o misura a un certo tenersi aderenti ai profili e alle nervature della realtà, l'applicazione di quel concetto per studiare questa tal fiamma o questo genere di fiamme è effettivamente pensabile come un rappresentare che tenta di dire il vero di quell'oggetto istruito e dunque designabile che è questa certa combustione. Insomma, il conoscere positivo intrascientifico può essere delucidato attraverso la dialettica rappresentativa tra soggetto e oggetto o attraverso la nozione di verità come *adaequatio*, solo che se si vuol portare a fondo questa delucidazione, allora si dovrà illuminare anche il «processo della [...] costituzione» (p. 33) del rapporto rappresentativo tra quel tipo di soggetto e quel tipo di oggetto - e questo richiede di passare all'esame dell'attività *normante* della scienza (cfr. p. 48).
- (2) Gli enunciati e le proposizioni in cui si esprime il sapere positivo prodotto da ciascuna scienza sono enunciati e proposizioni vere. Questo vuol dire che dicono il vero dei loro oggetti. Se è vero che il pollice del panda è un esempio di exattamento, allora il pollice del panda è un esempio di exattamento; se è vero che nell'insorgenza del capitalismo ha avuto un ruolo importante la diffusione della spiritualità protestante, allora nell'insorgenza del capitalismo

ha avuto un ruolo importante la diffusione dell'insorgenza del capitalismo. Cesaroni, tuttavia, introduce talvolta la distinzione tra *verità* e *veridizione*. La prima occorrenza è poche righe dopo quelle che ho citato in cui afferma che il piano «che nel seguito chiameremo conoscitivo, è certamente un elemento fondamentale del procedere scientifico, ma non lo esaurisce»:

Essa [*scil.* la scienza] è piuttosto [ma avrebbe fatto meglio a dire: “è anche” o “è innanzitutto, sebbene non solo”] la pratica che determina (e continuamente ri-determina) le condizioni strutturali a partire dalle quali le è possibile formulare, su un dominio oggettivo da essa costituito, proposizioni vere (*o meglio veridiche*) (p. 24).¹³

Certamente, le semantizzazioni sono in parte libere o, come dice più volte Cesaroni, «l'uso dei termini è una questione del tutto secondaria» (p. 122), ma a mio parere resta comunque una cattiva idea disgiungere l'esser veridica di una proposizione dal suo esser vera: è veridico l'enunciato che dice il vero e che dunque è vero. Altrimenti, che cosa vuol dire “veridico” e soprattutto che cosa vuol dire “vero”? Un chiarimento arriva nella conclusione del libro: «La verità - e non vi è altra verità che quella della scienza - non coincide con la veridizione, ma con l'istruzione delle sue condizioni genetico-strutturali» (p. 274). Se questo è il punto che sta a cuore a Cesaroni, allora per difenderlo non occorre sostenere che quel che è veridico non è vero: è sufficiente dire che le condizioni di verità degli enunciati che esprimono conoscenze scientifiche positive (condizioni che ovviamente li rendono *veri*) sono discernibili solo grazie all'istruzione dei concetti scientifici e dunque all'attività normante della scienza - una tesi il cui senso pieno dovrebbe essere esplicitato aggiungendo che anche le condizioni di giustificazione e fondazione di quegli enunciati sono istruite dall'attività normante della scienza.

In realtà, comunque, io credo che Cesaroni ricorra alla poco perspicua differenza tra veridico e vero innanzitutto per operare uno smarcamento (cfr. ad esempio p. 113) ed è lo smarcamento che ho richiamato nel chiarimento 1: ciò che fa da misura all'attività normata della scienza, e dunque alla produzione di sapere positivo, è la verità, nell'accezione comune e tradizionale del termine (per cui gli enunciati che pretendono di esprimere quel sapere devono essere veridici, cioè un dire il vero), *ma* ciò che fa da misura all'attività normante di elaborazione e introduzione dei concetti scientifici (che istituiscono quegli stessi oggetti a cui gli enunciati esprimono il sapere positivo devono “corrispondere” o “adeguarsi”) non può essere intesa allo stesso modo. La validità del discorso che introduce un concetto scientifico non è *riducibile* all'adeguazione di tale concetto alla realtà (ad esempio, all'adeguazione alla forma che darebbe forma a una pluralità di

¹³ Il corsivo è mio.

“sinoli” o all’*eidos* di cui essi parteciperebbero). Curiosamente, invece di dire, eventualmente, che la validità di tale discorso non è riducibile alla verità, Cesaroni sembra dire che non è riducibile alla verità comunemente intesa, ma coincide con un’altra accezione di verità. Al di là della sua scelta terminologica, a mio parere poco felice, tra poco dovremo cercare di capire in che cosa consista per Cesaroni quest’altra verità (o misura) che una certa elaborazione concettuale può pretendere di realizzare o rispettare.

- (3) Al centro della ricostruzione che sto sviluppando ora, la prima delle due annunciate, sta la tesi secondo cui nell’attività normata della scienza vengono impiegati i concetti scientifici o non delle semplici rappresentazioni o generalità empiriche prodotte per astrazione. Tra rappresentazioni e generalità, da un lato, e scienza, dall’altro, sto dunque ponendo una netta separazione e opposizione? In realtà, le cose sono più complesse e per questo sono utili le seguenti considerazioni.

Innanzitutto, se distinguiamo le rappresentazioni empiriche vere e proprie, cioè i concetti del senso comune, impiegati nella vita pratica, e il rappresentare inteso come una certa attitudine cognitiva del soggetto conoscente, possiamo rilevare qualcosa su cui anche Cesaroni insiste (cfr. la già citata p. 94) e cioè che l’applicazione dei concetti scientifici, più esattamente il loro *uso referenziale* (per designare oggetti scientificamente designabili, come in: “questa è una combustione”) in quanto distinto dal loro *sviluppo inferenziale* (come in: “le combustioni sono reazioni chimiche”), può essere inteso come un loro uso rappresentativo. Con questa terminologia, il rischio di confusioni si alza, ma l’idea di fondo che si sta esprimendo è valida: nel momento in cui si applica un concetto ad un oggetto, la struttura del rapporto è quella in cui c’è un soggetto che ha di fronte un oggetto di cui intende dire il vero (o, più sobriamente, di cui intende dire cose vere e significative, ad esempio esplicative, insomma capaci di produrre un effetto di conoscenza scientifica di quell’oggetto). Si noti però che l’uso referenziale (o “rappresentativo”) dei concetti scientifici non comporta alcuna loro deformazione, né alcun loro “abbassamento”: semplicemente, non sono articolati, bensì applicati a particolari. L’attitudine soggettiva che applica concetti è gerarchicamente subordinata a quella che li articola? Sì, ma questo riguarda appunto l’attitudine soggettiva, non l’identità del concetto, che resta lo stesso in entrambi gli usi.

In secondo luogo, ci si potrebbe chiedere se nell’attività normata di una scienza non ricorra alcuna rappresentazione empirica, oltre ai veri e propri concetti teorici: non sto pensando tanto all’intrusione di una rappresentazione che si spacci per concetto teorico, ma all’impiego, in momenti subordinati e controllati della pratica scientifica normata, di alcune rappresentazioni empiriche. Lascio questa domanda aperta, sottolineando

solo che se la risposta dovesse essere affermativa, la ricostruzione che sto qui sviluppando sarebbe solo da ristrutturare in maniera secondaria: l'attività normata resterebbe caratterizzata *innanzitutto* dall'applicazione di concetti teorici, pur non escludendo l'impiego riconosciuto e delimitato di alcune rappresentazioni o generalità empiriche.

In terzo luogo, la netta opposizione tra i concetti scientifici e le rappresentazioni empiriche non deve condizionare lo studio dell'attività normante della scienza, un'attività in cui le rappresentazioni empiriche, cioè le nozioni comuni ed eventualmente quelle protoscientifiche, hanno un ruolo importante essendo (parte di) ciò che viene lavorato e trasformato per articolare e distillare i concetti scientifici veri e propri. Su questo torneremo tra poco, ma già ci consente di passare alla seconda ipotesi di ricostruzione del ruolo delle generalità e delle rappresentazioni nel procedere della scienza.

La seconda (B) ipotesi di ricostruzione del ruolo assegnato alle generalità e alle rappresentazioni nella concezione sviluppata da Cesaroni del procedere della scienza mette al centro la tesi per cui nell'attività normata, i concetti scientifici sono coì poco i protagonisti da non essere solo *non* distillati o introdotti in tale attività, ma da non esservi neppure impiegati: nell'attività normata sarebbero impiegate innanzitutto rappresentazioni empiriche e la prestazione fondamentale, oltre il designare, sarebbe l'astrarre e il produrre generalità. È chiaro che, alla luce delle distinzioni introdotte esponendo la prima ipotesi di ricostruzione, questa seconda rivela ora tutta la sua povertà: ad esempio, ci si chiederà che cosa mai sia il normare, da parte dei concetti, l'attività normata, se poi in questa attività sono impiegate solo rappresentazioni empiriche; o, ancora, verrà subito in mente che forse, alla base di questa seconda interpretazione ci sia una confusione tra le rappresentazioni empiriche e l'uso rappresentativo (cioè l'applicazione referenziale, che non è in alcun modo una deformazione) dei concetti scientifici. Sono proprio di quest'ordine le ragioni per cui io parteggio senza esitazioni per la prima ipotesi di ricostruzione. D'altro canto, nel libro di Cesaroni non mancano i passaggi che possono trattenere nella seconda. Penso in particolare a tutti quelli in cui si parla della trasformazione, della deformazione o della rottura delle rappresentazioni operata dai concetti (cfr. ad esempio p. 46). Questi passaggi vanno spiegati e farlo ci permetterà di rivolgerci finalmente all'attività normante, infatti, il nucleo dell'ambiguità è questo: le rappresentazioni empiriche non hanno un ruolo essenziale nell'attività normata della scienza, ma ne hanno uno in quella normante, vi hanno il doppio ruolo di ostacolo all'attività normante e di materiale grezzo che questa lavorerà per articolare i concetti scientifici. Ricapitolando, dunque, possiamo affermare:

- nell'attività normata della scienza vengono applicati "rappresentativamente" (cioè sono applicati ai loro referenti), non delle generalità empiriche, bensì dei concetti scientifici - e in tale applicazione questi concetti non sono deformati, né tantomeno patiscono uno scadimento;
- le generalità empiriche, tuttavia, hanno un ruolo nel procedere della scienza e dunque la nozione che le indica è una nozione epistemologica importante;
- questo ruolo delle generalità empiriche si gioca nei due momenti in cui nel procedere della scienza è l'attività normante ad essere protagonista, cioè il momento in cui viene fondata una nuova scienza e quello in cui viene arricchito il sistema dei concetti teorici fondamentali di una scienza già esistente.

III. SULL'ATTIVITÀ NORMANTE: FONDARE UNA NUOVA SCIENZA E TRASFORMARE UNA SCIENZA DATA

7. Quel momento del procedere della scienza che abbiamo chiamato *attività normata* cattura l'attenzione non solo di molte delle riflessioni metodiche sulla scienza, cioè di molte delle riflessioni epistemologiche, ma anche quella di molte delle riflessioni spontanee degli stessi scienziati. È così molto diffusa, tra i filosofi e tra gli scienziati, un'immagine del procedere scientifico nel suo complesso, che è modellata per intero solo sull'attività normata. Questa immagine, ovviamente, offre una comprensione inadeguata, non solo del procedere scientifico in generale, ma anche della stessa attività normata la cui dinamica non può essere delucidata appropriatamente se viene isolata dai suoi rapporti dialettici con l'attività normante. Di questa immagine, da cui Cesaroni si smarca, è un esempio la concezione empiristica della scienza, secondo cui i concetti impiegati nell'attività normata sarebbero ricavati per semplice astrazione dalle esperienze percettive: non cogliendo l'articolazione tra attività normante e attività normata, tale immagine non afferra neppure la struttura di questa seconda attività.

Sotto questo rispetto, però, anche la tesi per cui le conoscenze scientifiche positive sono un prodotto della sola attività normata è superficiale: sono un prodotto del procedere scientifico nel suo complesso. Naturalmente, si potrebbe anche dire che quelle conoscenze sono un prodotto dell'attività normata in quanto *momento, non realmente isolabile*, della dialettica complessa di cui fa parte. Riconoscere l'unità dialettica tra le due attività, normata e normante, comunque, non impedisce, ma anzi invita ad operare alcune distinzioni utili a districarla. In particolare, a me pare molto importante, se non irrinunciabile, la distinzione cui ho accennato poco fa tra l'attività normante che fonda una nuova scienza e l'attività normante che accade all'interno del procedere di una scienza già costituita e che

produce un suo rinnovamento interno (cioè una significativa trasformazione e un arricchimento dei suoi concetti fondamentali e/o dei suoi metodi e procedure)¹⁴.

Anche da un punto di vista intuitivo, la distinzione tra *fondare* e *trasformare* sembra molto utile a ordinare il discorso. In effetti, se ci concentriamo sul trasformare, è del tutto ragionevole cercare nella precedente attività normata quel tipo di accadimenti che tornano a innescare l'attività normante, ossia che «rimettono in moto il processo di istruzione» (p. 38): in questo caso, l'esigenza di risollevarsi “dalla rappresentazione al concetto” andrà intesa, più precisamente, come un passare dall'applicazione “rappresentativa” di concetti scientifici a una ripresa della loro discussione e articolazione teorica, che darà luogo a concetti nuovi o comunque a un impianto teorico trasformato. Questo tipo di schema analitico, tuttavia, non è applicabile alla fondazione di una nuova scienza, soprattutto, ma non solo, alla fondazione della prima scienza, cioè la matematica.

La scienza non esiste da sempre: da sempre esiste l'elaborazione esperienziale interna alla vita pratica, ma il modo in cui tale elaborazione (in cui sono impiegate le rappresentazioni empiriche e le nozioni del senso comune depositate nel linguaggio ordinario) può aver fatto da incubatrice alla prima scienza non può essere assimilato al modo in cui l'attività normata di una scienza ha prodotto le condizioni per la *trasformazione* dei concetti fondamentali di tale scienza. Un notevole caso intermedio è quello in cui almeno alcune delle condizioni della fondazione di una nuova scienza sono prodotte dal lavoro di scienze già esistenti: in questo caso, innanzitutto è già circolante l'idea stessa di scientificità e di sapere scientifico positivo (di dimostrazione, di prova ecc.); in secondo luogo, sono già a disposizione specifici concetti scientifici che possono giocare un ruolo nella nuova scienza (pensiamo al ruolo dei concetti matematici nella nascita della fisica moderna); in terzo luogo, proprio perché già esiste l'idea di scienza e di scientificità possono essere già in circolazione tentativi di edificare la nuova scienza, o meglio, di estendere il modello scientifico all'ambito in cui si installerà la nuova scienza: da tali tentativi la nuova scienza dovrà smarcarsi abbassandoli allo stato di produzioni ideologiche e pseudoscientifiche, ma proprio per questo la loro critica avrà un ruolo importante nell'attività normante che fonda la nuova scienza. Insisto su quest'ultimo punto: se è vero in generale che nella fondazione di una scienza, a differenza che nella trasformazione di una scienza esistente, l'attività normante è innanzitutto una critica delle rappresentazioni empiriche e delle generalità che ingombrano lo spazio che la nuova scienza andrà ad occupare, è vero altresì che è importante distinguere tra il caso in cui quel lavoro critico si rivolge solo a rappresentazioni empiriche del

¹⁴ Pur senza approfondirla, lo stesso Cesaroni evoca questa distinzione in quel passaggio decisivo del suo discorso (cfr. pp. 106-107) in cui mette a fuoco la differenza fondamentale tra l'epistemologia di Hegel (che ammette e richiede l'istruzione concettuale solo nella fondazione di una nuova scienza) e quella di Bachelard e Canguilhem (per i quali esiste anche un'istruzione concettuale che fa sviluppare e trasformare una scienza data). Cercherò di mostrare alcuni problemi che derivano dall'insufficiente valorizzazione e sviluppo di questo punto.

senso comune (che è ciò che è accaduto perlomeno in occasione della fondazione della prima scienza) e il caso, più complesso, in cui quel lavoro si deve confrontare anche e soprattutto con rappresentazioni e generalità pseudoscientifiche, cioè con nozioni che non sono semplicemente secrete nelle pratiche della vita e del lavoro, ma che sono distillate in pratiche di ideazione intellettuale protoscientifica¹⁵.

8. Cesaroni non offre una trattazione della triplice distinzione ora accennata e questo genera alcune criticità. Talvolta, come ad esempio nella pagina che sto per commentare, si tratta di ambiguità che siamo già in grado di sciogliere. Sciogliendole, però, scopriremo che una certa tesi di Cesaroni, ben lungi dall'avere la validità *generale* che lui sembra attribuirle, cioè ben lungi dal valere *a prescindere dalla* nostra distinzione, sembra ridursi a una formula troppo *generica* proprio perché non è sviluppata all'altezza di quella distinzione. Consideriamo dunque la seguente pagina, dedicata alla concezione bachelardiana di quell'ostacolo epistemologico che consiste nella conoscenza generale. L'inizio, in cui Cesaroni ricorda le virtù della conoscenza generale di contro alla semplice osservazione puntuale e aneddotica, l'ho già citato:

Questo livello dell'immediatezza viene già superato dall'organizzazione del dato empirico sotto leggi generali, le quali costituiscono un primo «sistema» (p. 41).

Alla luce di quanto detto nel paragrafo precedente, sappiamo che questa organizzazione sotto leggi generali non va confusa con la determinazione delle relazioni nomologiche tra i fenomeni del campo oggettuale di una scienza, una determinazione che è prodotta dall'attività normata di questa stessa scienza. La generalizzazione ora in questione è piuttosto un prodotto prescientifico in cui sono elaborate ed impiegate generalità empiriche, eventualmente protoscientifiche: in effetti, i due esempi commentati da Bachelard nel libro che qui Cesaroni cita, cioè *La formation de l'esprit scientifique* (1938), sono le nozioni di coagulazione e di fermentazione, *quali erano intese prima dello sviluppo della biologia moderna*. Non sono generalità del senso comune o della «conoscenza volgare», bensì nozioni che appartengono alla «conoscenza prescientifica»¹⁶. Continua poco dopo Cesaroni:

Come ben comprenderà Althusser, è infatti questa conoscenza generale del dato a costituire il vero e principale ostacolo epistemologico (nel doppio senso di punto di arresto e di partenza) per la pratica scientifica effettiva, anche se, paradossalmente, corrisponde all'immagine comune della scienza, anche quella depositata nella coscienza degli stessi scienziati.

¹⁵ Queste distinzioni le ho usate anche per discutere l'epistemologia di Althusser, in particolare nel saggio: *Di cosa è capace la filosofia materialista? Il contributo filosofico alla fondazione di una nuova scienza secondo Althusser*, «Quaderni materialisti» 19 (2021), pp. 185-209.

¹⁶ G. Bachelard, *La formazione dello spirito scientifico*, trad. it. di E. Castelli Gattinara, Raffaello Cortina, Milano 1995, p. 77.

La conoscenza generale, che qui *non* è la conoscenza scientifica positiva, ma una forma prescientifica di sapere, fornisce il *punto di partenza* all'attività normante, cioè fornisce parte del materiale grezzo, lavorando il quale verranno distillati gli autentici concetti fondamentali e fondativi di una nuova scienza. Ma quella conoscenza fa anche da *ostacolo* alla fondazione di una nuova scienza, nella misura in cui si spaccia per un sapere già valido, quando non già scientifico (è significativo che la comprensione della fermentazione discussa da Bachelard come un ostacolo epistemologico all'emergenza della nuova scienza fosse la comprensione proposta nel 1669 dall'Académie Royale *des Sciences*). (Si noti infine che quella conoscenza generale, facendo da prototipo per le elucubrazioni epistemologiche di molti filosofi, nonché di molti scienziati, diviene un ostacolo anche allo sviluppo di una epistemologia corretta. Così, mentre la nuova scienza dovrà smarcarsi dalla conoscenza generale che ingombra il luogo che sarà suo, l'epistemologia corretta dovrà smarcarsi da quell'immagine della scienza costruita prendendo a modello la conoscenza generale). Conclude poi Cesaroni:

Il generale (cioè la generalizzazione dell'esperienza ordinaria) fa ostacolo perché è statico, bloccato sull'aderenza a un reale inteso come dato di partenza: rimane entro il piano della designazione [*ovviamente, dobbiamo intendere: la designazione extrascientifica*]. Affinché si produca un concetto scientifico, la generalità [*cioè le rappresentazioni empiriche, non i concetti scientifici in quanto applicati "rappresentativamente" nell'attività normata della scienza*] deve essere «deformata» in modo da contenere al suo interno le condizioni della sua applicazione, così da configurare l'oggettività mediante il processo di inversione o contraccolpo che abbiamo visto. È qui che si opera il passaggio dal piano della designazione [*extrascientifica*] (piano del fatto, o empirico) al piano dell'istruzione (piano del diritto, o genetico).

L'uso della nozione di *deformazione* per pensare l'effetto dell'attività normante e fondativa di una nuova scienza sulle rappresentazioni empiriche e le nozioni protoscientifiche che ingombrano lo spazio che diverrà suo, Cesaroni lo riprende da Bachelard¹⁷. Come ho già detto, sarebbe sbagliato impiegare tale nozione per pensare il rapporto tra l'impiego dei concetti scientifici nelle designazioni intrascientifiche e la previa articolazione di quei concetti nell'istruzione degli stessi: nel caso ora in questione, invece, l'uso di quella nozione è solo bisognoso di qualche chiarimento (cfr. in proposito pp. 34 e 154). Mi sembra che la tesi sia che le nozioni troppo generali della conoscenza prescientifica vengono complicate e limitate (attraverso l'inclusione in esse delle condizioni della loro applicazione corretta e significativa) in modo da renderle più precise e informative (e non più dipendenti, per la loro applicazione, dalla nostra familiarità pratica col mondo).

A questo punto, però, si impongono due domande. La prima è di carattere esegetico: secondo Cesaroni, questo concetto di deformazione, che ho appena

¹⁷ Cfr. *ibi*, p. 70.

chiarito prendendo a modello quell'attività normante che fonda una nuova scienza (per cui ad essere deformate sono le nozioni prescientifiche e protoscientifiche), va impiegato anche per analizzare l'attività normante che *trasforma* l'impianto teorico di una scienza già data? Una risposta tendenzialmente positiva spiegherebbe il riferimento, nella citazione precedente, al concetto di *contraccollo* che era stato introdotto (e che perlopiù verrà usato anche in seguito) per render conto di ciò che io chiamo l'attività normante trasformativa di una scienza. La seconda domanda riguarda la validità del discorso: se il resoconto in termini di *contraccollo* e di *deformazione* deve valere per entrambe le attività normanti, non rischia di diventare una formula troppo generica, se non quasi vuota? Per rispondere a questa domanda, bisogna considerare uno dopo l'altro i concetti di *deformazione* e di *contraccollo*.

Mi rivolgo innanzitutto alla nozione di *deformazione*. Poco fa ho spiegato come intenderlo per render conto dell'invenzione concettuale che fonda una nuova scienza, ora esplicito come invece credo debba essere inteso il processo di trasformazione concettuale di una scienza data, affinché nella sua analisi sia applicabile la nozione di *deformazione*. Ebbene, si suppone che nell'attività normata di quella scienza emerga come i concetti scientifici in essa applicati impongano generalizzazioni che non sono affatto confermate a livello sperimentale (cfr. p. 39): invece di rendere intelligibile ciò che accade rivelano di assimilare forzatamente alcuni fenomeni ad altri. In questi casi, occorre quella *deformazione-complicazione concettuale* che limiti la validità dei concetti dati ai soli fenomeni che essi sanno rendere effettivamente intelligibili. Ma, lo si noti, occorre altresì l'invenzione di nuovi concetti per rendere intellegibili i fenomeni che si sono rivelati differenti e questi nuovi concetti non sembrano avere a che fare con la *deformazione-complicazione* di quelli già dati¹⁸.

Se a questo punto ci rivolgiamo alla nozione di *contraccollo*, troviamo che essa deve indicare in generale qualcosa come il mancato mantenimento di una promessa: tanto i concetti protoscientifici, nel caso di una fondazione, quanto quelli scientifici, nel caso di una trasformazione, non hanno mantenuto le loro promesse o hanno deluso una aspettativa che però non gli è stata proiettata addosso da fuori e ingiustificatamente; in entrambi i casi non hanno saputo produrre l'atteso *effetto di conoscenza scientifica*. In realtà, a me pare piuttosto importante la differenza tra

¹⁸ A scanso di equivoci e anche in vista di quanto precisato dopo nella nota 21, preciso quanto segue: (1) non è che l'applicazione di un concetto a uno degli elementi della sua estensione, cioè l'uso "rappresentativo" di un concetto, lo renda una generalità o in qualche altro modo lo faccia scendere a livello prescientifico; (2) invece, può accadere che in questa applicazione rappresentativa un concetto riveli una componente di generalità ed è esattamente questo tipo di caso quello considerato ora nel testo: in questo caso, *che non è inevitabile che si produca* (si veda al contrario la tesi di Cesaroni discussa nella nota citata), si rimette in moto l'attività normante e il suo lavoro è descrivibile come un *deformare-complicare-precisare* quel concetto per liberarlo dalla componente di generalità che si è scoperta in esso.

il caso in cui l'attesa di questo effetto sia *interna* alla pratica scientifica che verrà trasformata a causa della mancata soddisfazione di tale attesa, cioè il caso in cui tale attesa faccia parte delle norme o degli ideali che strutturano la pratica in questione, e il caso in cui non può essere così perché la pratica in questione non è ancora una scienza. In questo secondo caso, l'ideale su cui è misurato l'effetto conoscitivo prodotto dalle nozioni protoscientifiche è un ideale distillato e custodito in *altre pratiche*, diverse da quella in cui sono state applicate quelle nozioni e che, per ipotesi, non è una pratica scientifica: queste altre pratiche saranno le altre scienze che esistono nella formazione sociale data. E se il caso in esame fosse quello della fondazione della prima scienza? Allora dove trarrebbe origine la promessa di scientificità che nel contraccolpo si sarebbe rivelata non mantenuta?

9. Un qualche avvertimento delle differenze tra questi casi fa capolino, talvolta, nel libro di Cesaroni. Sebbene infatti l'esperienza reputata generare il contraccolpo sia perlopiù intesa come il cogliere dei «punti di non tenuta» (p. 46) che dovrebbero poter emergere tanto nella «prima impressione» (che qui certamente include sia l'elaborazione ordinaria delle percezioni, sia le generalizzazioni del sapere prescientifico), quanto nelle ipotesi determinate imposte dai concetti teorici di una scienza data, è ben difficile che anche la non tenuta della prima impressione possa essere ricondotta al dare un risultato differente da quello atteso, da parte di una «verifica sperimentale» (p. 39) o addirittura all'emergere di una contraddizione (cfr. p. 97). E infatti, lo stesso Cesaroni talvolta lascia intendere che il sapere generale, più che autocontraddirsi o fallire in maniera specifica (come fallisce un'ipotesi empirica determinata che risulta falsificata a livello sperimentale), è innanzitutto gravato dal fatto di essere «sterile» (p. 150) e vago. Ma allora, in questi casi, per rendere conto dell'attivazione (non della ri-attivazione) del processo dell'istruzione concettuale scientifica, bisogna spiegare come sia entrato in scena un nuovo e più alto ideale o esigenza di conoscenza rispetto a cui il sapere generale fallisce in toto. Non sono *punti* di non-tenuta, è una non-tenuta più generale, eventualmente relativa all'ambito in rapporto a cui si è radicata l'esigenza di conoscerlo in maniera più precisa e profonda. Certamente, è ancora possibile parlare di contraccolpo, ma solo svuotando questa nozione della sua autentica determinatezza. Detto altrimenti, tra il complesso delle condizioni di emergenza di quel “contraccolpo” consistente nel fatto che ad un certo punto la nozione di slancio vitale è apparsa (a chi? In un certo senso, *alla società stessa*, intesa come spazio di istituzione della ragione oppure come luogo di espressione dello spirito oggettivo) irrimediabilmente inadeguata a orientare lo studio dei viventi e il complesso delle condizioni di emergenza di quel contraccolpo che ha portato *i biologi* a introdurre il concetto di *exaptation* ci sono

differenze *epistemologiche* così importanti da rendere necessario complicare immediatamente un discorso epistemologico che tentasse di prescindere.¹⁹

Insomma, domande come quelle che ho fatto poc'anzi non chiedono a una tesi generale quei dettagli che non pretende di dare, ma rivelano in quella presunta tesi generale una formula generica che va sviluppata per capire se è davvero valida. Conviene dunque sostate ancora un poco sulla concezione del contraccollo elaborata da Cesaroni, tanto più che fa parte dei materiali di pensiero che egli ha

¹⁹ L'esempio appena fornito mi consente anche di fare un'osservazione a margine di un'altra tesi di Cesaroni, che non sta al centro del suo discorso, ma è comunque legata a una delle poste in gioco più importanti. Come ho chiarito nel primo paragrafo, per Cesaroni chiedersi se un certo dominio, ad esempio quello della vita o quello della politica, sia pensabile è farsi la domanda sbagliata: la domanda giusta chiede invece come va arricchito il piano dei concetti affinché quel dominio possa essere pensato. Questa impostazione, tuttavia, non si oppone solo a quella che tenta di salvare la singolarità di un dominio pretendendo che sia al di là dell'intera dimensione concettuale, ma anche a quella che nega tale singolarità tentando di assimilare quel dominio al dominio più ampio in cui comunque si colloca, ad esempio, il mondo materiale rispetto alla vita, il mondo vitale rispetto alla politica. Ed è proprio in relazione a questo secondo aspetto che Cesaroni avanza una tesi che mi lascia molto dubbioso. Considererò solo le formulazioni relative al dominio della vita. Cesaroni, dunque, afferma che «ogni negazione della specificità della biologia è espressione di un punto di vista anti-scientifico o, al massimo, prescientifico [... perché] rimane nel campo della generalità e non si impegna nella pratica concettuale» (p. 154). Ebbene, consideriamo questa tesi da due punti di vista, quello retrospettivo (o col senno di poi) e quello non retrospettivo. Una volta che la biologia moderna è stata fondata e ha dunque elaborato dei concetti che istruiscono il dominio della vita nella sua singolarità, è chiaro che ogni tentativo di farsi bastare i concetti della fisica e della chimica ci pare produrre una desingularizzazione indebita, cioè ci pare capace di produrre delle conoscenze *valide* (gli organismi sono pur sempre sottoposti alle leggi fisico-chimiche, come Cesaroni riconosce spesso), ma *non specifiche* (in tali conoscenze, gli organismi sarebbero conosciuti solo in quanto corpi o aggregati materiali tra altri). Ma proviamo ora a lasciar cadere il senno di poi: forse che la singolarità del dominio vitale è una sorta di *evidenza* prescientifica, per cui l'impresa scientifica autentica è quella che sa rispettare tale singolarità già data? Oppure, la singolarità di un dominio, cioè la necessità di farne l'oggetto teorico di una scienza specifica, è proprio ciò che la fondazione di quella scienza rivela e istituisce? Se Cesaroni scegliesse davvero la prima alternativa, come vari passi fanno pensare (cfr. p. 159 in cui si dice che la finalità è «ciò che propriamente è da pensare» nello studio della vita, quasi che questo vincolo precedesse la fondazione della biologia e in qualche modo la imponesse), si troverebbe a presupporre un'articolazione della realtà in domini singolari, che guiderebbe o farebbe da misura all'articolazione delle varie scienze: poiché la vita è singolare, allora serve la biologia, poiché la prassi politica è un dominio singolare, allora serve una scienza della politica ecc. Tutto lo sforzo di Cesaroni di non cadere nei problemi posti dal realismo ingenuo e di pensare, con Hegel, l'istruzione del reale-razionale risulterebbe vanificato da questa sorta di «tenerezza per la singolarità dei domini». Non resta dunque che seguire la seconda alternativa: la singolarità di un dominio è istituita dal concetto teorico di quel dominio e risulta convalidata dal successo della scienza che in quel concetto trova uno dei suoi concetti fondamentali. Ed ecco allora che si impone una domanda epistemologica inaggirabile: quali sono le condizioni di emergenza del progetto (progetto di chi? Nuovamente: della società stessa in quanto spazio della ragione!) di fondare una nuova scienza per appropriarsi conoscitivamente di un ambito che il senso comune distingue, ma che potrebbe anche non meritare di venire distinto (la distinzione, ben radicata nel senso comune antico, tra i moti fisici sublunari e quelli celesti non è stata rispettata dalla fisica del XVII secolo)? Si tratta di condizioni per determinare le quali occorre un'epistemologia intesa come storia della scienza, ma a sua volta inclusa in un'autentica *scienza della realtà storico-sociale*.

offerto per affrontare una questione assolutamente inaggrabile per chi riflette sull'attività normante della scienza.

IV. SULLA NECESSITÀ CUI RISPONDE L'INVENZIONE CONCETTUALE SCIENTIFICA

10. Nell'analisi di tutti e tre i tipi di caso che ho schizzato poco fa, cioè quello della fondazione della prima scienza, quello della fondazione di una nuova scienza e quello della trasformazione di una scienza esistente, ad un certo punto si impone la seguente questione: che cosa fa da misura all'attività normante e dunque all'invenzione concettuale che in essa accade? Questa formulazione non è alla lettera di Cesaroni, ma individua un problema che gli è ben presente e che egli circoscrive escludendo le due seguenti possibilità estreme: da un lato, quella per cui l'invenzione concettuale sarebbe un rinvenire o un trovare il concetto che era in qualche modo già lì, sebbene non riconosciuto (si tratta della falsa opzione che Cesaroni chiama anche espressivista: l'invenzione del concetto sarebbe l'espressione o formulazione di una struttura eidetica data, che attendeva solo tale esplicitazione e messa in parola); dall'altro lato, quella per cui l'invenzione concettuale sarebbe una produzione così creativa da essere arbitraria (cfr. pp. 44 e 84). La misura rispondendo alla quale l'istruzione concettuale eviterebbe di cadere in entrambe queste alternative è ciò cui Cesaroni allude parlando di una «necessità» che imporrebbe il concetto di volta in volta istruito e che si manifesterebbe «nell'impossibilità di distinguere tra creazione e scoperta» (p. 110). In che cosa positivamente consista questa necessità, non risulta in maniera molto chiara nel libro. Di certo, non si tratta della necessità di quei contenuti la cui negazione sia autocontraddittoria (che è la necessità esperita nella dimostrazione per assurdo), né di quelli la cui negazione non si riesca neppure a costituire come tale (che è la necessità esperita nell'argomentazione elenctica che difende i principi, tra cui quello di non contraddizione)²⁰, insomma, non si tratta della necessità di ciò la cui negazione o il cui opposto sia letteralmente *impensabile*. Tra le indicazioni positive fornite da Cesaroni c'è quella che passa per la teoria del contraccolpo.

La teoria del contraccolpo non è facile da ricostruire. L'idea di fondo non consiste (e non può consistere!) semplicemente nel sostenere che il contraccolpo impone, cioè rende in qualche misura necessario, dedicarsi all'elaborazione e invenzione concettuali (o riattivare, genericamente, il «senso del problema» o l'attitudine soggettiva della «sorveglianza» - cfr. pp. 52-54). L'idea di fondo vorrebbe

²⁰ Su questa distinzione tra la necessità rivelata dall'apagogia (o dimostrazione per assurdo) e la necessità rivelata dall'*elenchos* (dove questa seconda è in realtà la più elevata visto che è questa che viene attribuita anche al principio di non contraddizione e che dunque fonda la prima), mi permetto di rinviare, anche per gli ulteriori riferimenti che vi si trovano, al mio: *Volontà e assenso. L'impossibilità di decidere che cosa credere*, Orthotes, Napoli-Salerno 2012, pp. 175-176.

condurre a quest'altra ben più impegnativa tesi: un certo contraccolpo impone (cioè rende necessaria, in qualche senso diverso da quello logico-speculativo che ho ricordato poc'anzi) una *determinata* invenzione concettuale, cioè l'invenzione di *quel determinato* concetto. Cesaroni è riuscito davvero a difendere questa tesi più impegnativa? Per capirlo, conviene considerare alcune sue pagine più da vicino.

La prima volta che compare la nozione di contraccolpo è per nominare l'effetto (di rilancio, di riattivazione o di rimessa in moto) che ha sull'attività normante della scienza un certo tipo di evento che si verifica entro l'attività normata. Questo evento consiste nell'avvertimento del fatto che c'è «qualcosa che “non torna”» (p. 38)²¹. Poco dopo viene precisato che non si tratta dell'avvertimento di un fatto positivo che però la scienza data non saprebbe spiegare: chi tentasse di concepire le cose in questo modo, infatti, si troverebbe a supporre che quel fatto sia insieme pensato (in quanto sarebbe avvertito) e impensabile (in quanto per ipotesi inafferrabile da parte dei concetti scientifici dati). Per chiarire il punto, Cesaroni flirta anche con la distinzione tra realtà (che sarebbe istituita dai concetti scientifici) e reale (che “insisterebbe” e farebbe obiezione), ma è molto più efficace un'altra sua immagine, cioè quella dello «strappo nell'articolazione reale-razionale» istruita dal concetto scientifico (p. 39). Insomma, non è che venga avvertito un che di positivo, che farebbe parte della realtà o di un ulteriore misterioso piano denominato “reale”²²,

²¹ Devo dire che questa pagina mi lascia perplesso anche per un'altra ragione. Prima ancora che voler spiegare come l'attività normante si riattivi nel procedere della scienza e che cosa le dia una misura (o dia una necessità ai suoi prodotti, cioè ai concetti), qui Cesaroni si propone di difendere la tesi secondo cui: «La pratica scientifica non è *mai* conclusa, si rilancia *costantemente e inevitabilmente*, cioè non per motivi estrinseci ma per il modo stesso del suo procedere» (corsivi miei). Vuol dire sostenere che, nel procedere della scienza, *inevitabilmente* (sebbene non costantemente, ma solo di tanto in tanto), si producono contraccolpi e strappi. Qual è dunque l'argomentazione che difende questa tesi? Prima premessa: «Ogni processo di concettualizzazione [...] istruendo il suo campo di realtà, ricade necessariamente in una designazione (precisamente: nella conoscenza dell'oggetto istruito)». (A margine e sulla base di quanto detto in questo articolo, propongo di sostituire decisamente il verbo “ricadere”: l'elaborazione dei concetti scientifici *rende possibile* (è il suo obiettivo!) lo studio positivo del suo campo oggettuale, con le designazioni intrascientifiche che tale studio richiede.) Seconda premessa: «essa [*scil.* la designazione], in quanto rappresentazione, sarà necessariamente bucata, attraversata da qualcosa che “non torna” (perché reinstalla la trascendenza fra il soggetto e l'oggetto)». Conclusione: «[la designazione] diventerà in pari tempo il momento di rilancio del processo». Il problema sta ovviamente nella seconda premessa: il piano dell'attività normata, con le sue designazioni, è sì caratterizzato da una struttura rappresentativa (si tratta di dire il vero dell'oggetto istruito, applicando correttamente i concetti istruiti) e questo implica la possibilità-pensabilità del dubbio sulla verità degli enunciati prodotti, nonché la possibilità che alcuni siano erronei, ma non implica affatto la *necessità* che, di tanto in tanto, si incorra in errori o che qualcosa non torni. Che la conoscenza positiva di un campo oggettuale sia per principio interminabile (perché si possono continuare ad accumulare conoscenze dei vari oggetti particolari resi designabili dai concetti) è vero, ma che i concetti che la istruiscono debbano di tanto in tanto essere rinnovati o trasformati, questa non è affatto una necessità, ma solo una possibilità. E se mai fosse una necessità, Cesaroni non l'avrebbe rivelata dimostrativamente come tale.

²² La distinzione tra “realtà” e “reale”, per cui Cesaroni rinvia alla psicoanalisi, non è all'altezza del punto di vista speculativo instaurato dalla dissoluzione dell'idea stessa di cosa in sé. Il “reale” non può

ma viene avvertito un fallimento, un non andare, da parte delle cose, come la teoria scientifica data prevedeva che andassero. Questo fallimento genera il contraccolpo, cioè impone di riprendere l'attività di creazione concettuale. Ma, dobbiamo tornare a chiedere: questo contraccolpo è capace di imporre e dare necessità anche allo specifico concetto che viene elaborato per far fronte allo strappo?

Se ci teniamo al livello di generalità in cui la precedente domanda è stata formulata, allora credo che dobbiamo rispondere negativamente: il fallimento (anche un fallimento significativo e non puntuale) di una previsione imposta da una certa teoria scientifica impone (a chi partecipa alla pratica di quella scienza) di tornare sugli assunti direttivi di quella teoria per rivederli, ma non impone una revisione specifica di contro ad altre possibili. Nel capitolo su Hegel, Cesaroni si concede di chiamare lo strappo e il punto di non-tenuta: «contraddizione» (p. 97); ebbene, se la contraddizione emersa all'interno di una teoria impone genericamente una negazione di quella teoria, non impone una “negazione determinata”, cioè appunto una soluzione positiva tra tutte quelle logicamente possibili. Ecco alcune righe di Cesaroni, dedicate a Hegel, in cui già inserisco, in parentesi, le disambiguazioni minime:

Il concetto [*scil.* l'attività di articolazione concettuale], in altre parole, introduce una «interruzione» (*Unterbrechung*) nel corso delle rappresentazioni [*scil.* i concetti usati rappresentativamente] nel punto in cui queste ultime mostrano la propria incapacità a rendere ragione di sé (cioè il proprio inevitabile andare “a sbattere” in

essere quella realtà che starebbe dietro la “realtà”, ma che non sarebbe coglibile da parte del pensiero, altrimenti, la nozione del reale non sarebbe altro che una riproposizione di quella nozione di *cosa in sé* dissolta dalla parabola idealistica. Ma le cose non vanno molto meglio se, per assicurare che il “reale” non è esteriore ad ogni forma di pensiero, si sdoppia quest'ultimo in un pensare rappresentativo, che coglierebbe la “realtà”, e un pensare concettuale, che coglierebbe il “reale”: in questo caso, infatti, il pensare concettuale sarebbe di fatto ridotto a un pensare rappresentativo (rappresentativo di quell'oggetto particolare che sarebbe il “reale”). Cesaroni, come ho detto, flirta e gioca con queste formule, ma *non ricade davvero al di qua del pensiero speculativo*, semplicemente, gli piace chiamare (talvolta) “insistenza del reale”, l'apparire della contraddizione all'interno di un sistema concettuale dato, cioè il coglimento della non-tenuta di tale sistema. A scanso di equivoci, ripeto come parafrasare la distinzione tra il coglimento rappresentativo della realtà e il coglimento concettuale del reale: (1) il soggetto della rappresentazione e l'oggetto rappresentato non sono un originario, ma l'effetto di una pratica di elaborazione concettuale; nel caso della rappresentazione empirica dell'oggetto dell'esperienza comune, la pratica che ha istituito il soggetto comune e l'oggetto comune è la pratica sociale in generale (cioè il luogo di emergenza del linguaggio ordinario); nel caso del rappresentare che accade nell'attività normata della scienza, la pratica che li ha costituiti è la stessa pratica scientifica in quanto attività normante; (2) il coglimento rappresentativo dell'oggetto scientifico non è dunque altro che l'attività normata in quanto luogo di produzione delle conoscenze scientifiche positive attraverso l'applicazione dei concetti teorici agli oggetti da essi stessi resi designabili (oggetti che sono la realtà che quella scienza conosce); (3) l'elaborazione e articolazione di tali concetti, soprattutto la ripresa di tale articolazione per far fronte alle contraddizioni e ai punti di non tenuta di tali concetti (contraddizioni e punti di non tenuta emersi grazie all'applicazione di quei concetti), è quell'attività per alludere “poeticamente” alla quale Cesaroni ricorre talvolta all'immagine del coglimento del reale che insiste.

contraddizioni, in luoghi di non tenuta, cioè in un reale che insiste all'interno del campo designato senza potervi trovare posto). Questo «contraccolpo» (*Gegenstoß*) costringe la riflessione a tornare su di sé [...], trasformandosi da designazione [...] ad istruzione [...], mediante la creazione di un nuovo concetto [*scil.* rispetto a quelli che erano usati rappresentativamente fino a quel momento] che dà consistenza di realtà-razionalità al reale o all'impossibile che insisteva nello spazio precedente.

Per Hegel, come ho già ricordato, tutto questo processo non è quello che per Bachelard, Canguilhem e Cesaroni può accadere anche all'interno di una scienza data e che porta alla trasformazione dei suoi concetti fondamentali. Si tratta dunque del processo di fondazione di una nuova scienza? Sì, ma con la seguente clausola: per Hegel tale processo accade, ovviamente, al di fuori della scienza che viene fondata dal nuovo concetto, ma *all'interno del movimento generale della ragione*, che è dato dall'unità dialettica tra il processo di articolazione concettuale (la filosofia) e il processo delle varie scienze progressivamente fondate e rese possibili da quell'articolazione concettuale. È questo movimento complessivo che custodisce quell'ideale di conoscenza rigorosa e precisa che, da un lato, lavora come un tarlo critico anche il sapere comune e generale e, dall'altro, va definendosi in maniera sempre più fine man mano che tutto il movimento procede. Questa clausola, al momento, serve solo a dire che, all'interno del quadro hegeliano, l'invenzione di un nuovo concetto ha comunque la *struttura della soluzione di un'aporia*, proprio come l'avrà la trasformazione concettuale per Bachelard, Canguilhem e Cesaroni. Sfortunatamente, però, l'esame riservato al modo in cui Hegel elabora questa struttura non getta molta luce sul nostro problema. Cesaroni ricorda (evocando, ma davvero brevemente, anche il passaggio dalla matematica alla meccanica)²³ come per Hegel l'andare a sbattere in contraddizioni da parte di un certo pensiero rappresentativo, il suo incagliarsi in aporie, il suo non saper dominare le difficoltà in cui si avvolge, venga risolto dall'elaborazione di un nuovo e più profondo concetto (il quale poi, usato rappresentativamente, incontrerà nuove difficoltà ecc.). Non è tuttavia chiaro se quel concetto sia *l'unico* capace di risolvere la contraddizione precedente, nel qual caso la sua necessità sarebbe la necessità logica di negare quella contraddizione o se invece no, nel qual caso per attribuirgli una necessità bisognerà prima aver introdotto un'altra categoria di necessità.

In vista di tale introduzione, che sta al cuore di quello che Cesaroni stesso definisce il primo compito di un'epistemologia e che consiste nel «produrre le categorie attraverso le quali emerge la normatività propria del concetto» (p. 114), vorrei sviluppare alcune considerazioni prendendo le mosse dai più illuminanti esempi di invenzione concettuale proposti da Cesaroni, il primo legato alla

²³ A onore del vero, devo precisare che Cesaroni rinvia, per un'analisi più dettagliata di quel caso, al saggio di A. Moretto, *La dottrina dello spazio e del tempo e la meccanica nella Filosofia della natura*, in F. Chierighin (a cura di), *Filosofia e scienze filosofiche nella "Enciclopedia" hegeliana del 1817*, Verifiche, Trento 1995, pp. 249-336.

fondazione della biologia moderna e l'altro ha un rinnovamento dell'impianto concettuale della stessa.

11. Prima di considerare questi due esempi, però, occorre la seguente premessa epistemologica: per rendere in generale pensabile l'accadere di qualcosa di nuovo, in questo caso l'elaborazione di alcuni concetti, non si può pretendere che la ricerca della causa debba trovare tutto ciò che caratterizzerà l'effetto. Persino la concezione espressivista della causa, secondo la quale l'effetto è appunto solo un'esplicitazione o un'espressione della causa, deve ammettere che, se tale effetto era già presente nella causa, comunque non vi era presente *come espresso*; mentre la concezione per cui gli effetti sono leggibili come incontri di elementi già dati deve perlomeno ammettere che, se gli elementi erano dati, non era già dato il loro incontro. Nel nostro caso, persino la concezione dell'invenzione concettuale secondo cui non si tratta di far altro che scoprire quell'unica soluzione dell'aporia che, proprio in quanto è l'unica logicamente possibile, è in qualche modo già lì, deve comunque ammettere il passaggio dall'esser lì, ma non scoperta e l'esser lì scoperta. Qualcosa di nuovo accade, dunque non può essere dedotto, va attestato. D'altronde, non è detto che tale attestazione debba configurarsi come la presa d'atto di un evento miracoloso. La mia proposta è circoscrivere il più possibile lo spazio dell'attestazione del nuovo, esaminando il più finemente possibile le condizioni della sua emergenza, cioè poi l'articolazione della circostanza in cui quel nuovo si inserisce e a cui risponde²⁴. Nel nostro caso, si tratta di determinare finemente i termini del problema rispetto a cui l'elaborazione concettuale in questione si pone come soluzione. Come detto, la speranza è di capire che cosa possa significare che quell'elaborazione si pone, più precisamente, come la soluzione necessaria, cioè avente una necessità.

Consideriamo dunque le caratteristiche della circostanza in cui accade l'invenzione del primo nucleo dei concetti fondamentali e distintivi della biologia. Ovviamente ricostruirò tali caratteristiche per come emergono nel libro di Cesaroni.

La prima caratteristica di quella circostanza è data dall'esistenza della scienza fisica e in particolare della meccanica. Tale scienza si propone di determinare le leggi che governano l'intera realtà osservabile e poiché i fenomeni della vita sono supposti appartenere alla realtà osservabile, allora non potranno fare eccezioni a quelle leggi (cfr. pp. 171-172). Esiste dunque una resistenza, opposta dall'impianto stesso della fisica, ad attribuire alla biologia una specificità *intesa come conseguenza*

²⁴ Questo approccio, che ricavo da Althusser (si vedano le tre sue articolate lettere del 1966: le due *Lettere a D.*, pubblicate in Id., *Sulla psicoanalisi*, tr. it. di G. Piana, Raffaello Cortina, Milano 1994, pp. 47-100; e la lettera: *Sulla genesi*, pubblicata e tradotta da V. Morfino in «Décalages», I (2014) 2, art. 10), l'ho delucidato di più nel saggio: *Sic transit. Osservazioni sulla teoria althusseriana della trasformazione sociale ricostruita da Fabio Bruschi*, «Etica & Politica / Ethics & Politics», XXIV (2022), 1, pp. 187-209.

di una presunta irriducibilità ontologica della vita alla realtà materiale. Si tratta dell'istanza monista custodita nell'idea stessa della fisica come scienza fondamentale. (È la stessa istanza che fa resistenza contro ogni tentativo di recuperare o ripensare il dualismo ontologico tra la realtà mentale e la realtà corporea). Più esattamente, la prima caratteristica della circostanza in cui viene fondata la biologia corrisponde alla seguente istanza complessa:

(A1) Conoscere efficacemente un ambito significa conoscerlo scientificamente.

(A2) La conoscenza fisica del mondo materiale è un esempio eccellente di conoscenza scientifica.

(A3) qualunque conoscenza di un ambito che fa parte della realtà materiale, che pretenda di essere una conoscenza scientifica non può implicare violazioni delle conoscenze della fisica.

(A4) non esiste altra realtà che quella materiale (cioè non vi sono sostanze o proprietà irriducibili a quelle materiali).

L'idea di base custodita nella seconda caratteristica della circostanza cui risponde la fondazione della biologia è che l'ambito della vita non possa essere conosciuto efficacemente da un sapere che prescindendo dalla differenza tra vita e non vita. Se questa è l'idea di base, però, bisogna ammettere che la sua articolazione epistemologicamente corretta è delicata da fornire: in particolare, le due seguenti articolazioni vanno evitate. La prima è quella che suggerisce l'idea che vi sia una sorta di *evidenza* della singolarità dell'ambito della vita, un'evidenza che precederebbe l'istituzione della scienza biologica giacché anzi la motiverebbe, ma che avrebbe comunque la forza epistemica di un'evidenza teorico-scientifica o forse anche una forza superiore: sarebbe un'evidenza dirimente, un'evidenza sufficiente da sola a squalificare ogni progetto di riduzione del sapere della vita alla fisica. Cesaroni si esprime talvolta in modi che fanno pensare che abbia in mente qualcosa del genere: il campo dei fenomeni vitali avrebbe una singolarità evidente; non una singolarità da elaborare introducendo un qualche dualismo ontologico, ma una singolarità capace di *esigere* la fondazione di una scienza specifica dedicata a quell'ambito. Insomma, l'irriducibilità epistemologica della biologia sarebbe fondata sulla più originaria singolarità del suo oggetto, sebbene tale singolarità non lo renderebbe eccezionale rispetto alla realtà fisica e alle sue leggi. Ho già dedicato una nota alla critica di questa ricaduta in una forma di realismo epistemologico²⁵: per evitare questa ricaduta e ogni ambiguità in proposito, Cesaroni deve affermare che la singolarità dell'oggetto della scienza biologica è istruita *insieme* alla singolarità della scienza biologica e che non la precede, per cui non ci si può certo riferire alla

²⁵ Cfr. *supra* nota 19.

singularità dell'oggetto per giustificare il progetto di fondare una scienza autonoma dedicata a tale oggetto.

Un'altra formulazione della seconda caratteristica della circostanza in questione, che non mi pare consistente con l'impianto generale del libro di Cesaroni, è quella per cui rinvia a **Kant**:

Il discorso di Kant mantiene tutta la sua validità nel mostrare l'impossibilità di una conoscenza degli enti naturali organizzati (insomma degli organismi viventi) sulla base del mero «nexus effectivus», cioè della causalità meccanica (p. 147).

Sembra dunque che **Kant** sia stato capace di fondare dimostrativamente queste due tesi: (1) non è possibile pensare i fenomeni vitali senza «il concetto di fine naturale (o “nexus finalis”)»; (2) il concetto di fine naturale non può far parte dei concetti della fisica. Ammesso che la prestazione kantiana sia classificabile come filosofica (e non come parte dell'attività normante della scienza, sebbene realizzata da un individuo che ha dedicato molta della sua vita alla pratica filosofica), allora dobbiamo concludere che nella prospettiva suggerita da questo passo valgono le seguenti tesi epistemologiche, piuttosto differenti da quelle difese da Cesaroni nel resto del libro: (a) almeno una parte dell'istruzione del concetto fondamentale della biologia (e dunque anche una parte dell'istruzione del suo oggetto teorico o del suo reale-razionale), cioè del concetto di ente materiale organizzato secondo fini naturali, sarebbe realizzata dalla filosofia, mentre (b) all'inventività degli scienziati spetterebbe, ipotizzo, quell'ulteriore articolazione del concetto di fine naturale grazie a cui apparirebbe che il nesso che designa non costituisce però un'eccezione alle leggi fisiche.

Mentre, come chiarirò dopo, io non ho nulla da obiettare a che si attribuisca alla filosofia, almeno in talune situazioni, la capacità di contribuire positivamente all'introduzione critica dei concetti scientifici, invece di confinarla in altre prestazioni (puramente epistemologiche e/o critiche), dal punto di vista di Cesaroni, la seconda caratteristica della circostanza in cui è stata fondata la biologia dovrebbe essere piuttosto descritta nel modo seguente. Esiste un'intuizione, *a livello del sapere comune*, in favore del fatto che il dominio della vita, ovviamente inteso in maniera generica, come è tipico del senso comune, che non opera per definizioni, sia abbastanza singolare da non poter essere conosciuto adeguatamente, ossia, che non possa essere compreso, da un sapere che tenti per principio di ricondurlo a ciò che vale anche per l'inorganico. Questa intuizione è *l'avvertimento pre-teorico di una differenza*. L'avvertimento di tale differenza può essere avvolto da tentativi di rendere conto della stessa, che dovranno essere rigettati (ad esempio quello per cui tale differenza avvertita si radicherebbe in una distinzione ontologica tra sostanze o tra proprietà), ma non va confuso con essi. E la prova è che pur avendo rigettato quei resoconti, non è possibile rigettare anche la differenza a cui tali resoconti rinviavano: di questa occorre offrire un resoconto diverso. Ad esempio, della differenza avvertita tra il comportamento di una mela che cade dall'albero e quello

della luna, che non cade, anche la meccanica newtoniana rende conto, sebbene certo non lo faccia con l'apparato delle nozioni e delle tesi aristoteliche e soprattutto esigendo una scienza autonoma e specifica per lo studio dei movimenti fisici sublunari.

Rispetto alla dimostrazione *filosofica* dell'irriducibilità di un dominio, che richiede ovviamente una determinazione concettuale di tale dominio, far riferimento all'intuizione preteorica ha il vantaggio di aprire ad indagini più precise di storia e sociologia della scienza: bisognerà infatti individuare le pratiche e i contesti che custodiscono questa intuizione (ossia: dov'è che, nella formazione sociale, accade di fare l'esperienza prescientifica della specificità del dominio della vita?) e bisognerà esplicitare i resoconti prototeorici che la avvolgono e la elaborano. (Aggiungo che, per la prospettiva epistemologica che difendo io, questo tipo di indagini di storia e sociologia della scienza possono anche scoprire che in talune situazioni è proprio la pratica filosofica ad aver avuto un ruolo decisivo; condivido comunque con Cesaroni la tesi negativa per cui non è inevitabile che sia così).

La congiunzione di queste due prime caratteristiche della circostanza in oggetto, cioè la caratteristica per cui vale l'istanza di non pensare la vita come una realtà che in qualche misura si sottrae alle leggi della fisica e quella per cui vale l'istanza di non tentare di farsi bastare, per comprendere i fenomeni della vita, un sapere che è indifferente alla distinzione tra vita e non vita, produce una situazione di doppio vincolo. Cesaroni la chiama opportunamente: «impasse della rappresentazione» (p. 149): è una impasse a livello delle istanze che orientano in generale la ricerca a livello della vita sociale e, nella fattispecie, in quella regione della società in cui si concentrano le pratiche organizzate di ricerca (le scienze e le protoscienze). Da questa impasse si è usciti nel momento in cui ha preso piede la decisione generale di trattare quell'impasse come un «problema»: questa decisione corrisponde all'imporsi di un'*istanza di sintesi*, quella secondo cui la conoscenza o comprensione di questo dominio avvertito come singolare deve comunque essere una conoscenza o comprensione di carattere scientifico (e non ad esempio religioso) e dunque tale da non fare eccezione rispetto a ciò che è stabilito da altre scienze, in particolare quelle poste come più fondamentali da un punto di vista ontologico²⁶.

Si noti come del problema cui siamo pervenuti e della decisione che lo impone sia possibile offrire anche una formulazione ancora più generale. Si tratta cioè della decisione di riscattare e render conto di una differenza avvertita a livello prescientifico, attraverso la congiunta e inseparabile istruzione (a) di un oggetto teorico che possa essere inteso come l'appropriazione conoscitiva di quella

²⁶ È in effetti ben possibile che la scienza più fondamentale da un punto di vista ontologico, cioè la fisica, non sia la più fondamentale da un punto di vista epistemologico (la quale potrebbe invece essere la sociologia o la scienza della storia, visto che queste ultime scienze devono saper pensare la stessa pratica scientifica e la sua dinamica).

differenza e (b) del sapere scientifico ad esso relativo. Questa decisione dà luogo al problema di definire il concetto di questo oggetto, in modo che sia chiara l'irriducibilità, ma anche la compatibilità tra tale concetto e quelli delle scienze già riconosciute. (Si registri la seguente domanda: che cosa giustifica quella decisione? Una prima risposta che ho scartato per i suoi presupposti ingenuamente realisti è: l'*evidenza* della singolarità del dominio cui si dedicherà la scienza che si sta fondando. Una seconda risposta che ho scartato è: la *deducibilità filosofica* della singolarità del dominio cui si dedicherà la scienza che si sta fondando. La risposta cui sto facendo spazio non pretende di individuare l'argomento knock out capace di convalidare una volta per tutte quella decisione: innanzitutto, farà riferimento all'ideale epistemico per cui la più autentica ed efficace conoscenza è quella scientifica, il che implica perlomeno che tale conoscenza non sia incompatibile con le conoscenze scientifiche date; in secondo luogo, insisterà su una qualche forma di inadeguatezza dei tentativi di conoscere ciò che è preteoricamente avvertito come differente, sulla base di un impianto teorico che lo assimili a ciò da cui è avvertito differire; infine, rinvierà ai primi successi ottenuti applicando i concetti appena elaborati).

Preso in questa formulazione generalissima, il problema che abbiamo distillato è rinvenibile in ogni situazione in cui sia fondata una nuova scienza (tranne quello in cui è stata fondata la prima scienza, che è un caso particolare). Ciò nonostante, la sua formulazione generalissima non è vuota: ci aiuta comunque a circoscrivere la circostanza in cui emerge l'invenzione concettuale come una circostanza in cui si tratta di risolvere questo problema (i cui termini dunque sono ragionevolmente chiari: si sa discernere, *a livello pratico-comune*, il dominio di cui l'oggetto teorico sarà la riappropriazione conoscitiva²⁷, si ha un'idea di che cosa sia l'effetto conoscitivo prodotto in generale dalla scienza, si ha un'idea dei vincoli che una scienza più fondamentale pone a quella che ne dipendono - il vincolo per cui queste non possono sostenere che i loro oggetti si sottraggano alle leggi poste dalle scienze più fondamentali). Cesaroni, comunque, mostra come di fronte alla fondazione della biologia moderna stesse un problema ben più determinato di questo. O meglio, questo problema era specificato da ulteriori determinazioni - e, ovviamente, più è specifico il problema meno ampio è lo spazio di arbitrio dell'invenzione che lo risolve. (Vedremo se questo spazio era così ristretto da lasciare aperta una sola soluzione che, a quel punto, risulterebbe quella necessaria.)

12. A determinare ulteriormente il problema generale di fondare una scienza naturale o materialistica del vivente c'era la specificità delle impasse generate dai vari resoconti della differenza della vita (differenza avvertita a livello del sapere comune) che erano nati in seno alla fisica meccanica. L'analisi di Canguilhem, che

²⁷ Sulla nozione già evocata, di *appropriazione conoscitiva*, una nozione che ricavo da Althusser, si veda più avanti la nota 31.

Cesaroni sa ricostruire e sviluppare con notevole finezza, è davvero bellissima (cfr. 148-160). Il nucleo fondamentale è questo: il progetto generale per cui tutti i fenomeni naturali sono spiegabili grazie alla meccanica veniva integrato dalla tesi per cui l'avvertita singolarità della vita è da intendere come conseguenza del fatto che gli organismi sarebbero macchine particolarmente complesse; salvo che l'analogia tra organismo e macchina tiene solo fintanto che non si domanda a che cosa corrisponda, nella macchina-organismo, il progetto che ha guidato la costruzione di qualunque macchina in senso stretto. Portando a fondo l'analogia, insomma, riemerge l'impasse che quella doveva risolvere: riemerge infatti la differenza della vita attraverso l'impossibilità di ridurre un organismo a una macchina. Si noti però la specificità della situazione: la differenza della vita viene avvertita, non già all'interno di un'esperienza pratico-ordinaria, bensì all'interno della riflessione critica sull'analogia che dovrebbe consentire di studiare scientificamente anche la vita. Ci troviamo, dunque, di fronte a una forma speciale di avvertimento di quella differenza, un avvertimento ad alto tasso riflessivo e che accade nell'ambito delle pratiche scientifiche o protoscientifiche. Non solo, la differenza della vita non è avvertita in maniera generica, ma in un modo che porta l'attenzione sulla questione del fine: il progetto che guida la costruzione di una macchina persegue un fine, ebbene, portando a fondo l'analogia tra macchina e organismo, ci si trova a chiedersi se davvero quest'ultimo sia pensabile senza il concetto di fine, visto che la macchina *non* è davvero pensabile senza di esso. *Non* abbiamo a che fare con la presunta *deduzione filosofica del nesso tra organismo e fine*, abbiamo davvero a che fare con l'imporsi all'attenzione di una questione, quella del fine, nella riflessione protoscientifica sull'organismo: non è né la filosofia, né il buon senso comune che invitano a non isolare il pensiero dedicato all'organismo dal problema del fine, è la dialettica interna al tentativo di pensare l'organismo attraverso un'analogia che prometteva di poter fare a meno del riferimento al fine. (Se poi la decostruzione dell'analogia sia stata fatta da individui che lavoravano in dipartimenti di filosofia o meno, è secondario, come vedremo). Ancora una volta: le difficoltà concettuali in cui si impantana l'analogia con la macchina fungono da giustificazione dell'esortazione a pensare con più attenzione il nesso tra organismo e fine. Da sole non bastano a giustificare (e tantomeno a dimostrare) la tesi secondo cui l'organismo non è pensabile senza il concetto di fine (ovviamente un concetto non metafisico – cfr. p. 160 n), ma di certo sono sufficienti a ostacolare la tendenza riduzionista a dare per scontato che lo sia²⁸. *Non risulta*

²⁸ Il punto è delicato e la tesi che formulo non è quella di Cesaroni. Per lui, la dialettica che ho evocato dimostra l'impossibilità che la scienza della vita non sia una scienza autonoma rispetto alla fisica (cfr. p. 180): se non si può fare a meno di un concetto di fine e se tale concetto non può essere un concetto della fisica (sebbene certo debba essere un concetto la cui applicazione non richiede di supporre eccezioni alle leggi fisiche), allora la scienza della vita sarà autonoma perché caratterizzata da concetti fondamentali irriducibili e singolari. Io non ritengo che gli argomenti esposti da Cesaroni dimostrino quella impossibilità, ma credo anche che questo non sia un problema. La decisione di

confutato ogni possibile tentativo di pensare la vita senza il concetto di fine, ma si accumulano ragioni contro la decisione di investire ancora e solo in questo progetto epistemico, mentre, per così dire, salgono le quotazioni del progetto opposto, quello che cerca di distillare un concetto di fine la cui applicazione non implichi di ipotizzare eccezioni alle leggi fisiche. È in questa situazione che vengono introdotti i concetti di teleonomia, di regolazione biologica, di ambiente interno, ecc. Ed è alla luce di questa situazione che alla loro invenzione sembra legittimo attribuire una qualche forma di *necessità*.

13. Ho ripreso l'analisi di Cesaroni della nascita della biologia e dunque dell'introduzione dei suoi concetti fondamentali. Il punto di non tenuta o di impasse che si decide di trattare come un problema da risolvere con un'invenzione concettuale si colloca qui a livello delle rappresentazioni non biologiche. In una descrizione del tutto generale, quel punto di non tenuta si configura come contrasto tra l'ideale della conoscenza scientifica (l'ideale per cui conoscere efficacemente e autenticamente è conoscere scientificamente) e l'avvertimento prescientifico del fatto che l'ambito di fenomeni che si vorrebbero conoscere richiede un sapere ad esso dedicato. In una descrizione più specifica e precisa, quel punto di non tenuta si configura come fallimento dialettico dei tentativi di farsi bastare i concetti della fisica meccanica, attraverso il ricorso all'analogia macchinica per render conto dell'avvertita differenza della vita. Mentre, se si sta a livello della descrizione generale dell'impasse, il problema diventa quello di fondare una scienza che, senza chiedere eccezioni alle leggi fisico-chimiche, sia caratterizzata da concetti fondamentali suoi propri, qualora ci si collochi a livello della descrizione più specifica dell'impasse, allora il problema diventa quello di elaborare un concetto non metafisico di finalità.

Se ora cerchiamo un esempio di invenzione concettuale che ammonti alla trasformazione di una scienza già fondata e riconosciuta, si impone l'esempio dato dall'introduzione del concetto di *exaptation* (cfr. pp. 163-166). Qui il punto di non tenuta non è né il fallimento dialettico di una rappresentazione non scientifica (cioè di una rappresentazione comune o eventualmente di una protoscientifica), né il fallimento dialettico di un concetto scientifico dato, cioè l'emergenza di una qualche sua inconsistenza interna. Ciò che provoca il contraccolpo e riattiva l'invenzione concettuale è qui il fallimento di una previsione empirica: «la scoperta, nel genoma, di grandi quantità di DNA ripetitivo e, più in generale, di DNA non codificante»

investire nel progetto di fondare un'autonoma scienza della vita non richiede che si sia dimostrata l'impossibilità di non farlo (ovviamente, posto che si voglia conoscere scientificamente la vita): per giustificare quella decisione è sufficiente che il nesso tra organismo e fine si sia insistentemente ripresentato. Ovviamente, la tesi di cui sto dicendo che non è stata dimostrativamente confutata non è la tesi secondo cui la biologia *quale la conosciamo* sarebbe riducibile alla fisica, bensì la tesi secondo cui la conoscenza fisica dei fenomeni vitali possa essere ritenuta del tutto sufficiente per comprendere tali fenomeni

(p. 163). Questo imprevisto ha obbligato a mettere in questione il concetto che aveva più di ogni altro governato l'attesa lì smentita, cioè il concetto di programma. In questa rimessa in questione ha finito per trovare spazio il concetto di *exaptation* e il più complesso modo di intendere lo sviluppo degli organismi, che in quel concetto si esprime.

È chiaro che la semplice scoperta delle grandi quantità di DNA non condificante non è di per sé capace di imporre il concetto di *exaptation*, proprio come il fallimento dell'analogia macchinica non impone il concetto di teleonomia. E tuttavia, sarebbe rinunciatario limitarsi a ripetere questa citazione di Canguilhem: «il problema [...] suscita la ricerca di una soluzione ma non la apporta» (cfr. p. 154). Esiste un concetto di necessità ricorrendo al quale possiamo dire che quelle soluzioni sono necessarie?

14. Più sopra ho ricordato l'accezione speculativa di necessità, quella che caratterizza le soluzioni teoriche la cui tentata negazione o ammonta a un'autocontraddizione o addirittura non riesce neppure a costituirsi come tale (come accade alla tentata negazione del principio di non contraddizione). La necessità speculativa di una proposizione è l'impossibilità che non sia vera. Ora, questa necessità speculativa fonda una speciale forma di necessità pratica. Vorrei isolare tale necessità pratica. Si noti innanzitutto che non è certo necessario affermare quella proposizione (non è difficile immaginare un mondo possibile in cui nessuno affermasse quella proposizione). Non è neppure necessario non (tentare di) negare quella proposizione: è ben possibile tentare di negare anche i principi più alti. È vero però che chi tentasse di negare una proposizione speculativamente necessaria produrrebbe quello che Aristotele descrive come un discorso che non riesce ad esprimere un pensiero determinato. Ecco allora la norma pratica che dice che non si deve negare una proposizione speculativamente necessaria, *se si vuol produrre un discorso che esprima un pensiero determinato*. Abbiamo dunque due forme di necessità, la prima è quella speculativa: non è possibile che non-p. La seconda è una necessità pratica: non è possibile che si neghi p, senza formulare con ciò un discorso che non esprime un pensiero determinato.

Una volta distinto il piano della necessità pratica, possiamo rilevare come ne esistano altre forme, oltre quella appena evocata. Una celebre distinzione kantiana sembra non ammettere che due tipi di necessità pratica, quella che impone quanto è moralmente dovuto e quella che impone quanto è condizione per il raggiungimento di un certo fine, qualora si desideri quel fine. Persino la necessità pratica introdotta poc'anzi sarebbe di questo tipo: se si vuol formulare un discorso che esprima un pensiero determinato, allora non si deve (tentare di) negare p. Con un simile schema di analisi possiamo forse render conto della necessità che secondo Cesaroni spetta alle invenzioni concettuali riuscite e dunque ai buoni esiti dell'attività normante della scienza?

Consideriamo questa ipotesi: l'introduzione del concetto di *exaptation* (o di teleonomia ecc.) è necessaria, *se si vuole ottenere un certo fine*. Ebbene, in che cosa consisterebbe questo fine? La risposta non sembra poter essere: "se si vuole uscire dall'impasse in cui ci si trova o se si vuole risolvere il problema che si ha innanzi", infatti, l'introduzione di quel concetto non sembra l'unica alternativa pensabile al restare nell'impasse. A questo punto, si potrebbe voler cercare la risposta su questa falsariga: "se si vuole risolvere il problema che si ha innanzi, nel modo migliore". Ma che cosa rende un modo di risoluzione migliore di un altro? Si vorrà sostenere che è la stessa pratica scientifica (nel caso in cui l'invenzione concettuale sia trasformativa) o lo spazio sociale della ragione scientifica (nel caso in cui l'invenzione concettuale sia fondativa) ad articolare al suo interno il criterio o lo standard della buona risoluzione o della soluzione preferibile. Così, la tesi epistemologica sarebbe che è necessario introdurre il tal concetto, se si vuole risolvere il problema che sta innanzi, in accordo con il criterio o lo standard della buona o della migliore soluzione scientifica a un problema – dove sarebbe la pratica scientifica a distillare tale criterio mescolando nel modo migliore i vari ideali epistemologici (dalla semplicità, all'economicità, fino all'eleganza).

Insomma, la "necessità" di una certa invenzione concettuale corrisponderebbe al suo essere quell'*unica che permette di rispettare nel modo migliore* i criteri della buona risoluzione, distillati entro la stessa pratica scientifica (o comunque nello spazio sociale della ragione scientifica). Ma questo vuol dire a sua volta che la necessità di quella invenzione corrisponde al suo essere *la migliore* risoluzione del problema, dati i criteri ecc.

Nella misura in cui i criteri rispettati al meglio dall'invenzione che alla fine ha successo sono distillati nella pratica scientifica è ben possibile sostenere che sono afferrabili e applicabili *solo da parte di chi sa partecipare a quella pratica*. Ne viene che non è possibile giudicare la necessità di una invenzione concettuale dall'esterno della pratica scientifica (o comunque dall'esterno dello spazio sociale della ragione scientifica). Lo schema kantiano, però, sembra chiedere di più: sembra esigere che per giudicare la pretesa necessità di una certa invenzione si debba adottare il fine di produrre una buona soluzione scientifica al tal problema. Detto altrimenti: devo esser familiare ai criteri scientifici della buona risoluzione di un problema e devo voler elaborare una soluzione rispettosa di tali criteri. Ma non c'è qualcosa di artificioso in questa seconda richiesta? Un soggetto che non adottasse quel fine non si chiamerebbe immediatamente fuori dalla pratica scientifica? E se l'invenzione risolutiva non può che venire dall'interno della pratica (o almeno dall'interno dello spazio sociale della ragione scientifica), che senso ha richiedere inoltre che siano adottati i fini costitutivi di tale pratica? Non esiste forse una necessità pratica che non impone questa artificiosa richiesta e che però non è la necessità morale? Kant risponderebbe di no, ma Bernard Williams è tornato più volte sulla secca alternativa kantiana per fare spazio almeno a una terza possibilità. Il suo esempio

paradigmatico è la necessità che gli eroi tragici invocano per render conto delle loro scelte distintive: non è il dovere morale quale lo rappresenta Kant, ma non è neppure un imperativo ipotetico che vale appunto sotto l'ipotesi di adottare certi fini: è una necessità imposta da quel che l'eroe tragico è, dal suo io profondo, dalle scelte passate che non può disconoscere senza perdere sé stesso²⁹. È una necessità esistenziale che non deriva da tutto ciò che è accaduto all'eroe fino a quel momento, ma da ciò che di essenziale gli è accaduto, da ciò che egli riconosce come essenziale alla sua immagine di sé. Ebbene, credo che sia una necessità analoga, non esistenziale, ma costituitasi nell'effettualità della pratica scientifica, che ora vincola questo episodio di invenzione concettuale e lo guida verso un certo esito piuttosto che un altro. Non è un astratto criterio che si può adottare o non adottare, ma la normatività secondo cui è venuta ordinandosi una pratica socialmente riconosciuta, che ora distribuisce valori diversi all'appetibilità epistemica delle varie direzioni risolutive che la creatività potrebbe esplorare.

L'attività normante della scienza non è tale da riuscire quando offre una rappresentazione adeguata di una struttura eidetica che sarebbe già data e bisognosa solo di essere portata ad esplicitazione; ma non è neppure un'operazione arbitraria che si autobattezza riuscita. Per evitare questa alternativa, Cesaroni suggerisce che tale attività riesce e ha successo quando introduce dei concetti che hanno una necessità, cioè, più precisamente, quando realizza introduzioni concettuali aventi una certa necessità. Questa necessità non è quella speculativa: qui il "non c'è alternativa a p" non significa che qualunque presunta alternativa, nella misura in cui implica la negazione di p, si esclude o sopprime da sé. D'altronde, la situazione non è neppure quella in cui le alternative risultano da escludere, *qualora si adotti un certo fine*. Nel posto di questo presunto fine da adottare, bisognerebbe mettere qualcosa che non si lascia ragionevolmente trattare come un fine liberamente adottabile. Ci si troverebbe a maneggiare formule astratte come: "se si vuole risolvere nel modo scientificamente migliore il problema in esame", "se si vuol fare procedere la pratica scientifica", "se la si vuol fra progredire in coerenza con quello che è stata fino a quel momento" ecc. Sono ancora inadeguate persino le due formule meno generiche tra quelle generali, cioè quella che dice: "se si vuole trovare la soluzione caratterizzata dalla maggiore coerenza positiva" e quella che dice: "se si vuole trovare la soluzione che sia espressione del miglior equilibrio riflessivo". Il complesso di vincoli cui alludono queste formule non è un fine che va fatto oggetto di una specifica adozione, proprio come l'eroe tragico non adotta volontaristicamente il suo io profondo. Quando l'eroe dice che non può far altro che..., non abbiamo buone ragioni per parafrasare la sua formula come se dicesse

²⁹ Cfr. B. Williams, *Vergogna e necessità*, trad. it. di M. Serra, Il Mulino, Bologna 2007, pp. 93-118; Id., *L'etica e i limiti della filosofia*, trad. it. di R. Rini, Laterza, Roma-Bari 1987, pp. 227-229; Id., «La necessità pratica», in Id., *Sorte morale*, trad. it. di R. Rini, Il Saggiatore, Milano 1987, pp. 161-169.

che deve fare una cosa *dal momento che vuole un certo fine*. Allo stesso modo, l'attività normante della scienza, sebbene non sia un'attività applicativa di norme, sebbene cioè non sia l'esecuzione di una procedura, risponde comunque all'ordine della pratica scientifica (e dello spazio sociale della ragione scientifica) nel suo complesso: qui sta la necessità che pretende di realizzare ed esprimere nelle sue invenzioni. Il singolo atto inventivo aveva alcune alternative, ma non appena viene ratificato, cioè non appena viene registrato dalla pratica scientifica (per cui, ad esempio, comincia a normare l'attività normata), allora riceve, retrospettivamente, la necessità dell'effettuale. Non è qualcosa che semplicemente è accaduto (un fatto tra i fatti): è divenuto parte di ciò che ora va tenuto in conto, eventualmente per metterlo in questione, se e quando emergeranno ragioni per farlo.

V. L'ATTIVITÀ SCIENTIFICA: UNO SGUARDO COMPLESSIVO

15. Prima di considerare brevemente ciò che Cesaroni sostiene riguardo alla filosofia, vorrei ricapitolare il modo in cui ho ricostruito e sviluppato la sua visione del procedere della scienza. Per farlo ricorrerò a uno schema analitico elaborato da Althusser in *Pour Marx* e richiamato più di una volta dallo stesso Cesaroni³⁰. Secondo tale schema, la scienza è una pratica produttiva in cui sono articolate tre Generalità: le Generalità I, che designano i materiali lavorati, le Generalità II, che designano gli strumenti di lavoro, e le Generalità III, che designano i prodotti del lavoro. Ora, tale schema diventa veramente utile ed efficace per analizzare il procedere scientifico, se non è applicato una sola volta, come fa Althusser (e anche Cesaroni), bensì due volte.

La prima applicazione (che Cesaroni evoca con acutezza - cfr. p. 38) serve per pensare la *fondazione di una nuova scienza*. In questo caso, nel posto delle *Generalità I* stanno innanzitutto rappresentazioni empiriche e nozioni pratico-ideologiche, categorie filosofiche, ma anche osservazioni e raccolte non scientifiche di dati. Naturalmente, se nella formazione sociale in cui sarà fondata la nuova scienza esistono già delle scienze, allora, tra le Generalità I, ci potranno anche essere delle conoscenze positive elaborate da queste altre scienze, nonché nozioni elaborate all'interno di pratiche protoscientifiche o pseudoscientifiche (cioè le pratiche di produzione intellettuale che si ispirano a e imitano le scienze già esistenti e consolidate, ma che proprio per questo tendono anche a presentarsi come fossero a loro volta *già* delle scienze: sono pratiche e discipline che abitano sul bordo sfrangiato dello spazio sociale della ragione scientifica).

Le Generalità II includono le più avanzate forme di razionalità a disposizione nello spazio sociale della ragione, forme che sono impiegate sia per circoscrivere e trasformare in problemi ben definiti le impasse avvertite sul piano in cui vengono

³⁰ Cfr. L. Althusser, *Per Marx*, trad. it. di F. Madonia, Editori Riuniti, Roma 1972, pp. 161-170.

usate le Generalità I, sia per trovare e inventare (potremmo dire, con Peirce: *abdurre*) le soluzioni “necessarie” a tali problemi.

Nel caso in cui esistano già delle scienze, le Generalità II consisteranno innanzitutto nelle forme di razionalità di queste altre scienze (sebbene a mio parere non sia verosimile escludere le forme della razionalità filosofico-dialettica), ma includeranno anche delle disposizioni soggettive su cui Cesaroni scrive uno dei paragrafi più belli del suo libro (cfr. pp. 46-55), cioè le *disposizioni a resistere alla generalizzazione* e alla semplice *estensione* di quelle forme di razionalità, di quelle procedure e dei concetti correlati. Insomma, come nell'analisi della produzione vera e propria, non bisogna dimenticare, tra gli strumenti di lavoro, il *savoir-faire* del lavoratore, così, nell'analisi degli “strumenti” usati per lavorare le Generalità I, non bisogna dimenticare il ruolo importante che ha il *sensu della singolarità* dell'ambito di cui ci si vuole *appropriare conoscitivamente* con la nuova scienza.³¹

Nel caso però in cui la scienza in fondazione sia la prima, allora gli strumenti messi al lavoro nella sua fondazione, cioè le Generalità II usate nel processo che la fonda, non potranno includere ancora né l'idea di scientificità, né le forme della razionalità distillate e operanti nelle altre scienze. Qui, le Generalità II avranno incluso le più elevate forme di razionalità allora a disposizione, elaborate all'interno delle pratiche produttive vere e proprie (le *technai*), nelle pratiche della giurisprudenza, in quelle della nascente filosofia, eccetera.³²

Le Generalità III, infine, cioè i prodotti di questo lavoro critico-dialettico, ma anche creativo ingegnoso sulle Generalità I, saranno *i concetti fondamentali della nuova scienza*, nonché la determinazione dei metodi e delle procedure secondo cui applicarli e metterli al lavoro nella ricerca sul campo.

³¹ L'*appropriazione conoscitiva* di un certo ambito, il quale costituisce ciò che Althusser chiama l'oggetto reale, si realizza per lui attraverso l'istruzione di un oggetto teorico (ciò che Cesaroni chiama il reale-razionale) che verrà poi scientificamente studiato: la conoscenza scientifica dell'oggetto teorico (ossia, di ciò che è designabile solo grazie ai concetti scientifici) costituisce l'appropriazione conoscitiva dell'oggetto reale genericamente designabile al di fuori dello sguardo scientifico grazie alle risorse culturali comuni (le rappresentazioni empiriche e le nozioni pratico-ideologiche); cfr. L. Althusser, «Dal “Capitale” alla filosofia di Marx», in L. Althusser, É. Balibar, R. Establet, P. Macherey, J. Rancière, *Leggere Il Capitale* (1965-1968), tr. it. di V. Morfino, Mimesis, Milano 2006, pp. 17-65, in particolare pp. 50-52.

³² In rapporto alla fondazione della prima scienza, è dunque difficile mantenere l'assunto althusseriano secondo cui la nascita della filosofia presuppone che esista già almeno una scienza; cfr. L. Althusser, *Lenin e la filosofia*. Seguito da: *Sul rapporto fra Marx e Hegel. Lenin di fronte a Hegel*, trad. it. di F. Madonia, Jaca Book, Milano 1972, pp. 27-28. Si tratta d'altronde di un assunto che non trova riscontro in molti degli studi dedicati alla nascita della scienza in Grecia; come *pars pro toto*, cfr. G.E.R. Lloyd, *Magia, ragione, esperienza. Nascita e forme della scienza greca*, trad. it. di U. Santini e F. Cuniberto, Boringhieri, Torino 1982; K. Von Fritz, *Le origini della scienza in Grecia*, trad. it. di M. Guani, Il Mulino, Bologna 1988; J.P. Vernant, «La formazione del pensiero positivo nella Grecia arcaica», in Id., *Mito e pensiero presso i Greci. Studi di psicologia storica*, trad. it. di M. Romano e B. Bravo, Einaudi, Torino 1978.

Una volta che una scienza sia stata fondata, lo schema althusseriano va riapplicato per analizzare la ricerca e la produzione in cui essa si esprime. In questa seconda applicazione (l'unica che Althusser sembra avere in mente)³³, le Generalità III sono ovviamente le conoscenze scientifiche positive, elaborati dalla scienza in questione, relativamente all'oggetto reso designabile dai suoi concetti fondamentali. Tali conoscenze positive comportano designazioni (ovviamente, intrascientifiche) e applicazioni metodicamente disciplinate dei concetti fondamentali. In alcuni casi consistono nella formulazione di enunciati nomologici o nel loro uso per produrre enunciati esplicativi relativi a fenomeni determinati; in altri casi, però, l'effetto di conoscenza scientifica non è riconducibile alla sussunzione di un fenomeno a una legge generale esprimibile con il linguaggio matematico: come vedremo tra poco, riconoscere questo non vuol dire concedere che l'estensione e lo sviluppo della nozione di "effetto di conoscenza scientifica" dipenda da una decisione arbitraria, giacché anzi obbedisce allo stesso tipo di necessità che governa la distillazione dei concetti fondamentali di una nuova scienza.

Quanto poi alle Generalità II, sono date da questi concetti fondamentali e dalle procedure secondo cui si devono mettere all'opera. Le Generalità I, infine, cioè il materiale lavorato, consistono nei protocolli osservativi (o nella cernita del materiale d'archivio o nelle interviste con gli attori sociali ecc.): in generale, nelle raccolte di dati *metodicamente ottenute*. (Vuol dire che già nella raccolta di questi dati sono all'opera quelle Generalità II che orienteranno poi la loro elaborazione al fine di ottenere enunciati esplicativi e conoscenze positive.)

La visione della scienza offerta da Cesaroni, oltre che consentirci una distinzione tra questi due momenti, la fondazione (che è parte dell'attività normante) e la ricerca positiva (che è l'attività normata), ci rende anche avvertiti del fatto che tali momenti non sono così nettamente separabili come questa sequenza potrebbe far pensare. Tale sequenza, in effetti, induce a credere che, *prima*, si fonderebbe, elaborando i concetti, e *poi* si ricercerebbe, usando quei concetti senza più doverne elaborare altri – salvo il caso in cui si avverta la necessità di fondare una nuova scienza, perché si consolida il senso della singolarità dell'ambito di cui essa dovrà appropriarsi conoscitivamente. Grazie al lavoro di Cesaroni su Bachelard e Canguilhem, sappiamo che, invece, la ricerca positiva può imporre una revisione e dunque un rinnovamento e uno sviluppo concettuali. A motivare tale rinnovamento, ci può essere l'attestazione del fallimento di alcune delle previsioni imposte dalla teoria

³³ Per quanto le espressioni di Althusser prestino il fianco a più di una interpretazione, a mio parere quella di Cesaroni (che suggerisce che lo schema delle tre Generalità sia stato introdotto da Althusser per pensare la fondazione di una nuova scienza) è un errore, da un punto di vista esegetico (nella stessa citazione riportata da Cesaroni, Althusser scrive: «Quando una scienza *già costituita* si sviluppa»), ma, come ho cercato di mostrare, si tratta di un errore fecondo da un punto di vista teoretico.

fondamentale, oppure l'avvertimento della genericità di alcune delle spiegazioni prodotte, cioè l'avvertimento del fatto che l'effetto di intelligibilità da esse ottenuto è sottodimensionato rispetto all'ideale, distillato nello spazio storico-sociale dato della ragione scientifica, di una conoscenza precisa di quel campo oggettuale.

VI. E LA FILOSOFIA?

16. Vorrei cominciare da una constatazione esteriore e superficiale, ma proprio per questo difficilmente contestabile: nel libro di Cesaroni si parla spesso della filosofia, ossia, ci sono vari enunciati che riguardano la filosofia o, meglio ancora, in cui ricorre la parola "filosofia". Prima di tentare di ricostruire il significato di questi enunciati, però, dobbiamo chiederci, nel modo più serio, *perché* sia loro riservato tanto spazio. Ebbene, la risposta che non possiamo accettare è quella che invoca l'ideale immaginario della completezza: sarebbe per ragioni di completezza che bisogna anche occuparsi della filosofia, dopo aver trattato della scienza. Eppure, sembra proprio questo ideale a far capolino quando la tematizzazione della filosofia è introdotta per rispondere alla domanda: «dove si colloca [*scil.* la filosofia]?» (p. 111), cioè quando ci si interroga, come talvolta fa anche Cesaroni, sulle «altre strade» che la filosofia dovrà «prendere» una volta che la scienza è giunta a riflettere criticamente su se stessa (p. 27). Quel che sto insinuando è che questo tipo di interrogazione non ha nessuna necessità o cogenza. Chi, di fronte al divenir riflessiva della scienza, si chiede che fine faccia la filosofia, merita di ricevere in risposta un'altra domanda, più radicale: che importa della filosofia? Detto altrimenti, se è certamente possibile preoccuparsi di conservare un posto alla filosofia, eventualmente "alterata", o darsi pensiero per il destino dei filosofi o addirittura dei dipartimenti di filosofia nella nuova divisione del lavoro epistemico, è vero altresì che queste inquietudini non sembrano davvero all'altezza della radicalità di quello che ad un certo punto Cesaroni evoca come il «gesto "classico"» della filosofia (p. 111). Se la filosofia non è in grado di mostrare la sua necessità, come ha sempre preteso di fare, fin da Paltone e Aristotele, allora merita di morire. Lo merita *dal suo stesso punto di vista*. Non c'è forse qualcosa di umiliante e "penoso", per ciò che porta l'«antico e nobile» nome di filosofia (p. 275), nel vedersi assegnare compiti e strade da chissà quale altro sapere, seppure animato dalle intenzioni più edificanti - ad esempio quelle di edificare un nuovo edificio del sapere o un nuovo istituto di ricerca, se non un nuovo tipo di università?

Una variante di questa impostazione insufficiente è quella che, una volta chiarita la struttura della scienza, si interroga sui rapporti tra questa e la filosofia. Dando voce al punto di vista di Hegel, Cesaroni stesso chiarisce le ragioni di tale insufficienza: «la questione si rivela mal posta in quanto presuppone erroneamente che i due lati da rapportare siano indipendenti, che sussistano l'uno accanto all'altro» (p. 93). Queste ragioni valgono per Hegel, ma devono valere anche per

noi: non possiamo dare per scontato che cosa sia la filosofia, né per indagare i suoi “originari” rapporti con la scienza, né per trovarle una nuova posizione, di cui si tratterà di mostrare che le è confacente, cioè poi che si adatta al “nucleo vitale” dell’antica e nobile pratica.

Se è vero che l’esposizione di Cesaroni cede talvolta al tipo di impostazione che ho appena criticato, è vero altresì che nel libro è possibile rinvenirne anche un’altra, più profonda e convincente (cfr. ad esempio pp. 273-287). Seppur sinteticamente, cercherò di ricostruire e sviluppare quest’altra impostazione. La sua dinamica generale è quella dell’introduzione critico-speculativa delle determinazioni: si attesta una cosa per poi esplorare regressivamente le condizioni di possibilità sue e della sua esposizione. Qui, la cosa è naturalmente la pratica scientifica, o meglio, la produzione di conoscenze positive.

17. Ci si potrebbe chiedere se il punto di partenza sia semplicemente trovato o goda già di una necessità che si chiarirà retrospettivamente. Althusser si pone questa domanda in uno scritto del 1975: nella fattispecie, il suo problema è se il punto di partenza di una riflessione che, in generale, riguarda il sapere non debba forse essere il dubbio scettico sulla stessa possibilità del sapere. La risposta negativa è argomentata sottoforma di commento di questa affermazione di Spinoza: «habemus enim ideam veram»³⁴. Il punto, per Althusser, sta nell’*enim*, che egli rende con «en effet» nel senso dell’attestazione di una effettualità: la domanda gnoseologica sul *diritto* di avanzare pretese di conoscenza deve riconoscere la sua dipendenza dal *fatto* della conoscenza³⁵. E quest’ultimo rilievo vale come difesa *retrospettiva* del cominciare dall’attestazione di tale fatto. Parafrasando la formula di Spinoza con il vocabolario di Cesaroni diremo: *disponiamo in effetti di conoscenze positive*. Questo è il punto di partenza.

Come sappiamo, in realtà il punto di partenza di Cesaroni è più specifico: disponiamo in effetti di conoscenze *scientifiche* positive. Credo che Cesaroni possa concedere il seguente sviluppo in forma di delucidazione: tra ciò che consideriamo conoscenze positive, ve ne sono alcune cui attribuiamo massimamente, se non in esclusiva, tale determinazione e queste sono le conoscenze che consideriamo scientifiche, prodotte dalle pratiche che abitano lo spazio sociale della ragione scientifica. (Si vorrà chiedere chi è il soggetto della formula: “noi consideriamo” e la risposta è l’Altro sociale ed effettuale, ma in quanto pretende che chiunque vi si possa riconoscere).

³⁴ Cfr. B. Spinoza, *Trattato sull’emendazione dell’intelletto*, trad. it. di F. Mignini, Quodlibet, Macerata 2012, p. 36 (§ 33).

³⁵ Cfr. L. Althusser, *Soutenance d’Amiens*, in Id., *Solitude de Machiavel et autres textes*, Presses Universitaires de France, Paris 1998, pp. 201-236, in particolare p. 218.

Come abbiamo visto, la prima interrogazione critica relativa alle conoscenze scientifiche positive è quella che porta l'attenzione sull'attività che le produce. Si tratta di ciò che Cesaroni chiama l'attività normata della scienza.

Passando poi a interrogare criticamente tale attività, emerge che in essa vengono mobilitati e impiegati dei concetti e si impone dunque la domanda sul luogo e le condizioni della loro elaborazione e istruzione. Fa così la sua entrata nel discorso una *seconda* prestazione intellettuale *irriducibile* a quella che consiste nell'impiego dei concetti per produrre conoscenze positive. Questa seconda prestazione, lo abbiamo visto, Cesaroni, con Bachelard e Canguilhem, la assegna ancora alla scienza e per farlo distingue nella pratica scientifica una seconda attività oltre a quella emersa per prima. Potremmo dire che la ragione speculativa della distinzione tra attività normata e attività normante è l'irriducibilità della prestazione consistente nell'istruzione concettuale alla prestazione consistente nell'applicazione concettuale.

Come lo stesso Cesaroni sottolinea, anche Kant, Fichte e Hegel avevano riconosciuto l'irriducibilità tra quelle due prestazioni, ma avevano assegnato la seconda alla filosofia. Prima ancora che interrogarci sulle ragioni di questa differenza, dobbiamo venire in chiaro sul suo significato. Evidentemente non si tratta solo di una questione terminologica, per cui i tre tedeschi non avrebbero saputo fare a meno del nome nobile e antico, mentre i due francesi, e Cesaroni con loro, avrebbero preferito lasciarlo cadere. Ma se non è di nomenclatura, che tipo di problema è? In una pagina molto importante nell'economia del discorso, cioè proprio quando sostiene le ragioni di Bachelard contro quelle di Hegel, Cesaroni si concede l'unica battuta che ho trovato nel libro e scrive:

se, oggi, vogliamo trovare degli "hegeliani", non dobbiamo cercare nei dipartimenti di filosofia, bensì nei laboratori e nei centri di ricerca di fisica, chimica, biologia o matematica (pp. 108-109).

C'è una reticenza in questa formula, che le virgolette non esorcizzano, ma rendono semmai più evidente: il fatto è che la parola "hegeliani" è mal trovata; chi mai sarebbero gli hegeliani, forse i seguaci di Hegel, coloro che ne proseguono l'opera o coloro che ne sottoscrivono ogni tesi o ancora gli studiosi di Hegel? Evidentemente, Cesaroni non ha in mente nessuna di queste figure. Quello che voleva dire, cioè la sua intenzione comunicativa cosciente, sarebbe stata espressa meglio dicendo che oggi, coloro che elaborano e istruiscono i concetti fondamentali poi impiegati nell'attività normata di ogni scienza sono gli scienziati stessi. Ma proprio il fatto che Cesaroni non si sia espresso così fa venire il dubbio che un altro significato si sia frapposto tra il suo voler dire e il suo dire e abbia prodotto quella formazione di compromesso. Questo altro significato non può che essere il seguente: se oggi vogliamo trovare dei *filosofi*, non dobbiamo cercarli nei dipartimenti di filosofia, ma nei laboratori scientifici.

Una volta ricostruita nel suo significato inconfessabile, questa tesi appare quella che va, senz'altre esitazioni, discussa. In effetti, in questa tesi porta in sé un'obiezione importante al discorso di Cesaroni, un'obiezione che posso formulare così: la prestazione intellettuale che consiste nell'elaborare e distillare concetti teorici è la (o una) prestazione della filosofia e se a realizzarla sono coloro che lavorano nei laboratori scientifici, allora saranno loro che, in certi momenti sono scienziati e in altri sono filosofi! D'altronde, è tutt'altro che certo che, per Hegel (per non dire di Paltone), coloro che realizzano la prestazione filosofica siano coloro che lavorano nei dipartimenti di filosofia... Insomma, la filosofia, come attività di elaborazione concettuale, è salva nella sua necessità, mentre la preoccupazione di che cosa fare dei sedicenti dipartimenti di filosofia e di coloro che ci lavorano dentro è una preoccupazione che possiamo lasciare a quella parte della politica che si occupa del sapere, se non agli uffici di collocamento. Ebbene, che cosa potrebbe rispondere a questa obiezione Cesaroni, alla luce della sua impostazione?

A mio parere, la risposta dovrebbe articolarsi in due fasi. La prima e più importante è quella che Cesaroni prepara di più, proprio nel capitolo su Hegel (cfr. in particolare pp. 98-103, 110-111, ma anche pp. 285-286). La ricostruisco così: le elaborazioni dei concetti delle varie scienze non esemplificano tutte un medesimo movimento speculativo; se fosse così, potrebbe aver senso assegnare ad un'unica pratica intellettuale (chiamata "filosofia" o in un altro modo), il saper realizzare quell'unico movimento, il saperci fare con quella prestazione, *unica nella sua forma* sebbene molteplice nelle sue istanziazioni; tuttavia, come anticipato, quell'unica forma è solo un'illusione, solo il frutto di una descrizione *generica* (generica come ad esempio: rilevamento di una impasse e successiva invenzione della sua risoluzione), che non può affatto essere presa come una procedura da applicare in ogni concreta istruzione concettuale. Insomma, l'elaborazione concettuale non può essere il tratto *distintivo* della filosofia, il tratto su cui costruire l'identità della filosofia, perché ciò che chiamiamo genericamente l'elaborazione concettuale scientifica non ha affatto l'unità di un *tratto*. Sotto il suo nome generico c'è una pluralità di *tipi* di elaborazioni concettuali: le elaborazioni concettuali che rispondono alla necessità o cogenza della scienza fisica, quelle che rispondono alla necessità o cogenza della scienza biologica ecc. (E le elaborazioni concettuali che fondano una nuova scienza e che dunque non possono rispondere alla necessità interna alla pratica scientifica che stanno fondando giacché questa al momento non c'è ancora? Queste elaborazioni non rispondono forse a una necessità che si misura sull'intero spazio sociale della ragione scientifica? Tornerò tra poco su queste importanti domande.)

Se la prima fase della risposta mostra in generale che all'unità della nozione di "istruzione concettuale" non corrisponde l'unità di una prestazione avente un'unica forma (per cui quella nozione non è un concetto scientifico, quanto piuttosto una

categoria epistemologica, come vedremo), la seconda fase mostra nel concreto quanto profonda debba essere la conoscenza dei concetti teorici dati di una scienza per poter anche solo cogliere i loro punti di non tenuta e dunque, a maggior ragione, per poter individuare, con creatività e discernimento, una loro possibile trasformazione. Ben lungi dall'essere radicale, l'obiezione che dice: "la filosofia non dipende dai dipartimenti di filosofia, per cui, quando qualcuno risolve un problema della biologia, ad esempio, introducendo il concetto di *exaptation*, ecco che sta realizzando la prestazione filosofica, a prescindere dal dipartimento in cui lavora!" è un'obiezione che finisce col giocare con le parole: "per realizzare davvero quella prestazione, occorre una conoscenza di alto livello della biologia, ciò nonostante, quella prestazione la battezzo: 'filosofia'". Si risponderà che le semantizzazioni tecniche sono libere, ma che questo gioco non salva la filosofia esibendo la *sua* necessità.

Più interessante sarebbe a questo punto prendere sul serio il riferimento ai dipartimenti e chiedersi se, per formare scienziati capaci, alla bisogna, di elaborare concetti nuovi per le loro scienze, non possa essere utile integrare il loro corso di studi con almeno alcuni degli insegnamenti tradizionalmente offerti nei dipartimenti di filosofia. Si tratta di un problema di design delle istituzioni di trasmissione e formazione alla ricerca, in cui può essere recuperato e reso concreto il problema delle vie che può prendere la filosofia (ora intesa come il complesso delle discipline filosofiche tradizionali) per favorire lo sviluppo scientifico e la formazione di soggettività capaci, oltre che di praticare l'attività scientifica normata, anche di elevarsi a quella normante.

18. L'interrogazione critica dell'attività che produce conoscenze scientifiche positive ha portato l'attenzione su una seconda prestazione irriducibile alla prima: quella che istruisce i concetti impiegati nella produzione di conoscenze positive. Sebbene le due prestazioni siano irriducibili l'una all'altra, abbiamo offerto delle ragioni per giustificare la loro assegnazione a due momenti diversi dell'*unica pratica scientifica*. Più precisamente, abbiamo fatto tutto questo in riferimento a quel tipo di istruzione concettuale che è la *trasformazione* dei concetti teorici di una scienza data. L'istruzione concettuale che distilla i concetti fondamentali di una *nuova* scienza, invece, pone un problema: non può per definizione essere assegnata alla scienza che sta fondando e che al momento non esiste ancora. Solo retrospettivamente i fondatori di una nuova scienza, ad esempio della biologia, possono essere detti dei biologi: non era ancora la pratica della biologia ciò su cui si misuravano per trovare i concetti necessari. D'altro canto, l'elaborazione concettuale che fonda una nuova scienza non può neppure essere assegnata ad un'eventuale altra scienza già esistente, quest'ultima infatti produce o conoscenze positive del suo oggetto o trasformazioni necessarie dei *suo*i concetti teorici.

Esaminando, più sopra, il caso della fondazione della biologia, ci siamo soffermati sulla critica dialettica dell'analogia macchinica. Nel libro di Cesaroni, un caso in parte analogo è dato dalla fondazione dell'autentica scienza politica (cfr. pp. 202-223). Il caso è solo parzialmente analogo perché qui la nuova scienza è, al massimo, in fase di fondazione e non è ancora giunta a costituirsi. Tuttavia, vi sono delle somiglianze: l'ambito di cui la nuova scienza saprà appropriarsi conoscitivamente grazie ai suoi nuovi concetti è attualmente fatto oggetto di designazioni proto- e pseudo-scientifiche, che mobilitano varie rappresentazioni e nozioni – sono ad esempio le nozioni della scienza politica moderna, della filosofia politica contrattualista, dell'economia politica classica ecc. Inoltre, esistono tentativi di usare la scienza biologica per comprendere quell'ambito, tentativi che dunque negano che sia un ambito che richiede una scienza singolare per essere conosciuto adeguatamente (i concetti biologici di regolazione, di ambiente, di normale e patologico ecc. sarebbero sufficienti per conoscere la realtà socio-politica). Mi pare particolarmente interessante per il nostro problema attuale rilevare come, nello spazio sociale della ragione, circolino anche critiche dialettico-filosofiche sia di quelle nozioni pseudo-scientifiche e ideologiche (si tratta sostanzialmente delle varie critiche alla nozione individualistica di individuo e a quelle che vi sono connesse – cfr. pp. 210-211), sia di quei tentativi di farsi bastare la concettualità biologica. Tra le critiche di questi ultimi, c'è anche lo sviluppo impresso da Cesaroni (nel capitolo VI) ai rilievi critici già offerti da Canguilhem: si tratta di uno sviluppo dichiaratamente *filosofico*.³⁶

Direi dunque che, perlomeno nell'elaborazione concettuale che fonda una nuova scienza e che accade nello spazio sociale della ragione, la prestazione filosofico-dialettica (innanzitutto nel senso aristotelico)³⁷ svolga un ruolo essenziale.

³⁶ Louis Althusser, sulla scorta del ritorno a Freud compiuto da Lacan negli anni Cinquanta, sostiene che anche la psicoanalisi è una scienza, una scienza in procinto di terminare la sua fondazione, dunque, in una situazione intermedia tra quella della biologia e quella dell'autentica scienza politica di cui parla Cesaroni. Anche nella circostanza della sua emergenza ritroviamo: l'istanza della conoscenza scientifica della psiche, che tende però a prendere la forma di un'estensione indifferenziata della concettualità biologica; la resistenza a questa estensione da parte del medico e neurologo Sigmund Freud (e, successivamente, dello psichiatra Jacques Lacan); la circolazione di rappresentazioni e nozioni filosofiche relative alla coscienza e alla psiche. È particolarmente significativo come queste nozioni filosofiche fossero integrate da una critica dialettica dell'idea stessa di inconscio (critica formulata nella maniera più dettagliata da Franz Brentano). Freud si è confrontato con queste critiche e le ha decostruite esercitando a sua volta anche il tipo di prestazione dialettica di cui stiamo parlando. Una prima ricognizione del rapporto tra Freud e Brentano e delle risposte freudiane all'obiezione filosofica all'idea stessa di inconscio è offerta da P.-L. Assoun, *Freud, la philosophie et les philosophes*, Presses Universitaires de France, Paris 1976, pp. 71-92. I contenuti di questa nota dipendono dalle discussioni prodotte all'interno di un gruppo di lavoro cui partecipo insieme a Francesco Callegaro, Luigi Francesco Clemente, Pierpaolo Cesaroni, Marco Ferrari, Marco Focchi e Franco Lolli.

³⁷ Come è noto, Aristotele assegna alla dialettica innanzitutto la funzione di critica delle opinioni altrui in una discussione, tuttavia, le riconosce pure una funzione di primo piano anche all'interno

Più precisamente, svolge un ruolo essenziale una prestazione critico-dialettica che è irriducibile non solo all'applicazione di concetti già istruiti, ma anche alla trasformazione, dall'interno di una scienza, dei concetti teorici che la caratterizzavano fino a quel momento. Questa prestazione è caratterizzata da una spiccata elasticità perché non si misura sulla necessità immanente alla pratica effettuale di una certa scienza, ma sull'intero spazio sociale della ragione (scientifica, solo se esistono già scienze). In effetti, la critica qui si esercita innanzitutto nei confronti delle rappresentazioni comuni, ma anche delle nozioni proto- o pseudo-scientifiche (le «ideologie scientifiche» di p. 116).

Evidentemente, su questa prestazione non si può costruire una disciplina, da chiamare "Filosofia", che abbia un suo proprio oggetto o anche solo una sua propria questione. D'altronde, non è neppure una pratica intellettuale che lavora necessariamente a ridosso di certe specifiche scienze per facilitare il loro autorinnovamento teorico. È un'attitudine alla critica dialettica, ma anche alla creatività e all'invenzione concettuali (a quella che, con Bachelard, potremmo chiamare «*rêverie* scientifica», pp. 42-43), che non si configura come una disciplina, ma intorno a cui ci si può chiedere quali condizioni possono favorire il suo esercitarsi in atto. Si tratta insomma di riprendere il problema platonico delle condizioni grazie a cui può accadere che la *phronesis* e il *nous* «brillino all'improvviso» intorno a un problema³⁸.

Mentre il rinnovamento concettuale di una scienza data è una complessa prestazione che spetta essenzialmente a quella stessa scienza (sebbene possa fattualmente accadere che qualcuno che lavora in un dipartimento di filosofia aiuti gli scienziati, ad esempio arricchendo la loro formazione, ma anche attraverso discussioni di problemi specifici di quella scienza), l'elaborazione dei concetti fondamentali di una nuova scienza è una prestazione complessa, almeno una parte della quale dipende dall'attivazione dell'attitudine dialettica, critica e creativa, appena evocata. L'esercizio di questa attitudine, che per le ragioni indicate non può essere assegnato a una scienza, sebbene ora accada sempre all'interno dello spazio sociale della ragione scientifica, può essere identificato come una prestazione *filosofica*³⁹. Una simile identificazione non è frutto di un battesimo arbitrario.

dell'attività filosofica vera e propria. Per una discussione dei passi in proposito, di molta della letteratura critica relativa e soprattutto per una ricostruzione della dinamica epistemica della dialettica aristotelica, mi permetto di rinviare al secondo capitolo del mio: *L'esperienza etica. Per una filosofia delle cose umane*, Orthotes, Napoli-Salerno 2012.

³⁸ Cfr. Platone, *Lettera VII*, in Id., *Lettere*, trad. it. di M.G. Ciani, Fondazione Lorenzo Valla/Mondadori, Milano 2002, p. 117 (si tratta del celebre passo 334 b).

³⁹ Esaminando le condizioni in cui è emersa la scienza biologica (cfr. *supra* §§ 11-12), ho sostenuto che l'introduzione del fondamentale concetto di una finalità non metafisica non è opera della filosofia; ora ho sostenuto che la critica dell'analogia macchinica, critica che porta l'attenzione sulla questione della finalità mostrando come quell'analogia non riesca affatto a sbarazzarsene, è una critica dialettica che merita di essere rubricata come prestazione filosofica; c'è contraddizione tra le due tesi? Niente affatto: la critica (e anche l'inventività) dialettica (nel senso innanzitutto aristotelico), che opera sulle

Da quanto detto consegue che lo spazio sociale della ragione scientifica è tanto più vitale e vivace (e dunque capace di far spazio a nuove scienze), quanto più sa far spazio e favorire anche quell'attitudine filosofica.

19. È emersa una prima prestazione intellettuale che non poteva essere assegnata a una scienza e che era invece possibile denominare *filosofica*. Non con la stessa cogenza, si è profilata anche un'altra prestazione intellettuale che potrebbe parimenti essere attribuita alla filosofia: si tratta di quell'esercizio critico-inventivo che *può*, se si dà, contribuire all'autorinnovamento concettuale di una scienza. Non c'è alcuna necessità qui: una scienza si rinnova da sé, ma può capitare che alcune delle cose che devono accadere affinché tale rinnovamento abbia luogo siano realizzate da persone che si sono formate o lavorano in dipartimenti di filosofia. Si tratta del compito critico e pedagogico che Cesaroni rinviene nell'epistemologia di Bachelard e di cui articola un poco la nozione grazie a Canguilhem (cfr. pp. 114-117).

Come si vedrà nell'annesso finale, Althusser ha distillato una nozione più specifica di intervento critico a ridosso di una scienza già costituita. Tale intervento non mira genericamente ad articolare le impasse in cui si avvolge la concettualità scientifica data, la qual cosa renderebbe indistinguibile l'intervento filosofico da quello che gli scienziati sanno già fare da sé (a meno che, è ovvio, non vengano accidentalmente meno alla loro attitudine alla sorveglianza - ma perché i filosofi dovrebbero essere meno esposti a questo tipo di *défaillance* contingenti?). L'intervento isolato da Althusser prende più specificatamente di mira le impasse derivanti dallo sfruttamento ideologico cui quella scienza può essere sottoposta nella misura in cui è parte del tutto sociale e dunque è surdeterminata da esso. Non è tuttavia chiaro perché questo intervento contro lo sfruttamento ideologico di una scienza, realizzato grazie all'introduzione di distinzioni teoriche efficaci, debba essere classificato come filosofico. La ragione che emerge sottotraccia negli scritti althusseriani è di ordine fattuale e può essere esplicitata così: lo sfruttamento ideologico delle varie scienze è accaduto e accade di fatto mobilitando categorie filosofiche, dunque, la sua decostruzione richiede un sapere fare con tali categorie e dunque può essere determinato a sua volta come filosofico, sebbene materialista.

20. Ricapitoliamo. Il movimento di interrogazione critico-speculativa del fatto della conoscenza scientifica positiva ha portato a individuare tre prestazioni irriducibili l'una all'altra. Sono prestazioni complesse che potrebbero essere ulteriormente analizzate, come abbiamo visto nei paragrafi precedenti, ad esempio quando abbiamo distinto due momenti della prestazione che ora abbiamo rievocato

rappresentazioni comuni e sui proto- o pseudo-concetti, non ammonta a una sorta di deduzione trascendentale che possa essere assegnata ad un'unica disciplina, sovrana e sistematica, denominata *filosofia*.

parlando solo di *produzione di conoscenze positive attraverso l'applicazione dei concetti teorici*: i momenti che abbiamo distinto sono la designazione intrascientifica e la determinazione di rapporti significativi tra gli oggetti designabili.

La prima prestazione individuata è appunto quella che contraddistingue l'attività normata della scienza. La seconda l'abbiamo specificata così: è l'istruzione concettuale che *trasforma* l'apparato teorico di una scienza data. La terza è l'istruzione concettuale che distilla i concetti fondamentali di una nuova scienza. A proposito di questa terza complessa prestazione abbiamo mostrato che una sua componente essenziale, cioè la critica dialettica delle rappresentazioni date (che siano del senso comune, della tradizione filosofica o che siano proto- o pseudo-concetti scientifici, cioè nozioni che appartengono a ideologie scientifiche) e l'*inventio* di strade attraverso cui superare le impasse e i problemi evidenziati, merita senz'altro di essere contata tra le prestazioni filosofiche e comunque non può essere assegnata né alla scienza in fondazione, né a una delle altre scienze eventualmente già date. Sopra questa prestazione non si può edificare una disciplina distinta da chiamare "Filosofia", tuttavia, è ben possibile impegnarsi in quella politica del sapere e in quell'attività di design istituzionale che tentano di riunire intorno a questa prestazione le condizioni che favoriscono il suo esercizio in atto.

Mentre Cesaroni non distingue esplicitamente questa terza prestazione (che è pur tuttavia quella stessa che egli realizza quando elabora le osservazioni esposte nell'ultimo capitolo), si dedica invece, con Bachelard e Canguilhem, a una quarta prestazione intellettuale che, però, non è realmente irriducibile alle altre e che infatti non può essere veramente delucidata se non facendo riferimento a realtà empirico-contingenti come i dipartimenti di filosofia. Si tratta del possibile contributo "filosofico" (ma appunto nel senso di prestatore da parte di filosofi, di persone che si sono formate alla filosofia nei modi e nei luoghi in cui tradizionalmente ciò accade) a quel processo di trasformazione e miglioramento dell'apparato teorico di una scienza data, che in ultima analisi è comunque realizzato da coloro che si dedicano a tale scienza. (Come ho accennato, si potrebbe tentare di dare maggiore consistenza e distinzione a questa quarta prestazione, sviluppando un'indicazione althusseriana. Bisogna riuscire a mostrare: [a] che tra le cose che possono ostacolare il rinnovamento concettuale di una scienza, ma persino la sua stessa esistenza durevole, c'è anche la sua deformazione ideologica realizzata allo scopo di produrre uno sfruttamento politico; [b] che tale sfruttamento ideologico ha alcuni tratti epistemologici peculiari, ossia che, anche da un punto di vista epistemologico, ha una peculiarità rispetto agli altri ostacoli epistemologici; [c] che gli interventi critici specificatamente dedicati a questa sottoclasse di ostacoli meritano effettivamente, ad esempio per il tipo di competenze che mobilitano, di essere contati tra le prestazioni *filosofiche* - sebbene, anche in questo caso, ciò non debba necessariamente significare che spettano a una disciplina distinta, denominata "Filosofia", ma possa significare che le condizioni che favoriscono l'accadere di gesti

filosofici siano, proprio per questo, le stesse che favoriscono l'accadere di tali interventi).

A questo punto, non resta che riconoscere e tematizzare esplicitamente un'ultima prestazione intellettuale, che si è già fatta presente e che ha già cominciato a lavorare. Si tratta ovviamente della prestazione attraverso cui abbiamo realizzato il movimento speculativo appena richiamato. La prestazione che ha individuato e distinto le altre deve ora riconoscere la sua propria distinzione. Questa prestazione è quella che Cesaroni chiama *epistemologica*, è quella esercitando la quale è stato elaborato gran parte del libro (cfr. p. 66. Si noti che, però, questo non vale per quella parte del discorso, che sta nell'ultimo capitolo, in cui Cesaroni profila e promuove la fondazione dell'autentica scienza politica) e, ovviamente, è anche quella esercitando la quale, nel presente articolo, ho ricostruito e sviluppato l'epistemologia di Cesaroni.

21. Ancora una volta, il nostro compito è doppio: da un lato, dobbiamo chiarire in che cosa consiste quest'ultima prestazione intellettuale, dall'altro lato, dobbiamo valutare le ragioni per cui contarla tra le prestazioni filosofiche, piuttosto che assegnarla alla scienza.

In che cosa consiste dunque la prestazione epistemologica? Direi che la risposta di Cesaroni possa essere parafrasata così: è «l'esposizione» (p. 72) della struttura del procedere della scienza, realizzata attraverso l'introduzione di una serie di «*categorie*» (p. 112), quali ad esempio: “designazione”, “istruzione”, “attività normata”, “attività normante”, “concetto”, “problema”, “punto di non tenuta” ecc. In questa formula spicca la differenza tra categoria e concetto: i concetti sono le nozioni teoriche proprie delle varie scienze (tra essi ci sono ad esempio il concetto di combustione e quello di *exaptation*), mentre la nozione di concetto sarebbe una categoria distillata dall'epistemologia. Come abbiamo visto, la distillazione dei concetti pretende di essere caratterizzata da una specifica necessità che, per Cesaroni, dà loro una qualche forma di verità, sebbene non la verità intesa come adeguazione a una realtà. Nella mia ricostruzione, questa tesi equivale a quest'altra: gli enunciati che articolano il significato dei concetti scientifici godono della cogenza di cui ho tratteggiato alcune minimali caratteristiche nel § 14. I concetti scientifici, comunque, ricorrono anche in altri tipi di enunciati, quelli in cui sono applicati ai loro referenti e che pretendono di costituire esempi di conoscenze scientifiche positive. Questi altri enunciati sono validi solo se sono veri, nel senso di adeguati ai loro oggetti, resi designabili e discernibili grazie ai concetti scientifici stessi. Ora, per Cesaroni, gli enunciati epistemologici che articolano il significato delle categorie, e cioè che distillano le categorie, non sono né veri nel senso di essere caratterizzati dalla necessità o cogenza che ho delucidato, né veri nel senso di corrispondere rappresentativamente a una qualche realtà data. Per essere chiari: secondo Cesaroni, questa caratteristica degli enunciati epistemologici e delle nozioni che vi

ricorrono è peculiare e distintiva, ossia, le nozioni epistemologiche non vanno confuse coi concetti scientifici (e per questo si può scegliere di denominarle “categorie”) proprio perché gli enunciati che le articolano non sono né veri-necessari, né veri-corrispondenti.

Come ho detto, questa è la tesi di Cesaroni. Quale sia la giustificazione che la fonda non mi è chiaro. La formulazione più ampia di tale giustificazione si trova a pagina 275 ed è un discorso che non riesco a capire. Sembra che per Cesaroni il punto fondamentale sia che, se mai la riflessione epistemologica sui concetti scientifici fosse una scienza che a sua volta impiega concetti, cioè insomma se mai la nozione di concetto fosse a sua volta un concetto, allora i concetti scientifici studiati dall'epistemologia si troverebbero abbassati allo stato di rappresentazioni. Non tenterà di ricostruire il senso di questo argomento⁴⁰, piuttosto schizzerò una delucidazione alternativa della prestazione epistemologica, per proporla a Cesaroni in quanto coerente con l'impianto di fondo del suo discorso.

Innanzitutto, bisogna distinguere tra quella che, in prima approssimazione, potremmo chiamare l'epistemologia generale e quelle che potremmo chiamare le epistemologie speciali. L'epistemologia generale è quella che produce il tipo di discorsi che ho ripreso e sviluppato nei paragrafi II-V del presente articolo: introduce ad esempio la distinzione tra attività normata e attività normante, poi quella tra designazione intrascientifica e determinazione dei rapporti significativi tra gli oggetti che costituiscono il campo designabile di una certa scienza, poi quella tra istruzione concettuale trasformativa e istruzione concettuale fondativa, poi quella tra una determinata scienza e lo spazio sociale della ragione scientifica, poi quella tra verità (come corrispondenza) e necessità, poi quella tra necessità speculativa e

⁴⁰ Alcune pagine del libro danno l'impressione che Cesaroni ritenga di dover negare alle nozioni epistemologiche (le “categorie”) lo statuto di concetti per salvaguardare la sua tesi secondo cui i concetti sono istruiti e non ricavati per astrazione dall'esperienza, né espressivi dell'essenza dell'esperienza. Un primo problema di questa argomentazione deriva dalla sua ovvia implicazione e cioè che le categorie epistemologiche sono effettivamente espressive dell'essenza della dinamica scientifica, per cui l'epistemologia sarebbe un'esposizione in cui, paradossalmente, per delucidare la “logica del concetto” (che è all'opera nella dinamica scientifica) verrebbe messa all'opera la “logica dell'essenza”. Ma se anche lasciamo da parte le criticità poste dalle conseguenze di quell'argomentazione, resta da capire che cosa giustifichi la sua premessa fondamentale e cioè che l'elaborazione della nozione di concetto scientifico non possa essere intesa come un'istruzione concettuale scientifica, proprio come l'istruzione concettuale del concetto biologico di exaptation. Se qualcuno osservasse che gli scienziati elaborano e usano concetti, per cui l'epistemologia deve ammettere di non essere altro che un'esplicitazione o espressione di quello che fanno gli scienziati, gli dovremmo rispondere che il fatto che gli scienziati elaborino e usino concetti è esattamente ciò che rivela la scienza epistemologica e lo rivela grazie ai concetti che ha istruito, tra cui quello di concetto scientifico! Nella pratica scientifica, in quanto oggetto reso designabile da nozioni comuni, accadono tante cose; i concetti dell'epistemologia rendono discernibili, in quello spazio, oggetti quali l'attività normata, l'attività normante, l'impostazione di un problema, l'invenzione della soluzione necessaria ecc. (In generale, il concetto epistemologico di pratica scientifica consente l'appropriazione conoscitiva dell'ambito designato dalla nozione ordinaria di scienza - cfr. *infra*, nota 31)

necessità o cogenza abduttiva, poi quella tra il punto di non tenuta che consiste nel fallimento di una previsione imposta da un'applicazione corretta della teoria scientifica e il punto di non tenuta che consiste in una forma di contraddizione o aporeticità delle nozioni impiegate ecc. Ora, in un certo primo senso, tutti questi discorsi forniscono una delucidazione della struttura della pratica scientifica in generale. Questo primo senso, tuttavia, è superficiale: il fatto è che tutti quei discorsi sono irrimediabilmente generici. Ben lungi dall'averne una validità generale, hanno una validità solo generica. Che cosa significa?

Un discorso vale *in generale* per una pluralità di casi quando delucida una forma che in-forma tutti quei casi. Quella che ho preliminarmente chiamato "epistemologia generale" *sembra* produrre un discorso che ha questa validità generale rispetto alla pluralità delle varie scienze: in effetti pretende di esser valido tanto rispetto al procedere della fisica, quanto rispetto al procedere della biologia o della sociologia ecc. Si noti che se quel discorso avesse davvero siffatta validità *generale*, allora non ci sarebbero valide ragioni per negarli lo statuto di scienza e per negare lo statuto di concetto alle sue nozioni: sarebbe la scienza i cui concetti fondamentali la renderebbero capace di studiare il procedere delle varie scienze, come ad esempio la biologia studia le regolazioni delle varie specie nei loro ambienti. Proprio come, solo grazie ai concetti della biologia, è possibile discernere nella realtà delle regolazioni o degli exattamenti, così, solo grazie ai concetti di questa scienza, sarebbe possibile discernere in alcune pratiche umane delle applicazioni normate di concetti o delle istruzioni di problemi o delle distillazioni concettuali che rispondono a una necessità. Il fatto è, però, che il discorso dell'epistemologia generale non ha affatto la validità generale appena evocata: quella che ho chiamato "epistemologia generale" va piuttosto chiamata "epistemologia generica".

Un concetto può essere specificato: in questo caso, ha una componente generale e una specifica. Ad esempio, esistono diversi tipi di combustione: c'è dunque un concetto generale di combustione, che può essere specificato per definire i vari tipi di combustione. L'esposizione del concetto di combustione, comunque, è esposizione della componente generale e delle sue specificazioni. Potremmo dire che le specificazioni possibili sono già previste nel concetto di cui sono specificazioni. Non si tratta di una nozione aperta che va arricchendosi: è una struttura già ben definita. La nozione generica, invece, è esattamente una nozione aperta, che si arricchisce man mano che viene articolata. Nella sua genericità, tale nozione non identifica una forma, che si potrà poi trovare esemplificata in realtà concrete (ad esempio, nella combustione che si mostra in questa fiamma), ma orienta delle analisi precise che la articoleranno. Così, la nozione di "istruzione di una impasse in problema" orienta lo studio del procedere delle varie scienze e si arricchirà nel momento in cui lo studio della biologia mostrerà come si configura tale istruzione all'interno della pratica della biologia, mentre lo studio della chimica

mostrerà come tale istruzione si configura nella pratica della chimica. E poiché possono sempre venir fondate nuove scienze, ciascuna delle quali imprimerà una sua declinazione singolare alla nozione generica di scienza e a tutte le altre nozioni generiche prima ricordate, allora tali nozioni sono aperte e non possono affatto prevedere le varie loro articolazioni e declinazioni, come se fossero altrettante specificazioni di una forma generale.

Queste nozioni generiche, le vogliamo chiamare “categorie”? Come ricorda Cesaroni, la scelta dei termini è secondaria (cfr. p. 112), ma io sconsiglierei questa determinata scelta perché rischia di sviare lo sguardo dal problema veramente decisivo, che è il rapporto tra l'epistemologia generica e quelle che ho preliminarmente chiamato le epistemologie speciali. Tali epistemologie non sono altro che le storie (nel senso di scienze storiche) delle varie scienze: la storia epistemologica della fisica, quella della chimica, quella della biologia, quella della sociologia ecc. Sono le scienze orientate dall'epistemologia generica e dalle nozioni generiche che quella ha distillato. La storia epistemologica della biologia, ad esempio, è quella a cui ha dato contributi decisivi Canguilhem ed è anche quella sulla cui dinamica Cesaroni offre chiarimenti molto istruttivi.

Sto dunque sostenendo che tra le scienze esistenti c'è la storia della scienza, che consiste in una pluralità di storie speciali, dedicate alle varie scienze, storie unificate sotto l'epistemologia generica non già come specie sotto un genere, bensì come le indagini orientate dalle nozioni generiche, in cui tali nozioni si arricchiscono e articolano. (Sul rapporto di dipendenza, cui talvolta ho accennato in questo scritto⁴¹, tra questo complesso di storie epistemologiche delle scienze e la scienza della realtà storico-sociale, ora non mi soffermo). Tra le storie epistemologiche delle scienze c'è forse anche la storia della storia delle scienze? Sì, la sua esistenza infatti non ingenera un regresso all'infinito: è la scienza studia il modo in cui è venuto sviluppandosi lo studio epistemologico delle scienze⁴².

⁴¹ Cfr. *supra* note 8, 19, 26.

⁴² Se tra le scienze di cui si può studiare scientificamente la dinamica (cioè la *storia*, nella sua differenza dalla cronaca) c'è la stessa scienza che studia tale dinamica, allora lo studio di essa evidenzierà anche le impasse che tale scienza avrà dovuto risolvere per elaborare i concetti necessari a rendere intellegibile la dinamica delle scienze. Tra queste impasse c'è ad esempio quella che ho affrontato all'inizio del § 11 e che riguarda l'idea stessa di spiegazione adeguata dell'emergenza di un concetto nuovo: una certa nozione di spiegazione finisce per escludere la stessa possibilità della novità. [Secondo Francesco Callegaro, nell'articolo scritto per questo simposio, la stessa disamina offerta da Cesaroni dell'epistemologia di Hegel, di quella di Bachelard e di quella di Canguilhem sarebbe un esempio di o un contributo a questa scienza storica che prende ad oggetto la scienza storica delle scienze, una sorta di scienza storica dell'epistemologia (intesa non come pura prestazione filosofica, ma come storia epistemologica delle scienze). Sebbene riconosca anche io il valore delle analisi che Cesaroni dedica, ad esempio, alle impasse dell'epistemologia di Hegel e alle invenzioni concettuali di Bachelard o alle impasse dell'epistemologia di Bachelard e alle invenzioni concettuali di Canguilhem, non credo che il movimento di fondo che anima i primi quattro capitoli del libro di Cesaroni sia quello suggerito da Callegaro. Come ho detto nel primo paragrafo, ritengo si tratti di una discussione filosofica tradizionale di quei tre autori, cioè di un loro attraversamento, al fine di

Mentre la nozione di problema scientifico è una nozione generica, la nozione di problema biologico è un concetto: viene applicato ad esempio nello studio del processo che ha portato all'introduzione del concetto biologico di exaptation. Mi sembra che Cesaroni tema che una tesi siffatta comporti che tale concetto, cioè quello di problema biologico, non sarebbe un concetto istruito, ma solo una generalità astratta dall'esperienza o addirittura l'esplicitazione (o espressione) di un in sé. A mio parere, si tratta di una preoccupazione infondata: proprio come sono i concetti istruiti dalla biologia che ci rendono intellegibile una regolazione di fatto realizzata da certi organismi, così, sono i concetti istruiti dalla scienza storica della biologia che ci rendono intellegibile come le condotte di Stephen Jay Gould e Elisabeth S. Vrba siano state un introdurre, secondo necessità, un concetto che ha rinnovato l'apparato teorico della biologia. Insomma, per garantire il fatto che «la storia della scienza non esplicita la scienza» (p. 69), non occorre negare alla storia della scienza il carattere di scienza, anzi, bisogna proprio attribuirglielo, visto che, come ha mostrato lo stesso Cesaroni, i concetti scientifici, tra cui dunque quelli propri della scienza storica delle pratiche scientifiche, non sono esplicitazioni dei contenuti dell'esperienza (cfr. anche p. 71).

22. Sto dunque sostenendo che l'epistemologia si risolve nella storia delle scienze? Che la prestazione epistemologica si risolve nel complesso delle prestazioni in cui consiste la pratica scientifica, nella fattispecie la pratica di quella scienza che sarebbe la storia delle scienze? Questa mi sembra essere la tesi che Althusser formula nel 1972, quando vuole smarcarsi dal teoricismo che avverte nella sua posizione precedente⁴³, ma non è la mia tesi, né la tesi che propongo a Cesaroni: si tratta infatti di una tesi che misconosce il tratto singolare della scienza storica delle scienze, quello per cui ho parlato fino ad ora di storia *epistemologica* delle scienze. Questo tratto è quello per cui tale scienza ha un rapporto del tutto peculiare con la filosofia, o meglio: è il tratto per cui nel procedere di tale scienza si deve riconoscere anche l'esercizio di una prestazione irriducibile alle tre (o quattro) distinte fino ad ora e che merita senz'altro di essere contata tra le prestazioni filosofiche.

Per chiarire questo punto, torniamo a quello che per Cesaroni è il primo e più importante compito dell'epistemologia:

produrre le categorie attraverso le quali emerge la normatività propria del concetto, cioè ad articolare discorsivamente l'impossibilità di connettere la produzione/scoperta di verità da parte della scienza alla rappresentazione o esplicitazione di un contenuto (p. 114)

elaborare in proprio una posizione teorica consistente e che trovi in quei tre autori dei numi tutelari o qualcosa di simile).

⁴³ Cfr. L. Althusser, *Éléments d'autocritique*, in Id., *Solitude de Machiavel*, pp. 163-197, in particolare p. 177 n.

Data la mia ricostruzione, questo compito va ulteriormente determinato nel modo seguente: dopo avere distillato la nozione generica di *necessità* (o *cogenza*) *abduittiva*, l'epistemologia, posta di fronte a un concreto esempio di istruzione concettuale scientifica che pretende di essere valida, deve articolare quella nozione per poter mostrare il senso preciso di necessità da cui questa istruzione pretende di essere caratterizzata nel momento in cui pretende di essere valida. Detto altrimenti, deve esporre la *singolare* necessità *abduittiva* da cui *questa* istruzione pretende di essere caratterizzata nella misura in cui si pone come valida⁴⁴. Articolando la necessità *abduittiva* qui in gioco, ad esempio la necessità *abduittiva* di un'istruzione concettuale biologica, l'epistemologia si trova a mostrare che quell'istruzione concettuale, pretendendosi valida, non sta pretendendo di corrispondere a una qualche realtà o di essere l'adeguata esplicitazione di qualche contenuto.

Attraverso l'introduzione di questo specifico concetto di necessità, dapprima introdotto in una comprensione generica, ma poi articolato e declinato in riferimento alle differenti scienze, l'epistemologia mostra come la storia di ciascuna scienza non sia né una semplice concatenazione contingente di fatti (come invece viene sostenuto nelle concezioni "relativistiche" o "pragmatiste" - cfr. p. 69), né però l'esplicitazione di un filo logico che, in sé, sarebbe già da sempre definito (come per la concezione che Cesaroni chiama con Bachelard: «razionalismo evolutivo», p. 68). La logica, cioè la *cogenza* o *necessità*, qui, cioè nelle pratiche scientifiche, si fa, non si svela; tuttavia, ciò che qui si fa è appunto la *necessità* e non una sequenza qualunque solo esteriormente battezzata "necessaria". Ciò che accade nelle pratiche scientifiche e, più in generale, nello spazio sociale della ragione, realizza, accadendo, un ordine effettuale. È in questo modo che ritengo che debba essere interpretata la tesi di Bachelard, discussa da Cesaroni, secondo cui «è la scienza a istruire la ragione» (p. 68).

La scienza storica delle scienze, dunque, ben lungi dal mettere in fila dei fatti relativi a condotte in cui vengono mobilitati predicati epistemici, si propone sempre anche di mostrare, nello sviluppo storico delle scienze, *il modo in cui si sviluppa l'istruzione della ragione*. Per poter fare questo, però, la scienza storica delle scienze deve integrare in sé una prestazione irriducibile a tutte quelle incontrate fino ad ora. In effetti, nel momento in cui questa scienza deve determinare come la ragione è venuta ad istruirsi e articolarsi in una certa fase storica, cioè come si è venuto a configurare lo spazio sociale della ragione in tale fase storica, oppure, nel momento in cui deve determinare come, in tale fase, si è declinato lo standard di "conoscenza efficace" o di "comprensione adeguata" (quello standard che, ad esempio, abbiamo

⁴⁴ Quella porzione di una pratica scientifica X in cui l'epistemologia, grazie ai suoi concetti, sa discernere un esempio di istruzione concettuale, avanza una pretesa di validità. Grazie ai suoi concetti, l'epistemologia discerne in questa pretesa la pretesa di essere caratterizzata da necessità *abduittiva*. In questa pretesa, tuttavia, la nozione di necessità *abduittiva* non ricorre nella sua genericità, ma declinata in un modo che l'epistemologia può articolare solo se smette di essere generica e si fa scienza storica della pratica scientifica X.

visto fare obiezione sia al tentativo di farsi bastare la fisica e la chimica per comprendere i fenomeni della vita sia al tentativo di cercare soddisfazione in qualche sapere non scientifico riguardante lo slancio vitale), ecco, in questi momenti, quella scienza deve fare riferimento alla “ragione” o alla “conoscenza efficace”. Ma, nel contesto appena indicato, per che cosa stanno queste parole? Non certo per delle realtà positive, ma neppure per dei concetti distillati da una qualche scienza, né per delle nozioni (rappresentazioni, categorie) distillate in qualche altra pratica. Nel contesto indicato, quelle parole segnano il posto per delle *idee*.

Ha ragione Bachelard a dire che non è la ragione a istruisce la scienza, come invece immagina il razionalismo evolutivo; tuttavia, per sostenere che la scienza istruisce la ragione, senza però cadere nel pragmatismo relativista o postmoderno, bisogna fare spazio nel discorso alla differenza tra l’idea di ragione e le sue configurazioni storico-effettuali, cioè alla trascendenza di quell’idea rispetto alle sue pur necessarie configurazioni. Allo stesso modo, bisogna fare spazio nel discorso alla differenza tra l’idea di conoscenza e le configurazioni concrete degli standard della conoscenza. Ma, ci si chieda a questo punto: qual è il discorso in cui bisogna fare spazio a queste differenze? Evidentemente è il discorso della scienza storica delle scienze. Ma affinché tale scienza possa riferirsi a e avere a che fare con idee, idee che non possono non configurarsi nella realtà effettuale, ma che sempre trascendono tali configurazioni, deve integrare in sé una prestazione intellettuale differente da quelle già esaminate. La presenza di questa prestazione, eminentemente filosofica, è ciò che frena la piena risoluzione dell’epistemologia in una scienza, ad esempio la scienza storica delle scienze. Detto altrimenti, la scienza storica delle scienze riesce davvero a costituirsi solo in quanto integra una prestazione filosofica. Ed è per questo che il suo nome migliore è quello di *storia epistemologica delle scienze e dello spazio sociale della ragione* (è in tale spazio, infatti che quelle si articolano ed evolvono, facendolo a loro volta evolvere).

Quello che ho appena sostenuto è che lo studio scientifico della storia delle scienze (e dello spazio sociale della ragione che le scienze aprono) può pretendere di essere l’autentica epistemologia (cioè di ereditare e portare finalmente a realizzazione i compiti che l’epistemologia filosofica assegnava a se stessa) solo nella misura in cui integra la seguente prestazione: quella in cui si mostra che la norma della ragione e la norma della conoscenza non sono altro, nell’effettualità storica, che i modi in cui si configurano e articolano nel complesso di norme epistemiche che struttura una parte dello spazio sociale. Ebbene, tale prestazione realizza un’identificazione speculativa: non afferma la sinonimia tra due predicati, né la loro semplice coreferenzialità; afferma che l’idea della ragione come norma e l’idea della conoscenza come norma operano nella realtà effettuale attraverso le loro configurazioni. Ma, si noti, per affermare qualcosa di un’idea, bisogna che questa prestazione intellettuale sia capace di riferirsi a idee e dunque non sia né solo

un'applicazione di concetti, né solo una trasformazione di concetti, né solo una fondazione di concetti. Le idee non sono concetti perché qualunque tentativo di istruirle si trova a doverle presupporre. Sono cooriginarie al pensare in quanto tale - e se l'emergenza del pensare è un momento dell'emergenza dello spazio sociale, allora quelle idee strutturano originariamente tale spazio. Per queste ragioni, la conoscenza di tali idee, cioè il loro coglimento, *non può* essere un esempio di conoscenza scientifica realizzata attraverso l'applicazione di concetti. Nel modo in cui ho brevemente accennato, vale anzi il contrario: affinché la conoscenza scientifica sia possibile, deve essere possibile quell'irriducibile forma di conoscenza che è il coglimento di idee. Questo coglimento delle idee non è l'intuizione paga di sé, che Cesaroni vuole esorcizzare: accade invece nella prestazione intellettuale che realizza l'identificazione citata poc'anzi e che permette alla scienza storica delle scienze di essere *storia epistemologica delle scienze*. La natura squisitamente filosofico-speculativa di questa prestazione mi pare evidente.

Semplificando un poco il discorso ora abbozzato, potremmo dire che non è vero che alla filosofia non resti che farsi epistemologia e questo anche perché l'epistemologia ha come due componenti: la prima è scientifica ed è quella in virtù di cui l'epistemologia ha bisogno di farsi studio storico delle scienze e della loro articolazione e del loro sviluppo nello spazio sociale della ragione; la seconda è filosofica ed è quella in cui si mostra che la Ragione è ciò che evolve e si articola in quello spazio (non nel senso che l'evoluzione di quello spazio sia da leggere come espressione di una ragione coglibile anche al di fuori di tale espressione, bensì nel senso che l'evolvere di quello spazio realizza ed è l'evolvere della ragione).

Questa prestazione speculativa, comunque, non è l'unica prestazione filosofica che abbiamo contato: c'è perlomeno anche quella dialettica, che è critica (innanzitutto delle rappresentazioni comuni e delle nozioni pseudo- e proto-scientifiche, ma senza escludere per principio la possibilità di un contributo alla critica scientifica dei concetti scientifici in vista di una loro *trasformazione*) e inventiva (grazie alla sua capacità di portare l'immaginazione nello spazio del lavoro di pensiero).

ANNESSO: SU ALTHUSSER E L'AUTENTICA SCIENZA DELLA POLITICA

Nel libro di Cesaroni, i riferimenti, abbastanza numerosi, ad Althusser si concentrano intorno a tre temi: le sue tesi epistemologiche (e su questo ho fatto alcune osservazioni sopra nel paragrafo V), la sua lettura di Hegel (che Cesaroni critica con finezza, offrendone anche un originale inquadramento nel campo dell'hegelismo francese - cfr. pp. 74-82) e infine la sua messa a fuoco dei rapporti tra scienza, politica e filosofia, negli scritti successivi al Sessantotto e a quella che Althusser chiamerà la sua autocritica. Qui vorrei considerare brevemente solo quel che Cesaroni rileva a proposito di quest'ultimo tema.

Althusser comincia a criticare le posizioni che aveva espresso in *Pour Marx* e soprattutto nei suoi due contributi a *Lire le Capital* fin dall'anno successivo all'uscita di questi due libri. Al centro di questa critica c'è l'autoaccusa di teoricismo. La deviazione teorica avrebbe gravato in maniera letale sulla precedente concezione althusseriana della filosofia e, di conseguenza, sul rapporto tra filosofia materialista e politica rivoluzionaria. Questa "conseguenza", sempre evocata dallo stesso Althusser, non è poi così facile da ricostruire, mentre la differenza tra la prima e la seconda concezione althusseriana della filosofia è piuttosto evidente. Negli scritti pubblicati nel 1965, alla filosofia è innanzitutto affidato il compito di elaborare un'epistemologia generale, cioè una teoria della pratica scientifica in generale. Questo compito poi ne genera altri due: salendo nei gradi dell'astrazione, la filosofia dovrà elaborare una teoria generale del divenire (della realtà come movimento), invece, scendendo verso la specificità delle diverse scienze, dovrà criticare i residui ideologici che si insinuano all'interno dei loro concetti fondamentali. La critica del teoricismo porterà alla liquidazione dei primi due compiti: l'epistemologia generale e l'ontologia generale. Rimarrà solo la critica filosofica degli sfruttamenti ideologici (cioè idealistici) delle varie scienze. Questa critica filosofica si realizza, secondo Althusser, attraverso l'introduzione di efficaci distinzioni categoriali che hanno la capacità di far risaltare gli sfruttamenti ideologici come tali, cioè nel loro non essere affatto le produzioni scientifico-concettuali per cui si spacciano. Queste introduzioni di distinzioni categoriali sono degli interventi che hanno una dimensione teorica, ma non mirano a divenire parte dell'edificio del sapere (che è costruito solo dalle pratiche scientifiche), bensì solo ad essere efficaci nella circostanza in cui si inseriscono: sono efficaci se smascherano uno sfruttamento e dunque ne ostacolano il successo. Più precisamente, gli interventi filosofici che ho appena descritto sono quelli materialistici, ma ve ne sono anche altri, che Althusser chiama "idealistici" e il cui scopo è invece di favorire lo sfruttamento ideologico di una scienza. Ecco dunque in che senso il campo filosofico sia per Althusser un campo di lotta: è la lotta tra interventi materialistici e interventi idealistici, la cui posta in gioco è l'articolazione tra la pratica scientifica e la vita sociale e politica. Tale articolazione può configurarsi come uno sfruttamento della scienza in vista della difesa dello status quo e del dominio della classe dominante, oppure come una liberazione della scienza, la qual cosa è supposta favorire la lotta di classe proletaria.

Questa è in estrema sintesi la mia ricostruzione della concezione althusseriana della filosofia⁴⁵. L'ho evocata per poter ora passare a considerare la tesi che sta al cuore dell'esegesi proposta da Cesaroni. La sua idea è che Althusser, sottolineando «l'inestricabile intrico» (p. 196) tra scienza e politica, avrebbe finito per escludere un'autentica scienza della politica. Farò tre osservazioni, la prima riguarda l'inestricabile intrico, la seconda riguarda le conseguenze che effettivamente derivano da tale intrico e la terza riguarda le convinzioni di Althusser a proposito dell'autentica scienza della politica.

⁴⁵ L'ho sviluppata nella prima parte, epistemologica, del libro dedicato ad Althusser che sto ultimando e che si intitolerà: *L'ora dell'ultima istanza* (uscirà presso Mimesis, nella collana althusseriana).

Prima osservazione. Secondo Althusser, l'inestricabile intrico tra scienza e politica non è inestricabile. E non lo è né in generale, cioè a livello del suo concetto, né in particolare, cioè a livello delle analisi concrete delle situazioni concrete. A livello del concetto, quell'intrico è la surdeterminazione politico-sociale della pratica scientifica. Questa surdeterminazione, da un lato, ha la struttura di ogni altra surdeterminazione e consiste negli effetti della formazione sociale sulla pratica sociale di volta in volta in questione (in questo caso, la pratica scientifica), dall'altro lato, ha alcuni tratti specifici che sono quelli che ho evocato poc'anzi: la pratica scientifica è sottoposta a sfruttamenti ideologici, cui si oppongono critiche materialiste più o meno efficaci. Evidentemente, qui non sto pretendendo di fornire il concetto dell'intrico tra scienza e politica, ma di mostrare qual è il suo posto all'interno del discorso di Althusser, discorso che ha criticamente introdotto il concetto di surdeterminazione, di sfruttamento ideologico, di tendenza materialista e di tendenza idealista ecc. Insomma, Althusser può non aver terminato il lavoro, ma ha senza dubbio preparato gli strumenti per districare l'intrico tra scienza e politica. E poiché ha preparato il concetto, allora ha preparato le analisi concrete in cui lo si dovrà impiegare per mostrare, ad esempio, la specifica surdeterminazione che subisce la biologia nella tale circostanza storica ecc.

Seconda osservazione. Per Althusser, ogni scienza è surdeterminata dalla formazione sociale e dallo stato della lotta di classe in tale formazione sociale. Ora, delle due l'una: o la politicità di qualunque scienza comporta l'impossibilità di tutte le scienze oppure, se è solo la scienza politica ad essere esclusa, allora la ragione di tale esclusione non può essere la politicità della scienza. È l'argomentazione distintiva della cosiddetta cultura postmodernista quella che conclude all'impossibilità di ogni scienza, partendo dal rilevamento della sua surdeterminazione politica e retorica. Ma Althusser non ha mai smesso di credere nella scientificità della scienza. Per lui si è sempre trattato di pensare la scientificità (cioè poi la capacità di produrre autentici effetti di conoscenza), *data la surdeterminazione sociale della pratica scientifica*. La sua scommessa è sempre stata quella di pensare la scientificità non idealisticamente, cioè senza negare che la scienza sia a sua volta una delle pratiche sociali. Che l'impresa althusseriana sia riuscita o meno, ora non è in questione: qui volevo solo rimarcare che per lui la praticità, la politicità, la socialità, ma potremmo aggiungere la storicità e la linguisticità, della scienza non costituiscono delle obiezioni alla sua scientificità, bensì sono le condizioni entro cui pensare tale scientificità.

Terza osservazione. Se non è la politicità della scienza politica che esclude che questa possa essere autenticamente una scienza, proprio come la politicità della biologia non impedisce a quest'ultima di essere una scienza, allora forse il problema dell'autentica scienza politica sta altrove? Per rispondere, conviene prendere le cose a rovescio. Cominciamo dunque col rilevare che per Althusser un'autentica scienza della politica, in un senso paragonabile a quello di Cesaroni, non solo è in assoluto possibile, ma, a differenza di Cesaroni, è anche già reale. Questa scienza è il materialismo storico, cioè l'autentica scienza della realtà storico-sociale, o meglio ancora, della storia delle formazioni sociali. Questa è l'autentica scienza della società ed è dunque la scienza che sa anche pensare la pratica politica al di là delle nozioni prodotte dalla filosofia politica moderna e dalla scienza politica borghese. Naturalmente, per Cesaroni, i concetti

elaborati da Marx e dai suoi successori per pensare scientificamente la realtà sociale e la politica possono non essere adeguati e costituire dunque degli pseudoconcetti o al massimo dei protoconcetti, ma questo non è un problema rispetto a ciò che qui sto facendo rilevare. Io non sto sostenendo che Althusser avesse ragione nell'affermare che il materialismo storico fornisce i concetti per pensare la politica e la società, bensì che *questa era la sua tesi*.⁴⁶ Per Althusser la politica non è fuori del concetto: è esattamente ciò che i concetti marxiani consentirebbero finalmente di pensare. Non solo, il materialismo storico offre anche l'alveo entro cui introdurre quegli ulteriori concetti, di surdeterminazione, di pratica teorica ecc., grazie a cui diventa pensabile (e designabile intra-scientificamente) la politicità delle scienze e dunque anche la politicità, cioè la surdeterminazione socio-politica, dello stesso materialismo storico. Insomma, secondo Althusser, grazie alla fondazione del materialismo storico, sarà possibile produrre conoscenze scientifiche positive riguardanti, ad esempio, il modo in cui questa neonata scienza si è trovata sottoposta a uno speciale sfruttamento ideologico (noto come economicismo) durante la Seconda Internazionale. Si tratterà di uno studio storico-scientifico di una concreta configurazione dell'intrico tra politica e scienza (in questo caso, la scienza della storia). E la filosofia?

La scienza della storia, cioè, per Althusser, il materialismo storico, elabora un concetto per pensare la politica⁴⁷; elabora anche un concetto per pensare la scienza in quanto pratica sociale e uno per pensare la politicità della scienza in generale (cioè la sua surdeterminazione da parte del tutto sociale). Quest'ultimo concetto può essere sviluppato e impiegato per pensare anche la politicità della stessa scienza della storia e dunque le varie surdeterminazioni che ha subito nelle varie circostanze storiche del passato. È tuttavia possibile per la scienza della storia studiare scientificamente la surdeterminazione politica che subisce in atto, nel presente, nel qui e ora? Si noti la radicalità del problema seguendo la sequenza di queste due domande: è possibile, per la scienza della storia che studia e analizza la circostanza socio-politica presente, studiare la surdeterminazione che la riguarda in questo suo studiare e analizzare? Ed è possibile, per la scienza della storia che studi e analizzi una circostanza passata, studiare e tener conto anche della surdeterminazione che la riguarda in questo suo studiare e analizzare? Il problema sta in questo binomio tra *studiare* e *tener conto*. Una scienza storica che prenda ad oggetto la circostanza presente avrà gli strumenti per studiare anche la surdeterminazione che la riguarda, ma *tenerne conto* è una prestazione che ha un carattere differente, di cui appare l'irriducibilità se consideriamo una scienza storica che prende a tema una circostanza del passato (o addirittura una scienza differente dalla scienza storica). Ebbene, questa cosa che ho evocato con la locuzione: "tener conto della

⁴⁶ Il miglior commento e sviluppo di questa tesi è offerto da F. Bruschi, *Le matérialisme politique de Louis Althusser*, Éditions Mimésis, s.l. 2020.

⁴⁷ Grosso modo, tale concetto è quello che cita Cesaroni a p. 196, poco prima di aggiungere che non sarebbe un concetto scientifico, ma una mera rappresentazione capace di designare e non di pensare (sic!); una nozione non istruita, ma ricavata direttamente dall'esperienza (sic!). Ora, se Cesaroni sta dicendo che, nonostante la pretesa, questa nozione sarebbe ancora troppo legata al senso comune per valere come concetto scientifico, allora, perlomeno nello scritto presente, non ho nulla da obiettare, ma se, come sembra, si tratta di un misconoscimento della pretesa del discorso althusseriano, allora ribadisco le mie obiezioni.

surdeterminazione in atto” non può spettare alla scienza perché non è riducibile a nessuna delle due prestazioni scientifiche, cioè l’elaborazione di concetti e il loro impiego nell’attività normata della scienza. Quest’altra prestazione, Althusser la assegna alla filosofia materialista, o meglio, alla pratica materialista della filosofia.

Per Althusser, grazie alla scienza della storia, cioè al materialismo storico, ora disponiamo del concetto di *lotta di classe*.⁴⁸ Ebbene, tale concetto lo si può impiegare per produrre conoscenze scientifiche oppure per agire con lucidità nella formazione sociale (cioè per prender partito). Ebbene, la pratica materialista della filosofia è quell’agire con lucidità, non nella formazione sociale in generale, ma in quella sua regione che ho chiamato lo spazio sociale della ragione (e che Althusser chiamava il dominio della teoria): è una presa di partito in quello spazio; è il tener conto, in quello spazio e intervenendo in esso, della configurazione della lotta di classe nella congiuntura storica data. È intervenire con lucidità contro lo sfruttamento ideologico delle pratiche scientifiche e soprattutto contro la rioccupazione ideologica di quel continente che solo grazie a Marx può essere oggetto di una reale conoscenza scientifica, cioè il continente della realtà storico-sociale.

Ricapitolando: l’intrico tra scienza e politica è districabile ed è il materialismo storico che lo ha districato (= reso pensabile in generale e studiabile in particolare); la surdeterminazione politica delle varie scienze, compreso il materialismo storico, è

⁴⁸ Dopo aver citato un passo di Althusser in cui si afferma che «l’essenza della pratica politica è costituita dalla lotta di classe», Cesaroni osserva: «Qui sta il punto fondamentale: non sussiste alcun luogo, in Althusser, in cui tale essenza venga interrogata» (p. 197). Anche in questo caso, vale l’alternativa illustrata nella nota precedente. Presa alla lettera, la tesi di Cesaroni è falsa perché per Althusser è nelle opere mature di Marx (oltre che in alcune di Engels, Lenin e Mao) che si può trovare l’istruzione scientifica di tale concetto: rispetto a tale istruzione, Althusser non ha preteso di far altro che offrire delle delucidazioni e delle articolazioni (ad esempio nel manoscritto postumo *Sur la reproduction*). Se invece Cesaroni sta dicendo che le elaborazioni althusseriane (e quelle marxiste cui le prime rinviano) della nozione di lotta di classe non sono sufficienti a fare di tale nozione un concetto scientificamente istruito, se cioè Cesaroni non parla da esegeta di Althusser, ma da fondatore di un’autentica scienza politica, che, per realizzare la sua opera di fondazione, critica come ideologiche le nozioni elaborate da altre pratiche di produzione intellettuale, che con ciò vengono abbassate allo stato di pseudo- o proto-scienze, allora l’obiezione è importante, ma non è questo scritto il luogo per discuterla. A questo proposito, aggiungo che nel libro *Forme dell’agire. Ontologia sociale, conflitto e ideologia in un confronto con Louis Althusser* (Orthotes, Napoli-Salerno 2012), avevo sostenuto una tesi a proposito della nozione di lotta di classe nel discorso althusseriano che potrei parafrasare così: andando contro la lettera di molti dei testi althusseriani, ma per dare maggiore solidità alla proposta teorica di Althusser, si dovrebbe sostenere che la nozione di lotta di classe, a differenza ad esempio della nozione di formazione sociale o di quella di ideologia, non è un *concetto del materialismo storico*, bensì una *categoria della filosofia materialistica*. Questa categoria serve a pensare il fatto che qualunque formazione sociale è pur sempre attraversata da conflitti (in quel libro dicevo: il fatto che in qualunque formazione sociale *non smette di non scriversi* l’armonia e la riconciliazione di ogni conflitto). Questa categoria, tuttavia, può essere messa all’opera dalla scienza storico-sociale, cioè dal materialismo storico, solo attraverso una sua trasformazione: in ogni analisi storica concreta si tratta di determinare come si configura la conflittualità e che ruolo specifico ha in tale configurazione la distinzione tra chi detiene e chi non detiene i mezzi di produzione; non è detto, infatti, che tale distinzione sia la partizione intorno a cui si distinguono i gruppi sociali in conflitto, sebbene quella distinzione surdetermini comunque il conflitto di volta in volta dato.

studiabile da parte di quella branca del materialismo storico che è l'autentica storia materialistico-sociologica delle scienze; tener conto della surdeterminazione attuale della propria pratica scientifica, invece, non spetta allo scienziato o solo allo scienziato: in questo può contare sull'appoggio offerto dagli interventi filosofici; e se questo vale per ogni scienza, vale a maggior ragione per la scienza della storia, presso cui la surdeterminazione da parte degli interessi di classe è particolarmente forte. È in questo senso che Althusser sostiene che la filosofia *rappresenta* la politica nel dominio della teoria: vuol dire che *ne fa presenti* gli effetti di surdeterminazione. Più esattamente, la filosofia è un luogo di tale surdeterminazione della scienza da parte della lotta di classe: tale surdeterminazione si realizza come sfruttamento, là dove è dominante la filosofia "idealista", mentre si realizza come lotta allo sfruttamento in favore della scienza e della sua ricerca di un effetto di conoscenza sempre più efficace e preciso, là dove prevale la pratica materialista della filosofia. Insomma, nella visione di Althusser, la pratica materialista della filosofia aiuta gli scienziati, compresi gli scienziati della storia, a continuare a votarsi alla scienza invece che a mammona (o a chi per lei). È solo in questo modo che potranno servire anche la Giustizia⁴⁹.

⁴⁹ Si noti che qui ho illustrato solo il senso per cui Althusser dice che la filosofia rappresenta la politica nel dominio della teoria, ma non ho trattato dell'altro lato, quello per cui aggiunge che la filosofia rappresenta la scientificità nella politica. In generale, credo che i due lati non abbiano lo stesso peso per Althusser, ma certo anche il secondo ha il suo peso. Ebbene che cosa significa portare le ragioni della scientificità in politica? La risposta è molto chiara in riferimento alla filosofia di tendenza idealista: qui si tratta di favorire lo sfruttamento ideologico-politico della scienza e dunque favorire quella politica che presenta le sue scelte di fondo come dettate da una qualche scienza, reale o presunta, ad esempio, l'economia politica. Più delicato è capire che cosa significhi per la pratica materialista della filosofia rappresentare la scientificità nella lotta politica proletaria. La mia ipotesi può essere sintetizzata così: fare sì che sia una politica lucida, che non si racconti storie a proposito della circostanza in cui ha da intervenire, ma che anzi tenti di far leva su (che non significa pretendere di farsi dettare le decisioni da) una comprensione profonda (una analisi scientifica) di tale circostanza.

LA SINGULARITE DU SOCIAL. RESISTANCE DE LA PHILOSOPHIE, PERSISTANCE DE LA SOCIOLOGIE

FRANCESCO CALLEGARO

UNSAM, Buenos Aires; EHESS, Paris

Escuela IDAES; LIER-FYT

fcallegaro@unsam.edu.ar

ABSTRACT

Based on a discussion of Pierpaolo Cesaroni's latest book, *La vita dei concetti*, this article aims to clarify the conditions for an adequate understanding of the singularity of the social, by reflecting on the relation between political philosophy and social sciences. After briefly presenting the main contributions of the book, particularly with regard to the reconstruction of the distinctive perspective of historical epistemology, it underlines the internal tension with conceptual history, with the aim of highlighting the two paths opened to any attempt aimed at supplanting modern political science, the source of the mechanical paradigm that prevents us from understanding what holds men together in a social totality. The difference between ancient political philosophy and modern social science is finally appreciated through a comparison concerning the meaning that both give to the two main categories that elucidate the very idea of political society, that is, government and justice.

KEYWORDS

Social, political philosophy, social sciences, historical epistemology, government, justice.

Depuis l'avènement de la modernité, les philosophes ont eux aussi leur caverne. Ils finissent d'autant plus inévitablement pour s'y enfermer qu'ils s'octroient encore le monopole du conceptuel, en se retranchant dans un espace préservé de toute contamination externe, lieu rassurant où ils cherchent à mettre à l'épreuve le sens et la validité des concepts dans et par l'interrogation des présupposés implicites des sciences. Qu'ils opposent représentation et catégorie, phénomène et essence, empirique et grammatical, qu'ils se pensent héritiers de Immanuel Kant, Edmund Husserl ou Ludwig Wittgenstein, ils reproduisent ainsi, depuis le XVIII^e siècle, un seule et même geste, en reconduisant une seule et même césure : celle qui permet de sauver la pureté de la philosophie, au prix pourtant d'une image trompeuse de la science qu'ils ne cessent de projeter sur les murs de l'Université, la division du travail entretenant l'illusion qu'elle correspond bien à la réalité effective des savoirs en train de se faire.

C'est à cette illusion tenace de la philosophie aux prises avec la modernité que veut nous arracher Pierpaolo Cesaroni, dans un livre ambitieux, *La vita dei concetti. Hegel, Bachelard, Canguilhem*, où il reprend et relance la tradition théorique qui a essayé, en France, de penser et d'étudier les sciences en tant que savoirs réflexifs dont les scansion temporelles sont marquées par autant de créations conceptuelles, voire par l'introduction de nouvelles catégories qui débordent comme telles les limites de l'entendement philosophique traditionnel. Il s'agit, bien entendu, de la tradition de l'épistémologie historique, ressaisie à partir d'une intention fondamentale, l'animant depuis sa fondation par Gaston Bachelard : celle que Cesaroni entend conduire jusqu'à ce terme où, à travers l'apport de Georges Canguilhem, elle serait enfin en mesure de soutenir la naissance d'une nouvelle science politique, en attente depuis que le problème de la société a émergé, avec la sociologie, dans le sillage de la question de la vie explorée par la biologie.

Tel est en effet l'enjeu principal de *La vie des concepts*. Le livre ne vise pas seulement à nous mettre en présence de l'approche qui a fait de la science l'un des lieux électifs de la réflexivité dans la modernité, en reconstruisant, dans et par une application récursive de la perspective qu'il préconise, l'histoire épistémologique de l'épistémologie historique. La mise en évidence des obstacles épistémologiques hérités de la philosophie moderne, en particulier de l'idéalisme allemand, que l'épistémologie historique a dû affronter et surmonter pour se constituer dans sa singularité, en ce qu'elle vise depuis Bachelard à penser l'unité plurielle et dynamique du domaine scientifique, en soulignant l'irréductibilité de chaque science comme de chaque champ d'expérience qu'elle sillonne, n'est que le premier temps de l'opération accomplie dans l'ouvrage.

La reconstruction magistrale des coordonnées de l'épistémologie historique est certes précieuse en elle-même, si l'on veut comprendre à quel point cette perspective a fait bouger l'image de la science et du même coup la pratique de la philosophie, désormais assignée à un travail d'articulation se faisant dans le prolongement de la production de concepts immanente aux enquêtes, à partir des problèmes qui ne cessent d'y insister comme autant d'énigmes et qu'on peut toujours relancer. Elle n'a de sens, toutefois, que dans la mesure où la récupération rétrospective de cette tradition conduit Cesaroni à réactiver l'interrogation substantielle de Canguilhem au sujet du vivant, point aveugle de Bachelard. Interrogation reprise et soutenue, dans les deux temps qui la scandent - depuis la vision nietzschéenne de la vie en excès par rapport à la science jusqu'à son inclusion par la modification du concept même de science, marquant le passage à la singularité de la biologie - afin de montrer qu'elle recèle un tout autre problème, en général escamoté par les interprètes en raison d'une incompréhension des présupposés théoriques et des visées pratiques de l'épistémologie historique elle-même.

A contre-courant de l'idéologie vitaliste, envahissant le champ du social par une extension induite du vital – tendance infra-scientifique et pseudo-philosophique dont on peut repérer bien des expressions dans l'actualité – Cesaroni nous invite à prendre plutôt la mesure des limites insurmontables des concepts thématiques par Canguilhem dans le sillage de la biologie pour penser le vivant, lorsqu'il s'agit d'élucider cette forme singulière de vie qu'est la vie en commun des humains. C'est le cas, notamment, de l'idée même de *régulation*, dont on sait le rôle qu'elle a joué dans la définition libérale puis néolibérale de l'économie et de la société à partir du marché. En refaisant à son compte le geste d'Auguste Comte, Cesaroni remonte ainsi dans le livre l'échelle des sciences, en s'arrêtant longuement sur la biologie, avant et afin de se demander finalement ce qu'il en est de la dernière de la série : quels en sont notamment les concepts fondamentaux, en sachant qu'ils doivent permettre d'instruire ce champ singulier, le social, où il en va de notre propre expérience.

On rencontre ici le paradoxe qui soutient à l'arrière-plan toute la réflexion déployée dans le livre. S'il n'est pas vide, ce dernier lieu n'est pourtant pas occupé aujourd'hui par la sociologie dont Comte avait essayé d'asseoir les fondements, comme Claude Bernard ceux de la biologie : on n'y rencontre pas, en effet, les sciences sociales qui en sont issues, du moins pas avec la prétention épistémologique qui a pu être celle d'Emile Durkheim ou de Marcel Mauss d'en faire le laboratoire par excellence de la science politique des modernes. Parce que nous ne savons pas penser la singularité du social, l'alternative à l'idéologie vitaliste qui a trouvé et trouve encore son expression emblématique dans l'économie politique, est bien une autre idéologie scientifique : elle prend ses repères à partir du paradigme opposé qui voit dans la société une machine dont les parties s'agenceraient en raison d'un plan d'ensemble renvoyant à une décision politique ultime.

La reprise de l'épistémologie historique, en particulier des réflexions de Canguilhem, croise sur ce point l'histoire conceptuelle, dans l'orientation notamment que lui ont donné Giuseppe Duso et l'École de Padoue. Seule la conscience historico-conceptuelle de la genèse philosophico-politique de la modernité permet en effet d'entendre comment Cesaroni en vient à débusquer, dans le paradigme de la société-machine, la présence à peine voilée du point de vue artificialiste dont les coordonnées ont été élaborés avant tout par Thomas Hobbes. Telle est donc la première surprise. C'est bien la science politique moderne qu'on retrouve encore secrètement à l'œuvre au sommet du savoir comme au cœur du social, la représentation de la société comme machine n'étant en effet rien d'autre, en dernier lieu, que la vision de la totalité arc-boutée aux puissants moyens représentatifs de l'État.

Autant dire que Comte a perdu la bataille, car nous raisonnons encore dans les termes du sujet et du pouvoir, de la psychologie et du droit, l'absence de liens que

suppose la volonté indépendante de chacun se traduisant dans la présence du lien dévitalisé entre tous produit par les lois qui consacrent notre indépendance même. La catégorie d'idéologie scientifique retrouve ici du même coup toute son épaisseur politique, s'il est vrai que la (pseudo) science qui en est à l'origine a bien fini par produire les mythes modernes dont l'histoire conceptuelle essaye de nous libérer, en procédant à une généalogie des (pseudo) concepts qui innervent le sens commun comme les savoirs qui soutiennent l'Etat.

On se demande alors comment Cesaroni s'y prend pour sortir de l'impasse, en ce point d'extrême tension dans la perspective que son livre vise à mettre en place où il en va du croisement de l'épistémologie historique et de l'histoire conceptuelle. Cette dernière ne reconstruit la genèse et n'élucide la logique des concepts fondamentaux de la modernité que pour mieux en dégager les apories internes, afin de relancer la philosophie politique sur les ruines de la science politique, réduite à un foyer de mythes en raison même de sa prétention théorique.¹ L'interrogation philosophique que réveille la prise de conscience des contradictions inhérentes à notre sens commun comme aux savoirs qui le traversent ne peut alors se soutenir, du moins si elle veut avancer de façon cohérente avec les prémisses de l'épistémologie historique, que si elle prend appui sur la réflexivité déjà déployée par des sciences modernes réellement existantes, en ce qu'elle est censée témoigner d'une productivité conceptuelle irréductible à la philosophie elle-même, étant le fruit des résistances et des surprises du réel.

A cet égard, on s'attendrait donc à un réinvestissement décidé des sciences sociales, susceptible de mettre en évidence, au plan des concepts mis au travail dans les enquêtes, l'écart entre l'idéologie qui a pu en entraver le développement et les percées qui doivent en avoir tout de même marqué l'émergence et la constitution, s'il doit bien s'agir de *sciences*, bien avant qu'elles finissent par être rattrapées par l'opposition entre organisme et machine, société civile de marché et Etat souverain. Il s'agirait de pratiquer l'épistémologie historique pour de bon, dans le sillage de l'histoire conceptuelle, en montrant comment l'énigme du social a fait d'abord irruption, nourrissant des élaborations conceptuelles et des controverses à la frontière de la biologie et de la psychologie qui ont soutenu l'avancée de la sociologie et des sciences sociales, pour ensuite rendre compte des obstacles épistémologiques ayant présidé à la rechute inertielle dans l'imaginaire et même dans l'idéologie.²

Or, cette voie, si elle n'est pas tout à fait absente, n'est pourtant évoquée, au point tournant de l'ouvrage, que pour être ensuite écartée. Cesaroni prend note, en effet, de l'existence désormais avérée de ce prolongement contemporain de

¹ Voir le texte programmatique de G. Duso, "Storia concettuale come filosofia politica", in S. Chignola - G. Duso (a cura di), *Storia dei concetti e filosofia politica*. Milano, F. Angeli, 2008.

² Pour une esquisse de cette histoire, je me permets de renvoyer à F. Callegaro - J. Giry., "Une révolution à venir ?", *Sociologie* 9.3, 2018, p. 305-322.

l'épistémologie historique qui a fini par prendre le nom de « philosophie des sciences sociales », opération épistémologique mise à point par Bruno Karsenti pour penser et pratiquer la relance de l'interrogation philosophique que les sciences sociales portent en elles, dès lors qu'elles insistent sur les problèmes posés par la singularité du social.³ Esquissée au moment de poser le cadre devant présider à la relecture décisive de l'œuvre de Canguilhem, cette orientation est finalement abandonnée dans le reste du livre, du fait même que l'analyse s'y déploie en prenant appui non sur la réflexion immanente aux œuvres de chercheurs en sciences sociales mais sur la réflexion de second degré de Canguilhem lui-même, détachée à l'évidence de toute production sociologique propre.

Renversant le rapport entre le cadre posé et l'auteur étudié, Cesaroni finit ainsi par suivre Canguilhem au point d'écraser avec lui le discours des sciences sociales sur l'idéologie vitaliste dont il faudrait les débarrasser. Il en vient alors à avancer une thèse étonnante, du point de vue de l'épistémologie historique : depuis le début, afin de prendre les distances de l'Etat comme de la science politique moderne, les sciences sociales issues de la sociologie se seraient orientées vers l'étude des régulations de l'organisme social, dans une continuité accusée avec la problématique opérant dans le domaine biologique. Elles n'auraient donc jamais réussi à attraper leur objet propre, même pas en échouant dans leur intention fondamentale, ayant eu plutôt tendance à importer d'entrée les concepts de la biologie, à la faveur d'une vision d'ensemble axée sur l'autorégulation des rapports sociaux-vitaux. Vision qui en ferait, pour nous, aujourd'hui, des répercussions proprement idéologiques de l'économie politique, aussi soumises à l'exigence homéostatique de la gouvernementalité libérale qu'incapables de penser le politique au fondement de l'ordre social.

Alors qu'on entrevoit ici la trace de la généalogie de Michel Foucault, la prise de distance par rapport à l'héritage de Comte n'est pas moins fondée sur une thèse substantielle que Cesaroni reprend de Canguilhem lui-même, une fois chargé de la responsabilité de penser la singularité du social. Si les sciences sociales ont depuis toujours perdu de vue leur objet, si elles n'ont jamais élaboré ni même esquissé un concept adéquat du social, c'est qu'elles ont d'entrée occulté un fait majeur, à savoir que l'ordre social, à différence de l'ordre vital, est fait d'un ensemble d'organes dont la composition d'ensemble ne va jamais de soi. Le nom de ce problème persistant de l'ordre social où il en va de sa singularité serait en fin de compte la *justice*, en ce qu'elle est irréductible à la santé qui préside aux circuits autorégulés du vivant :

Toute société, dit Canguilhem, est un ensemble de moyens, d'organes sociaux, ou, si l'on veut, de 'parties' qui répondent à des besoins différents et qui se maintiennent, contrairement à ce qui arrive dans l'organisme, dans une condition d'éloignement ou d'extériorité réciproque...Inhérent à cette multiplicité il y a un besoin d'unification,

³ Voir B. Karsenti, *D'une philosophie à l'autre. Les sciences sociales et la politique des modernes*, Paris, Gallimard, 2013, en particulier l'introduction.

c'est-à-dire d'une 'norme des normes', puisque les différents organes sociaux, étant structurellement différents dans leurs activités, renvoient à une exigence collective et partagée...Ce besoin d'unification, c'est-à-dire le problème de la convergence, est 'sans solution', en ce sens qu'il n'est ni immédiatement présent (la justice n'est pas la santé), ni déterminable à l'avance (la justice n'est pas un simple besoin).⁴

Si Cesaroni ne revient pas du même coup sur le chemin de la science politique moderne, c'est que la composition des parties dans le tout est pensée, dans le sillage de Canguilhem, selon une logique tout à fait opposée à la solution machinale qui passe par le dispositif artificiel du pouvoir de l'Etat, projetant l'unité de la multitude d'individus au plan de la représentation productive du peuple souverain. Cette composition renvoie plutôt à un principe très ancien, élevé ici au statut d'une catégorie nous faisant enfin accéder au ressort secret de l'unité : il s'agit du *gouvernement*, envisagé comme la médiation toujours active de la pluralité permettant de faire émerger la composition des parties dans le tout, dans et par le renvoi au principe excédant de la justice. Une même logique se redéprouverait ainsi aux différentes échelles d'une même réalité encore impensée, depuis la commune jusqu'à l'Etat lui-même, la pluralité d'organes exigeant toujours la médiation d'un centre de délibération et de décision chargé de dégager l'unité, dans et par le dépassement des conflits que comporte inévitablement la coprésence de plusieurs manières d'envisager la composition d'ensemble, chacune rattachée aux parties en jeu.

En reprenant à son compte un passage de Canguilhem sur la justice comme « forme du tout », où fait irruption la figure inattendue de Platon, Cesaroni en vient alors à dévoiler le fondement caché de sa proposition de refondation: la science politique chargée de penser la singularité du social ne peut que reprendre les « intuitions de la philosophie politique classique », notamment en ce qui concerne le « problème du gouvernement ». ⁵ C'est donc la philosophie politique ancienne qui travaille ici, certes sur la base des questions posées par la modernité, une fois passée au crible de l'histoire conceptuelle, à la redéfinition de la société comme société politique, pluralité d'organes dont l'unité tient à l'unité même du politique compris comme centre de gouvernement. Par un curieux renversement, ruinant les prémisses de l'approche qu'il visait à relancer, Cesaroni a été ainsi conduit à renoncer aux principes de l'épistémologie historique au moment même de l'accomplir, ayant soumis la réalité décevante des sciences sociales à l'idéalité à venir de la philosophie politique, bastion de résistance d'où est censé s'organiser l'instruction des concepts fondamentaux qui leur font défaut, à commencer par le concept même de société : politique, car constituée par le jeu de la pluralité et du gouvernement.

⁴ P. Cesaroni, *La vita dei concetti. Hegel, Bachelard, Canguilhem*, Macerata, Quodlibet ottobre 2020 p. 254-255.

⁵ *Ibi*, p. 267.

C'est bien ce qu'atteste l'affirmation surprenante mais tout à fait logique où s'avoue la conséquence ultime de ce changement radical de perspective, par rapport aux coordonnées de l'épistémologie historique fixées dans la première partie du livre :

Si l'hypothèse épistémologique proposée ici est correcte, c'est-à-dire si l'instruction conceptuelle dans le champ politique consiste dans l'articulation – y compris au niveau constitutionnel – des processus de gouvernement, c'est-à-dire des processus au sein desquels la justice se manifeste comme un problème spécifiquement politique, alors il faut conclure que ce champ épistémique est aujourd'hui substantiellement absent et entièrement à construire.⁶

La contradiction une fois constatée, entre l'exigence de renouveler la philosophie en la rattachant à une pratique scientifique existante et le besoin d'inaugurer la science politique absente dans et par la reprise de la philosophie héritée, on peut se servir de la résistance qu'elle fait émerger comme d'un obstacle épistémologique productif, permettant de mieux ressaisir la persistance inaperçue des sciences sociales elles-mêmes, en ce que leur discours ne se laisse pas enfermer dans les mailles de l'idéologie moderne, toujours vitale et mécaniste car encore individualiste.

Les sciences sociales sont nées, en effet, dans le sillage de la sociologie, fondée par Comte et relancée par Durkheim moins comme une discipline particulière parmi d'autres que comme une *épistème générale* visant à affecter l'ensemble des sciences humaines et historiques, dans et par la référence d'arrière-plan à la société, envisagée non comme la partie apolitique qui fait face à l'Etat, mais comme la totalité encore inaperçue, l'ordre singulier de réalité dont la mise en évidence a supposé la réactivation de la philosophie politique ancienne, celle d'Aristote avant tout.⁷ C'est bien à cette source que Comte tout d'abord a puisé, de façon tout à fait explicite, afin d'attaquer le dispositif moderne dans son fondement ultime, l'individu supposé libre par nature dont le corrélat était une société dissociée, en crise permanente car morcelée en une pluralité désarticulée de sphères d'action dont l'unité interne était d'autant plus impensable que seul l'Etat paraissait pouvoir opérer dans le sens d'une totalisation. C'est alors l'économie politique que Comte

⁶ *Ibi*, p. 270.

⁷ L'indication donnée par Comte dans la leçon 47 du *Cours de philosophie positive* a exercé en ce sens des effets de longue durée sur la pensée sociologique, comme l'atteste le recours récurrent à Aristote qui marque la tradition de la sociologie, du moins au sein de l'École française, depuis Durkheim jusqu'à Gurwitsch, en passant par Mauss. On pourrait se servir de ce paramètre pour délimiter le point de rupture dans les rapports entre philosophie et sociologie, Bourdieu n'ayant pu refuser tout rapprochement de son *habitus* avec l'héritage aristotélicien qu'en raison de l'adoption d'une vision naïvement positiviste de la science, origine des reconstructions historiques qui depuis ne cessent d'occulter les sources philosophiques des sciences sociales, en se prévalant d'une conception de la coupure épistémologique qui reproduit la même césure introduite par les philosophes. Pour un exemple récent de cette histoire conventionnelle, d'autant plus frappant qu'il prétend transcender les frontières entre les disciplines, voir J. Heilbron, *Naissance de la sociologie*, Marseille, Agone, 2016.

a tout aussi bien remis en cause, en questionnant l'abstraction de l'économique de l'ensemble des faits sociaux, condition pour mettre en évidence leur interdépendance impensée, fondement d'une tout autre appréhension du politique, significativement résumée par le concept même de gouvernement. Concept profondément remanié, pourtant, car ancré dans une vie sociale qui ne cesse de dépasser toute tentative de mise en ordre purement politique.

La résistance contemporaine de cette même philosophie politique dont la sociologie passée a dû se servir pour se constituer dans sa prétention de remplacer la science politique moderne au sommet de l'édifice moderne du savoir représente alors un lieu électif d'épreuve où il en va de la possibilité même de comprendre aujourd'hui ce qu'a rendu et rend encore pensable le passage d'une philosophie à l'autre, si tant est qu'on veut bien faire place aux effets de longue durée de ce déplacement épistémologique dans l'histoire des sciences. Parmi les nombreux territoires de conflit qui s'ouvrent au point de rencontre entre ces deux frères ennemis que sont la philosophie politique ancienne et la science sociale moderne, tous deux engagés dans une remise en questions du dispositif moderne forgé par Hobbes, le premier et plus fondamental est bien la conception même du gouvernement, en ce qu'elle exprime la façon d'envisager l'unité de la pluralité, soit finalement l'idée même de société politique.

A cet égard, le passage décisif de l'ouvrage est celui où Cesaroni, en prenant appui sur Canguilhem, précise en quoi consiste le dépassement de l'idéologie vitaliste dans la prise en compte de la singularité du social. Alors que le paradigme de l'organisme conduit à appliquer à la société l'opposition du normal et du pathologique, envisageant dès lors toute perturbation des rapports comme une crise qu'il s'agirait de résoudre en rétablissant les conditions préalables de l'ordre, selon une conception aussi médicale que conservatrice de la politique, la remise en question de ce paradigme conduit à prendre conscience du fait que, dans une société, la composition des parties dans le tout n'est jamais faite mais toujours à faire, parce que la santé est une condition donnée qui peut être parfois perdue, alors que la justice est une condition absente qui doit toujours être trouvée. C'est ce qui conduit Cesaroni à en conclure que la « justice est un problème pratique constamment impliqué dans l'exercice normal des fonctions sociales ».⁸

Autrement dit, dans la perspective de la philosophie politique restaurée par une science politique à venir, s'il est impossible de « penser la société sans politique », c'est qu'on ne peut envisager l'existence de rapports sociaux définis sans la médiation active du gouvernement : ce dernier est ainsi posé comme une fonction qui « se maintient continuellement opérant au sein de n'importe quel tout social », la justice étant une « condition dont l'existence dépend de l'exercice constant de sa réalisation ».⁹ C'est dire que le politique est ici réaffirmé dans ce qu'il a

⁸ P. Cesaroni, *La vita dei concetti*, op.cit., p. 260.

⁹ *Ibi*, p. 270.

d'instituant pour l'existence même d'un ordre social : si la composition d'ensemble des rapports sociaux dépend d'une exigence tout à fait spécifique de régulation qui renvoie en dernier lieu à la justice, et si la justice est pensée comme la réponse contingente donnée par la politique à une question destinée à rester structurellement ouverte, celle de la bonne relation des parties dans le tout, c'est bien que le gouvernement n'a pas « une fonction simplement expressive ou "exécutive" (rendre explicite ce qui est implicite), mais productive ».¹⁰

On peut alors apprécier le désaccord entre philosophie politique ancienne et science sociale moderne, en le reconduisant à ce surinvestissement du politique que trahit l'usage récurrent des adverbes, d'où il résulte que le social n'a pas du tout été pensé, en fait, dans sa singularité propre. Car si la politique doit être constamment à l'œuvre, si le gouvernement doit s'impliquer continuellement dans l'exercice des fonctions sociales, si le problème de la justice est toujours ouvert, c'est en effet qu'aucun rapport n'est *institué*. L'opposition supposée exhaustive entre l'ordre vital déjà établi, fonctionnant d'après les mécanismes de l'autorégulation, et l'ordre politique toujours à établir, selon les principes du gouvernement, c'est-à-dire, en fin de compte, par délibération et décision, finit ainsi par nous faire tout autant perdre de vue l'institution de la société, point névralgique en quoi se résume la singularité du social, à tel point que Durkheim avait défini la sociologie comme la science des institutions.¹¹

C'est en tirant le fil de ce concept, institution, et en reconstruisant la constellation de concepts où il s'inscrit - règle, groupe, autorité, etc. - avec les problèmes qu'ils comportent, qu'on pourrait alors en venir à réveiller l'énigme du social au cœur des sciences sociales, en dégageant les traces d'un discours qui n'a pas manqué de produire ses effets, alors même qu'il a été bien occulté et déformé par l'idéologie individualiste. Et à prendre ainsi toutes les mesures de ce que comporte l'adoption d'un point de vue proprement sociologique lorsqu'on en vient à essayer de comprendre la politique, en particulier lorsqu'il est question de la fonction du gouvernement, étant clair que dans la perspective décentrée que nous ouvrent les institutions, il ne peut sans doute pas être envisagé comme le fondement de la société. Pour centrale qu'en soit l'action d'orientation, elle ne peut être pensée en

¹⁰ *Ibi*, p. 263.

¹¹ Ayant fait sienne la proposition de Mauss, Durkheim a résumé ainsi le sens de la sociologie dans l'un de ses derniers textes, où, de façon significative, la coupure entre nature et culture, vie et langage, soit l'ouverture du champ sans lequel on ne saurait penser aucune action, encore moins l'action politique, est tracée par référence aux « institutions » prises « aux sens large du mot », E. Durkheim, « Une définition de la société » (1917), dans E. Durkheim, *Textes I*, Paris, Minuit, 1975, p. 71. C'est cette compréhension du social à partir des institutions, proprement sociologique, qui a été thématifiée, dans un geste de relance philosophique qu'on peut du même coup reconduire dans l'horizon de l'épistémologie historique correctement entendue, à la fois par C. Castoriadis, dans *L'institution imaginaire de la société*, Paris, Seuil, 1975 et V. Descombes, dans *Les institutions du sens*, Paris, Minuit, 1996

effet qu'à partir de l'unité toujours déjà faite de la société, dont le ressort réside ailleurs que dans la politique elle-même.

La fonction d'unification que Cesaroni assigne au gouvernement, dans le sillage de la philosophie politique ancienne, ne peut être comprise, dans la perspective des sciences sociales, que si on la déplace d'un cran, en la voyant à l'œuvre dans des situations de conflits que les institutions n'arrivent pas à résorber, étant du coup chargée de cette dimension supplémentaire, impensable par la philosophie traditionnelle, que Comte déjà avait saisi, lorsqu'il avait dédoublé le gouvernement, en distinguant entre son versant temporel et son versant spirituel. L'unité n'est pas conquise mais reconquise par la politique, car elle s'établit d'abord au plan de ces représentations sous-jacentes aux institutions, dont l'origine est de nature religieuse, où se définit le commun de la vie en commun des humains. C'est ainsi à retrouver le commun que travaille la politique ressaisie depuis le social, si elle est bien, selon la définition presque grecque de Mauss, cet art suprême en quoi consiste la direction *consciente* de la société dans son ensemble.¹² Dans ce cadre, la transcendance même de la justice finit par trouver son ancrage dans l'immanence des rapports sociaux, si tant est que l'on se donne les moyens de plonger dans ces profondeurs inatteignables par la philosophie où il en va de la singularité du social.¹³

Mais pour atteindre cette source il faudrait d'abord se débarrasser des préjugés philosophiques qui font obstacle à une compréhension adéquate des sciences sociales et, par conséquent, à l'établissement d'une connexion féconde entre philosophie politique et sociologie. Ce qui suppose de revenir en arrière sur le chemin de la réflexion et de prendre l'autre bifurcation, afin de pratiquer l'épistémologie historique jusqu'au bout, c'est-à-dire, jusqu'au point de rejoindre, une fois accepté le questionnement du sens commun libéral que rend possible l'histoire conceptuelle, l'orientation distinctive de la philosophie des sciences sociales.

¹² Ce sont les derniers mots du célèbre *Essai sur le don*, où Mauss fait référence, de façon il faut dire bien allusive, à « la Politique » entendue « au sens socratique du mot ». On remarquera que cette allusion vient parachever l'élaboration de la catégorie de fait social total. Autant dire que la politique n'est possible que parce qu'il y a des phénomènes qui, en mobilisant des vastes ensemble de sujets, viennent recomposer la totalité fragmentée en une pluralité d'aspects et de groupes, faisant donc émerger cette « vie sociale tout entière » dont le gouvernement doit assurer la continuité dans le temps, en surmontant les épreuves qui ont mis en mouvement les masses. Voir M. Mauss, *Essai sur le don* (1924-1925), Paris, PUF, 2007, p. 248-249.

¹³ Durkheim en a donné la démonstration sociologique dès *La division du travail social*, avant d'en préciser les fondements philosophiques dans la conclusion des *Formes élémentaires de la vie religieuse*. C'est aussi sur ce point que s'est jouée la coupure dans l'histoire des sciences sociales. La relecture fonctionnaliste de Durkheim a conduit, en effet, à effacer le lien interne entre solidarité et justice, privant du même coup la sociologie du seul point d'appui lui permettant de rejoindre la politique depuis la science. J'ai essayé de rétablir cette connexion interne, du moins en ce qui concerne l'analyse de la solidarité moderne, dans F. Callegaro, "The Constraint of Justice: Durkheim on Modern Solidarity and Freedom as Non-exploitation", in N. Marcucci (ed.) *Durkheim & Critique*, Palgrave Macmillan, Cham, 2021, p. 191-226.

IL CONCETTO, LA SCIENZA, LA POLITICA. IN DIALOGO CON I MIEI CRITICI

PIERPAOLO CESARONI

*Università degli Studi di Padova,
Dipartimento FISPPA
pierpaolo.cesaroni@unipd.it*

ABSTRACT

The paper aims to discuss the remarks and criticisms that have been raised in the essays discussing my book *The Life of Concepts. Hegel, Bachelard, Canguilhem*. I focus firstly on the relationship that I establish between conceptual history and epistemology of concepts; then, I consider some purely epistemological criticisms; finally, I focus on the problem of political science and its relationship with the social sciences. In the last section of the paper, I attempt to address the more comprehensive question of the role of philosophy and its relationship to sciences.

KEYWORDS

Concept, Conceptual History, epistemology, political science

La lettura dei saggi che compongono questo simposio di discussione (per il quale ringrazio i tre direttori di *Etica & Politica*) consente di avere un'idea molto precisa dei diversi aspetti che articolano la prospettiva sviluppata nel mio libro *La vita dei concetti*. Tuttavia, forse prima ancora di questa capacità di attraversare con precisione (e con un'acutezza spesso maggiore di quanto abbia saputo fare io) tutte le questioni teoriche affrontate nel libro, è un altro il pregio fondamentale che, ai miei occhi, accomuna i diversi saggi: essi riescono a far emergere alla perfezione il tipo di operazione implicata nel testo, che consiste nel tentativo di determinare un orientamento per la ricerca filosofica, o almeno per una possibile declinazione di essa. L'intenzione del libro è ben espressa dalle parole di Fanciullacci: aprire la strada «per delle ricerche a venire». Si tratta di una pretesa ambiziosa, che presta il fianco per sua natura a un'infinità di obiezioni. Inoltre, il libro offre ancora solo una traccia, un primo orientamento che richiede tutta una serie di ulteriori elaborazioni. Proprio per questo motivo i saggi qui riuniti rappresentano per me uno strumento prezioso: agli autori va quindi il mio sentito ringraziamento.

Nelle note che seguono non avrò modo, per ragioni di spazio, di riprendere tutti gli innumerevoli spunti, osservazioni e critiche che sono presenti in ogni pagina dei testi, anche se ciò non significa che non abbia fatto tesoro di ciascuno di essi. Mi

concentrerò solo su alcuni aspetti, privilegiando ovviamente le obiezioni (presenti soprattutto nei saggi di Fanciullacci e di Callegaro, i cui rilievi critici sono per me di grande interesse perché si inseriscono all'interno di una restituzione precisa del libro), con tre finalità principali: 1) chiarire ulteriormente alcune posizioni assunte nel testo pubblicato; 2) tratteggiare alcuni sviluppi ulteriori della prospettiva esposta nel libro (ed è quindi plausibile che le risposte da me fornite possano produrre ulteriori dubbi e obiezioni); 3) rimodulare alcune posizioni che mi sembrano richiedere una riformulazione. Il paragrafo 1 affronterà una questione preliminare per me di grande rilievo (e il riferimento privilegiato sarà ai saggi di Slongo e Rustighi); i paragrafi 2, 3 e 4 saranno dedicati a questioni più strettamente epistemologiche relative alla prima parte del libro (e qui mi concentrerò principalmente sulle osservazioni critiche avanzate da Fanciullacci); infine, i paragrafi 5 e 6 saranno rivolti alla seconda parte del libro e più precisamente agli ultimi due capitoli, cioè al problema della scienza politica (e qui invece il riferimento primo sarà il saggio di Callegaro). L'ultimo paragrafo, infine, cercherà di fare il punto sul problema, che attraversa tutti i saggi, del ruolo della filosofia.

1. STORIA CONCETTUALE ED EPISTEMOLOGIA

Ho affermato all'inizio di questo saggio che l'ambizione de *La vita dei concetti* è quella di proporre un orientamento della ricerca filosofica, che nel libro, non senza rischi di confusione e di ambiguità, ho nominato "epistemologia dei concetti". Tale affermazione va meglio determinata. Come tutti i saggi qui riuniti hanno messo in luce, l'intenzione del testo è più precisamente quella di riallacciarsi al lavoro svolto, negli ultimi decenni, dal gruppo di ricerca sui concetti politici di Padova. L'idea è quella di proporre una continuazione e in parte una riformulazione di tale programma di ricerca a partire da alcuni snodi fondamentali che, a mio avviso, esso implica inevitabilmente ma che non hanno trovato ancora adeguata formulazione.

La proposta filosofico-politica portata avanti con rigore dal gruppo padovano, coordinato per lungo tempo da Giuseppe Duso, è stata denominata *storia concettuale* per far emergere il suo riferimento privilegiato alla *Begriffsgeschichte* tedesca di Brunner e Koselleck, anche se, rispetto a quest'ultima, presenta una decisa torsione filosofica e anche una notevole originalità¹. L'obiettivo della ricerca storico-concettuale padovana – che non è possibile, in questa sede, presentare adeguatamente – è stato quello di ricostruire la logica, la genesi e le aporie dei concetti politici moderni. Con l'espressione "concetti politici moderni" si intende

¹ Per un'introduzione alla storia concettuale di Padova i rinvii sono in primo luogo a G. Duso, *La logica del potere. Storia concettuale come filosofia politica*, Polimetria, Milano 2007² e ai lavori collettanei, entrambi a cura di G. Duso, *Il potere. Per una storia della filosofia politica moderna* (Carocci, Roma 1999) e *Il contratto sociale nella filosofia politica moderna* (FrancoAngeli, Milano 1998³).

l'insieme delle nozioni che articolano l'orizzonte costituzionale delle moderne democrazie e che definiscono in pari tempo l'immaginario politico oggi condiviso, tanto nella rappresentazione diffusa quanto nei presupposti che stanno alla base della teoria politica attuale: sovranità, popolo, individuo, libertà, rappresentanza. L'operazione filosofica su tali nozioni, come detto, si articola in tre momenti fra loro inestricabilmente connessi: l'esplicitazione della logica che le sottende e le tiene insieme, la ricostruzione della genesi di quest'ultima nell'alveo del giusnaturalismo moderno e la messa in luce delle sue aporie e contraddizioni. A partire da questo lavoro di attraversamento critico della "scienza politica moderna" (così viene denominato tale sistema di nozioni), la storia concettuale padovana ha poi cercato di sviluppare un versante più propositivo, non però nel senso dello sviluppo di una teoria politica alternativa a quella moderna, bensì nel senso di una riattivazione, nel presente, delle strutture politiche fondamentali che la teoria moderna ha cercato di rimuovere (a partire dal problema del governo e dalla questione della giustizia)². Il senso di questa operazione è ben espresso da Callegaro nel suo saggio: «relancer la philosophie politique sur les ruines de la science politique, réduite à un foyer de mythes en raison même de sa prétention théorique». Il problema della cosiddetta "scienza politica moderna", dal punto di vista della storia concettuale, sarebbe cioè innanzitutto proprio quello di voler ridurre la politica a teoria, cioè a scienza, o a concetto. La filosofia dovrebbe allora mostrare l'impossibilità di questa riduzione e, così facendo, riattivare all'altezza del presente un'interrogazione originaria sulla politica, qual è quella che anima la filosofia politica classica da Platone ad Althusius.

Concordo con Callegaro nel riconoscere che tale versante propositivo sia ancora insufficiente e per certi aspetti problematico; il motivo fondamentale è che esso mi sembra produrre una connessione troppo immediata fra la dimensione filosofica e quella dell'agire politico effettivo. Al fine di (ri)pensare la politica oggi, non è sufficiente riattivare le questioni politiche fondamentali, mostrandone l'inevitabile riemergere all'interno di un orizzonte teorico che cercava di eliminarle; è necessario anche e soprattutto dedicarsi all'elaborazione di un quadro che sia in grado di organizzare l'esperienza politica che è propria del nostro presente. Dal mio punto di vista, questa operazione fondamentale (la «questione centrale», come scrive Rustighi) coincide con l'elaborazione di una rinnovata *scienza politica* e di nuovi concetti politici. La dimensione riflessiva propria del sapere e della scienza, la quale assume nella modernità un ruolo ancor più centrale che in passato, si rivela così un elemento inaggirabile, anzi la vera posta in gioco della ricerca filosofica.

A prima vista, potrebbe sembrare che tale affermazione contraddica il cuore dell'impostazione storico-concettuale padovana, la quale, come detto, si pone il

² Per una spiegazione di queste affermazioni, che di per sé non possono che apparire enigmatiche e vaghe, rimando ai saggi scritti negli ultimi anni da Giuseppe Duso (a partire da G. Duso, *La democrazia e il problema del governo*, «Filosofia politica», 2006, pp. 367-390), che verranno presto riuniti in un nuovo volume in corso di pubblicazione.

compito di liberare la politica dalla presa del concetto e da ogni tentativo di riduzione della politica a scienza. Evidentemente, però, tale contraddizione è solo apparente, poiché ciò che è in gioco è precisamente la ridefinizione di cosa siano una *scienza politica* e un *concetto politico* al di là del modo in cui essi sono declinati nella cosiddetta “scienza politica moderna” (la quale si rivela in realtà un insieme di nozioni prive di scientificità). La mia idea è che la posizione di questi problemi sia il passo avanti fondamentale che la ricerca di storia concettuale è chiamata a compiere. I motivi li hanno spiegati bene Rustighi (nelle pagine introduttive del suo saggio) e Slongo (nelle pagine conclusive del suo); per mio conto, ho provato a esplicitarli in un saggio (che Slongo mi fa l'onore di citare) che doveva originariamente apparire come primo capitolo de *La vita dei concetti*, ma che poi ho deciso di pubblicare autonomamente³.

La centralità del problema della scienza è già emersa dall'interno del lavoro di storia concettuale padovano. Indico almeno tre momenti che vanno in questa direzione (e che hanno avuto un ruolo importante nell'elaborazione de *La vita dei concetti*). Il primo è l'incrocio con la genealogia di Foucault portato avanti dai lavori di Sandro Chignola, non solo o non tanto nei testi che egli ha direttamente dedicato al pensatore francese, ma soprattutto nelle indagini sulla formazione del concetto di società nell'organizzazione del sapere sociale e politico del XIX secolo⁴. Ancor più ampiamente, la ricerca condotta da Merio Scattola ha progressivamente declinato la storia concettuale in un senso esplicitamente epistemologico, cioè in una storia dei saperi politici della modernità⁵. Infine, è da ricordare il saggio che Claudio Pacchiani ha dedicato al problema della scienza pratica di Aristotele⁶, che ha avuto un suo peso nell'elaborazione de *La vita dei concetti*, per quanto ciò possa forse apparire sorprendente a chi ha letto il testo. Per comprenderne il motivo rinvio alle pagine illuminanti che, nel suo saggio, Rustighi dedica proprio ad Aristotele, in particolare a ciò che egli sottolinea in conclusione: «ciò che di Aristotele sopravvive come elemento per noi irrinunciabile consiste precisamente in questa sua esemplare capacità di non cedere alla riduzione dei campi epistemici l'uno all'altro e di lavorare piuttosto alla loro singolarizzazione». Non è qui in questione alcuna “riabilitazione della filosofia pratica”, bensì una valorizzazione dello sforzo epistemico di Aristotele nel campo pratico, che ovviamente non può

³ P. Cesaroni, *Il concetto politico fra storia concettuale e storia delle scienze*, in «Filosofia politica», 3/2017, pp. 513-530.

⁴ Rimando in particolare a S. Chignola, *Fragile cristallo. Per una storia del concetto di società*, Editoriale Scientifica, Napoli 2004.

⁵ Cfr. M. Scattola, *Dalla virtù alla scienza. La fondazione e la trasformazione della disciplina politica nell'età moderna*, FrancoAngeli, Milano 2003; Id., *La storia dei saperi politici nell'Europa moderna*, in *Concordia discors. Scritti in onore di Giuseppe Duso*, Padova University Press, Padova 2012, pp. 197-225; Id., *Per un'epistemologia delle dottrine politiche europee*, in *Prima e dopo il Leviatano*, a cura di M. Scattola e P. Scotton, Cleup, Padova 2014, pp. 73-108.

⁶ C. Pacchiani, *Che cos'è la “Filosofia pratica”?*, in D. Ventura, *Giustizia e costituzione in Aristotele*, FrancoAngeli, Milano 2009, pp. 7-45.

in alcun modo essere “attualizzato”, ma che può svolgere ancora per noi un ruolo prezioso di orientamento dal punto di vista che io definisco “epistemologico”, proprio per i motivi che Rustighi fa emergere con grande lucidità e chiarezza.

Gli studi sopra citati mostrano già, in modi diversi, l’implicazione strutturale del problema della scienza politica entro la prospettiva storico-concettuale. Mi pare, tuttavia, che non siano ancora sufficienti, poiché non è possibile ripensare fino in fondo l’orizzonte della scienza politica senza affrontare direttamente il problema più complessivo della scientificità. È a questo compito dunque che mi sono rivolto, servendomi, come si evince fin dal titolo del libro, di due strumenti principali: la scienza speculativa di Hegel e la tradizione epistemologica francese.

Per riassumere, l’ipotesi di ricerca che seguo nel libro sostiene che una prospettiva storico-concettuale condotta rigorosamente fino alle sue estreme conseguenze non può che indirizzarsi verso la posizione del problema della scientificità e, di qui, verso la determinazione della singolarità epistemica del campo politico. Non si tratta, quindi, di abbandonare la storia concettuale per prendere una strada diversa (come in qualche passo del suo saggio sembra suggerire Callegaro), bensì di seguire tale strada fino in fondo. Naturalmente, riconosco che questo prolungamento implica anche una trasformazione e ristrutturazione profonda dell’impianto complessivo della ricerca e probabilmente anche un discostamento da altre prospettive che pure si richiamano alla storia concettuale padovana – è questo, probabilmente, ciò a cui allude Callegaro. Per segnalare questo passaggio, ho deciso di abbandonare il lemma “storia concettuale” – il quale è in ogni caso equivoco, in quanto ciò che usualmente si presenta oggi sotto questa etichetta è molto lontano dallo spirito che anima le ricerche padovane di cui parlo – e di sostituirlo con “epistemologia dei concetti”. Esso ha il pregio di evidenziare la centralità che attribuisco alla questione della scientificità, anche se si presta analogamente (e forse in misura maggiore) a una grande quantità di equivoci, poiché ciò che nomino come “epistemologia” è molto distante dalle ricerche che oggi si presentano sotto questo nome, perfino da quelle che si richiamano apertamente alla stessa tradizione epistemologica francese.

2. IL PROBLEMA DELLA DESIGNAZIONE

La prima parte de *La vita dei concetti* vuole essere un tentativo di abbozzare le linee fondamentali di una teoria complessiva della scientificità, rifacendosi ai lavori epistemologici di Bachelard e Canguilhem e alla scienza speculativa di Hegel, oltre che ad alcuni saggi di Hyppolite che hanno avuto una funzione importante nel tracciare la mediazione fra questi due fuochi, per più di un aspetto molto lontani fra loro. Nelle prime stesure del libro, molto spazio veniva dedicato anche ad altri epistemologi della tradizione francese (Cavaillès, Desanti, Granger, gli stessi Althusser e Badiou); tuttavia, per evitare di accrescere troppo il testo (e anche i

tempi già lunghi della sua faticosa elaborazione), ho deciso di mantenere questi riferimenti sullo sfondo, benché essi rimangano costantemente operanti (e talvolta sono esplicitati).

In questa sede non riprenderò in maniera ordinata tutti i punti che sostengono il mio tentativo, perché credo che risultino già chiaramente dalla lettura del libro e perché sono stati ottimamente ripresi (e più di qualche volta esposti in modo più chiaro di quanto abbia saputo fare io) dai saggi contenuti in questo simposio. Mi concentrerò invece su alcune questioni poste in particolare dal ricchissimo saggio di Fanciullacci. Non riuscirò a rispondere a tutte le obiezioni da lui sollevate e, in particolare, dovrò lasciarne cadere due (e non certo perché non le ritenga rilevanti, tutt'altro). La prima concerne la questione della scienza politica in Althusser: Fanciullacci muove dei rilievi critici alla mia ricostruzione molto puntuali, che in parte condivido. La riflessione althusseriana sul punto è ben più complessa di quanto risulti dalle pagine che vi dedico nel libro (anche in questo caso, una prima versione più lunga discuteva i saggi che Althusser dedica a Machiavelli e Montesquieu, ma ho dovuto operare dei tagli per mantenere un equilibrio nell'economia complessiva del testo). È possibile che io avessi in mente soprattutto, relativamente a questo aspetto, gli esiti (per molti aspetti deludenti) a cui sono giunti i più importanti esponenti della scuola althusseriana (Macherey *in primis*) più che Althusser stesso.

La seconda questione su cui non mi soffermerò è la differenza fra la fondazione della prima scienza (la matematica), la fondazione di una nuova scienza e le trasformazioni interne a una scienza già costituita, problema a cui Fanciullacci dedica il §3 del suo saggio. Si tratta di un punto importante e Fanciullacci ha del tutto ragione nel riconoscere che nel libro esso non viene affrontato. Se il problema della fondazione della prima scienza fa storia a sé, la differenza fra la fondazione di un dominio epistemico e le trasformazioni intra-epistemiche è centrale nel discorso che svolgo e l'assenza di una sua trattazione pone non pochi problemi (per quanto, a mio avviso, non ne infici la tenuta complessiva). Non mi concentrerò, tuttavia, su tale questione e il motivo è molto semplice: al momento non sono giunto a un livello di elaborazione soddisfacente al riguardo. Proprio per questo motivo, gli spunti che offre Fanciullacci (a partire dalla proposta di una "doppia lettura" di Althusser nel §5) sono per me di grande interesse e utilità.

Giungo al primo punto che vorrei provare a discutere più ampiamente, richiamato dal §2 del saggio di Fanciullacci ma anche da altri saggi (in particolare da Slongo), ossia la questione della designazione. Nel libro introduco le due coppie categoriali attività normata / attività normante e designazione / istruzione, che riprendo da alcuni passi di Bachelard, anche se ne allargo di molto l'utilizzo e opero anche una forzatura rispetto ai testi bachelardiani stessi. Inoltre utilizzo in pari tempo una terminologia di matrice hegeliana (e non solo) e propongo, come riconosce Fanciullacci, alcune traduzioni e sovrapposizioni fra i diversi lessici, con

il risultato che, alla fine, le categorie di cui faccio uso non possono essere precisamente ritrovate in nessun autore da me preso in considerazione. Come viene colto perfettamente da tutti i contributi, il punto fondamentale sta nel comprendere il procedere scientifico come un'attività eminentemente dialettica che si muove fra i due momenti, strettamente intrecciati e distinguibili solo analiticamente, della produzione concettuale e della conoscenza che essa rende possibile. In altre parole la scienza, nel suo procedere effettivo, mostra di non poter essere esaurita dal secondo dei due lati (con il quale usualmente si tende a identificarla), poiché la conoscenza sperimentale non va da sé, non si rivolge cioè a un dato immediato, bensì è istruita da una rete concettuale prodotta e trasformata dalla scienza stessa in un lavoro incessante (che in nessun modo può essere ridotto a grandi momenti di riformulazione complessiva, o di "cambio di paradigma"). Per spiegare con un esempio semplice l'incredibile potenza conoscitiva istruita dal concetto, ci si può riferire a un celebre episodio della storia dell'astronomia, ossia la scoperta di Nettuno. Urbain La Verrier, sulla base della concettualità della fisica newtoniana, riuscì a determinare l'esistenza del pianeta semplicemente studiando le irregolarità dell'orbita di Urano e anche a ricavare matematicamente la sua esatta posizione (che in seguito fu confermata sperimentalmente dall'osservazione di Johann Gottfried Galle nel 1846). È interessante notare che Nettuno era già stato osservato più volte in precedenza (probabilmente la prima volta da Galilei), ma che in quei casi non fu riconosciuto come pianeta: un esempio perfetto della dipendenza dal concetto della conoscenza scientifica.

L'attività di concettualizzazione è ciò che nel libro viene chiamata "istruzione" o "attività normante", mentre il momento propriamente conoscitivo è denominato "designazione" o "attività normata". Per quanto io parli talvolta di "oggetto istruito", non è un modo di esprimersi rigoroso, poiché l'istruzione ha a che fare con concetti (o, se si vuole richiamare la terminologia bachelardiana, con "sovragegetti") cioè con la condizione di emergenza di determinati oggetti (per es. di Nettuno nel quadro della teoria della gravitazione newtoniana). Quando parlo di "oggetto istruito", intendo più precisamente un oggetto designato a partire da un'istruzione concettuale (ossia la conoscenza scientifica), mentre per "oggetto designato" intendo un oggetto designato separato dalla sua istruzione concettuale (ossia la conoscenza ordinaria). Comprendo dunque perché Fanciullacci ritenga poco chiara l'equiparazione fra designazione e attività normata. Qui continuo a seguire, in fondo, l'impostazione hegeliana, la quale individua una continuità di fondo fra la conoscenza ordinaria del mondo (il «sano intelletto umano») e ciò che egli denomina "scienze positive" (ossia ciò che nel libro viene chiamato momento propriamente conoscitivo della scienza), poiché entrambe rimangono entro il piano della rappresentazione (*Vorstellung*), cioè della relazione fra soggetto e oggetto.

⁷ G. Bachelard, *La philosophie du non. Essai d'une philosophie du nouvel esprit scientifique*, p. 139.

A questo proposito, l'idea di fondo è che, in definitiva, tutte le designazioni non scientifiche (cioè, per così dire, l'esperienza ordinaria del mondo) si plasmino progressivamente su quelle scientifiche, separate però dal processo della loro istruzione concettuale. Quando guardiamo il cielo notturno, sappiamo che i puntini luminosi che affollano la volta celeste sono stelle e che queste ultime sono degli oggetti del tutto simili al sole, benché estremamente distanti. Analogamente, tutti siamo a conoscenza del fatto che, al tramonto, non è il sole a scivolare sotto l'orizzonte, bensì che è il movimento di rotazione terrestre a produrre tale effetto. Si tratta di conoscenze banali e che diamo per scontate, ma non sono molte le persone in grado di darne una dimostrazione soddisfacente, così come pochi sanno precisamente come funziona una lavatrice, benché tutti la usino. La nostra esperienza quotidiana del mondo tende quindi a essere interamente plasmata dalle designazioni scientifiche. Credo che nessuno, oggi, potrebbe ritenere che possano generarsi spontaneamente dei vermi dalla carne in putrefazione, così come nessuno mette in dubbio che un aereo sia in grado di volare. La nostra esperienza comune si modifica continuamente – per quanto spesso in maniera impercettibile – perché integra progressivamente gli effetti conoscitivi (e le conseguenti applicazioni tecniche) della produzione concettuale.

A questo riguardo, si può forse capire meglio l'insistenza di Bachelard nei confronti della pedagogia. Il compito principale dell'insegnamento consiste, secondo tale prospettiva, nella riattivazione del processo di concettualizzazione che sta alla base della nostra esperienza comune del mondo. Ciò che appare fondamentale non è quindi trasmettere determinate nozioni scientifiche, bensì insegnare il processo che ha condotto a esse (il modo in cui si è arrivati a formulare un problema e lo sforzo concettuale che ha consentito la sua soluzione). Se questo non avviene, la comprensione scientifica della realtà finisce per apparire come una semplice "visione del mondo", sostenuta unicamente dal riconoscimento dogmatico dell'autorità scientifica che ne assicura la validità (con il rischio, oggi sempre più frequente, che la scienza si ritrovi a dover rivaleggiare con autorità che si presentano come alternative).

3. VERITÀ E VERIDIZIONE

Un rilievo critico particolarmente importante sollevato da Fanciullacci concerne la distinzione, che viene operata nel libro (riprendendo con molta libertà una terminologia ben presente nella tradizione epistemologica francese), fra "veridizione" e "verità", dove il primo termine è riferito alla produzione dell'attività normata (cioè al momento propriamente conoscitivo), mentre il secondo termine è riservato all'attività normante (cioè alla produzione concettuale). Con ciò, non intendevo negare valore di verità ai risultati prodotti dal conoscere scientifico strettamente inteso, bensì segnalare l'esistenza di due processi differenti nella

produzione della verità da parte della scienza, che non devono, a mio parere, essere confusi. Se riprendiamo l'esempio prima riportato della scoperta di Nettuno da parte di La Verrier a partire dallo studio delle perturbazioni riscontrate nell'orbita di Urano, possiamo dire che si giunge qui alla determinazione di una verità (Plutone esiste effettivamente ed è osservabile), che si situa nel campo che io definirei della veridizione. Prendiamo ora un altro caso altrettanto famoso nella storia dell'astronomia: il problema delle irregolarità riscontrate nell'orbita di Mercurio (la precessione del perielio del pianeta è più veloce di quanto dovrebbe verificarsi sulla base della teoria newtoniana della gravitazione). Ancora La Verrier, utilizzando lo stesso metodo che lo aveva condotto con successo alla scoperta di Nettuno, ha provato a fornire una spiegazione analoga, ipotizzando l'esistenza di un pianeta dall'orbita più interna di quella di Mercurio (che egli aveva chiamato Vulcano). Tuttavia, questa ipotesi non trovò mai alcuna conferma sperimentale, al pari di altre che furono ugualmente avanzate. Nell'orizzonte di designazione istruito dalla concettualità newtoniana, il problema rimane irrisolvibile. Come è noto, la soluzione può essere trovata solo grazie all'istruzione concettuale fornita dalla relatività generale di Einstein, la quale dunque produce un effetto di verità differente e sovraordinato rispetto a quello implicato nella scoperta di Nettuno da parte di La Verrier. Si potrebbe affermare che questo secondo livello, di stampo propriamente concettuale, produce un allargamento del dominio della veridizione; è questo il motivo per cui ho proposto di riservare ad esso il termine "verità". Rimane fondamentale, tuttavia, riconoscere che il risultato ultimo a cui mira la scienza è di produrre una conoscenza rigorosa della realtà.

A questo proposito bisogna forse insistere sul fatto che, in una scienza già costituita, il "buco" o "strappo" nella designazione del reale che implica l'attivazione di una concettualizzazione – un punto a cui dedico ampio spazio nel libro –, si presenta sempre solo nella designazione scientifica, cioè derivante da precedenti istruzioni: solo chi padroneggia l'organizzazione concettuale della teoria della gravitazione di Newton è in grado di vedere lo "strappo" riscontrabile nella designazione dell'orbita di Mercurio (cioè, semplicemente, il suo discostarsi strutturale e non contingente dai risultati attesi). Un problema che invece sembra sorgere dall'esperienza "immediata" della realtà (cioè separata dall'istruzione concettuale già acquisita) è sicuramente uno pseudo-problema, che può apparire tale solo a una coscienza non educata in quel campo. In altre parole, un dilettante non potrà mai mettere in crisi gli assetti scientifici acquisiti e, quando pensa di poterlo fare, sicuramente sbaglia. Il procedere dialettico della scienza si muove sostanzialmente attorno al riconoscimento dei punti di inconsistenza della sua stessa conoscenza, ma ciò ovviamente non significa che chiunque sia in grado di determinarli – anzi, è un'attività estremamente complessa, che può essere svolta solo dall'interno della pratica scientifica stessa.

Una questione ulteriore relativa al tema della verità concerne la tesi, che Fanciullacci e forse anche Callegaro rifiutano, secondo cui non ci sono verità filosofiche. Ho ripreso e fatta mia questa tesi da Canguilhem, che al riguardo è molto netto, come si evince dalle molte citazioni presenti nel libro e che qui non ripeto. La questione è molto importante, anche se non facile da districare. Innanzitutto, perché ci sia produzione di verità, ci deve essere un dominio epistemico su cui insiste e non riesco in alcun modo a immaginare quale dovrebbe essere il dominio epistemico della filosofia. Nella prospettiva difesa nel libro (ma tornerò sul punto in conclusione), la filosofia è un'operazione che si compie *entro* e *fra* le differenti scienze, quindi il suo campo, per così dire, è quello della molteplicità dei domini epistemici; di conseguenza, affermare che esistono verità filosofiche implicherebbe identificare la filosofia con una sorta di "scienza della scienza". Questo esito è a mio parere insostenibile, poiché costringerebbe a riconoscere che il procedere normativo della scienza è chiamato ad adeguarsi a una verità ulteriore che gli sfugge, cioè a una sorta di verità dietro la verità (che potrebbe per esempio essere surrettiziamente identificata con il punto di arrivo attuale di una scienza data). Si finirebbe così per ancorare la ricerca scientifica alla ricerca ultima di un'essenza (a cui dovrebbe mirare, per l'appunto, la filosofia).

Se, per esempio, ci chiediamo: "che cos'è il tempo?", a prima vista può sembrare che si tratti di una domanda molto precisa, che fa riferimento a un'esperienza determinata e che potrebbe essere considerata una domanda propriamente "filosofica". In realtà, essa rimane nel campo della pura designazione. Perché tale domanda acquisisca un senso determinato, è necessario riferirsi a specifici domini epistemici: il tempo concettualizzato dalla termodinamica, dalla biologia, dalla psicoanalisi e così via. A fronte di questa moltiplicazione di concetti di tempo, fra loro non sovrapponibili, ci si potrebbe ancora chiedere: "tutti questi tempi differenti non sono pur sempre diverse declinazioni *del* tempo? non è dunque possibile interrogarsi sulla natura del tempo in quanto tale? e non potrebbe questo essere un tema eminentemente filosofico?". Il punto sta precisamente nel riconoscere che tale domanda, in luogo di condurre al di là della scienza, su un piano più fondamentale, ci riporta al di qua, nel campo confuso della pura e semplice designazione. "Il tempo" al singolare è il punto di partenza, non di arrivo: è proprio dalla distruzione della prima impressione, secondo la quale esiste "un tempo" (di cui poter eventualmente disquisire), che sorge la scienza, producendo concettualizzazioni singolari. Dal mio punto di vista, attribuire alla filosofia una verità propria significa pensare che essa possa giungere a formulare una verità "del" tempo al di là delle sue concettualizzazioni singolari (cioè una sua "essenza"); al contrario, nella prospettiva del libro il compito della filosofia sta precisamente nell'opposto, cioè nel preservare l'inesistenza di una tale verità ultima (il che implica anche resistere alla tendenza, riscontrabile in ogni scienza, a identificare il proprio concetto di tempo con il tempo "in generale").

In definitiva, affermare che non sussistono verità filosofiche è solo un altro modo di riconoscere che, come dice Canguilhem, è la scienza a istruire la ragione e non viceversa. I risultati ottenuti dalla ricerca filosofica non hanno altro effetto che quello che producono nei domini epistemici (e non si tratta di un effetto di concettualizzazione, bensì di riflessione su di esso). Riconosco tuttavia che in questo modo non ho risposto a tutte le obiezioni sollevate (in particolare da Fanciullacci); il punto è alquanto problematico e altri aspetti dovrebbero essere presi in considerazione. In particolare, non sono più così sicuro del fatto che non si possa parlare di “problemi epistemologici”. Ho sostenuto questa tesi, sempre seguendo Canguilhem (e qui anche Althusser) e in opposizione, invece, a un importante saggio di Desanti per l'appunto intitolato: *Che cos'è un problema epistemologico?* (contenuto ne *La filosofia silenziosa*). Il motivo è semplice ed è già implicito nel discorso appena svolto: se (per semplificare) un problema implica la produzione di un concetto, allora esistono solo problemi epistemici. Tuttavia, anche l'epistemologia affronta le sue questioni specifiche e determinate: per esempio, la storia del concetto di riflesso, o la differenza fra il campo del sociale e del vitale, e così via. In un certo senso, si tratta anche in questo caso di “problemi”; per evitare ogni confusione, sarebbe tuttavia preferibile denominarli con un altro termine.

Un altro aspetto su cui riflettere emerge in controluce dalle pagine, belle e difficili, che Rustighi dedica alla determinazione del fine sociale nel §2 del suo saggio. Dal mio punto di vista, si tratta di una raffinata analisi di stampo epistemologico (ossia filosofico), che mette in gioco un movimento di pensiero di stampo chiaramente dialettico (in cui si scorge lo spirito, se non la lettera, del pensiero hegeliano). In modo analogo, anche nel libro la questione epistemologica della determinazione della singolarità del sociale veniva affrontata assumendo una postura che non si può non definire dialettica. Tuttavia, nell'impostazione che seguo nel libro, tale postura dovrebbe essere propria solo della produzione concettuale della scienza. Bisogna allora forse riconoscere che sussiste, accanto alla dialettica epistemica (o concettuale), anche una dialettica epistemologica? E quale statuto avrebbe? È possibile però che una tale domanda irrigidisca troppo la distinzione fra i differenti piani riflessivi: tornerò sul punto nella conclusione.

4. LA NECESSITÀ DEL CONCETTO

Un altro aspetto che emerge dal saggio di Fanciullacci, a cui egli dedica un'analisi molto raffinata, riguarda la necessità che congiungo alla produzione concettuale della scienza. In una parte del discorso filosofico attuale (ma anche nell'antropologia o nella sociologia) si fa molto parlare, per l'ascendente che esercita la figura di Deleuze, di *creazione di concetti* e talvolta sembra di ritrovarsi in mezzo a un diluvio di nuove “invenzioni concettuali”. Benché sia ingiusto attribuire a Deleuze questo esito, che risulta piuttosto da una maldestra ripresa del suo

pensiero, è a mio avviso del tutto evidente che sussiste una chiara divaricazione fra la prospettiva da lui difesa e la linea epistemologica. Anche quest'ultima riconosce l'importanza della creazione concettuale; tuttavia, poiché ascrive questa attività alle pratiche scientifiche, la riconosce come possibile solo entro le precise regole determinate dai differenti campi epistemici. In questo senso, affermo nel libro che la creazione concettuale, quando si verifica effettivamente, ubbidisce a una temporalità retroattiva, il che vuol dire che il concetto, nel momento stesso in cui si crea, si rivela "già lì" prima della sua creazione (in tal senso, si tratta in pari tempo di una scoperta). Un esempio banale: non appena, fra la fine del XIX e l'inizio del XX secolo, viene istruita concettualmente la struttura atomica della materia, diventa immediatamente che la materia è "da sempre" costituita in tal modo (anche prima che ci fosse qualcuno ad analizzarla). Anche in questo caso la traccia segnata da Hegel è illuminante: l'avanzamento concettuale procede sempre verso il suo stesso passato.

L'aspetto interessante dell'analisi di Fanciullacci sta nel fatto che essa, per così dire, rovescia il discorso: in base a cosa il concetto scientifico esibisce la necessità che dichiara? Perché, per risolvere una determinata *impasse*, bisogna ammettere che è necessario produrre proprio quel concetto e non un altro? Il problema è molto complesso e apre delle prospettive maneggiabili con fatica. Se si rimane nel campo dell'immagine della scienza che ci è più familiare, ossia quella che ci è restituita dal dominio fisico-chimico, la risposta è chiara: il concetto si rivela necessario nella misura in cui la sua capacità di risolvere l'*impasse* è verificata sperimentalmente, producendo un effettivo allargamento del dominio conoscitivo. Il semplice esempio sopra ricordato dell'orbita di Mercurio è significativo: il paradigma concettuale della relatività generale è in grado di rendere perfettamente ragione di quanto osservato (a differenza della teoria della gravitazione newtoniana). Impianti concettuali alternativi che si propongono di risolvere lo stesso problema riescono a imporsi sui concorrenti quando sono in grado di ricevere una verifica sperimentale, cioè (nei termini del libro) quando dimostrano di essere in grado di estendere la conoscenza effettiva della realtà. Questo è il motivo per cui, per esempio, il concetto fisico di etere si è rivelato essere, verso la fine del XIX secolo, uno pseudo-concetto da abbandonare.

Il problema diventa più complesso quando si prendono in considerazione dei domini epistemici differenti, ai quali non può essere esteso il principio della verifica sperimentale che è proprio della fisica e della chimica (nella stessa biologia, come mostrano abilmente Canguilhem e molti altri biologi, esso può essere fatto valere solo parzialmente, cioè solo per alcuni suoi settori e non per altri). Rimane salvo il principio per cui il movimento concettuale deve essere in grado di allargare il dominio conoscitivo, tuttavia è sbagliato ritenere che il modo in cui ciò accade in un dominio epistemico (per quanto consolidato) debba valere da paradigma per tutti gli altri: ogni campo è chiamato a produrre i suoi propri criteri di scientificità.

Che in taluni di essi (come per esempio la politica) questo possa essere compatibile con l'esistenza di soluzioni concettuali alternative ugualmente valide è un aspetto su cui non ho risposte, proprio perché la risposta può essere trovata solo dall'interno del campo epistemico stesso.

Portando il discorso fino in fondo, è inevitabile che emerga una domanda, la stessa che aleggia all'inizio del saggio di Fanciullacci: se ogni scienza produce i suoi propri criteri di concettualizzazione, senza poterli prendere in prestito da altre scienze già costituite né potersi rifare a dei criteri generali validi per tutti, in cosa si distingue, in definitiva, un discorso scientifico da uno che non lo è? Fanciullacci, in realtà, pone la questione in altri termini, ma la sostanza mi sembra la stessa: per quale motivo si deve ascrivere solo alla conoscenza scientifica la capacità di produrre un discorso vero? Io tenderei a rovesciare il punto di vista: si dà scienza ogni qualvolta un discorso si mostra capace di produrre, nel proprio campo, un discorso vero. Ma, ancora, come si può riconoscere ciò? Per quanto si tratti di una risposta forse deludente - e stridente con la richiesta che immediatamente siamo portati a formulare -, ritengo che non vi sia una risposta generale per questa domanda, poiché ogni scienza, istituendosi, istituisce anche il proprio rigore, cioè le procedure che consentano di identificare la specifica necessità della propria produzione concettuale. Questo non significa che, anche all'interno di scienze già solidamente fondate (come la biologia) non emergano costantemente frizioni relativamente a tale aspetto decisivo - per il quale, dunque, la riflessione epistemologica trova una sua dimensione elettiva.

Relativamente a tali questioni, aggiungo un'ulteriore osservazione stimolata dal discorso che Fanciullacci sviluppa relativamente alla necessità pratica e a quella che chiamerei, se capisco bene, "situata". Condivido il discorso di Fanciullacci, tuttavia aggiungo che una necessità analoga si può intravedere anche nella *scelta* dei problemi che, entro una comunità scientifica, appaiono in un certo momento come decisivi (e quindi tali da dovervi dedicare gli sforzi maggiori). È possibile che tale discorso debba essere ulteriormente allargato, poiché la scienza rimane sempre anche (ma non solo) una pratica socialmente situata. Così, per esempio, lo scoppio di una grave pandemia potrebbe indirizzare la società nel suo insieme a dirigere gli sforzi (anche nel senso più elementare dello stanziamento di fondi) verso l'epidemiologia, e il riconoscimento di una crisi energetico/climatica a valorizzare, entro le pratiche scientifiche consolidate, quelle direzioni che sembrano in grado di offrire delle soluzioni al problema. La normatività scientifica, in quanto è anche un organo sociale, viene così investita inevitabilmente, e in parte sovradeterminata, dalla normatività sociale, cioè dalle scelte relative al fine collettivo che si producono in seno alla società di cui fa parte. Questo processo è inevitabile, ma è anche altamente problematico, perché mette a rischio l'autonomia del procedere scientifico (e conduce inevitabilmente verso le formule stantie del sapere-potere e così via). Nella prospettiva bachelardiana tale discorso viene rovesciato («gli interessi

sociali saranno definitivamente invertiti: la Società sarà fatta per la Scuola e non la Scuola per la Società»⁸), ma è probabile che si debba piuttosto riconoscere l'inevitabile co-implicazione delle due prospettive.

5. IL RUOLO DELLE SCIENZE SOCIALI

La seconda parte de *La vita dei concetti* è un tentativo di sviluppare un'analisi epistemologica dei concetti politici, assumendo (con Canguilhem) il punto prospettico della prossimità e dello scarto fra il vitale e il sociale. Come emerge perfettamente da quanto scrivono Callegaro e, ancor più ampiamente, Rustighi e Slongo, i capitoli dedicati ai concetti della vita, per quanto mi abbiano richiesto grande fatica, hanno di fatto una funzione strumentale nei confronti dei capitoli successivi dedicati ai concetti politici. Anche per questa sezione mi limiterò a discutere due importanti rilievi critici che emergono dal saggio di Callegaro.

Il primo riguarda il posto che, nel libro, occupano le scienze sociali. A tale proposito Callegaro individua lucidamente un problema effettivamente presente nel libro, un'ambiguità che non viene sciolta. Da un lato, nel §3 del cap. 2, la tradizione sociologica di Comte e Durkheim viene evocata in senso positivo (sulla scorta dei lavori di Bruno Karsenti e dello stesso Callegaro), cioè come un contesto teorico in cui, grazie al superamento dell'alternativa ideologica fra società civile e Stato, si producono le condizioni epistemologiche per lo sviluppo di una scienza politica. Nel seguito del capitolo 3, tuttavia, quella stessa tradizione sociologica viene criticata (in particolare in relazione all'assunzione di ciò che Canguilhem chiama "principio di Broussais") e nel capitolo 4, dove cerco di abbozzare un'analisi epistemologica sui concetti politici, non viene più presa in considerazione, mentre alle "scienze sociali" viene attribuito uno scivolamento verso la rappresentazione vitalistica. Lo stesso problema può essere esposto più sinteticamente in questi termini: l'economia politica appare nel libro sia come paradigma delle scienze sociali, sia come la loro degradazione ideologica (in senso vitalistico). Questa ambiguità, a cui indubabilmente il libro si presta, ricalca quella che compare anche in Canguilhem, il quale da un lato si rifà di continuo alla tradizione sociologica (in particolare a Comte), dall'altro lato si impegna costantemente a operare un deciso smarcamento da essa.

In realtà, si tratta di un'ambiguità solo parziale. Nel testo, per denominare le forme della rappresentazione vitalistica della società, cioè lo studio delle regolazioni che si producono in seno al sociale (come l'economia e il diritto, ma anche saperi quali l'epidemiologia, la demografia, ecc.), utilizzo sempre l'espressione "saperi del sociale" e mai quella di "scienze sociali". Come spiego nel libro, mi sembra che tali conoscenze svolgano un ruolo fondamentale nel campo epistemico in questione;

⁸ G. Bachelard, *La formation de l'esprit scientifique*, Vrin, Paris 1993, p. 301.

tuttavia, non essendo adeguatamente istruite concettualmente, finiscono per ricadere, se lasciate a se stesse, in una valorizzazione (spesso implicita) della continuità fra il vitale e il sociale. Ora, proprio lo scarto terminologico (scienze sociali / saperi del sociale) serviva, nella mia intenzione, a segnalare l'impossibilità di ricondurre la sociologia di Comte o di Durkheim entro tale piano; nella loro operazione teorica, anzi, è evidente proprio uno sforzo di concettualizzazione nella direzione che cerco di tracciare (come emerge chiaramente dalla critica, ben presente in tale tradizione, tanto al sapere economico quanto alla teoria politica di impianto giusnaturalista). Eventualmente si può discutere se questo lavoro di concettualizzazione sia sufficiente in relazione allo statuto epistemico della scienza politica: è a questo problema che accenno nel §4 del cap. 3. Tuttavia, rimane vero che l'esposizione compiuta del libro presta il fianco all'ambiguità segnalata da Callegaro, in quanto tale confronto con il lavoro tanto epistemico quanto epistemologico della tradizione sociologica francese viene solo abbozzato; nel seguito della trattazione, infatti, l'interesse è interamente spostato sul problema della discontinuità fra vitale e sociale e il riferimento privilegiato dell'analisi rimane Canguilhem.

Un problema connesso a quello che sto discutendo riguarda il «cambiamento radicale di prospettiva» che Callegaro riscontra nell'ultimo capitolo del testo, nel quale tornerei a difendere una "filosofia politica" più tradizionale in contraddizione con l'impostazione epistemologica sviluppata nei capitoli precedenti. Nella lettura di Callegaro, ciò dipende dal fatto che sostengo l'assenza attuale di una vera scienza politica: questa tesi finirebbe per restituire di nuovo alla filosofia un ruolo fondativo e autonomo, in contrasto con l'idea che la filosofia, in quanto epistemologia, non possa che esercitarsi a partire da pratiche scientifiche esistenti. Il punto segnalato da Callegaro è corretto nella sostanza; tuttavia, mi sembra che esso colga un problema di ordine espositivo più che strutturale. In effetti è sbagliato, a rigore, affermare che la scienza politica "non esiste": vi sono e vi sono stati dei luoghi teorici che hanno chiaramente contribuito alla sua elaborazione (a partire dalla stessa scienza del diritto di Hegel, la cui prestazione intendo precisamente in questo modo - anche se non credo che Callegaro sarebbe d'accordo -, ma naturalmente non solo). Quando sostengo che la scienza politica oggi è interamente da costruire, intendo semplicemente evidenziare che tale campo epistemico oggi sembra dominato da rappresentazioni ideologiche di stampo vitalista o macchinico e che tale situazione rende altamente problematico anche solo mantenere aperto lo spazio per una produzione propriamente concettuale. Per questo motivo, una riflessione epistemologica (che - concordo con Callegaro - non può tuttavia autonomizzarsi e venire separata dalla dimensione strettamente epistemica) mostra qui più che altrove tutta la sua urgenza.

6. LA SCIENZA POLITICA

Nelle pagine conclusive del saggio di Callegaro emerge un secondo rilievo critico, strettamente legato al primo. Tradurrei la questione in questi termini: è possibile sostenere che la scienza politica esaurisca il campo epistemico del sociale? Ossia: è corretto affermare che la singolarità del sociale (la sua logica specifica) emerga solo nel momento in cui si articolano le categorie di governo e giustizia (nel senso che ho attribuito loro nel libro)? Dal punto di vista di Callegaro, a queste domande bisogna dare una risposta negativa, poiché ciò che emerge quale tratto caratteristico delle società moderne - e alla cui comprensione punta la sociologia francese a partire da Comte e Durkheim - è precisamente l'istituirsi di una dimensione propriamente *sociale* che non può in alcun modo essere ridotta alla dinamica politica che pure inevitabilmente vi si produce. In altre parole, non è il processo di governo a istituire il sociale, bensì è necessario che la società sia istituita affinché vi sia governo. Nella lettura di Callegaro, è proprio l'assenza di una messa a tema del concetto di istituzione a produrre invece, nel libro, proprio un'indebita riduzione della scienza sociale alla scienza politica.

Ritengo tale critica fondata e la considero un'occasione per un ulteriore passo avanti nella prospettiva che cerco di elaborare (può darsi dunque che la mia ricezione di essa non vada nella direzione prospettata da Callegaro). Nel libro, l'unica vera scienza in grado di cogliere la singolarità del sociale sembra in effetti essere la scienza politica, mentre gli altri saperi (quelli che, come dicevo, nomino "saperi del sociale") hanno una mera funzione conoscitiva, che vale solo se sono istruiti concettualmente dalla politica. Ritengo ora questa impostazione difficilmente difendibile da un punto di vista epistemologico, poiché i concetti politici, se si servono di tale conoscenze (assumendoli, per così dire, come propria insostituibile base conoscitiva), non possono a loro volta istruirle concettualmente; la loro istruzione, dunque, deve essere ritrovata da un'altra parte. Ora, se si individua la singolarità del sociale nella politica (cioè nella dinamica di governo), allora tali saperi finirebbero inevitabilmente per trovare la propria istruzione concettuale nel campo biologico, il che mi sembra una conclusione difficilmente sostenibile (perché vorrebbe implicitamente dire, per esempio, che il diritto è una branca della biologia).

La società è composta di viventi ed è inevitabile, quindi, che il piano biologico rimanga il punto di partenza e, in un certo senso, l'orizzonte inaggrabile per ogni sua comprensione scientifica. Tuttavia, l'analisi epistemologica mostra che, nell'assumere la società come campo epistemico, emerge un differente ordine di problemi che sancisce l'irriducibile singolarità del sociale rispetto al vitale. Nel libro, tale singolarità è determinata dalla differenza fra la categoria di regolazione e quella di governo. Continuo a ritenere che sia un'analisi valida; tuttavia, come in realtà già ripeto spesso nel libro, non è l'unica possibile. I concetti politici non esauriscono il campo dei concetti sociali, cioè è necessario pensare la scienza sociale come composta di una pluralità di scienze differenti, di cui è possibile tracciare

epistemologicamente i rapporti di continuità e i punti di differenziazione⁹ (un discorso analogo, del resto, vale per tutti gli altri campi epistemici come la matematica, la fisica o la stessa biologia). Di qui una conseguenza importante: la differenziazione fra campi epistemici si situa a molteplici livelli (per es.: non solo fra il vitale e il sociale, ma anche, a un ordine inferiore, all'interno di ciascuno di essi). Questo implica anche un'altra conseguenza più determinata: il rischio di uno scivolamento verso una rappresentazione vitalistica non riguarda solo la scienza politica, ma anche le altre scienze del sociale.

Ritengo che questa impostazione non pregiudichi la tenuta del discorso sviluppato nel libro, bensì richieda piuttosto alcuni suoi aggiustamenti e, naturalmente, un suo ampliamento. Continuo a pensare che non possa sussistere alcuna società senza politica, cioè che la dimensione politica di cui parlo sia un elemento ineliminabile in qualunque formazione sociale (a qualunque livello) e che la scienza politica abbia una sua ineliminabile specificità. Ciò non significa, tuttavia, che essa esaurisca la comprensione scientifica del sociale; al contrario, è chiamata a servirsi, come propria ineliminabile base conoscitiva, dei risultati di altri domini epistemici sussistenti in tale campo. Questo però implica anche che le categorie orientative della scienza politica (giustizia, governo) valgono per segnare la sua singolarità rispetto alle altre scienze sociali e solo secondariamente – e non in maniera esaustiva – per determinare la singolarità del sociale nel suo complesso rispetto al vitale. È dunque inevitabile riconoscere che un'analisi epistemologica volta a determinare questo scarto più complessivo debba orientarsi verso la produzione di altre categorie. Naturalmente non è una questione che possa esaurirsi in poche righe, però una possibile direzione, del resto in sintonia con lo spirito che anima l'indagine proposta ne *La vita dei concetti*, potrebbe orientarsi verso la questione della "riflessività" – fatto salvo che si tratterebbe di una riflessività non sovrapponibile a quella all'opera nelle pratiche scientifiche, benché ci sia ovviamente una relazione stretta fra di esse, nella misura in cui la scienza stessa è anche (ma non solo) un organo sociale.

7. LA FILOSOFIA

Giungo infine all'ultimo punto, che attraversa inevitabilmente tutti i saggi qui riuniti e che, ancor più di tutte le questioni finora discusse, ha a che fare con la tenuta complessiva del discorso svolto nel libro: il ruolo della filosofia. Quest'ultimo termine è usato oggi in modi che mi appaiono fra loro contraddittori e soprattutto molto confusi. Se all'esterno dell'università la filosofia appare sempre più schiacciata sull'immagine di una prestazione genericamente culturale (finendo

⁹ Ho provato a impostare un'analisi epistemologica di questo tipo, relativamente allo scarto fra psicoanalisi e politica, in un saggio di prossima pubblicazione (*Campo analitico e campo politico. Un'analisi epistemologica*).

spesso e volentieri per scivolare nella chiacchiera), all'interno del mondo universitario essa mi sembra confidare troppo sulla sua esistenza di fatto (cioè sul suo essere prevista – almeno per ora – nel novero delle discipline) e troppo poco sul suo diritto a esistere. Ovviamente, la produzione filosofica sullo statuto della filosofia (che oggi viene chiamata “metafilosofica”) è fluviale – anzi si può dire che essa si è ampiamente specializzata proprio in tale genere di discorsi – e, almeno a mio avviso, stucchevole e inconcludente. Ciò che ho cercato di fare nel libro non è stato dunque fornire un ennesimo contributo a questo genere di produzione, bensì provare a determinare una specifica *operatività* da attribuire alla filosofia, partendo (come ho chiarito nel §1 di queste note) da quella, molto precisa, indicata dalla storia concettuale padovana¹⁰.

Il punto fondamentale riguarda, come ho già detto, il rapporto con le pratiche scientifiche. Mi pare che siano tre le modalità dominanti, nell'attuale discorso che si dichiara filosofico, di porre tale relazione: l'indifferenza (filosofia e scienze si muovono su piani diversi e incomunicabili), la mimesi (la filosofia deve fornirsi di un apparato analogo a quello che vede all'opera nelle scienze) e infine la – più o meno esplicita – dichiarazione di superiorità (la filosofia è un pensiero più fondamentale di quello scientifico). Per motivi diversi, che non è possibile qui ricostruire (perché richiederebbe uno sforzo non indifferente), mi sembra che tutte queste modalità si rivelino insostenibili e proprio l'incapacità di affrontare la questione al di fuori di questi schemi canonici è ciò che produce la confusione in cui versa la filosofia.

Di qui l'idea fondamentale del libro: la filosofia, se esiste, è una pratica che si muove entro il campo della scientificità, o episteme. La scienza e il concetto, cioè, sono il *proprio* della filosofia. Ritengo, del resto, che questa assunzione riprenda il tratto che contraddistingue la filosofia fin dalla sua nascita e che è rimasto costante pur nelle grandi trasformazioni a cui essa è andata incontro – l'idea che filosofia e scienza siano attività indipendenti è davvero un'idea molto recente. Se la filosofia ha a che fare con l'episteme, solo due sono le possibilità: o essa non è altro, in definitiva, che un nome generico per definire l'insieme delle pratiche scientifiche – il che significherebbe che essa non esiste come attività autonoma, perlomeno non più –; oppure, sussiste nel campo dell'episteme un'operazione specifica, strettamente connessa con la pratica scientifica ma non identificabile con essa, a cui poter dare il nome di “filosofia”. Se così fosse, allora la filosofia non sarebbe altro che un discorso sull'episteme, cioè, letteralmente, un'epistemologia. È questa la strada che ho cercato di seguire nel libro. Questo non significa, sia chiaro, negare validità ad altre manifestazioni del pensiero in senso lato (artistico, religioso, ecc.);

¹⁰ Un tentativo concordante con quanto da me sviluppato, esposto in forma di tesi, è quello proposto recentemente da due giovani studiosi con cui collaboro: M. Ferrari e G. Minozzi, *Filosofia dopo. A modest proposal*, in «Err. Scritture dell'imprevisto», 2022/1, pp. 3-16.

significa solo sottrarsi all'idea che la filosofia si occupi generalmente (e confusamente) *di tutto*, per determinare piuttosto una sua precisa identità.

Perché dovrebbe sussistere, entro il campo dell'episteme, un'operazione differente da quella strettamente scientifica? Il fatto che essa sussista è indubitabile, poiché la pratica scientifica ha sempre la possibilità di *riflettere* sul suo proprio procedere, cioè di assumere se stessa come oggetto: è ciò che hanno fatto e continuano a fare spesso e volentieri gli stessi scienziati, producendo talvolta dei libri di grande rilievo¹¹. La questione a cui rispondere diventa dunque un'altra: che senso può avere questa attività riflessiva sull'episteme (o epistemologica)? Ha una sua funzione specifica o è solo un passatempo che non apporta alcun risultato significativo?

Nel libro, ho cercato di dare una risposta a queste domande, individuando due livelli di operatività epistemologica, che Fanciullacci ha convenientemente proposto di definire "epistemologie speciali" ed "epistemologia generale". Il primo livello è quello di cui ho cercato di fornire un esempio nella seconda parte del libro e consiste, come scrivo, in un'indagine sul concetto in quanto concetto, cioè sul concetto separato dalla sua operatività propria (cioè dalla conoscenza scientifica che permette). L'obiettivo fondamentale di questa indagine sta nel preservare la differenza fra il piano dell'istruzione e quello della designazione, cioè nel lottare contro la tendenza della pratica scientifica alla generalizzazione. Quest'ultima si manifesta in due modi principali: nella tendenza a identificare un campo epistemico nel suo stato attuale con l'estrinsecazione della verità di quel campo e nella tendenza di una singola scienza ad estendere indefinitamente la propria capacità conoscitiva. Di qui le due direzioni dell'epistemologia. Da un lato, una storia dei concetti che, in riferimento a un determinato campo epistemico, ricostruisca la complessa e tortuosa vicenda della sua istruzione concettuale, facendo svanire l'idea del progressivo venire alla luce di una conoscenza vera, sempre uguale a se stessa e che da sempre attenderebbe semplicemente di essere riconosciuta. Dall'altro lato, un'operazione di singolarizzazione che punta a determinare le differenze strutturali fra diversi campi epistemici, facendo svanire l'illusione di un'unica scienza generale della realtà.

Questo duplice lavoro non ha solamente una valenza critica, ma anche produttiva (qui sta a mio avviso la differenza fra Bachelard e Canguilhem). La storia dei concetti può per esempio mostrare che un problema che la scienza ha ritenuto di dover definitivamente accantonare si ripresenta, mostrando un senso rinnovato. Un'operazione di singolarizzazione può offrire, alle scienze di cui discute, un'occasione di ritornare sui propri assetti categoriali e può perfino esibire gli

¹¹ Due esempi celebri, fra quelli a cui personalmente sono più legato: F. Jacob, *La logica del vivente. Storia dell'ereditarietà*, tr. it. di A. e S. Serafini, Einaudi, Torino 1971; I. Prigogine - I. Stengers, *La nuova alleanza. Metamorfosi della scienza*, ed. it. a cura di P.D. Napolitani, Einaudi, Torino 1981. Bisogna distinguere con cura questo tipo di produzione da quello di stampo più propriamente divulgativo, a cui pure spesso si prestano gli scienziati.

elementi di interesse rintracciabili in talune forme di generalizzazione, perché, pur rivelandosi errate, possono comunque contribuire alla pratica concettuale (è il caso delle “ideologie scientifiche” di cui parla Canguilhem). L'utilità dell'operazione epistemologica si può valutare solo sugli effetti che produce entro il campo epistemico (così come, analogamente, l'istruzione concettuale trova il proprio senso ultimo nella conoscenza che istruisce). Tutto questo implica una conseguenza inevitabile: il lavoro epistemologico non può in alcun modo fare a meno di padroneggiare rigorosamente i concetti istruiti dalle scienze di cui si occupa (benché possa certamente avere una minore intellesione e padronanza del versante più strettamente conoscitivo).

A proposito di quanto appena detto, ho trovato rilevante la nota 19 del saggio di Fanciullacci. Qui egli evidenzia un rischio corso ne *La vita dei concetti*: quello di presentare la molteplicità dei campi epistemici come una sorta di «evidenza pre-scientifica» e la realtà come già di per sé divisa in domini differenti di cui la scienza dovrebbe prendere progressivamente coscienza. Per quanto talune espressioni nel libro lascino spazio a una simile interpretazione, non è assolutamente questa la strada che intendo seguire (come del resto ha colto lo stesso Fanciullacci). La differenza fra domini epistemici non è una sorta di “a priori” che si tratta di scoprire, bensì è un effetto prodotto, *après-coup*, dalle pratiche scientifiche stesse; di più: è un effetto che *si impone* agli scienziati spesso anche contro le loro stesse intenzioni. L'operazione epistemologica di singolarizzazione, quindi, non ha un effetto fondativo, bensì si esercita (con le finalità prima menzionate) su campi epistemici già differenziati dalle pratiche scientifiche stesse (su questo punto sono rilevanti le osservazioni di Callegaro già discusse in precedenza). È sempre possibile che sorgano nuove scienze (come in effetti si è verificato: si pensi anche solo alla nascita della termodinamica nel XIX secolo) così come, almeno in linea di principio, è possibile che scienze oggi differenziate si riuniscano. Non sussiste alcuna differenziazione “per natura”, men che meno determinabile a priori dalla riflessione filosofica (quest'ultima mira, proprio al contrario, a preservare la radicale *normatività* della pratica concettuale).

Giungo ora al secondo livello della pratica epistemologica, quella che Fanciullacci definisce “epistemologia generale” e a cui dedico la prima parte del libro, dove cerco di abbozzare le linee fondamentali per una teoria generale della scientificità. Benché nel libro essa appaia all'inizio, in realtà essa dovrebbe comparire alla fine, cioè come riflessione ultima sulle operazioni epistemiche ed epistemologiche che sono state articolate. Il libro procede così in una forma che, per riprendere il lessico dell'idealismo tedesco, definirei “dogmatica”, cioè dando già per scontato il punto di arrivo. Questa forma espositiva ha il vantaggio di una maggiore chiarezza, tuttavia non è rigorosa. Essa può dare l'idea, tra l'altro, che io dia per acquisita l'esistenza della filosofia e che mi affanni per trovarle un posto, un'occupazione dignitosa. La modalità più rigorosa di intendere l'impostazione del

libro è contenuta nella conclusione, la quale cerca di compiere il processo inverso, anche se si tratta probabilmente della parte meno comprensibile del testo. Qui cerco di far emergere progressivamente i differenti livelli di riflessività a partire dalla semplice constatazione del darsi di un piano riflessivo nell'esperienza umana e del fatto che tale piano riflessivo può sempre esercitarsi anche su se stesso (è qui in gioco, ovviamente nei notevoli limiti delle mie capacità, un richiamo alla filosofia trascendentale). I primi due livelli corrispondono al piano epistemico, rispettivamente alla designazione e all'istruzione, mentre gli ultimi due corrispondono al piano epistemologico, rispettivamente alle epistemologie "speciali" (o regionali) e a quella generale. L'idea di fondo è che, in definitiva, denominare i due piani come "scienza" e "filosofia" sia una scelta terminologica tutto sommato arbitraria, nel senso che trova il suo senso sulla base dall'articolazione complessiva del discorso e non è in alcun modo presupposta ad esso.

Un'ultima osservazione a proposito dell'ultimo livello della riflessività (quello dell'epistemologia generale): ad esso dedico le ultime pagine del libro, che sono le più oscure - e l'oscurità è sempre indice del fatto che non si hanno le idee chiare. In effetti, è un punto per me alquanto complesso. L'idea di fondo è che si tratti dell'ultimo livello riflessivo dell'episteme poiché in esso emerge la struttura stessa della riflessività; riconosco tuttavia che tale formula rischia, al momento, solo di nascondere il problema invece di risolverlo. Ciò che cercavo di far emergere è che tale piano, il quale si impegna a formulare una teoria complessiva della scientificità, tende sempre ad assumere come guida (più o meno esplicita) una certa epistemologia regionale. Per esempio, in Canguilhem (e probabilmente anche in Hegel) la concezione del concetto in quanto tale è formulata a partire dalla concezione del concetto biologico (è la strada che seguo nel libro). In Comte e in Durkheim questo ruolo è invece svolto dalla concezione del concetto sociale (è la strada ripresa da Karsenti nel saggio che cito alla nota 18¹⁹). È qui in gioco una generalizzazione diversa da quella epistemica di cui si è parlato in precedenza (la quale si situa, per così dire, fra il secondo e il terzo livello di riflessività), poiché l'allargamento non è di determinati concetti, bensì di determinate modalità di produzione dei concetti: essa si situa, per così dire, fra il terzo e il quarto livello di riflessività e potrebbe essere chiamata "generalità epistemologica". Ritengo che essa, anche quando viene riconosciuta, rimanga in pari tempo inevitabile e ineliminabile: non è possibile formulare una teoria generale della scientificità senza appoggiarsi a un'epistemologia speciale, non esiste cioè un'esposizione unica e definitiva della scientificità in quanto tale; in altre parole ancora, non esiste un "vero del vero". Rimane tuttavia un punto per me molto oscuro e qui ancora più che altrove è possibile che io prenda la strada sbagliata.

¹⁹ B. Karsenti, *Durkheim. Science et philosophie dans la division du travail*, in P. Wagner (a cura di), *Les philosophes et la science*, Gallimard, Paris 2002, pp. 823-866.

Nel libro, così come in questo saggio, ho esposto una prospettiva in modo molto netto e tagliato, assumendomi il rischio di affermazioni impegnative. Sono consapevole che questo modo di procedere possa dare la sensazione di una certa supponenza (anche considerando l'ampiezza delle questioni in gioco), ma in realtà lo spirito che muove tale tentativo è opposto: esporre una linea di ricerca nel modo più chiaro e onesto possibile, in modo da offrirla a tutte le obiezioni e alle critiche e, imparando da esse, renderla migliore. È proprio ciò che è accaduto con i saggi contenuti in questo simposio e di questo ringrazio di nuovo coloro che vi hanno partecipato. La mia speranza e ambizione è che *La vita dei concetti* possa essere un valido contributo sia per continuare la ricerca svolta dal gruppo padovano di storia concettuale, su basi rinnovate ma facendo tesoro di tutti i suoi risultati acquisiti, sia per rinsaldare i rapporti con altre linee di ricerca e, perché no, per crearne di nuovi.

S y m p o s i u m I I

Rosaria Caldarone, *La filosofia in fiamme. Saggio su Pascal*, Morcelliana, Brescia
2020

LA REPRISE – DE LA METAPHYSIQUE LE SITE DE PASCALET LA PENSEE DE ROSARIA CALDARONE

ANDREA BELLANTONE

Faculté de Philosophie

UR CERES

Institut Catholique de Toulouse

andrea.bellantone@ict-toulouse.fr

ABSTRACT

Rosaria Caldarone's book offers a vision of Pascal as a *spur* of metaphysics. These reflexions pose the following question: is there a danger of reabsorbing Pascal into Onto-theology? Shouldn't Pascal be left to his anonymity? Pascal's *anomie* has perhaps much to say than any other "philosopher".

KEYWORDS

Onto-theology, Metaphysics, Pascal, Caldarone

§ 1. La reprise (*Gjentagelsen*), écrit Kierkegaard, c'est quand on reçoit «tout au double»¹. La question de notre temps, après la destruction du paradigme onto-théo-logique est la suivante : comment *recevoir* la métaphysique *au double*? Comment la reprendre? Il faut tout d'abord reconnaître que si l'onto-théo-logie constitue une *certaine constitution dominante* de la métaphysique moderne, cette histoire est accompagnée par des *doubles* qui ne s'y laissent pas réduire. Pascal est l'une de ces figures dans lesquelles s'exprime une anomie (par rapport à la pensée moderne) dont nous ne pouvons pas ignorer la voix (ou le cri) si nous voulons reprendre (autrement) la métaphysique. C'est en effet aux marges d'une certaine forme dominante de la modernité que se présentent — comme des avènements d'un ailleurs qui ne doit pas cesser de l'inquiéter — des contre-figures (Kierkegaard lui-même, comme Pascal, en est une) qui ne respectent pas les attentes de l'onto-théo-logie. Ces *doubles* ne prennent pas la parole de l'intérieur du dispositif moderne (dont Descartes serait l'instituteur), mais d'un

¹ S. Kierkegaard, *La reprise*, éd. par R. Boyer, Robert Laffont, Paris, 1993, p. 760.

site alternatif, en y exprimant une instance qui ne veut pas réduire la pensée au système du savoir.

§ 2. Comme l'écrit Rosaria Caldarone, cette instance, chez Pascal, s'exprime dans la puissance du « troisième ordre », de cette charité qui réalise la « critique de la domination » (264). La domination en question est celle de la constitution onto-théo-logique, dont la finalité ultime est la sécurisation de la vie. En tant que la charité révèle l'« impossibilité de totaliser les étants sous un ordre unique » (268), elle est une instance de destitution (ou de déconstruction), une faille à partir de laquelle tout le dispositif sécurisant peut être (et doit être) déjoué. S'il y a donc une bonne raison pour réouvrir le dossier concernant « Pascal et la philosophie », c'est exactement car, grâce à lui, la philosophie (et pas seulement la métaphysique moderne) est mise en accusation, forcée à répondre autrement qu'elle ne l'a fait au cours de son histoire (ou dans *ses* histoires, au pluriel). Si cela est vrai, alors il est vrai que Pascal embrase la pensée — il est donc comme cette « torche incendiaire » dont parlait le jeune Heidegger, capable d'incinérer « toute philosophie visant à l'objectivité sur la base d'un système »².

§ 3. Mais, avant tout, il faut bien localiser (si l'on ne peut à proprement parler, l'*identifier*) le *site* d'où Pascal parle. S'il est notre compagnon en vue de la reprise, c'est parce qu'il s'installe dans une *prise* dont il faut interroger la nature. La question de cette localisation se pose donc ainsi: d'où peut jaillir (et être prise) cette parole qui accuse la philosophie? Tout d'abord, une correction s'impose: on dit *prise*, mais il faudrait parler plutôt d'une *déprise*. En effet, c'est bien dans un dessaisissement que la prise dont il est ici question se réalise: si Pascal peut accuser la philosophie (et la mettre en flammes), c'est parce qu'il ne parle pas en son nom (ni en son nom propre, celui de Blaise Pascal, ni en celui de la philosophie, qui est le nom propre d'une certaine pratique de la pensée). Il commence, justement, par un *ailleurs* dans lequel tout nom peut être puisé, mais qui ne se laisse pas dire (ni épuiser) — même s'il se laisse peut-être *écouter*. Cette parole première est donc, d'un côté, *surnaturelle*, car elle arrive de la transcendance (l'ordre de la grâce n'est pas différent au sens *quantitatif*, mais *qualitatif*, car il a un « caractère surnaturel », p. 293); mais, de l'autre côté, elle est plus naturelle de toute « nature » déjà mise en forme par la sécurisation, car en celle-ci « on continue à demander (...) ce qu'il en est de la vie » (72). Ces deux instances apparemment opposées — le *surnaturel* et la *vie* — ne le sont pas: *ensemble*, elles font référence à un domaine préalable, originaire, de l'existence, d'où jaillit tout sens, avant toute mise en forme (sécurisante). Il s'agit d'un domaine dans lequel la distinction entre le naturel et le surnaturel est déjouée, car, dans notre nudité,

² M. Heidegger, *Phénoménologie de l'intuition et de l'expression. Théorie de la formation des concepts philosophiques* (GA 59), tr. G. Fagniez, Gallimard, Paris, 2014, p. 201.

nous ne sommes pas sur la terre sans être — en même temps — sous le ciel. Si on a fait référence à l'anomie de Pascal — à son in-appartenance et à son in-distinction — c'est exactement car son apport plus important se cache (et se révèle, donc) dans l'anonymat de son discours. Comme la « science recherché » par Aristote ne trouve pas son nom, ainsi le geste de Pascal (aux marges de toute nomination) ne doit pas trouver son nom propre : sinon, il trahirait son site — et désactiverait sa puissance (de l') originaire.

§ 4. En tant qu'il nous décentre d'une certaine conception moderne, Pascal nous permet de voir à nouveau ce que la philosophie a été — et ce qu'elle *pourrait* (encore) être. Il est hors de doute que l'apport plus important du livre de Rosaria Caldarone est ici : dans la « surprise herméneutique » de pouvoir « comprendre la métaphysique grecque, avec sa puissance de contraste par rapport à celle cartésienne, à partir du Christianisme » (315). Pascal ne nous apprend pas, tout simplement, comment relire la pensée *moderne* en opposition à Descartes, mais, en nous libérant de l'onto-théo-logie, il nous permet de relire *toute* la pensée philosophique à partir d'une autre perspective. Ce point de vue est surtout un *point* (ou le site) de (la) vie. En ce sens, le Christianisme ne doit pas être entendu comme une confession religieuse, mais comme un discours qui émane d'une certaine *expérience* de l'humain. Encore une fois, la dimension du dialogue entre philosophie et Christianisme est celle de la vie qui les convie ensemble, tout en les mesurant (en un sens tout à fait particulier, car cette mesure n'a pas de critère abstrait) selon ses propres exigences. S'il est indubitable que, dans son histoire, la philosophie a suscité le Christianisme dans l'approfondissement de ses mystères, il est aussi vrai que le Christianisme suscite la philosophie en nous permettant de nous l'appropriier autrement. C'est donc à la lumière du Christianisme que Pascal nous permet de voir que la *philo-sophia* de Platon et d'Aristote « résiste à l'assimilation à la structure onto-théo-logique de la métaphysique que Pascal veut destituer dans sa forme cartésienne » (12). C'est ainsi que (la critique à Heidegger est implicite) la pensée chrétienne de Pascal nous permet de revoir l'ampleur de la philosophie grecque — et notamment la portée « anti-narcissique et anti-idolâtrique de l'ontologie platonico-aristotélicienne » (12). En destituant une *certaine* philosophie, Pascal ne fait que libérer les possibilités qu'elle occultait, en nous permettant de revenir à ce qu'il y a d'essentiel (et inouï, car encore à venir) dans le geste de la pensée grecque.

§ 5. Certes, comme toute reprise, cette exposition de la philosophie au Christianisme implique aussi la conscience que *quelque chose* de nouveau arrive, en s'installant dans l'ouverture du passé et en la dilatant (sinon, il ne s'agirait pas de *reprise*, mais d'une simple *répétition mécanique*). Il y a en effet un élément que le Christianisme apporte et qui n'est pas réductible à tout ce que la philosophie grecque pouvait penser : l'amour *en personne* qu'il introduit (dans le Christ et comme

Lui) est une « instance nouvelle » qui a l'ambition de *corriger* la philosophie (69). Il s'agit de la transfiguration de l'amour *connu* par la philosophie (le *philein*), qui s'exprimait dans l'idée d'un *désir* immanent à la raison. Le Christianisme «demande plus d'amour (...), un désir beaucoup plus fort par rapport à celui demandé et mis en jeu par la *philo-sophia*» (56). Il va de soi que derrière cet appel à un incrément d'amour, il y a plus qu'une simple augmentation quantitative, car en réalité c'est la *qualité* (et la nature) de cet amour qui change. La question fondamentale concerne donc la *continuité* ou la *discontinuité* de ces deux formes d'amour(s). Selon Caldarone, nous devons reconnaître «l'échafaudage commun à l'intérieur duquel on peut évaluer le tournant (de Pascal), la coupure de la trame de la toile partagée avec les métaphysiciens Grecs» (115). Mais, en lisant ce projet, on ne peut que se poser une autre question, à l'exact opposé: ne s'agirait-il pas, tout au contraire, de mesurer ce dialogue *à partir de la coupure en tant que telle*, en s'installant justement dans celle-ci comme le socle à l'intérieur duquel, sans synthèse possible, se joue (et se féconde) le double discours de la philosophie et du Christianisme? Il s'agirait de commencer par (et dans) la faille qui sépare philosophie et Christianisme, dans le saut (vraiment mortel) de celui qui sait qu'aucun *cadre* ne pourra les unir (sinon, justement, dans une perspective *eschatologique*, dont l'invocation n'est que la confession de son inactualité «ici et maintenant»). Avant de poser à nouveau cette question — qui est le point génératif de tout le discours de Caldarone — il faut revenir à la vie comme lieu d'in-différence (et *site* innommable de tout discours).

§ 6. Si on cherche, dans ce livre magistral de Rosaria Caldarone, quelque chose comme une définition de la vie (mieux : une parole de la vie), on la trouve à travers le thème du refus de la «conception archaïque des contraires» (50). Dans cette vision, selon les mots de Leonardo Samonà (dans le socle duquel s'inscrit le travail de notre autrice), on conçoit «l'opposition de façon univoque et exclusive, en empêchant l'accueil de l'autre à l'intérieur de l'être» (50). La conception *non archaïque* des contraires serait l'apport principal de la pensée philosophique, car elle s'installerait justement dans *l'ensemble* irréductible de la différence qui constitue l'essence de l'expérience humaine. Il faut bien s'arrêter sur cet *ensemble* : si cette inclusion ne doit pas devenir réduction, c'est justement car la vie se manifeste (ou encore mieux: s'expérimente) comme cette différence irréductible. Ainsi, si l'on peut encore parler d'une forme de « conciliation », celle-ci ne peut pas s'accomplir au détriment de la différence, mais en tant qu'approfondissement *infini* de celle-ci. La vie, donc, n'est que l'habitation de cette incohérence qui est l'accueil sans fin de l'autre à l'intérieur de l'être. De ce point de vue, le Christ est, pour Pascal, une «reprise, un approfondissement et une critique à la façon platonico-aristotélicienne de penser l'inclusion du négatif à l'intérieur de l'être» (37). Il va de soi que dans ces trois mots (*reprise, approfondissement, critique*) se jouent en même temps la continuité

et la discontinuité entre philosophie et Christianisme, dont l'enjeu essentiel est la prise (et la déprise, comme on verra bientôt) qu'ils ont sur la vie. En tout cas, c'est l'amour chrétien qui a une supériorité critique par rapport à l'amour philosophique, car il arrive à penser l'ouverture à l'irréductible de façon plus radicale par rapport au modèle grec (c'est, justement, le thème de l'ordre de la charité comme lieu de la destitution de toute hiérarchisation). L'amour chrétien, qui n'est soumis à aucune règle *idéale*, est «ce qui *a* et *fait* espace, dont l'hospitalité est inconditionnée» (68).

§ 7. Ainsi, dans le Christianisme il y a une instance qui le rend «impensable pour le monde grec» (100). C'est à partir de cet amour impensable (pour les Grecs) que le Principe peut être rendu pensable (pour le chrétien) en tant qu'abandon pour (et à) la créature, selon le mouvement de la kénose. Mais cette *rétractation* (c'est le mot que Caldarone préfère, fidèle au lexique de L. Samonà) implique aussi un changement total du sens de l'action de l'homme — et de son être. L'essentiel dans l'action n'est plus la *position*, mais la *déposition*, ce n'est pas la prise, mais la déprise. Si au centre de l'être il y a l'*ensemble* dont nous avons parlé, qui est la vie en tant que différence, alors le sens de l'acte métaphysique est celui de se disposer à cette exposition, de la répéter, pour ainsi dire, à la seconde puissance. Le secret phénoménologique de l'ontologie de l'inclusion du négatif, c'est donc une expérience de la vie comme faiblesse. S'il y a un lieu dans lequel Pascal « déborde et fait exploser le discours aristotélicien », c'est là où il pousse la pensée jusqu'à «l'impossibilité de distinguer la puissance et l'impuissance» (153). Ainsi, pour Pascal (mais cela est vrai, bien évidemment, pour toute pensée chrétienne), «la liberté du sujet pensant passe par le sentiment d'être lié à une dépendance brutale» (186). C'est ainsi que le commandement — apparemment scandaleux — « il faut s'abêtir » devient la révélation que la subjectivité ne *prend* pas son pouvoir de soi, mais que toute vraie puissance est en réalité impuissance, toute prise une déprise, selon une conception qui révèle que la « non liberté » est finalement « *positive* » (187). S'il y a, en effet, quelque chose de *positif*, c'est le *fait* d'être donnés à nous-mêmes — et de devoir correspondre, en incluant, en nous, activement, l'instance érotique de l'altérité, le désir de ce(lui) qui nous a donnés à nous-mêmes. La chose la plus secrète que Pascal apprend à la philosophie (en admettant qu'elle veuille et soit capable de l'écouter) est l'exigence de penser cette faiblesse comme expérience originaire (137).

§ 8. Il y a, toutefois, un danger inscrit dans le texte de Caldarone. Il concerne tout projet de rapatrier Pascal (et toute contre-figure de la métaphysique) *dans* la philosophie. Certes, cette récupération ne se fait qu'au prix d'une obligation pour la philosophie de se rétracter — ou de se reprendre. Néanmoins, la question concerne la différence qui existe entre une *rétractation* et une *reprise*, la distance qu'il y a entre une *critique* et une *déconstruction*. Voyons de quoi il s'agit. Caldarone écrit

qu'en découvrant «l'impuissance de l'amour», Pascal ne se limite pas à pratiquer une « déconstruction, mais aussi une reconstruction de l'infrastructure de la *philosophie*» (66). Il gît ici — il me semble — une ambiguïté qui mérite d'être interrogée (et habitée, peut-être, car il n'est pas certain qu'on puisse vraiment s'en libérer). Le doute concerne le fait que la *rétractation* pourrait aboutir, en fin de compte, à une *inclusion* du Christianisme dans la philosophie, qui en sanctionnerait ainsi la désactivation en tant que puissance de déconstruction. L'ambiguïté est signalée par une affirmation qu'on trouve au tout début du livre, mais elle traverse l'ouvrage tout entier. Caldarone y écrit ainsi: «La stupéfiante traduisibilité de l'argumentation de Pascal dans la rigueur conceptuelle de la philosophie classique s'accompagne en parallèle avec la rupture explosive qu'il exerce sur ce paradigme, par lequel il se laisse quand même traverser» (14). Le double de Pascal se laisserait, *en même temps*, mettre en forme par la philosophie, tout en y apportant une rupture. Mais à quel prix cette *rupture* peut-elle être tournée en *reconstruction*? En essayant de «replanter et (de) réorganiser l'inclination du *philein* (...) afin de la conformer de façon plus stable, plus efficace, à l'objet vers laquelle il tend», ne risque-t-on de réduire l'autre *surnaturel* qui s'exprime chez Pascal en une fonction critique de la philosophie? On sait bien que rien n'inquiète la philosophie moins qu'une *critique*, car celle-ci ne fait que restaurer, malgré l'apparence d'une remise en cause, la cause même de la raison moderne. Une autre provocation se présente, qu'on pourrait exemplifier ainsi : ne faudrait-il *laisser* Pascal à son indécision, en le libérant aussi de toute commune mesure avec la philosophie, préservant ainsi son intraduisibilité?

§ 9. Le livre de Caldarone s'ouvre avec une confession : il y a, chez Pascal, un «surplus qu'on ne peut pas économiser (...), du fragment sur le système, de la parole sur la langue, du style (du "philosophe") sur le genre (sur la "philosophie")». Ce surplus, continue Caldarone, «semble — même si ce n'est pas vrai — résister au discours et se tenir uniquement sur soi-même ; bref, n'avoir besoin de rien» (5). Or, il nous semble que tout le livre veut replacer ce surplus dans le mouvement d'une économie, afin de le faire fructifier pour la philosophie. C'est comme s'il s'agissait d'utiliser l'altérité de Pascal comme un *combustible* pour la machine philosophique. Certes, Caldarone sait bien que le contact du Christianisme avec la philosophie ne fait que la brûler et même l'incinérer, mais de cet incendie elle renaît, renouvelée (ou, comme nous l'avons vu, reconstruite). Il va de soi que laisser Pascal à son indécision, ne pas l'économiser, voudrait dire lui permettre de rester ce qu'il (n') est (pas). Sans nom, dans une anomie inévitable, Pascal vivrait alors son anonymat comme son propre *avènement*, ce qui se révélerait dans son style et dans son être *en fragments*. Si la parole ne se laisse pas réduire à la langue, c'est parce qu'en elle la prise ne se fait que comme confession de faiblesse, indécision et indétermination d'origine. Ce qui chez Pascal résiste au discours (ce discours de résistance à tout discours, caché, comme le mémorial de 1654, entre le pli secret d'un habit, invisible

à toute habitude philosophique), n'est-ce pas ce qu'il y a de plus vrai dans son... discours ?

§ 10. Reprendre la métaphysique veut dire la retrouver (en) double — selon la loi d'une pluralité qu'on n'a jamais vraiment pensée jusqu'au fond (d'où elle jaillit). Par ailleurs, ce double ne doit pas être nécessairement le double *de la* métaphysique, qui finirait par lui appartenir ou par parler son *discours*. Il pourrait être une sorte de *doublon non identique*, partageant (au sens de la division) son origine avec la métaphysique, sans pour cela lui appartenir. Si elles ont en effet quelque chose en commun, il s'agit du fait que chacune est irréductible à l'autre, selon la loi d'une duplication sans ressemblance. Entre ces doubles il y a une divergence de principe qu'on ne peut (et on ne doit) pas régler à l'intérieur de la sphère du discours, car un tel réglage impliquerait la postulation (au moins) d'un système et, en fin de comptes, de l'onto-théo-logie.

§ 11. Recommencer la métaphysique, en la recevant ainsi au double, signifie peut-être la reprendre d'ailleurs — et autrement, selon un style et une parole qui ne se laissent jamais réduire à son langage et à son économie. Il s'agirait, dans ce cas, de remettre en question la primauté de la philosophie (et de tout savoir prétendu *premier*) en jouant entre les doubles (qui ne seraient pas que deux, par ailleurs, car le dédoublement se multiplierait infiniment). Ce n'est que dans cette pluralité sans fin que se laisserait entrevoir quelque chose comme *une* vérité. L'essentiel de toute *prise* serait cela: se retrouver dans la pauvreté de ne pas savoir ce qu'elle est — ni d'où elle vient ni où elle va, en sauvegardant le fait que tout discours sur l'expérience est inévitablement en retard par rapport à ce qu'il voudrait signifier.

§ 12. Si l'on veut vraiment «faire espace, libérer l'espace» (189), il faut alors accepter de sauter au-delà de l'horizon à l'intérieur duquel la raison (même double, divisée en deux, 213) demeure en tout cas souveraine (y compris en déterminant ses propres limites, comme une *auto-critique*). «Le désaveu de la raison est donc un fait intérieur à la raison, une rétractation mise en œuvre par la raison qu'en tant que cœur — ce qu'on pourrait comprendre comme le tournant de la raison — accède à la certitude stable» (220). Enfin, c'est l'instance de la «certitude stable» qui apparaît ici, en manifestant une ambiguïté dont la philosophie ne peut pas sortir — mais dont elle doit prendre pleine conscience quand son double (l'autre dé-prise sur la vie) l'*accuse*.

Ce sont toutes ces questions que nous restituons à Rosaria Caldarone, après la lecture de son livre. On sait que ces interrogations ne sont pas nouvelles, car son

ouvrage a été une réponse à leur urgence. Néanmoins, nous espérons les lui avoir rendues, en les reprenant dans une *autre* parole — et évidemment au double.

LA LINGUA CHE È FUOCO

CARLA CANULLO

Dipartimento di Studi Umanistici
Università degli Studi di Macerata
carla.canullo@unimc.it

ABSTRACT

The aim of this paper is to reconstruct the philosophical frame of Rosaria Caldarone's work *La filosofia in fiamme. Saggio su Pascal* in order to interpret it in the light of the authors who represent the *Wegmarken* of her work. Starting from this reading, the main issue around which my questions revolve is: what new figure of reason can be reborn from the flames of philosophy - flames that, like the biblical burning bush, burn but do not consume the thought?

KEYWORDS

Love, Eros, Desire, Reason, Abandonment

“Ed ecco: il roveto ardeva nel fuoco,
ma quel roveto non si consumava”
(Esodo 3,2)

TITOLO

La lettura del libro di Rosaria Caldarone mette di fronte a una sovrabbondanza filosofica che meriterebbe quel corpo a corpo che i libri importanti chiedono. Dovendo operare delle scelte mi limiterò ad alcune osservazioni il cui scopo è dialogare con le pagine fiammeggianti di questo denso Saggio su Pascal. Per entrare *in medias res*, partirò da un passo della Seconda Lettera dell'Apostolo Giacomo che in 3, 6 scrive che «anche la lingua è un fuoco». Sebbene ciò sia detto per motivi altri da quelli per cui riprendo il passo, non esito a citarlo per la sua prossimità con il libro di Caldarone e, soprattutto, per il versetto che precede quello che ho citato (ossia il versetto 3,5): «Così anche la lingua: è un piccolo membro e può vantarsi di grandi cose. Vedete un piccolo fuoco quale grande foresta può incendiare!». Venendo al nostro libro, che cosa è capace di incendiare la filosofia e, nello specifico, la filosofia esposta in queste pagine? E *come* la lingua, non soltanto in quanto organo ma anche in quanto linguaggio che la filosofia parla, è fuoco?

WEGMARKEN

Il libro di Rosaria Caldarone viene da una passione metafisica che prima ha trovato il suo luogo naturale in *Eros decostruttore*¹ e da un'indagine sull'amore ripresa e variata dalla frequentazione del pensiero e dell'opera di Jean-Luc Marion – frequentazione che in *Caecus amor* ha trovato la sua sintesi efficace². Non soltanto Marion, tuttavia, ha guidato l'originale rilettura della filosofia antica che si ritrova al cuore dell'opera di Caldarone. Anche Jacques Derrida³ e Jean-Luc Nancy⁴ sono *Wegmarken* della sua opera e delle sue letture. E ora Pascal, un autore che non arriva a caso in questo ricco percorso in cui i segnava appena citati sono facilmente individuabili.

Se Pascal non vi arriva a caso è innanzitutto perché nelle pagine del libro si condensano questioni filosofico-metafisiche (pascaliane e non) maturate e abbozzate in opere precedenti; questioni lette con lenti che ne fanno brillare le diverse sfaccettature e alle quali Pascal ha offerto *poir* risposte inedite e inaudite. Nel libro, di fatti, si condensa anche il Pascal presente in *Impianti* e in altri articoli attraverso i quali l'autrice si è volta all'opera del filosofo francese. In *Impianti* è soprattutto (sebbene non soltanto) il cuore pascaliano a essere messo in questione. Un cuore legato al desiderio umano di felicità sebbene esso *non* sia «immediatamente il *luogo* del desiderio se associamo a quest'ultimo la spontaneità del tendere»⁵. Affermazione che si chiarisce dove l'autrice scrive: «Se si è concordi nell'attribuire alla natura il desiderio, la “posizione” del cuore rinvia all'inerzia e sottolinea piuttosto una sorta di estraneità al naturale. *Contro natura*, il cuore configura la possibilità di una sincope del desiderio: il luogo, cioè, in cui il soggetto è colpito, esposto a un'interruzione (della naturalità) del suo battito cardiaco. In altre parole, il cuore circonda lo spazio disponibile per un impianto che proprio a partire dall'aver il suo sito nel cuore, dal cuore riorienta la natura imponendole un nuovo modo di desiderare»⁶.

Si tratta di un passo in cui si traccia quella tensione tra dentro e fuori per la quale il dentro – *l'intimo meo* di agostiniana evocazione – è là dove si impianta quell'esteriorità che si fa intima più dell'intimo. L'impianto, in Pascal, «nomina l'amore nel senso che ha lo scopo di predisporre la natura, intervenendo su di essa, ad amare, a desiderare diversamente»⁷. “Luogo naturale” dell'innescare, il cuore

¹ R. Caldarone, *Eros decostruttore. Metafisica e desiderio in Aristotele*, il melangolo, Genova 2001.

² R. Caldarone, *Caecus amor. Jean-Luc Marion e la dismisura del fenomeno*, ETS, Pisa 2007.

³ In special modo in *Lo scambio di figura. Tre studi sulla somiglianza e sulla differenza*, Inschibboleth, Roma 2016, dove alla luce di Derrida sono riletti alcuni passi e passaggi dell'Alcibiade Maggiore di Platone.

⁴ Che ha scritto la prefazione a *Impianti. Tecnica e scelta di vita*, Mimesis, Milano 2011.

⁵ *Ibid.*, p. 97.

⁶ *Ibid.*, pp. 97-98.

⁷ *Ibid.*, p. 100.

“fatto dall’amore in persona” (ché «è questo infatti il Cristo per Pascal»⁸) è condotto a desiderare, per così dire, dall’esterno o «dopo una sua ri-orientazione *esterna* che è interruzione/sostituzione della naturalità»⁹. Senza perdere il desiderio – che già Caldarone aveva posto in tensione con la metafisica in Aristotele – ma chiedendosi che cosa di esso resti nel cuore, e giocando sul *par cœur* con cui il francese esprime l’apprendere a memoria, l’autrice rimarca che nel cuore l’iscrizione di “altro” è già avvenuta, cosa che viene ripetuta e ricalzata quando si tratta della grazia da cui proviene il cuore nuovo, ossia quel cuore dove il desiderio «non riconosce più il principio del suo funzionamento naturale, del suo battito [...] ma lo ascrive interamente a ciò che interviene da fuori, provocando quella *Stellung* che manca in natura»¹⁰. Di questo cuore, scrive ancora Caldarone, «si può dire che vive perché ama e non, viceversa, che ama perché vive. La naturalità del vivere non spiega infatti quel tipo di desiderio che è l’amore»¹¹.

Questo cuore, inclinato ad amare, si contraddistingue per il suo tratto macchinale¹², giacché la macchina «categorizza la perfetta inclinazione ad amare» e giacché il *proprium* umano dell’uomo «consiste nell’intervallo che resta fra la macchina e l’animale»¹³, e ciò perché attraverso il cuore e attraverso la macchina, s’impone “l’insperata fratellanza” tra «l’uomo, l’animale, il vegetale» - ché «l’esser macchina del cuore richiesto dall’amore, insistendo sulla cieca ripetizione dell’“automa”, predispose l’apertura dell’umano all’incontro con la pianta e l’animale»¹⁴. Senza che le distanze siano abolite, l’esser macchina del cuore «avvicina i distanti»¹⁵ e, forse oltre Pascal, Caldarone si approssima alla tecnica a partire dall’amore, essendo tanto l’una quanto l’altro «imprevisti nella natura»¹⁶ e configurando entrambi «l’iscrizione, al suo interno, di un codice estraneo all’ordine naturale che diventa tuttavia più naturale della natura»¹⁷.

Amore e desiderio, che sono a tema nel libro del 2011, nella forma di *eros* e desiderio erano già stati ritrovati dall’autrice per altra via, questa volta non pascaliana ma aristotelica, e posti nell’alveo iniziale del pensare metafisico stesso. Caldarone lo aveva fatto in *Eros decostruttore*, un libro in cui *eros* è seguito in quel suo operare capace di decostruire anche il motore immobile di Aristotele che, come lo Stagirita dice con una mossa platonica, è *hos erómenon*. Una mossa che Caldarone assume scrivendo che «ciò che tenterò di mostrare rispetto a Platone – ma in direzione della

⁸ Ibid.

⁹ Ibid.

¹⁰ Ibid., p. 103

¹¹ Ibid.

¹² Cfr. *ibid.*, p. 101

¹³ Ibid., p. 104.

¹⁴ Ibid., p. 105.

¹⁵ Ibid., p. 106.

¹⁶ Ibid.

¹⁷ Ibid.

comprensione del punto del libro L in cui Aristotele chiama in causa un Dio-principio che muove *hos erómenon* - è [...] la tesi che l'*eros* si offre come “decostruttore” di quel vincolo che lega [...] l'essere all'ente e che trova piena espressione in un *logos* che si pone come garante dell'*on*”¹⁸. Non seguirò qui «la crisi dell'*on*»¹⁹ che Caldarone individua in Aristotele *via* Platone²⁰ ma andrò direttamente al punto cui l'autrice giunge, ossia all'esito del suo misurarsi con «il non definito di Aristotele»²¹ attraverso un frammento che solo in apparenza «non serve l'intero»²².

Il primo guadagno di questo percorso sta nel fatto che *Eros*, secondo la lettura di Caldarone, «gioca essenzialmente dentro/contro/accanto alla trattazione concernente la *philia*, che rappresenta per Aristotele una sorta di figurazione originaria dell'essere, quella che prima di situarlo lo espone»²³. Nella nota 78 che segue quest'affermazione Caldarone cita uno dei suoi *Wegmarken*, Nancy, scrivendo: «Credo che si venga incontro all'esplicitazione del pensiero di Aristotele, dicendo con Jean-Luc Nancy, che “l'essere non è comune ma è in comune”»²⁴. E prosegue: «Ciò che [...] Aristotele sembra dirci è che ciò che il soggetto possiede di più caro è allo stesso tempo ciò che gli toglie il possesso di sé, facendolo essere a partire dall'altro da sé»²⁵. Nella nota 79, che in apice è aggiunta alle righe appena citate, troviamo invece Derrida che permette a Caldarone di rinforzare il gioco di sé e altro da sé che *Eros* rende possibile e che «Derrida esprime magnificamente» rimarcando l'indistinzione tra «ciò che del sé viene da sé e ciò che dello stesso sé è opera dell'altro»²⁶. Ed ecco la citazione da *La carte postale* del filosofo francese che tesse in un'unica trama amore e questione dell'altro (qui detto nel pronome “tu/toi”): «Et quand je t'appelle mon amour, mon amour, est-ce toi que j'appelle ou mon amour? Toi, mon amour, est-ce toi que j'appelle ainsi, à toi que je m'adresse? Je ne sais pas si la question est bien formée, elle me fait peur. Mais je suis sûr que la réponse, si elle arrivera un jour, elle me sera venue de toi. Toi seulement, mon amour, toi seulement tu l'auras su»²⁷. *Eros* decostruisce, allora, perché *altera* al punto che «l'auto-affezione, nel cui orizzonte sono state pensate tutte le figure concettuali concernenti il Dio aristotelico, *l'hos erómenos*, la *noesis noéseos*, l'atto puro, è accettabile solo nella misura in cui viene riconosciuta come il sintomo di

¹⁸ Caldarone, *Eros decostruttore*, cit., p. 94.

¹⁹ Ibid., p. 95.

²⁰ Cfr. ibid. e ss.

²¹ Ibid., p. 117.

²² Ibid.

²³ Ibid.

²⁴ Ibid. La citazione di Nancy è a p. 184 de *La comunità inoperosa*, Cronopio, Napoli 1986, p. 184.

²⁵ Ibid., pp. 117-118.

²⁶ Ibid., p. 118, nota 79.

²⁷ Ibid.

un'etero-afezione costitutiva, come il lavoro dell'*altro* sul sé»²⁸, e su questa “costitutiva eteronomia” letta attraverso i percorsi dell'*orexis* si concluderà il libro.

Una conclusione cui si arriva tramite un importante passaggio reso possibile dall'interpretazione di *Eros non* come la marca di ciò che è amato e desiderato perché *manca*, né intendendo *eros* come “colui” che sta, secondo l'avviso di Aubenque, dalla parte del *chorismós* tra umano e divino. Al contrario, «esso sta dalla parte della *philia* fra l'umano e il divino, a partire dai quali, *fra* i quali, si schiude, nel senso che rivela qualcosa del suo mistero, il tema della conoscenza»²⁹. *Di nuovo* in questo passaggio e come già in *Impianti*, i distanti si avvicinano senza confondersi. *Di nuovo*, là *attraverso* amore/cuore e qui *attraverso eros/philia*, Caldarone decostruisce per far venire alla luce quel frammento che soltanto in apparenza non serve l'intero – frammento che tiene insieme senza ridurre la differenza. Ciò detto, individuati e proposti questi *Wegmarken*, torno a Pascal.

Il *Saggio* dedicato al filosofo di Clermont-Ferrand non arriva *per caso* o *a caso*, ho già detto, né perché Caldarone cerca un *medium* moderno tra la passione per gli antichi e i contemporanei: questo saggio matura nel corpo a corpo che negli anni è stato condotto con i signori suddetti, nei quali si inscrivono *meno* “la lettera” degli autori e *più* “le movenze” del loro pensiero. Ed è a queste movenze che pongo la mia prima questione chiedendo *dove* la *differenza* tra i vari autori non già si istituisca (giacché la loro differenza si attesta *vi propria sua*) ma *si mantenga e dunque operi* – ché la differenza *non* è se non opera e dunque *fa apparire*, agendo ed erodendo come un fiume carsico che inquieta “chi” pensa e, insieme, il “pensato”. Per rintracciare questo silente operare Caldarone, a sua volta, traccia un percorso che ci conduce nelle prossimità di quella che con Bonnefoy chiamerò “l'insidia della soglia”, nel caso della nostra autrice l'insidia di un *limen* che si traccia tra decostruzione e fenomenologia della donazione. Un *limen* che è un'insidia felice, come Bonnefoy ebbe a dire proprio svolgendo il senso de “L'insidia della soglia”³⁰ perché essa, anzi esse – le insidie, «possono diventare occasioni per una riflessione più lucida»³¹.

Una riflessione lucida che, certo, riluce nel cammino che Caldarone compie insieme e oltre i *Wegmarken* citati, giacché sia *Eros* “decostruttore” si spinge fino a far emergere l'altro là dove esso sembra mancare, sia il “cuore” si scopre come quell'inaudita alterazione dell'intimo che si è. *Qui* Caldarone compie a mio avviso un gesto derridiano facendo accadere la decostruzione come «prepararsi alla venuta dell'altro»³²; ma *qui*, anche, alcune questioni si pongono, ossia: in che modo *Eros*

²⁸ Ibid., p. 119.

²⁹ Ibid., p. 120.

³⁰ Cfr. <https://lombradelleparole.wordpress.com/2016/07/04/yves-bonnefoy-alcune-poesie-della-insidia-della-soglia-1975/>, consultato in data 18 febbraio 2022.

³¹ Ibid.

³² J. Derrida, *Psyché. Inventiones de l'autre*, Galilée, Paris 1998 (nouvelle édition augmentée), p. 53.

prepara tale venuta? *Come* accade che *Eros*, decostruendo, sia al contempo prepararsi alla venuta dell'altro e scoperta che un fenomeno diventa oggetto del desiderio *sovrabbondando* e non mancando - e dunque «rispetto a un eccesso nel suo modo di darsi»³³ a colui che, utilizzando un termine di Marion, l'autrice nomina "attributario"? Se la decostruzione *prepara* e la donazione *dà*, tra decostruzione e donazione (e dunque fenomenologia della donazione) *ne faut-il pas choisir*?² E soprattutto non occorre scegliere proprio quando esse carsicamente lavorano quell'origine del *questionnement* filosofico dove *mancavano* e dove invece si affermava l'irrisolta tensione tra "epekeina tes ousias" e "to ti ên einai"?

FIAMME

Al *Saggio su Pascal* Caldarone arriva dunque attraverso quel *questionnement enduring* che si svolge seguendo i *Wegmarken* sopra detti. Sia in questo libro sia nei libri precedenti i riferimenti sono, certo, anche altri, e accanto alle letture originali e sovversive della filosofia antica condotte da Giuseppe Nicolaci si ritrova la ritrattazione della metafisica che Leonardo Samonà ha svolto in un libro (anche a me molto caro) che riconduce il gesto metafisico alla sua originarietà³⁴. Tutti questi *Wegmarken* restano riconoscibili nel testo, quasi a voler mantenere tracce proprio quando la filosofia va in fiamme. Scopo di tali tracce non è certo quello di ricomporre un preteso quadro organico da offrire alla filosofia di Pascal ma di proseguire in quel lavoro carsico di cui si è detto; lavoro per il quale i filosofi indicati come *Wegmarken* sono non "pretesto" o "mezzo" ma compagnia di un percorso filosofico che non smette esso stesso di fiammeggiare.

Fiamme, dunque. Fiamme che è anche fiamma, perché il fiammeggiare non è né singolare né plurale, è uno e plurimo e generativo. E intendendo la filosofia come materiale combustibile³⁵, Pascal avrebbe trattato la filosofia stessa come materiale che può bruciare - e con Pascal, Rosaria Caldarone la fa bruciare così come l'aveva già fatta bruciare nelle sue opere precedenti. Oppure, la filosofia brucia perché l'origine alla quale è consegnata e per la quale il pensiero è sempre già iniziato, è essa stessa fiamma che arde.

Fiamma/fiamme che, tuttavia, gli altri tre elementi naturali non estinguono, giacché né la estingue il vento né la soffoca la terra, ma soprattutto non la estinguono le acque dei fiumi di Babilonia. Ecco allora il commento, sulla scia di Pascal, del salmo 136 (137) *Super flumina Babilonis*, salmo che consegna lo scorrimento dell'esilio ebraico; scorrimento che è espressione della condizione umana³⁶ non

³³ Caldarone, *Eros decostruttore*, cit., p. 120.

³⁴ Si veda G. Nicolaci, *Metafisica e metafora. Interpretazioni aristoteliche*, L'Epos, Palermo 1999; L. Samonà, *Ritrattazioni della metafisica. La ripresa conflittuale di una via ai principi*, ETS, Pisa 2014.

³⁵ R. Caldarone, *La filosofia in fiamme. Saggio su Pascal*, Morcelliana, Brescia 2021, p. 14.

³⁶ *Ibid.*, p. 83.

soltanto in quanto destinata a fluire incessantemente ma anche in quanto è segnata da una “caduta” incomprensibile alla ragione (caduta che Caldarone commenta restituendo a sua volta la lettura pascaliana). Ma, chiedo, questa caduta, lungi dall’essere soltanto incomprensibile alla ragione, non potrebbe forse anche essere l’invito ad aprire una nuova figura di ragione? Se è “la memoria del Dio di Abramo, di Isacco, di Giacobbe” ad aprire il contenzioso con la filosofia, perché non ammettere che lo faccia per introdurre *altro* in una filosofia in disputa con le “sette” filosofiche degli scettici, dei pirroniani, con Montaigne, con Descartes? Se, infatti, la memoria è “memoria del Dio dei vivi”, tale memoria è essa stessa fiamma che si fa *fiamme* nel continuo ardere che moltiplica e genera senza consumare, come il “luogo” in cui Jahvè si annuncia a Mosè dopo averlo fatto altrove e altrimenti con Abramo, Isacco e Giacobbe: “Ed ecco: il rovetto ardeva nel fuoco, ma quel rovetto non si consumava” (Esodo 3,2).

“Fuoco” è allora la fiamma che brucia la filosofia, ma è anche il fuoco che non si lascia estinguere dalle acque della caduta e, in altro senso, il fuoco è quello del crogiolo che purifica e rinnova. Ma se questo è possibile e se almeno in un caso (pascaliano) accade, la filosofia in fiamme non rinnova, forse, purificandoli nel crogiolo *tutto* il pensiero e il pensare stesso e non soltanto la forma della filosofia che ci è nota come metafisica? E il medesimo fluire dei fiumi di Babilonia non fa forse fluire nel pensare *tout court* quell’immemorabile incomprensibile da cui scaturisce, innestando così uno scambio tra memoriale ed immemorabile che si rivela capace di mettere tutto il pensiero di fronte alla sua indisponibilità originaria? Di fronte, cioè, all’indisponibilità dell’origine de “la” filosofia e, insieme, del pensare e del pensiero di cui la filosofia è *una* forma? E allora, come – con Pascal – *si* pensa e pensa la canna pensante? E a bruciare è soltanto la filosofia che egli contesta (insieme a quella di Descartes) o non è forse il pensare *tout court* ad ardere senza consumarsi, a bruciare senza esaurirsi? Un bruciare in cui il pensiero dei tre ordini (e soprattutto la carità) gioca un ruolo decisivo facendo fiammeggiare la filosofia. Ma che cosa brucia, con e in questa *pensée*?

Se, infatti, per un verso il gesto di Caldarone è chiaro perché a bruciare nella filosofia, scrive, è la «promessa della felicità di cui la filosofia è portatrice sin dalla sua origine greca»³⁷, per altro verso si può chiedere se la *physis*, invece, possa bruciare. E ancora, può bruciare il sogno, che la nostra autrice cita, della metafisica come scienza sempre cercata e desiderata – sogno che *varia* in riferimento al “che cosa” su cui si interroga ma che *conserva* il nucleo del “come” interroga, nucleo che ogni volta *si ritrae*? Poco importa, allora, se Pascal fa bruciare la metafisica egologica cartesiana o la metafisica moderna *tout court*, e poco importa quale rifiuto avrebbe articolato se posto davanti ad altre teorie dell’ente. Poco importa se ciò accade, perché resta comunque un ultimo pertugio: sarebbe infatti capace, questo fuoco, anche di far bruciare, più decisamente e radicalmente, il pensare (o il

³⁷ Ibid., p. 266.

pensiero) o più semplicemente non si trasformerebbe, da fiamma, in fiamme che *ardono senza consumare* un pensiero che di fatto si ritrae ma non incenerisce? Infine, se la separatezza inscritta nei “principi” «impedisce di abbracciare aristotelicamente sotto un unico sguardo l'intero ente»³⁸, come la nostra autrice scrive chiedendo come si porrebbe «il pascaliano *chorismos* della carità»³⁹ nei confronti di questa frattura, come si porrebbe, si può anche chiedere, di fronte alla polivocità del prefisso *meta* che, significando “oltre” ma anche (secondo la sua accezione avverbale) “tra”, non soltanto porta oltre la *physis* ma anche riconduce nella *physis* stessa fratturandola e ponendola perciò di fronte all'esigenza di essere ricomposta? E *chiricomporebbe* la *physis* per dimorarvi e dunque comprenderla, dato che questa frammentazione è anche la nostra nella misura in cui “siamo (comunque) imbarcati”? Lo farebbe forse la carità? E se questo fosse il caso fin dove si spingerebbe? Sarebbe in grado di ricomporre anche ciò che in apparenza è da essa soltanto messo in scacco ma non frammentato? Se, infatti, da un lato è chiaro che un ordine universale con Pascal va in pezzi, e questa frammentazione pluralizzante Pascal la fa accadere introducendo la pluralità degli ordini⁴⁰, e dunque e di nuovo rimarcando un'apertura ad “altro” – in questo caso alle «cose fini, “impalpabili”, “slegate”, oscure, che richiedono, per essere viste, “esprit de finesse”, spirito di finezza»⁴¹, dall'altro lato questo *altro esprit* che pluralizza l'*esprit* così come gli ordini si pluralizzano, è capace di mettere in scacco l'ordine geometrico⁴² *ma lo tratta come se fosse un ordine monolitico e non frammentabile*, cosa che tuttavia è perlomeno indecisa.

Infatti un bel libro di Jean-Louis Gardies, *Pascal entre Eudoxe et Cantor*⁴³, proprio a partire dal testo *Sullo spirito geometrico e sull'arte di persuadere* moltiplica l'ordine geometrico che apparirebbe così, anch'esso, *plurale*. Ora tale moltiplicazione sarebbe messa in atto dall'infinito che in Pascal può essere inteso in modi diversi proprio a partire dalla sua geometria. Ciò detto, e dunque individuando la pluralizzazione anche nell'ordine geometrico (pluralizzazione che, ripeto, si insinuerebbe in esso attraverso i diversi sensi di infinito) sarebbe perlomeno difficile sottrarre tale *ordre* alla frammentazione. Se ciò non fosse vi sarebbe, tra quelli umani, perlomeno un ordine che sarebbe compatto, unico e univoco, perfettamente intelligibile e che si sottrarrebbe all'*incomprendibile* caduta umana. Questa, che potrebbe forse essere una possibilità cartesiana (il che non è però del tutto certo!), sarebbe tuttavia una possibilità pascaliana? E il fatto che l'intelligenza ordini *quello che* può ordinare, *come* lo può ordinare e che *va*

³⁸ Ibid., p. 268.

³⁹ Ibid.

⁴⁰ Cfr. ibid., p. 271

⁴¹ Ibid.

⁴² Cfr. ibid. L'ordine geometrico sembrerebbe essere il solo ordine ad andare in scacco grazie all'*esprit de finesse* senza tuttavia frantumarsi.

⁴³ Vrin, Paris 1984.

ordinato secondo la sua istanza, implica forse che tale ordine sia per ciò stesso totalmente e perfettamente comprensibile? Affermarlo, non presupporrebbe una lettura che abbia già deciso *dove* si colloca l'infinitamente incomprensibile?⁴⁴ Invece, anche l'ordine geometrico ha a che fare, di fatto, con l'infinito e con un'incomprensibilità "altra" e tale da rendere diverso in sé questo ordine che, con ciò, sarebbe già da sempre in scacco - e dunque lo sarebbe *prima* che l'*esprit de finesse* faccia la sua mossa. E allora il gesto pascaliano, andando verso quell'origine del pensiero (geometrico e scientifico oltre che filosofico) che è *fiamma* che arde senza consumarsi, non potrebbe forse condurre verso la sua origine anche ciò che potrebbe distanziare in sé l'ordine geometrico - ossia *l'infinito*, ché la fiamma brucia *all'infinito* tutto ciò che è umano spostandolo verso la sua origine e verso quell'originaria dinamica di potenza e non-potenza alla quale niente, tracciandosi (proprio) nell'origine, può sottrarsi?

MACCHINA

V'è un là in cui si ritrovano Aristotele e Pascal, ossia là dove la potenza è interrogata nella sua "vera caratteristica"⁴⁵, dove l'*adynamia* da contrario della *dynamis* (e dunque da "non-capacità di...") si fa *dynamis* in quanto "capacità di non...", in quanto inerzia in vista del meglio per «mantenere in salvo l'ente»⁴⁶. Quanto si svolge da queste affermazioni, nella lettura di Caldarone, conduce a una certa sintonia tra Aristotele e Pascal che si interrompe però quando la *dynamis* riguarda l'uomo. Se in Aristotele entra in gioco la *proairesis*, "pensiero desiderante" o "desiderio razionale" che caratterizza l'uomo stesso⁴⁷ e la sua possibile schiavitù per l'*akrasia* caratterizzante il suo desiderio, in Pascal, invece, essendo «il tracollo la condizione in cui tutti siamo imbarcati»⁴⁸, il desiderio si tende verso «la "solidità dell'invisibile", quella "del vero bene e sussistente per se stesso" che può sostenere l'anima "durante e dopo questa vita"»⁴⁹. È rispetto a un tale punto di arrivo, scrive Caldarone, «che il desiderio deve riordinarsi: perdendo dunque la volontà affermativa e distruttiva iscritta nella propria potenza e ritrovando nella possibilità di mantenere l'essere dell'altro che compare nella sua mira, il senso dell'intero suo esercizio»⁵⁰.

Se per un verso, allora, «l'*adynamia* al cuore della *dynamis* diventa custode di un'altra possibilità della potenza»⁵¹ che, volgendosi verso l'atto, si fa istanza di

⁴⁴ Ibid., p. 273.

⁴⁵ Ibid., p. 143.

⁴⁶ Per tutto l'argomento si vedano le pp. 145 ss. La citazione è a p. 147.

⁴⁷ Cfr. p. 149.

⁴⁸ Ibid.

⁴⁹ Ibid., p. 150 (tra apici citazioni di Pascal).

⁵⁰ Ibid., p. 151.

⁵¹ Ibid.

salvezza dei fenomeni, per altro verso per Pascal in tale salvaguardia sta «il significato principale della “potenza”»⁵². Rincarando la mancanza e l'*adynamia*, Pascal deborda, tuttavia, Aristotele e l'insidia dell'*adynamia* conduce il suo discorso verso la macchina. Quest'ultima supporta, aiuta, sposta: è lo spazio di altro che si apre per l'impotenza dell'umano e della sua mente e che è capace di rilevarne il desiderio. Ora la macchina matematica, che sostiene nel calcolo e permette di compiere ciò che si desidera fare e sapere, proprio rilevando il desiderio lo protegge dall'estinzione e lo mette «al riparo dal difetto della memoria; basta che appaia l'intenzione e la macchina interviene affrancandola dalla caduta sempre in agguato»⁵³. Sottolineando come la macchina unisca anima e materia, vita e morte⁵⁴, Caldarone muove in seguito Pascal verso Derrida (per compiere poi il movimento inverso) trasformando la scommessa pascaliana nella scommessa derridiana di poter legare insieme evento e macchina; Pascal permette alla nostra autrice questa trasformazione perché il filosofo fa intervenire la macchina là dove «la fede manca»⁵⁵. La macchina, infatti, “soccorre” *meccanicamente* là dove manca l'intenzione e agisce meccanicamente come lo fa la bestia che vive senza potersi mai staccare dalle proprie ripetizioni. E se la macchina esegue “senza volontà ma con intelligenza”, l'animale lo fa senza intelligenza ma con desiderio. Nel medio del chiasmo sta l'uomo, il quale è “tra” la macchina e l'animale. Sta qui - prosegue Caldarone - l'inaudito di Pascal, il quale fa accadere ciò che invece Derrida si limitava ad auspicare, ossia “l'inaudita”, e forse ossimorica, possibilità di legare evento e macchina. Per confermare il paradossale passo avanti filosofico di Pascal rispetto a Derrida, scrive Caldarone che il filosofo di Clermont-Ferrand «scommette proprio sulla possibilità che l'automatismo che l'abitudine produce (“L'abitudine è la nostra natura. Chi si abitua alla fede vi crede, e non può più temere l'inferno, e non crede altra cosa”) possa essere al servizio di quella spontaneità senza la quale l'esperienza della fede è inconcepibile»⁵⁶. E prosegue il passo: «Grazie alla ricostruzione (del desiderio) che l'abitudine - elemento caratterizzante la “bête” - dovrebbe compiere, si potrebbe ipotizzare, o forse meglio, non escludere, l'arrivo di un gesto libero da parte di Dio che, giungendo inaspettatamente e mettendo fuori gioco l'ordine della causa efficiente, potrebbe offrire una conferma al desiderio, stabilendo così che la macchina ha ben lavorato in vista dell'effetto e del realizzarsi di quell'evento che richiede il supporto dell'animalità»⁵⁷.

Poco dopo, quando si tratta della “macchina-cuore”, il rapporto fede-ragione si rovescia facendo di questa seconda un supplemento di fede, almeno quando si

⁵² Ibid.

⁵³ Ibid., p. 163.

⁵⁴ Ibid., p. 165.

⁵⁵ Ibid., p. 168.

⁵⁶ Ibid., p. 175.

⁵⁷ Ibid. p. 176.

tratta di una ragione «autocritica, che sa di non potere nulla con le sue sole forze»⁵⁸. Commentando poi il celebre *Il faut s'abêtir* pascaliano come invito a retrocedere verso quanto precede la ragione stessa, o anche, a cercare la libertà all'interno della schiavitù⁵⁹ e scommettendo, infine, *per* la fede, con Pascal Caldarone *può* affermare che qualcosa *può* accadere anche per chi non crede⁶⁰. Scrive infine l'autrice: «L'“animal-machine” lavora dunque in Pascal per la libertà, per la spontaneità e per l'evento»⁶¹, un lavoro possibile se l'uomo sceglie di imitare l'animale con l'approvazione della ragione, realizzando con ciò quell'accordo tra potenza e impotenza, forza e non-forza che sono *entrambe* irrinunciabili per l'uomo. Perciò non c'è libertà (del soggetto pensante) senza dipendenza, il che innesca quell'esperienza *positiva* di “non libertà” per la quale, «implicando la sottomissione, la libertà dona visibilità al cuore negativo della potenza»⁶². In questo quadro è letto il frammento 167L/269B: «Sottomissione e uso della ragione: in ciò consiste il *vero* cristianesimo»⁶³.

Sarebbe fin troppo semplice qui rilevare il rischio cui questa lettura si espone, ossia approssimare il cristianesimo a “religioni” nelle quali la sottomissione ha il primato sulla ragione. Non è questa la via che scelgo decidendo, invece, di privilegiare un'altra questione, in parte già posta e che perciò può tagliare di traverso i quattro densissimi capitoli di questo libro: quale figura di ragione si mette in gioco, con Pascal? Si tratta forse della medesima ragione cartesiana dalla quale il filosofo di Clermont-Ferrand di fatto non si distaccherebbe? Oppure la “canna pensante” che l'uomo è ci invita anche a cercare una nuova figura di ragione che con Pascal (si) aprirebbe una nuova via? Una ragione che, così come *l'adynamia* giace nel cuore della *dynamis*, nutra in sé la non-ragione, la sua debolezza? Forse ciò è possibile, sebbene resti pur sempre da dire *come e in che cosa* la ragione è *ragione e non altro*. Probabilmente con questa osservazione offro a Rosaria Caldarone un facile appiglio perché in parte il suo libro risponde alla questione. Infatti, scrive che «il metro della superiorità dell'ordine della carità [...] sta chiuso per intero nell'ordine della carità, dunque nel segreto del cuore»⁶⁴. Perciò, «la ragione non può comprenderlo che imparando ad accoglierlo e ad assoggettarvisi come a un principio che rimane ignoto utilizzando la “rappresentazione” che ce ne offre il primo rapporto, come una specie di schema dell'immaginazione. È l'accoglimento di questo tratto negativo *saputo* a costituire l'essenza *critica* della ragione; per questo, per questa sua essenza critica, la ragione non è altra dal cuore. E il cuore

⁵⁸ Ibid., p. 181.

⁵⁹ Cfr. *ibid.*, p. 184.

⁶⁰ Ibid., p. 185.

⁶¹ Ibid.

⁶² Ibid., p. 187.

⁶³ Ibid.

⁶⁴ Ibid., p. 293.

non è una super-ragione ma una piega, una pausa, un battito che spiazzava la ragione e spiazzandola le dà respiro, la situa al cospetto di se stessa: là dove deve stare»⁶⁵.

Il cuore, allora, ricolloca la ragione, ma è proprio in questo ricollocamento che *rincalza* la questione che ho posto. Se “la ragione è ragione”, qual è la *forma* del suo legame con il cuore? Si limiterà, quest’ultimo, a esserne la piega, oppure la ragione stessa nutre in sé quella piega che non è cuore ma è dis-ragione, un ragionare altro, diverso? *Bref*, un’altra ragione o “un cuore della ragione”? Inoltre quando si afferma, sempre con Pascal, che «l’amore e la ragione *sono una cosa sola*»⁶⁶ e che quest’affermazione va ricollegata a quella per cui il cuore, sede dell’amore, ha le sue ragioni che la ragione non conosce, quale “essere una cosa sola” è mirata? Si tratta dell’“essere una cosa sola” *prima* esclusivamente pensata e posta dal pensiero e che *poi* si rivela come profondamente diversa quanto ai suoi effetti? Oppure, per pensare questo “essere una cosa sola”, non andrebbe forse introdotta un’altra frattura, quella tra *ens* e *mens* che a partire da Johannes Clauberg, in questo lettore fedele di Descartes, afferma la co-estensione di pensare ed essere⁶⁷? Di nuovo, allora, *quale* ragione? Forse – ma è soltanto una mia questione posta in forma di ipotesi – si potrebbe andare verso una ragione *deposta* e tale a opera della follia e, nel caso del cristianesimo, della *follia della croce*. Scandalo per i Giudei e follia per i Pagani, la croce di fatto rovescia e fa conoscere alla rovescia tutto ciò che all’apparenza si erge verso l’alto e appare ben piantato, soprattutto l’uomo.

Certo, Caldarone non ignora gli effetti del Cristo sulla conoscenza che l’uomo ha di sé e li esplicita quando cita il Frammento 417L/548B, in merito al quale con Pascal ricorda che «noi non *conosciamo* noi stessi se non attraverso Gesù Cristo»⁶⁸. Come, tuttavia, *ci* conosciamo? Una pagina che avvia il libro alla conclusione, dove nella “non assicurazione dell’amore dell’altro – fino all’abbandono” riecheggia Jean-Luc Marion (potentemente e originalmente presente in tutto il libro), eco che apre al paragrafo *Dischiuse* (dove invece riecheggia in modo non meno originale e potente Jean-Luc Nancy)⁶⁹, in questa pagina, dicevo, Rosaria Caldarone avvia una risposta che tuttavia vorrei condurre “altrove” e più in là rispetto a quanto l’autrice non faccia, ponendo in questo modo la mia questione.

Venendo, o tornando, alla croce inseparabile dal Cristo, non è forse essa proprio una specifica, unica ed eccezionale forma di *amore* che si manifesta per l’abbandonarsi del Cristo *perché* egli è abbandonato? Una forma in cui, cioè, l’amante si abbandona *gridando* il proprio abbandono e domandandone *perché* senza che una ragione, a questo *incomprensibile* abbandono, possa essere resa –

⁶⁵ Ibid.

⁶⁶ Ibid., p. 219, corsivo mio.

⁶⁷ Per l’affermazione di questa co-estensione si veda J. Clauberg, *Ontosophia, Elementa philosophiae sive Ontosophia* (1647), in *Opera omnia philosophica*, Olms, Hildesheim 1968.

⁶⁸ Caldarone, *La filosofia in fiamme*, cit., p. 249.

⁶⁹ Cfr. *ibid.*, p. 300.

dirò parafrasando il principio “ratio reddenda est” o la “causa sive ratio” cui un altro autore spesso evocato in questo libro e anch’esso grande interlocutore di Pascal, Vincent Carraud, ha dedicato pagine mirabili⁷⁰? E non è forse proprio *li*, ossia in quell’abbandono *incomprensibile*, che non soltanto la filosofia brucia e va in fiamme ma che anche ogni pensiero e pensare lo fa, e forse e persino l’amore? Tutto va in fiamme, in quell’abbandono *incomprensibile* del Figlio da parte del Padre non perché tutto è annullato o perduto o sconfitto, ma perché (al contrario!) tutto è messo davanti alla propria radicale libertà che si gioca anche davanti all’incomprensibile - libertà che è l’ultimo dei motivi che vorrei proporre alla discussione.

Grazia e libertà si ritrovano nell’amore e nell’azione di amare, né la grazia abolisce la libertà⁷¹: la nostra autrice lo dice chiaramente. Un passo dell’*Abregé de la vie de Jésus-Christ* che Caldarone definisce “incandescente”⁷² colpisce in tal senso: Cristo conosce i cuori perché «in fondo è il solo in grado di penetrare nel chiuso»⁷³. Caldarone ha ragione, il Cristo li conosce ma, vorrei aggiungere, egli non si limita a questo: il Cristo, anche, li provoca e ne provoca la loro libertà. Come disse Simeone a “Maria sua madre”, ossia a quella madre che permette al Cristo di nascere “senza l’apertura al sesso materno”⁷⁴, «egli è qui per la rovina e la risurrezione di molti in Israele, segno di contraddizione perché siano svelati i pensieri di molti cuori» (Lc 2, 34-35). Nel segreto del cuore allora non giace soltanto l’amore ma giace il pensiero che si svela e accade “davanti a” - “davanti al” Cristo e al suo amore inaudito per il quale egli di contraccolpo si troverà *inaspettatamente* davanti all’assenza del Padre dopo essersi deciso *liberamente* per il più radicale degli abbandoni - non quello in cui ci si abbandona ma quello in cui si è abbandonati⁷⁵. In questo abbandono la libertà non si sposta forse *fuori* dall’ordine dei corpi⁷⁶, *fuori* dalla grazia, *fuori* dall’abitudine, *fuori* dalla macchina-evento, *fuori* da tutto l’audito per trovarsi “davanti a” quell’in-audito eccezionale che non finisce di marcare il pensiero della sua eccezionalità? E questo evento in-audito perfino *per* colui in cui accade in modo eccezionale, ossia *per* il Cristo che grida il proprio abbandono sulla croce e *per* ogni amore abbandonato che grida a quella “causa sive ratio” che ormai definitivamente manca, questo evento, dicevo, potrà ancora

⁷⁰ V. Carraud, *Causa sive ratio. La raison de la cause, de Suarez a Leibniz*, PUF, Paris 2002

⁷¹ Cfr. Caldarone, *La filosofia in fiamme*, cit., p. 299.

⁷² Ibid., p. 209.

⁷³ Ibid.

⁷⁴ Ibid.

⁷⁵ L’abbandono del Cristo sulla croce a mio avviso restituisce l’amore al suo abbandono nel momento in cui chi liberamente si è abbandonato scopre che questo abbandono gli viene da un altro abbandono, e dunque nel momento in cui chi si abbandona (o chi è “fino all’abbandono”), si smarrisce e grida il proprio abbandono espresso da una domanda in cui il dolore e il nonsenso si inabissano: «E all’ora nona, Gesù gridò a gran voce: «Eloì, Eloì, lamnà sabactani?». Che, tradotto vuol dire: «Dio mio, Dio mio, perché mi hai abbandonato?» (Mc 15,34).

⁷⁶ Cfr. Caldarone, *La filosofia in fiamme*, cit., p. 309.

trovare una qualche risposta nella scommessa – derridiana, questa volta – della macchina e dell’evento cui si affida una nuova forma concettuale? *Invece*, «l’essenza e il nome di ciò che chiamiamo il “pensiero”, il “concetto”»⁷⁷ non è forse già stata cambiata nel momento in cui perlomeno un evento l’ha completamente rovesciata rendendola *incomprensibile* persino a colui che *liberamente* l’ha assunta – il Cristo appeso alla “sua” croce?

GRAVITÀ, INFINE

La gravità che attira il pensiero è l’amore: questo libro ne mostra tutta la forza attrattiva che dà peso ai motivi pascaliani che sono *meno* esposti e *più* messi alla prova della filosofia. Anche l’*Angelus Novus* di Walter Benjamin è uno dei *Wegmarken* della riflessione di Caldarone, e proprio all’*Angelus Novus* affida la conclusione del suo denso volume. In queste pagine conclusive Caldarone riprende i singoli movimenti che ripercorrono il libro esplicando il senso del percorso compiuto e introducendo un’apertura allo “sprone politico” che verrebbe «dalla destituzione pascaliana del secondo ordine»⁷⁸. Non seguirò però questa via che dà non poco da pensare, e mi limiterò a toccare un ultimo motivo nel quale il dio dei cristiani si muove a suo agio «come le salamandre si dice si muovono in mezzo alle fiamme»⁷⁹. Questo motivo è, di nuovo, la filosofia, che qui però si presenta in un’ultima torsione.

Il Dio dei cristiani, conclude Rosaria Caldarone, si muove in modo mirabile in mezzo alle fiamme della filosofia, ché «il dio “nascosto” di Pascal è di fuoco, brucia il pensiero, non lo disseta, non gli offre riparo ma glielo toglie. La sfida resta aperta per il pensiero proprio perché la filosofia in rovina resta viva, *resta* in fiamme, sotto lo sguardo dell’*Angelus Novus*»⁸⁰; questo Dio, ancora, resta in fiamme come un rovetto che arde e non si consuma, fino a spingersi all’inaudita sfida di comprendere la metafisica greca a partire dal cristianesimo e non viceversa, come per secoli è stato fatto. Ma, allora, chiedo concludendo questo dialogo: quale *eccezione* l’evento cristico con tutta la sua vicenda, insinua nel pensiero? E non è forse proprio *per* questo evento che il pensiero può porsi e riporsi senza incenerirsi, di inizio in inizio, secondo inizi che non finiranno? O almeno, secondo inizi che non finiscono perché la loro lingua è fuoco che sempre riaccende quella passione filosofica di cui questo libro *dà, perché innanzitutto la è, una luminosa testimonianza*.

⁷⁷ Ibid., p. 167, dove è citato il testo di Derrida che a mia volta cito.

⁷⁸ Ibid., p. 311.

⁷⁹ Ibid., p. 313.

⁸⁰ Ibid., p. 314.

“QU’EST-CE DONC QUE NOUS CRIE CETTE AVIDITÉ ET CETTE IMPUISSANCE”? PASCAL E IL *DESIDERIUM DEI*. A PROPOSITO DI *LA FILOSOFIA IN FIAMME* DI R. CALDARONE

ALBERTO FRIGO

Dipartimento di Filosofia “P. Martinetti”

Università degli Studi di Milano

alberto.frigo@unimi.it

ABSTRACT

Rosaria Caldarone's study brings into focus a central issue in Pascal's thinking: that of the natural desire for the supernatural. What emerges, however, is not only the formulation Pascal offers of the Christian "desiderium Dei", but also the difficulties, perhaps insurmountable, he faces in doing so.

KEYWORD

“Desiderium Dei”, teologia, filosofia, Pascal, sant’Agostino

Il libro di Rosaria Caldarone¹ è singolare – e qui singolarità è sinonimo di privilegio dell’*unicum*. Pascal ha sempre suscitato – e suscita tutt’oggi – letture varie e spesso antitetiche. “Livre de chevet” per molti cristiani, che trovano nelle sue pagine uno stimolo per ripensare la propria fede o la guida per meglio meditarla, Pascal, e in particolare le *Pensées*, sono state però al contempo anche una sorta di permanente banco prova per chi del cristianesimo intendeva smascherare la cattiva coscienza, e trovava per questo nel pensatore francese, un “avversario perfetto” (la formula è di Nietzsche²). Anche a volersi limitare al solo ambito degli studi accademici, il

¹ *La filosofia in fiamme. Saggio su Pascal*, Brescia, Morcelliana, 2020, a cui rinviamo con la semplice indicazione del numero di pagina.

² Cfr. A. Frigo, “La vittima più istruttiva del cristianesimo. Nietzsche lettore e interprete di Pascal”, *Giornale Critico della Filosofia Italiana*, LXXXIX, 2010/2, p. 275-298 e “Un adversaire accompli. Nietzsche, Pascal et le sort du christianisme”, *Courrier du Centre International Blaise*

numero degli approcci possibili a Pascal è indirettamente proporzionale alla taglia, relativamente modesta, delle sue opere complete. L'eterogeneità degli ambiti in cui Pascal ha esercitato la propria intelligenza invita d'altra parte a tentare interpretazioni anch'esse eterogenee, che ne iscrivono il pensiero all'interno della storia della fisica e delle matematiche, della teologia dogmatica, dell'esegesi biblica e dell'ecclesiologia, o ancora in seno alla storia della robotica, dei mezzi di trasporto pubblici e dell'educazione. Più banalmente, Pascal è inoltre oggetto di studio conteso fra letterati e filosofi, che si confrontano, da punti di vista simmetrici ma complementari, con un autore in cui lo stile è inseparabile dal pensiero, che pensa non solo attraverso la lingua, ma *grazie* e *in* essa. Infine, e ancora più banalmente – se possibile, Pascal, come tutti i grandi autori dell'*âge classique*, può andar soggetto ad analisi minuziose e filologicamente agguerritissime, che auscultano il testo sino ai minimi dettagli – talvolta anche rintracciandone la preistoria manoscritta³ – oppure suscitare interpretazioni più panoramiche, che mirano alla ricostruzione razionale della portata dei suoi argomenti (quando le *Pensées* non finiscono, ahimè, per diventare un mero serbatoio di massime al quale attingere senza troppo scrupolo).

Ora, in un panorama di opzioni ermeneutiche tanto articolato e ricco, lo studio di Rosaria Caldarone ha il privilegio, come dicevo, di essere singolare, cioè unico. E questo privilegio gli viene da una doppia scelta radicale, di oggetto, e di metodo. *Di oggetto*, perché l'autrice si concentra con ostinazione su un solo ed unico tema (*sit venia verbo*) della riflessione pascaliana: l'"ordine della carità" e la sua economia. *Di metodo*, perché l'economia dell'"ordine della carità" è messa in luce facendola reagire, quasi in una operazione chimica, come residuo di una combustione (per seguire la metafora del titolo), con le tesi di Platone e di Aristotele sull'essenza della filosofia come amore della sapienza, *philo-sophia*. L'autrice enuncia lo scopo della sua ricerca in alcune formule felici, che non vale parafrasare:

Tenterò di mostrare che in forza della sua costituzione teorica e della natura delle domande che pone al pensiero, la riflessione di Pascal insiste (nel senso della ripresa e al tempo stesso dell'attivazione di contrasto) molto di più su questi autori che sulle fonti esplicite e dominanti del proprio legame con la filosofia, per il fatto che ha potere di chiamare in questione l'intero costrutto teorico della *philosophia* – determinato da questi autori in modo decisivo. [...] L'amore non è più il perno della filosofia che compare davanti agli occhi

Pascal, 43, 2021, p. 105-140. Per limitare le ripetizioni di argomenti o analisi già proposte altrove e consacrare più spazio possibile al confronto con lo studio di R. Caldarone, ci permettiamo di rinviare in nota alle nostre pubblicazioni. Il lettore scuserà questa pratica non troppo elegante, ma senz'altro più opportuna nel quadro di una tavola rotonda.

³ Si veda l'edizione online delle *Pensées*, a cura di D. Descotes e G. Proust al sito www.penseesdepascal.fr che presenta per ogni testo l'immagine del manoscritto, una trascrizione diplomatica e critica e un'analisi delle edizioni antiche.

di Pascal, il quale non ha, d'altra parte, letto direttamente Platone o Aristotele e che certamente non li ha letti in greco. Nella misura in cui riconosciamo nel suo “ordine della carità” (308L/793B) il superamento critico dell’“ordine degli spiriti” in cui va certamente inclusa la filosofia, in questa critica della filosofia e nel suo incenerimento ad opera della carità, nella filosofia in fiamme, dunque, l’antica “erotica della sapienza”, la vecchia *philo-sophia* si trova provocata e dunque ridestata, più precisamente *ritrattata*. Pascal tenta infatti di ricostruire un ordine dell’amore contro la filosofia che giunge ai suoi occhi senza amore. Ma dal momento che l’esperienza originaria della filosofia risiede nell’amore [...] il “terzo ordine” non assume soltanto una funzione negatrice, di squalifica, ma anche una positiva, di riattivazione critica, ecco la ritrattazione (ripresa e rigetto) dell’antico amore della *philosophia*” (p. 25, 35-36).

Certo, che fosse indispensabile interrogarsi sul rapporto che Pascal intrattiene con la filosofia, i lavori di Jean-Luc Marion e Vincent Carraud, ampiamente discussi dall’autrice, l’avevano già sottolineato con nettezza, indicando in Descartes il termine di confronto essenziale. D’altra parte, abbiamo noi stessi tentato di mostrare che Pascal non si limita ad affermare la mera ulteriorità dell’“ordre de la charité”, situato ad una distanza “infinitamente infinita” dall’“ordre des esprits”, ma vi riconosce anzi un ambito specifico di fenomeni, che le *Pensées* si sforzano di articolare e descrivere⁴. Tuttavia, che per comprendere quello che Pascal pensa, pensando per la prima volta con un rigore che non ha precedenti se non in sant’Agostino, la *carità nel suo ordine*, occorresse volgere lo sguardo indietro, fino alle origini stesse della filosofia, nessuno prima di Rosaria Caldarone l’aveva immaginato. E niente nel testo sembrava d’altronde suggerirlo, ché, dopotutto, di Platone e Aristotele, se non della filosofia antica nel suo complesso, Pascal conosce gran poco e poco sembra anche curarsene in dettaglio (con l’eccezione di Epitteto). Nel condurre la sua riflessione, Rosaria Caldarone procede dunque in perfetta solitudine. Una solitudine che fa del suo lavoro un tentativo senza precedenti - ma che proprio per questo, le permette di giungere a dei risultati del tutto inediti, e tanto più imprevedibili, quanto più la strategia ermeneutica adottata risulta radicale e felicemente eccentrica.

⁴ A. Frigo, *L’esprit du corps. La doctrine pascalienne de l’amour*, Paris, Vrin, “Bibliothèque d’Histoire de la Philosophie”, 2016. Cfr. anche il numero monografico dei *Quaderni leif* (XIII, 2019, 18) consacrato a una tavola rotonda sul volume, con interventi di H. Bouchilloux, D. Kambouchner, T. Martins, M. V. Romeo. Per la posterità fenomenologica dell’“ordre de la charité” pascaliano, cfr. A. Frigo, “L’ordre de la charité et la charité en son ordre: Jean-Luc Marion, interprète de Pascal”, in *Lectures de Jean-Luc Marion*, dir. by C. Ciocan and A. Vasiliu, Paris, Cerf, 2016, p. 183-202.

Andiamo all'essenziale: cioè che ci sembra emergere da questa ricerca unica nei suoi modi, e quindi nei suoi risultati, è una risposta inedita ad una domanda che ogni lettore di Pascal finisce prima o poi per porsi: che ne è in Pascal del desiderio naturale del soprannaturale? E cioè del paradosso cristiano per cui, diciamolo con le formule perfettamente calibrate di san Tommaso, “il fine ultimo della creatura razionale eccede le sue facoltà naturali” (“ultimus finis creaturae rationalis facultatem naturae ipsius excedit”). “L'uomo riceve immediatamente da Dio la sua originaria perfezione, che à la perfetta felicità umana [...] ne segue che il desiderio naturale degli uomini può trovare soddisfazione solo e soltanto in Dio” (“sicut homo suam primam perfectionem, quae est perfecta hominis felicitas, immediate habet a Deo, et in ipso quiescit; quod quidem ex hoc patet, quod naturale hominis, desiderium in nullo alio quietari potest, nisi in solo Deo”). Tuttavia, se “ciò che fa la superiorità delle creature razionali rispetto a tutte le altre è che esse sono capaci del sommo bene, cioè della visione e del godimento di Dio – le forze della loro propria natura non bastano per raggiungerlo, ma abbisognano dell'ausilio della grazia divina” (“Creatura ergo rationalis in hoc praeeminet omni creaturae, quod capax est summi boni per divinam visionem et fruitionem, licet ad hoc consequendum naturae propriae principia non sufficiant, sed ad hoc indigeat auxilio divinae gratiae”). In breve, l'anima umana “in quanto fatta ad immagine di Dio, è capace di Dio per grazia”, non per natura (“eo ipso quod facta est ad imaginem Dei, capax est Dei per gratiam”)⁵. Scegliendo di riconsiderare l'“ordine della carità” pascaliano a partire da un confronto con la concezione greca della *philo-sophia*, Rosaria Caldarone ritrova dunque un interrogativo fondamentale: in che cosa si distingue l'*erotica* cristiana dall'*erotica* greco-classica? E ritrova questo interrogativo fondamentale in una sua declinazione storica precisa, e capitale: cosa caratterizza, all'interno dell'*erotica* cristiana, l'analisi che Pascal fornisce di questo desiderio e appetito naturale del soprannaturale?

Si tratta di questioni centrali, e di questioni difficili, e tanto più difficili quando sono poste a proposito di Pascal. La natura del desiderio naturale del soprannaturale è infatti al centro di una vasta ed articolata riflessione teologica e filosofica che si inaugura nel XV secolo e prosegue fino all'inizio del XVII secolo. Una riflessione, o piuttosto una infinita *querelle*, che decide delle sorti della dottrina cristiana fino ai nostri giorni (e infatti si tratta di un dibattito ancora aperto e vivo) e che trova nella “crisi” giansenista il suo

⁵ Per le fonti e una interpretazione di queste formule si veda Henri de Lubac, *Augustinisme et théologie moderne*, Paris, Aubier, 1965, ristampa Paris, Cerf, 2008, tr. it. Milano, Jaca Book, 1978, p. 219-220.

punto apicale⁶. Mettere a fuoco lo statuto esatto del desiderio naturale del soprannaturale significò infatti, per i pensatori della prima modernità, chiarire lo statuto della stessa natura umana, dal che l'ipotesi di uno stato di “pura natura” e la conseguente comprensione del soprannaturale come dimensione esteriore ed estrinseca. Ma anche interrogarsi sulla possibilità di una felicità conforme alle pure forze naturali dell'uomo sprovvisto dei doni della grazia, una felicità tutta umana e tanto più umana perché conforme all'umana natura e alle sua capacità naturali. Infine, la questione del “desiderium et appetitus videndi Deum” interseca, inevitabilmente, quella più generale del rapporto tra libertà e grazia, e quindi la possibilità di fondare una morale umana autonoma perché derivata dall'autonomia dell'agire umano. Henri de Lubac, in una serie di opere capitali, ulteriormente prolungate da studi più recenti, ha fornito una cartografia dettagliata di questa rete di dibattiti, e ne ha indicato con chiarezza la portata per la storia del cristianesimo europeo, se non per la storia del pensiero europeo in generale. Senza riprenderne tutte le implicazioni, e per ritornare a Pascal, e al valore del contributo del lavoro di Rosaria Caldarone, basterà evocare un solo elemento, che di questa costellazione di questioni e di tesi sullo statuto del “desiderium Dei” così come si configura all'epoca di Pascal, costituisce quasi il simbolo.

Come indicato dalle formule di san Tommaso sopra evocate, il desiderio naturale del soprannaturale si dice in termini di “capacitas”: l'uomo è “capax Dei”, ha quindi una inclinazione e un appetito che lo portano a volere sopra ogni cosa l'unione a Dio come suo sommo bene. Si tratta di una capacità naturale quanto alla sua origine, perché insita nella natura stessa dell'uomo che è fatto ad immagine di Dio, ma di una capacità soprannaturale quanto alla sua realizzazione, perché eccede le forze naturali dell'uomo. In uno studio consacrato nel 1975 alla “sémantique de *capax/capable* chez Descartes”⁷, Jean-Luc Marion segnalava come nella prima modernità si sia prodotta una “dérive sémantique” dei lemmi *capax*, *capable*, *capacité*, che passano “de la passivité réceptrice à la puissance active”. Senza riprendere qui i dettagli della dimostrazione proposta da Marion, basterà ricordarne le

⁶ Più in generale, per una sintesi sul dibattito moderno sul tema del desiderio naturale del soprannaturale, oltre agli studi classici di De Lubac si vedano William H. Marshner, *Natural Desire and Natural End: A Critical Comparison of Cajetan, Soto and Bañez*, Dissertation in partial fulfillment of the requirements for the degree of Doctor in sacred theology of marriage and family, The Pontifical John Paul II Institute for Studies on Marriage and Family, Washington D.C. March 1999; L. Feingold, *The Natural Desire to see God according to St. Thomas Aquinas and His Interpreters*, Naples (Florida), Sapientia Press, 2010² e F. Todescan, *Lex, natura, beatitudo: il problema della legge nella scolastica spagnola del sec. XVI*, Padova, CEDAM, 2014².

⁷ Ripreso in J.-L. Marion, *Question cartésiennes. Méthode et métaphysique*, Paris, PUF, 1991, cap. IV.

conclusioni: “Dès les théologiens de la nature pure le concept de *capacitas/capax* tend à modifier sa sémantique: il n’y va plus de la réception de Dieu (*capax Dei*), mais de l’exercice d’un pouvoir (*capax domini*). Sans doute, s’agit-il là seulement d’une mise en équivalence de deux termes (*capacitas* joint à *posse, potentia, dominium, facultas*, etc.). Le propre de Descartes reste [...] de pousser la variation sémantique jusqu’à entendre, de fait, *capacitas* comme strictement synonyme de *potentia*”. In breve: “l’ambiguïté de sa sémantique grève *capable/capacité* d’une ambivalence constante dans la production philosophique du XVII^e siècle”. E questa ambiguità semantica, controparte di una doppia comprensione teorica del concetto di “capacità”, è confermata pienamente, come ricorda l’autore, anche da Pascal che, alla stregua di molti dei suoi contemporanei, “oscilla” costantemente tra l’accezione agostiniana e tomista della nozione di “capacità” (capacità come ricezione, partecipazione per grazia) e “l’activité introduite par Descartes”. Il concetto di “capacité”, utilizzato da Pascal appare cioè instabile perché travagliato storicamente da una tensione interna che lo estenua riconducendolo a due sensi antitetici (e ciò senza dubbio per effetto del duplice statuto di cartesiano e di lettore dell’*Augustinus* di Giansenio che caratterizza il pensatore francese).

In uno degli abbozzi di organizzazione della sua opera apologetica in fieri, Pascal indica in questo senso che il primo momento dell’argomentazione avrà come scopo mostrare “que la nature est corrompue, par la nature même” (*Pensées*, Lafuma [= L] 6). Si tratta ovviamente di un progetto paradossale: il termine “corruzione” rinvia a una condizione che è il risultato di un storia. Mostrare che la natura umana è “corrotta” significa quindi affermare che l’uomo “est déchu d’une meilleure nature qui lui était propre autrefois” (L 149). Ora, come può la natura esibire il suo passato? Come può rendere visibile, in ciò che essa è, ciò che essa è stata e oramai non è più? Bisogna, risponde Pascal, tentare “uno studio dell’uomo” che sia in grado di mettere in luce, nel nostro stato presente, le tracce di una condizione oramai definitivamente alle spalle. In questo senso, visto che “toutes les occupations des hommes” tendono a “la possession du vrai et du bien”, “si l’homme n’avait jamais été corrompu, il jouirait dans son innocence et de la vérité et de la félicité avec assurance. Et si l’homme n’avait jamais été que corrompu, il n’aurait aucune idée, ni de la vérité, ni de la béatitude” (L 131). Detto altrimenti, la corruzione si lascia decifrare tramite la presenza nell’uomo di una idea, o meglio di un “sentiment” o di un “instinct”, del vero e del bene, di cui abbiamo perso l’“assurance”: “Nous avons une idée du bonheur et ne pouvons y arriver, nous sentons une image de la vérité et ne possédons que le mensonge, incapables d’ignorer absolument et de savoir certainement, tant il est manifeste que nous avons

été dans un degré de perfection dont nous sommes malheureusement déchus” (L. 131). Insomma, per mostrare “que la nature est corrompue, par la nature même”, bisognerà mettere in luce, in tutte le azioni umane, o meglio nella “motilità” stessa della vita umana, come scrive Rosaria Caldarone, la tensione tra un sentimento di una perfezione alla quale gli uomini aspirano come loro fine connaturale, e il “ressentiment” (L 136) dell’incapacità di potervi giungere con le loro sole forze. Dal che l’immagine celeberrima del re spodestato: “Qui se trouve malheureux de n’être pas roi, sinon un roi dépossédé?” (L 116), o del “sigillo e traccia completamente vuota”: “Qu’est-ce donc que nous crie cette avidité et cette impuissance, sinon qu’il y a eu autrefois dans l’homme un véritable bonheur, dont il ne lui reste maintenant que la marque et la trace toute vide, et qu’il essaie inutilement de remplir de tout ce qui l’environne, recherchant des choses absentes le secours qu’il n’obtient pas des présentes, mais qui en sont toutes incapables, parce que ce gouffre infini ne peut être rempli que par un objet infini et immuable, c’est-à-dire que par Dieu même” (L 148).

Come si vede la questione della “capacitas” non è soltanto al cuore dei dibattiti teologici dell’epoca in cui Pascal opera ma al cuore stesso del progetto apologetico che schizzano le *Pensées*. E la posizione storica - anzi “istoriale”, di Pascal all’interno del cristianesimo si decide anche (o forse soprattutto e innanzitutto) alla luce della comprensione che egli offre del paradosso del desiderio naturale del soprannaturale. Se la capacità si misura ed è misurata, cartesianamente, dal poter di cui dispone, l’uomo dovrà riconoscersi non soltanto finito ma miserabile. Tuttavia, la grandezza trova la sua “marque” in ciò di cui l’uomo resta capace, benché impotente, cioè in ciò di cui può essere reso capace dal dono di grazia: “Après avoir montré la bassesse et la grandeur de l’homme. Que l’homme maintenant s’estime son prix. Qu’il s’aime, car il y a en lui une nature capable de bien, mais qu’il n’aime pas pour cela les bassesses qui y sont. Qu’il se méprise, parce que cette capacité est vide, mais qu’il ne méprise pas pour cela cette capacité naturelle” (L 119).

Ritorniamo alle pagine del saggio di Rosaria Caldarone. Conformemente al metodo e al tipo di approccio rigorosamente teorico che lo governano, l’autrice non entra in questo groviglio di dibattiti teologici, limitandosi ad evocarli in sottotrama. Questo però non significa che non ne proponga un’interpretazione, e, come annunciavamo sopra, una interpretazione ammirevolmente singolare che le deriva dalla scelta inedita di guardare a Pascal come colui che opera “una sorta di sommersa *ritrattazione* della metafisica greca” (p. 13). Il punto emerge, per quanto ci è parso di vedere, a due riprese, in delle formule che vale citare in esteso:

L'uomo è insieme miseria profonda e ricerca di verità ma le filosofie ellenistiche [secondo Pascal], anziché darci la misura di questo insieme oscillano da un estremo all'altro perdendo di vista il vero nodo - cruciale per Pascal come per la metafisica greca - e cioè l'affinità sostanziale tra il riconoscimento dell'essere già da sempre dato del principio che sostiene la ricerca e al tempo stesso il rimanere non assicurato del desiderio, del dubbio, in cui permane la possibilità della dispersione, dello spaesamento, dell'allontanamento. Di questo stato di solitudine e di speranza reali la *philo-sophia* porta la traccia, ma questa condizione è avvertita da Pascal in modo incomparabilmente più acuto rispetto ai greci. (p. 54-55)

La mancanza di assicurazione di ciò che viene tuttavia ritenuto certo come può esserlo l'approdo del desiderio nella menti di chi desidera - senza residuo né velo; di cioè che pur appartenendo non potrà mai diventare termine di un possesso per la coscienza e malgrado tutto si offre come pienamente dato - e non in parte sì e in parte no come il desiderio della *sophia* per il *philosophos* - fa sì che nell' "avere" cristiano resti la traccia di un'assenza e di un'inquietudine ben più grave e più acuta di quella contenuta nel non-avere della *philo-sophia* che presupponeva distanza ontica di principio e pertanto insuperabile fra l'ente mosso e l'immobile. L'accrescimento dell'inquietudine è infatti proporzionale alla pienezza dell'aver parte, dell'appropriazione e non alla separazione. Il filosofo non potrebbe piangere per la *sophia*, perché in fondo sa che la *sophia* gli è straniera, non gli è appropriabile, resta separata; il cristiano piange perché ha ciò che lo procede, ha ciò che lo eccede, sa che è per lui (p. 107-108).

Il desiderio naturale del soprannaturale che caratterizza l'*erotica* cristiana viene qui definito nella sua differenza dall'*erotica* greca come un desiderio "più acuto e più grave": "Di questo stato di solitudine e di speranza reali la *philo-sophia* porta la traccia, ma questa condizione è avvertita da Pascal in modo incomparabilmente più acuto rispetto ai greci"; "nell' "avere" cristiano resti la traccia di un'assenza e di un'inquietudine *ben più grave e più acuta* di quella contenuta nel non-avere della *philo-sophia*" (corsivi nostri). Questo surplus di struggimento e di inquietudine si deve a una forma di "avere nel non avere" che, pur segnato dall'inquietudine, non soffre della coscienza propria al pensiero greco di una "distanza ontica di principio e pertanto insuperabile fra l'ente mosso e l'immobile". Nel caso del desiderio cristiano vi è al contrario la certezza di una affinità tra il desiderio e il bene a cui tende, una certezza (per nulla "assicurante" o "rassicurante", come sottolinea molto opportunamente Rosaria Caldarone in dialogo critico con Heidegger) che le viene dal ricordo di un possesso - un passato che destina e accerta la possibilità di una destinazione. A guidare in profondità l'analisi del desiderio cristiano nella sua figura pascaliana proposto da Rosaria Caldarone sono in effetti alcune *pensées* in cui viene ripreso il salmo 136

(“Lungo i fiumi, laggiù in Babilonia, sedevamo e piangevamo, al ricordo di Sion, ai salici lungo le rive avevamo appeso le nostre cetre”) nell’esegesi che ne aveva data sant’Agostino. Rileggiamo il testo di Pascal e la lettura che Rosaria Caldarone ne propone:

Les fleuves de Babylone coulent et tombent, et entraînent.
 O sainte Sion, où tout est stable et où rien ne tombe!
 Il faut s’asseoir sur ces fleuves, non sous ou dedans, mais dessus, et non debout, mais assis, pour être humble, étant assis, et en sûreté, étant dessus.
 Mais nous serons debout dans les porches de Jérusalem.
 Qu’on voie si ce plaisir est stable ou coulant; s’il passe, c’est un fleuve de Babylone.

Tout ce qui est au monde est concupiscence de la chair ou concupiscence des yeux ou orgueil de la vie: *libido sentiendi, libido sciendi, libido dominandi*. Malheureuse la terre de malédiction que ces trois fleuves de feu embrasent plutôt qu’ils n’arrosent! Heureux ceux qui étant sur ces fleuves, non pas plongés, non pas entraînés, mais immobilement affermis sur ces fleuves, non pas debout, mais assis dans une assiette basse et sûre d’où ils ne se relèvent pas avant la lumière, mais, après s’y être reposés en paix, tendent la main à celui qui les doit élever pour les faire tenir debout et fermes dans les porches de la sainte Jérusalem où l’orgueil ne pourra plus les combattre et les abattre, et qui, cependant, pleurent, non pas de voir écouler toutes les choses périssables que ces torrents entraînent, mais dans le souvenir de leur chère patrie, de la Jérusalem céleste dont ils se souviennent sans cesse dans la longueur de leur exil!

C’è qualcosa: un portico, un porto, un approdo, una città, che ci precede come un ricordo capace di trasformare il presente in un “esilio” e di far piangere [...] e che tuttavia è vissuto come una meta cui giungere. Esso sta alle spalle e al futuro. È interessante che ciò che fa piangere non è la “mestizia del finito” di futura memoria hegeliana, non è lo scorrere, il poter sempre precipitare, ma è il ricordo del bene che permette di fronteggiare le fonde. Si piange per il desiderio, per ciò che, nel desiderio, resta vivo e distante e dalla sua lontananza dà senso e soprattutto conferisce *resistenza* alla vita, pur nella contrarietà in cui si rende disponibile (p. 80).

La maggiore acutezza del desiderio cristiano, e quindi la sua specificità in quanto desiderio naturale del soprannaturale, si lascia quindi comprendere come desiderio nato da un ricordo: l’esilio destina, e questa destinazione vale come una promessa che rende l’attesa della realizzazione tanto più struggente quanto è più assicurata perché già data nella sua realizzabilità: “Esso sta alle spalle e al futuro”. Detto altrimenti, secondo l’analisi di Rosaria Caldarone, la distanza ontologica che caratterizza l’erotica greca lascia sempre aperto il dubbio che l’aspirazione al vero e al bene propria della *philo-sophia* sia una velleità: un desiderio falso perché desiderio dell’impossibile. Laddove al contrario tale rischio è negato dall’erotica

cristiana, che proprio per questo è segnata da un vero desiderio nel quale “l'accrescimento dell'inquietudine è proporzionale alla pienezza dell'aver parte”. Nel ricordo, nel aver già preso parte al bene a cui è destinato, il cristiano “ha ciò che lo precede, ha ciò che lo eccede, sa che è per lui”. Il porto da cui si salpa assicura un approdo – chi sa in esilio, sa di avere una “chère patrie” che lo attende. In breve, come riassume l'autrice stessa, “il riferimento al salmo 136, con il suo straordinario potere “architettonico” [...] si fa in Pascal metafora della “caduta” e del peccato originale, dove l'esilio in Babilonia diventa un modo di leggere la condizione umana” (p. 83). Diviene infatti evidente il senso delle figure a cui Pascal ricorre per pensare il desiderio naturale del soprannaturale come “traccia” di una grandezza passata che al contempo destina nella forma della capacità di essere resi grandi dal dono di grazia. Il riferimento all'esegesi agostiniano-pascaliana del salmo 136 permette inoltre di analizzare le figure del “contro-rovinante” che la vita cristiana oppone alla “defluxio” – e a Rosaria Caldarone di consacrare delle pagine molto belle alla concezione pascaliana della speranza, della gioia e della povertà.

Ci si può tuttavia domandare se questa strategia interpretativa, indubbiamente fruttuosa nei suoi effetti ermeneutici, sia del tutto esente da critiche. Ed anzi, più precisamente, se la ripresa della questione del desiderio naturale del soprannaturale nella sua figura pascaliana proposta da Rosaria Caldarone non metta in luce proprio *l'insufficienza* della riflessione di Pascal su questo tema. Detto altrimenti: Pascal sembra *mancare* degli strumenti teorici per pensare l'*erotica* cristiana nella sua specificità ed uno dei meriti dello studio di Rosaria Caldarone è forse, e malgrado i suoi stessi intenti, quello di esibire in maniera evidentissima questa insufficienza pascaliana. Per illustrare meglio questa tesi, dal tenore in parte paradossale e che estremizziamo qui a profitto del dialogo con l'autrice, ci limiteremo a tre osservazioni, di ampiezza e portata decrescente, che proponiamo come altrettante questioni aperte suscitate da un libro tanto ammirevole quanto “singolare” com'è *La filosofia in fiamme*:

1/ Come sottolineava qualche anno fa Jean-Louis Chrétien in uno dei suoi saggi più felici⁸, per la tradizione teologica cristiana e in particolare per sant'Agostino “*la memoria Dei*, la mémoire par laquelle nous nous rapportons à Dieu n'a rien d'un souvenir. Le paradis perdu est totalement perdu, il est objet de la foi non de la réminiscence. Tendre vers la béatitude n'est pas vouloir retrouver l'Eden, ni aucun état antérieur de l'humanité”. In

⁸ Jean-Louis Chrétien, *L'inoubliable et l'inespéré*, Paris, Desclée de Brouwer, 1991, 2000, p. 126-127.

una pagina del *De Trinitate* (XIV, XV, 21⁹) sant'Agostino precisa in effetti che

quando conserva vivo il ricordo del suo Signore, dopo aver ricevuto lo spirito di lui, [l'uomo peccatore] si rende perfettamente conto, perché ne è istruito interiormente, che non si può risollevarsi se non per un'azione gratuita di Dio, che non è potuto cadere se non per un proprio difetto volontario. Non si ricorda assolutamente più della sua beatitudine: essa esisteva e non esiste più, e lo spirito se ne è totalmente dimenticato, perciò non si può più fargliela ricordare. Ma esso crede in essa, perché le Scritture del suo Dio, degne di fede e scritte dai suoi Profeti, gli narrano della felicità del Paradiso e gli espongono, secondo la tradizione storica, e il primo bene dell'uomo e il suo primo peccato. Ma si ricorda del Signore Dio suo. Egli esiste sempre: non esistette una volta ed ora non esiste, né ora esiste, ma prima non esistette; ma, come mai cesserà di esistere, così non ci fu momento in cui non esisteva. Ed è dovunque tutto intero. È per questo che in lui lo spirito vive, si muove ed esiste, e perciò si può ricordare di lui. Non che se ne ricordi, perché lo avrebbe conosciuto in Adamo, o in un luogo qualunque, prima della vita in questo corpo, o quando fu creato per essere unito a questo corpo; esso non ricorda nulla di questo, tutto ciò è stato cancellato dalla dimenticanza.

L'analisi celebre del decimo libro delle *Confessioni* consacrata alla presenza nell'anima della *notitia* della *vita beata* conferma la necessità di pensare la “memoria Dei” come memoria dell'immemorabile, cioè come memoria di ciò che, presente *nella* e *alla* memoria, non può mai essere propriamente rammentato, e proprio per questo è inobliviabile:

Come ti cerco dunque, Signore? Cercando te, Dio mio, io cerco la felicità della vita. [...] E qui bisogna che dica come la cerco: se mediante il ricordo, quasi l'abbia dimenticata ma ancora conservi il ricordo di averla dimenticata, oppure mediante l'anelito di conoscere una felicità ignota perché mai conosciuta o perché dimenticata al punto di non ricordare neppure d'averla dimenticata. La felicità della vita non è proprio ciò che tutti vogliono e nessuno senza eccezioni non vuole? Dove la conobbero per volerla così? dove la videro per amarla? Certo noi la possediamo in qualche modo. [...] È forse nella memoria? Se lì, ci fu già un tempo, in cui fummo felici; se ciascuno individualmente, o nella persona del primo peccatore in cui tutti siamo morti e da cui tutti siamo nati infelici, non cerco ora di sapere. Ora cerco di sapere se la felicità si trova nella memoria. Certo, se non la conoscessimo, non l'ameremmo. [...] È un ricordo simile a quello che ha di Cartagine chi vide questa città? No, perché la felicità, non essendo corporea, non si vede con gli occhi. È simile al ricordo che abbiamo dei numeri? Nemmeno, perché chi ha la nozione dei numeri non cerca ancora di possederli, mentre la nozione che abbiamo della felicità ce la fa anche amare, e tuttavia cerchiamo ancora di possederla per essere felici. [...] È simile allora

⁹ Citiamo i testi di sant'Agostino dalle traduzioni messe a disposizione dal sito www.augustinus.it

al ricordo che abbiamo della gioia? Forse sì. Delle mie gioie ho il ricordo anche nella tristezza, e così della felicità nell'afflizione. Eppure non ho mai visto o udito o fiutato o gustato o toccato questa gioia con i sensi del corpo, bensì l'ho sperimentata nel mio animo quando mi sono rallegrato. La sua nozione penetrò nella mia memoria affinché potessi ricordarla, ora con disdegno, ora con desiderio, secondo i diversi motivi per cui ricordo di aver gioito. Se mi pervase la gioia per motivi abietti, ora il suo ricordo mi è detestabile ed esecrabile; se per motivi buoni e onesti, la rievoco con rimpianto, anche se per caso essi mancano. Di qui la triste rievocazione della gioia antica. Dove dunque e quando ho sperimentato la mia felicità, per poterla ricordare e amare e desiderare?" (*Confessiones*, X, 20-21).

Non ci si ricorda della *vita beata* come di un passato vissuto e dimenticato, di cui posso fare memoria, e nemmeno come di una conoscenza astratta delle nozioni innate, perché si tratta di una memoria pratica, erotica, nella figura del desiderio e di un desiderio che non conosce intenzionalmente o rappresentativamente il suo oggetto, ed anzi è tanto più forte quanto più resta incapace di comprendere "come cerca" ciò a cui inesorabilmente tende. In breve, e sempre citando l'analisi di J.-L. Chrétien, "la nostalgie de l'Eden n'est pas une pensée chrétienne, car l'Écriture ne peut être remplacée par des réminiscences". L'oblio radicale della condizione adamitica, che anche Agostino riconosce, malgrado la funzione centrale che attribuisce alla memoria, giustifica la necessità della Scrittura in quanto "l'unique mémorial possible de ce qui est radicalement inaccessible à notre mémoire" - dal che la chiusa del passo del *De Trinitate* citato sopra: "Sed commemoratur, ut convertatur ad Dominum, tamquam ad eam lucem qua etiam cum ab illo averteretur quodam modo tangebatur".

Ora, Pascal non sembra disporre di una dottrina della memoria capace di rendere conto della "memoria Dei" come memoria dell'immemorabile. Al contrario il dispositivo teorico del "roi dépossédé", e in parte anche il lessico del "sentiment", del "ressentiment", del "reste", della "marque et la trace toute vide" rinviano ad una comprensione della memoria come ricordo di un passato che persiste o che si ritrova nella rammemorazione. E d'altra parte, senza il ricorso a questa comprensione della memoria, diventa difficile, se non impossibile, distinguere l'infelicità legata alla non soddisfazione di un desiderio velleitario (desiderare di essere re senza averne titolo) e il vero dolore che si associa alla negazione di una perfezione che si sa appartenerci. Insomma, quando si domanda: "Qui se trouve malheureux de n'être pas roi, sinon un roi dépossédé?", Pascal sembra legare inesorabilmente il ricordo di una "possession" anteriore al sentimento della de-possessione. In questo senso, la lettura di Rosaria Caldarone ha il

merito di mettere in evidenza un punto cieco della riflessione pascaliana¹⁰. Nella formulazione che ne offre Pascal, la differenza dell’erotica cristiana rispetto a quella greca, ossia ciò che ne rende più acuta la dinamica, è infatti la coscienza di una beatitudine a cui i fedeli possono aspirare tanto più ardentemente perché sostenuti dal “souvenir de leur chère patrie, de la Jérusalem céleste dont ils se souviennent sans cesse dans la longueur de leur exil”. Ma appunto, la speranza cristiana non è una inquietudine figlia della memoria e della ripetizione: la felicità ultima non è un ritorno al giardino dell’Eden.

2/ In questo senso Pascal, nel suo concepire l’inquietudine dell’esistenza cristiana, sembra più prossimo del *Filebo* e di Condillac che del san Paolo dell’*Epistola ai Filippesi* (III, 12-14). Il desiderio non precede l’inquietudine, la segue, e l’inquietudine è il riflesso della presa di coscienza comparativa dello scarto tra una condizione passata ed una presente. Ma come accedere a questa coscienza comparativa se, come scrive in maniera perfettamente tradizionale Pascal, “nous ne concevons ni l’état glorieux d’Adam, ni la nature de son péché, ni la transmission qui s’en est faite en nous. Ce sont choses qui se sont passées dans l’état d’une nature toute différente de la nôtre et qui passent l’état de notre capacité présente” (L 431)? Al contrario, nella tradizione cristiana, e in particolare nella riflessione agostiniana, è l’eccesso dell’immemorabile presente alla memoria ma inaccessibile alla rammemorazione che permette di pensare l’intenzionalità del desiderio nella sua forma peculiare: “La *memoria*, comme instance de l’immémorial, s’impose come le seul lieu propre de la *vita beata*, désirée sans que nous la connaissions, pensée sans que nous la sachions”¹¹. Detto altrimenti, un pensiero del desiderio come istanza che destina e che permette “un avere nel non avere” più acuto dell’eros antico non sembra possibile se si concepisce la memoria come un ricordo.

3/ Di questa difficoltà pascaliana nel concepire il desiderio naturale del soprannaturale si potrebbe indicare quasi una cicatrice: l’assenza pressoché totale, nei testi del filosofo francese, di ogni riferimento al tema dell’“*imago Dei*”¹². Ché da sant’Agostino in poi, l’articolazione del *desiderium Dei* e

¹⁰ La questione potrebbe essere ulteriormente articolata, distinguendo due sensi del dispositivo concettuale “grandeur-misère”, ché la concezione della “grandeur” come coscienza della miseria non sembra imporre un riferimento ad una dignità anteriore, ora perduta, e della quale rimane nell’uomo la traccia e la memoria.

¹¹ J.-L. Marion, *Au lieu de soi. L’approche de Saint Augustin*, Paris, PUF, 2008, p. 138.

¹² Cfr. H. Michon, *L’Ordre du coeur. Philosophie, théologie et mystique dans les Pensées de Pascal*, Paris, Champion, 2007, p. 47-49, 272-273; V. Carraud, *Pascal: des connaissances naturelles*, Paris, Vrin, 2007, p.102-103 e A. Frigo, *L’esprit du corps*, cit., p. 230.

dell'immemoriale che lo rende possibile, rinviando l'uomo a Dio come alla sua destinazione, è affidata tradizionalmente alla meditazione di *Genesi* I, 26. Pensare l'uomo "capax Dei" significa pensarlo creato "ad imaginem et similitudinem Dei", cioè pensare lo scarto tra l'immagine e la similitudine come la motilità propria della vita umana riferita "ad Deum". Il silenzio di Pascal su questo teologumeno centrale è assordante e forse non del tutto involontario.

È il merito dei libri singolari, e magnificamente idiosincratici, di sollecitare il lettore, destabilizzandone le certezze e imponendogli di rivedere le proprie convinzioni critiche. Lo studio di Rosaria Caldarone, per l'audacia del suo approccio e l'intelligenza delle sue analisi, è un vero toccasana per ogni lettore di Pascal. Che il Pascal che emerge da queste pagine sia colui che riduce in cenere e "ritratta" la *philo-sophia* o quello che pensa insufficientemente il desiderio naturale del soprannaturale, poco importa. L'essenziale è che ne esca un Pascal inedito, come un enigma che, da oramai quattrocento anni non cessa di sollecitarci ed interpellarci.

PASCAL FILOSOFO DUPLICE E MOSSO IL CONTRASTO CON HEIDEGGER, A PARTIRE DALLE RIFLESSIONI DI ROSARIA CALDARONE

GIAN LUIGI PALTRINIERI

*Department of Philosophy and Cultural Heritage
Ca' Foscari University Venice (I)*
gpaltri@unive.it

ABSTRACT

Starting from Caldarone's book on Pascal, the article stresses at least three points: (1) it emphasizes how properly modern is Pascal's insistence on human duplicity; (2) it reads the moved and contradictory character of the Pascalian Christian as a synonym of existential vivacity and authenticity, (3) it throws light on the reasons that make the confrontation between Pascal and Heidegger, via Nietzsche, an unbridgeable gap.

KEYWORDS

Pascal, Heidegger, modernità, duplicità, mancanza, Nietzsche.

1. PREMESSA

Il libro di Rosaria Caldarone, *La filosofia in fiamme. Saggio su Pascal* (FFP), è una riflessione appassionata e coraggiosa, un lavoro propriamente filosofico e non semplicemente storiografico. Di certo non si tratta di una disputa tra scuole (FFP 23). Il primo motivo per apprezzarlo è che si avvale di una scrittura agile, e tuttavia mai elusiva, sempre capace di chiarire i propri intenti. Il secondo motivo, più importante, è che offre un contributo originale alla conoscenza del pensiero di Pascal quale “filosofo mosso”, ossia, come proverò a rimarcare, propriamente moderno. Il Pascal messo in luce è l'interprete, in chiave cristiana, delle duplicità, dei contrasti, delle contraddizioni, delle composibilità, anche stridenti, a cui è esposta la natura umana, la quale è prioritariamente presa da una «vocazione antinaturale» (FFP 140) a superare se stessa. Al centro dell'attenzione pascaliana vi è l'essere umano come luogo concreto delle tensioni più vive, la cui aporeticità non è astratta o meramente logico-intellettuale, bensì desiderio vivo e vivificante di «quel particolare ente mosso che è l'uomo» (FFP 93). Nulla di più mobile del desiderio umano di immobilità, nulla di più finito del desiderio di infinito, nulla di più potente del desiderio impotente di possedere la felicità (*Pensieri* § 437B; FFP 46). Nulla di più naturale per l'uomo che la sua «condizione innaturalmente naturale» (FFP 197). Un «particolare squilibrio contraddistingue la vita cristiana» (FFP 114), segnata da

«una relazione con il divino» che innesta un «movimento» «naturale» «contrario alla nostra inclinazione» (FFP 115). La misura e l'equilibrio degli antichi greci ha lasciato dunque il posto a una tensione che è sì contraddittoria, e tuttavia è viva. Chronos non ha più l'intensa sobrietà di un bassorilievo o di una pittura vascolare greci, ma assume i tratti spaventosamente dinamici e distruttivi del Saturno di Rubens. Pascal è il miglior interprete mosso della mobilità complessa e aporetica dell'essere cristiani nell'epoca mossa per eccellenza, la modernità. Caldarone restituisce al meglio questi aspetti costitutivi.

Tuttavia, in più passaggi, Caldarone propone significativi rimandi al pensiero di Heidegger come se quest'ultimo condividesse con Pascal alcuni elementi di fondo nella "ritrattazione della metafisica" - nozione recepita dichiaratamente da Leonardo Samonà (Samonà, 2014) - entro le trame della filosofia (FFP 20). Appare chiara la persuasione di Caldarone che tali richiami a Heidegger siano utili a dar voce al carattere mosso del pensiero di Pascal. Il punto, però, è che ella ipotizza così anche una qualche sintonia di fondo tra Heidegger e Pascal, sintonia che a parere di chi scrive è invece assente. Le pagine che seguono intendono sostare sulla distanza incolmabile tra i due modi di pensare, ma ecco presentarsi una prima questione. Proprio Heidegger insegna che interpretare - in senso propriamente ermeneutico-filosofico - significa lasciar vedere la forza di verità di un testo, e non le sue mancanze. Sottolineare che il pensatore tedesco dice-pensa qualcosa di diverso dal pensatore francese sembra quindi un'operazione angusta, quasi che il sottoscritto, nelle vesti un po' ridicole dell'"heideggeriano", sia mosso da un qualche intento correttivo o, peggio ancora, dal proposito di "marcare il territorio". Viceversa, il modo propriamente ermeneutico-filosofico è quello di mostrare gli elementi forti e apertivi di un discorso, di un testo, di una riflessione, e non le sue manchevolezze, presunte o effettive, oppure la sua lontananza da quanto invece persuade l'interprete. Insomma, le considerazioni che seguono si prefiggono di lasciar emergere gli aspetti più apertivi e originali del lavoro filosofico di Caldarone, avanzando nel contempo alcune obiezioni "heideggeriane" che non sono mirate a rimettere ordine e correttezza nel discorso. D'altronde al centro dell'attenzione compare la questione della 'manchevolezza'. Il pensiero heideggeriano oltrepassa la metafisica nella misura in cui oltrepassa il paradigma basato sull'equazione assenza = mancanza o finitezza = manchevolezza, un paradigma al quale Pascal resta invece fedele.

2. PASCAL, IL PRIMO PENSATORE CRISTIANO "MODERNO".

Nella sua disamina di Pascal Caldarone coinvolge Heidegger sin dalle primissime pagine (FFP 7), facendo riferimento a un passaggio dei *Quaderni neri, 1938/39* in cui Heidegger, riferendosi esplicitamente a Pascal, si esprime in questi termini:

Lentamente e in misura crescente viene ora alla luce della storiografia il primo grande “pensatore ⇔ cristiano” *moderno*, del quale la storiografia dà un consapevole resoconto in relazione alle urgenze occasionali del presente (non a una qualche urgenza dalla necessità essenziale (*Not*)). Se però già la costituzione essenziale di un “pensatore ⇔ cristiano” comporta una fragilità originaria, per non dire un che di menzognero (menzogna *qui* non in senso morale come non veridicità ‘soggettiva’, ma come un intreccio essenziale che ne copre l’essenza propria), [... va detto che] Pascal è cristiano in quanto è un credente che ha una capacità di fede che supera di gran lunga tutti i credenti medi e i cristiani di chiesa. E in quanto è questo cristiano egli pensa il pensiero occidentale, già allora moderno, in una *forma* che non è inferiore a quella più grande (Heidegger, 2014, 342-3).

Prima di Heidegger un altro filosofo dallo spirito neopagano, o comunque non-cristiano, non nasconde il proprio apprezzamento per Pascal. Si tratta di Nietzsche, il quale scorge nell’autore dei *Pensieri* e delle *Lettere provinciali* «il primo di tutti i cristiani nell’aver fatto del suo ardore, della sua intelligenza e onestà una cosa sola» (*Aurora* § 192), nonché l’opposto di ogni spirito gesuitico (*Frammenti postumi* 1881 11[62]). Così, con la consueta risolutezza polemica, in un appunto del 1887 (*Frammenti postumi* 1887 11[55]) confluito nel paragrafo 252 de *La volontà di potenza*, Nietzsche scrive: «Non si dovrà mai perdonare (*vergeben*) al cristianesimo di aver rovinato uomini come Pascal» (Nietzsche, 2008, 145). È una convinzione che era nata già da prima - «Il cristianesimo ha sulla coscienza di aver corrotto moltissimi esseri umani, per esempio Pascal e Meister Eckhart» (*Frammenti postumi* 1884 26[3]) - e a mio avviso da ricondurre a due motivi di apprezzamento che risultano rilevanti anche per capire e valorizzare il tipo di lettura proposta da Caldarone.

Nietzsche apprezza innanzitutto la “finezza” di Pascal, piagata ma immensa (*Al di là del bene e del male* § 45), che lo rende capace di andare a fondo nella prodigiosa e sorprendente pluralità che è costitutiva dell’essere umano: «quante nature nella natura umana!» (*Pensieri* § 116B) e «quale mostro, quale caos» (*Pensieri* § 434B; menzionato in *La volontà di potenza* § 83 e *Frammenti postumi* 1887 9[182]) è l’essere umano! E come per Nietzsche anche per Pascal nessun ordine naturale prestabilito e nessuna ragione (FFP 142) possono fornire una spiegazione oppure mettere a riposo l’inquietudine che ne scaturisce.

Il secondo aspetto che spinge Nietzsche a elogiare Pascal è che questi gli appare immune da meschineria. Così, nel paragrafo 240 de *La volontà di potenza* (*Frammenti postumi* 1885-6 2[144]), si sottolinea come il cristianesimo abbia voltato le spalle al pascalismo, trattenendo di esso l’aspetto più rozzo e utilitaristico: stando a Pascal credere in Dio consiste in una scommessa e forse in un errore? (cfr. FFP 113-4), ed ecco imporsi solo un’interpretazione al ribasso, non pascaliana: «quand’anche fosse un errore si ricaverebbe per tutta la vita un grande vantaggio e godimento» - qui ciò che “potrebbe venirci in tasca” è l’unico criterio di verità, come vuole il tipo umano meschino. E così prosegue Nietzsche: «ci si contenta di un cristianesimo *oppiaceo*, perché non si ha più la forza [...] per professare il

pascalismo» (Nietzsche, 2008, 138-9). Ecco il punto cruciale colto dal saggio di Caldarone e assunto a fulcro vivo delle sue considerazioni: il cristianesimo di Pascal è tutto meno che oppiaceo. La tensione desiderante e amorosa (FFP 24, 36, 299) che inquieta il domandare e il ricercare pascaliano non sfociano mai nella stasi o nella “quadratura del cerchio”. È qui che Caldarone aggancia una delle sue tesi portanti. È corretto dire che Pascal attacca il cartesianismo, così come che «apre con la filosofia una contesa infinita» (FFP 42), mettendone specialmente in questione le seduzioni intellettualistiche, ma, come si diceva anche sopra, anche quando afferma che «tutta la filosofia non vale un’ora di fatica» (*Pensieri* § 79B), la sua è una ritrattazione (FFP 301), in questo caso una ripresa che rinnova cristianamente la tensione desiderante e amorosa che caratterizzava la philo-sophia greca (FFP 63-5). È la stessa impotenza del desiderio, incapace di raggiungere quanto agognato, a rendere vivo il cristianesimo pascaliano e il suo modo di essere filosoficamente sapiente: il *sophos* cristiano è mosso e qui – enfasi del sottoscritto – sta un aspetto essenziale del suo essere “moderno”.

Non può destare sorpresa, peraltro, che Nietzsche avrebbe, anzi ha, anche assai da ridire. Egli infatti ribadisce più volte tutta la distanza, insuperabile, che lo divide dai contorcimenti malati che caratterizzano Pascal, «sventurato interprete» cristiano, il quale legge qualunque cosa provenga dalla fisiologia del corpo come «un fenomeno moral-religioso» e ciò lo conduce solo a «contorcersi e torturarsi» (*Aurora* § 86). D'altronde, un Pascal che ritiene che sia solo superbia non sottomettersi alla speranza (*Pensieri* § 249B) conferma, niccianamente, la sua incapacità “cristiana” di apprezzare la fierezza del pagano, fraintesa come arroganza individualistica o antropocentrica, anziché riconosciuta come coraggiosa e misurata *fortitudo* al cospetto dei colpi della sorte. Si legge in *La volontà di potenza*, § 252: «Che cosa combattiamo nel cristianesimo? Il fatto che voglia spezzare i forti, scoraggiarli, sfruttarne le ore cattive e i momenti di stanchezza, trasformarne la fiera sicurezza in inquietudine e in miseria della coscienza, rendere velenosi e morbosi i loro istinti più eccellenti» (Nietzsche, 2008, 146). D'altronde, per Nietzsche, il cristianesimo va ossessivamente a caccia di disperati, perché ne ha bisogno: solo questi sono i suoi eletti. «Pascal fece il tentativo», «con l'aiuto della conoscenza» di mostrare che tutti sono disperati, ma «il tentativo fallì, causando la sua seconda disperazione» (*Aurora* § 64). Ma Nietzsche finisce per pagare la propria brillante risolutezza al prezzo di qualche semplificazione di troppo – come Caldarone sarebbe solerte a ricordarci –, rinchiudendo pure l’“amato” Pascal entro i contorni dello schema prefissato di chi dice di no alla vita. In *Genealogia della morale* si tenta addirittura di includere Pascal tra i sostenitori dell’«imperturbabilità (*Gleichmuth*)»: volere, desiderare, provare passioni, amare, odiare, avere una donna, fa soffrire? Allora si nega tutto, ce ne si libera; peraltro reprimendosi! Si spera allora che la sofferenza sparisca e si aspira all’imperturbabilità – così, secondo Nietzsche, avrebbe fatto anche Pascal «in senso spirituale (*in geistiger Hinsicht*)»

con il «principio» de «"il faut s'abêtir"» (*Genealogia della morale*, III, 17). Nietzsche qui insinua che, sostenendo che a condurre alla fede sia il lasciarsi forgiare dall'iterazione dei comportamenti come docili automi animati - «Naturellement même cela vous fera croire et vous abêtira», *Pensieri* § 233B -, Pascal stia semplicemente confermando che il tipo cristiano rientra nella figura nicciana del gregge, della pecora incline alla sottomissione in quanto bisognosa di conservarsi, al riparo dalle inquietudini orgogliose e vitali dello spirito libero. Ma come Nietzsche stesso, altrove, mostra di sapere bene, la fede pascaliana non spegne il sentire in una qualche impassibilità, magari dettata da opportunismo, giacché, piuttosto, il suo fulcro vitale è il cuore: «C'est le coeur qui sent Dieu et non la raison» (*Pensieri* § 278B), «Dio ha dato la religione per sentimento (*par sentiment*) del cuore» (*Pensieri* § 282B).

Caldarone fa emergere molto bene quest'ultimo punto. «Il Dio cristiano [...] è un Dio che sa farsi *sentire*» (FFP 232). Certo la fede in senso pascaliano richiede l'«umiliarsi» (FFP 116-7), specialmente della ragione (FFP 180). Certo Pascal non teme il carattere macchinale della natura umana (FFP 176, 188) e può giungere ad affermare che alla fede ci si abitua (FFP 175) attraverso la persuasione di quella macchina che anche siamo e della «ripetizione automatica dei gesti della fede» (FFP 171). Certo il cristiano di Pascal può pensare all'impassibilità come alla salvezza dalla «rovina in cui versa ogni cosa umana» (FFP 149) - tutti aspetti che suggellano il dissidio incolmabile rispetto all'esperienza nicciana e, come dirò, heideggeriana -, ma la macchina pascaliana è viva e l'esperienza della fede corrisponde al venire investiti dal fuoco (FFP 188. 190n). Perciò la certezza donata dalla fede è salda, eppure non è mai sicurezza, perciò la gioia non si traduce in gaiezza, né la pace in una placida quiete. Il sentire del cuore pascaliano è incendiato dalla fede, anziché venirne anestetizzato, e preserva persino il suo tratto distruttivo, nella lotta a tutto ciò che allontana da Dio. Parimenti vive anche del continuo senso di impotenza, nonché del timore di perdere ciò che ha ricevuto in dono (FFP 190). Contrasti, doppiezze, tensioni spasmodiche vivificano l'anima e il corpo - corpo animato - del cristiano pascaliano, chiamato così a «riscattare l'indifferenza del mondo» (FFP 189), anziché a diventare indifferente rispetto a esso o al proprio io. Insisto: "a saltare per aria", con il cristianesimo pascaliano, è l'indifferenza oggettivistica che pervade il mondo moderno, e il fuoco divino si intreccia ai contrasti e alle doppiezze che inquietano l'uomo moderno.

L'animale razionale perde in età moderna la sua ovvia unità aristotelica, andando incontro al bisogno di curare le lacerazioni e le contraddizioni da cui è costituito. Il vivente che ha il logos ha lasciato il posto all'automa desiderante che ragiona, una macchina doppia, desiderante-ragionante (bisognoso di infinito e insieme calcolante il finito). (FFP 174-5). Due macchine, dunque, ed è qui che Pascal mostra di essere un grande moderno: nel considerarle vive e in relazione a Dio proprio perché divise e lontane dall'unitarietà divina. La dualità che affetta e costituisce l'essere umano di

Pascal, quella tra l'amore desiderante e il ragionare, connessa "solo" dal difetto e dall'errore a cui questi sono esposti (FFP 235).

Assolutamente stabile e precedente ogni cosa, tanto da incalzare l'essere umano come un ricordo potente, il ricordo del bene da cui ci si è allontanati nascendo (FFP 80), il Dio di Pascal o, meglio, l'esperienza che quest'ultimo ne ha, sono eminentemente moderni: si tratta di un Dio di cui pur tuttavia è diventato possibile domandarsi se esista. «Se c'è un Dio» («S'il y a un Dieu», *Pensieri* § 233B) ... Dio è diventato una possibilità. Ma tale possibilità non è un'ipotesi teoretica né un'opzione che si presenti in modo indifferente, in mezzo alle altre. Quasi quattro secoli dopo Pascal, nella nostra epoca, Charles Taylor ha potuto caratterizzare «the Secular Age» come quella di una società in cui la fede è «una possibilità umana» e non più un assioma o una necessità sociale (Taylor, 2007, p. 3). Ebbene Pascal è il primo a riconoscere questo tratto del moderno. Dice bene, dunque, Caldarone quando rimarca perché «il Dio dei cristiani [...] stupisce i filosofi» e, anzi, sia cosa «scandalosa agli occhi di un greco»: non solo perché è un Dio che ama, ma anche perché a sua volta «vuole essere amato», esponendosi quindi alla possibilità di non venire ricambiato (FFP 290-2). Che cosa, peraltro, Pascal non può perdonare a Cartesio (*Pensieri* § 77B)? Non di aver proposto una filosofia senza Dio - cosa che rientrerebbe in una declinazione razionale della *sophia* come episteme scientifica -, ma piuttosto di aver assegnato a Dio il ruolo di una comparsa entro tale filosofia, una comparsata teoretica, che in fondo fa di Dio un che di sostituibile, interscambiabile, indifferentemente, con altre spiegazioni e altri fondamenti razionali. Un Dio già morto. La forza di Pascal è di aver colto come sia questo il destino moderno di Dio se ci si affidi solo all'oggettivismo cartesianista, mentre proprio il bisogno dell'uomo moderno di un Dio vissuto-sentito, che incendia e inquieta l'esistenza liberandola da agitazioni non degne, è la manifestazione, nella finitezza umana, dell'infinita vitalità del Dio cristiano (FFP 88). Evocando il carattere di possibilità della fede in Dio Pascal non toglie nulla né a Dio né a coloro che vivono come cristiani. Anzi, è qui che riposa l'autenticità di questi ultimi. «Chi biasimerà i cristiani di non poter rendere ragione (*de ne pouvoir rendre raison*) della loro credenza [...]? Esponendola al mondo, dichiarano che è una stoltezza (*sottise*), *stultitiam*» (*Pensieri* § 233B). Pascal riprende il motivo paolino della *Prima Lettera ai Corinti* (I, 19) proprio per rimarcare lo scarto, l'alterità dei cristiani nel mondo: un modo di credere, sentire, ricordare mai appiattito sulle ragioni che dominano in quest'ultimo. Credere in un tale Dio *possibile* significa sollevarsi oltre quanto è livellato, asfittico, senza cuore, a disposizione di spiegazioni condivise. La grandezza di Pascal è anche di fiutare come l'età moderna rischi invece di assimilare a sé il Dio cristiano, facendone l'ennesimo 'perché' di complemento oppure un che di scontato entro le maglie del senso comune. L'insistenza di Caldarone sul fatto che il cristiano pascaliano, raggiunto dai doni di Dio, non vada incontro ad alcun senso trionfalistico di vittoria o di sicurezza, ma piuttosto a una liberazione inquieta,

venendo consegnato ancora più a fondo al proprio desiderare, amare, temere di perdere, non possedere (FFP 107-10) – un'inquietudine che non si confonde mai con l'agitazione cinetica dei moderni –, siffatta insistenza di Caldarone, dicevo, mette dunque in luce il carattere moderno dell'inquietudine del cristiano Pascal in contrasto proprio con il moderno dominante: si tratta di stabilità, ma è una stabilità possibile, il cui equilibrio mobile è attraversato da tensioni incendiarie, che preservano il carattere autentico del suo cristianesimo, non solo nella dimensione interiore individuale, ma anche in rapporto a quanto è vigente nel contesto sociale, filosofico e politico propriamente moderno.

Certo è un'inquietudine, quella del cristiano Pascal, in cui Nietzsche scorge contorcimenti malsani, infedeli alla terra, eppure Nietzsche non dubita un istante dell'onestà e della autenticità di tale cristianesimo, lontano da qualsiasi fiacco e opportunistico stagnare. Certo per Nietzsche Pascal è comunque ancora solo un negatore della vita e delle sue passioni corporee, un pessimista in cerca di quiete (*Ruhe*) (*Frammenti postumi* 1880 7[282]), la cui cifra di fondo è la mancanza (*Aurora* § 46). Questi richiami nicciani ci hanno però preparato il terreno per il possibile confronto tra Pascal e Heidegger, e in particolare per le due questioni su cui si impernia, a mio avviso, lo scarto incolmabile che li divide: la negazione e la mancanza.

3. HEIDEGGER *CONTRA* PASCAL AL DI QUA DELLA METAFISICA PLATONISTA DELLA MANCANZA.

Il testo di Caldarone è pensato troppo attentamente perché i numerosi rimandi a Heidegger in esso contenuti costituiscano delle appendici meramente sovrapposte. Anche quando tali rimandi vengono introdotti da un semplice «parafasando Heidegger» (FFP 299) e persino se si trattasse di “un secondo testo” avvolto nel primo e cucito pascalianamente nella fodera del vestito (FFP 191), è chiaro che essi sono da prendere sul serio: Caldarone sta dando voce all'avamposto della sua riflessione, volta a esplorare la possibilità che il carattere aperto e patico, nonché l'inquietudine eminentemente esistenziale del cristianesimo pascaliano, possano trovare nella meditazione di Heidegger una sintonia di fondo o addirittura una ripresa, che ecceda anche i possibili debiti storiografici.

Effettivamente sono numerose le indicazioni di Pascal che non potevano non attirare l'attenzione filosofica dell'interprete Heidegger, eppure da un lato restano poco frequenti i casi in cui questi menziona esplicitamente il pensatore francese, dall'altro Heidegger è esplicito nel rimarcare l'appartenenza di Pascal alla storia della metafisica. Si riporta comunque che nell'agosto del 1945, crollato il Reich e perduta la cattedra universitaria, Heidegger intendesse costituire un gruppo di lavoro proprio su Pascal, progetto poi non andato in porto (Perrin, 2012, 148). Inoltre si racconta che sulla parete della stanza del suo studio, a Friburgo negli anni

Venti, Heidegger tenesse appeso un ritratto di Pascal o, più precisamente, «una fotografia della sua maschera mortuaria» (Perrin, 2012, 147). Si potrebbe persino speculare sul fatto che si trattasse di una copia di una copia, ossia di una fotografia di una maschera, per di più mortuaria, quasi che il riconoscimento dell'importanza di Pascal, al punto “da tenerlo in studio”, andasse assieme a quello della sua “morte”: un Pascal oltrepassato, differito da numerose distanze – si veda comunque il paragrafo 31a di *Logica. Il problema della verità* (1925-6) dove, soffermandosi sul concetto di immagine, Heidegger propone come esempio proprio l'immagine fotografica del volto di Pascal morto (Heidegger, 2015, 238-9). In ogni caso resta «un fatto enigmatico» che Heidegger abbia evitato la «tematica pascaliana del “Dio nascosto”» (Guest, 2011, 41). È infatti sensato affermare che un possibile incontro-scontro tra le due esperienze di pensiero possa avvenire proprio mettendo a confronto il “Deus absconditus” pascaliano con l'“ultimo Dio” heideggeriano (Guest, 2011, 43). Così come è sensato sottolineare «il suo [di Pascal] ruolo di pioniere per le fenomenologie dell'“inapparente”» (FFP 307). E la chiave fenomenologica si conferma adatta ad avvicinare i due filosofi anche per intendere in che senso la parola rivelata apra mondo all'esistenza cristiana secondo l'uno e secondo l'altro (Wrathall, 2006, 77).

L'insistenza pascaliana su un accesso patico alla conoscenza delle cose divine ha una marcata portata esistenziale e antiteoreticista che cattura necessariamente l'interesse di Heidegger. Così, nel paragrafo 29 di *Essere e Tempo*, proprio mentre sta mostrando come la situazione emotiva-affettiva (*Befindlichkeit*) sia un che di costitutivo per l'esistenza umana e tale situazione patica apra l'esserci umano alla comprensione del proprio essere-nel-mondo (Caputo, 2001; Pasqualin, 2015), Heidegger cita in una nota il seguente passo tratto da *Dell'arte di persuadere* di Pascal: «“i santi dicono, parlando delle cose divine, che occorre amarle per conoscerle, e che non si entra nella verità se non attraverso la carità”» (Heidegger, 2005, 172n). Ora, è chiaro che Heidegger scorge qui traccia di quanto è fondamentale anche sotto il profilo della propria fenomenologia cosmologico-esistenziale: (1) il rapporto con la verità è originario quanto costitutivo, ed è rapporto che si disvela innanzitutto attraverso il legame patico tra l'ente umano e l'essere; (2) la precedenza, sotto il riguardo ontologico esistenziale, della relazione affettiva, su ogni prestazione meramente cognitiva dell'intelletto, manifesta il primato, in termini di decisività, della dimensione pratica su quella teoretica-epistemologica.

«Possiamo considerare Heidegger in linea con Pascal rispetto alla illuminante forza teorica contenuta nelle *Stimmungen*» (FFP 213n). Caldarone centra il bersaglio nel valorizzare questo aspetto che consente di capire e apprezzare sino in fondo la concreta dinamicità esistenziale del cristianesimo di Pascal e conseguentemente la sua polemica nei confronti della filosofia. Questa «ha mancato» (FFP 137) di comprendere la mancanza che inquieta l'essere umano, il quale è «fatto solo per l'infinito» (FFP 173), ben al di là delle mille cose mondane

da cui è agitato e indaffarato. Il fuoco del Dio di Abramo incenerisce la filosofia teoreticista (FFP 265), e quindi sia una determinata metafisica greca, sia la «metafisica egologica cartesiana» (FFP 267); e con questa va in cenere anche ogni «istanza ordinatrice» basata sulla «razionalità matematica» e lo spirito geometrico (FFP 269-71).

Parte integrante dell'antiteoreticismo di Pascal è il riconoscimento che non si possono trovare ragioni e dimostrazioni per persuadere il non credente. «La fede è un dono di Dio. Non [...] del ragionamento» (*Pensieri* § 279B). «Dio stesso mette nel cuore» la fede (*Pensieri* § 248B). L'aspetto interessante è che allora non ne va solo dei limiti della ragione, ma anche dei limiti del cuore. «"Se parlo a un'anima fredda non mi capirà"» - scrive Pascal in *Scritti sulla grazia* (citato in FFP 210). Insomma, il rapporto Dio-uomo è talmente originario che non si lascia prendere alle spalle da alcuna mossa umana, sia essa razionale oppure affettiva - non si può volere di volere. Ebbene, anche l'antiteoreticismo heideggeriano implica l'impossibilità di rendere disponibili alle nostre argomentazioni o dimostrazioni, così come alla nostra esposizione patica, quanto è decisivo per la nostra esistenza. Il punto però è che qui il rapporto fondamentale è quello mondo-uomo o terra-uomo, incluso il linguaggio in cui detti rapporti costitutivi si manifestano e si articolano. Che cosa potrà dunque obiettare il fenomenologo della radicale finitezza cosmologico-esistenziale al cristiano Pascal? Un bel nulla. Le sue non saranno né prove dimostrative né obiezioni, e tantomeno giudizi di valore. Nel lasciar vedere il primato dell'apertura della mondità (*Weltlichkeit*) del mondo, come nel paragrafo n. 18 di *Essere e tempo* (Heidegger, 2005, 107-15), e quindi nel chiarire in che senso noi umani *siamo un rapporto* che si articola in molti rapporti pratico-cosmologici, Heidegger non si limita però a cambiare nome al fondamento - non più il Dio giudaico-cristiano, ma il mondo -, mantenendone uguale o simile il significato, in primo luogo quello di sostanza autosufficiente e non dipendente da altro - si veda il paragrafo 20 di *Essere e Tempo* (Heidegger, 2005, 118-9). In senso heideggeriano il mondo non è né una sostanza né la somma totale di tutte le sostanze. Non è appunto una sussistenza ontica, bensì l'aprirsi del possibile proprio a partire dai rapporti *che siamo* - non semplicemente *in cui siamo* -, esistendo. È attorno a questo senso dell'apertura del possibile che si accentrano le distanze tra Heidegger e Pascal.

La prospettiva pascaliana, apprezzata da Heidegger nel suo antiteoreticismo esistenziale - *Pensieri* § 331B: la parte più filosofica della vita dei filosofi è vivere, in modo misurato, e non comporre scritti filosofici -, è da considerare però una ripresa moderna di quel platonismo cristiano che caratterizza la metafisica che Heidegger è volto a mettere in questione - si badi, non "che vuole superare", bensì che "è chiamato dal proprio modo di essere" a oltrepassare. L'agatologia pascaliana, così bene messa in luce da Caldarone, presta il fianco agli strali riservati da Heidegger al filosofo della *Repubblica*, per esempio in *Dell'essenza del*

fondamento del 1930 (GA 9 160): per Platone più in alto della possibilità sta la potenza del bene, la quale dispone e addomestica l'accadere veritativo del possibile (Heidegger, 1987, 116; FFP 267n). Così, pascalianamente, se lasciata a se stessa, anziché restare ancorata al bene divino, la possibilità resta sinonimo di «dispersione», «allontanamento», e «spaesamento» da cui desiderare di essere salvati (FFP 55).

Nella stessa sezione dei *Quaderni neri 1938-39* citata sopra Heidegger prosegue in questo modo:

Pascal ha creato la forma fondamentale di apologetica *moderna* del cristianesimo. [...] Si comincia ad avere sentore [...] che qui è mostrata al cristianesimo una, anzi *la*, possibilità di stare *all'interno* dell'età moderna e nel contempo, con i mezzi del suo pensiero, *contro* di questa. (Heidegger, 2014, 343).

Agli occhi di Heidegger l'importanza di Pascal sta nell'aver difeso la possibilità (!) del cristianesimo in piena età moderna e di averlo fatto con tutta la sua preziosa duplicità, ossia entro la grammatica del moderno e insieme prendendo posizione contro di essa. Questo tipo di considerazione non diminuisce tuttavia la risolutezza dell'affondo polemico nei confronti del pensatore francese:

Con Pascal Descartes non viene certo mai superato, però viene reso compatibile con i diritti della fede e, viceversa, la dimensione della fede viene resa moderna: la "logica del cuore" consente l'affermazione dell'"*esperienza vissuta (Erleben)*" essenziale per l'umanità moderna (in quanto "soggetto"), facente uno con l'affermazione di quanto è "matematico" e quindi "tecnico" in senso metafisico, entrambe a partire da ed entro la dimensione della fede in Gesù Cristo. Gli "ordini" pascaliani sono perciò il *salvataggio* più profondo del cartesianismo attraverso il cristianesimo [...] e prima di tutto l'elusione più netta di ogni azzardo (*Wagnis*) del pensiero a superare la modernità (Heidegger, 2014, 344).

Heidegger vede nel pascalismo non solo una «difesa spirituale della fede», sia pure «nella forma più alta», ma anche in fondo una difesa del moderno, il quale cerca lì «la copertura più sicura» per sé e per la «disdetta» di ogni pensare questionante (Heidegger, 2014, 344). «La modernità di questa apologetica cristiana [pascaliana] è *ancora* più ambigua e cavillosa». Essa «assume la sembianza del "fare esperienza vissuta (*Erlebnis*)", anche insieme agli altri, del cercare la verità (*Wahrheitssuchen*). Essa può permettersi questa parvenza di un domandare non esposto a pericolo, poiché il possesso (*Besitz*) della verità è già assicurato» (Heidegger, 2014, 345).

Queste considerazioni heideggeriane risultano molto dure, forse sottovalutanti il carattere mosso e pieno di contrasti della vita del cristiano pascaliano, che non può mai dirsi possessore della verità datagli in dono (FFP 117). Tuttavia esse rilanciano una questione emersa anche nei paragrafi 66-69 dei *Contributi alla filosofia*: l'esperienza vissuta, soggettiva, personale, antropologica, non è forse solo l'altra faccia, illusoriamente compensatoria, della macchinazione

(Heidegger, 2007, 148-52)? La logica del cuore non è solo la versione sentita, qualitativa, toccante, di quanto è comunque considerato presenza stabile data? Molte indicazioni di Caldarone risultano preziose nel calibrare eventuali controobiezioni a Heidegger, in primo luogo rimarcando che ciò che è sentito dal cuore non è affare meramente soggettivistico o psicologico, giacché nasce da altro, dal bene divino, che precede e che inonda della propria fiamma l'esperire (*erleben*) umano. Però Caldarone non può che riconoscere il ruolo primario giocato dalla stabilità e dalla immobilità del bene quale correlato del desiderio umano (FFP 75-81). In altri termini le repliche a Heidegger possono far leva sull'inquietudine di tale desiderio e su come esso sia costantemente vivificato dalla possibilità di perdere quanto ricevuto in dono e dal timore di questa perdita (FFP 108), ma la dualità propriamente moderna *orribile incostanza dell'essente e anelito a un punto incontrovertibile fisso* resta pienamente confermata, esponendosi agli strali di Heidegger. Il quale sottolineerebbe anche che un greco come Aristotele, indagando il movimento degli enti della natura, non è preso dall'ansia della loro rovina o tracollo, ma anzi ha occhi filosofici, meravigliati, innanzitutto per l'ordine permanente e per le cause e le forme che perdurano. È la nave moderna cristiana che ondeggia tra lo sperare e il disperare di poter trovare un porto in cui avere un punto fisso (*Pensieri* § 383B; FFP 145). Peraltro Heidegger, enfatizzando lo scarto tra la grecoità di Aristotele e la metafisica cristiana, in particolare moderna, avanza ulteriori considerazioni, che vanno in una direzione diversa da quella tentata da Caldarone (FFP 88-91), considerazioni che ruotano attorno a che significhi 'azione'.

La *Lettera sull'umanismo* del 1946/1949 (GA 9 313) inizia così: «Noi non pensiamo ancora in modo abbastanza decisivo l'essenza dell'agire (*das Wesen des Handelns*)» (Heidegger, 1987, 267). Heidegger sceglie dunque di confrontarsi – trattasi di *polemos* filosofico – con ciò che la modernità ha di più caro: la questione dell'agire. Il punto è che l'accezione dominante conosce l'agire solo come «il produrre (*Bewirken*) un effetto, la cui realtà effettuale (*Wirklichkeit*) viene valutata/apprezzata in base alla sua utilità» (*ibidem*). Heidegger contesta alla metafisica moderna di aver ridotto l'agire a uno strumento per ottenere un utile estrinseco all'agire stesso, identificato con una *kinesis* che acquista significato in base al suo scopo remoto, raggiungere il quale compensa e rimedia alle mancanze che caratterizzano il presente. La fenomenologia heideggeriana dell'esistenza umana – sì, anche dopo la svolta – riprende l'accezione aristotelica di *praxis*, scorgendo in essa la pienezza autotelica del compiersi della vita, di questa vita umana in questo mondo, cui non manca un bel nulla, e che dunque non ha bisogno di essere “svegliata” dal sentimento del vuoto da riempire (FFP 88) e dallo slancio desiderante di recuperare «la pienezza totale» perduta e facente difetto (FFP 122, 190). Caldarone sottolinea in modo assai incisivo come per il cristiano pascaliano non si tratti così di negare-rimuovere il proprio mancare, ma anzi di ritrovarsi

consegnato a una «nuova povertà rincarata», a s-coprirsi sottomesso e impotente, e perciò stesso mantenuto in quella condizione di desiderio che lo lega a Dio (FFP 121-4). Ma per Heidegger questa preziosa povertà comunque impoverisce platonisticamente la vita, e in particolare la nostra esistenza.

Aristotele può venire interpretato come protofenomenologo del vivente perché esperisce la vita, nella sua determinatezza, come praxis: «o bíos pràxis, ou pófesis», «la vita è prassi, non produzione» (Aristotele, *Politica*, 1254a 7), è cioè azione il cui fine è intrinseco, non produzione di qualcosa posto al termine, là dove cessa il movimento. Così, aristotelicamente, la vita pienamente felice è quella che non desidera altro da sé, ma gode del proprio compiersi autotelico. Buona è la vita che è azione/praxis e non strumento/organon in vista di altro da sé; felice è la prassi vitale che è principio di se stessa (Aristotele, *Etica nicomachea*, I, 1097a-b). La distanza dell'impostazione pascaliana emerge con chiarezza anche attraverso la ricostruzione di Caldarone: «qual è il tratto saliente della schiavitù se non l'ignoranza del fine per cui si lavora duramente?» (FFP 233). Esistere è agire? È faticare? È portare il peso della vita? Per Pascal-Caldarone a fare la differenza è se abbiamo un orizzonte finale e sappiamo perché, sentendo verso quale meta lavoriamo-viviamo-agiamo. La meta è lontana, persino irraggiungibile, ma se l'abbiamo in vista non siamo più schiavi, ma liberi, liberati. Emerge qui tutta la distanza, incolmabile, dell'esperienza heideggeriana dell'essere-nel-mondo.

Come si diceva anche sopra, Heidegger riprende quelle indicazioni aristoteliche in chiave esistenziale. Nella sua conferenza del 9 marzo 1927 dal titolo "Fenomenologia e Teologia" (GA 9 52, 58) troviamo due affermazioni decisive: «esistere è agire, cioè praxis (*Existieren Handeln, praxis ist*)» e «la fede è un modo di esistere (*Existenzweise*) dell'esserci umano» (Heidegger, 1987, 13, 15).

L'estraneità di Heidegger alla metafisica cristiana non lo rende di certo un greco, ma se 'greco' non vale qui come categoria filologica e storiografica, siamo chiamati a cimentarci con un pensatore dalla paradossalità ancora più ambigua di quella di Pascal, un pensatore che intepreta greicamente i greci oltre i greci, nutrendosi di una provenienza cristiana (Franck, 2004, 13-7). Il punto è che tale ambiguità non toglie nulla alla risolutezza con cui Heidegger si ritrova al di qua dell'interpretazione platonista del tempo e del movimento come malattie che contraddicono la verità dell'essere, e soprattutto emerge come un pensatore che non esperisce la negatività dell'essente, e l'abbandono di questo da parte dell'essere, il nostro abitare tragicamente la terra, come sinonimo di mancanza o di carenza. Così si legge nel paragrafo 53 dei *Contributi alla filosofia* (GA 65 112):

Perché quando si pronuncia la parola 'necessità' ['Not' come condizione di urgenza necessitante] subito si pensa a 'miseria (*Mangel*, mancanza)', 'sventura (*Übel*)', a qualcosa che debba indisporci? È perché si valuta l'assenza di necessità (*Notlosigkeit*) come 'bene' (Heidegger, 2007, 132).

Grande, quindi, è Pascal quando nota come «siamo così infelici» che basta che qualcosa non riesca male per provare piacere ed essere felici (FFP 150), e nel contempo grande Heidegger nel riuscire a dar voce, senza pessimismi nichilistici, a una negatività che non è ‘il male’ da rimuovere, ma è anzi «il non, la negazione, che appartengono all’Essere stesso» (Heidegger, 2007, 137; *Contributi alla filosofia* § 56 GA 65 117-8).

Il sottoscritto ritiene quindi che, ben più che l’impensata complicità della logica del cuore con la logica del calcolo, l’autentica “obiezione” – si è già detto che tale non è – di Heidegger a Pascal sia quella che lascia vedere il platonismo del moderno cristiano, il quale esperisce questo mondo come la dimensione mobile del mancante e dell’indigente, in rapporto di bisogno amoroso con il trascendente che lo libera e completa. “Di contro” Heidegger risulta “capace di” fare esperienza pensante dell’essere e del nostro essere-nel-mondo al di qua dei ritornelli sulla rovina dell’Occidente, Heidegger pensatore tragico, non pessimista, Heidegger distante da Pascal, e non semplicemente lontano. Heidegger portavoce ermeneutico di una finitezza che non rimanda all’infinito. Qui infatti la finitezza esistenziale non è sinonimo di manchevolezza protesa verso l’infinità che la riempie, ma piuttosto di pienezza esposta alla indeterminatezza e alla nientità di questo unico mondo, rigoglio del possibile, a cui siamo assegnati esistendo. E tuttavia il cristiano percepirà tutto questo sempre solo come appiattimento finitistico, al ribasso, o come rassegnata adeguazione alla datità naturalistica e oggettivistica. E nessun gesto fenomenologico-ermeneutico di Heidegger avrà la forza di mostrargli altro.

In Pascal la natura e il naturale vengono a coincidere con ciò che Heidegger, per esempio nel celebre paragrafo 7c di *Essere e Tempo* (Heidegger, 2005, 54), chiama *Wirklichkeit*, la realtà effettuale, la quale tende a coincidere con ciò che tutti, perlopiù, diciamo e facciamo. Ma qui il dissidio con Heidegger è netto e inaggrabile, come lo sono i possibili modi di aprirsi del mondo. Infatti, per il metafisico moderno cristiano Pascal, più in alto della natura sta il vero, sovrannaturale, «l’evidenza controintuitiva» del vero bene che manca alla vita umana e la infiamma di un desiderio infinito di infinito (FFP 205, 223, 229).

REFERENCES

- FFP = Caldarone, R. (2020). *La filosofia in fiamme. Saggio su Pascal*. Morcelliana.
- Pensieri* = Pascal, B. (1897), *Pensées*. Léon Brunschvicg éditeur.
- Caputo, A. (2001), *Pensiero e affettività. Heidegger e le «Stimmungen» (1889-1928)*. Franco Angeli Editore.
- Franck, D. (2004). *Heidegger et le christianisme. L’explication silencieuse*. PUF.
- Guest, G. (2011). “Pascal - et Heidegger. Heidegger lecteur de Pascal.” *Les Études philosophiques*, 1, 41-60.
- Heidegger, M. (1987). *Seignavia*. A cura di F. Volpi. Adelphi.

Heidegger, M. (2003). *Fenomenologia della vita religiosa*. Trad. it. di G. Gurisatti. Adelphi.

Heidegger, M. (2005). *Essere e Tempo* [1927]. A cura di F. Volpi sulla versione di P. Chiodi. Longanesi.

Heidegger, M. (2007). *Contributi alla filosofia (dall'evento)*. Trad. it. di A. Iadicicco. Adelphi.

Heidegger, M. (2014). *Überlegungen VII-XI (Schwarze Hefte 1938/39)*. GA 95. Klostermann.

Heidegger, M. (2015). *Logica. Il problema della verità*. Trad. it. di U. M. Ugazio. Mursia.

Nietzsche, F. *Aurora, Al di là del bene e del male, Genealogia della morale, Frammenti postumi*. Piccola Biblioteca Adelphi.

Nietzsche, F. (2008). *La volontà di potenza*. A cura di M. Ferraris e P. Kobau. Bompiani.

Pasqualin, C. (2015). *Il fondamento «patico» dell'ermeneutico. Affettività, pensiero e linguaggio nell'opera di Heidegger*. Inschibboleth.

Perrin, C. (2012). "Pascal, utile mais incertain selon Heidegger." *Heidegger Studies*, 28, 147-168.

Samonà, L. (2014). *Ritrattazioni della metafisica. La ripresa conflittuale di una via ai principi*. ETS.

Taylor, C. (2007). *A Secular Age*. The Belknap Press of Harvard University Press.

Wrathall, M. (2006). "The Revealed Word and World Disclosure: Heidegger and Pascal on the Phenomenology of Religious Faith." *Journal of the British Society for Phenomenology*, 37, 75-88.

PASCAL E LA RITRAZIONE DELL'AMORE: QUESTIONI APERTE REPLICHE AI MIEI CRITICI

ROSARIA CALDARONE

*Dipartimento di Scienze Umanistiche
Università degli Studi di Palermo
rosaria.caldarone@unipa.it*

ABSTRACT

The author elaborates many of the issues dealt with in her book *La filosofia in fiamme. Saggio su Pascal* in the light of the questions and objections of her readers, focusing in particular on the concepts of "Repetition of Metaphysics", "Hidden God", of "Third Order", of "Relationship between Heart and Reason".

KEYWORDS

Pascal, Eros, Philosophy, Greek Metaphysics, Charity.

Alcune circostanze sottraggono ai testi che ci si accinge a scrivere la fatica dell'inizio, perché esso si impone. È questo il mio caso: la parola con cui iniziare, infatti, non può che essere "grazie". A Pier Paolo Marrone innanzitutto, per aver pensato al mio libro *La filosofia in fiamme. Saggio su Pascal*¹ per questo *Symposium* di *Ethics & Politics* e per avermi proposto la cosa con il suo inconfondibile stile schietto, coinvolgente e determinato. Ad Andrea Bellantone, a Carla Canullo, ad Alberto Frigo e a Gian Luigi Paltrinieri per avere prontamente accettato di leggerlo e di discuterlo, per averlo fatto con l'attenzione e il rigore che li contraddistingue, ma soprattutto per la grande generosità con la quale hanno voluto, nel farlo, dar credito alla novità della mossa, teorica ed esegetica insieme, che il mio libro propone. Mi permetto di ricordarla, non pedissequamente ma a partire da una consapevolezza nuova perché messa alla prova dalle domande e dalle obiezioni che mi sono state rivolte, che fanno sì che la questione resti condivisa e dunque aperta: si tratta dell'accostamento dell'ordine della carità – che in Pascal esercita una forte carica decostruttiva sull'intero sistema dell'ente, per lui scisso in

¹ Morcelliana, Brescia 2020.

ordine dei corpi e ordine degli spiriti - all'erotica della sapienza greca. Ciò al fine di sostenere, proprio in forza del *ritornare* centrale della questione dell'amore al cospetto della questione dell'essere, tanto la possibilità di un inquadramento (fino a oggi non dato per scontato) di Pascal all'interno della filosofia, a partire dalla sua (inconsapevole) ripresa dello sprone erotico che caratterizza la metafisica platonico-aristotelica, quanto la critica radicale che, all'interno di questa stessa ripresa, rivolge a esso. In breve, il mio libro mostra in Pascal quella che, utilizzando una parola di Leonardo Samonà con il medesimo significato da lui attribuitole, sono incline a chiamare una "ritrattazione" dell'amore iscritto nell'origine del discorso filosofico. Ossia una sua ripresa e al tempo stesso una critica.

A partire da questa ricostruzione e dalla insistenza che in essa opera la questione della ripresa/ripetizione, mi risulta agevole entrare nel vivo dei discorsi che mi interpellano partendo dalla posizione di Andrea Bellantone, che mette in questione proprio il gesto fondamentale contenuto nella mia mossa teorica, e cioè la ripresa, o ripetizione (dell'amore) della metafisica ad opera di Pascal.

«La ripresa è quando si riceve "tutto al doppio"», egli scrive citando Kierkegaard, e questo smagliante inizio sigilla tutta l'insidia che egli coglie nel mio discorso. La rilevo immediatamente tramite alcune domande, per poi provare a ricostruire le raffinate sfumature che ne scandiscono l'ingresso e la formalizzazione.

Ne *La filosofia in fiamme* è posta a tema la ripresa dello sprone erotico della metafisica, che in Pascal gioca però in funzione critica nei confronti della filosofia. Ma questa "ripresa", per quanto dispiegata su un registro altro, capace di correggere il dominio dell'essere, non finisce per attuire "l'accusa" rivolta da Pascal alla filosofia? Non contiene, dunque, la pericolosa pretesa di annettere Pascal al discorso filosofico, riconducendo forzatamente a esso anche l'istanza con cui Pascal oltrepassa la filosofia, e cioè il Cristianesimo? È corretto il "rimpatrio" di Pascal all'interno della filosofia se ha come resto inevitabile la riduzione dello scarto fra filosofia e fede? È fedele all' "anomia" che egli costituisce rispetto al pensiero moderno e forse rispetto al pensare filosofico *tout court*? Andrea Bellantone prende sul serio la mia tesi secondo cui Pascal scardina l'assetto complessivo della metafisica, non solo di quella cartesiana a lui nota, ma anche di quella platonico-aristotelica di cui non ha contezza ma con cui entra in un diverso rapporto, tramite la centralità della questione dell'amore. Proprio la vicinanza con quanto sostengo rende ancora più acute le sue domande, che intravedono, al limite, nella mia operazione, quasi una mossa hegeliana: quella di credere di poter salvare la religione dentro la filosofia. Ma Pascal non è Hegel. E anche io lo so bene.

Nel provare a rispondere, vorrei soffermarmi sulla “anomia” di Pascal. Questa parola usata da Bellantone mi ricorda Derrida² e la sua descrizione dello straniero. Dal momento che, come Andrea Bellantone concede, Pascal è straniero nel territorio della filosofia, penso che questa riproposizione sia pertinente.

In *De l'hospitalité* Derrida distingue lo *xenos* dall'*anomos*; lo *xenos* entra in un patto, a lui si può indirizzare una questione e da lui si può pretendere una risposta; c'è un *medium* in questa condizione, una lingua in comune che ha il valore di una legge e all'interno della quale può scoppiare il malinteso, l'incomunicabilità, la difficoltà dell'intesa - e proprio in ragione dell'apparire di una condizione spartita. La figura che Derrida associa a esso è quella di Socrate che si sente estraneo rispetto alla lingua del tribunale che lo accusa. L'*anomos*, invece, è il fuori-legge, quello che non possiede né il sapere, né il nome del luogo. Derrida pensa in questo caso a Edipo che giunge a Colono quale spettro di se stesso, vagabondo il cui segreto è tale da escluderlo dalla comunità degli uomini³.

Che tipo di straniero è Pascal? A partire da quale “sito” innalza la sua “torcia incendiaria” nei confronti della filosofia?

Non avrei potuto scrivere un solo rigo del mio libro se non avessi avuto alle spalle la lettura di Jean-Luc Marion, che ne *Il prisma metafisico di Descartes* dedica a Pascal circa cento pagine straordinarie che hanno la potenza ermeneutica di collocarlo al cospetto della metafisica cartesiana e di mostrare come egli la destituisca. I lavori di Vincent Carraud approfondiscono la traccia di Marion e mostrano in più contesti la sovversione pascaliana di Descartes. Questo modo di leggere Pascal mostra che egli non è uno straniero assoluto (l'*anomos* di Derrida) nell'ambito della filosofia, ma uno *xenos*: uno che conosce e intende bene la lingua dell'altro (dell'avversario, del padrone di casa, del legislatore, ovvero del filosofo di professione) che è anche la sua lingua, ma che ne parla un'altra. Che paradossalmente ne parla un'altra anche quando si serve della stessa lingua del legislatore-filosofo-Descartes. C'è dunque un “sito” cartesiano di Pascal che mostra come la sua sovversione del discorso filosofico dominante avvenga dall'interno, dalla piena conoscenza di quel discorso. Pascal rompe, dunque la relazione di ospitalità (la *xenia*), già contratta con il discorso filosofico: la rompe quando inverte la posizione dell'io cartesiano che dalla finestra giudica i passanti e lo fa diventare destinatario dello sguardo; quando parla della bestia umana ma in relazione alla libertà della fede; quando fa l'elogio della ragione ma in vista della comprensione della estrema indigenza dell'uomo.

² Nel suo saggio, Carla Canullo ricorda generosamente l'importanza di Derrida nella mia ricerca, al punto da chiedermi acutamente conto del legame fra decostruzione e donazione. Ci tornerò.

³ Cf. J. Derrida, *De l'hospitalité*, Calmann-Lévy, Paris 1997, pp. 19-37.

È di una analoga ricerca e comprensione del “sito” filosofico di Pascal ottenuta tramite il confronto con una filosofia che gli fa da specchio che si tratta ne *La filosofia in fiamme*, anche se, nel mio caso, l’istanza che consente al profilo di Pascal di venir fuori è un’altra metafisica, quella greca, e sono altri gli autori: Platone e Aristotele. So bene che l’accostamento è qui più rischioso – perché Pascal non sa quasi niente di Platone e Aristotele – ma al tempo stesso esso rivela una più stretta *xenia* filosofica, che si mantiene indisturbata all’interno di una più obiettiva ed eclatante estraneità. Essa è prodotta da quell’amore della sapienza che è amore dell’evidenza stessa e che per i Greci è divina. Amore del divino, dunque, che trasforma la *theoria* in un’erotica e l’erotica in una *theoria*⁴: La vita umana è interamente requisita in questa vicenda perché il Greco ha un sentimento acuto di ciò che Andrea Bellantone nota riferendosi a Pascal: e cioè che «noi non siamo sulla terra senza essere allo stesso tempo sotto il cielo». Il *soprannaturale* e *la vita*, sono dunque legati in una stretta unica nell’esperienza della *philo-sophia*. Vale forse la pena di ricordare che il dio aristotelico non ha natura, potenza, ma ha vita: una vita piena e continua⁵.

Se Pascal può ritrattare la metafisica greca nel senso di criticarla e correggerla è perché riesce ad abitare, ancora una volta, nel suo sito; sito costituito dal legame fra conoscenza e amore che si conserva nella prospettiva platonico-aristotelica. Ma è proprio in questo nuovo sito che cresce, potenziata rispetto al sito cartesiano, l’insidia cui allude Andrea Bellantone, perché qui è proprio in gioco la questione del divino come fine assoluto del desiderio erotico. Per Bellantone si pone dunque il problema della «continuità» o della «discontinuità di queste due forme d’amore».

L’insidia di una inclusione di Pascal all’interno della filosofia tramite la critica della metafisica greca porterebbe con sé, dunque, il pericolo di un’economia del principio stesso della critica (l’amore cristiano). Tanto più grave perché il principio della critica agisce per Pascal da un luogo che resta al di fuori dell’economia che governa il discorso filosofico, legato a un *altrove* che non chiede alcun rimpatrio. In sintesi: il *logos* della Croce deve restare stoltezza rispetto alla sapienza della filosofia. Riconosco in Andrea Bellantone questo tipo di posizione da cui sento provenire l’obiezione che mi rivolge.

Mi sia concesso di appoggiarmi ancora una volta a Jean-Luc Marion per fronteggiarla. Quando in *Dio senza essere*, nel capitolo *L’in-crocio dell’Essere*, tramite il ricorso a tre testi biblici, Marion mostra come la logica dell’amore si sottragga a quella dell’essere, precisa che: «La rivelazione biblica ignora la differenza ontologica, la scienza dell’Essere/ente in quanto tale, e quindi la questione

⁴ Cf. Platone, *Fedro*, 253 A 1-7, 253 B 1.

⁵ Cf. Aristotele, *Metafisica*, Λ, 7.

dell'Essere, e questo è un fatto incontestabile. Ma pretendere che essa non dica una sola parola sull'ente, sul non-ente e sull'entità è quanto di meno esatto ci possa essere»⁶.

Ciò che da *Dio senza essere* a *D'ailleurs la Révélation*⁷ si fa strada con la riflessione di Marion, è il superamento dell'"ateismo di principio", di marca heideggeriana, come postura preliminare e obbligatoria della filosofia, a-teismo che lascia le due forme di sapienza: quella filosofica e quella cristiana, distinte e distanti. Con Marion, invece, comincia il dopo-Heidegger, non di certo l'epoca in cui la "sapienza di Dio" cessa di opporsi alla "sapienza cercata dai Greci", ma l'epoca in cui questa opposizione assume un altro significato anche perché produce effetti dirompenti sulla considerazione dell'ente. Analizzando la *Lettera ai Romani*, la *Prima Lettera ai Corinti* e il *Vangelo di Luca*, Marion trova infatti un nuovo ordinamento dell'ente e del non-ente, che non segue più il dominio dell'essere («la rivelazione biblica fa affiorare, in qualche raro testo, l'idea di una certa indifferenza dell'ente rispetto all'Essere; l'ente così non si prende gioco dell'Essere se non mettendo fuori gioco la differenza ontologica; e la mette fuori gioco solo nella misura in cui è innanzitutto deformato da un'altra istanza, il dono») ⁸.

Ma se l'ente è perlomeno in comune nelle due sapienze, se viaggia fra le due, se è *traducibile*, dunque, vuol dire che il "sito" biblico dell'ente permette un accesso, sia pure deformato, al discorso filosofico, capace di individuare l'istanza che consente di *incrociare* l'essere. Questa istanza è la carità (ciò che di fatto il dono dona), che conduce alle espressioni sovrapponibili: *Amore senza essere/Dio senza essere*.

Anche Pascal pensa così - ma resta difficile definire il come di questo "così". Direi, in una formula che resta solo un'approssimazione, che entrambi: Marion e Pascal, pensano che la differenza infinita (fra le due sapienze) può avere un sito finito e incidere sulla forma del discorso filosofico. Un esempio di questo sito (filosofico) finito dell'infinito è costituito dal rapporto fra conoscenza e amore istituito da Pascal in *Dell'arte di persuadere*, in cui leggiamo che: «Quando parliamo delle cose umane, diciamo che occorre conoscerle prima di amarle, il che è diventato proverbiale; i santi invece dicono, parlando delle cose divine, che bisogna amarle per conoscerle, e che s'entra nella verità solo attraverso la carità»⁹.

Chi ha letto Pascal sa che ciò che i santi dicono, parlando delle cose divine, non si limita a costituire il principio delle cose divine ma diviene *anche* principio per

⁶ J.-L. Marion, *Dio senza essere*, a cura di C. Canullo, Jaca Book, Milano 2008, p. 116.

⁷ J.-L. Marion, *D'ailleurs la Révélation. Contribution à une histoire critique et à un concept phénoménal de révélation*, Grasset, Paris 2020.

⁸ J.-L. Marion, *Dio senza essere*, cit., p. 133 [tr. it. parz. mod.].

⁹ B. Pascal, *Opuscoli e lettere*, a cura di G. Auletta, Ed. Paoline, Milano 1961, p. 106.

alcuni fenomeni umani che senza il ricorso a ciò che fonda l'ordine divino sfuggirebbero: le cosiddette cose *fini*. Quella che ho chiamato la traducibilità di Pascal nel rigore della filosofia classica, insiste su questo tipo di idea della trascendenza; una trascendenza in cui vige la distanza più che la separazione. C'è paradossalmente una segreta risorsa inclusiva nella distanza, che la separazione vieta.

Il saggio di Alberto Frigo accoglie, come quello di Andrea Bellantone, la tesi di fondo del mio libro, e cioè la ripetizione pascaliana della metafisica erotica dei Greci, ma la sua finissima obiezione concerne, più in particolare, «la posizione istoriale di Pascal all'interno del Cristianesimo», che con la questione (aperta dall'erotica greca) del «desiderio naturale del soprannaturale» ha un rapporto di dipendenza stretta. Pascal, in breve, non sarebbe all'altezza di reggere a pieno titolo la ritrattazione dell'erotica della *philo-sophia* perché gli mancherebbe un adeguato rapporto con l'«avere» (che lui intenderebbe come un «possedere») messo in gioco nel desiderio. Il suo rapporto con i Greci non sarebbe dunque un rapporto di «correzione» e alla fine di stabilizzazione del desiderio, a partire, come io sostengo, dal superamento della separazione ontica fra l'ente mosso e l'immobile, ma di ripetizione di una lacuna, diversa e forse tanto più grave. Proprio quell'«avere» pieno e a *motivo di* ciò inquieto (inquieto non per mancanza ma per pienezza, punto per me fondamentale), che secondo la mia lettura avrebbe l'effetto di correggere l'indicazione già presente nella *philo-sophia* (secondo la quale il *philo-sophos* in parte ha e in parte non ha ciò che desidera), farebbe difetto in Pascal. Mentre Platone lascia oscillare in modo permanente, a causa di una differenza ontico-ontologica intoglibile fra le sostanze, il *non-avere* al cuore dell'«avere», senza fare mai della *sophia* l'oggetto di un possesso pieno - e per questo stesso fa fiorire il dubbio che questo stesso desiderio possa essere considerato alla fine, come dice Alberto Frigo, «velleitario» -, Pascal «sembra legare inesorabilmente il ricordo di una «possession» anteriore al sentimento della de-possession» perché, diversamente da Agostino, «concepisce la memoria come un ricordo». Nel lessico pascaliano («sentiment», «ressentiment», «reste», «marque») Frigo rintraccia un ostinato ricorso al *segno*, alla traccia, sia pure vuota, di ciò che viene evocato; Pascal, secondo lui, entra in rapporto con l'oggetto del desiderio per via di *rammemorazione* e non di *memoria*. Questa obiezione rivolta a Pascal e, come in seconda battuta a me che punto sulla ritrattazione pascaliana dell'amore dei Greci, sembra obbligarci, alla fine, a dar ragione doppiamente a Heidegger, secondo il quale 1) il cercare autentico di Pascal resta alla fine inautentico perché Pascal possiede già la verità, da cristiano; 2) Pascal non fa che confermare Cartesio: la sua apologia in forma di analitica esistenziale risulta perfettamente compatibile con il progetto moderno di dominio sul mondo tramite il sapere. Anche l'oscillazione, esibita da Frigo in Pascal, dell'accezione di *capax*, - tanto «capienza» quanto, sulle orme di Descartes, «potenza» - sembra confermare questa ipotesi.

Premetto che non ho nessun problema ad accettare che Pascal possa essere considerato un pensatore del segno o della traccia. Ritengo anzi convintamente che lo sia, a patto però di intendersi sull'accezione che si dà alla nozione di "segno", di "traccia". Secondo Condillac, che Frigo richiama, la traccia implica l'espressione, la rappresentazione, il ricordo¹⁰; essa è dunque connessa alla memoria a causa dell'assenza dell'oggetto nella percezione, di cui permette la ri-presentazione. L'assenza, in questa concezione del segno, è tanto opposta alla presenza, quanto semplicemente funzionale al suo ripristino: il piano del discorso è convenzionalmente platonico e in effetti Alberto Frigo richiama insieme Platone e Condillac.

Credo che Pascal faccia saltare questo tipo di paradigma idolatrico, basato cioè sulla funzione di immagine sostitutiva¹¹, farmacologica, del segno e, di conseguenza, l'idea di memoria "da sotto" (*hypomnesis*) che fornisce e conserva informazioni e ricordi (*hypomnemata*)¹².

Vedo il superamento di questa concezione nell'accezione - da assumere come non contraddittoria - di "Dieu caché", in cui la presenza-assenza di Dio si dà, senza ambiguità, in un'unica forma di evidenza (oscura), con cui la volontà umana è in stretto rapporto e che dunque costituisce un allargamento della fenomenalità¹³.

Cosa indica il "Dio nascosto", in cui Maurice Blanchot legge un principio opposto al *Cogito* per il suo riunire in sé «l'assoluta certezza e l'assoluta incertezza»¹⁴? Indica per l'appunto un nuovo *inizio*: "principio" vuol dire, infatti, "inizio". Anche se forse vuoto, esso è indicativo di una inoppugnabile verità di fatto secondo Blanchot che legge in modo estremamente acuto Pascal: e cioè che «la vera chiarezza non è di questo mondo e malgrado ciò l'uomo vuole la chiarezza, la vuole totale e totalmente. Per questo Pascal affermerà fortemente: "*Gli atei devono dire cose perfettamente chiare*"; ma poiché non possono farlo, perché è "*incomprensibile che Dio sia, e incomprensibile che egli non sia; che l'anima sia con il corpo, che noi non abbiamo anima; che il mondo sia creato, che esso non lo sia, etc; che il peccato originale sia, e che non sia*", siamo indotti, non mediante il ragionamento, ma attraverso un processo particolare, a legare in un fascio, per così dire, queste tremende incomprensibilità eppure unite a due a due dalla reciproca incompatibilità, e a innalzarle in una zona dove siano incompatibili al massimo e

¹⁰ Cf. E. Bonnot de Condillac, *La scrittura*, in *Saggio sull'origine delle conoscenze umane* in Id., *Opere*, UTET, Torino 1976, pp. 286-290.

¹¹ Cf. Platone, *Fedro*, 276 A 8-9.

¹² *Ivi*, 275 C5-10.

¹³ Vanno in questa direzione le "certezze negative" di J.-L. Marion, su cui mi soffermerò rispondendo a Carla Canullo.

¹⁴ M. Blanchot, *L'entretien infini*, Paris, Gallimard 1969, p. 143.

dove si impongano con una forza divenuta infinita; nella suprema incertezza del supremamente certo, la presenza del Dio assente. *Vere tu es Deus absconditus*»¹⁵.

Queste riflessioni di Blanchot sono perfettamente supportate dalla Lettera IV a M.lle de Roannez dell'Ottobre 1656, il cui motivo ispiratore è il miracolo della Santa Spina di cui fu destinataria la nipote di Pascal. Di essa fornirò una lunga, necessaria citazione:

Sono poche le persone a cui Dio si mostra con questi fatti straordinari, da dover profittare a fondo di simili occasioni. Infatti egli non esce dal segreto della natura che ce lo nasconde se non per spronare la nostra fede a servirlo con tanto maggiore zelo quanto più lo conosciamo con certezza. Se Dio si scoprisse continuamente agli uomini, non ci sarebbe alcun merito nel credere; e se non si scoprisse mai, ci sarebbe poca fede. Ma egli si nasconde ordinariamente, e si scopre raramente a coloro che vuole impegnare nel suo servizio. Questo strano segreto, nel quale Dio s'è ritirato, impenetrabile alla vista degli uomini, è una grande lezione per portarci nella solitudine lungi dalla vista degli uomini. Egli è restato nascosto sotto il velo della natura che ce lo copre fino all'Incarnazione; e quando è venuto per lui il tempo di mostrarsi, s'è nascosto ancora di più coprendosi con l'umanità. Era ben più riconoscibile quando era invisibile che non quando s'è reso visibile. E infine quando ha voluto mantenere la promessa fatta agli apostoli di restare tra gli uomini fino al suo ultimo avvento ha deciso di restare nel più strano e nel più incomprensibile segreto: le specie eucaristiche. Questo sacramento viene chiamato da San Giovanni nell'*Apocalisse*, una manna nascosta; io credo che Isaia lo vedeva in questo stato quando dice profeticamente: "Veramente sei un Dio nascosto".

È l'ultimo segreto nel quale può essere. Attraverso il velo della natura che copre Dio sono penetrati molti infedeli che, come dice san Paolo, hanno riconosciuto un Dio invisibile per mezzo della natura visibile. [...] A queste considerazioni potremmo aggiungere il segreto dello Spirito di Dio nascosto anche nella Scrittura.

[...] Tutte le cose nascondono qualche mistero: tutte le cose sono veli che coprono Dio. [corsivi nostri]

I Cristiani devono riconoscerlo in tutto [...] Preghiamo Dio di riconoscerlo e servirlo in tutto. Rendiamogli grazie infinite perché, essendosi nascosto in tutte le cose per gli altri, s'è manifestato in ogni cosa e in tanti modi per noi...

Il *Deus absconditus*, prolungando la riflessione di Blanchot tramite il contenuto di questa *Lettera*, ha veramente, al pari del *Cogito*, il valore di un principio perché inaugura una sorta di "fenomenologia dell'inapparente"¹⁶, ossia una nuova modalità

¹⁵ *Ibidem*.

¹⁶ Risulta per questo evidente che la questione pascaliana del *Deus absconditus* possa aver interessato Heidegger come sostiene nel suo saggio Paltrinieri cui a breve mi ricolleggerò in continuità con quanto sto argomentando qui.

di apparizione degli enti, che sono nel mistero *in consonanza* con l'essere del *Deus absconditus* («*Tutte le cose nascondono qualche mistero: tutte le cose sono veli che coprono Dio*»). Questo nuovo modo di apparire è irriducibile a ogni "metafisica della presenza" e a ogni comprensione del segno a partire da un rapporto di rimando, di rinvio, di allusione, di ricordo fra il segno stesso e ciò di cui il segno è segno. Come dice acutamente Blanchot, siamo obbligati a com-prendere, nel senso di prendere insieme, in un unico fascio, l'assoluta certezza e l'assoluta incertezza; non il chiaro-scuro, che è già una mediazione, ma tutta l'oscurità così come è, nera, accanto a tutta l'evidenza così come è, luminosa.

Che ne è qui del *sophos* e della sua origine stabilmente luminosa¹⁷? Fra le due sapienze c'è un abisso, che forse potrebbe essere ridotto solo se un "girasole impazzito di luce" potesse venire trapiantato in un "terreno bruciato dal salino"¹⁸. Solo al cospetto di una totale, desertica aridità, come quella che offrono i versi di Montale, infatti, risulta comprensibile che, con buona pace di Aristotele, anche per il poeta: "Tendono alla chiarezza le cose oscure"¹⁹.

In un saggio utilissimo per la comprensione dell'inversione del rapporto fra evidenza e verità in Pascal (rispetto a Cartesio), Jean-Luc Marion si sofferma sulla *Lettera a M. le de Roannez* che ho citato e ne riporta il tema di fondo alla sorgente paolina; inoltre, egli sottolinea, in essa, la presenza di «un'inversione dell'evidenza in velamento»²⁰. Questa inversione è riscontrabile anche nei seguenti frammenti da lui citati a supporto della sua tesi: 471L («*La natura è tale che indica dovunque un Dio perduto*»), 726L («*Questo sembra così naturale quanto che la condotta di Dio sia nascosta sotto la natura, come in tutte le altre opere*»), 934L («*La natura possiede delle perfezioni per mostrarci che essa è l'immagine di Dio, e dei difetti per mostrarci che essa ne è solo l'immagine*»).

È tuttavia nel frammento 781L, anch'esso citato da Marion, che trovo presente proprio ciò che Alberto Frigo vede mancare in Pascal. Ricostruisco il frammento che è troppo lungo per essere citato integralmente.

¹⁷ Cf. Aristotele, *Protreptico*, 9: «Anche il fatto che i più fuggono la morte mostra l'amore dell'anima per l'apprendere. Infatti, si fuggono le cose che non si conoscono, vale a dire ciò che è buio, ossia ciò che non è chiaro, mentre per natura si persegue ciò che è manifesto, ossia ciò che è conoscibile [...] Ciò che è conoscibile, ciò che è chiaro, ciò che è manifesto sono amabili; e se lo sono ciò che è conoscibile e ciò che è chiaro (*saphes*), in tutta evidenza è necessario che lo siano, in pari modo, anche il conoscere e l'essere saggi». Aristotele, *I dialoghi*, a cura di M. Zanatta, testo greco a fronte, BUR, Rizzoli, Milano 2008, p. 269.

¹⁸ Cf. E. Montale, *Portami il girasole*, in Eugenio Montale, *Tutte le poesie*, Mondadori, Milano 1990, p. 34.

¹⁹ *Ibidem*.

²⁰ J.-L. Marion, *L'obscure évidence de la volonté*, in «XVII^e Siècle», n. 185, Octobre-Décembre 1994, n. 4, pp. 639-656.

Pascal si dice stupito del fatto che coloro che si rivolgono agli empi da credenti cercano di provare la divinità di Dio tramite le opere della natura. La natura è semmai il luogo del velamento, lo abbiamo già visto nella *Lettera a M. le De Roannez*. Ma qui viene fuori il perché. Se essi si rivolgessero ad altri fedeli (a «*coloro che hanno la fede nel cuore*») il loro argomento sarebbe perseguibile perché chi ha Dio nel cuore non ha problemi a riconoscere che tutto l'essere viene da Lui. Ma «*per coloro nei quali questa capacità è spenta e nei quali si ha il proposito di farla rivivere, per queste persone private di fede e di grazia*», la prova esibita è vana, debole («*Vedo per ragionamento e per esperienza che nulla è più adatto a far nascere in loro disprezzo verso di essa*»). Pascal allora nomina la Scrittura come prova idonea, e dice che non è così che essa parla di Dio: «*Essa dice al contrario che Dio è un Dio nascosto e che dopo la corruzione della natura li ha lasciati in un accecamento dal quale non possono uscire se non mediante Gesù Cristo, al di fuori del quale ogni comunicazione con Dio è tolta. Nemo novit Patrem nisi Filius voluit revelare*». Nella stessa direzione di Chrétien, citato da Alberto Frigo, Pascal ritiene che la Scrittura sia «l'unico memoriale possibile» («*Così senza la Scrittura che non ha altro oggetto se non Gesù Cristo non conosciamo nulla e vediamo solo oscurità e confusione nella natura di Dio e nella nostra propria natura*» 417L). Occorre insistere su questo perché con la trasformazione dell'evidenza naturale in evidenza negativa, Pascal effettua anche una critica potente dell'idea rappresentativa, referenziale del segno. In questo senso, il *Deus absconditus*, nel suo propagare evidenza negativa su tutte le cose, modifica strutturalmente anche l'idea di segno, ciò si evince a mio avviso nell'ultimo passaggio del frammento:

Non è affatto questa la luce di cui si parla come del giorno in pieno meriggio. Non si dice affatto che coloro che cercano la luce in pieno meriggio o l'acqua del mare, ne troveranno: e così è ben necessario che l'evidenza di Dio non risulti tale dalla natura. Perciò essa ci dice altrove: *vere tu es Deus absconditus*.

Se l'evidenza di Dio non risulta dalla natura; se la natura, dunque, smette di essere segno, se gli *hyponnemata* sono destituiti perché Dio resta nascosto e indisponibile alla rappresentazione, a partire da che cosa, da quale dispositivo semiotico potrebbe attivarsene la memoria, nella misura in cui, malgrado tutto, a questa memoria si lega l'irresistibile desiderio di felicità nell'uomo? La *hyponnesis* impossibile nel caso della natura potrebbe mai rivelarsi adeguata nel caso della *vita beata*? Non credo. E non lo credo anche, forse proprio, guardando a quello che potrebbe, alla fine, essere giudicato *il supplemento*, l'"aggiunta"²¹ di Pascal: il *Memoriale* della notte del Fuoco trascritto su carta e pergamena e cucito nella

²¹Rinvio alla *Logica dell'aggiunta* (Mursia, Milano 2020), bellissimo libro di Enrico Guglielminetti.

fodera della giacca. Pascal si affida al supporto cartaceo, all'inchiostro per scrivere, cioè per attestare il passaggio di un evento strutturalmente imprevedibile ed irripetibile, per *tracciarlo*. Ma questa tracciatura non può essere intesa alla maniera in cui Condillac dice che "tracciare" va riportato al dipingere, cioè al rappresentare e al ricordare. La memoria, in breve, nel caso del ricorso di Pascal alla scrittura, nel *Memoriale*, deve essere prodotta, deve farsi, sentirsi in un corpo a corpo, nell'indisponibilità della cosa da ricordare, da imparare *par cœur*²². *Sentimento, gioia, pace*, dicono la memoria del passaggio della felicità come nel caso di una memoria bianca in cui la rappresentazione svanisce. Trovo ancora una volta aiuto nei versi di Eugenio Montale: *Tendono alla chiarezza le cose oscure./si esauriscono i corpi in un fluire/di tinte: queste in musiche. Svanire/è dunque la ventura delle venture*.

Per utilizzare le parole di Alberto Frigo ma vedendone, diversamente da lui, la pertinenza pascaliana, direi che nel *Memoriale* Pascal mostra una idea di «memoria pratica, erotica, nella figura del desiderio e di un desiderio che non conosce intenzionalmente o rappresentativamente il suo oggetto ed anzi è tanto più forte quanto più resta incapace di comprendere "come cerca" ciò a cui inesorabilmente tende».

Il dialogo con Alberto Frigo contiene spunti sui quali farò leva nel confrontarmi con la posizione di Gian Luigi Paltrinieri, il cui bel saggio ha il pregio di poter essere letto anche indipendentemente dalla relazione al mio libro, come uno studio approfondito su Heidegger e Pascal che include l'importante presenza di Nietzsche.

Nel rapporto fra Heidegger e Pascal ne va del significato della finitezza e dell'assenza che, come Paltrinieri sottolinea, per il filosofo tedesco non coincidono con la mancanza e con la manchevolezza. Questo non varrebbe per Pascal, la cui acuta analisi della condizione umana sempre "mossa" postulerebbe invece una pienezza tale da rendere provvisoria la condizione finita. La vicinanza fra i due, che Gian Luigi Paltrinieri vede allusivamente posta nel mio libro, (al di là della funzione esplicita di "sdoganatore" di Pascal che riconosco a Heidegger), potrebbe al limite essere concessa guardando al rifiuto del teoreticismo e alla valorizzazione delle tonalità emotive come via di comprensione dell'essere. Ma questa via, quella dell'analitica esistenziale, rispetto alla quale Heidegger si sente in qualche modo "preceduto" da Pascal, non riuscirebbe ad attenuare la differenza di fondo che emerge, nettissima, oltre che a proposito del senso della finitezza e della negatività, anche nel caso del rapporto uomo-mondo e della idea di possibilità che vi è sottesa.

²² "Un segno", scrive Derrida in *Ellissi*, "incomincia a ripetersi nel momento da cui sorge. Se non fosse così, non sarebbe segno, non sarebbe quello che è, cioè quella non-identità a sé che rinvia regolarmente allo stesso". *La scrittura e la differenza*, tr. it. di G. Pozzi, Einaudi, Torino 1971, p. 380.

Rimanendo fedele all'impostazione del saggio di Paltrinieri, mi soffermerò in primo luogo su colui che, in modo dirimente, prepara il terreno al confronto fra Pascal e Heidegger, e cioè Nietzsche. Gian Luigi Paltrinieri non sa che ne *La filosofia in fiamme* ho evitato il più possibile di parlare di Nietzsche perché il discorso avrebbe richiesto una sosta troppo approfondita... che non è ancora venuto il tempo per me di presentare e che spero di esitare quanto prima; lo rivelo come attestazione dell'importanza, anche per me, del rimando nietzscheano.

Credo che Nietzsche ignori il vero motivo della sua attrazione, malgrado tutto irresistibile, per Pascal, a causa dell'accecamento prodotto dalla sua furiosa rabbia nei confronti di quella debolezza produttrice di vittime-carnefici che volle scacciare in primo luogo da se stesso come uno spettro mortifero. Vede arrivare ciò che lo attira dalla finezza con cui Pascal comprende la pluralità e l'inquietudine dell'umano, dalla fierezza con cui rifiuta le scelte comode, dalla sua onestà intellettuale supportata da una autentica scelta di vita (Paltrinieri considera tutto questo). Al tempo stesso riconduce i motivi di apprezzamento che ho elencato a una ancora più fondamentale ma rovinosa istanza di cui Pascal sarebbe stato "la vittima più istruttiva"²³: la negazione della vita e del corpo, il pessimismo in cerca di quiete. Cosa non vede Nietzsche?

A mio avviso non vede ciò che lega le cose che pure egli vede nella contraddizione e la cui visione non potrebbe che attrarlo ancora di più. In breve, Nietzsche non vede che la *faiblesse* di Pascal, per quanto sia certamente osservabile nella condizione umana, non è quella - fisica, sociale, culturale, biologica, psichica - che «vuole spezzare i forti», e che secondo Nietzsche, come Paltrinieri ricorda, si concentra nel Cristianesimo. Proprio dal Cristianesimo pascaliano viene fuori che, per il Cristiano, la vera debolezza è quella dell'amato-amante esposto senza assicurazione all'amore di Dio.

Questa debolezza rende in qualche modo - esagero volutamente - *eroico* Pascal, proprio nel senso di Nietzsche. È dagli *Scritti sulla grazia* che ricavo questa convinzione.

Nella *Lettera sulla possibilità dei comandamenti*, che intende esplicitare, per renderla convincente, la teologia agostiniana della grazia, viene discussa la tesi del Concilio tridentino, «I comandamenti non sono impossibili ai giusti». Secondo Pascal questa tesi si oppone a quella dei luterani che negano che all'uomo sia possibile essere giusto e a quella dei molinisti che lo ritengono, invece, possibile.

La posizione della Chiesa è quella per cui la possibilità della giustizia deve legarsi alla perseveranza nella preghiera, e dunque a una rimessa a Dio, non ad una *capacitas* intesa secondo il suo senso attivo. Ora, nello spiegare la posizione della

²³ A questo proposito, rinvio ad A. Frigo, *La vittima più istruttiva del cristianesimo. Nietzsche lettore e interprete di Pascal*, in «Giornale critico della filosofia italiana», 2010, pp. 275-298.

Chiesa, Pascal sembra legare alla questione della grazia tutta la drammaticità del fenomeno erotico²⁴; ciò è dovuto al peso che riserva alla possibilità dell'abbandono, che viene collocato al cuore dell'amore reciproco fra l'uomo e Dio. Cito il passaggio che mi persuade a sostenere quanto detto:

Voglio farvi vedere che, nella dottrina di sant'Agostino, i comandamenti sono qualche volta impossibili per qualche giusto; che, poiché bisogna sempre chiedere la grazia per ottenerla, ci sono due forme di perseveranza da considerare, una nella preghiera e l'altra nella carità, e per questo Dio dona due soccorsi, uno per far perseverare nella preghiera, l'altro per far perseverare nelle opere; ed è vero che Dio non rifiuta mai il soccorso per le opere a quelli che non smettono di chiedere, e in questo senso Dio non abbandona il giusto se il giusto non lo abbandona; ma anche, Dio non dona sempre il soccorso per pregare, e in questo senso Dio abbandona il giusto prima che il giusto lo abbandoni; così che questo abbandono è sempre condotto in modo che all'inizio Dio lasci l'uomo senza il soccorso necessario per pregare, in seguito l'uomo smetta di pregare, e alla fine Dio lasci l'uomo che non lo prega più²⁵.

In un altro passaggio della *Lettera* Pascal parla esplicitamente di un “doppio abbandono”:

Essi abbandonano – dice – e sono abbandonati”; in questo abbandono l'uomo precede e Dio segue; in questo abbandono non c'è mistero. Ma se si vuole sapere la causa perché, ecc. Ma se si vuole sapere la causa perché essi hanno abbandonato, egli [Sant'Agostino] dà come unico motivo “che Dio li aveva abbandonati al loro libero arbitrio”. E se si chiede perché, essendo giusti quanto gli eletti, Dio abbandona loro al libero arbitrio ma non gli eletti, egli afferma “che questo accade per un giudizio occulto²⁶.”

La debolezza orribile che inquieta Pascal è quella di colui il cui amore è impotente a mantenere l'amore di Dio che precede quello umano ma che è ugualmente esposto alla possibilità dell'abbandono («Non sbaglio se dico che Dio è abbandonato»²⁷). Al contrario, la grazia, ovvero la perfetta reciprocità fra Dio e

²⁴ Non a caso, nel *Discorso sulle passioni d'amore*, che molti interpreti non attribuiscono a Pascal, troviamo la stessa parola utilizzata negli *Scritti sulla grazia*: “secours” (du côté de la source) per dire la necessità di una saldezza mai assicurata nel rapporto d'amore che quando viene meno fa “declinare miseramente”: «Dopo aver fatto questo cammino, quella pienezza talvolta diminuisce, e se non riceve aiuto *dalla parte della sorgente* [corsivi miei], noi decliniamo miseramente, e le passioni nemiche si impossessano del cuore che lacerano in mille brandelli. Tuttavia un raggio di speranza, anche debole, rialza in alto al punto di prima [...]». «Quando la buona volontà ha avuto la fede, essa inizia a operare il bene solo se il soccorso della grazia non ci manca». Cf. B. Pascal, *Opuscoli e Lettere*, Ed. Paoline, a cura di G. Auletta, Milano 1961, p. 35 e *Scritti sulla grazia*, cit., p. 35.

²⁵ B. Pascal, *Scritti sulla grazia*, a cura di B. Nacci, Vita e Pensiero, Milano 2000, p. 28.

²⁶ *Ivi*, p. 29.

²⁷ B. Pascal, *Opuscoli e Lettere*, cit., p. 192.

l'uomo, la saldezza del desiderio, indica una condizione cui Pascal associa innumerevoli volte nei suoi testi termini come "délíce", "jouir", "saint désir".

È interessante notare che Pascal utilizza lo stesso lessico del godimento per chiamare tanto le cose mondane quanto Dio²⁸. Questo passaggio della *Preghiera per domandare a Dio il buon uso delle malattie* lo conferma:

Oh mio Dio, quanto è felice un cuore che può amare un oggetto tanto incantevole, che non lo disonora ed il cui attaccamento gli è così salutare! Sento che non posso amare il mondo senza dispiacervi, senza nuocermei, e senza disonorarmi; *non dimeno il mondo è ancora l'oggetto delle mie delizie* [corsivi miei]. O mio Dio, come è felice l'anima di cui voi siete le delizie [corsivi miei] poiché essa può abbandonarsi ad amarvi, non solo senza scrupolo, ma con merito. Come è ferma e durevole la sua felicità, poiché la sua attesa non può essere frustrata, perché voi non sarete mai distrutto e né la vita né la morte non la separeranno mai dall'oggetto dei suoi desideri. [...] Oh quanto sono felici coloro che in piena libertà e con un'invincibile inclinazione della loro volontà amano perfettamente e liberamente ciò che sono necessariamente obbligati ad amare!²⁹

«Il mondo è ancora l'oggetto delle mie delizie (*délíces*)»/«Oh come è felice l'anima di cui voi siete le delizie (*délíces*)». È nella connessione fra queste due proposizioni di segno opposto che occorre riconoscere Pascal che, del resto, in una Lettera ai Roannez del 1656 scrive: «Come dice Tertulliano, non bisogna credere che la vita dei cristiani sia una vita di tristezza. Non si lasciano i piaceri se non per altri più grandi»³⁰.

È dunque quello del godimento e della felicità il registro su cui Pascal si rapporta a Dio. Ancora, negli *Scritti sulla grazia*, troviamo: «Può mai lo spirito abbracciare una cosa che non lo diletta?»³¹; e poi: «Ma come! I sensi del corpo avrebbero la loro voluttà, e lo spirito ne sarà privo? E se lo spirito non ha le sue voluttà, perché è scritto "I figli degli uomini s'inebrieranno dell'abbondanza della tua casa, e tu li sazierai con il torrente delle tue delizie?" Datemi una persona che ama, capirà ciò che dico; datemene una che desidera con forza [...] saprà ciò che dico, ma se parlo a un'anima fredda, non mi capirà»³².

Credo che il motivo dell'attrazione di Nietzsche nei confronti di Pascal venga proprio da questo sentirne, senza coglierne fino in fondo, l'energia proveniente dall'amore, dalla volontà inclinata dall'amore che trova, fra l'altro, nel Gesù che Nietzsche amò, il suo modello perfetto. La logica che governa l'amore è eccessiva,

²⁸ A questo proposito, cf. Ph. Sellier, *Pascal et Saint Augustin*, Albin Michel, Paris 1995, pp. 159; 334; 376-377.

²⁹ B. Pascal, *Opuscoli e Lettere*, cit., p. 126. (Trad. it. parz. mod.).

³⁰ *Ivi*, p. 202.

³¹ *Ivi*, p. 45.

³² *Ivi*, p. 46.

oltrepassa la proporzione e destabilizza lo stesso rapporto fra presenza e assenza, tramite la misericordia che dona – Pascal lo mette bene in luce commentando, in una *Lettera ai Roannez*, il passo di Matteo, XIII, 12: «Sarà dato a chi già possiede». Egli scrive:

Con questa promessa, coloro che hanno già ricevuto molto hanno diritto a sperare di più, e quelli che hanno ricevuto in modo straordinario devono sperare straordinariamente. Io cerco il più possibile di non affliggermi di nulla e di prendere per me il meglio di tutto quel che accade. Credo che questo sia un dovere e che si pecchi non facendolo³³.

Oltre a esibire una possibile direzione di ricerca per scavare ancora nel complesso rapporto fra Pascal e Nietzsche, fino ad arrivare a toccare la complessa questione della volontà che costituisce il punto nodale del pensiero di entrambi, quanto ho richiamato contiene, almeno nelle mie intenzioni, anche elementi per affrontare il rapporto fra Heidegger e Pascal. Spero sia venuta fuori una cosa per me importante che sento di dovere esprimere ancora più chiaramente perché in fondo nutre sia l'obiezione che mi dirige Alberto Frigo, sia quella che proviene da Gian Luigi Paltrinieri. La sintetizzo in breve: l'“ordine della carità” – che sulla scia di Jean-Luc Marion considero il pensiero più profondo di Pascal e anche quello a partire dal quale egli manda in fiamme la metafisica dei Greci e in cenere quella cartesiana di cui pure si nutre – inaugura veramente una nuova logica nella misura in cui impone uno sconvolgimento radicale del significato della presenza. Accostata, appunto, tramite l'amore, la presenza perde il suo carattere di stabilità e di disponibilità. L'“avere” che la caratterizza trova nella speranza, come si legge nel commento di Pascal al passo di Matteo, il suo “fondo stabile”, consegnandosi a quell' *encore* in cui Jacques Lacan ritrova la scaturigine del desiderio³⁴. Di conseguenza, la mancanza è innanzitutto la mancanza che si attiva dalla/nella presenza. Fuori dalla presenza dell'amato non c'è mancanza possibile: la *Stimmung* del *divertissement* che caratterizza l'esperienza mondana lo conferma: nel mondo Dio non manca, le possibilità restano aperte e infinite. Se può mancare, è nel cuore. Heidegger è però geniale e insidioso come sempre quando in *Perché i poeti?* addita una sorta di nuova mondializzazione del mondo a partire dalla logica del cuore³⁵. E questo, forse, meriterebbe di essere approfondito.

Il “Dieu caché”, in fondo, si manifesta solo grazie all'amore di chi lo ama («La verità è così oscurata di questi tempi e la menzogna così stabilita, che a meno di

³³ *Ivi*, p. 191.

³⁴ Cf. J. Lacan, *Le Séminaire- livre XX Encore*, Seuil, Paris 1975.

³⁵ Cf. M. Heidegger, *Sentieri interrotti*, a cura di P. Chiodi, La Nuova Italia, Firenze 1968, pp. 282-283.

amare la verità non si potrebbe conoscerla» 739L), potendo rimanere, quanto a se stesso, come Pascal per altro dice, abbandonato. È l'amore che apre dunque la conoscenza. Proprio per questo, in forza, cioè, del fatto che il Dio di Pascal inaugura e abita la logica dell'amore che decostruisce e governa quella della presenza, non sottoscriverei l'ipotesi di un platonismo in Pascal. Per Platone è il mortale che ama e l'*eros* è un mezzo, certamente potente, per elevarsi a un dio che mai potrebbe avere i tratti dell'abbandonato. Questo a mio avviso cambia completamente le cose.

Il saggio di Carla Canullo, soffermandomi sul quale concludo, ha uno stile diverso dagli altri. Non mi riferisco solo al modo in cui è scritto - ciascuno ha, infatti, il suo stile -, ma al modo in cui è pensato. Esso legge, molto generosamente, la questione posta ne *La filosofia in fiamme* dall'interno del mio lavoro di ricerca, guadagnando dunque un'ampiezza che mi tocca ancora da più vicino. Carla Canullo coglie bene che la questione per me fondamentale e che ho tentato di articolare secondo diversi contesti e prospettive è quella dell'amore e del suo legame con la conoscenza, legame che la *philo-sophia* di Platone e di Aristotele esibisce come originario e strutturale. Non le sfugge, inoltre, ciò di cui, per ovvie ragioni, non potevo pienamente dar conto nel mio libro, e cioè il fatto che questa sosta su Pascal non pretende di colmare la distanza temporale fra il momento greco della filosofia - a me caro anche perché in qualche modo "di scuola", segno distintivo della Teoretica palermitana da Nunzio Incardona, a Giuseppe Nicolaci e Leonardo Samonà - e quello contemporaneo in cui spiccano per me i nomi di Jean-Luc Marion, Jacques Derrida, Jean-Luc Nancy. Essa non costituisce il *medium* moderno, ma una nuova, potente articolazione del rapporto fra amore e conoscenza che conduce a una *ritrattazione dell'amore dei greci* dunque, secondo il dinamismo interno di questa parola da me presa in prestito e più volte adoperata, a una sua ripetizione e al tempo stesso a una critica. Per capire il significato di questa espressione "ritrattazione dell'amore", farò riferimento a un aforisma di *Minima moralia: Wishful thinking*, in cui Adorno scrive, in polemica con Max Scheler:

La tesi di Scheler, per cui ogni conoscenza è fondata sull'amore, è falsa, in quanto egli esige un amore immediato per l'oggetto dell'intuizione. Ma diventerebbe vera se l'amore tendesse alla dissoluzione di ogni apparenza di immediatezza e si mostrasse quindi intransigente e inconciliabile con l'oggetto della conoscenza³⁶.

La condizione del *divenire vera* della tesi di Scheler, cui Adorno è tutt'altro che estraneo o indifferente, si lega per lui al fatto che l'amore, per incidere veramente sul pensiero, dovrebbe assumere un ruolo critico, negativo, simile a una forza di contrasto nei confronti della conoscenza. Ciò che Adorno teme è la perdita del

³⁶ T. W. Adorno, *Minima Moralia*, tr. di R. Solmi, Einaudi, Torino 1954, p. 238.

potere di critica insito nel desiderio, cosa che si evince più chiaramente in questo passaggio che segue:

Contro la separazione del pensiero non giova a nulla la sintesi dei *ressorts* psichici reciprocamente alienati o il trattamento terapeutico della *ratio* con fermenti irrazionali, ma l'assunzione consapevole dell'elemento del desiderio che costituisce - antitetivamente - il pensiero come pensiero³⁷.

Ora, ciò che Pascal compie nel frammento sui tre ordini è una “mossa scheleriana” che fa però lavorare dentro di sé l'obiezione di Adorno. 1) Iscrivendo il terzo ordine, ovvero l'ordine della carità, in una sequenza in cui compaiono l'ordine dei corpi e quello degli spiriti, e 2) al tempo stesso separando l'ordine della carità dagli altri due, grazie al lavoro di una distanza infinitamente più infinita di quella che lavora già fra corpi e spiriti, Pascal non solo rivoluziona in eccesso il sistema platonico e cartesiano dell'ente, introducendo una forma di conoscenza più alta che è l'amore (e facendo bruciare nel senso di ri-attivare e di correggere, con questa sua mossa, l'*eros* che già aveva un ruolo importante per i metafisici greci), ma contemporaneamente affida a questo tipo di conoscenza una funzione critica e decostruttiva nei confronti tanto dei “figli della terra” quanto degli “amici delle idee”, parafrasando Platone. L'ordine della carità risulta veramente, per Pascal, come dice Adorno, “intransigente” e “inconciliabile” con l'oggetto della conoscenza, pur additando - vedo qui una conciliazione negativa, di stile adorniano - una nuova e differente forma di conoscenza. Esso mantiene dunque una tensione negativa al suo interno che però viene spesa da Pascal a profitto di una riforma complessiva della conoscenza. Nell'ultimo capitolo de *La filosofia in fiamme* scrivevo che vedo oggi ripreso questo progetto pascaliano da Jean-Luc Marion, in particolare nell'esito “epistemologico” della fenomenologia della donazione, in qualcosa che va, dunque, oltre la stessa fenomenologia e che si lega alla questione delle “certezze negative”³⁸, che Carla Canullo conosce benissimo perché con me condivide anni di studio del pensiero di Marion³⁹.

³⁷ *Ibidem*.

³⁸ Jean-Luc Marion, *Certezze negative*, a cura di di A. Bellantone, Le Lettere, Firenze 2014 e R. Caldarone *La filosofia in fiamme*, cit., pp. 305-307.

³⁹ Potrei esibire la questione delle “certezze negative” come prova di un “*limen*” “che si traccia tra decostruzione e fenomenologia della donazione”. Le parole sono di Carla Canullo, che notando la presenza decisiva di filosofi molto diversi come Derrida e Marion nel mio percorso, legati a due indirizzi fortemente distinti come sono la decostruzione e la fenomenologia della donazione, si chiede e mi chiede se non si debba scegliere fra i due: “Se la decostruzione *prepara* e la donazione *dà*, tra decostruzione e donazione (e dunque fenomenologia della donazione) *ne faut-il pas choisir?*”. Penso che le “certezze negative” di Marion siano la prova del fatto che la fenomenologia della donazione (di cui costituiscono forse il più importante esito teorico) ha in sé un'anima decostruttrice. Penso che anche per questo tipo di fenomenologia potrebbe andare bene quel «saper dire “vieni” e rispondere

La tesi di Agostino per cui *Non intratur in veritatem nisi per caritatem*, diventa, in breve, con Pascal, una verità della ragione che ha fatto i conti con il cuore, ovvero, riprendendo Adorno, una verità della ragione che ha “assunto consapevolmente” “l’elemento del desiderio che costituisce – antiteticamente – il pensiero come pensiero”.

Entro così nel vivo di una delle domande più incisive postemi da Carla Canullo. Qual è, pascalianamente, la forma del legame della ragione con il cuore? Il cuore è la “dis-ragione”, la “contro-ragione” della ragione stessa? E se cuore e ragione sono due istanze diverse, come legarle? E cosa vuol dire Pascal quando nel *Discorso sulle passioni d’amore* dice che «l’amore e la ragione sono una cosa sola»?

Credo che Pascal, nella sua opera variegata ma non dispersiva, metta in gioco un nuovo concetto di ragione, ovvero, come scrive Carla, una “nuova figura di ragione”. La novità viene preparata lungamente: passa dal confronto con le sette greche, consente di leggere la posizione del “geometra” come *alter ego* dello “stoico” contrapposto al pirroniano e infine lascia apparire la postura tipica del cristiano, ossia la sottomissione:

Sottomissione. Bisogna saper dubitare dove occorre, prendere per certo dove occorre, sottomettendosi dove occorre. Chi non fa così non capisce la forza della ragione. Ve ne sono che peccano contro questi tre principi, o accettando tutto come dimostrativo, perché se ne intendono di dimostrazioni, o dubitando di tutto, perché non sanno dove bisogna sottomettersi, o sottomettendosi in tutto, perché non sanno dove bisogna giudicare. Pirroniano, geometra, cristiano: dubbio, sicurezza, sottomissione⁴⁰.

In fondo, però, malgrado l’importante scandaglio e la sintesi che questo frammento offre, la figura cartesiana della ragione appare confermata. Le tre posture della ragione presentate da Pascal sono ancora riconoscibili, infatti, nell’*excursus* delle *Meditazioni* che cominciano dal dubbio, pervengono alla certezza dimostrativa e si imbattono in un altro tipo di certezza in cui la dimostrazione segue la via della sottomissione (è questo infatti il caso dell’idea dell’infinito). Dove sta allora la mossa tipicamente pascaliana? Essa va a mio avviso riconosciuta nella messa alla prova della ragione, e non solo formalmente⁴¹, al cospetto dell’incomprensibile («Tutto ciò che è incomprendibile non cessa per questo di esistere» 149L).

al “vieni” dell’altro”» di *Psyché. Invenzioni dell’altro* (tr. it. di R. Balzarotti, Jaca Book, Milano 2008, p. 58) che Carla Canullo riprende da Derrida e assume come postura chiave della decostruzione.

⁴⁰ B. Pascal, *Frammenti*, a cura di E. Balmas, BUR, Rizzoli, Milano 2016 (L 170).

⁴¹ Anche questo, infatti, potrebbe essere scorto in Cartesio e nel rapporto fra la mente e l’idea di infinito.

Pascal apre un solco non solo formale ma anche effettivo, programmatico all'interno della conoscenza messa alla prova dell'incomprensibile. Egli fa infatti diventare l'aporia cartesiana del non-sapere all'interno del sapere, un varco specifico, capace di aprire l'ingresso a quei fenomeni espulsi dal regime canonico della razionalità: i miracoli, la bellezza, la Rivelazione. Pascal, in breve, va oltre la transazione cartesiana con l'incomprensibile perché da essa fa scaturire una "regola epistemologica" («Tutte le volte che una proposizione è inconcepibile, bisogna sospendere il giudizio su di essa e non negarla per questo, ma esaminare il contrario; e se lo si trova evidentemente falso, si può arditamente affermare la prima proposizione per quanto incomprensibile»⁴²) che governa, a monte, l'allargamento concreto dell'orizzonte della fenomenalità alle cose fini, slegate, inapparenti, sentite e indimostrabili. Nella misura in cui il cuore è ciò che in noi è in contatto privilegiato con l'infinito perché ha la possibilità di sentire Dio e di fondare la fede che non è altro che Dio sensibile al cuore (424L), la ragione alla prova dell'incomprensibile non può che entrare in rapporto con la sua topica e farsi cuore pensante, ossia "assunzione consapevole" di quell'elemento che costituisce - antitetivamente - la ragione stessa.

So bene che a fronte della domanda cruciale postami da Carla - quale sia la *forma* del legame del legame tra la ragione e il cuore in Pascal - le mie considerazioni non chiudono certamente il problema; semmai ne aprono degli altri (non ultimo, il compito di interrogare le tracce di questa "forma" anche nella storia successiva della metafisica e il loro interesse per il suo incerto avvenire). Ma questo vale, sento di doverlo ribadire, per tutte le questioni avanzate nel *Symposium*.

Potrei aggiungere, in conclusione, che il mio intervento è stato solo un modo di articolare maggiormente il "grazie" dell'inizio. Gli argomenti che ho cercato di prospettare e le possibili repliche alle domande e alle obiezioni che mi sono state poste non hanno, infine, altra funzione che evidenziare il loro carattere di "questioni aperte". Se fossi riuscita nell'intento non potrei che replicare il mio grazie a Pier Paolo Marrone, ad Andrea Bellantone, ad Alberto Frigo, a Gian Luigi Paltrinieri e a Carla Canullo.

⁴² B. Pascal, *Sullo spirito geometrico e sull'arte di persuadere*, in *Opuscoli e lettere*, cit., p. 94.

S y m p o s i u m I I I

Fabio Ciaramelli, *L'ordine simbolico della legge e il problema del metodo*,
Giappichelli, Torino 2021

LA METODOLOGIA GIURIDICA NELLE DEMOCRAZIE COSTITUZIONALI

BALDASSARE PASTORE

Dipartimento di Giurisprudenza

Università di Ferrara

baldassare.pastore@unife.it

ABSTRACT

The article discusses some issues addressed in Fabio Ciamelli's recent book. They deal with the relationship between the search for a public justification of legality, indispensable in contemporary constitutional democracies, and the problems that legal methodology raises and that concern the controllability of decisions in the context of legal positivization.

KEYWORDS

Legal Method, Positivization, Constitutional State, Legality, Justification.

1. IL METODO E IL SAPERE PRATICO

Non si può non condividere l'ipotesi di fondo da cui parte Fabio Ciamelli nel suo recente libro¹. Invero, vi è un nesso stringente tra la ricerca di una giustificazione pubblica della legalità istituita, irrinunciabile nelle democrazie costituzionali contemporanee, e i problemi che la metodologia giuridica solleva e che ruotano intorno alla controllabilità della produzione e dell'esecuzione del diritto².

La questione del metodo assume una peculiare salienza e mostra la sua persistenza e attualità nell'ambito dei processi di positivizzazione nelle organizzazioni giuridico-politiche odierne dove la domanda di legittimazione delle decisioni vincolanti per i consociati diventa di fondamentale importanza. Il tema sul tappeto è quello della accettabilità sociale della decisione che si lega alla sua legittimità e alla necessità di un controllo critico delle prestazioni giuridiche che l'istanza metodologica consente di assicurare³. In quel che segue mi concentrerò brevemente su alcuni punti riguardanti questo tema, trattati da Ciamelli con consapevolezza filosofica.

¹ L'ordine simbolico della legge e il problema del metodo, Giappichelli, Torino 2021.

² Ivi, p. 3.

³ Ivi, pp. 6-7.

Come è noto, nel lessico giuridico il termine “metodo”, che riguarda il complesso dei procedimenti intellettuali richiesti per condurre una ricerca, è usato in relazione alla scienza giuridica e all’interpretazione. La diversità delle accezioni del termine, però, non esclude l’esistenza di un loro collegamento. Lo stesso concetto di scienza del diritto, infatti, varia con il mutare delle concezioni relative alla natura dei procedimenti dell’interpretazione giuridica⁴. Peraltro, vanno riconosciuti, per un verso, la coestensività tra scienza giuridica e diritto, posto che le costruzioni concettuali della prima hanno sempre contribuito a dar forma al secondo, facendo essa parte dell’oggetto che studia, e, per l’altro verso, l’aspetto fondante del momento interpretativo, che presenta una connessione essenziale con il fenomeno giuridico⁵.

Il problema del metodo – come Ciaramelli ben evidenzia – è inaggirabile, sia per le esigenze connesse alla richiesta di legittimazione democratico-costituzionale della legalità istituita, sia per l’esigenza di convivere con “l’instabilità dell’indeterminato” che rinvia all’imprevedibilità che accompagna costitutivamente le attività umane, alla loro contingenza, al loro *poter-essere-altrimenti*⁶.

Porre attenzione alla dimensione critico-riflessiva della metodologia giuridica implica che siano ripercorse le vicende relative alla configurazione del metodo nel passaggio dalla sua accezione “antica” a quella “moderna”⁷ e alle sue ricadute, nella costante apertura all’interrogazione dei suoi presupposti.

Nel contesto giuridico ciò richiede una revisione dell’apparato concettuale e delle coordinate epistemologiche della teoria, superando quella visione che la considera alla stregua di una scienza naturale, orientata a osservare e descrivere il proprio oggetto senza tener conto del coinvolgimento del soggetto⁸. Ciò implica l’assunzione del punto di vista pratico, che è quello di coloro che devono decidere come agire, che devono deliberare intorno a certi fini, che vogliono realizzare certi scopi.

Va evidenziato, a questo riguardo, che il sapere giuridico nasce *nella e per* la prassi. È un sapere incorporato nelle pratiche giuridiche: vive e prospera in quanto è ad esse funzionale. Concorre a costruire, mantenere, consolidare, incrementare, trasformare il *corpus* giuridico⁹.

⁴ N. Bobbio, *Metodo* (1964), ora in Id., *Contributi ad un dizionario giuridico*, Giappichelli, Torino 1994, in particolare pp. 165-166.

⁵ Cfr. B. Pastore, F. Viola, G. Zaccaria, *Le ragioni del diritto*, Il Mulino, Bologna 2017, pp. 11-12, 222 ss.

⁶ F. Ciaramelli, *L’ordine simbolico della legge e il problema del metodo*, cit., pp. 8-9, 18-19.

⁷ Cfr., in proposito, *ivi*, pp. 25-49.

⁸ V., sul punto, B. Pastore, *Teoria del diritto e riabilitazione della filosofia pratica*, in A. Ballarini (a cura di), *Novemcento del diritto*, Giappichelli, Torino 2019, pp. 165-166; F. Viola, *Prospettive della teoria del diritto*, in A. Scerbo (a cura di), *Teoria e prassi dell’esperienza giuridica. In ricordo di Francesco Gentile*, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli 2021, pp. 17-18.

⁹ B. Pastore, *Teoria del diritto e riabilitazione della filosofia pratica*, cit., pp. 169-170.

La conoscenza giuridica è conoscenza *pratica* non tanto per il fatto di riguardare le azioni umane, quanto propriamente perché partecipa nel determinare l'azione da compiere. Ma l'azione umana è il regno del contingente e di ciò che deve essere fatto per lo più e non già sempre e in ogni circostanza¹⁰. Siamo nello spazio dell'indeterminatezza, il cui orizzonte circoscrive il *poter-essere-altrimenti* delle diverse attività umane¹¹ che revoca in dubbio ogni approccio descrittivo-constatativo e a-valutativo del sapere relativo all'agire. Ne consegue – come opportunamente nota Ciaramelli – una radicale presa di distanza dalle pretese del metodo scientifico, che, nella loro applicazione alla indeterminatezza e imprevedibilità degli atti umani, finiscono col negarne l'autonomia e la peculiarità¹². Ciò, comunque, non esclude che il loro carattere innovativo e creativo vada sottoposto a procedure di controllo pubblico e di verifica intersoggettiva. «Gli atti umani sono... sempre suscettibili di essere giudicati e devono poter rispondere pubblicamente del proprio senso e valore»¹³.

Viene in evidenza l'esigenza di riconnettere il momento cognitivo-razionale con quello attuativo-decisionale dell'agire, riabilitando il momento della scelta e della decisione. La spinta a riconciliare ragione e decisione, sul piano delle attività volte a individuare ciò che si deve fare nelle circostanze che richiedono scelte di carattere pratico, rimette in primo piano il tema delle condizioni e dei criteri in base ai quali è possibile *decidere* seguendo un procedimento comunicabile e universalizzabile¹⁴.

Entra in gioco, nel campo del diritto, il ragionamento giuridico, in quanto ragionamento pratico vincolato ad alcune condizioni di praticabilità¹⁵, che diventa parte integrante della positivizzazione e dove è basilare il ruolo dell'argomentazione¹⁶.

Il metodo giuridico fa parte dell'esperienza quotidiana dei giuristi, sia nell'esercizio della conoscenza e della ricerca del diritto, sia nell'impegno nei

¹⁰ F. Viola, *Prospettive della teoria del diritto*, cit., p. 29.

¹¹ F. Ciaramelli, *L'ordine simbolico della legge e il problema del metodo*, cit., pp. 53, 55, 64. Sulla saldatura tra elaborazione del metodo giuridico nella scienza e nella dogmatica ottocentesca e primo-novecentesca (immerse nel "sogno positivista") e neutralizzazione filosofica e scientifica del poter-essere-altrimenti costitutivo degli atti umani v. *ivi*, pp. 60 ss., 65 ss., 68 ss.

¹² *Ivi*, p. 82.

¹³ *Ivi*, p. 83.

¹⁴ Cfr. M. Kriele, *Diritto e ragione pratica* (1979), Editoriale Scientifica, Napoli 2006, pp. 19 ss., 45 ss., 63 ss.

¹⁵ Cfr. R. Alexy, *Teoria dell'argomentazione giuridica. La teoria del discorso razionale come teoria della motivazione giuridica* (1978), Giuffrè, Milano 1998, pp. 169 ss., 176 ss., 182 ss., 198 ss., 225 ss.; *Id.*, *Teoria dei diritti fondamentali* (1994), Il Mulino, Bologna 2012, pp. 579 ss., 583 ss., 586 ss., 591 ss. Si tratta di alcune condizioni limitanti relative al vincolo della legge, dei precedenti giudiziari e della dogmatica.

¹⁶ M. Atienza, *Diritto come argomentazione. Concezioni dell'argomentazione* (2006), Editoriale Scientifica, Napoli 2012, pp. 54-61, 175, 211 ss.

processi di concretizzazione¹⁷. In tal modo l'istanza metodologica, finalizzata a sottoporre a verificabilità il lavoro dell'interprete, diventa una componente decisiva dell'ordinamento giuridico¹⁸.

2. LA FUNZIONE DI CONTROLLO DELLA METODOLOGIA GIURIDICA

Alla metodologia giuridica spesso è assegnato il compito esclusivo di esaminare la via interpretativa che il giurista segue. Si tratterebbe di un compito descrittivo, consistente nell'indagare quali sono i tipi di argomento mediante i quali gli interpreti compiono le loro operazioni. Tale idea, però, va rifiutata. La metodologia svolge ulteriori compiti. Nel riflettere sugli argomenti, soppesandone le ragioni *pro* e *contro*, essa predispone strumenti per controllare le argomentazioni degli interpreti¹⁹, le loro scelte e, dunque, le loro decisioni. È da segnalare, in proposito, l'abbandono della pretesa della dogmatica di costituire un sistema rigorosamente deduttivo e autosufficiente nella direzione del suo configurarsi come insieme di concetti teorici e di formule tecnicizzate accumulate dalla riflessione dottrinale e dalla prassi giurisprudenziale. Secondo questa prospettiva, la dogmatica giuridica opera nella sua duplice funzione di orientamento dell'argomentazione e di valutazione razionale dei risultati, con riguardo all'unità e alla coerenza ordinamentali, all'interno di un sistema giuridico aperto al riconoscimento di criteri metagiuridici²⁰.

La controllabilità delle decisioni ha a che fare con un insieme di regole (accettate all'interno di una cultura giuridica), tendenti tutte, in vario modo, a restringere per quanto possibile l'ambito di quel che può essere correttamente deciso. La metodologia agevola o rende possibile tale controllo sia sul versante tecnico-giuridico, da parte delle istanze superiori e della comunità dei giuristi, sia sul versante sociale, da parte dell'opinione pubblica informata. La controllabilità della decisione giuridica, oltre a garantire la prevedibilità del risultato²¹, esprime anche una irrinunciabile esigenza di giustizia ed è finalizzata ad evitare che il campo della pratica giuridica sia lasciato al decisionismo. Sottoporre a controllo, infatti, significa

¹⁷ F. Viola, G. Zaccaria, *Diritto e interpretazione. Lineamenti di teoria ermeneutica del diritto*, Laterza, Roma-Bari 2016⁹, pp. 136-137.

¹⁸ F. Ciaramelli, *L'ordine simbolico della legge e il problema del metodo*, cit., p. 48.

¹⁹ L. Gianformaggio, *Studi sulla giustificazione giuridica*, Giappichelli, Torino 1986, pp. 166, 168-169.

²⁰ L. Mengoni, *Ermeneutica e dogmatica giuridica. Saggi*, Giuffrè, Milano 1996, pp. 7 ss., 16 ss., 58-62.

²¹ La nozione di prevedibilità richiama quella di certezza, ma, nello scenario giuridico odierno, dalla certezza come prevedibilità l'attenzione si sposta alla certezza come controllo. Cfr. A. Abignente, *L'argomentazione giuridica nell'età dell'incertezza*, Editoriale Scientifica, Napoli 2017, p. 62. V., sul tema, F. Ciaramelli, *L'ordine simbolico della legge e il problema del metodo*, cit., pp. 164-172.

far riferimento a vincoli, di forma e di sostanza, e a ragioni giustificative, atti ad impedire che una decisione, risultato dell'esercizio di un potere normativo, sia presa sulla base di sé stessa, sia cioè auto-fondata e dunque infondata²².

Va segnalato, a questo proposito, l'apporto della teoria ermeneutica del diritto. In particolare, l'ermeneutica giuridica ha posto attenzione all'attività svolta dall'interprete, prendendo in considerazione le due polarità entro cui si esplica la formazione giudiziale del diritto: da un lato, la libertà, in una certa misura ineliminabile, del soggetto interpretante; dall'altro, l'esigenza di razionalità del suo operato, con riferimento alla accettabilità della decisione in un contesto unitario che contribuisce a controllare l'esercizio interpretativo²³.

La determinazione del significato delle disposizioni, ossia degli enunciati normativi contenuti in una fonte del diritto, avviene attraverso i metodi, le tecniche, le direttive, i canoni, gli argomenti interpretativi, il cui uso è accreditato e consolidato tra gli appartenenti ad una comunità giuridica. Essi rappresentano lo strumento che consente di collegare l'attività di interpretazione alla giustificazione del risultato interpretativo, di passare dalle disposizioni alle norme, che sono il loro contenuto di significato²⁴.

I metodi, le tecniche, le direttive, i canoni, gli argomenti interpretativi servono a rendere esplicite le ragioni grazie alle quali si definisce il significato delle formulazioni normative. Si tratta di discorsi con i quali vengono addotte giustificazioni a supporto di un determinato risultato interpretativo. Tali criteri svolgono un'importante funzione di controllo della libertà dell'interprete, con riguardo ai procedimenti intellettuali che conducono alla decisione e ai ragionamenti che la sostengono²⁵.

I metodi, gli argomenti, i canoni interpretativi sono molteplici e sono scelti dagli interpreti. Non possono eliminare gli spazi della loro libertà. Possono, però, contenerli e strutturarli, dal momento che segnano i passi che l'interprete deve fare nel suo ragionamento per offrire un'argomentazione convincente. Ogni scelta, peraltro, conduce ad un differente risultato interpretativo. I metodi, inoltre, possono combinarsi nella pratica in vari modi, dando luogo a peculiari strategie interpretative, da intendere come insiemi di operazioni e/o di ragionamenti

²² Scrive Ciaramelli (op. cit., p. 176): «Nel caso dell'interpretazione giuridica è indispensabile fare in modo che la sua necessaria e inevitabile discrezionalità non sfoci nell'arbitrio».

²³ Cfr. F. Viola, G. Zaccaria, *Diritto e interpretazione*, cit., pp. 191-192, 206; G. Zaccaria, *La comprensione del diritto*, Laterza, Roma-Bari 2012, pp. 82-85, 110-111; B. Pastore, *Interpreti e fonti nell'esperienza giuridica contemporanea*, Cedam, Padova 2014, pp. IX-XI, 78, 83-84.

²⁴ Sul punto, nella letteratura più recente, si rinvia a: B. Pastore, *Decisioni, argomenti, controlli. Diritto positivo e filosofia del diritto*, Giappichelli, Torino 2015, pp. 87-96; D. Canale, G. Tuzet, *La giustificazione della decisione giudiziale*, Giappichelli, Torino 2019, p. 67 ss.; G. Pino, *L'interpretazione nel diritto*, Giappichelli, Torino 2021, p. 279 ss.

²⁵ G. Zaccaria, *La comprensione del diritto*, cit., pp. 129-131.

compiuti per pervenire ad un risultato interpretativo ritenuto corretto, buono, giusto, appropriato.

La scelta del metodo viene suggerita dai problemi e dalle questioni pratiche che l'interprete è chiamato ad affrontare e risolvere. Non è possibile, dunque, una spiegazione meramente metodologica delle ragioni che vi presiedono. Il metodo si costituisce come effettivamente operante in rapporto alla concretezza delle situazioni che ne consentono e, in parte, esigono l'utilizzo²⁶. Tale scelta è guidata da una precomprensione, intesa come prerequisito del procedimento di soluzione dei casi giuridici, come insieme di orientamenti e aspettative di partenza²⁷, come valutazione anticipata del risultato ritenuto adeguato al caso e corretto, soggetta ad una continua riconsiderazione e precisazione. La precomprensione è una condizione di conoscenza - se pur provvisoria - del problema da risolvere che mette in moto e fa progredire il procedimento del comprendere in una costante verifica che conduce alla decisione. Non è configurabile come un atto meramente soggettivo, essendo invece determinata sulla base della partecipazione dell'interprete ad un "senso comune", che rappresenta l'esito della socializzazione professionale, della formazione giuridica, di una catena di interpretazioni passate, di una tradizione²⁸.

I metodi sono strumenti per attribuire significato alle disposizioni, nonché strumenti per formulare argomenti a favore dei significati attribuiti alle disposizioni. La loro funzione è, appunto, anche quella di sviluppare criteri per il controllo della validità e correttezza delle ipotesi di interpretazione. Questo avviene sotto due profili²⁹.

Dal punto di vista del soggetto che interpreta, il metodo permette di auto-controllare il procedimento seguito al fine di valutare la fondatezza giuridica dell'interpretazione. Dal punto di vista della comunità nella quale l'interprete è inserito, permette di valutare e controllare l'ipotesi posta alla base della decisione. Tale compito assume anche una preminente dimensione istituzionale laddove vi siano organi tecnici incaricati di vagliare la tenuta del risultato interpretativo in riferimento al diritto positivo³⁰.

I testi costituiscono il *medium* fondamentale e ineliminabile per il diritto³¹. Essi devono essere interpretati. L'attività interpretativa va concepita come reperimento della soluzione del caso che sollecita l'attribuzione di significato a testi. Il testo segna

²⁶ B. Pastore, *Interpreti e fonti nell'esperienza giuridica contemporanea*, cit., pp. 75-78.

²⁷ F. Viola, G. Zaccaria, *Diritto e interpretazione*, cit., pp. 232-234.

²⁸ Ivi, pp. 187-188. Cfr., in proposito, J. Esser, *Precomprensione e scelta del metodo nel processo di individuazione del diritto. Fondamenti di razionalità nella prassi decisionale del giudice* (1972), Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli 1983, pp. 3, 17-18, 127 ss., 132 ss.

²⁹ F. Viola, G. Zaccaria, *Diritto e interpretazione*, cit., pp. 202-203.

³⁰ B. Pastore, *Decisioni, argomenti, controlli*, cit., p. 96.

³¹ Cfr. W. Hassemer, "Diritto giusto attraverso un linguaggio corretto? Sul divieto di analogia nel diritto penale", in *Ars Interpretandi*, 2, 1997, p. 172.

il margine di manovra interpretativa entro il quale il giurista può muoversi. Costituisce il dato iniziale della concretizzazione e rimane il parametro con cui misurare l'accettabilità delle interpretazioni. L'interprete, infatti, deve produrre una norma in modo da poterla riferire correttamente ai testi ufficiali dotati di autorità ed è con il testo, e con le sue non illimitate potenzialità semantiche che le sue proposizioni possono tollerare, che egli deve confrontarsi, senza poterlo scavalcare³². I testi, comunque, sono consegnati agli interpreti³³. Qui rilevano gli argomenti interpretativi e la loro scelta. Essa, però, rinvia a presupposti valutativi ed etico-politici, nel senso che tale scelta, così come il peso da attribuire agli argomenti e il modo in cui dare ad essi una priorità, dipende da assunzioni che possono essere denominate "argomenti di secondo livello" o "direttive interpretative di secondo grado". Questi servono a stabilire i criteri di selezione, utilizzazione e gerarchizzazione degli argomenti disponibili in quanto accreditati in una cultura giuridica³⁴.

Gli argomenti di secondo livello sono anch'essi molteplici. La loro adozione dipende (ed è a sua volta giustificata) da idee sul ruolo dell'interprete e, più in generale, sul ruolo del diritto nella società. Una di queste idee è riconducibile al "costituzionalismo dei diritti", in base al quale la Costituzione contiene un insieme di principi che fungono da fondamento e da legittimazione dell'intero ordinamento e che, pertanto, devono permeare ogni branca del diritto e ogni decisione giuridica³⁵. Tali principi si configurano come vincoli che si collocano nell'area dell'indisponibile, dell'irrinunciabile, dell'inderogabile. Nel discorso pubblico entra in gioco l'applicazione dei principi costituzionali a problemi specifici e l'accettabilità delle soluzioni proposte deve fare i conti con tali *standards*, che sono destinati a trovare svolgimento e concretizzazione "a cascata" in tutti i settori dell'ordinamento, conformandolo³⁶. Ogni decisione giuridica, pertanto, non può che essere il risultato anche di una interpretazione dei principi costituzionali, dato che, nelle organizzazioni costituzionali, il diritto regola sia la forma sia i contenuti della sua stessa produzione.

³² B. Pastore, *Decisioni, argomenti, controlli*, cit., pp. 84-85.

³³ F. Ost, "Ancora sull'interpretazione", in *Ars Interpretandi*, 7, 2002, p. 154.

³⁴ Cfr. G. Pino, *L'interpretazione nel diritto*, cit., p. 315 ss.

³⁵ *Ivi*, pp. 325-326.

³⁶ G. Pino, *Il costituzionalismo dei diritti. Strutture e limiti del costituzionalismo contemporaneo*, Il Mulino, Bologna 2017, pp. 35-37. Sull'"effetto di irradiazione" prodotto dai principi, in quanto enunciati vertenti sui diritti, in un ordinamento costituzionale, cfr. R. Alexy, *Teoria dei diritti fondamentali*, cit., p. 555 ss.

3. LA LEGALITÀ NELLO STATO COSTITUZIONALE

A questo livello di discorso si colloca il tema della legalità, che esige di essere legittimata, e quello, collegato, della validità dei documenti normativi che, nello Stato costituzionale, non si pone più come conseguenza automatica e immediata del loro essere formalmente in vigore³⁷. Riconsiderare il significato della legalità può diventare – così scrive Ciaramelli – «il tema privilegiato d’una metodologia giuridica democratico-costituzionale, mirante a mettere criticamente in rapporto il contenuto della normatività giuridica e delle sue conseguenze effettive con i principi e i diritti fondamentali costituzionalmente garantiti. Nello Stato costituzionale, la legalità istituita non può in alcun modo sottrarsi all’interrogazione critica che la mette in discussione e ne ricerca una giustificazione persuasiva»³⁸.

La legalità assume una valenza peculiare in quanto requisito che attiene all’esercizio del potere e ha come suo contrario l’arbitrio. In questa prospettiva, è da intendere come “primato del diritto”, “supremazia del diritto”³⁹. Nelle organizzazioni giuridiche contemporanee il principio di legalità subisce «lo scotimento concettuale di un vero e proprio terremoto teorico e pratico»⁴⁰. Vari sono i fattori che determinano la sua crisi: la perdita di prestigio della legge nella funzione di disciplinamento della realtà sociale e nella sua autosufficienza decisionale; la destrutturazione del sistema delle fonti, con la sua trasformazione anche a seguito della pressione esercitata dalle fonti sovranazionali e transnazionali; il costituzionalismo, principalmente con le sue ricadute giurisprudenziali⁴¹; l’intervento della magistratura, con il suo ruolo attivo di fronte alle nuove esigenze di tutela e alla caoticità e imperfezione qualitativa delle leggi, chiamata a riempire i margini ampi di discrezionalità lasciati aperti dalla legislazione e/o a integrare le fattispecie indeterminate. Tale principio, così, appare debole nel contenere il carattere produttivo (per quanto derivato⁴²) dell’interpretazione, che contribuisce potentemente a conformare lo scenario giuridico. Però, al di là dei molteplici significati che ha assunto nel corso del tempo e dei diversi contesti in cui opera⁴³,

³⁷ F. Ciaramelli, *L’ordine simbolico della legge e il problema del metodo*, cit., pp. 151, 157, 160.

³⁸ *Ivi*, pp. 157-158.

³⁹ Cfr. P. Grossi, *Oltre la legalità*, Laterza, Bari-Roma 2020, pp. 31, 36.

⁴⁰ Così, con riferimento non solo all’ambito penalistico, F. Palazzo, “Legalità penale: considerazioni su trasformazione e complessità di un principio ‘fondamentale’”, in *Quaderni fiorentini per la storia del pensiero giuridico moderno*, 36, 2007, p. 1280.

⁴¹ Osserva come, con l’avvento delle costituzioni rigide, il controllo di costituzionalità tende ad assorbire le ragioni del principio di legalità M. Dogliani, “Il principio di legalità dalla conquista del diritto all’ultima parola alla perdita del diritto alla prima”, in *Diritto pubblico*, 2008, p. 18.

⁴² Cfr. F. Viola, G. Zaccaria, *Diritto e interpretazione*, cit., p. 160.

⁴³ Per un esame dei diversi profili del principio di legalità, nonché della crisi della sua tradizionale concezione, con la necessità di un suo ripensamento e di una sua reinterpretazione, si rinvia a M. Vogliotti, “Legalità”, in *Enciclopedia del diritto*, Annali VI, Giuffrè, Milano 2013, spec. pp. 402-420, 424-431.

benché trasfigurato, continua a svolgere una funzione essenziale, connessa all'idea regolativa che lo sostanzia e che consiste, appunto, nel limitare l'arbitrio decisionale, prescrivendo il trattamento eguale o imparziale⁴⁴. La legalità, rivisitata e ripensata soprattutto attraverso il prisma della problematica relativa al ruolo degli interpreti, è da intendere come garanzia delle attività e degli esiti decisionali⁴⁵. Essa richiama l'attenzione sulle condizioni di possibilità dei processi di positivizzazione, non riducibili «alla mera esistenza di un qualsivoglia *dictum* del legislatore»⁴⁶. In quanto valore giuridico⁴⁷, la legalità chiama in causa l'atteggiamento dei diversi soggetti che partecipano alla pratica giuridica (legislatori, giudici, funzionari amministrativi, giuristi, cittadini utenti del diritto), caratterizzandosi al modo di un tessuto che risulta da fili intrecciati da più mani.

Lo Stato costituzionale di diritto - inteso come modello istituzionale volto ad assicurare l'equilibrio tra l'esercizio dell'autorità politica legittimata democraticamente e i diritti fondamentali, che rappresentano l'altro polo di legittimità delle organizzazioni giuridico-politiche, ponendosi come limiti contenutistici invalicabili alle decisioni dei governanti e dei legislatori - è finalizzato a impedire le possibili derive di una democrazia basata soltanto sulla "forza dei numeri"⁴⁸. Negli Stati costituzionali, infatti, la democrazia non è solo governo della maggioranza, ma implica anche la tutela di alcune opzioni assiologiche basilari che non possono essere lese dalla maggioranza stessa senza che intervengano specifici meccanismi istituzionali (in primo luogo la giurisdizione) per restaurarle e proteggerle. Comunque, va riconosciuta, a questo proposito, la *dualità* che il diritto presenta in ragione del suo essere strumento disponibile in mano al potere politico e modalità indisponibile, fuori dalla portata della sua volontà. L'ordinamento giuridico, sicuramente negli Stati costituzionali, vive nella tensione tra due momenti: quello della *strumentalità* di un diritto al servizio del potere (anche di quello legittimato democraticamente) e quello dell'*indisponibilità*, che rappresenta un contrappunto alla strumentalizzazione del *medium* giuridico. Una delle peculiarità

⁴⁴ M. Dogliani, "Il principio di legalità dalla conquista del diritto all'ultima parola alla perdita del diritto alla prima", cit., pp. 3-4; L. Ferrajoli, *Principia iuris. Teoria del diritto e della democrazia*. I. Teoria del diritto, Laterza, Roma-Bari 2007, pp. 232, 262.

⁴⁵ Cfr. C. Luzzati, *La politica della legalità. Il ruolo del giurista nell'età contemporanea*, Il Mulino, Bologna 2005, pp. 15-17, 106-107, 113, 119, 294.

⁴⁶ Così D. Pulitanò, *Sull'interpretazione e gli interpreti della legge penale*, in E. Dolcini, C.E. Paliero (a cura di), *Studi in onore di Giorgio Marinucci*, I. Teoria del diritto penale, criminologia e politica criminale, Giuffrè, Milano 2006, p. 676.

⁴⁷ R. Dworkin, *La giustizia in toga* (2006), Laterza, Roma-Bari 2010, pp. 183-187.

⁴⁸ F. Ciarraelli, *L'ordine simbolico della legge e il problema del metodo*, cit., pp. 151-155. Si veda, sul tema, V. Omaggio, *Saggi sullo Stato costituzionale*, seconda edizione ampliata, Giappichelli, Torino 2022, pp. 147 ss., 194 ss.

dello Stato costituzionale consiste proprio nella presenza di un'area del diritto positivo "protetta" nei confronti degli stessi poteri democratici⁴⁹.

La democrazia costituzionale, nella quale esistono vincoli giuridici alle deliberazioni collettive fissati nei diritti fondamentali, richiede una costante vigilanza della cultura giuridica e dell'opinione pubblica informata e partecipante. La democrazia, d'altro canto, ha bisogno di condizioni giuridiche prestabilite da norme: norme riguardanti le forme delle decisioni validamente prodotte (norme che stabiliscono *chi* è autorizzato a prendere decisioni collettive e *con quali procedure*), idonee a garantire che queste siano espressione, diretta o indiretta, delle scelte dei loro destinatari, e norme riguardanti i contenuti (il *che cosa*) delle medesime decisioni, idonee a garantire il rispetto dei limiti stabiliti a tutela dei diritti e degli interessi di tutti⁵⁰. Tra democrazia e diritto, pertanto, è possibile istituire un nesso costitutivo, giacché la democrazia è un insieme di regole sul valido esercizio del potere⁵¹.

Il diritto si radica nella materialità dell'istituzione politica del sociale⁵². È un prodotto storico, un universo simbolico⁵³, un mondo di segni e di significati, costituito da strutture istituzionali, da valori, da modelli culturali e deontologici. La cultura giuridica svolge un ruolo decisivo, operando nella costruzione del diritto, nell'immaginario collettivo (in primo luogo dei giuristi), nel senso comune, nel senso civico, e rappresenta uno dei presupposti principali della sua effettività⁵⁴, della sua accettazione, della giustificazione della sua funzione regolativa.

Tale universo, in quanto costruzione sociale, regge se il suo senso è socialmente condiviso; altrimenti svanisce, insieme alle istanze normative e assiologiche che esso garantisce. Come individui, come cittadini, come giuristi siamo dentro questo universo, che è pensato, teorizzato, progettato, prodotto, interpretato, modificato da tutti coloro che vi partecipano, a vario titolo e in diversa misura, e che ne sono, pertanto, responsabili.

Da questo punto di vista, la cultura giuridica si pone come momento centrale nella configurazione e conformazione dell'edificio del diritto. Si tratta del complesso delle idee, degli atteggiamenti, dei giudizi di valore, delle credenze, delle convinzioni riguardanti il diritto inteso come *corpus* di istituti, principi, regole, concetti, tecniche interpretative, modelli argomentativi, stili decisionali, forme di

⁴⁹ Cfr. J. Habermas, *Morale, Diritto, Politica* (1988, 1989, 1991), Einaudi, Torino 1992, pp. 59, 63-64.

⁵⁰ L. Ferrajoli, *Principia iuris. Teoria del diritto e della democrazia. 2. Teoria della democrazia*, Laterza, Roma-Bari 2007, pp. 13-15.

⁵¹ Lo Stato democratico è il tipo ideale di Stato di chi si pone dal punto di vista del diritto. Cfr. N. Bobbio, *Il futuro della democrazia. Una difesa delle regole del gioco*, Einaudi, Torino 1984, p. XI.

⁵² F. Caramelli, *L'ordine simbolico della legge e il problema del metodo*, cit., p. 161.

⁵³ L. Ferrajoli, *Principia iuris. Teoria del diritto e della democrazia. 1. Teoria del diritto*, cit., pp. 37-38; B. Pastore, F. Viola, G. Zaccaria, *Le ragioni del diritto*, cit., p. 32.

⁵⁴ Il ruolo performativo che la cultura giuridica ha nei confronti del diritto è sottolineato da L. Ferrajoli, *Principia iuris. Teoria del diritto e della democrazia. 1. Teoria del diritto*, cit., p. 38.

ragionamento, modi di formazione, che identificano una struttura ordinamentale, la rendono operativa e ne influenzano il funzionamento, i cambiamenti e lo sviluppo. Dalla cultura giuridica, dunque, dipende, in buona misura, ciò che viene inteso come diritto, il ruolo che esso assume nella società e nel sistema politico, le modalità in cui è e/o deve essere creato, applicato, elaborato, compreso. La sua identità è custodita da organi istituzionali, ma anche da soggetti non-istituzionali, che concorrono alla sua formazione e al suo mantenimento.

Nelle organizzazioni costituzionali la cultura giuridica, nella relazione e interazione con il diritto⁵⁵, trova la propria consistenza attraverso l'utilizzo di tecniche interpretative e argomentative, nonché di strategie decisionali, volte ad assicurare la maggiore garanzia e la migliore attuazione possibile dei diritti fondamentali e dei principi costituzionali. Diventano cruciali, al riguardo, l'impegno, l'attitudine critica, la congenialità ermeneutica, le precomprensioni comuni, espressioni di un compito a cui non ci si può sottrarre.

⁵⁵ Cfr. sul punto, B. Pastore, *Semantica della vulnerabilità, soggetto, cultura giuridica*, Giappichelli, Torino 2021, pp. 65-66, 69.

AFFRONTARE LA CRISI: IL COSTITUZIONALISMO DEMOCRATICO FRA CONSERVAZIONE E CREAZIONE

LUCIA RE

*Dipartimento di Giurisprudenza
Università degli studi di Firenze
lucia.re@unifi.it*

ABSTRACT

The essay recalls the analyses of the crisis of democracy and the rule of law, beginning with that developed by Cornelius Castoriadis. It then turns to the ongoing attack on (inter)national constitutionalism and some of the main responses that have been developed. Finally, it examines the reflection on legal method, carried out by Fabio Ciaramelli in *L'ordine simbolico della legge e il problema del metodo*, highlighting how it can help achieve the ambitious goal of preserving the legal and political legacy of (inter)national constitutionalism while maintaining an openness to the future and social change.

KEYWORDS

Constitutional democracy, rule of law, Constitutional State, legal method

1. INTRODUZIONE

Le riflessioni che propongo sono state generate dalla lettura de *L'ordine simbolico della legge e il problema del metodo* di Fabio Ciaramelli¹. Vorrei in particolare mettere in luce come l'interrogazione sul metodo giuridico – che è al centro del libro – possa contribuire a difendere e rafforzare lo Stato costituzionale di diritto, in una fase come quella attuale, caratterizzata dalla sua crisi². Fin

¹ Giappichelli, Torino 2021.

² Per una definizione di Stato costituzionale si può vedere M. Barberis, *Lo Stato costituzionale e le sue alternative*, Mucchi, Modena 2020, in particolare p. 26: “Stato caratterizzato da costituzione rigida, controllo di costituzionalità e interpretazione costituzionalmente orientata dell'intero diritto”. Cfr. anche M. Barberis, *Una filosofia del diritto per lo Stato costituzionale*, Giappichelli, Torino 2017. Utilizzo l'espressione “Stato costituzionale di diritto” nel senso di L. Ferrajoli, *Lo Stato di diritto fra passato e futuro*, in P. Costa, D. Zolo (a cura di), *Lo Stato di diritto. Storia, teoria, critica*, Feltrinelli, Milano 2002, pp. 349-386, dove questo è posto in relazione con il modello precedente

dall'Introduzione, Ciaramelli sottolinea come la transizione dallo Stato legislativo allo Stato costituzionale di diritto sia stata collegata a “mutazioni importanti dell'ordine simbolico, cioè modi radicalmente diversi di concepire, organizzare e gerarchizzare i significati, i valori e le norme che lo costituiscono, e che risultano di volta in volta inaugurati e posti alla propria base dalla ‘necessaria istituzione politica del sociale’, secondo una formula molto eloquente di Claude Lefort”³. L'analisi combina la prospettiva di Lefort⁴ con quella di Cornelius Castoriadis, che ha teorizzato il ruolo istituyente dell'immaginario collettivo⁵, per sostenere che “le categorie fondamentali dell'ordine simbolico – significati, valori e norme – non sono comprensibili né come conseguenza necessaria, determinabile in base a leggi causali, dello stato di cose esistente, né tantomeno come rigorosa inferenza logica, ricavabile dalla razionalità universale”⁶. E dunque: “Vedere in esse l'opera istituyente dell'immaginario collettivo è (...) un modo filosoficamente argomentato e persuasivo per render conto di questa irriducibilità senza finire col dissolverla”⁷.

La riflessione di Castoriadis sull'istituzione immaginaria della società ha, com'è noto, anche un obiettivo politico. Essa intende aprire all'“auto-trasformazione” della società, un'“auto-trasformazione” di cui, come l'autore stesso ci ricorda alla fine della sua importante opera: “Le faire pensant, et le penser politique – le penser de la société comme se faisant –, (...) est une composante essentielle”⁸. La concezione del “fare” come “creazione”, difesa da Castoriadis, consente di valorizzare la dimensione istituyente dell'agire umano. Come ha scritto Alfredo Ferrarin: “Creare per Castoriadis non si risolve nell'apportare modifiche all'esistente, ma è invenzione e istituzione di una nuova regola, un nuovo tipo, una nuova forma”⁹. Si tratta di una concezione che giustamente Ciaramelli, come altri

definito “Stato legislativo di diritto”. Sia Barberis che Ferrajoli evidenziano inoltre gli elementi che caratterizzano la crisi attuale dello Stato costituzionale (di diritto).

³ F. Ciaramelli, *L'ordine simbolico della legge e il problema del metodo*, cit., pp. 15-17.

⁴ Il riferimento è in particolare a C. Lefort, *Essais sur le politique. XIXe et XXe siècles*, Seuil, Paris 1986.

⁵ Cfr. C. Castoriadis, *L'istituzione immaginaria della società. Parte seconda* (1975), a cura di F. Ciaramelli, con Introduzione di P. Barcellona, Bollati Boringhieri, Torino 1995 e Id., *L'enigma del soggetto. Il sociale e le istituzioni*, a cura di F. Ciaramelli, Dedalo, Bari 1998.

⁶ F. Ciaramelli, *L'ordine simbolico della legge e il problema del metodo*, cit., p. 18.

⁷ *Ibid.*

⁸ Ho preferito riportare qui l'efficace formulazione dell'originale, cfr. C. Castoriadis, *L'institution imaginaire de la société*, Seuil, Paris 1975, p. 538.

⁹ A. Ferrarin, *La prassi, l'istituzione, l'immaginario in Castoriadis*, “Discipline filosofiche”, XXIX (2019), 2, p. 130.

interpreti¹⁰, avvicina a quella di Hannah Arendt¹¹, con le cui opere Castoriadis si è peraltro confrontato direttamente¹².

Sia Arendt che Castoriadis guardano alla *polis* greca come al “germe” della politica democratica¹³, sono attenti agli aspetti comunicativi della politica e al tema dell’auto-istituzione autonoma della società. Criticano il totalitarismo e denunciano i rischi legati ai processi di burocratizzazione e alla democrazia rappresentativa, anche a partire da una identificazione fra agire politico ed esercizio della libertà. Entrambi mettono l’accento sulla creazione nella sfera politica, benché Castoriadis si soffermi sulla dimensione sostanziale dell’agire politico che si inverte nella dimensione collettiva, mentre Arendt inquadra l’azione dal punto di vista del soggetto agente essenzialmente come una sua “manifestazione”, come la possibilità che questo ha di rendersi visibile e farsi udire in pubblico tramite fatti e parole¹⁴. È in particolare per questa attenzione al “problema del nuovo”¹⁵ e al tema della partecipazione politica che ad essi è, a mio avviso, interessante rivolgersi oggi, in un tempo in cui, come ha sostenuto di recente Luigi Ferrajoli, “l’umanità è al bivio”¹⁶,

¹⁰ Cfr. ad esempio L.M. Zerilli, *Castoriadis, Arendt, and the Problem of New*, “Constellations”, IX (2002), 4, pp. 540-553.

¹¹ Ciaramelli cita H. Arendt, *La vita della mente*, il Mulino, Bologna 1987. Importanti punti di contatto con le analisi di Castoriadis sulla creazione politica si trovano tuttavia anche in Ead., *Sulla rivoluzione* (1963), Edizioni di comunità, Torino 1996 e Ead., *Tra passato e futuro* (1961), Garzanti, Milano 1991. Si veda inoltre Ead., *Vita activa. La condizione umana* (1958), Bompiani, Milano 2001.

¹² Cfr. C. Castoriadis, *The Greek Polis and the Creation of Democracy*, “Graduate Faculty Philosophy Journal”, IX (1983), 2, pp. 79-115. Nel saggio, scritto per un Convegno in memoria di Arendt, il filosofo riconosce i meriti della sua riflessione sulla democrazia ateniese, ma muove anche severe critiche alla sua concezione della politica.

¹³ La parola “*germ*” è impiegata da Castoriadis in opposizione all’idea dell’antica Grecia come “model, prototype or paradigm”, allo scopo di sottolineare come “Greece is the social-historical locus where democracy and philosophy are created, thus, of course, it is our own origin”. Si tratta di una creazione la cui potenzialità e il cui significato non sono esauriti, per questo va interpretata appunto come “germe” (C. Castoriadis, *The Greek Polis and the Creation of Democracy*, cit., p. 81).

¹⁴ Per un’analisi acuta delle differenze fra le analisi di Castoriadis e Arendt e degli aspetti per i quali esse possono essere invece lette come complementari, cfr. I.S. Straume, *A Common World? Arendt, Castoriadis and political creation*, “European Journal of Social Theory”, XV (2012), 3, pp. 367-383.

¹⁵ L’espressione è impiegata da Arendt ne *La vita della mente*. Vi si sofferma L.M. Zerilli, *op. cit.*

¹⁶ Cfr. L. Ferrajoli, *Per una costituzione della Terra. L’umanità al bivio*, Feltrinelli, Milano 2022. Il bivio è per Ferrajoli quello che divide la strada che conduce l’umanità all’autodistruzione dalla strada che consente di mutare radicalmente direzione, contrastando il cambiamento climatico, la minaccia nucleare, la crescita delle disuguaglianze e della miseria, la morte per fame o per malattie non curabili di milioni di esseri umani, la diffusione delle autocrazie, lo sviluppo del crimine organizzato, il dramma dell’emigrazione. Questa strada è per Ferrajoli quella dell’allargamento del paradigma costituzionale oltre lo Stato. Orsetta Giolo ha opportunamente sottolineato come il bivio di cui parla Ferrajoli possa essere inteso come la metafora non solo di una condizione tragica, ma anche di un’apertura verso il futuro, che coincide con la proposta di elaborazione di un’alternativa radicale (O. Giolo, Intervento al seminario su *Per una costituzione della Terra*, organizzato dal Centro Jura gentium e dall’Università degli studi di Firenze il 17 maggio 2022, inedito).

ma appare difficile immaginare un'alternativa al paradigma neoliberale dominante¹⁷ che pure è largamente responsabile delle minacce che pendono sulle nostre teste e sulle generazioni future¹⁸. Sia sul piano politico che sul piano giuridico, gli “scenari evolutivi” sembrano infatti quelli individuati da Mauro Barberis nell'avvento dello “Stato liberista”, dello “Stato di sicurezza” e dello “Stato populista”¹⁹, ovvero in degenerazioni liberticide dello Stato costituzionale di diritto novecentesco. Queste temibili alternative non tarderanno a concretizzarsi, magari in una forma che combina i tre modelli, se non si produrrà una ‘rottura’ in grado di superare la ‘paralisi dell’immaginario’ che caratterizza le società neoliberali²⁰. Appare dunque quanto mai opportuna la proposta di Ciaramelli di rivolgerci alla filosofia di Castoriadis, autore poco frequentato dai filosofi del diritto. Sebbene egli non fosse certo un entusiasta difensore del costituzionalismo, ma anzi adottasse un punto di vista radicalmente realista, considerando la “Costituzione” come un mito dei moderni²¹, assumere la sua prospettiva, che enfatizza il ruolo istituyente dell’immaginario collettivo, ci consente di intravedere la possibilità di una cesura, pur nella consapevolezza che questa si colloca sempre nel già regolato. Per Castoriadis infatti la società non è istituita una volta per tutte, ma è in una condizione di incessante autoalterazione²². Su questa tensione fra istituyente e istituito si gioca il futuro degli Stati costituzionali di diritto.

Castoriadis è stato, peraltro, uno dei primi filosofi del Novecento ad avere colto la sfida che lo sviluppo del capitalismo neoliberale rappresenta per le democrazie contemporanee²³. Alle sue critiche, oltre che agli strumenti concettuali che ci ha offerto, possiamo tornare dunque oggi per illuminare l’attacco che investe il modello teorico e l’esperienza storica del costituzionalismo (inter)nazionale²⁴ postbellico, un attacco che proviene tanto dalle istanze neoliberali, che mirano a

¹⁷ Utilizzo il termine neoliberalismo in senso ampio, secondo la lezione di W. Brown, *Undoing the Demos. Neoliberalism's Stealth Revolution*, Zone books, New York 2015.

¹⁸ Sul tema della responsabilità verso le generazioni future cfr. F.G. Menga, *L'emergenza del futuro. I destini del pianeta e le responsabilità del presente*, Donzelli, Roma 2021.

¹⁹ Cfr. M. Barberis, *Lo Stato costituzionale e le sue alternative*, cit.

²⁰ Sull’“incantesimo” che nelle società iperglobalizzate conduce all’“apatia morale” e sul paradosso per il quale passiamo il nostro tempo a celebrare tutto ciò che è “nuovo” (nuovi dispositivi tecnologici, nuove invenzioni scientifiche, nuovi prodotti, nuove guerre, etc.) ma rifiutiamo il cambiamento sociale, cfr. R. Braidotti, *Trasposizioni. Sull'etica nomade*, Luca Sossella editore srl., Roma 2008.

²¹ Cfr. C. Castoriadis, *The Greek Polis and the Creation of Democracy*, cit., p. 106.

²² Cfr. A. Ferrarin, *op. cit.*, p. 133.

²³ Accanto alle opere maggiori, si può vedere la conversazione con Christopher Lasch e Michael Ignatieff, in C. Castoriadis, C. Lasch, *La cultura dell'egoismo. L'anima umana sotto il capitalismo*, elèuthera, Milano 2019.

²⁴ La locuzione è di Tecla Mazzaresse e mira a evidenziare la natura fin dall'inizio inscindibilmente sia nazionale che internazionale del progetto politico e giuridico del costituzionalismo novecentesco. Cfr., ad esempio, T. Mazzaresse, *I migranti e il diritto ad essere diversi nelle società multiculturali delle democrazie costituzionali*, in G. Cerrina Feroni, V. Federico (a cura di), *Strumenti, percorsi e strategie dell'integrazione nelle società multiculturali*, ESI, Napoli 2018, pp. 63-85.

“disfarlo” in nome della estensione della razionalità economica a ogni sfera della vita sociale²⁵, quanto da quelle populiste, in particolare di ispirazione “sovranista”, che chiedono il ritorno a un’idea “esclusiva” della cittadinanza²⁶ e sostengono un’interpretazione restrittiva dei diritti fondamentali e delle garanzie²⁷.

La crisi della democrazia e dello Stato di diritto è da decenni oggetto di analisi da parte dei filosofi della politica e del diritto, sia che essi siano, come Castoriadis, sostenitori dell’autogoverno democratico, sia che assumano invece il punto di vista realista, come ha fatto ad esempio Danilo Zolo nella sua analisi de *Il principato democratico*²⁸. Negli ultimi anni, una forte difesa della democrazia costituzionale è stata condotta da Luigi Ferrajoli, in una prospettiva che, com’è noto, attinge al normativismo kelseniano, pur superandolo nella direzione di un “giuspositivismo costituzionalista”²⁹. Altri – è il caso ad esempio di Gaetano Azzariti –, pur insistendo sul carattere sia prescrittivo che assiologico delle norme costituzionali, hanno invece messo l’accento sulla radice politica del progetto del costituzionalismo postbellico, invitando a condurre una battaglia sul piano della difesa della sua valenza emancipativa.

Accennerò a queste analisi – scelte fra le molte che si potrebbero menzionare per la loro attualità e per il loro carattere paradigmatico – con l’obiettivo di sottolineare come, di fronte alla crisi della democrazia e dello Stato di diritto e all’attacco diretto di cui il costituzionalismo democratico è oggetto, urga una difesa di questo patrimonio giuridico e politico. Questa non può essere però giocata solo in chiave conservatrice. La riflessione sull’ordine simbolico della legge e sul metodo giuridico, svolta da Ciaramelli, è dunque utile a realizzare l’ambizioso obiettivo di combinare conservazione e trasformazione, poiché essa muove dalla consapevolezza che “in una democrazia costituzionale, la legittimità del potere vigente non è mai un mero dato di fatto o un risultato acquisito per sempre. Nessuna istanza può appropriarsene una volta per tutte”³⁰. Tale riflessione consente così di interrogarsi sul senso comune del diritto e sulla sua apertura al mutamento sociale e al futuro.

²⁵ Cfr. W. Brown, *op. cit.*

²⁶ Cfr. E. Santoro, *La cittadinanza esclusiva: il carcere nel controllo delle migrazioni*, in L. Re (a cura di), *Differenza razziale, discriminazione e razzismo nelle società multiculturali*, Diabasis, Reggio Emilia 2007, vol. 2, pp. 44-68.

²⁷ Cfr. L. Ferrajoli, *L'alleanza perversa tra sovranismi e liberismo*, “costituzionalismo.it”, (2019), 1, pp. 1-15.

²⁸ D. Zolo, *Il principato democratico. Per una teoria realistica della democrazia*, Feltrinelli, Milano 1996, 2a ed.

²⁹ Si veda ad esempio L. Ferrajoli, *La democrazia costituzionale*, il Mulino, Bologna 2016. Per la definizione di “giuspositivismo costituzionalista” a proposito del pensiero di Ferrajoli, cfr. D. Ippolito, G. Pino, F. Mastromartino, *Introduzione. Una filosofia del diritto per lo stato costituzionale*, “Ragion pratica”, LV (2020), 2, pp. 357-373, in particolare p. 358.

³⁰ F. Ciaramelli, *L'ordine simbolico della legge e il problema del metodo*, cit., p. 21.

2. ORDINE SIMBOLICO NEOLIBERALE E PRIVATIZZAZIONE DELLA SOCIETÀ

“Chiamiamo erroneamente i nostri regimi democratici. Essi sono piuttosto delle *oligarchie liberali*”³¹, nelle quali “la popolazione è totalmente *privatizzata* (...) non partecipa alla vita politica”³². Questo giudizio, espresso da Castoriadis in un’intervista rilasciata nel dicembre 1992, è parte di una diagnosi sullo stato di salute delle democrazie occidentali all’indomani della fine della Guerra fredda, nella quale il filosofo greco-francese sembra riprendere indirettamente la ben nota analisi tocquevilliana del dispotismo mite: la “semi-adesione molle della popolazione” al regime oligarchico si collega a una chiusura degli individui nella “cerchia dei piccoli interessi domestici”³³ e alla progressiva burocratizzazione di ogni sfera della vita sociale. Questi fenomeni sono alimentati dall’immaginario capitalista, per il quale “lo scopo della vita umana sarebbe l’espansione illimitata della produzione e del consumo, il preteso benessere materiale, etc.”³⁴.

Per rilanciare il progetto democratico è allora necessario, secondo Castoriadis, recuperare la sfera pubblica, attraverso un cambiamento delle istituzioni che deve tuttavia essere preceduto da un mutamento dell’atteggiamento dei cittadini, “poiché, oggi, dominio di un’oligarchia, da una parte, e passività e privatizzazione del popolo, dall’altra, sono le facce di una stessa medaglia”³⁵. Quello che è venuto meno per l’autore è il conflitto politico e sociale, il carattere “agonistico” della politica, che è alla base della vita democratica e – possiamo aggiungere – della rivendicazione dei diritti³⁶. Ciò si deve al processo di progressiva burocratizzazione e specializzazione dell’organizzazione sociale e dei saperi, nonché a una fiducia cieca nella tecnoscienza, che porta ad affidarsi agli “esperti”³⁷.

A trent’anni di distanza, dobbiamo constatare la perdurante attualità di questa analisi, nonostante le apparenti tensioni che si manifestano fra ragione tecnocratica e ribellione populista. Castoriadis ci avvertiva, del resto, già alla fine degli anni Ottanta del secolo scorso che caratteristica del neoliberalismo è indurre nella cittadinanza un atteggiamento ambivalente nei confronti delle istituzioni, “allo stesso

³¹ C. Castoriadis, *Une société à la dérive. Entretiens et débats 1974-1997*, Seuil, Paris 2005, p. 24. Traduzione mia. Il corsivo è nel testo.

³² *Ibid.* Traduzione mia. Il corsivo è nel testo.

³³ Cfr. A. de Tocqueville, *La democrazia in America*, Biblioteca Universale Rizzoli, Milano 1996, VI ed., p. 676.

³⁴ C. Castoriadis, *Une société à la dérive*, cit., p. 24. Traduzione mia.

³⁵ *Ivi*, p. 25. Traduzione mia.

³⁶ Sul tema, proprio a partire da Castoriadis, cfr. F.G. Menga, *La sfida dell’agonismo politico all’immaginario giuridico contemporaneo. Considerazioni introduttive*, “Teoria e critica della regolazione sociale”, (2015), 2, pp. 9-17. Il saggio introduce il volume monografico *L’epoca dei populismi. Diritti e conflitti*, a cura di F. Ciaramelli e F.G. Menga.

³⁷ C. Castoriadis, *Une société à la dérive*, cit., p. 118. La critica alla moderna espertocrazia si trova anche in C. Castoriadis, *The Greek Polis and the Creation of Democracy*, cit., pp. 99-100.

tempo di tolleranza e di rivendicazioni perpetue”³⁸, le quali non giungono tuttavia a chiedere un cambiamento nella direzione dell’autogoverno, poiché lo Stato è percepito come un soggetto distante: “lo Stato non siamo noi”³⁹. Ad esso rivolgiamo richieste particolaristiche in quanto appartenenti a corporazioni.

Oggi, a queste rivendicazioni corporative si affiancano le richieste dei singoli che si sentono minacciati dalla globalizzazione. Queste non giungono a strutturarsi per formulare una proposta politica alternativa al neoliberalismo. Sono piuttosto animate da una rabbia distruttiva che, di tanto in tanto, trova sfogo nelle retoriche populiste o nelle diverse forme di radicalizzazione. Per citare ancora Castoriadis: “Viviamo in una società di *lobbies* e di *hobbies*”⁴⁰, priva di capacità riflessiva. Gli *hobbies* non sono tuttavia solo quelli da tempo studiati dalla sociologia che ha individuato la funzione sociale del “leisure”⁴¹ nelle società capitaliste, ma anche quelli che prendono vita nelle “bolle” virtuali e che contribuiscono all’isolamento sociale e alla radicalizzazione, un fenomeno che assume oggi non tanto la forma della lotta politica, quanto quella del comportamento considerato deviante⁴².

La sconfitta delle oligarchie è, come ha ricordato Norberto Bobbio nella sua celebre analisi de *Il futuro della democrazia*, una delle promesse non mantenute della democrazia⁴³. L’affermarsi del capitalismo neoliberale alla fine del Novecento ha ulteriormente rafforzato le gerarchie sociali e favorito la concentrazione del potere, acuendo le disuguaglianze sia a livello globale che all’interno degli Stati nazionali⁴⁴. Negli ultimi decenni frammentazione sociale e penetrazione dell’ideologia neoliberale sono aumentate. L’“ordine simbolico” neoliberale si è consolidato, rafforzando la passività della maggioranza della popolazione, impegnata, come ha scritto Chiara Volpato in una “(...) ricerca, sfiante e il più delle volte fallimentare, di soluzioni individuali a problemi collettivi”⁴⁵.

³⁸ C. Castoriadis, *Une société à la dérive*, cit., p. 251. Traduzione mia.

³⁹ *Ibid.* Traduzione mia.

⁴⁰ *Ibid.* Traduzione mia. Il corsivo è nel testo.

⁴¹ Per una rassegna cfr. C. Rojek, S.M. Shaw, A.J. Veal (a cura di), *A Handbook of Leisure Studies*, Palgrave Macmillan, Basingstoke 2006.

⁴² Per una lettura approfondita e documentata in questa direzione incentrata sulla Francia, cfr. L. Bonelli, F. Carré, *La fabrique de la radicalité. Une sociologie des jeunes djihadistes français*, Seuil, Paris 2018. Nell’orizzonte europeo, cfr. European Commission’s Expert Group on Violent Radicalisation, *Radicalisation processes leading to Act of terrorism*, 15 maggio 2008, http://www.rikcoolsaet.be/files/art_ip_wz/Expert%20Group%20Report%20Violent%20Radicalisation%20FINAL.pdf

⁴³ N. Bobbio, *Il futuro della democrazia* (1984), Einaudi, Torino 1995, pp. 13-15.

⁴⁴ Cfr. Oxfam International, *Inequality Kills, The unparalleled action needed to combat unprecedented inequality in the wake of COVID-19*, Oxfam, Oxford 2022, <https://oxfamilibrary.openrepository.com/bitstream/handle/10546/621341/bp-inequality-kills-170122-en.pdf> e L. Chancel et al. (a cura di), *World Inequality Report*, World Inequality Lab, Paris 2021, https://wir2022.wid.world/www-site/uploads/2021/12/WorldInequalityReport2022_Full_Report.pdf

⁴⁵ C. Volpato, *Le radici psicologiche della disuguaglianza*, Laterza, Roma-Bari 2019, ed. dig.

Il disimpegno e la disaffezione per la politica e per la partecipazione al voto, da una parte, e il consenso alle forze populiste, in particolare di ispirazione “sovranista”, dall’altra, sono le conseguenze solo apparentemente opposte della “privatizzazione” della società. Si tratta in entrambi i casi di reazioni che rafforzano il progetto neoliberale. La prima lascia libero il campo alle tecnocrazie che guidano il capitalismo oligarchico, mentre la seconda attiva la dinamica del “capro espiatorio”, consentendo alle classi dominanti di mantenere i propri privilegi. Le tensioni possono così sfogarsi su alcune minoranze marginalizzate, senza mettere in discussione l’ordine sociale. Tali minoranze sono peraltro identificate proprio in base alla loro debolezza politica: sono – come ci ha ricordato ancora Castoriadis – le categorie “la cui forza di protesta è ridotta e la cui marginalizzazione si traduce spesso in trasgressione e devianza, senza che la loro reazione assuma una forma collettiva”⁴⁶. La “comunità immunitaria”⁴⁷ basata sul legame di sangue, alla quale si richiamano le ideologie sovraniste, invoca non l’autogoverno, ma la protezione paternalistica di uno Stato forte, capace di difendere i cittadini, le loro proprietà e le loro famiglie dalle minacce che derivano dall’accelerazione sociale, dal pluralismo e dall’apertura verso l’esterno che caratterizzano le società globalizzate.

Come ha sostenuto Giorgia Serughetti, “narcisismo dell’Io” e “mistica della comunità” sono complementari nelle società contemporanee. Sono entrambi contrapposti alla pluralità che, come ci ha insegnato Hannah Arendt, deriva dalla combinazione di uguaglianza e distinzione. Il sovranismo è alimentato da un “individualismo autoritario”⁴⁸ che, in linea con le istanze neoliberali, si oppone ai valori dell’uguaglianza e della partecipazione politica. Esso non intende sovvertire le gerarchie sociali sulle quali si fonda il capitalismo oligarchico. Mira piuttosto a una compensazione. Non contesta il principio di competizione che anima la società neoliberale⁴⁹, ma pretende che alcuni soggetti siano esclusi dalla competizione per avvantaggiarne altri. I leader populistici, soprattutto europei, avallano infatti le politiche economiche neoliberiste e concentrano le proprie battaglie sull’avversione all’immigrazione, al multiculturalismo e all’affermarsi dei diritti di genere.

In questo quadro, i *media* assolvono perlopiù una funzione di anestetizzazione e di manipolazione, sia che si tratti di costruire dimensioni “virtuali”, comunità fittizie, nelle quali è possibile immergersi per rimediare alle frustrazioni legate alle condizioni materiali di vita, sia che si tratti di simulare un attivismo politico e sociale che solo raramente si trasferisce fuori dai dispositivi elettronici e, quando lo fa, assume spesso le sembianze della parodia o diviene, come si è accennato, gesto radicale e violento, suscettibile di essere represso attraverso gli strumenti del

⁴⁶ C. Castoriadis, *Une société à la dérive*, cit., p. 31. Traduzione mia.

⁴⁷ Cfr. E. Pulcini, *La cura del mondo. Paura e responsabilità nell’età globale*, Bollati Boringhieri, Torino 2009, pp. 97-106.

⁴⁸ G. Serughetti, *Il vento conservatore. La destra populista all’attacco della democrazia*, Laterza, Roma-Bari 2021, ed. dig., p. 54.

⁴⁹ Cfr. F. Chicchi, A. Simone, *La società della prestazione*, Ediesse, Roma 2017.

controllo penale. Se negli anni Novanta del Novecento Castoriadis denunciava la funzione anestetizzante della televisione, oggi possiamo riprendere queste analisi in chiave ancor più pessimistica, valutando, alla luce di una letteratura ormai molto ricca, l'impatto dei *social media* sul dibattito democratico e, più in generale, l'affermarsi del dominio degli algoritmi⁵⁰. Le nostre sono da tempo “democrazie degli spettatori”, ma i *big data* sono uno strumento ancora più potente di manipolazione psicopolitica, poiché, come ha sostenuto, tra gli altri Byung Chul Han, permettono di esercitare una influenza pre-riflessiva sulla psiche⁵¹.

3. CRISI DELLA DEMOCRAZIA E DELLO STATO DI DIRITTO

Un ampio dibattito ha opposto nel corso del Novecento i “realisti”, convinti che, almeno nelle società complesse, la democrazia non possa che avere un carattere elitista e che dunque si tratti tutt'al più di costruire lo spazio per una “poliarchia”⁵² o, se non altro, per una competizione fra minoranze⁵³, e sostenitori, à la Castoriadis, dell'autogoverno democratico che si rifanno alla teoria classica della democrazia. Fra i filosofi del diritto italiani, Danilo Zolo è stato uno dei più radicali critici sia della teoria classica della democrazia, sia di quella che egli definiva la “dottrina neoclassica”, di impostazione schumpeteriana, alla quale riconduceva le proposte di Robert Dahl, Raymond Aron e Giovanni Sartori⁵⁴. Di queste egli condivideva l'impostazione realista ed elitista. Le accusava tuttavia di non riconoscere fino in fondo il carattere complesso delle società contemporanee e di prestarsi a giustificare il “principato multimediale”⁵⁵ attuale – ovvero un sistema autocratico differenziato e limitato⁵⁶ – “come il più illuminato dei principati possibili”⁵⁷. D'altra parte, il paradigma democratico classico era a suo avviso solo una costruzione mitologica, un modello ideale da abbandonare. Egli invitava perciò a concentrare piuttosto le energie sulla garanzia delle libertà promessa dallo Stato di diritto⁵⁸.

⁵⁰ Segnalo sul tema, *ex multis*, N. Lettieri, *Antigone e gli algoritmi. Appunti per un approccio giusfilosofico*, Mucchi, Modena 2020 e M. Barberis, *Come internet sta uccidendo la democrazia*, Chiarelettere, Milano 2017. Da una prospettiva costituzionalistica presta particolare attenzione al tema della disinformazione nei *social media* S. Sassi, *Disinformazione contro costituzionalismo*, Esi, Napoli 2021. Particolarmente influente nel dibattito internazionale S. Zuboff, *Il capitalismo della sorveglianza*, Feltrinelli, Milano 2019.

⁵¹ B. Chul-Han, *Psicopolitica*, Nottetempo, Roma 2016, p. 16, ed. dig.

⁵² Cfr. R. Dahl, *La democrazia e i suoi critici*, Editori Riuniti, Roma 1990.

⁵³ Il riferimento è in primo luogo a J. Schumpeter, *Capitalismo, socialismo, democrazia* (1942), Edizioni di Comunità, Milano 1964.

⁵⁴ D. Zolo, *Il principato democratico*, cit., p. 12 e pp. 111-120.

⁵⁵ *Ivi*, cap. 5.

⁵⁶ *Ivi*, p. 209.

⁵⁷ *Ivi*, p. 13.

⁵⁸ L'analisi del modello dello Stato di diritto sarà condotta da Zolo successivamente, ma questa indicazione emerge già nella Conclusione de *Il principato democratico* (pp. 204-212).

Nonostante questa impostazione, la diagnosi di Zolo coincide con quella di Castoriadis, secondo la quale i nostri regimi sono “oligarchie liberali”⁵⁹. Anche Zolo sottolinea i rischi della progressiva privatizzazione della società e della frammentazione e dispersione della sfera pubblica e li collega a una “disfunzione narcotizzante”⁶⁰ per la quale:

L'abitudine al contatto mediato con l'universo politico induce una tendenza a economizzare l'esperienza politica diretta poiché la fruizione simbolica sembra offrire gratificazioni politiche equivalenti ma con una esposizione assai minore ai rischi di delusione.

Inoltre, l'“effetto di dipendenza”, dovuto alla circostanza che una larga parte dell'informazione riguarda ambiti di esperienza irraggiungibili dal destinatario, tende ad estendersi anche all'ambito delle esperienze che sarebbero a portata di mano. La disfunzione narcotizzante assume quindi la forma del torpore e dell'inerzia operativa, in particolare nei confronti delle forme tradizionali della partecipazione collettiva alla vita sociale. All'aumento dei flussi comunicativi si accompagna una tendenza a rifugiarsi nella sfera privatissima delle proprie esperienze e relazioni personali dove sembra ancora possibile un controllo dell'ambiente e l'affermazione di una propria residuale identità.⁶¹

Sono parole scritte all'inizio degli anni Novanta e che oggi assumono un carattere quasi profetico. La citazione, fatta eccezione per l'ultimo periodo, si adatta infatti perfettamente all'era dei *social media*. Oggi, tuttavia, anche le esperienze e le relazioni personali della “sfera privatissima” sono state travolte dalla “simulazione”⁶² mediatica, confinando sempre più spesso gli individui in una realtà virtuale.

Di fronte alle evoluzioni che così bene coglieva, per Zolo l'obiettivo era non tornare al mito dell'autogoverno, ma vigilare affinché i regimi occidentali contemporanei non si tramutassero da oligarchie liberali in oligarchie illiberali. Si trattava a suo avviso di un rischio concreto, legato alla crisi del modello teorico e dell'esperienza storica dello Stato di diritto. Di questa crisi egli si è occupato nel volume curato con Pietro Costa e intitolato *Lo Stato di diritto. Storia teoria critica*, nel quale denunciava l'indebolimento dello Stato di diritto, dovuto all'inflazione normativa, all'effettività decrescente della protezione dei diritti e all'erosione della sovranità nazionale⁶³.

Alla luce di quanto accaduto negli ultimi decenni, appare difficile dar torto a Zolo. Oggi la percezione della fragilità delle conquiste democratiche e dello stesso costituzionalismo del secondo Novecento è diffusa e ancor più forte è l'esigenza di sviluppare quel diritto di “habeas mentem” che egli invocava di fronte alla

⁵⁹ Cfr. D. Zolo, *Il principato democratico*, cit., p. 209.

⁶⁰ Ivi, p. 195.

⁶¹ Ivi, pp. 197-198.

⁶² Cfr. G. Baudrillard, *Simulations*, Semiotext(e), New York 1993.

⁶³ D. Zolo, *Teoria e critica dello Stato di diritto*, in P. Costa, D. Zolo (a cura di), *Lo Stato di diritto*, cit., pp. 17-88.

manipolazione mediatica⁶⁴. Allo stesso tempo, come ha di recente sottolineato Gianluca Bonaiuti, sul piano della prognosi l'analisi zoliana conduce alla rinuncia al versante costruttivo della politica, per ridurre lo Stato a una mera ipotesi difensiva, secondo il paradigma hobbesiano⁶⁵. In questa analisi inoltre, lo Stato di diritto viene separato dal modello democratico, come se nell'orizzonte del costituzionalismo contemporaneo democrazia e Stato di diritto liberale non fossero interdipendenti, nelle due direzioni indicate da Bobbio, ovvero “nella direzione che va dal liberalismo alla democrazia nel senso che occorrono certe libertà per l'esercizio corretto del potere democratico, e nella direzione opposta che va dalla democrazia al liberalismo nel senso che occorre il potere democratico per garantire l'esistenza e la persistenza delle libertà fondamentali”⁶⁶. Benché in Zolo tensione ideale e pessimismo si trovino sovente combinati⁶⁷, l'orizzonte delineato ne *Il principato democratico* e in parte anche ne *Lo Stato di diritto* sembra lasciare poco spazio al mutamento politico e sociale. Eppure, come ricordato da Bobbio – ma potremmo anche ricorrere alle categorie di Castoriadis – le democrazie si caratterizzano per essere regimi dinamici, in continua trasformazione⁶⁸.

Vi è certamente una dimensione utopica nel progetto democratico. Le sue “promesse” inadempite appaiono più come principi ideali cui tendere, stimoli a proseguire la ‘lotta per la democrazia’ che da sempre si accompagna alla “lotta per il diritto”⁶⁹. Anche Zolo in fondo lo ha riconosciuto, non solo laddove ha affermato che “non c'è dubbio che l'ideale democratico rimane per molti un riferimento importante. In taluni contesti il nome ‘democrazia’ vale, in se stesso, come una sfida rivoluzionaria nei confronti delle classi politiche e militari al potere, non solo nel Terzo Mondo”⁷⁰, ma anche attraverso la sua militanza e il suo insegnamento, improntati al favore nei confronti dei movimenti sociali, in particolare giovanili⁷¹.

Il consolidarsi del capitalismo oligarchico neoliberale, l'aggravarsi della crisi ecologica e le forti tensioni geopolitiche in atto, in nome delle quali si pone nuovamente enfasi sul confronto fra democrazie e autocrazie, non possono che indurci a tornare a queste analisi. La crisi dello Stato di diritto segnalata da Zolo e la crisi della democrazia denunciata da Castoriadis investono infatti la democrazia

⁶⁴ D. Zolo, *Habeas mentem. Oltre il privatismo e contro i vecchi padroni*, “Rivista di filosofia”, LXXXVIII (1997), 1, pp. 147-167.

⁶⁵ G. Bonaiuti, *Greetings from an Ordinary Nightmare. Danilo Zolo, la sindrome di Singapore e la delusione democratica*, “Jura Gentium”, XVIII (2021), 1, pp. 158-166.

⁶⁶ N. Bobbio, *Il futuro della democrazia*, cit., p. 7.

⁶⁷ Questa caratteristica del pensiero zoliano è stata sottolineata da quasi tutti gli autori che hanno scritto in sua memoria in L. Baccelli, R. Piroso, L. Re (a cura di), *In mare aperto. Pensare il diritto e la politica con Danilo Zolo*, “Jura Gentium”, XVIII (2021), 1.

⁶⁸ N. Bobbio, *Il futuro della democrazia*, cit., p. XIX.

⁶⁹ D. Zolo, *Teoria e critica dello Stato di diritto*, cit., pp. 71-73.

⁷⁰ D. Zolo, *Il principato democratico*, cit., p. 12.

⁷¹ Ho sostenuto questa tesi in L. Re, *Partire da sé guardando al futuro. Danilo Zolo, il Mediterraneo, la Thawra*, “Jura Gentium”, XVIII (2021), 1, pp. 303-327.

costituzionale affermatasi nel secondo dopoguerra, ossia il modello che unisce indissolubilmente Stato di diritto e modello di governo democratico. Come si è accennato, questa è oggi oggetto di un attacco frontale, che mira non solo a indebolirla sul piano fattuale, ma anche a “disfarla” sul piano dell’“ordine simbolico”. L’attacco proviene sia dall’ideologia neoliberale, sia dalle forze populiste e di estrema destra. Di fronte a esso s’impone una difesa del costituzionalismo che passa tanto dalla custodia del suo patrimonio giuridico, politico e culturale, quanto da una concezione attivistica e conflittualistica sia della tutela dei diritti soggettivi che del funzionamento dello Stato di diritto⁷².

4. ATTACCO AL COSTITUZIONALISMO

Alla fine del 2021 l’Editrice Morcelliana ha ripubblicato in volume il saggio di Nicola Matteucci *Positivismo giuridico e costituzionalismo*, originariamente apparso nella “Rivista trimestrale di diritto e procedura civile” nel 1963, affiancandogli la lettera di risposta indirizzata privatamente da Bobbio a Matteucci⁷³. Il saggio contiene, com’è noto, una critica radicale di Matteucci al positivismo giuridico del suo tempo, del quale l’opera di Bobbio è assunta come paradigmatica. Matteucci vi sostiene una concezione assiologica della costituzione⁷⁴, contestando uno dei cardini principali del positivismo giuridico, ovvero la concezione avalutativa del metodo giuridico, e anticipando in parte quello che sarà il nucleo centrale della riflessione del “neocostituzionalismo”⁷⁵. L’accenno a questo dibattito – che ha peraltro radici storiche profonde⁷⁶ – ci consente di ricordare come il problema del metodo giuridico sia necessariamente fin dall’inizio al centro della riflessione sullo Stato costituzionale di diritto.

Dagli anni Sessanta a oggi il positivismo giuridico ha conosciuto significative evoluzioni, a partire dalla riflessione dello stesso Bobbio che, con i suoi scritti successivi al 1963, sembrò rispondere, sebbene solo indirettamente, alle critiche rivoltegli da Matteucci⁷⁷. Come ha ricordato Tommaso Greco, la consapevolezza

⁷² Due approcci che, lungi dall’essere alternativi, come li presentava Zolo (*Teoria e critica dello Stato di diritto*, cit., pp. 71-72), devono invece essere considerati come complementari.

⁷³ N. Matteucci, *Positivismo giuridico e costituzionalismo*, “Rivista trimestrale di diritto e procedura civile”, XVII (1963), 3, pp. 985-1100. La lettera era stata pubblicata in N. Bobbio, *Lettera di Norberto Bobbio a Nicola Matteucci*, “Materiali per una storia della cultura giuridica”, XXX (2000), 2, pp. 416-425, a cura di C. Margiotta Broglio.

⁷⁴ Cfr. C. Margiotta Broglio, *Bobbio e Matteucci su costituzionalismo e positivismo giuridico. Con una lettera di Norberto Bobbio a Nicola Matteucci*, “Materiali per una storia della cultura giuridica”, XXX (2000), 2, p. 398.

⁷⁵ Cfr. S. Pozzolo, *Neocostituzionalismo e positivismo giuridico*, Giappichelli, Torino 2001.

⁷⁶ Margiotta sottolinea il debito di Matteucci nei confronti della riflessione di Charles H. McIlwain sulla storia del costituzionalismo (cfr. C. Margiotta Broglio, *op. cit.*, in particolare pp. 388-391).

⁷⁷ Cfr. T. Greco, *Introduzione. Il costituzionalismo come cultura giuridica*, in N. Matteucci, N. Bobbio, *Positivismo giuridico e costituzionalismo*, Editrice Morcelliana, Brescia 2021, pp. 19-20.

che fosse necessario integrare il giuspositivismo di fronte alla cesura rappresentata dall'avvento dello Stato costituzionale di diritto emerge anche in *Cos'è il positivismo giuridico*, saggio del 1965 in cui Uberto Scarpelli aveva esplicitato il carattere politico dell'opzione giuspositivistica⁷⁸.

È poi nell'opera di Luigi Ferrajoli che l'elaborazione di “una filosofia del diritto per lo Stato costituzionale”⁷⁹ assurge a tema centrale e conduce allo sviluppo di un “giuspositivismo costituzionalista”⁸⁰, che distingue fra validità “formale” e validità “sostanziale” delle norme giuridiche e abbandona definitivamente il dogma del carattere neutro della scienza giuridica. A questa Ferrajoli attribuisce infatti il compito di modificare il diritto, individuando il “diritto illegittimo”. La forza del giuspositivismo costituzionalista risiede per Ferrajoli nel ribadire il carattere di regole dei diritti fondamentali, contro la concezione principialista che vorrebbe ridurle a principi morali, dotati di una normatività più debole. Il giuspositivismo assume così un carattere critico e non dogmatico e si lega indissolubilmente al regime della democrazia costituzionale⁸¹.

Non è dunque affatto paradossale che oggi la difesa della democrazia costituzionale sia portata avanti con forza da chi, come Ferrajoli, muovendo da una radice giuspositivistica, contrasta il disincanto realista e insiste sul fatto che lo scollamento fra “law in books” e “law in action” vada interpretato come il frutto di violazioni cui porre rimedio e non come la dimostrazione della debolezza intrinseca del costituzionalismo e della teoria democratica. Ferrajoli denuncia un vero e proprio processo di de-costituzionalizzazione legato al progetto politico neoliberale. Questo, mirando alla costruzione di una società di “diritto privato”, non può infatti che attaccare il costituzionalismo, che ha come obiettivo la garanzia dei diritti fondamentali attraverso la limitazione dell'esercizio tanto dei poteri pubblici quanto di quelli privati.

Per quanto Ferrajoli abbia sempre evidenziato la cesura prodottasi con l'avvento dello Stato costituzionale di diritto, rispetto al modello moderno dello Stato legislativo di diritto⁸², egli mostra di ritenere che lo Stato costituzionale non sarebbe concepibile senza il riferimento ai principi promossi dalle filosofie giuspositivistiche moderne: dal concetto di ordine, al principio di legalità, alla certezza del diritto. L'attacco al costituzionalismo va inoltre inquadrato nel più ampio attacco a quella parte della riflessione illuministica che ha posto l'enfasi sul principio di uguaglianza, sul progresso morale dell'umanità, sul cosmopolitismo, manifestando quel

⁷⁸ Ivi, p. 24.

⁷⁹ Cfr. D. Ippolito, G. Pino, F. Mastromartino, *op. cit.*

⁸⁰ Ivi, p. 358.

⁸¹ Ferrajoli definisce la sua prospettiva “garantismo costituzionale” e la considera come “l'altra faccia del costituzionalismo”. Cfr. L. Ferrajoli, *La costruzione della democrazia. Teoria del garantismo costituzionale*, Laterza, Roma-Bari 2021.

⁸² Sono molte le opere in cui Ferrajoli ha offerto questa interpretazione. Oltre agli scritti già citati, si veda L. Ferrajoli, *Principia iuris. Teoria del diritto e della democrazia*, Laterza, Roma-Bari 2007.

“pessimismo potestativo” e quell’“ottimismo normativo”⁸³ che sono alla base della teoria e dell’esperienza dello Stato di diritto europeo.

Secondo questa lettura, riproposta di recente anche da Orsetta Giolo⁸⁴, il neoliberalismo sarebbe, infine, non tanto una evoluzione del liberalismo, quanto un suo tradimento. Al centro dell’attacco neoliberale al costituzionalismo democratico sono infatti il principio di eguaglianza, sempre più spesso sostituito con principi assai più deboli, quali quelli di equità e di pari opportunità, e la nozione di libertà, ridotta alla libertà di scelta e privata del suo significato più profondo, che storicamente l’ha opposta all’oppressione e collegata con l’emancipazione⁸⁵.

Anche Gaetano Azzariti ha denunciato con forza l’attacco neoliberale al costituzionalismo democratico da ultimo in *Diritto o barbarie*⁸⁶, libro che nel titolo ricorda “Socialismo o barbarie” di Castoriadis, benché questi non sia mai citato e l’autore guardi piuttosto a Giambattista Vico. Azzariti si sofferma sui danni arrecati dalle ideologie neofunzionaliste che hanno condotto a interpretare le costituzioni come strumenti di governo anziché come fonti di cambiamento. Il progetto del costituzionalismo – ci ricorda – è una “‘utopia concreta’, legata alla prospettiva materiale della primazia dei diritti fondamentali entro un assetto dei poteri determinato e assiologicamente orientato”⁸⁷. Anche per Azzariti costituzionalismo e democrazia pluralista non possono essere disgiunti. L’abbandono del progetto politico del costituzionalismo ha condotto alla “democrazia d’investitura”, fondata sull’idea che lo scopo della politica sia riducibile alla conquista del potere⁸⁸, un modello opposto a quello delineato nelle costituzioni postbelliche della “democrazia pluralista e conflittuale”⁸⁹.

Pur avendo lo stesso obiettivo polemico di autori come Ferrajoli e Giolo, Azzariti ritiene che sia in primo luogo necessario ridare “forza materiale” al costituzionalismo, individuando i soggetti storici che possono ancora sostenerlo⁹⁰. Il rilancio del costituzionalismo deve inoltre investire il ruolo delle istituzioni che l’ideologia tecnocratica ha trasformato in meri apparati burocratici, mentre erano state pensate dalle costituzioni postbelliche, e in particolare da quella italiana, come i luoghi della mediazione e del compromesso fra diverse istanze sociali.

⁸³ Questi sono per Zolo i corollari della filosofia individualistica sottesa al paradigma dello Stato di diritto (cfr. D. Zolo, *Teoria e critica dello Stato di diritto*, cit., p. 45).

⁸⁴ O. Giolo, *Il diritto neoliberale*, Jovene, Napoli 2020.

⁸⁵ Sul tema cfr. A. Facchi, O. Giolo, *Libera scelta e libera condizione. Un punto di vista femminista su libertà e diritto*, il Mulino, Bologna 2020.

⁸⁶ G. Azzariti, *Diritto o barbarie. Il costituzionalismo moderno al bivio*, Laterza, Roma-Bari 2021.

⁸⁷ Ivi, p. 13.

⁸⁸ Ivi, p. 72.

⁸⁹ Ivi, p. 74.

⁹⁰ Cfr. anche G. Azzariti, *Il costituzionalismo moderno può sopravvivere?*, Laterza, Roma-Bari 2013.

Il progetto giuridico e politico del costituzionalismo ha il suo perno nella “dignità” della persona ed è dunque opposto al neofunzionalismo. Azzariti riconosce un ruolo decisivo all’interpretazione, sostenendo che si tratta non di tornare al “logicismo normativista”, ma di guardare al testo come a un “*medium*”, interpretandolo alla luce della sua storia e delle sue evoluzioni⁹¹. Le letture ottimistiche dei processi di globalizzazione giuridica hanno spesso enfatizzato come il dispiegarsi di una dimensione giuridica transnazionale alla fine del secolo scorso abbia aperto la strada a un “ritorno al diritto”⁹². Il superamento dello Stato nazione, della centralità della legge e il definitivo abbandono delle altre “mitologie giuridiche”⁹³ giuspositivistiche avrebbe infatti creato le condizioni per il riconoscimento del diritto come ordinamento sociale e per un ritorno al ruolo creativo dell’interpretazione giurisdizionale. Per Azzariti, invece: “Il campo proprio delle scienze giuridiche non potrà essere indicato né negli spazi aperti e indeterminati del diritto liberatosi da ogni vincolo testuale, ma neppure negli angusti territori dell’esegesi normativa”⁹⁴. Come Ferrajoli e Giolo, egli separa la formazione di un “diritto neoliberale” di impianto globale dal progetto cosmopolitico del costituzionalismo e denuncia non solo il carattere incompiuto della costruzione europea ma la sua torsione neoliberale che ha condotto a una progressiva erosione dei diritti fondamentali⁹⁵. In questa chiave, il “ritorno al diritto” si identificherebbe piuttosto con un rilancio del progetto politico del costituzionalismo che, del resto, come ha chiarito più volte Tecla Mazzarese, ha sempre avuto un orizzonte (inter)nazionale.

Il punto allora è proprio come tenere insieme la valenza prescrittiva e la dimensione assiologica del costituzionalismo. Recuperare il carattere di “rivoluzione promessa” delle costituzioni postbelliche, è certamente importante per rivitalizzare il tessuto democratico, ma non è sufficiente. Per difendere la democrazia dall’attacco che mira a “disfarla”, è necessario coniugare il recupero della spinta utopica del costituzionalismo, del suo carattere conflittuale - che va peraltro riletto in base al mutamento sociale realizzatosi in oltre mezzo secolo - con la difesa del patrimonio di tradizione giuridica e degli istituti forgiati dal costituzionalismo. Si deve dunque raccogliere la sfida di tenere insieme il carattere, al contempo, istituyente e istituito del diritto, la sua funzione di creazione e stabilizzazione dell’ordine sociale.

⁹¹ Ivi, p. 170. In tema di interpretazione cfr. G. Azzariti, *Interpretazione e teoria dei valori: tornare alla Costituzione*, in A. Palazzo (a cura di), *L’interpretazione della costituzione alle soglie del XXI secolo*, Esi, Napoli 2001, pp. 231-249.

⁹² L’espressione è in P. Grossi, *Ritorno al diritto*, Laterza, Roma-Bari 2015.

⁹³ Anche questa è espressione di Grossi (cfr. Id., *Mitologie giuridiche della modernità*, Giuffrè, Milano 2001).

⁹⁴ G. Azzariti, *Il costituzionalismo moderno può sopravvivere?*, cit., p. 170.

⁹⁵ G. Azzariti, *Diritto o barbarie*, cit., capp. 7 e 8.

5. IL PROBLEMA DEL METODO E LA “MANUTENZIONE GIURIDICA” DELLO SPAZIO PUBBLICO

Ne *L'ordine simbolico della legge e il problema del metodo*, Ciaramelli affronta il problema del metodo giuridico a partire da una chiara distinzione fra la “versione scientifico-sistematica d'un metodo giuridico preventivo – contemporaneo al paleo-positivismo giuridico, all'apice dello Stato legislativo di diritto – e l'accezione critico-riflessiva dell'istanza metodologica, connessa alla richiesta di legittimazione democratico-costituzionale della legalità istituita”⁹⁶. Il diritto infatti è, come ogni altro prodotto dell'agire umano, soggetto alla contingenza. Esso non può mai stabilizzarsi una volta per tutte. Nelle democrazie costituzionali esso rappresenta “una sfera autonoma dell'istituzione sociale, sprovvista di fondamento extra-sociale”⁹⁷. Per stabilizzare l'esperienza sociale esso ricorre a procedimenti che possono essere intesi “come forme istituite di autolimitazione e autoregolamentazione, senza di cui l'organizzazione sociale della democrazia costituzionale non riuscirebbe a sopravvivere, ma soprattutto non potrebbe legittimarsi”⁹⁸.

La riflessione di Ciaramelli ci ricorda come il sistema giuridico sia in perenne trasformazione. Ciò vale ancor più in un assetto come quello attuale, caratterizzato da “intergiuridicità”⁹⁹. Appare dunque quanto mai opportuno l'invito a consolidare quella “funzione civile della metodologia” evidenziata ormai molti anni fa da Letizia Gianformaggio¹⁰⁰. Una volta abbandonate le “mitologie giuridiche della modernità”, l'istanza metodologica diviene infatti “messa in discussione critica della legalità istituita”¹⁰¹, ma anche strumento di regolazione della necessaria apertura al cambiamento. Il metodo giuridico così inteso consente al contempo di conservare il patrimonio del costituzionalismo e di innovarlo. Esso può contribuire a quel “restauro trasformativo” dell'edificio dello Stato costituzionale di diritto che appare necessario per rispondere alle sfide dell'epoca contemporanea¹⁰².

Ciaramelli adotta la prospettiva ermeneutica che consente di “far emergere le implicazioni filosofiche sedimentatesi nell'esperienza giuridica concreta, senza

⁹⁶ F. Ciaramelli, *L'ordine simbolico della legge e il problema del metodo*, cit., p. 7.

⁹⁷ *Ivi*, p. 67.

⁹⁸ *Ivi*, p. 68.

⁹⁹ Cfr. B. de Sousa Santos, *Toward a New Commonsense. Law, Science and Politics in the Paradigmatic Transition*, Routledge, London and New York 1995.

¹⁰⁰ F. Ciaramelli, *L'ordine simbolico della legge e il problema del metodo*, cit., p. 6. Il riferimento a Gianformaggio riguarda in particolare L. Gianformaggio, *Modelli di ragionamento giuridico. Modello deduttivo, modello induttivo, modello retorico*, in Ead., *Filosofia del diritto e ragionamento giuridico*, a cura di E. Diciotti e V. Velluzzi, Giappichelli, Torino 2018, p. 93.

¹⁰¹ F. Ciaramelli, *L'ordine simbolico della legge e il problema del metodo*, cit., p. 6.

¹⁰² Ho utilizzato la metafora del “restauro trasformativo”, come opposto al mero “restauro conservativo”, in L. Re, *Restoration or Remodeling? The Constitutional State in the Postmodern Era, “Soft Power”*, (2021), 8, pp. 235-242.

proiettare su quest'ultima categorie, siano esse d'impronta analitico-empiristica o razionalistico-speculativa, già elaborate preliminarmente all'analisi concettuale del diritto nella sua concretezza storico-sociale di volta in volta diversa"¹⁰³. In questa chiave, l'autore si muove "tra primato del metodo e rivolta anti-metodologica", concentrandosi sulla trasformazione del problema del metodo negli Stati costituzionali contemporanei¹⁰⁴ e, in particolare, sulla "capacità riflessiva del diritto di mantenersi aperto all'interrogazione critica dei propri presupposti"¹⁰⁵.

Come Azzariti, Ciaramelli mette in evidenza il ruolo della deliberazione collettivamente istituyente che è alla base dell'ordine sociale e del diritto che lo stabilizza e, richiamando le riflessioni di Pietro Barcellona, ricorda come il metodo giuridico non debba abbandonarsi alla contingenza, ma debba mostrare il senso nucleare che è l'esito di questa deliberazione collettiva istituyente, sapendo però "che è un senso socialmente istituito, e dunque socialmente destituibile"¹⁰⁶. È questa dinamica innovativa o istituyente che, come segnalato da Castoriadis, "costituisce la fonte costante del rinnovamento della vita umana e della sua organizzazione storico-sociale"¹⁰⁷. La funzione stabilizzatrice del diritto deve dunque coniugarsi con la capacità di "fornire al flusso del cambiamento un ambiente adeguato non già a neutralizzarne la portata innovativa ma al contrario a riconoscerla e darvi continuità"¹⁰⁸. Questa concezione del metodo consente di valorizzare il valore gius-generativo dei conflitti culturali, sociali e politici¹⁰⁹, pur mantenendo un controllo sulla legittimazione del sistema giuridico e politico. La certezza del diritto da mito giuspositivistico diviene in quest'ottica "un compito mai del tutto espletabile"¹¹⁰. Essa è "compito e valore ideale" e persino "garanzia della sempre possibile messa in discussione tanto della legislazione quanto della giurisdizione"¹¹¹.

L'idea che il controllo passi non dalla dogmatica ma dall'argomentazione è una delle più importanti acquisizioni dell'ermeneutica giuridica. Tale impostazione si presta non solo a fare da argine all'attacco sferrato al costituzionalismo (inter)nazionale, ma anche a espandere la portata del controllo al piano internazionale, grazie all'invito che ne scaturisce ad affinare gli strumenti di tutela giurisdizionale dei diritti che sono offerti dalla "costellazione giudiziaria" internazionale¹¹². Ciaramelli, tuttavia, al contrario di altri osservatori, che tendono

¹⁰³ F. Ciaramelli, *L'ordine simbolico della legge e il problema del metodo*, cit., p. 39.

¹⁰⁴ Ivi, p. 48.

¹⁰⁵ Ivi, p. 49.

¹⁰⁶ Ivi, p. 122.

¹⁰⁷ Ivi, pp. 124-125.

¹⁰⁸ Ivi, p. 127.

¹⁰⁹ Ivi, p. 163.

¹¹⁰ Ivi, p. 168.

¹¹¹ Ivi, p. 172.

¹¹² E. Santoro, *Diritto e diritti: lo Stato di diritto nell'era della globalizzazione*, Giappichelli, Torino 2008, p. 76.

a concentrarsi eccessivamente sul ruolo della scienza giuridica, inclinando a visioni tecnocratiche secondo le quali ai giuristi, custodi del costituzionalismo, spetta il compito di difendere i diritti dagli attacchi del fronte conservatore e di quello neoliberale¹¹³, sottolinea come l'unica garanzia di persistenza degli standard sostanziali fissati dai diritti fondamentali sia “la vigilanza critica non solo della cultura giuridica ma anche e soprattutto del senso comune”¹¹⁴. Ecco che torniamo dunque alla visione politica di Castoriadis e, in particolare, all'esigenza di rendere di nuovo pubblica la sfera pubblica. Ciò che serve - ci ricorda Ciaramelli nell'ultimo capitolo de *L'ordine simbolico della legge e il problema del metodo* - è sia la costruzione politica che la “manutenzione giuridica” d'uno spazio pubblico, basato sulla condivisione d'un mondo comune al quale tutti siano messi in grado di partecipare vedendo riconosciuto il peso delle proprie opinioni e l'effetto delle proprie azioni”¹¹⁵. Questa “manutenzione” non è un compito da poco. Essa può avvenire solo attraverso una “cura” costante del costituzionalismo e una riappropriazione delle istituzioni da parte dei cittadini. Joan Tronto e Berenice Fisher hanno ampliato il concetto di cura ereditato dall’“etica della cura” fino a definirla come: “a species activity that includes everything that we do to maintain, continue, and repair our ‘world’ so that we can live in it as well as possible. That world includes our bodies, ourselves, and our environment, all of which we seek to interweave in a complex, life-sustaining web”¹¹⁶. Questa definizione pone l'accento sulla cura come pratica e sul suo carattere politico¹¹⁷ e apre la strada alla riflessione sulla “democrazia che si prende cura” che è anche, necessariamente una riflessione sulla cura della democrazia¹¹⁸.

Il costituzionalismo (inter)nazionale ha arricchito la tradizione giuridica liberale teorizzando il soggetto di diritto come soggetto incarnato e riconoscendone la vulnerabilità ontologica e i bisogni situati¹¹⁹. Questa concezione ha molti punti di contatto con la teoria politica della cura, che è dunque una preziosa alleata del costituzionalismo, in quanto contribuisce a rendere visibili soggetti e bisogni finora trascurati e a sviluppare un insieme di pratiche sociali e di resistenze molecolari¹²⁰.

¹¹³ Sul punto, oltre che a G. Azzariti, *Il costituzionalismo moderno può sopravvivere?*, cit., mi permetto di rinviare a L. Re, *Restoration or Remodeling*, cit.

¹¹⁴ F. Ciaramelli, *L'ordine simbolico della legge e il problema del metodo*, cit., p. 180.

¹¹⁵ Ivi, p. 182.

¹¹⁶ B. Fisher, J. Tronto, *Toward a Feminist Theory of Caring*, in E. Abel, M. Nelson (a cura di), *Circle of Care*, SUNY Press, Albany, NY 1990, p. 40.

¹¹⁷ Cfr. anche J. Tronto, *Confini morali. Un argomento per l'etica della cura*, a cura di A. Facchi, Diabasis, Reggio Emilia 2006.

¹¹⁸ Cfr. J. Tronto, *Caring democracy. Markets, Equality and Justice*, New York University Press, New York 2013.

¹¹⁹ Cfr. F. Ciaramelli, *Consenso sociale e legittimazione giuridica. Lezioni di filosofia del diritto*, Giappichelli, Torino 2013.

¹²⁰ Sul tema cfr. anche Gf. Zanetti, *Filosofia della vulnerabilità. Percezione, discriminazione, diritto*, Carocci, Roma 2019.

A sua volta, il costituzionalismo (inter)nazionale rappresenta un'eredità a cui attingere per la realizzazione di una democrazia della cura, poiché ha forgiato le istituzioni e le garanzie che la cura può oggi rafforzare e risignificare. Insieme possono contrastare il contrattacco neoliberale. Cura e riappropriazione della democrazia devono tuttavia sapersi collocare nell'orizzonte postmoderno, nel quale sono all'opera nuove pratiche di sovranità¹²¹ e nuove dinamiche sociali, che vanno comprese, e rispetto alle quali è opportuno dotarsi anche di nuovi strumenti concettuali. Ciaramelli ha esplorato in altri suoi scritti il potenziale e i limiti della teoria della vulnerabilità¹²². L'unione di questo itinerario di ricerca con quello percorso ne *L'ordine simbolico della legge e il problema del metodo* potrebbe indicarci la via per uscire dall'*impasse* in cui ci troviamo.

¹²¹ Con particolare riferimento all'Europa, cfr. R. Adler-Nissen, T. Gammeltoft-Hansen (a cura di), *Sovereignty Games. Instrumentalizing state sovereignty in Europe and beyond*, Palgrave, Macmillan, London 2008, ed. dig.

¹²² Cfr. in particolare F. Ciaramelli, *La vulnerabilità. Da caratteristica dei soggetti a carattere del diritto*, in O. Giolo, B. Pastore (a cura di), *Vulnerabilità. Analisi multidisciplinare di un concetto*, Carocci, Roma 2018, pp. 171-182 e F. Ciaramelli, P. Marino, *Normativity and Vulnerability. Starting from Legal Practices*, Guest Editors' Preface, "Etica & politica", XXI (2019), 3, pp. 249-253. Per una esplorazione del tema con particolare riferimento al diritto, cfr. B. Pastore, *Semantica della vulnerabilità, soggetto, cultura giuridica*, Giappichelli, Torino 2021. Sul concetto di vulnerabilità nel più ampio ambito delle scienze sociali cfr. M.G. Bernardini, B. Casalini, O. Giolo, L. Re, *Vulnerabilità: etica, politica, diritto*, IF Press, Roma 2018. Infine, ho tentato di affrontare il rapporto fra teoria della vulnerabilità, teoria politica della cura e democrazia in L. Re, *Democrazie vulnerabili. L'Europa dall'identità alla cura*, Pacini, Pisa 2020.

L'ETERNO RITORNO DEL PROBLEMA DEL METODO

ALDO SCHIAVELLO

Dipartimento di Giurisprudenza

Università di Palermo

aldo.schiavello@unipa.it

ABSTRACT

Fabio Ciaramelli's book *L'ordine simbolico della legge e il problema del metodo* proposes a convincing methodological perspective for legal knowledge in contemporary constitutional democracies. The central claim is that a middle path between strong objectivism and absolute discretion exists. Ciaramelli thinks that the key concept for legal methodology is that of "symbolic order". In this paper I deal with this notion and try to emphasize some features of it from a perspective slightly different from Ciaramelli's one.

KEYWORDS

Legal methodology; constitutional democracy; symbolic order; indeterminacy; certainty

Formalism and rule-skepticism are the Scylla and Charybdis of juristic theory; they are great exaggerations, salutary where they correct each other, and the truth lies between them.
[H. L. A. Hart, *The Concept of Law*]

1. PREMESSA

L'ordine simbolico della legge e il problema del metodo di Fabio Ciaramelli ha molti meriti.

Il primo e più rilevante è quello di avere riposizionato al centro del dibattito giusfilosofico la questione del metodo, questione che, dopo essere stata in auge sino agli anni '60 e, forse, anche '70 del secolo scorso, è stata quasi del tutto negletta.

Negli ultimi decenni la riflessione filosofico-giuridica si è concentrata soprattutto sui temi seguenti: il ragionamento giuridico, il rapporto tra autorità, diritto e potere, l'età dei diritti e la sua crisi (macro-tema all'interno del quale rientrano, tra le altre, le questioni relative al fenomeno migratorio, all'ambiente e ai diritti delle generazioni future) e, infine, l'etica pratica e la bioetica. Non è nemmeno il caso di precisare che questi temi sono tutti importanti. Tuttavia, omettere una riflessione

sul metodo produce un effetto centrifugo e di perdita di senso della filosofia del diritto come disciplina a sé stante rispetto alla filosofia morale e alla filosofia politica.

Quando un decennio fa è stata fondata la *Rivista di filosofia del diritto* si è subito avvertita l'esigenza di riflettere sullo statuto epistemologico della disciplina: «[...] come difendere in quest'ottica l'identità della filosofia del diritto quando la stessa identità del giurista è oggi più che mai in discussione? Bisogna considerare questa varietà di percorsi della filosofia del diritto come una ricchezza di opportunità e come un progressivo allargamento di orizzonti. *Tuttavia diventa sempre più difficile governare quest'immenso campo di ricerche in modo che esse mantengano fra loro una qualche unità significativa*» (Viola 2012, 3-4, corsivo aggiunto).

È solo una riflessione sul metodo che può arginare la polverizzazione e la crisi della filosofia del diritto e Ciaramelli (2021, 5) ne è ben consapevole: «[...] ...la nostra ormai acclarata appartenenza all'età dell'incertezza non esime la teoria e la pratica giuridiche dal compito di render conto e ragione delle proprie prese di posizione, tralasciando il riferimento ai fattori psicologici capaci di causarle, e concentrandosi invece sulle ragioni in grado di giustificarle».

La ragione preminente che ha condotto all'oblio di un discorso sul metodo è evidente e Ciaramelli nel suo libro la analizza in profondità: quando si è dissolta l'illusione della certezza del diritto e della possibilità di conoscere il diritto in termini neutrali e avalutativi la conseguenza è stata quella di arrendersi all'*anything goes* e all'incertezza radicale. Questa attitudine è ben descritta anche da Herbert Hart (2002, 146-181) quando riflette sulla contrapposizione tra formalismo e scetticismo interpretativo. Gli scettici, secondo Hart, sono sovente degli "oggettivisti delusi", vale a dire credenti nella certezza del diritto che, resisi conto che la certezza non può mai essere assoluta, concludono con superficialità che il diritto non può che essere il regno dell'assoluta incertezza.

Rispetto a questa considerazione, Ciaramelli e Hart stanno dalla stessa parte che, poi, è quella di Aristotele. Hart sostiene che il formalismo e lo scetticismo sulle norme sono "come Scilla e Cariddi e la verità sta in mezzo a loro". Ciaramelli dal canto suo propone una riflessione sul metodo che tiene conto della strutturale indeterminatezza del diritto e, al contempo, non soccombe al cospetto di quest'ultima.

Ciaramelli ribadisce la tesi, la cui genesi egli fa risalire almeno a Max Weber, che la possibilità di qualificare come "scientifico" un ambito della conoscenza non passa per l'adozione di un determinato metodo, in particolare del metodo delle scienze empiriche mature. L'idea è che il metodo dipende dal contesto o, in altri termini, che è l'ambito di esperienza oggetto di studio a determinare quale sia il metodo adeguato da adottare. Una indagine meta-metodologica induce a distinguere in modo piuttosto netto il metodo delle scienze naturali da quello delle scienze umane. Le ragioni sono ovvie. Qui le riassumo dicendo che nell'ambito delle scienze naturali la distanza tra l'oggetto di studio e l'attività conoscitiva è più ampia

di quanto non sia, fatalmente, nell'ambito delle scienze umane. Queste ultime, infatti, si occupano di fatti umani i quali, a differenza dei fatti naturali, sono "costruiti" (Searle 1996) dagli esseri umani e, proprio per questo, non sono impermeabili all'attività conoscitiva che li riguarda. Lo scienziato sociale è in qualche modo anche un attore o un "costruttore" dell'ambito di esperienza che rappresenta l'oggetto del suo studio. Mentre il metodo delle scienze naturali si fonda sulla spiegazione causale, il metodo delle scienze sociali non può prescindere dalle categorie dell'"ordine simbolico": «La caratteristica peculiare della metodologia delle scienze storico-sociali è il ricorso alle categorie proprie dell'ordine simbolico, essenzialmente a quelle di "significato, valore e scopo" che costituiscono la traduzione in termini astratti delle "forme strutturali della vita"» Ciaramelli (2021, 10).

La presa di coscienza che la conoscenza del diritto e, più in generale, dei fenomeni sociali non può basarsi sul metodo delle scienze naturali segna il passaggio dalle "teorie giuridiche di ieri" alle "teorie giuridiche di oggi" (Viola & Zaccaria 1999). Le prime identificano il diritto: «...con un oggetto d'esperienza isolabile e descrivibile» (Viola & Zaccaria 1999, 32); di volta in volta il diritto sarà un insieme di norme, o un insieme di fatti, o un insieme di valori, la cui esistenza prescinde completamente sia dall'intervento dell'interprete sia dagli atteggiamenti di coloro i cui comportamenti il diritto si propone di regolare. Ronald Dworkin sostiene che le "teorie di ieri" escludono la possibilità di un "disaccordo teoretico" sul diritto. Esse, in breve, negano che la domanda "che cos'è il diritto?" possa ammettere una pluralità di risposte, proprio perché il diritto è in qualche modo un oggetto descrivibile in modo neutrale. Le teorie giuridiche di ieri sono afflitte dall'"assillo semantico", secondo cui sarebbe improduttivo discutere di qualsivoglia argomento, nel nostro caso del diritto, in presenza di un disaccordo teoretico circa l'oggetto di cui si parla. Esse, in conclusione, sono accomunate dalla tesi secondo cui il diritto, visto come un oggetto, è un presupposto necessario dell'attività conoscitiva, piuttosto che l'esito, non definitivo, ma perennemente mutevole, di una pratica interpretativa. In altri termini, tali teorie condividono un atteggiamento metateorico di tipo oggettualistico.

Le teorie giuridiche di oggi, al contrario, sottolineano con enfasi l'importanza della dimensione pratica del diritto e, di conseguenza, l'insufficienza di tutte quelle ricostruzioni del fenomeno giuridico che guardano al diritto come a un oggetto passibile di conoscenza prettamente teorica e che mettono tra parentesi il "punto di vista pratico", il punto di vista, cioè, di chi considera il diritto come una ragione per l'azione. L'aspetto di maggiore novità delle teorie giuridiche di oggi è rappresentato dalla presa di coscienza che tra l'attività del descrivere e l'oggetto da descrivere - cioè il diritto - non vi è soluzione di continuità. Per dirla con Giuseppe Zaccaria (1991, 330): «la positività, infatti, non può certo prescindere dai documenti legislativi, ma in essi non si lascia neppure completamente concludere».

Ciaramelli difende proprio la tesi che è responsabilità dell'interprete attribuire "significato, valore e scopo" alla pratica giuridica oggetto di osservazione; ciò non significa che l'interprete eserciti una discrezionalità senza limiti, sia perché la pratica ha una sua consistenza che non può essere trascesa sia perché l'osservatore è, al medesimo tempo, anche un partecipante della pratica.

Oltre al merito di aver posto il tema del metodo - in modo originale e corretto - sul tavolo della discussione giusfilosofica, a Ciaramelli e al suo libro bisogna ascrivere almeno altri tre meriti.

Innanzitutto *L'ordine simbolico*, pur essendo un libro senz'altro sofisticato e ricco di rimandi, è un libro in cui la voce di Ciaramelli si ode forte e distinta. Parafrasando Hart, si può dire che è un libro in cui l'autore dice ciò che pensa e non (soltanto) ciò che pensa su quello che pensano altri autori.

Inoltre, è un libro in cui le tesi sono presentate in modo chiaro. Non è più tempo di guerre di religione tra analitici e continentali; tuttavia, se qualcosa è rimasto dell'impostazione giusanalitica della mia formazione è l'idiosincrasia per la confusione concettuale e per gli idioletti superflui e inconcludenti. Ora, se c'è un difetto che proprio non può essere attribuito a *L'ordine simbolico* è l'oscurità concettuale e il compiacimento per l'esoterismo delle argomentazioni. È un libro per tutti i cultori di filosofia del diritto - e, per il respiro ampio che lo caratterizza, di filosofia tout court - e può essere commentato e discusso da diverse prospettive.

Infine, Ciaramelli non banalizza le posizioni che critica e ciò accresce la forza della sua posizione.

2. L'ILLUSIONE DELLA NEUTRALITÀ

«Il rifiuto di un'adesione acritica all'apparente immediatezza dell'incontro con la realtà esterna», rileva opportunamente Ciaramelli (2021, 28), «è alla base della ricerca dell'autonomia del sapere, in quanto caratteristica essenziale della modernità». A partire da questo assunto, la conoscenza della realtà viene modellata sulle scienze naturali e sull'empirismo. La scienza giuridica (è uso qui 'scienza' *pour cause*) non fa eccezione. Rispetto a questa idea che sia possibile una conoscenza oggettiva e avalutativa del diritto, vi sono due vicende - in parte sovrapposte - che, come nota anche Ciaramelli, meritano di essere analizzate nel dettaglio. Si tratta del giuspositivismo novecentesco, da un lato e, dall'altro, della filosofia analitica del diritto che nasce all'incirca a metà del secolo scorso. Entrambe queste tradizioni di ricerca giusfilosofica hanno contribuito all'illusione della neutralità e entrambe si sono rivelate fallaci. Tuttavia talvolta gli errori non sono banali e analizzarli può aiutare a non commettere i medesimi errori in futuro.

2.1. Il positivismo giuridico metodologico

Nel 1960 a Bellagio, località turistica sul lago di Como, si svolse un celebre convegno sul positivismo giuridico al quale parteciparono, tra gli altri, Hans Kelsen, Bobbio, Hart, Alf Ross e Uberto Scarpelli, tutti filosofi del diritto analitici e giuspositivisti. Tutti questi studiosi, con l'eccezione di Scarpelli, concordano su alcune precise tesi meta-teoriche e metodologiche (cfr. Squella 1990).

Kelsen individua il nucleo concettuale del positivismo giuridico nella tesi secondo la quale tutto il diritto è diritto positivo, vale a dire un prodotto umano storicamente contingente. Più precisamente, il diritto positivo è essenzialmente un "ordinamento di coercizione", espressione della volontà di un'autorità umana. Secondo Kelsen, il diritto naturale, che egli fa coincidere con un ordinamento sociale assolutamente giusto, non esiste, in quanto la giustizia (assoluta) è un ideale irrazionale: vi sono diversi sistemi morali e concezioni della giustizia differenti. Kelsen, in breve, sulla scorta del neopositivismo¹, accoglie una concezione dei valori e dei giudizi di valore di tipo emotivistico.

Gli assunti metodologici del positivismo giuridico secondo Kelsen possono essere compendati in due punti. In primo luogo, la definizione del concetto di diritto deve prescindere da elementi valutativi. In altri termini, bisogna evitare le "definizioni politiche" che individuano una corrispondenza tra il diritto ed una specifica concezione della giustizia; il concetto di diritto va quindi depurato da qualsiasi commistione con l'idea di giustizia. In secondo luogo, la scienza giuridica deve limitarsi a descrivere il proprio oggetto, il diritto positivo, astenendosi da valutazioni sulla bontà, giustizia o correttezza del diritto esistente. Questa tesi, evidentemente, non comporta la trasformazione del giurista nel "lodatore di qualsiasi regime", per usare un'espressione di Bobbio, ma consente una distinzione concettuale tra il problema del valore del diritto e quello della sua validità.

Ross (1982) distingue, in modo più articolato rispetto a Kelsen, sette tesi che tradizionalmente sono state etichettate come giuspositiviste: *i)* la tesi secondo cui è possibile distinguere tra il diritto qual è ed il diritto quale dovrebbe essere; *ii)* l'assunto metateorico, che presuppone *i)*, secondo cui l'oggetto della scienza giuridica è il diritto qual è, descrivibile «in termini puramente fattuali, empirici, basati sull'osservazione e sull'interpretazione di fatti sociali» (Ross 1982, 139), e non il diritto quale dovrebbe essere; *iii)* la concezione austriaca e, più in generale, imperativistica del diritto, secondo cui le norme giuridiche sono i comandi di un "sovrano" (il legislatore) ai suoi "sudditi" (i cittadini); *iv)* la tesi, associata

¹ La teoria del diritto di Kelsen ha subito nel corso degli anni significativi cambiamenti, soprattutto per quel che concerne i presupposti filosofici di fondo. All'influenza della filosofia neo-kantiana, che caratterizza il primo periodo - quello austro-tedesco sino alla pubblicazione della prima versione della *Reine Rechtslehre* nel 1934 - si è sostituita, nel secondo e terzo periodo - quello "americano" e quello detto dell'"ultimo Kelsen" - l'influenza del neopositivismo. Cfr., *ex multis*, Paulson (1990).

all'imperativismo, «della forza che “sta dietro” il diritto» (Ross 1982, *ib.*); v) la concezione meccanicistica del ragionamento giudiziale la quale, sulla scorta di una concezione del diritto come sistema chiuso e completo di norme, ritiene che le decisioni dei giudici siano l'esito di una deduzione logica a partire da norme giuridiche generali e astratte (formalismo interpretativo); vi) l'idea, che Ross definisce quasi-positivista, secondo la quale il diritto, per il solo fatto di essere stato emanato da una autorità, deve essere obbedito; vii) la negazione dell'esistenza del diritto naturale. Tra queste tesi, tutte appartenenti a diverso titolo alla tradizione del positivismo giuridico, Ross accoglie soltanto le prime due e l'ultima.

Hart (2005) isola invece cinque tesi che sono state attribuite al positivismo giuridico: 1) la tesi secondo cui il diritto è costituito da comandi di esseri umani; 2) la tesi secondo cui non vi è una connessione necessaria tra diritto e morale; 3) la tesi della rilevanza dell'analisi dei concetti giuridici e della sua distinzione dalle ricerche d'ordine storico o sociologico; 4) la tesi secondo cui il diritto è un sistema chiuso di norme; 5) la tesi secondo cui i giudizi morali, a differenza dei giudizi di fatto, sono irrazionali.

Si può ragionevolmente ritenere, anche se Hart non è del tutto esplicito al riguardo, che egli sottoscriva le tesi 2) e 3) e rifiuti le tesi 1), 4) e 5).

Bobbio (1996), infine, proprio commentando il saggio di Hart *Positivism and the Separation of Law and Morals*, individua tre aspetti distinti del positivismo giuridico: a) come *approach* allo studio del diritto; b) come teoria del diritto; c) come ideologia della giustizia.

Il positivismo giuridico, come *approach* al diritto, presuppone la possibilità di distinguere tra il diritto qual è e il diritto quale dovrebbe essere, cioè tra diritto ideale e diritto reale e, sulla base di tale distinzione, individua l'oggetto della scienza giuridica nel diritto positivo, in “quel complesso di regole emanate secondo procedure stabilite che vengono abitualmente seguite dai cittadini e applicate dai giudici”.

Come teoria del diritto, il positivismo giuridico esprime una concezione statualistica del diritto, le cui caratteristiche sono compendiate da Bobbio in cinque punti: I) il diritto è un sistema di norme fatte valere con la forza o il cui contenuto è la regolamentazione dell'uso della forza; II) le norme giuridiche sono comandi; III) la legge è la fonte suprema di produzione del diritto; IV) l'ordinamento giuridico è completo (o completabile) e coerente; V) l'interpretazione del diritto è un'attività di tipo essenzialmente logico.

Come ideologia, il positivismo giuridico si risolve nell'attribuzione di un valore positivo al diritto esistente, a prescindere dalla corrispondenza di quest'ultimo con un diritto ideale. Sotto questo aspetto, il positivismo giuridico è un'etica normativa la cui caratteristica principale è individuabile nella coincidenza tra i criteri per giudicare della giustizia o ingiustizia del diritto e i criteri per giudicare della sua validità o invalidità. Bobbio, in effetti, distingue due versioni del positivismo

giuridico come ideologia. La versione forte afferma che il diritto positivo è giusto per il solo fatto di essere stato emanato da un'autorità dominante. La versione debole sostiene che il diritto positivo in quanto tale, indipendentemente dal valore morale delle sue regole, consente di raggiungere alcuni fini desiderabili da un punto di vista morale, quali l'ordine e la pace.

Secondo Bobbio, questi tre aspetti del positivismo giuridico sono logicamente indipendenti l'uno dall'altro. In particolare: è possibile accogliere la tesi che il compito della scienza giuridica sia quello di descrivere il diritto positivo e rifiutare la concezione statualistica del diritto, storicamente associata al positivismo giuridico, ove la si ritenga una teoria errata o falsa.

Evidentemente, l'*approach* positivistico al diritto non può fare a meno di criteri che consentano di individuare correttamente il diritto effettivamente esistente e di distinguere in qualche modo tra il diritto reale e il diritto ideale; da ciò non segue, tuttavia, che tali criteri siano necessariamente quelli stabiliti dal giuspositivismo teorico.

L'ideologia giuspositivista, che assume l'esistenza di un obbligo morale di ubbidire al diritto positivo, non è implicata dal giuspositivismo teorico né, tantomeno, dal giuspositivismo metodologico.

Bobbio aderisce pienamente soltanto al giuspositivismo come *approach* allo studio del diritto.

Gli assunti meta-teorici condivisi da tutti gli autori passati in rassegna sono dunque due.

In primo luogo, essi ritengono che sia possibile e opportuno distinguere *recisamente* tra il diritto quale di fatto è e il diritto quale dovrebbe essere.

In secondo luogo, e a partire da questa distinzione, essi circoscrivono l'oggetto della filosofia del diritto al diritto quale di fatto è.

Nella modernità, osserva Ciaramelli (2021, 26), «il metodo diventa un dispositivo unitario e preliminare, al quale deve sottomettersi la pratica conoscitiva per non soggiacere ai preconcetti e ai pregiudizi della tradizione. Solo seguendo le rigorose indicazioni del metodo, è possibile attingere una conoscenza oggettiva della realtà».

Questa osservazione si attaglia perfettamente agli esponenti del giuspositivismo novecentesco passati in rassegna in questo paragrafo.

2.1.1 Una crepa nel muro: l'eterodossia di Uberto Scarpelli

In *Cos'è il positivismo giuridico* e in articoli successivi, Scarpelli (1965, 2005^a, 2005^b; cfr. Schiavello 2004) sottolinea, in opposizione all'interpretazione scienziata del positivismo giuridico, come il positivismo giuridico sia, innanzitutto e necessariamente, una ideologia. Egli rifiuta la tesi di Scarpelli, il giuspositivismo metodologico, secondo il quale l'oggetto della scienza giuridica è il diritto positivo, presuppone la tesi, caratterizzata ideologicamente, del diritto come creazione

intenzionale degli esseri umani. Non a caso, egli recepisce e fa propria l'affermazione di Lon L. Fuller secondo cui il giuspositivista è *an apostle of made law*. Scarpelli ritiene quindi che lo studioso del diritto giuspositivista si accosti al diritto da “un punto di vista interno” in quanto, per rispondere alla domanda “qual è il diritto?”, è chiamato a compiere una scelta – deve cioè stabilire quale sia la “norma fondamentale” – che può essere giustificata soltanto sul piano ideologico e politico.

Nel corso del tempo Scarpelli acquisisce la consapevolezza che la dimensione ideologica o politica della conoscenza giuridica – che coincide almeno in parte con l'ordine simbolico di cui parla Ciaramelli – non è circoscritta alla scelta della norma fondamentale; l'ideologia pervade l'intera attività ricostruttiva del diritto, vista la centralità, in particolare negli Stati costituzionali contemporanei, di una pratica interpretativa caratterizzata dall'elevato grado di indeterminatezza delle disposizioni giuridiche. Per Scarpelli (2005^b, 110), in definitiva, «il positivismo non è ideologia soltanto nel senso di proporre, giustificare e magari mascherare la scelta di una norma fondamentale, ma nel senso di proporre, giustificare e magari mascherare metodi intrisi di valori».

Scarpelli, dunque, a partire da una concezione epistemologica che guarda con interesse al neopositivismo liberalizzato o costruttivista e, in particolare, al pensiero di autori come Carl Gustav Hempel e Moritz Schlick, tende a considerare il diritto positivo non come un mero dato ma come un'impresa collettiva che si concretizza nella parziale concordanza delle pratiche di individui diversi (giuristi, giudici, avvocati, semplici cittadini).

Da questa concezione del diritto discendono importanti implicazioni meta-teoriche; il compito del filosofo del diritto (analitico e positivista) non può essere quello di rispecchiare la presunta realtà del diritto in modo acritico e avalutativo, ma quello di offrire una ricostruzione della pratica giuridica comune che non può prescindere da valutazioni e, in ultima analisi, da una fondazione filosofico-politica.

È evidente, a questo punto, la distanza che separa Scarpelli dai giuspositivisti ortodossi. Secondo Bobbio, ad esempio, il positivismo giuridico come teoria deve essere accettato o rifiutato a seconda che descriva correttamente o meno il diritto reale. Per Scarpelli, invece, il diritto non è un “blocco di marmo”, ma una pratica sociale, che non può essere descritta “così com'è”, ma solo ricostruita offrendone una chiave di lettura. In questo senso, non è corretto ritenere che la prospettiva del giurista e del filosofo del diritto sia esterna: il giurista collabora, in una certa misura, al farsi della pratica e, dunque, è, a suo modo, un partecipante².

Scarpelli anticipa le critiche di Dworkin alle teorie del diritto che quest'ultimo denomina “teorie semantiche”, contrapponendole alle “teorie interpretative”.

² Una prospettiva simpatetica con quella di Scarpelli è difesa in modo convincente da Mario Jori in molti scritti e, soprattutto, in Jori (2010).

Dworkin definisce “semantiche” le teorie che escludono la possibilità di un “disaccordo teoretico” sul diritto, le teorie, cioè, che negano – a partire dalla convinzione che il diritto sia un oggetto descrivibile in modo neutrale – che la domanda “che cos’è il diritto?” possa ammettere una pluralità di risposte. Le “teorie semantiche” sono quindi accomunate dalla tesi secondo cui il diritto, visto come un oggetto, è un presupposto necessario dell’attività conoscitiva, piuttosto che l’esito, non definitivo ma perennemente mutevole, di una pratica interpretativa. In conclusione, le teorie semantiche condividono un atteggiamento metateorico di tipo oggettualistico (cfr. par. 1).

2.1.2 La difesa dell’ortodossia: un tentativo vano

La concezione “politica” del positivismo giuridico difesa da Scarpelli è in definitiva una sfida al giuspositivismo metodologico o concettuale e alla tesi della neutralità. E, ovviamente, il positivismo giuridico metodologico raccoglie la sfida e prova a difendersi.

Hart riconosce che una ricostruzione teorica del diritto debba prendere in considerazione l’atteggiamento dei partecipanti; tuttavia egli afferma che ciò non produce delle ricadute sulla conoscenza giuridica. Per Hart, il compito dello studioso del diritto rimane sempre quello di descrivere, in modo neutrale e avalutativo, una realtà che è già compiutamente data *prima* di qualsiasi attività interpretativo-ricostruttiva. Insomma: «la descrizione rimane tale, anche quando ciò che viene descritto consiste in una valutazione» (Hart 2002, 314).

In anni ancora più recenti il giuspositivismo metodologico è stato assunto come un dogma irrinunciabile anche da Luigi Ferrajoli (2010, 2013). Un elemento centrale del giuspositivismo di Ferrajoli è una concezione della validità giuridica che rispetta la separazione tra diritto e morale: una questione è la validità di una norma, altra la sua correttezza morale e la sua giustizia. Tale versione non riduzionista della validità stride però con le considerazioni di Ferrajoli sul mutamento che il passaggio dallo stato di diritto allo stato costituzionale avrebbe prodotto sulla nozione giuspositivista di validità. Nello stato costituzionale, alla validità formale (o vigore) si aggiunge anche una dimensione sostanziale (validità in senso pieno). La validità formale presuppone il rispetto delle metanorme procedurali e di competenza relative alla produzione della legge, mentre la validità sostanziale richiede che vi sia coerenza e compatibilità tra le norme infracostituzionali e le norme costituzionali che, secondo Ferrajoli, sono principi etico-politici. L’accertamento della validità sostanziale impone che si ponga in essere una attività interpretativa complessa che riguarda sia la disposizione infracostituzionale che quella costituzionale e il cui esito sarà la produzione della norma N_1 (infracostituzionale) ed N_2 (costituzionale) nonché la valutazione circa la coerenza e la compatibilità tra queste due norme. Questa complessa attività interpretativa che coinvolge principi etico-politici, chiama

in causa valutazioni sostanziali che «contrariamente a quanto afferma Ferrajoli, non possono essere di tipo prettamente ed esclusivamente giuridico, ma saranno anche - e necessariamente - di carattere etico-politico: proprio perché etico-politica è la sostanza delle norme in considerazione» (Pino 2014, 56; cfr. anche Schiavello 2016).

Se, come sembra inoppugnabile, l'accertamento della validità sostanziale chiama in causa le valutazioni morali dell'interprete, allora non è possibile mantenere la tesi giuspositivista della separazione.

Se questa obiezione è corretta, anche la rivisitazione del positivismo metodologico proposta da Ferrajoli è inadeguata. Egli sostiene che, negli stati costituzionali, la conoscenza giuridica non possa essere descrittiva e avalutativa perché deve assumere necessariamente un atteggiamento critico e progettuale a causa dell'inevitabile presenza, a livello infra-costituzionale, di antinomie e lacune rispetto al progetto costituzionale. Questa proposta può passare come una rivisitazione del giuspositivismo metodologico anziché come una sua abiura solo a condizione di presupporre che l'atteggiamento critico e progettuale della scienza giuridica non travalichi l'ambito di valutazioni prettamente giuridiche (o "intra-sistematiche"). Tuttavia se, per le medesime ragioni che abbiamo visto a proposito della concezione della validità, non è possibile prescindere da valutazioni morali, allora anche la recisa distinzione tra il diritto qual è (o anche quale dovrebbe essere alla luce del progetto costituzionale) e il diritto quale dovrebbe essere (*tout-court*) perde di consistenza.

Il positivismo metodologico più recente, pur proponendo una versione sofisticata e *up to date* della tesi della neutralità, non consente di superare i limiti della versione originaria di tale tesi.

Il tentativo più ambizioso in questa direzione è probabilmente quello di Julie Dickson (2001, 2004; cfr. Burazin 2012 e Schiavello 2020). Dickson ritiene che sia ingenuo sovrapporre la tesi della neutralità e quella della avalutatività della scienza giuridica. Sostenere che la conoscenza del diritto (come peraltro la conoscenza *tout court*) sia scevra da valutazioni è illusorio; tuttavia, non tutte le valutazioni stanno sullo stesso piano e non tutte le valutazioni sono inammissibili.

Innanzitutto, vi sono valori meta-teorici o epistemici - come, ad esempio, semplicità (o, a seconda dei gusti, complessità), coerenza, chiarezza, completezza, eleganza - che consentono di comparare teorie del diritto diverse. La presenza di tali valori che, come mostra la tesi della sotto-determinazione di Duhem e Quine, riguarda ogni ambito della conoscenza, secondo Dickson non imbarazzano affatto il giuspositivismo metodologico.

Un secondo tipo di valori, anche questi ammissibili, riguardano la rilevanza e l'importanza. Per dirla con John Finnis (1996, 17, corsivo nell'originale), citato anche da Dickson, «[...] non si può sfuggire all'esigenza teorica che un giudizio di *significatività* e *importanza* si debba compiere se la teoria vuol esser più che un

mucchio di ciarpame, di fatti eterogenei descritti con una congerie di linguaggi tra loro incommensurabili». Oltre a questa esigenza teorica, che è comune a tutti gli ambiti della conoscenza, vi è un giudizio di rilevanza e importanza che risponde a una “esigenza pratica” e che è peculiare della teoria del diritto.

Le caratteristiche di tale giudizio sono chiarite da Joseph Raz (1995, 237): «Il concetto di diritto è parte della nostra cultura e delle nostre tradizioni culturali. Esso ricopre un ruolo nel modo in cui tanto le persone comuni quanto i giuristi interpretano le proprie azioni e quelle altrui. [...] Spetta alla teoria del diritto individuare, elaborare e spiegare le idee centrali e rilevanti inerenti al modo in cui il concetto ricopre il suo ruolo nella comprensione della società da parte degli individui. La teoria del diritto contribuisce sotto questo aspetto ad una comprensione migliore della società. Sarebbe tuttavia un errore concludere [...] che il successo di una analisi del concetto di diritto si giudica dalla sua fecondità teoretica e sociologica. Affermare questo significa non comprendere che, a differenza dei concetti quali “massa” o “elettrone”, “diritto” è un concetto utilizzato dalle persone per comprendere loro stessi. Non siamo liberi di scegliere qualsivoglia concetto fecondo. Uno dei compiti principali della teoria del diritto è quello di fare progredire la nostra comprensione della società aiutandoci a comprendere come le persone comprendono loro stesse».

L'idea, originariamente sviluppata da Hart, è che una concezione del diritto non può prescindere dal tenere nel debito conto la prospettiva del partecipante, proprio perché il diritto è una pratica sociale la cui funzione primaria è quella di influire sui comportamenti degli individui. Dopo Hart, è apparso a tutti chiaro che la prospettiva del partecipante non è un blocco monolitico; di conseguenza, lo studioso del diritto deve distinguere tra i casi paradigmatici e casi periferici di partecipante e ciò chiama in causa valutazioni di rilevanza e importanza.

Gli unici giudizi di valore inammissibili per la tesi della neutralità sono dunque i giudizi morali - che Dickson denomina “giudizi di valore diretti” per distinguerli da tutti gli altri che sarebbero “giudizi di valore indiretti” - la cui presenza, in spregio della distinzione benthamiana tra giurisprudenza espositiva e giurisprudenza censoria, confonderebbe il piano dei discorsi sul diritto reale con quello relativo ai discorsi sul diritto ideale.

Tuttavia, la convinzione che questi ultimi giudizi di valore siano chiaramente distinguibili dai precedenti è illusoria. Se, come sostengono molti autori, l'aspirazione alla giustizia è una caratteristica insopprimibile del diritto e se ciò implica che il partecipante idealtipico alla pratica giuridica sia chi accetta il diritto per ragioni morali, allora i margini per distinguere le valutazioni di rilevanza e di importanza da quelle morali si assottiglia sino a scomparire. Come riconosce anche Brian Leiter (2003, 40), paladino di una scienza giuridica descrittiva e critico, da questo fronte, del tentativo di Dickson di individuare una via media tra scienza giuridica descrittiva e scienza giuridica prescrittiva: «[...] non esiste uno spazio

concettuale tra la *jurisprudence* descrittiva [...] e la concezione normativa della *jurisprudence*».

Questa conclusione è peraltro accolta anche da Ferrajoli (2012, 240, corsivo aggiunto) quando riconosce (non senza costi rispetto alla coerenza interna della sua prospettiva giusfilosofica) che: «[...] la teoria ha una inevitabile dimensione prescrittiva: le assunzioni, infatti, sono convenzioni, cioè prescrizioni, e implicano scelte, che non sono né vere né false. Queste scelte sono di solito opzioni di carattere teoretico, giustificate dalla maggior capacità esplicativa da esse rivelata, nel corso della teoria, rispetto a possibili scelte alternative. *Ma non sono ad esse estranee, talora, opzioni etico-politiche dettate dalle specifiche finalità ricostruttive perseguite dal teorico in vista delle implicazioni pratiche da esse suggerite*».

Su questa linea, ma dall'altro lato della barricata rispetto a Leiter, si colloca anche Vittorio Villa (1993, 237-238): «[...] la conoscenza dei valori giuridici non può prescindere dall'intervento di giudizi di valore (di secondo ordine), che hanno la funzione di introdurre ordine e coerenza fra questi elementi di carattere valutativo, ad esempio indicando, al loro interno, quali sono le gerarchie e le priorità da privilegiare. Proprio questa è, a ben guardare, la ragione principale per cui, nell'ambito di esperienza giuridico, la conoscenza dei valori non può risolversi in un accostamento avalutativo a questi oggetti, ma richiede sempre, al contrario, l'intervento di prese di posizione valutative».

2.2 *La filosofia analitica del diritto e i suoi limiti*

Se optiamo per una caratterizzazione debole della filosofia analitica gli aspetti da prendere in considerazione concernono proprio il metodo (cfr. anche Ciaramelli 2021, 37): a) la filosofia analitica predilige l'analisi rispetto alla sintesi; essa muove sempre da una scomposizione e da una disarticolazione degli oggetti sottoposti a indagine per poi tentarne una ricomposizione unitaria. In questo senso, il lavoro del filosofo può essere paragonato a quello di un orologiaio che, per riparare un orologio, lo smonta e ne esamina i singoli pezzi per poi rimetterli insieme ed esaminarne il funzionamento complessivo; b) la filosofia analitica predilige uno stile austero, orientato al rigore argomentativo, alla chiarezza nella formulazione dei problemi, alla precisione nelle definizioni, alla cura nelle distinzioni e così via; c) la filosofia analitica affronta i problemi filosofici attraverso l'analisi del linguaggio. In altri termini, i problemi filosofici vengono trasformati in problemi linguistici.

Una definizione più robusta di filosofia analitica individua alcune distinzioni che sono accolte - o almeno tematizzate - da tutti gli adepti di questa tradizione di ricerca filosofica. In primo luogo, la filosofia analitica prende in considerazione la distinzione tra analitico e sintetico: la conoscenza empirica ci dà informazioni nuove e non logicamente necessarie sui fatti mentre le conoscenze della logica sono tautologiche. In secondo luogo, la filosofia analitica distingue tra discorsi e meta-

discorsi. L'idea è che i discorsi possono vertere su altri discorsi e che la filosofia è un meta-discorso che si prefigge di analizzare altri tipi di discorsi, tra i quali i più importanti sono quelli che descrivono la realtà e quelli che prescrivono azioni. Questa distinzione contribuisce a spiegare perché le filosofie analitiche tendono al discorso particolare e settoriale e rifuggono dalla grande costruzione sistematica e globale. La filosofia è sempre filosofia di qualcosa. In terzo luogo la filosofia analitica adotta la separazione tra essere e dover essere: non è possibile dedurre logicamente un giudizio di valore o normativo da un discorso meramente fattuale (legge di Hume). Infine, la filosofia analitica distingue tra contesto di giustificazione e contesto sociologico: una cosa è il meta-discorso che descrive le regole di formazione, giustificazione e controllo di un discorso oggetto, altra cosa è la descrizione del modo in cui di fatto viene usato il discorso oggetto.

Alla luce di questa breve presentazione della filosofia analitica è possibile individuare due programmi di ricerca della filosofia analitica del diritto: la filosofia del diritto come meta-giurisprudenza e la filosofia del diritto come laboratorio concettuale (Guastini 2012).

In questa sede il termine 'giurisprudenza' è inteso nella sua accezione originaria di *prudentia juris*. In ipotesi, il diritto è il discorso prodotto dalle autorità normative. La giurisprudenza è un metalinguaggio il cui linguaggio oggetto è il diritto. La filosofia del diritto sarebbe dunque un meta-metalinguaggio il cui linguaggio oggetto è il linguaggio della giurisprudenza. In questa accezione la filosofia del diritto è meta-giurisprudenza, vale a dire descrizione e analisi dei discorsi e delle operazioni pratiche dei giuristi e dei giudici. In conclusione, in base a questo primo programma di ricerca, la filosofia analitica del diritto può essere considerata una istanza della filosofia della scienza.

Come laboratorio concettuale la filosofia analitica del diritto affronta problemi di formulazione e organizzazione della conoscenza. In questo senso, la prospettiva giusanalitica incide sul modo di descrivere il diritto ma non sull'identificazione del suo contenuto. Ad esempio, il modo di risolvere una questione interpretativa (quali norme si possono ricavare da una disposizione normativa?) è di pertinenza della giurisprudenza (nell'accezione precedente di *scientia* o *prudentia juris*) mentre stabilire se l'ordinamento internazionale sia propriamente un ordinamento giuridico o se le sentenze della Corte costituzionale che dichiarano la illegittimità costituzionale di una norma siano o meno fonti del diritto sono questioni concettuali di competenza della filosofia del diritto. Quale che sia la risposta a queste due domande, non è in alcun modo in discussione il contenuto normativo dell'ordinamento internazionale né sono in discussione gli effetti delle sentenze costituzionali.

Una istanza paradigmatica della filosofia del diritto analitica come laboratorio concettuale è la teoria assiomatica di Ferrajoli (2007); essa aspira a costruire un linguaggio della teoria del diritto che sia rigoroso e in grado di produrre un discorso

assolutamente coerente. A partire da un numero circoscritto di concetti assunti come primitivi e di tesi assunte come postulati o definizioni, Ferrajoli deriva tutte le altre tesi e i concetti teorici che costituiscono l'intero linguaggio della teoria del diritto. Una teoria assiomaticizzata assicura diversi vantaggi: a) l'univocità semantica dei termini teorici utilizzati; b) la coerenza interna del discorso teorico; c) la trasparenza delle scelte ideologiche a monte della teoria; d) l'opportunità di scoprire che, rispetto alle premesse date, non tutte le tesi intuitive sono vere e non tutte le tesi vere sono intuitive (Ferrajoli 2012, 239).

In questo senso, il compito della filosofia del diritto sarebbe quello di favorire la realizzazione di quello che Ferrajoli chiama "modello integrato di scienza giuridica": «[...] la teoria generale del diritto può diventare il terreno di incontro non solo tra le diverse discipline giuridiche, ma anche tra i diversi approcci allo studio del diritto - tra il punto di vista assiologico esterno della filosofia politica, il duplice punto di vista giuridico interno, quello costituzionale e quello legislativo, delle discipline dogmatiche positive, e il punto di vista empirico esterno della sociologia del diritto - ai quali offre una rete comune di concetti, da ognuno di essi diversamente interpretato in funzione critica oltre che esplicativa: la critica del diritto ingiusto dal punto di vista assiologico esterno, del diritto invalido dal punto di vista giuridico interno e del diritto ineffettivo dal punto di vista sociologico esterno». La perplessità rispetto a questa impresa è che sia possibile costruire una sintassi comune in modo artificiale e dall'alto, tanto più che, come riconosce lo stesso Ferrajoli, le fondamenta di questo linguaggio comune non sono neutrali né avalutative (cfr. par. 2.1.2).

La filosofia analitica del diritto "dura e pura" tende a presentare la distinzione tra giurisprudenza e meta-giurisprudenza e quella tra questioni concettuali e questioni interpretative (in senso lato) come distinzioni nette. Tuttavia, che le cose stiano così è ampiamente dibattuto. Qui mi limito a un paio di esempi che consentono di mettere in discussione il metodo giusanalitico.

Il primo esempio riguarda le "lacune immaginarie" e le «norme apocrife» (nonché la presunta omosessualità di *Oliver Twist*). Secondo Riccardo Guastini l'enunciato 'Oliver Twist è omosessuale' non è né vero né falso (al limite, senz'altro falso) perché Charles Dickens non scrive nulla di esplicito al riguardo nel suo romanzo. Allo stesso modo, l'art. 87, comma 5 cost. che dispone: «[il Presidente della Repubblica] emana i decreti aventi valore di legge» è stato (ed è) oggetto di dispute «interpretative» relative alla individuazione dei limiti del potere del Presidente della Repubblica di emanare decreti. Eppure, «enunciati del tipo 'il Presidente della Repubblica non può rifiutare l'emanazione di decreti-legge se non in circostanze così-e-così'» (Guastini 2011, 448-449) non sono né veri né falsi (al limite, senz'altro falsi) o devono essere convertiti da enunciati interpretativi in formulazioni di una norma apocrifa.

Pur non potendo entrare nel merito, anche in questi casi vengono presupposte tutte una serie di opzioni meta-interpretative, che hanno peraltro evidenti risvolti ideologici e, nel caso del diritto, politici in senso stretto. Peraltro, a voler seguire fino in fondo questa impostazione, bisogna concedere che, se, ad esempio, una norma vieta di dormire nelle stazioni ferroviarie, il giudice che assolve il distinto signore che si era assopito, da seduto, aspettando l'arrivo del suo treno, sta ignorando il diritto vigente; invece, l'altro giudice che condanna il vagabondo che si era sdraiato con un cuscino sotto la testa su una panchina della stazione ma che era ancora sveglio al momento dell'arresto, sta usando, come premessa maggiore della sua decisione, una norma apocrifa (Fuller 2005, 161-168). E questa non sembra affatto una ricostruzione soddisfacente della vicenda.

Pierluigi Chiassoni (Chiassoni 2013, 78), a proposito della contrapposizione tra il normativismo (*à la Hart*) e l'interpretazionismo (*à la Dworkin*) osserva: «la scelta tra l'uno o l'altro modo di vedere [...] non potrà che dipendere, in conclusione, se non dall'accettazione dell'una o l'altra opzione teorica di fondo e da fattori extra-teorici ...». Questa osservazione può essere letta come uno *spot* per una scienza giuridica interpretativa o, in altri termini, come il riconoscimento che, a livello meta-teorico, Dworkin ha ragione ed i sostenitori di una scienza giuridica avalutativa e descrittiva (tra i quali, anche Hart), torto.

3. INDETERMINATEZZA E DIRITTO: DUE PIANI DEL DISCORSO

Nella concezione del metodo giuridico di Ciaramelli l'indeterminatezza ricopre due ruoli che è bene tenere distinti. In generale, l'indeterminatezza è una caratteristica ontologica degli atti umani e spiega perché il metodo causale delle scienze naturali non si attaglia alle scienze umane: «i processi trasformativi messi in moto dagli atti umani hanno effetti che non realizzano mai totalmente (e neanche esclusivamente) i propositi in vista dei quali sono stati presi di mira. Eppure, benché di fatto almeno in parte si discostino dai progetti che li hanno preceduti, gli artefatti sociali restano pur sempre il risultato d'un intervento umano, tenuto a risponderne e perciò, nei limiti del possibile, a prevenirne la discordanza rispetto alle intenzioni originarie» (Ciaramelli 2021, 8)³. In questo senso il diritto, in ogni sua manifestazione fenomenica, non può che essere ontologicamente indeterminato e dunque refrattario al metodo causale.

³ E ancora: «I presupposti da mettere in discussione per pensare il problema del metodo nella sua origine riguardano il radicamento degli atti umani in una dimensione che la riflessione filosofica nel suo insieme ha il più delle volte emarginato e trascurato. Mi riferisco allo spazio dell'*indeterminazione*, caratterizzato dalla contingenza, instabilità e mancanza di capisaldi immutabili. Proprio in un contesto del genere è immerso l'insieme delle faccende umane, di cui si occupano tanto la filosofia pratica quanto le scienze sociali» (Ciaramelli 2021, 53, corsivo nell'originale).

In un senso più circoscritto e specifico, l'indeterminatezza rappresenta una caratteristica distintiva degli stati costituzionali di diritto contemporanei. Una riflessione sul metodo non può non tematizzare il problema dell'incertezza del diritto contemporaneo (cfr. Ciaramelli 2021, cap. V).

Dopo aver dedicato i primi paragrafi di questo lavoro a una analisi critica di alcune prospettive che si sono cullate nell'illusione di potere aggirare il problema dell'indeterminatezza nella sua prima accezione, qui provo a tematizzare brevemente il problema dell'incertezza negli stati costituzionali contemporanei.

3.1 *Due modelli di Rule of Law*

Con una certa approssimazione, tutte le concezioni del *rule of law* possono essere ricondotte a due modelli che declinano in modo diverso l'alternativa tra *rule of men* e *rule of law* (Schiavello 2019).

Il primo modello pone l'accento su alcune caratteristiche, prevalentemente formali che, ove presenti, consentono di limitare il potere arbitrario dei governanti. In questa accezione, il *rule of law* sarebbe, al tempo stesso, un modo di organizzare il potere e una garanzia per coloro che a questo potere sono soggetti. Un celebre compendio di questo modello è proposto da Friedrich von Hayek (1995, 123) quando difende l'ideale della sovranità della legge: «messe da parte le questioni tecniche, ciò significa che il governo in tutte le sue azioni è vincolato da norme stabilite e annunciate in anticipo: norme che rendono possibile stabilire con ragionevole certezza in che modo l'autorità userà i suoi poteri coercitivi in determinate circostanze, e che rendono possibile agli individui programmare i propri affari sulla base di tale conoscenza».

La versione più nota di questo modello è quella elaborata da Lon Fuller (1986, cap. 2). Secondo questo autore, affinché il diritto possa perseguire il suo scopo deve essere composto da norme: 1) generali; 2) promulgate; 3) tendenzialmente irretroattive; 4) chiare; 5) che non si contraddicano le une con le altre; 6) che non richiedano l'impossibile; 7) che non siano soggette a cambiamenti troppo frequenti o improvvisi. Infine, è necessario che 8) vi sia congruenza tra ciò che il diritto dichiara ed il modo in cui esso viene, di fatto, amministrato. Fuller è convinto che il soddisfacimento di questi otto *desiderata* e, in particolare, l'assenza di contraddizioni e la congruenza abbiano "maggiore affinità" con ciò che è buono piuttosto che con ciò che è malvagio.

Joseph Raz è meno ottimista rispetto a Fuller. La funzione primaria del diritto è quella di guidare la condotta umana. Il *rule of law* garantisce che questo compito venga svolto in modo efficiente, che venga arginato l'arbitrio del potere e che, come osserva Hayek, venga tutelata la libertà individuale. Così come il coltello serve a tagliare, il diritto serve a dirigere i comportamenti; un coltello affilato taglia meglio di un coltello non affilato e un diritto che rispetta l'ideale del *rule of law* guida

meglio i comportamenti rispetto ad un diritto che non lo rispetti (Raz 1977, 225). Un coltello affilato, tuttavia, può essere utilizzato per tagliare il pane o la gola di un essere umano e, allo stesso modo, un diritto che rispetti l'ideale del *rule of law* può tutelare i diritti umani e la dignità umana così come calpestarli entrambi.

Il secondo modello di *rule of law* è collegato – almeno originariamente – al *common law* e alla cultura giuridica inglese e, più in particolare, ad autori quali Edward Coke prima e, dopo, Albert Dicey. In base a questo modello, il diritto positivo non si esaurisce nel diritto prodotto dal potere sovrano ma è l'esito dell'equilibrio tra i due elementi della coppia, risalente alla tradizione medievale, *gubernaculum/jurisdictio*. Il *gubernaculum*, che è espressione del potere sovrano, trova un limite insuperabile nella prassi giuridica di riferimento, che è retta da principi i quali, a loro volta, esprimono una vera e propria “ragione giuridica” i cui sacerdoti sono in primo luogo i giudici e, in seconda battuta, i giuristi. Questo modello di *rule of law* presuppone a) l'esistenza di valori e principi espressi dalla prassi giuridica ed immodificabili (o, almeno, non modificabili al modo della legislazione) e b) una cooperazione tra istituzioni, in particolare tra parlamento e corti (Palombella 2012).

Con il passaggio dallo stato moderno allo stato contemporaneo questo secondo modello è stato rivalutato, anche dai giuristi e dai giusfilosofi appartenenti a paesi di *civil law*. Ciò dipende in larga misura proprio dalle differenze socio-istituzionali tra queste due forme di stato. Se infatti la sovranità è il tratto distintivo dello Stato moderno, la “crisi della sovranità” lo è dello Stato contemporaneo (Ferrajoli 1997). Dopo la fine della seconda guerra mondiale, la sovranità degli stati nazionali viene duplicemente limitata. All'interno, la sovranità del parlamento è negata attraverso l'introduzione di Costituzioni rigide, cioè modificabili solo attraverso un procedimento aggravato rispetto a quello previsto per la formazione della legge, e lunghe, contenenti cioè una dichiarazione dei diritti. All'esterno, la fine della sovranità assoluta degli stati «è sanzionata [...] dalla Carta dell'Onu varata a San Francisco il 26 giugno 1945 e poi dalla Dichiarazione universale dei diritti dell'uomo approvata il 10 dicembre 1948 dall'Assemblea Generale delle Nazioni Unite» (Ferrajoli 1997, 39).

In breve, se lo stato liberale ottocentesco – lo stato di diritto – riconosce come unici limiti alla sovranità statale le “procedure” che l'autorità legittima deve rispettare per creare diritto valido, lo stato costituzionale aggiunge, ai limiti procedurali, anche limiti “sostanziali”, di “contenuto”, che impediscono che il potere costituito possa fare o decidere tutto ciò che vuole. Nello stato costituzionale, la dialettica tra *gubernaculum* e *jurisdictio* appare ineludibile.

Da un lato, i due modelli di *rule of law*, proprio in quanto modelli, esercitano una forza normativa *a priori*: delineano un ideale, non “descrivono” ciò che è. La preferenza per l'uno o per l'altro è dunque collegata a ragioni riconducibili all'ambito ideologico-politico. Dall'altro lato, non si può sottacere che, soprattutto

nell'ambito della razionalità pratica, lo *zeitgeist* e i mutamenti nella realtà rivestono un ruolo non trascurabile nell'orientare le scelte a vantaggio di certe visioni del mondo e non di altre. Questo significa, in breve, che il prevalere di certi modelli su altri dipende almeno in parte dalla capacità che questi modelli hanno di leggere la realtà.

Per usare le categorie di Ciaramelli, si potrebbe dire che l'ordine simbolico eserciti una funzione poetica nei confronti di una realtà che, però, non è inerte né modellabile a piacimento. È in questo spazio che bisogna muoversi per sfuggire agli opposti estremismi dell'oggettivismo e dell'*anything goes*.

3.2 *L'età dei diritti e i suoi limiti*⁴

Un presupposto della fiducia che connota(va) l'età dei diritti è l'idea che una volta che i diritti umani sono stati riconosciuti, il più fosse stato fatto. La questione più difficile da risolvere era trovare un accordo universale su quali diritti dovessero essere riconosciuti. Una volta trovato l'accordo, rimane soltanto il problema, pratico, di proteggerli. La centralità dell'accordo universale sui diritti umani è testimoniata anche dal fatto che la letteratura filosofico-giuridica e filosofico-politica contemporanea evita consapevolmente di andare alla ricerca di una giustificazione che sia in grado di fondare il consenso universale sui diritti umani.

La rimozione sistematica della questione del fondamento dei diritti dell'uomo è rivendicata da più parti come la strategia da seguire.

Jacques Maritain, nell'introduzione ad un volume sui diritti umani patrocinato dall'Unesco nell'occasione della promulgazione della Dichiarazione universale e pubblicata originariamente nel 1949, nota con ottimismo come esponenti di ideologie radicalmente contrapposte siano d'accordo sui diritti umani, ma solo a condizione di non domandarsi il perché. I diritti umani sono espressione di una convergenza pratica delle più diverse ideologie e delle più svariate tradizioni spirituali. E non è possibile, e neppure opportuno, sperare in qualcosa di più di questa convergenza pratica.

Se l'osservazione di Maritain può essere considerata come una espressione di entusiasmo per la conclusione del conflitto mondiale e per l'imminente promulgazione della Dichiarazione universale, più difficile appare applicare la medesima chiave di lettura all'osservazione analoga di Bobbio (1992, 16, corsivi dell'autore) - tratta da una relazione sul tema del fondamento dei diritti tenuta ad un Convegno nel 1964 - che «il problema di fondo relativo ai diritti dell'uomo è oggi non tanto quelli di *giustificarli*, quanto quelli di *proteggerli*. È un problema non filosofico ma politico».

⁴ Ho esposto in modo più circostanziato le tesi di questo paragrafo in Schiavello (2013), al quale rimando anche per una bibliografia più completa.

A trent'anni di distanza dalla riflessione di Bobbio, Richard Rorty (1994) ripercorre il medesimo sentiero. Egli riprende dal filosofo argentino Eduardo Rabossi l'espressione "cultura dei diritti umani" – espressione che ricorda da vicino la bobbiana "età dei diritti" – ed afferma che questa cultura è «un evento nuovo e positivo del mondo del dopo-olocausto». Nel medesimo saggio, citando Rabossi, Rorty (1994, 132) osserva che «il mondo è cambiato, e che il fenomeno dei diritti umani rende superata e irrilevante la ricerca del loro fondamento filosofico».

Il desiderio di mettere tra parentesi il problema del fondamento filosofico dei diritti è comprensibile; soddisfare questo desiderio, tuttavia, è illusorio. Vari argomenti possono essere addotti a sostegno di questa conclusione. Senza alcuna pretesa di esaustività, mi limito ad elencare alcuni tra gli argomenti che considero preminenti.

Innanzitutto, il linguaggio dei diritti è indeterminato in quanto vago e generico⁵; di conseguenza, l'attività interpretativa volta a individuare il significato o il contenuto dei diritti è caratterizzata da una discrezionalità molto ampia. Tutti, ad esempio, consideriamo l'eguaglianza un valore e siamo disposti a sottoscrivere il diritto di ciascuno ad essere trattato – per dirla con Dworkin – con eguale considerazione e rispetto. Tuttavia, questa condivisione unanime del valore dell'eguaglianza non impedisce che ci si divida in modo radicale quando si tratta di stabilire in concreto come tutelare il diritto di ciascuno ad essere trattato in modo eguale.

In secondo luogo, i diritti sono molti e, nel corso degli anni, con il proliferare delle dichiarazioni dei diritti, sono divenuti sempre di più. Ciò implica la possibilità di antinomie (se non in astratto, almeno in concreto) tra i diritti rivendicati da individui diversi. La molteplicità dei diritti produce dei problemi: quale diritto deve prevalere (a seguito di un bilanciamento)? Quale è il corretto temperamento (ove possibile) dei diritti in conflitto? Anche in questo caso, il problema del fondamento è ineludibile.

In terzo luogo, un altro aspetto che non bisogna sottovalutare è il costo del diritto. Holmes e Sunstein (2000, 231) osservano: «I diritti [...] non sono un regalo del cielo, né un frutto della natura; non si impongono da sé e non si possono garantire in modo affidabile se lo stato è senza soldi o troppo debole; non necessariamente producono egoismo e irresponsabilità; non implicano affatto che ciascuno possa tutelare la propria libertà senza la collaborazione altrui, e non danno luogo a pretese irrefutabili». Il fatto che i diritti costino impone di compiere delle scelte e queste ultime richiedono di essere giustificate. La giustificazione di scelte politiche inerenti alla tutela dei diritti (o, meglio, alla tutela di un diritto a discapito di un altro) è, almeno in una certa misura, interna al "linguaggio dei diritti" e, dunque, presuppone

⁵ Sulla distinzione tra vaghezza e genericità cfr. C. Luzzati, *Principi e principi. La genericità nel diritto*, Giappichelli, Torino, 2012. Sull'indeterminatezza dei diritti cfr. T. Mazza, *Ancora su ragionamento giudiziale e diritti fondamentali. Spunti per una posizione "politicamente scorretta"*, "Ragion Pratica", 35, 2010, pp. 509-547, in particolare pp. 528-541.

un'attività interpretativa volta alla determinazione del contenuto dei diritti, una qualche forma di bilanciamento o contemperamento e così via. Per le ragioni viste in precedenza, ciò chiama in causa la questione del fondamento.

In quarto luogo, una questione collegata indirettamente al problema del fondamento filosofico dei diritti riguarda la complessa relazione tra diritti e democrazia. Innanzitutto va presa sul serio la tesi, sostenuta da una minoranza combattiva, che il proliferare delle Carte di diritti, il conseguente aumento del numero e dell'importanza dei diritti e il ruolo di custode di tali diritti attribuito prevalentemente alla giurisdizione, siano, in ultima analisi, anti-democratici (ovviamente intendendo 'democrazia' come 'democrazia procedurale' e non come 'democrazia dialogica o deliberativa') perché riducono, al limite anche fino a farlo scomparire, l'ambito delle materie oggetto di una scelta discrezionale da parte della maggioranza. C'è chi oggi parla, non a caso, di diritti insaziabili.

Infine, una sfida particolarmente impegnativa all'idea rassicurante che esiste un consenso universale sui diritti umani è quella che proviene dal pluralismo e dal multiculturalismo. Entrambi questi fenomeni evocano l'idea di una potenziale incommensurabilità tra i piani di vita individuali. Per dirla con Amy Gutmann «...su molte [...] questioni di giustizia sociale, la nostra migliore buona volontà nel riflettere sulle considerazioni più rilevanti non ci porta che a riconoscere l'esistenza di dissensi morali non conciliabili. Un dissenso morale fondamentale è un conflitto fra due posizioni morali ponderate che al momento non è componibile ragionando sulle considerazioni rilevanti».

La crisi dell'età dei diritti non significa svalutare il ruolo che essi ancora svolgono nel dibattito pubblico contemporaneo, piuttosto, essa ci impone di prendere coscienza che i diritti non rappresentano il nucleo di certezza su cui si regge il discorso giuridico oggi. Il linguaggio dei diritti è l'idioletto attraverso il quale avanzare pretese e rivendicazioni nell'arena pubblica se si desidera che le une e le altre abbiano delle *chance* di essere accolte. Parafrasando Jon Elster, si potrebbe considerare l'uso pervasivo del linguaggio dei diritti come un caso emblematico di quella "forza civilizzatrice dell'ipocrisia" che ci porta a travestire i nostri interessi particolari da ragioni universalizzabili.

Commentando un saggio di Letizia Gianformaggio, Ciaramelli (2021, 180, corsivo aggiunto) osserva: «Nella democrazia costituzionale esiste un vincolo giuridico delle deliberazioni collettive, tale che l'accettabilità sociale, culturale e morale di queste ultime non può violare gli standard sostanziale, fissati dai diritti fondamentali. *Evidentemente, la percezione del significato di questi standard muta nel tempo e l'unica garanzia d'una loro persistenza che fronteggi il sempre possibile rischio d'una dissolvenza dei loro contenuti è la vigilanza critica non solo della cultura giuridica ma anche e soprattutto del senso comune*».

Con maggiore inclinazione all'ottimismo rispetto alla mia, Ciaramelli giunge a conclusioni non dissimili. Ci sono degli argini alla discrezionalità assoluta e

all'arbitrio del potere. Questi argini possono essere costruiti a partire da una presa di coscienza metodologica e da una assunzione di responsabilità collettiva che passa per la partecipazione alla pratica sociale argomentativa in cui si sostanzia il diritto contemporaneo.

BIBLIOGRAFIA

Bobbio, Norberto, *Sul fondamento dei diritti dell'uomo* (1964), ora in Id., *L'età dei diritti*, Einaudi, Torino, 1992, pp. 5-16

Bobbio, Norberto, *Il positivismo giuridico. Lezioni di filosofia del diritto raccolte dal dott. N. Morra* (1961), Giappichelli, Torino, 1996.

Burazin, Luka, *Indirectly and Directly Evaluative Legal Theory: a Reply to Julie Dickson*, "Diritto & questioni pubbliche", 12, 2012, 182-210.

Chiassoni, Pierluigi, *Positivismo giuridico*, in G. Pino, A. Schiavello, V. Villa, (a cura di), *Filosofia del diritto. Introduzione critica al pensiero giuridico e al diritto positivo*, Giappichelli, Torino, 32-83.

Ciaramelli, Fabio, *L'ordine simbolico della legge e il problema del metodo*, Giappichelli, Torino, 2021.

Dickson, Julie, *Evaluation and Legal Theory*, Hart Publishing Oxford-Portland Oregon, 2001.

Dickson, Julie, *Methodology in Jurisprudence: a Critical Survey* (2004), *Legal Theory*, 10, 2004, 117-156.

Ferrajoli, Luigi, *La sovranità nel mondo moderno*, Laterza, Roma-Bari, 1997.

Ferrajoli, Luigi, *Costituzionalismo principialista e costituzionalismo garantista*, (2010), "Giurisprudenza costituzionale", 3, 2010, 2771-2816.

Ferrajoli, Luigi, *Principia iuris. Teoria del diritto e della democrazia*, Laterza, Roma-Bari, 2007.

Ferrajoli, Luigi, *La teoria generale del diritto: l'oggetto, il metodo, la funzione*, "Rivista di filosofia del diritto", 2, 2012, 229-252.

Ferrajoli, Luigi, *La democrazia attraverso i diritti. Il costituzionalismo garantista come modello teorico e come progetto politico*, Laterza, Roma-Bari, 2013.

Finnis, John, *Legge naturale e diritti naturali* (1992), tr. it. Fulvio Di Blasi, Giappichelli, Torino, 1996.

Fuller, Lon L., *La moralità del diritto*, ed. italiana a cura di A. Dal Brollo, Giuffrè, Milano, 1986

Fuller, Lon L., *Il positivismo e la fedeltà al diritto. Una replica ad Hart* (1958), ora in A. Schiavello, V. Velluzzi (a cura di), *Il positivismo giuridico contemporaneo. Una antologia*, Giappichelli, Torino, 2005, 136-170.

- Guastini, Riccardo, *Interpretare e argomentare*, Giuffrè, Milano, 2011.
- Guastini, Riccardo, *Manifesto di una teoria analitica del diritto*, "Rivista di filosofia del diritto" 1, 2012, 51-65.
- Hart, Herbert L. A., *Il concetto di diritto* (1961; 1994³), tr. it. M. Cattaneo, Einaudi, Torino, 2002.
- Hart, Herbert L. A., *Il positivismo e la separazione tra diritto e morale* (1958), ora in A. Schiavello, V. Velluzzi (a cura di), *Il positivismo giuridico contemporaneo. Una antologia*, Giappichelli, Torino, 2005, 48-79.
- Hayek, Friedrich A. *La via della schiavitù* (1944), ed. it. a cura di D. Antiseri, R. De Mucci, Rusconi, Milano, 1995.
- Holmes, Stephen, Sunstein, Cass R., *Il costo dei diritti. Perché la libertà dipende dalle tasse* (1999), trad. it. di E. Caglieri, Il Mulino, Bologna, 2000
- Jori, Mario, *Del diritto inesistente. Saggio di metagiurisprudenza descrittiva*, Ets, Pisa, 2010.
- Leiter, Brian, *Beyond the Hart/Dworkin Debate: The Methodology Problem in Jurisprudence*, (2003), "The American Journal of Jurisprudence", vol. 48, 17, 2003, 17-51.
- Palombella, Gianluigi, *È possibile una legalità globale? Il Rule of law e la governance del mondo*, Il Mulino Bologna, 2012.
- Paulson, Stanley L., *Toward a Periodization of the Pure Theory of Law*, in L. Gianformaggio (ed. by), *Hans Kelsen's Legal Theory. A Diachronic Point of View*, Giappichelli, Torino, 1990, 11-47.
- Pino, Giorgio, *Costituzione, positivismo giuridico, democrazia. Analisi critica di tre pilastri della filosofia del diritto di Luigi Ferrajoli*, "Diritto & questioni pubbliche", 14, 2014, 56-110.
- Raz, Joseph, 1977, *The Rule of Law and Its Virtue* (1977), ora in Id., *The Authority of Law. Essays on Law and Morality*, Clarendon Press, Oxford, 1979, 210-229.
- Raz, Joseph, *Ethics in the Public Domain. Essays in the Morality of Law and Politics. Revised Edition*, Clarendon Press, Oxford, 1995.
- Rorty, Richard, *Diritti umani, razionalità e sentimento* (1993), in S. Shute e S. Hurley (a cura di), *I diritti umani. Oxford Amnesty Lectures*, trad. it. di S. Lauzi, Garzanti, Milano, 1994, pp. 128-151.
- Ross, Alf, *Il concetto di validità e il conflitto tra positivismo giuridico e giusnaturalismo* (1961), in Id., *Critica del diritto e analisi del linguaggio*, a cura di A. Febbrajo e R. Guastini, Il Mulino, Bologna, 1982, 137-158.
- Scarpelli, Uberto, *Cos'è il positivismo giuridico*, Edizioni di Comunità, Milano, 1965.

Scarpelli, Uberto, *Dalla legge al codice dal codice ai principi* (1987), ora in A. Schiavello, V. Velluzzi (a cura di), *Il positivismo giuridico contemporaneo. Una antologia*, Giappichelli, Torino, 2005^a, 96-103.

Scarpelli, Uberto, *Il positivismo giuridico rivisitato* (1987), ora in A. Schiavello, V. Velluzzi (a cura di), *Il positivismo giuridico contemporaneo. Una antologia*, Giappichelli, Torino, 2005^b, 104-113.

Schiavello, Aldo, *La lungimirante 'eterodossia' del positivismo giuridico di Scarpelli*, "Notizie di Politeia", XX/73, 2004, 77-89.

Schiavello, Aldo, *La fine dell'età dei diritti*, in "Etica & politica", 15, 2013, 1, pp. 120-145.

Schiavello, Aldo, *Il c.d. neocostituzionalismo e la conoscenza del diritto*, "Diritto & questioni pubbliche", 16, 2016, 83-97.

Schiavello, Aldo, *La botte piena e la moglie ubriaca, ovvero: i limiti del positivismo giuridico di Bruno Celano*, in M. Maldonado, P. Luque (a cura di), *Discutendo con Bruno Celano*, Vol. I-Contributi, Marcial Pons, Madrid, Barcelona, Buenos Aires, São Paulo, 2019, pp. 253-276.

Schiavello, Aldo, *Dalla svolta linguistica alla svolta interpretativa: ermeneutica giuridica e filosofia giusanalitica a confronto*, "Ars Interpretandi", IX/2020 n. 2, 45-66.

Searle, John, *La costruzione della realtà sociale* (1995), tr. it. A. Bosco, Edizioni di Comunità, Milano, 1996.

Squella, Agustín, *Legal Positivism and Democracy in the Twentieth Century*, "Ratio Juris", Vol. 3, No. 3, 1990, 407-414.

Villa, Vittorio, *Conoscenza giuridica e concetto di diritto positive. Lezioni di filosofia del diritto*, Giappichelli, Torino, 1993.

Viola, Francesco, *Presentazione*, "Rivista di filosofia del diritto", 1/2012, 3-12.

Viola, Francesco, Zaccaria, Giuseppe, *Diritto e interpretazione. Lineamenti di teoria ermeneutica del diritto*, Laterza, Roma-Bari, 1999.

Zaccaria, Giuseppe, *Sul concetto di positività del diritto*, in G. Zaccaria (a cura di), *Diritto positivo e positività del diritto*, Giappichelli, Torino, 1991, 329-358.

LA DIFFERENZA, IL SIMBOLO E IL DIRITTO

SARANTIS THANOPULOS

Presidente della Società Psicoanalitica Italiana
sarantis.thanopulos@gmail.com

ABSTRACT

Justice and law don't overlap. The former is based on the accordance between difference and equality. Its logic is the one of desire: we cannot keep being desiring subjects without respecting the other's desire and consequently his/her difference.

The latter is a compromise between equality of differences and follows the logic of needs where human beings are the same but not equal.

When differences are alive and related, laws reflect actions in their potentiality, giving them a regulation based on their contingency, on their possibility to be realized otherwise. When needs prevail (because of an homeostatic order of the collective psyche) laws reflect linear actions imposed by necessity, whose meaning is only in their concrete result.

KEYWORDS

Desire, need, symbolization, potentiality, necessity

Nell'elegante e rigorosa analisi che Fabio Ciaramelli fa della relazione tra l'agire collettivo, il metodo, l'ordine simbolico e il diritto, ci sono due intuizioni che ne rappresentano il centro di gravità, capace di reggere molto peso. Sono il costituirsi a posteriori del divieto dell'incesto come fondamentale legge della civiltà e il "poter essere altrimenti" di ogni ordinamento giuridico che si costituisce come fonte indiretta ma determinante della sua legittimazione.

Facendo riferimento all'affermazione di Freud che ciò che è stato rimosso (e sottoposto successivamente a censura) è diventato traumatico solo in un secondo tempo, Ciaramelli coglie una cosa decisiva: la costituzione del limite che fonda la civiltà (e quindi ogni sua forma di ordinamento legale) ha luogo non preliminarmente, ma "a posteriori":

La legge che vieta l'incesto - proprio la legge fondamentale che l'antropologia considera il *fatto reale* originario da cui nasce la società umana, differenziandola dal mondo degli animali- può guadagnarsi soltanto una obbedienza che Freud non esita a definire *posteriore* o *differita*. Alla stessa stregua del ricordo individuale che unicamente con *ritardo* sarà considerato traumatico, la proibizione dell'incesto acquisterà solo retroattivamente lo statuto di origine della civiltà, cioè della

socializzazione, diventando perciò unicamente a posteriori la prima e fondamentale legge di quest'ultima.¹

È lo sviluppo graduale della civiltà che rende inattivo l'incesto, ponendo, in un secondo tempo, il suo superamento a fondamento, non dichiarato, delle sue leggi. Esattamente come la maturazione graduale dell'apparato psichico del bambino rendendo contenibile l'impatto di un vissuto destabilizzante, precedentemente sospeso nel suo significato, consente la sua significazione come evento traumatico e impone la sua rimozione.

C'è da dire che l'incesto non è di per sé traumatico, né sul piano dell'esperienza primaria del bambino né su quello della fase primaria della storia/preistoria dell'umanità. Per comprendere la sua rimozione, che precede la proibizione, bisogna comprendere il limite che esso rappresenta per lo sviluppo delle relazioni che costituiscono la trama della vita. Contrariamente alla narrazione dominante, il limite non è affatto il godimento sfrenato, insaziabile che nella prospettiva (erronea) di Hegel, Freud e Lacan, annienterebbe la relazione. Un godimento vero -questo lo si può vedere molto bene nel bambino, ma lo si può intuire bene anche tra i "selvaggi", a condizione che non si confonda il desiderio con il bisogno- ha una sua durata, un ritmo e un andamento oscillatorio, un movimento di ascesa e di discesa, una persistenza, un degradare simile a quello delle onde del mare che lo rende insaturo, lo dissolve nel dolce piacere del vivere. Il vero problema dell'incesto è l'assuefazione del desiderio. La ripetitività della relazione e la sua chiusura al mondo e al resto delle relazioni (nelle loro infinite possibilità) priva di alimentazione il piacere del vivere. Il desiderio si nutre delle differenze, diversamente muore di inedia. Anche nel caso di una relazione erotica adulta che si mantiene felicemente/fortunatamente sul piano della monogamia, il desiderio vive (con l'alterne vicissitudini) sul complesso gioco delle differenze con gli altri, senza le quali la coppia si prosciugherebbe nel suo dialogo privato, intimo. L'elemento limitante dell'incesto non è centrato sulla costanza dell'oggetto, ma sull'introversione erotica del sistema relazionale familiare. Ciò che è rimosso è l'endogamia. La rimozione compiuta dell'incesto nella società avviene con il passaggio dall'*oikos* alla *Polis*.

La proibizione dell'incesto, che si insedia al centro della regolazione delle relazioni umane successive al suo superamento, si oppone all'attrazione del medesimo: l'originario luogo indifferenziato dell'esistenza dominato dall'onnipotenza psichica (correlata all'impotenza bio-corporea). Per quanto è possibile capire nell'esperienza clinica analitica che riattiva l'esperienza psichica dell'infanzia, l'attrazione è parte della reazione del soggetto all'emergere della differenza dell'altro, resa ineludibile dallo sviluppo dello spazio comune del desiderio. È una delle due correnti erotiche che spingono alla ricongiunzione con

¹ Fabio Ciaramelli, *L'ordine simbolico della legge e il problema del metodo*, G. Giappichelli Editore, Torino 2022, p.114

l'oggetto perduto precedentemente vissuto come estensione di sé: la corrente "masochistica", la spinta di abbandonarsi, perdersi senza confini nell'altro. L'episodio di *Odissea* in cui Ulisse escogita un dispositivo complesso (farsi legare all'albero della sua nave e tappare con la cera le orecchie dei suoi marinai perché non sentissero le sue richieste a slegarlo) per sentire il canto delle sirene (l'irresistibile tentazione di cedere senza condizioni al potere di seduzione dell'altro) evitando di soccombere, mostra la doppia esigenza di censurare la spinta a farsi catturare nel mondo dell'altro e, al tempo stesso, di viverla. Se teniamo presente l'altra corrente del desiderio con cui si attraversa lo spazio della separazione (mancanza) dall'(dell') oggetto desiderato, la volontà di sopprimere ogni sua resistenza e determinazione per sottometterlo al proprio possesso, si può comprendere come la persistenza e lo sviluppo dello spazio della differenza, senza il quale le relazioni deperiscono, è affidato al gioco di due opposte tendenze erotiche a cancellarlo. Che devono regolarsi tra di loro per vivere.

Antigone offre una prospettiva interessante di lettura del nostro complesso rapporto con la differenza. La pretesa di Creonte di lasciare insepolto Polinice nulla ha a che fare con il diritto della Polis di punire il suo nemico (che è stato già sconfitto e ucciso). Creonte nega il lutto: il sentimento di perdita che ci consente di vedere nell'altro nemico la possibilità perduta di un amico. Il lutto testimonia il radicamento nell'essere umano della differenza dell'altro, senza la quale egli non potrebbe essere un vero amico (oggetto che arricchisce la nostra esperienza nel mondo). L'altro può costituirsi come amico solo se è libero di essere, in quella o in quell'altra circostanza, nemico del nostro desiderio.

Creonte annette l'oggetto nella sua autoreferenziale prospettiva. È un tiranno che, come il padre dell'orda primitiva, agisce in modo endogamico, difendendo la logica dell'*oikos* (Hegel ha preso un abbaglio nel sostenere il contrario). La negazione radicale della differenza dell'altro è l'*hubris* per eccellenza: essere come una pianta rigogliosa che cresce irrispettosa delle altre piante opprimendo il loro sviluppo (il significato della celeberrima parola greca che designa la violazione delle regole). Tuttavia, dal punto di vista tragico (il dilemma indecidibile della scelta tra sé e l'oggetto desiderato), anche l'eccesso di altruismo è *hubris*. Antigone supera il limite perché nel difendere ad oltranza il diritto alla sepoltura del fratello, contro una forza avversa manifestamente sopraffacente, soccombe all'antagonista. Il sacrificio dell'amore proprio è dannoso per le relazioni come la sua affermazione oltremisura sull'altro.

Antigone è sanzionata da una legge ingiusta per aver difeso la giustizia, non c'è legge giusta che la possa sanzionare per averla difesa sacrificandosi. Creonte può e deve essere sanzionato da una legge giusta, ma il timore della giustizia non lo ferma, lo esalta. Per il tiranno la più severa delle punizioni (di cui corre il rischio, sfidandola) è la sua autodistruzione: come soggetto desiderante senza dubbio, ma anche (come spesso accade) sul piano della sua caduta rovinosa dal potere. La

sanzione come salvaguardia delle relazioni umane fondate sul desiderio, può funzionare solo all'interno di una comunità di cittadini che si riconoscono nella condizione comune di soggetti diversi ma pari. La sanzione afferma che le regole che accordano tra di loro la diversità e la parità sono state infrante e richiama tutti e non solo i sanzionati (poiché ogni cittadino è sanzionabile) al loro rispetto. Tuttavia la sanzione nel suo intento costruttivo è annullata di fatto dall'inclinazione autodistruttiva (causata da un eccesso di egoismo o di altruismo). La sanzione non crea il senso di responsabilità (il rispetto del desiderio dell'altro come condizione del proprio e viceversa). Quando la legge difende la logica del desiderio (la parità dei soggetti desideranti) ha un doppio compito: sanzionare direttamente l'infrazione dei limiti (che danneggia l'interesse comune) e promuovere indirettamente lo sviluppo del senso di responsabilità (creando le condizioni che lo facilitano).

La comunità cresce e prospera con lo sviluppo delle differenze che spariscono se non si relazionano tra di loro. Relazione e differenza sono indissociabili. La loro reciproca espansione coincide con il processo della sublimazione che amplia il campo del desiderio al di là della contiguità corporea degli amanti nello spazio infinito degli oggetti culturali e delle relazioni di scambio. La simbolizzazione sorregge il processo della sublimazione a partire dall'iniziale unità/compenetrazione degli amanti (dall'iniziale condizione endogamica in cui la differenza è vissuta, ma non è conosciuta e concepita come tale): nasce dallo spezzarsi di questa tessera originaria come risposta all'esigenza di rimettere insieme i due pezzi separati senza annullare la loro separatezza. Nella relazione tra la madre e il bambino la funzione protosimbolica è rappresentata per quest'ultimo dall'oggetto transizionale (un pupazzetto, un lembo di coperta, un batuffolo di lana). Questo oggetto, teorizzato da Winnicott, è usato come oggetto reale che esiste come possesso assoluto del bambino e, al tempo stesso, rappresenta la madre di cui è il simbolo: è un mezzo di unione e di separazione con l'altro, rappresenta il passaggio dal puramente soggettivo all'oggettivo.

La simbolizzazione crea ponti tra il soggetto e l'alterità e, evolvendo, ponti tra gli infiniti oggetti del mondo. Grazie alla simbolizzazione, una rete prima di essere un ordine, gli oggetti sublimati e le trame relazionali in cui essi si configurano come oggetti di desiderio e diventano coinvolgenti e significativi, ricevono un investimento soggettivo sensuale che mantiene l'esperienza incarnata e viva. L'ordine simbolico della legge ritrascrive secondo esigenze di codificazione, organizzazione gerarchica l'insieme dei legami simbolici che mediano l'autoregolazione delle relazioni umane fondate sulla parità dei soggetti desideranti.

L'autoregolazione, l'alloggio vero e proprio della giustizia, non è una condizione ideale. Rende vivibile e significativa la nostra esperienza ed sempre presente nella nostra vita. Pur non essendo in grado di affermarsi compiutamente nella società e reggere da sola il peso delle necessità naturali (uno dei due compiti della civiltà secondo Freud) è, nondimeno, l'unica fonte reale di legittimazione delle leggi.

Come è stato accennato in precedenza le leggi dovrebbero favorirla, costruendo le condizioni che la facilitano.

Il carattere normativo dell'ordine simbolico (che si riflette nel Super-io freudiano) non viene dal campo del desiderio, ma quello del bisogno. Più precisamente l'autoregolazione non è in grado di risolvere da sola il conflitto amico-nemico intrinseco alla relazione di desiderio anche perché esso è sempre infiltrato e reso più complicato dalle dinamiche del bisogno. Nel campo del bisogno le tensioni sono fonte di dispiacere e devono essere eliminate. In esse confluisce anche la frustrazione del desiderio non soddisfatto. Il bisogno rende tutti gli esseri umani uguali, ma niente affatto pari. Al contrario del desiderio, il suo appagamento non richiede, come condizione necessaria, il rispetto del bisogno dell'altro. Si può far uso dell'altro come strumento di liberazione da una tensione o percepirlo egli stesso come fonte di tensione di cui liberarsene.

Giustizia e legge non coincidono. La legge ha inevitabilmente una componente normativa che si imposta come regolazione esterna delle relazioni. Più è vicina al campo della giustizia, più è vicina a un conciliazione tra desiderio e necessità; più se ne allontana, più diventa normativa e si riduce alla "legge del più forte" (del più spietato, del più senza scrupoli). La "legge del più forte" perverte il desiderio in bisogno, produce necessità che, a sua volta, la riproducono.

La dimensione normativa produce de-simbolizzazione. Dissocia la dimensione mentale dalla dimensione erotica, affettiva. Crea legami tendenti all'attrazione formale che nella loro deriva più estrema si riducono in formule algoritmiche. L'ordine simbolico della legge rappresenta un equilibrio tra processo di simbolizzazione e de-simbolizzazione e più la legge è normativa più esso assume carattere dogmatico.

Tutto ciò ci porta all'altra questione fondamentale: il "poter essere essere altrimenti" contrapposto alla necessità. Scrive Ciaramelli:

La libertà che, stando all'osservazione di Hannah Arendt, risultava ai filosofi speculativi meno 'gradita della necessità, non è la libertà- la libertà intesa come (presunta) dote metafisica dell'essere umano- di cui, per la verità, la filosofia basata sull'esperienza speculativa dell'io che pensa ha sempre parlato *ad abundantiam*, ma è invece l'indeterminazione, il cui orizzonte circoscrive il *poter-essere-altrimenti* delle diverse attività umane. La libertà è qui da intendersi come l'attitudine a dare inizio a uno stato di cos'è innovativo e impreveduto, in quanto non totalmente riconducibile alla (né automaticamente desumibile dalla) sua determinazione in base al carattere scientificamente necessario di nessi causali.²

Proprio per la sua complessa derivazione il diritto non potrebbe avere una logica necessaria. Pretendendo di cercare questa logica e di materializzarla si arriva a

² Fabio Ciaramelli, *L'ordine simbolico della legge e il problema del metodo*, G. Giappichelli Editore, Torino 2022, p.54-55

trasformare il diritto in un sistema di assiomi dogmatici. Questi assiomi riproducono in modo diretto o indiretto un'organizzazione di potere che, a sua volta, non ha altro scopo se non quello di consolidarsi nella sua stereotipia e nei suoi automatismi e riprodursi sempre uguale a se stessa. Il diritto necessario (da cui, a pensarci bene, emanano le varie forme di diritto positivo, anche quelle supposte rivoluzionarie) è una macchina il cui unico obiettivo è di non incepparsi. Riflette un assetto psichico collettivo organizzato sulla logica del bisogno: la liberazione dalle tensioni e il ritorno permanente allo stato di prima. Questo assetto omeostatico dell'esistenza collettiva riduce la conoscenza della realtà a tutto ciò che è prevedibile e calcolabile. Impoverisce il rapporto con il mondo e lo rende illusoriamente sicuro, ma di fatto fa diventare la permanenza in esso precaria. Così l'illusione di sicurezza diventa sua ricerca ossessiva e convivenza perpetua con la necessità. Il calcolo probabilistico è lo strumento tecnico privilegiato di questo sguardo cieco sulla vita che si impone come ordine logico sulla mente dei cittadini e ha parvenza di sapere scientifico. In realtà, è un suo derivato tecnico che della scoperta scientifica nulla vuole sapere, pronto a servire il padrone di turno e la predeterminazione dei pensieri e dei comportamenti che a lui servono per mantenere il suo potere.

La scienza vera ama, come il desiderio, l'imprevedibilità, l'inconsueto e la sorpresa, osserva con esattezza non per vedere meglio quello che già si vede, ma per costruire ponti tra il visibile e l'invisibile. Fa vedere ciò che non si vede attraverso ciò che si vede. La prospettiva più autentica della conoscenza la definisce in modo essenziale Hegel, citato da Ciaramelli, quando dice che per nuotare bisogna mettere i piedi nell'acqua, arrischiarsi dentro di essa e non imparare a nuotare acquisendo preliminarmente un metodo. È in questo modo in cui prende forma qualsiasi forma autentica di esperienza (a partire dalle primissime vicissitudini dell'infanzia): ci si arrischia in un incontro, mettendo qui e là i piedi che avanzano e le mani che esplorano, guardando, ascoltando, annusando, toccando, modulando il proprio respiro, il proprio ritmo e la proprio sensibilità propriocettiva, distribuendo il peso delle proprie emozioni e della propria ideazione di modo da tornare indietro sui propri passi, cambiare andatura, prendere scorciatoie, insistere, espandere lo spazio della propria presenza. Se l'esperienza decolla e si sviluppa (ed è necessario che l'oggetto ci sia) le sensazioni sensuali che la fondano, trasformano la materia psicocorporea del soggetto che esperisce e acquisiscono persistenza e profondità. L'esperienza, che include sempre un presentimento/intuizione che la espande oltre i suoi confini spazio-temporali, è di per sé conoscenza vissuta, non ancora pensata e elaborata. Rappresenta il fondamento del sapere e il luogo vero della scoperta che, Feyerabend ha ragione, sorprende sempre il metodo.

Si deve entrare nell'acqua per nuotare e nuotando si apprende dall'esperienza. Così si costruisce e si affina un metodo. È impossibile apprendere e conoscere

qualcosa al di fuori di un'esperienza. Essa è arricchita e sostenuta dal metodo (che nasce da essa), ma non ne è costruita.

Tutto ciò che riguarda il diritto non può in alcun modo prescindere dal nostro modo di considerare l'agire umano e il tipo di relazioni che esso produce. Questo è un dei punti più forti de "L'ordine simbolico della legge e il problema del metodo". Il diritto fondato (inconsciamente) sull'assetto omeostatico della psiche collettiva, interpreta l'agire umano come agire produttivo, *poiein*: l'azione è lineare, totalmente finalizzata a produrre un risultato, come un agricoltore produce un raccolto e un falegname un tavolo. L'azione lineare trasforma il *prattein*, l'agire che ha come sua opera la vita dell'uomo, in una serie di prodotti (oggetti di consumo, un corpo o un comportamento sano, pensieri e convinzioni del "main stream") che traggono il loro valore non dal loro uso nelle le relazioni di scambio, ma dal mantenere in funzione il sistema impersonale, la macchina collettiva che li produce (il Leviatano, finalmente messo a punto, di quel grande profeta della mistificazione dell'esistenza che è stato Hobbes).

C'è un terzo verbo per dire agire in greco: *dran*. Non ha il sostantivo attivo (corrispettivo di *poiesis* o di *praxis*), ma solo quello passivo: *drama*. Questo sostantivo designa una sola cosa: il dramma, l'opera teatrale tragica. L'agire messo in scena tragica sospende l'effettività dell'azione e disattiva la concatenazione degli eventi fatali diventata una strada obbligata a partire dagli errori preterintenzionali (*amartia*). Mentre gli eventi si susseguono sulla scena verso il loro infausto esito, nel mondo interno dello spettatore l'azione si apre (sotto l'influsso dei *sentimenti tragici: compassione, terrore, desiderio che ama il lutto*) ad altre implicazioni, altre connessioni, altri significati, altri esiti.

Il fare che ha come sua opera la vita dell'uomo è *dran*. Insieme mezzo e fine, si sviluppa insieme all'azione lineare, in uno spazio di espansione laterale e in un tempo inattuale (insieme presente e passato) che anticipa il futuro (perché estende lo spazio della sua memoria: lo sguardo di prima che resta insaturo e aperto).

L'agire umano è significativo e responsabile solo se non si chiude nel suo risultato. Se nel mentre si compie, resta, al tempo stesso incompiuto, insaturo, se costruisce altre possibilità e una rete di relazioni, se si sviluppa come spazio potenziale, sperimentale. Solo se il diritto si ispira a questo agire, di cui è emanazione nella misura che resta radicato nella giustizia, può svilupparsi secondo il "poter essere altrimenti" che non si irrigidisce nella distinzione fatale tra mezzo e fine. Il "poter essere altrimenti" non è soltanto quell'altro essere che non è stato scelto, la cui funzione sarebbe di interrogare le scelte fatte. È soprattutto ciò che fa vivere la cosa scelta in uno spazio più ampio e complesso, ben oltre, e in modo più significativo, del suo orto. Vista in questa prospettiva la presenza irrinunciabile dei diritti fondamentali -differenza, libertà, parità- non costituisce affatto una centralità dogmatica dalla quale il diritto si sviluppa per necessità affidata al calcolo logico, ma rappresenta l'insieme delle condizioni necessarie che consentono lo sviluppo delle

relazioni umane fondate sull'eros e l'esistenza del diritto stesso. La legge non può istituire queste condizioni (che sono anche le condizioni dello sviluppo del senso di responsabilità), può solo difenderle e facilitarle nei mille modi che la contingenza di volta in volta rende possibili.

METODO GIURIDICO, LEGGE E STATO COSTITUZIONALE: NOTE (CONVERGENTI) SULLE RIFLESSIONI DI FABIO CIARAMELLI

VITO VELLUZZI

Dipartimento di Scienze Giuridiche "Cesare Beccaria"
Università di Milano
vito.velluzzi@unimi.it

ABSTRACT

The essay mainly concerns the introduction and the fifth chapter of Ciaramelli's book. The analysis is developed by summarizing the essential features of the legal method outlined in the volume and related with constitutional state. Subsequently, remarks are made on the main theses proposed by Ciaramelli, emphasizing the important relationship between legal certainty, justification of legal decisions and interpretive discretion in constitutional state.

KEYWORDS

Legal method; legal certainty; constitutional state; judicial discretion; legal justification

“Dietro il baldanzoso realismo, si celano scelte epistemologiche non dichiarate e confessate e forse, per il modo dogmatico con cui vengono fatte, non confessabili”
(T. De Mauro, *Il valore delle parole*, Treccani, Roma, 2019, p. 73)

1. PREMESSA

Il libro “L’ordine simbolico della legge e il problema del metodo” di Fabio Ciaramelli¹ costituisce un contributo denso, coerente e di rilievo riguardo a molteplici temi di filosofia del diritto². Queste (poche) pagine riguarderanno prevalentemente l’introduzione e il quinto capitolo del volume. L’Autore scandisce un percorso unitario, tuttavia è possibile rivolgere particolare attenzione alle basi

¹ F. Ciaramelli, *L’ordine simbolico della legge e il problema del metodo*, Giappichelli, Torino, 2021.

² Il metodo giuridico, per esempio, è esaminato in relazione alla scienza giuridica, alla produzione normativa, all’interpretazione e all’applicazione del diritto. È soprattutto al metodo giuridico legato all’interpretazione e all’applicazione che si guarderà nelle pagine che seguono.

concettuali e agli obiettivi delineati nell'introduzione, al modo in cui quelle basi vengono sviluppate e al tentativo di realizzare gli obiettivi svolto nel quinto capitolo, senza con ciò snaturare l'impianto della ricerca e le tesi sostenute³.

L'analisi si svilupperà dapprima riassumendo i tratti essenziali del problema del metodo giuridico delineati da Fabio Ciaramelli e le questioni che su di esso proietta lo Stato costituzionale (§ 2)⁴; poi (§ 3) saranno compiute alcune considerazioni sulle condivisibili tesi sostenute dall'Autore, sottolineando, in particolare, la delicatezza e l'importanza del rapporto tra certezza del diritto, giustificazione delle decisioni e discrezionalità interpretativa che lo Stato costituzionale configura⁵.

2. IL PUNTO D'AVVIO E L'APPRODO

La considerazione dalla quale muove Fabio Ciaramelli concerne "L'esistenza di un nesso stringente tra la ricerca di una giustificazione pubblica della legalità istituita (...) e i problemi sollevati dalla metodologia giuridica -tendente a rendere rigorose ma soprattutto controllabili la produzione e l'esecuzione del diritto- costituisce l'ipotesi di fondo da cui parte questo libro e innanzitutto ciò che il suo stesso svolgimento si propone di far emergere"⁶. In questa direzione diviene centrale e necessario il compito "retrospettivo" del metodo giuridico, vale a dire: il metodo non "dovrebbe preliminarmente guidare e orientare le prestazioni giuridiche"; ciò comporta di dover ben distinguere "la versione scientifico-sistematica d'un metodo preventivo -contemporaneo al paleo positivismo giuridico, all'apice nello Stato legislativo di diritto- e l'accezione critico riflessiva dell'istanza metodologica, connessa alla richiesta di legittimazione democratico-costituzionale della legalità istituita"⁷. Il metodo giuridico si configura, dunque, come controllo "necessariamente retrospettivo della legittimità delle leggi"⁸.

Nel corso del libro queste premesse vengono sviluppate in molteplici direzioni, ed è soprattutto nell'ultimo capitolo che i percorsi d'indagine trovano sia una sintesi

³ Il quinto capitolo è intitolato "Il carattere retrospettivo dell'istanza metodologica nella democrazia costituzionale".

⁴ L'Autore impiega frequentemente la formula "democrazia costituzionale" e più raramente Stato costituzionale e Stato costituzionale di diritto, in questo breve scritto si userà il sintagma "Stato costituzionale" come sinonimo di democrazia costituzionale e di Stato costituzionale di diritto, come fa, se non si fraintende, lo stesso Fabio Ciaramelli.

⁵ Questi aspetti percorrono tutto il libro, tuttavia è l'ultimo capitolo in particolare ad affrontarli.

⁶ F. Ciaramelli, *L'ordine simbolico della legge*, cit., p. 3. D'ora in avanti i riferimenti nelle note alle pagine prive di ulteriori indicazioni saranno da intendersi come riferite al libro che si commenta.

⁷ Entrambe le citazioni sono tratte da p. 7. Alcune pagine più avanti L'Autore aggiunge che "La democrazia costituzionale nasce da questa autolimitazione del potere sovrano del popolo" ed è, come si suole dire, contro-maggioritaria, "istituisce una soglia invalicabile, che d'ora in poi costituirà esplicitamente la misura della sua legittimità, ossia la base della - sempre necessaria e mai definitivamente conclusa - giustificazione della legalità istituita" (p. 15).

⁸ L'osservazione è compiuta a p. 19.

sia ulteriori approfondimenti. È in quel capitolo, infatti, che il carattere retrospettivo del metodo giuridico, nel senso prima chiarito, viene trattato in connessione diretta con “l’intreccio tra diritto e democrazia costituzionale”, intreccio “ormai biunivoco e indissolubile”, ed è proprio “alla valutazione e al controllo della sua tenuta che si rivolge la metodologia giuridica”⁹.

Su questo fronte, dunque, risulta conseguente alle premesse poste dall’Autore che nello Stato Costituzionale “la legalità istituita non può in alcun modo sottrarsi all’interrogazione critica che la mette in discussione”¹⁰. Si tratta di una conclusione ormai condivisa ampiamente negli studi filosofico giuridici, conclusione che Fabio Ciaramelli ripropone dalla prospettiva del metodo giuridico. A parere di chi scrive, però, questo approdo, pur proposto con stile raffinato e con uno sviluppo concettuale rigoroso, non è il più significativo del libro. Proprio nell’ultimo capitolo, infatti, l’Autore volge l’attenzione verso il modo in cui il carattere retrospettivo del metodo giuridico è chiamato ad operare nello Stato costituzionale sul versante dei caratteri tipici di quest’ultimo, con particolare riguardo al ruolo dei giudici interpreti. Qui si colgono alcuni spunti di riflessione sui quali è opportuno soffermarsi.

Fabio Ciaramelli registra, innanzi tutto, la “presenza ineliminabile d’una dimensione o d’una quota di discrezionalità nell’esercizio stesso dell’interpretazione giuridica”¹¹; registrare questo aspetto comporta lo spostamento dell’attenzione verso la giustificazione e la controllabilità della decisione giudiziale. Si tratta, come scrive l’Autore, “d’un punto decisivo. Questa esigenza di giustificazione pubblica delle decisioni che integrano l’esecuzione del diritto è la principale funzione della metodologia giuridica nella democrazia costituzionale, al cui interno essa deve adoperarsi per apprestare strumenti idonei a giustificare concretamente le prestazioni giuridiche”¹². Nel libro, si rileva poi che “la cultura della giustificazione” non si contrappone alla ricerca della certezza del diritto, poiché entrambe “finiscono per convergere ed accordarsi nel garantire ai consociati uno spazio pubblico di dibattito e di confronto (...) attraverso il quale la giustificazione delle prestazioni giuridiche sia sottratta all’arbitrio di decisori dispotici”¹³.

⁹ Citazioni tratte da p. 155.

¹⁰ Così a p. 158.

¹¹ Ibidem, p. 175

¹² Ibidem, p. 179, e ancora: “La legittimità del controllo delle prestazioni giuridiche e la corrispondente legittimità delle critiche potenziali che esso prevede sono garanzie irrinunciabili che il diritto fornisce al cittadino contro il potere” (pp. 179-180).

¹³ Ibidem, p. 180; la certezza del diritto, legata a uno o a più modi di intendere la prevedibilità nel contesto giuridico, si lega all’articolato ruolo dell’uguaglianza nel diritto, poiché continua “a rappresentare un valore egualitario probabilmente impossibile da realizzare in maniera completa, ma che non può essere né abolito né sacrificato senza tradire il senso stesso tanto della democrazia quanto del diritto” (p. 170).

Il rapporto tra certezza del diritto, giustificazione delle decisioni giudiziali e discrezionalità negli interpreti nello Stato costituzionale, così come delineato dall'Autore è convincente, ora bisogna esplorare, seppur in maniera sintetica, alcune delle ragioni che determinano l'adesione a quanto sostenuto nel libro.

3. CERTEZZA DEL DIRITTO, GIUSTIFICAZIONE E DISCREZIONALITÀ DEGLI INTERPRETI

Le considerazioni di Fabio Ciaramelli sono, come si è già sottolineato, molto lucide sul piano ricostruttivo e pongono in rilievo, con eleganza e accuratezza, gli aspetti cruciali del rapporto tra giurisdizione, legislazione e Stato costituzionale.

Le righe che seguono vanno nella direzione di confermare le osservazioni dell'Autore, sperabilmente aggiungendo ulteriori argomenti a sostegno. Si tratta, insomma, di guardare con la massima attenzione al ruolo dei giudici interpreti nel contesto dello Stato costituzionale. L'intento è quello di mettere in luce l'opportunità di mantenersi sempre vigili sull'operato degli interpreti chiedendo loro l'adeguato impegno sul piano della giustificazione delle decisioni, piuttosto che cedere a un ingenuo (e incauto) ottimismo riguardo alla capacità dei giudici interpreti di dirigersi sempre e comunque nella giusta direzione riguardo alla tutela e alla valorizzazione dei diritti fondamentali.

I profili rilevanti su cui articolare le sintetiche osservazioni sono tre, già richiamati alla fine del precedente paragrafo e tra loro strettamente connessi: certezza del diritto; giustificazione delle decisioni giudiziali; discrezionalità interpretativa.

Da più parti si rileva che la ricerca della giustificazione pubblica della legalità istituita renderebbe addirittura controproducente appellarsi alla certezza del diritto, poiché la legittimazione della legalità istituita passerebbe non tanto e non soltanto dall'assenza di conflitto tra questa e l'assetto delineato nelle Costituzioni rigide, bensì nella capacità della legalità costituita di realizzare quell'assetto. Pur se intesa come obiettivo tendenziale, si tratterebbe di un obiettivo a cui non vale la pena tendere se di ostacolo alla "massimizzazione" dei diritti fondamentali. Ciò che non funziona in questo discorso è il sottointeso, ovvero che la certezza del diritto sia e possa essere parametrata soltanto con riguardo alla legislazione e all'interpretazione delle leggi.

La prospettiva va, invece, mutata. Se come ha sottolineato Letizia Gianformaggio, opportunamente e utilmente richiamata da Fabio Ciaramelli, il diritto "per questo c'è, per essere certo; cosa che evidentemente non potrà mai compiutamente essere, ma a cui altrettanto evidentemente ogni operatore giuridico non potrà non tendere"¹⁴, allora la cosiddetta frammentazione del quadro delle

¹⁴ L. Gianformaggio, *Certeza del diritto*, in Ead., *Filosofia del diritto e ragionamento giuridico*, Torino, Giappichelli, 2008, p. 84, citato da Fabio Ciaramelli a p. 171, e ancora nella pagina successiva

fonti, l'accresciuto ruolo della giurisdizione all'interno di questo quadro, la necessaria gestione della complessità istituzionale che deriva dai due profili menzionati, consigliano di ragionare su quali siano le condizioni che consentono di perseguire la certezza del diritto in questo contesto. Il suggerimento di dismettere la certezza del diritto risulta, dunque, frettoloso¹⁵.

Il discorso sollecita a ragionare intorno al ruolo dei vari attori istituzionali impegnati sulla scena dello Stato costituzionale: ciascuno è tenuto a fare la propria parte secondo gli assetti e le condizioni delineate dal diritto. Se il diritto, dunque, c'è per essere tendenzialmente certo, anche il diritto che fa perno sui diritti fondamentali non può sottrarsi alla tensione ideale verso la certezza giuridica. Se così stanno le cose, allora, diviene rilevante l'analisi e la proposta delle condizioni in grado di indirizzare il diritto dello Stato costituzionale verso l'ideale della certezza.

Per i giudici interpreti la via maestra per valutarne l'operato è, senza dubbio, quella della giustificazione delle decisioni da loro adottate. Anche questo punto è ben colto da Fabio Ciaramelli, soprattutto laddove richiama nuovamente, in maniera centrata e puntuale, le osservazioni di Letizia Gianformaggio, in ordine al rapporto tra metodo giuridico e accettabilità sociale della decisione giudiziale¹⁶. Nello Stato costituzionale il metodo giuridico si pone in maniera necessariamente retrospettiva rispetto alla legittimazione della legalità istituita, ma ciò comporta pure che la custodia e l'attuazione dei diritti fondamentali passi attraverso processi decisionali di cui i decisori devono dar conto adeguatamente. Scrive Fabio Ciaramelli "la nostra ormai acclarata appartenenza all'età dell'incertezza non esime la teorie e la pratica giuridiche dal compito di render conto e ragione delle proprie prese di posizione (...) concentrandosi (...) sulle ragioni in grado di giustificarle"¹⁷.

Si tratta di parole condivisibili, l'età dell'incertezza deve porsi in cerca della certezza del diritto, quest'ultima e la giustificazione delle decisioni giudiziali si legano, infatti, proprio nell'evitare la cattiva retorica dei diritti fondamentali e dello Stato costituzionale, una cattiva retorica che innalza molto il rischio di enfatizzare la soluzione giusta secondo i desideri dell'interprete di turno occultata dall'etichetta dei diritti e dei principi costituzionali. Ecco perché "l'esigenza di giustificare pubblicamente le prestazioni giuridiche persiste anche nell'ipotesi di un superamento dell'assolutismo giuridico e del correlativo ricorso ad una pratica sapienziale e giurisprudenziale del diritto"¹⁸.

si ricorda che il valore giuridico della certezza risiede in maniera specifica nella controllabilità delle decisioni giuridiche.

¹⁵ Si veda nuovamente quanto scritto a p. 170 sul valore egualitario della certezza del diritto e richiamato retro, nota 13.

¹⁶ Il richiamo è a p. 6 e il testo di Letizia Gianformaggio citato è *Modelli di ragionamento giuridico*, in Ead., *Filosofia del diritto e ragionamento giuridico*, cit., p. 93.

¹⁷ Parole scritte a p. 5.

¹⁸ Così a p. 171.

Riflettere e discutere sulle condizioni della corretta o adeguata giustificazione delle decisioni giudiziali nello Stato costituzionale non significa porre limiti impropri alla diffusione dei diritti fondamentali. Lo stato costituzionale, infatti, garantisce i diritti fondamentali, la giustificazione delle decisioni garantisce che i custodi dei diritti esercitino l'inevitabile discrezionalità loro attribuita dandone conto e sottoponendo il proprio operato a vaglio critico¹⁹. La discrezionalità giudiziale è inevitabile, i caratteri e le esigenze dello Stato costituzionale la amplificano, ma proprio per questo è indispensabile ragionare sul come si possa evitare che la complessità dello Stato costituzionale, dei suoi presupposti, dei suoi contenuti e dei suoi compiti, si riduca al gioco (idealizzato) della discrezionalità dell'interprete²⁰.

Il percorso scandito nel libro avrebbe meritato osservazioni meno rarefatte e più approfondite, sia sui tre punti appena affrontati sia su altre parti della trattazione trascurate in questa sede. Ciò detto, la speranza è di aver messo in luce, senza tradire i contenuti del volume e le intenzioni dell'Autore, che il proposito manifestato all'inizio del libro da Fabio Ciaramelli viene portato a compimento. Con particolare riguardo "all'esecuzione del diritto", per riprendere il lessico del libro, al ruolo dei giudici interpreti, il merito principale di Fabio Ciaramelli è quello di essersi mostrato consapevole che la dimensione della giustificazione pubblica riguarda tutti gli aspetti rilevanti dello Stato Costituzionale. Su ciascuno di questi aspetti è necessario vigilare con gli strumenti pertinenti a ciascuno di essi²¹.

¹⁹ Si ricordino i brani citati a conclusione del § 2.

²⁰ Per evocare le celebri parole di Hart.

²¹ Infatti, a p 21 si trova scritto, opportunamente, che: "in una democrazia costituzionale, la legittimità del potere vigente non è mai un mero dato di fatto o un risultato acquisito per sempre. Nessuna istanza può appropriarsene una volta per tutte. Il rapporto tra decisioni della maggioranza, principi e diritti fondamentali ed effetti concreti delle prestazioni giuridiche è talmente intricato e delicato, da fornire sempre nuovo materiale al dibattito pubblico che alimenta l'accezione critico-riflessiva della metodologia giuridica".

LA LEGALITÀ ISTITUITA E LA SUA MAI DEFINITIVA GIUSTIFICAZIONE PUBBLICA RISPOSTA AI MIEI INTERLOCUTORI

FABIO CIARAMELLI

*Dipartimento di Giurisprudenza
Università degli studi di Napoli "Federico II"*
fabio.ciaramelli@gmail.com

ABSTRACT

The contributions that I will discuss here have been constructed by my interlocutors in such a way as to develop, each from his or her own point of view, some of the themes and concerns at the heart of my book. I will also follow a similar path, first specifying what from my point of view constitutes the theoretical basis of the present discussion and, in a second step, discussing in my turn some of the points of view put forward by my readers.

KEYWORDS

Method, symbolic order, legal positivism, hermeneutics, argumentation.

L'unico inizio possibile di queste brevi note è l'espressione di tutta la mia gratitudine, che si rivolge anzitutto alla direzione di "Etica & Politica / Ethics & Politics" - Pier Paolo Marrone, Riccardo Fanciullacci e Ferdinando Menga - per aver promosso e ospitato il precedente dibattito intorno al mio libro sul "problema del metodo" e che naturalmente si estende a Baldassarre Pastore, Lucia Re, Aldo Schiavello, Vito Velluzzi e Sarantis Thanopoulos, che attraverso la redazione dei loro interventi mi hanno fatto dono del loro tempo e della loro attenzione.

Incominciare il presente testo ringraziando gli organizzatori e i partecipanti a questa discussione - oltre a rappresentare per me innanzitutto un piacere e al tempo stesso, come suol dirsi, un atto dovuto nei confronti di stimati colleghi che sono anche miei cari amici - dà voce all'esigenza filosoficamente fondamentale di riconoscere, dietro le necessarie procedure formali dello scambio di opinioni "veridiche [thruful]" o "corrette" (per riprendere formule care a Hannah Arendt¹

¹ « Absolute truth, which would be the same for all men and therefore unrelated, independent of each man's existence, cannot exist for mortals. For mortals the important thing is to

e a Cornelius Castoriadis²), la concretezza delle relazioni umane che ne costituiscono l'unico principio e fondamento. Ciò mi consente fin dall'inizio di ricondurre il dibattito intellettuale alla sua sorgente nell'esperienza comune, sempre necessariamente determinata, cosa che a mio avviso contribuisce a smentire radicalmente ogni pretesa di absolutezza delle prese di posizioni teoriche, costringendo la riflessione filosofica in generale, e nello specifico del nostro discorso la riflessione filosofico-giuridica, a rimettere costantemente in discussione i propri presupposti e i propri risultati, senza cedere alla tentazione - cioè, in definitiva, all'illusione - d'attribuirsi la prerogativa più o meno esclusiva dell'accesso privilegiato a conclusioni definitive.

Gli interventi che discuterò nelle pagine seguenti sono stati costruiti dai miei interlocutori in maniera da sviluppare, ciascuno dal suo punto di vista, alcuni dei temi e delle preoccupazioni al centro del mio libro, sulla base d'una convergenza sul suo motivo di fondo, riconducibile all'irrinunciabilità, nelle nostre democrazie costituzionali, d'una giustificazione pubblica della legalità istituita, di cui la metodologia giuridica - se concepita come mirante essenzialmente alla controllabilità di produzione ed esecuzione del diritto - non può non farsi carico. Seguirò anch'io una strada analoga, precisando anzitutto ciò che dal mio punto di vista costituisce la base teorica della presente discussione e, in un secondo momento, interloquendo a mia volta con alcuni dei punti di vista fatti valere dai miei amici.

La base teorica della problematica connessa alla necessaria giustificazione pubblica della legalità istituita.

Il presupposto teorico della problematica qui evocata può essere individuato partendo dalla celebre distinzione kantiana tra intelletto e ragione, riletta da Hannah Arendt come distinzione tra verità e significato³. Solo la prima è caratterizzata dalla necessità oggettiva e di conseguenza dalla universalità cui aspira la conoscenza scientifica. Ciò non vuol dire che l'ambito dei significati sia affidato all'irrazionalità, al nonsenso o all'ingovernabilità. Vuol dire, invece, riconoscere che alla base dei

make *doxa* truthful, to see in every *doxa* truth and to speak in such a way that the truth of one's opinion reveals itself to oneself and to others », H. Arendt, « Socrates », in Ead. *The Promise of Politics*, edited and with an Introduction by J.Kohn, Schocken Books, New York 2005, p. 19.

² “Se fosse possibile una conoscenza sicura e totale (*episteme*) dell'ambito umano, la politica avrebbe immediatamente fine, e la democrazia sarebbe al tempo stesso impossibile e assurda, giacché la democrazia suppone che i cittadini abbiano la possibilità d'attingere una *doxa* (opinione) corretta e che nessuno posseda una *episteme* delle cose politiche”, C. Castoriadis, “La *polis* greca e la creazione della democrazia” (1982), in ID., *L'enigma del soggetto. L'immaginario e le istituzioni*, a cura di F.Ciaramelli, Dedalo, Bari 1998, pp. 203-204.

³ H. Arendt, *La vita della mente*, a cura di A. Dal Lago, Il Mulino, Bologna 1987, pp. 97-98. Mi sia consentito rinviare al riguardo a F.Ciaramelli, “Accesso alla verità o interrogazione sul significato? Una riflessione filosofico-politica sul ruolo della filosofia”, in *Le forme e la storia* (numero monografico su “I saperi umanistici oggi”), n.s. IV(2011), pp. 201-211.

differenti significati attraverso cui gli esseri umani danno senso alla vita non c'è nulla di oggettivamente determinato così e non altrimenti, ma c'è invece questa o quella specifica elaborazione sociale e culturale. L'interrogazione filosofica dei significati mira, perciò, a chiarificare e a mettere in discussione la loro oggettività istituita, riconoscendo in essa l'indeterminatezza del poter-essere-altrimenti che caratterizza l'azione umana e dunque il carattere sempre provvisorio dei suoi risultati, tanto sul piano della prassi quanto sul piano della teoria.

Nel campo delle scienze umane e sociali, le prese di posizioni teoriche vanno certamente argomentate e discusse, ma nessuno può avanzare la pretesa – illusoria sul piano teorico e pericolosa sul piano politico – di renderle oggetto di dimostrazioni scientifiche incontrovertibili, basate cioè sul principio in nome del quale il risultato contrario implicherebbe contraddizione e, di conseguenza, dovendo esser confutato e respinto sul piano logico, risulterebbe altresì privo di realtà, efficacia e consistenza. Sennonché, invece, ciò stesso che al livello astratto della logica appare stringente e dirimente, nella concretezza delle esperienze vissute non ha automaticamente effetti cogenti. Insomma, riprendendo una battuta spesso ripetuta da Castoriadis, contraddirsi non impedisce di esistere. Ne consegue che il rigore della coerenza logica non riesce da solo a produrre i significati, i valori e le norme che rendono umana la vita, dandole di volta in volta un ordine concreto che non può esser reso oggetto d'una scienza esatta, mirante a conclusioni universali e necessarie.

A questo punto, però, ci si sbaglierebbe singolarmente se si concludesse affrettatamente che tutto quanto determina così e non altrimenti l'ordine simbolico sia condannato a restare in balia d'un caos insensato e ingovernabile. L'assenza d'un fondamento oggettivo, e perciò universale e necessario, ritenuto capace di produrre da solo l'ordine concreto dell'esistenza umana, attribuisce precisamente a quest'ultima la capacità d'istituire significati, valori e norme capaci di rendere umana la vita, dandole un senso di volta in volta istituito, e perciò destituibile.

Proprio perché gli atti umani, che presiedono a questa elaborazione, non sono determinati da leggi causali, emerge il ruolo centrale d'un pensiero capace di comprenderne la specificità. A quest'esigenza fondamentale risponde la riflessione teorica sull'argomentazione, che – nella sua differenza specifica rispetto alla dimostrazione scientifica – s'orienta alla ricerca delle ragioni capaci di rendere persuasive e convincenti le prese di posizione sui significati, i valori e le norme: prese di posizione teoriche e pratiche che non vanno mai confuse né con le procedure oggettive delle scienze sperimentali né con l'adesione soggettiva, cioè privata, a credenze e valori.

Si tratta allora di muoversi con circospezione su questo crinale scivoloso. L'antitesi tra il carattere pubblico e razionale del rigore scientifico e la privatezza delle convinzioni soggettive rinchiude coloro che sostengono solo uno dei due diversi approcci in cittadelle contrapposte e autoreferenziali. Distinguendo

rigorosamente e pazientemente le caratteristiche delle dimostrazioni scientifiche da quelle della persuasione argomentativa, la teoria dell'argomentazione – per citare una luminosa considerazione di Norberto Bobbio – “mostra che tra la verità assoluta e la non verità c'è posto per la verità da sottoporsi a continua revisione mercé la tecnica dell'addurre ragioni pro e contro. Sa che quando gli uomini cessano di credere alle buone ragioni, comincia la violenza”⁴.

Nelle contemporanee società secolarizzate e liberal-democratiche – almeno fin quando reggeranno le conquiste storiche su cui si fondano, che a dirla tutta oggi paiono seriamente minacciate –, essendo venuta meno ogni autorità e tradizione da tutti ritenute capaci di garantire insindacabilmente l'accesso immediato alla verità assoluta, l'esercizio del potere ottiene legittimità solo se accompagnato da una sua giustificazione controllabile attraverso criteri sottoposti al pubblico dibattito delle opinioni. Ciò vale in modo eminente per l'esperienza giuridica. Nelle democrazie costituzionali, la vita concreta del diritto (tanto nella fase della produzione legislativa, quanto in quella della sua esecuzione giurisdizionale) è permeata dalla struttura dell'argomentazione, in modo particolare dall'esigenza di ricercare ed esibire pubblicamente giustificazioni ragionevoli delle proprie decisioni. Nessun operatore del diritto può sottrarsi a questa esigenza, che in una società pluralistica fa assurgere la pratica dell'argomentazione e la sua logica al rango di forma privilegiata e ormai imprescindibile di legittimazione democratica⁵.

Il radicamento della dimensione descrittiva del diritto nell'oggettività istituita di quest'ultimo, e perciò nella sua inevitabile alterabilità.

Passerò ora in rassegna alcuni dei temi specifici discussi nei precedenti interventi, riconducibili alla problematica ora delineata, di cui mi sembrano approfondire – sia pur con differenti sottolineature – aspetti importanti.

Partirò da quel che scrive Baldassarre Pastore all'inizio del secondo paragrafo del suo contributo. Contrariamente a ciò che spesso accade, alla metodologia giuridica, sostiene Pastore, non può essere esclusivamente assegnato il compito “di esaminare la via interpretativa che il giurista segue. Si tratterebbe di un compito descrittivo, consistente nell'indagare quali sono i tipi di argomento mediante i quali gli interpreti compiono le loro operazioni. Tale idea, però, va rifiutata”. Infatti, limitare la problematica metodologico-giuridica ad una prospettiva meramente descrittiva significherebbe presupporre che il diritto sia un qualcosa di già dato, caratterizzato unicamente da un'oggettività predeterminata così e non altrimenti, di cui un rigoroso metodo scientifico riuscirebbe preliminarmente a enucleare l'essenza intrinseca, prestabilita e inalterabile. Una concezione del genere è da considerarsi inadeguata perché si lascia sfuggire l'insuperabile e inevitabile

⁴ N. Bobbio, Prefazione a C.Perelman-L.Olberechts-Tyteca, *Trattato dell'argomentazione. La nuova retorica*, trad. C.Schick *et al.*, Einaudi, Torino 1966, p. XIX.

⁵ Cfr. Angelo Abignente, “Argomentazione giuridica”, in *Atlante di filosofia del diritto*, a cura di U.Pomarici, vol. secondo, Giappichelli, Torino 2012, pp. 1-36.

coinvolgimento nella pratica giuridica da parte degli operatori del diritto. Ciò non significa ritenere puramente e semplicemente impossibile una prospettiva descrittiva che si rivolga alla considerazione del diritto dal “punto di vista esterno”, ma significa invece rendersi conto che tale prospettiva va necessariamente reinserita - e integrata - in un processo di comprensione più ampio e più profondo del fenomeno giuridico e delle sue radici sociali e storiche nei mondi vitali. Questa presa di coscienza mostra il radicamento della stessa dimensione descrittiva dell’ordinamento giuridico nel carattere di volta in volta istituito di quest’ultimo, e di conseguenza nella sua sempre possibile alterazione.

In quest’ottica, il punto di vista fatto valere da Baldassare Pastore attraverso la sottolineatura della “funzione di controllo della metodologia giuridica” presuppone l’impossibilità d’una considerazione meramente oggettivistica del diritto. Ciò significa escludere ogni lettura semplificatrice dello statuto di quest’ultimo, tesa ad occultarne la genesi storico-sociale, come se fosse possibile, nell’analisi scientifica che l’indaga, prescindere da ciò che costantemente ne fanno coloro che partecipano alla pratica sociale al cui interno esso viene prodotto, modificato e alterato.

A ciò va aggiunto che il riferimento al ruolo fondamentale della teoria ermeneutica del diritto - che, nel discorso di Pastore, si collega alla decisiva rivendicazione della dimensione testuale di quest’ultimo - è finalizzato a “impedire che una decisione, risultato dell’esercizio di un potere normativo, sia presa sulla base di sé stessa, sia cioè auto-fondata e dunque infondata”. Dal momento che ogni decisione efficace - cioè capace di produrre ordine concreto nella dimensione storico-sociale - è l’esito d’un potere in atto, non basta constatare la sua capacità di produrre effetti concreti, ma bisogna soprattutto interrogarsi sulle modalità del suo esercizio. A questo scopo, è allora indispensabile verificare se l’esercizio di quel potere che rende efficace la decisione sia legittimo, il che significa socialmente accettabile, cioè pubblicamente giustificabile.

Emerge così la questione della giustificazione della legalità istituita, su cui Pastore conclude il suo intervento. Mi limito a riportare un passo cristallino, tratto da una delle sue ultime pagine, che ben mostra l’orientamento della sua proposta teorico-giuridica e che sottoscrivo pienamente: “Lo Stato costituzionale di diritto - inteso come modello istituzionale volto ad assicurare l’equilibrio tra l’esercizio dell’autorità politica legittimata democraticamente e i diritti fondamentali, che rappresentano l’altro polo di legittimità delle organizzazioni giuridico-politiche, ponendosi come limiti contenutistici invalicabili alle decisioni dei governanti e dei legislatori - è finalizzato a impedire le possibili derive di una democrazia basata soltanto sulla ‘forza dei numeri’. Negli Stati costituzionali, infatti, la democrazia non è solo governo della maggioranza, ma implica anche la tutela di alcune opzioni assiologiche basilari che non possono essere lese dalla maggioranza stessa senza che intervengano specifici meccanismi istituzionali (in primo luogo la giurisdizione) per restaurarle e proteggerle”.

Analoghe sono le preoccupazioni generali che muovono l'intervento di Aldo Schiavello. Questi, attraverso una rilettura critica della tradizione del positivismo giuridico metodologico, a sua volta rifiuta una visione neutrale e avalutativa del diritto e ritiene che l'odierna riflessione teorico-giuridica debba necessariamente percorrere altre strade. Più precisamente, Schiavello sostiene che sia "responsabilità dell'interprete attribuire 'significato, valore e scopo' alla pratica giuridica oggetto di osservazione; ciò non significa che l'interprete eserciti una discrezionalità senza limiti, sia perché la pratica ha una sua consistenza che non può essere trascesa sia perché l'osservatore è, al medesimo tempo, anche un partecipante della pratica" (citazione tratta dal primo paragrafo del suo intervento).

Su questa base, Schiavello può sostenere che i limiti della discrezionalità derivano dalla partecipazione alla pratica del diritto. In conseguenza di ciò, il ruolo della metodologia giuridica nelle odierne democrazie costituzionali e in generale quello della riflessione teorica sul diritto, pur non escludendo la ricostruzione descrittiva del fenomeno giuridico, non può ridurvisi ma, al contrario, ha la funzione di sviluppare, approfondire e far maturare criticamente la pratica di cui fa parte.

Desidero ora evidenziare l'importanza dell'accurata ricostruzione del dibattito sul giuspositivismo, svoltosi all'indomani della Seconda guerra mondiale tra eminenti sostenitori della filosofia analitica del diritto, a cui Schiavello si dedica nella prima parte del suo intervento. Questo significativo excursus mi sembra costituire un'importante integrazione delle analisi contenute nel mio libro. In modo particolare, l'insistenza di Uberto Scarpelli sull'inevitabile "sottinteso politico" del metodo giuridico (che avevo valorizzato e commentato nel libro) viene opportunamente contestualizzata attraverso l'esplicitazione della visione "eterodossa" di Scarpelli, che, in opposizione a ogni concezione neutrale e avalutativa del diritto, concepisce quest'ultimo come "creazione intenzionale degli esseri umani" di cui vanno indagate le premesse e le scelte. In conseguenza di ciò, alla luce dell'interessante rilettura che Schiavello propone del contributo di Scarpelli al dibattito analitico sul giuspositivismo, il diritto non va considerato come un dato prestabilito, ma viceversa "come un'impresa collettiva che si concretizza nella parziale concordanza delle pratiche di individui diversi (giuristi, giudici, avvocati, semplici cittadini)". Nell'economia del suo testo, questa digressione precede le dense pagine che Schiavello dedica alle "risposte" giuspositivistiche alle provocazioni di Scarpelli. Per ragioni di spazio, sono purtroppo costretto a tralasciarle. Non posso però non soffermarmi, sia pure di sfuggita, sul rapporto tra la visione del diritto come pratica sociale e la questione della sua incertezza nelle democrazie costituzionali contemporanee, nelle quali - ed ecco il punto che intendo sottolineare - "l'impossibilità di conoscere il diritto in termini neutrali e avalutativi" comporta inevitabilmente la dissoluzione della stessa "certezza del diritto". Sintetizzerei il punto di vista di Schiavello, dicendo che, pur apprezzando

il valore ideale di questa nozione, occorre riconoscere che la “certezza del diritto” non può più essere considerata una caratteristica reale dei nostri sistemi giuridici.

Nella parte conclusiva dell'intervento di Schiavello, quanto appena detto prelude a un ragionamento più ampio sulla “crisi dell'età dei diritti”, basato sull'amara constatazione che, a differenza di ciò che accadeva all'indomani della Seconda guerra mondiale, ormai non si può essere in alcun modo soddisfatti del riconoscimento pubblico e universale dei diritti umani, giacché questi ultimi, per quanto solennemente proclamati, restano troppe volte privi di protezione e perciò risultano inefficaci. Riconoscere la crisi dell'età dei diritti, sostiene allora Schiavello (nel terzo paragrafo del suo intervento), “non significa svalutare il ruolo che essi ancora svolgono nel dibattito pubblico contemporaneo, piuttosto, essa ci impone di prendere coscienza che i diritti non rappresentano il nucleo di certezza su cui si regge il discorso giuridico oggi” (corsivo aggiunto). Esisteranno, dunque, “argini alla discrezionalità assoluta e all'arbitrio del potere”, ma la determinazione di tali argini resta problematica. In conseguenza di ciò, la novità della democrazia costituzionale – il suo vincolare il potere delle maggioranze alla salvaguardia e all'implementazione dei diritti fondamentali – rischia di diventare un'altra delle promesse mancate della nostra epoca. Il crescente successo di ciò che è stato chiamato “democrazia illiberale” induce a diffidare delle scelte discrezionali delle maggioranze, spesso refrattarie alle preoccupazioni e allo stesso linguaggio dei diritti.

E vengo all'appassionata riflessione di Lucia Re, che si muove tra l'esigenza di “conservare il patrimonio del costituzionalismo e di innovarlo” nella convinzione che nella “tensione tra istituyente e istituito si gioca il futuro degli Stati costituzionali”, minacciati tanto dallo sviluppo del capitalismo neoliberale lasciato a sé stesso quanto dal successo delle istanze “populiste, in particolare di ispirazione ‘sovranista’, che chiedono il ritorno a un'idea ‘esclusiva’ della cittadinanza e sostengono un'interpretazione restrittiva dei diritti fondamentali e delle garanzie”. Anche in questo caso, sono costretto a tralasciare l'attenta ricostruzione del modo con cui la filosofia politica e del diritto ha cercato di rispondere all'attacco rivolto al costituzionalismo democratico. Mi limiterò a sottolineare che, nella prospettiva fatta valere da Re, la risposta a quest'attacco non può limitarsi a una difesa conservatrice del patrimonio giuridico e politico dello Stato costituzionale di diritto, ma deve prevederne la radicalizzazione e l'innovazione, ponendo l'accento sul valore giusgenerativo dei conflitti, capaci di produrre deliberazioni collettivamente istituenti.

In questa prospettiva, nella conclusione del suo intervento, Lucia Re condivide una delle più importanti acquisizioni dell'ermeneutica giuridica, secondo la quale, in vista d'una “manutenzione giuridica” dello spazio pubblico, il controllo sulla legittimazione giuridica e politica, tradizionalmente affidato alla dogmatica, vada invece riservato all'argomentazione giuridica. Su di una conclusione del genere, che costituisce un filo rosso negli interventi precedenti, mi sembra concordare anche il

puntuale intervento di Vito Velluzzi sulla “delicatezza e l’importanza del rapporto tra certezza del diritto, giustificazione delle decisioni e discrezionalità interpretativa che lo Stato costituzionale configura”. Più che alla messa in discussione della legalità istituita (e alle sue implicazioni politiche e socio-culturali), Velluzzi è interessato alle modalità squisitamente giuridiche attraverso cui il carattere retrospettivo del metodo nella sua accezione critico-riflessiva (in contrapposizione alla versione scientifico-sistematica d’un metodo preventivo) consente di distinguere l’inevitabile discrezionalità delle decisioni giudiziarie dall’arbitrio. Va tuttavia precisato che l’arbitrio di cui qui si cerca un argine non è quello del potere politico, cui per esempio si riferiva Schiavello nella parte conclusiva del suo intervento, ma è invece lo spazio di manovra dei giudici interpreti, le cui decisioni vanno sempre giustificate, evitando – ammonisce Velluzzi – di cedere “all’ingenuo (e incauto) ottimismo” circa la loro capacità “di dirigersi sempre e comunque nella giusta direzione riguardo alla tutela e alla valorizzazione dei diritti fondamentali”.

Pur nella diversità di tonalità che li caratterizza, dai precedenti interventi emerge come esigenza fondamentale della riflessione filosofico-giuridica la ricerca di antidoti all’arbitrio in cui può sempre sfociare l’inevitabile discrezionalità delle decisioni pubbliche, siano esse politiche o giurisdizionali.

Riconoscere l’inesistenza di argini assoluti all’arbitrio politico o giuridico riconduce il discorso ai fondamenti antropologici della convivenza, ai quali in conclusione ci richiama l’intervento di Sarantis Thanopoulos. Qualche anno fa, Giacomo B. Contri (psicoanalista piemontese da poco scomparso, primo traduttore italiano di Jacques Lacan) scrisse un libro su *L’ordine giuridico del linguaggio*⁶, in cui interpretava la vita psichica come vita giuridica. Thanopoulos fa in qualche modo un’operazione inversa, mostrando nella modalità della vita psichica le premesse dell’esperienza giuridica, cosa che si evidenzia subito in relazione al problema dell’arbitrio del potere giuridico e politico e della sua potenziale distruttività. Come arginarlo? Come ripararsene? Dove trovare barriere efficaci?

La proposta di Thanopoulos consiste nell’orientare la ricerca verso le premesse antropologiche della convivenza civile, che si radicano nella struttura relazionale del desiderio umano, luogo d’origine del senso di responsabilità, da intendersi in termini di “rispetto del desiderio dell’altro come condizione del proprio e viceversa”. Sennonché – e ciò costituisce, ai fini del nostro discorso, il punto decisivo –, questo senso di responsabilità, per quanto fondamentale alla convivenza civile, non può esser creato dalla dimensione normativa – cioè coercitiva e sanzionatoria – dello spazio giuridico, che invece lo presuppone⁷. In conseguenza di ciò, come sostiene Thanopoulos, pur non potendo istituire le condizioni del senso

⁶ G. B. Contri, *L’ordine giuridico del linguaggio*, Sic Edizioni, Milano 2003.

⁷ Questo aspetto dell’intervento di Thanopoulos è sviluppato nel suo scritto “La relazione di desiderio tra senso di responsabilità e norma”, in F. Ciaramelli – S. Thanopoulos, *Desiderio e legge*, Mursia, Milano 2016.

di responsabilità – radicate nella “logica del desiderio”, implicante “la parità dei soggetti desideranti” – l’ordine simbolico della legge ha il compito ineludibile di promuoverle e facilitarle. E per farlo, non può che opporsi alla necessità universale rivendicata dal primato del teoretico-speculativo, che a rigore finirebbe col rendere addirittura impensabile la non automatica coincidenza di legalità e legittimità, di cui viceversa s’alimenta ogni pensiero critico.

In tal modo, nel mio modo di leggere gli spunti e i suggerimenti avanzati dai testi precedenti, la premessa filosofica della sempre necessaria e mai conclusa giustificazione della legalità istituita non può che essere il riconoscimento della contingenza ontologica alla base dell’agire umano. Quest’ultima comporta la considerazione del poter-essere-altrimenti come suo segno distintivo e perciò come carattere specifico dell’umanità dell’uomo.

Ne risulta una concezione della filosofia del diritto come filosofia del poter-essere-altrimenti, che si sottragga risolutamente alla propria subordinazione alla necessità teoretico-speculativa. Solo così, la filosofia del diritto può svolgersi e articolarsi come fenomenologia critica delle regole sociali, evitando di pensarsi come tappa necessaria di un percorso più ampio, destinato a culminare nella filosofia della storia che, nella prospettiva hegeliana dei *Lineamenti* del 1821, ancora in filigrana riconoscibile in non poche riproposizioni dell’oggettività necessaria del diritto, ne costituiva l’*Aufhebung* e perciò stesso l’unico invero possibile.

V a r i a

TECHNOCRACY AND THE PUBLIC SPHERE

GUIDO NICCOLÒ BARBI

KU Leuven

RIPPLE Research in Political Philosophy Leuven

guidoniccolo.barbi@kuleuven.be

ABSTRACT

The concept of technocracy is widely used but escapes a well-formed definition. While it certainly refers to epistocratic decision-making devices, its relationship to the public sphere is often ignored. Yet, as others have suggested, a widespread ‘technocratic mentality’ is integral to technocracy. Consequently, I argue that technocracy can only be fully understood by accounting for a potential technocratic bias within the public sphere itself. Specifically, I argue (1) that a technocratic bias is present even in participatory conceptions of democratic decision-making due to the maintenance of an untenable, if only functional distinction between spheres of means and ends. (2) Moreover, by looking at the Dewey-Lippmann debate, I argue that even without a functional distinction of spheres, the bias persists if cognitive competence is seen as a necessary condition for valid political judgments. (3) Lastly, I argue for an Arendtian corrective to a Deweyan understanding of public decision-making, that renounces any conception of epistemic problem-solving in favor of a conception of democratic deliberation as perspectivist world-building. Accordingly, technocracy needs to be understood not only as rule by expertise but rather as a vicious circle arising out of the inability to look at the world politically.

KEYWORDS

Technocracy, democracy, political judgment, Dewey-Lippmann debate, Hannah Arendt

INTRODUCTION

In recent years, emerging technocratic tendencies have been often diagnosed within many late industrial democracies. At the same time, technocracy is hardly ever publicly endorsed and is held in contempt by most. Yet, it is rarely analyzed in depth. This analytical gap, I argue, is due to an incompleteness of the concept, which fails to capture the ‘public’ dimension of technocracy, reducing it to the ‘mere’ overstepping of boundaries by administrative bodies. Arguably, this failure is in itself no coincidence and is rooted in the way we conceive of democratic decision-making. As Hannah Arendt pointed out, “the reduction of the political to administration [...] imposes itself, whenever the political sphere is approached from

the standpoint of truth". (Arendt, 2012, 369)¹ My contention is that technocracy is always incompletely understood, if it is understood only in terms of administrative vs. political sphere. Rather, it represents a vicious circle prompted when the public sphere approaches the political 'from the standpoint of truth', reducing the political to expert problems with right and wrong answers. Due to this, fully appreciating technocratic tendencies and their coming about is only possible if they are understood as a phenomenon encompassing not only administration and government, but also the public sphere.

With this paper, I aim at providing such a concept of technocracy and its relation to the public sphere by telling a backwards story from Habermas to Dewey aimed at analyzing how technocratic decision-making relates to deliberative and pragmatist conceptions of the public sphere. Thereby, I aim at showing that both are liable to an implicit and unwanted technocratic bias in their paradigm of ideal public decision-making. Specifically, I will proceed in four steps: (1) I will briefly discuss the concept of technocracy itself to clarify its relation to the issue of public decision-making; (2) I will argue with Habermas for the impossibility of a distinction between truth-based means and value-driven ends within the political sphere; (3) I will turn to the Dewey-Lippman debate to establish the inevitability of a bias towards technocratic decision-making, if an epistemic criterion remains key to political decision-making; (4) and I will finally suggest an Arendtian corrective to a Deweyan conception of the public sphere, characterized by the central role of world-building instead of epistemic problem-solving as basis for public decision-making.

THE CONCEPT OF TECHNOCRACY

In the wake of the financial and euro crises the public use of the concept technocracy has certainly increased, however not much scholarly work has followed this trend. (Esmark, 2017; Friedmann 2020, 1-31) Nonetheless, a fundamental common characteristic is easily identified. Technocracy is approached as a concept dealing with decision-making and aimed at putting holders of expertise in charge by virtue of their ability to guarantee maximum efficiency of policies. (Fischer, 1990) Roughly, following Lenk (1994), we might identify four meanings of 'technocracy': (1) expert rule; (2) rule coerced by technological imperatives; (3) rule by reaction to factual constraints; (4) trend towards a surveillance state. (Dries, 2013) All these meanings doubtless express symptoms of technocratic tendencies within a democratic system. Where do these tendencies come from, however? While there is at least general agreement as to what constitutes technocratic decision-making, its causes and ways of advancing are not as clear.

¹ Translation from the German by me. This passage is not present in the shorter English version of 'Truth and Politics'.

One approach, going back at least to Habermas is to view technocracy as a ‘project’, which undermines the decisional neutrality of bureaucratic structures on the grounds of a ‘technocratic’ quasi-ideology. (Habermas, 1987; Fischer, 1990; Esmark, 2017) This would suggest that for technocracy to arise there needs to be, if not an organized and orchestrated effort towards the establishment of a technocratic order, at least a clear conception of epistemic decision-making as desirable principle that grounds technocratic developments within a polity. While there certainly have been advocates of technocratic projects – such as Saint-Simon in restoration France or Technocracy Inc. in the USA of the Great Depression – they have rarely, if ever, exerted decisive influence. Against the ‘project’ thesis, theorists understanding modernity as rationalization would, arguably, understand technocracy as a possible or even necessary outcome of the process of bureaucratization and rationalization inherent to modernity in general and the modern state in particular.² (Weber, 1978, 220-223; Adorno et. al., 1989; Anders, 2013; Feenberg, 2017)

However, what remains in the background in both approaches is the fact that technocracy is a phenomenon not limited to the administrative sphere itself. As suggested by Miguel Centeno (1992), technocracy describes not only a heterogeneous set of expert elites in power (within and without the state bureaucracy), but also ‘a widespread mentality’ which holds that *specialized* experts should inform decisively all aspects of policy making by virtue of their access to epistemic authority.³ The technocratic ‘mentality’ – so to speak – needs to be present not only within the government or the administrative apparatus – as suggested in the project thesis – but rather within the public sphere itself. This, in turn, means that the public sphere is not automatically antithetic to technocracy (as a simple framing technocracy within an opposition between the administrative and the political sphere would suggest). Rather, public deliberation is liable to technocratic deformations aiming at decision-making by epistemic principles – such as knowledge, expertise, and truth. Due to this, it becomes of importance to comprehend how established paradigms of public deliberation account for public decision-making both in descriptive and normative terms. Analyzing how, when and why such a technocratic ‘mentality’ might take hold or not obviously falls outside the scope of a purely theoretical inquiry. Nonetheless, the theoretical analysis of democratic decision-making paradigms vis-à-vis technocracy offers the chance to uncover both explicit and implicit

² The point, of course, is not to blur any distinction between bureaucracy and technocracy. While technocracy as a ‘form of rule’ means experts in power, bureaucrats in power are not actually a sufficient condition for technocracy. We would hardly describe the functionary system in Imperial China as technocratic, after all. They were no technicians or experts in the contemporary sense. Their standing as Imperial functionaries derived rather from their erudition and general (literary) culture. (Weber, 1991; Miyazaki, 1981) And the same would hold for the rulers of Plato’s ideal republic.

³ The institutional tools, through which technocratic rule may come to be, while important, are built on top of this and, hence, falls outside the scope of this paper. For a discussion of such institutional tools, see, for instance, Biebricher, 2015; and Esmark, 2017.

normative implications of said paradigms, which in turn contributes to understanding the discursive logic of public decision-making itself.

Fittingly, the relevance of public decision-making paradigms for understanding technocracy has been pointed out, albeit with different aims, in the recent work on ‘technopopulism’ by Bickerton and Accetti. (Bickerton and Accetti, 2021; Urbinati, 2019) As the term they coined suggests, however, their work pays attention to how technocratic themes and devices can be deployed through and employed by populism, with the final aim of elucidating the populist phenomenon. To better understand technocracy and its coming about *per se*, I wish to shift the focus away from its specific decision-making devices and their distinction from ‘genuinely’ democratic institutions. Instead, I will look at how different paradigms of the public sphere can imply a potential for technocratic deformations. To this end, I will conceptualize such paradigms as possible articulations of the relationship between democracy and truth. In other words, how does technocracy relate to the public’s very ability to formulate political judgments? If the technocratic mentality denotes the desire for decisions to be taken by virtue of truth, the relationship between democratic decision-making and truth is the conceptual nexus wherein to make sense of that mentality in both its nature and causes. After all, this connection is showcased very well also by talk of a Post-Truth era pinning technocracy as the opposite of populism.⁴

The very paradigm through which we account for the possibility of public decision-making expresses what role we believe the public can play in contributing to the democratic decision-making process beyond formally established procedures. Specifically, any dominating conception of democratic decision-making postulates a supposedly correct division of labor between citizens and experts. This division is exacerbated in favor of expertise when technocratic tendencies arise. Accordingly, the conceptual basis for the functional distinction between citizen and expert becomes key in explaining how the public sphere itself – which should naturally represent the citizens’ side of such equation – can turn technocratic. In other words, understanding the theoretical distinctions underpinning the decisional ‘division of labor’ in democracy can provide a conceptual framework against which the spread of a ‘technocratic mentality’ might be diagnosed. In this vein, I now turn to contemporary paradigms of democratic deliberation and how they envisage functional distinctions of decisional labor between means and ends. Thereby, attention will need to be focused on the principles underlying such distinctions, even if they are always provisional, and how such principles impact the decisional logic of public deliberation.

⁴ A useful historical account of ‘Post-Truth’ is given in Rosenfeld, 2019. Within the young but extensive theoretical literature on post-truth most authors focus on its connection to populism. There are, however, notable exceptions ascribing a larger role to expert discourses. See, e.g., Zerilli, 2020; Vogelmann, 2018.

BY THE PEOPLE OR FOR THE PEOPLE?

As Abraham Lincoln's famous phrase has it, democracy, the 'government of the people', is at once 'by the people' and 'for the people'. These two features of a democratic polity, however, do not coexist easily. Their implicit tension has been a topic at least since the Aristotelian distinction between good and bad forms of government, which, after all, expresses at its core the very real experience that a government *by* somebody is not necessarily *for* that same somebody. The implicit and never quite resolved tension between these two requirements for the government of the people lies at the heart of the relationship between democracy and truth. While this dichotomy is certainly at the core of the possibility of technocracy, it doesn't imply only that risk. It also implies the risk for the 'government by the people' to become a government for only a part of society against the other – a risk well documented and against which we are often warned (regardless of such warning's effectiveness). However, this risk is of secondary importance for the aim of this paper. Instead, I will concentrate on the risk that some sort of objective 'government *for* the people' should take precedence over the people's government: the technocratic risk in short. When looking at the twofold structure of popular government, I will, hence, not pay attention to the first risk but only to the second, the technocratic risk.

Before proceeding, however, it is necessary to flesh out things conceptually and to gain a clearer definition of what the government 'by' and 'for' the people means. As Nadia Urbinati has pointed out, these two intuitive features of democracy equate to a normative commitment to democratic pluralism, on the one hand, and an epistemic commitment to finding the 'best' solutions for the *demos*, on the other. (Urbinati, 2014) In normative terms, the main actor of the democratic polity should be the people. Through the institutions of the public sphere, the citizens in their plurality should at once inform and be informed about politically relevant processes and events. This should culminate in institutional procedures formalizing the active participation and decisional authority of the people 'making' their own government – the government by the people. The epistemic commitment, in contrast, is wholly indifferent to its agent. Epistemically, democracy will not be judged by how far its citizens are involved in decision making processes but rather by how well they, both individually and as a society, will be faring. The democratic state, in short, should have the capabilities to technically realize complex projects, quickly gather information and react to any sort of inputs or challenges it might encounter. Of course, especially within mass democracy, this means that the democratic state needs to have complex bureaucratic structures and to fill its ranks with specialized experts. This apparatus will endow democracy with the epistemic capability of better understanding its problems, of better designing solutions and of quickly reacting to external inputs. And by so doing, increase the chance that its population will actually be faring better in life thanks to the enacted policies – the government for the people.

It is, indeed, unavoidable to judge a system also by its epistemic virtue and, hence, by its capability to be – for the lack of a better word – successful. After all, a democratic polity unable to survive or to provide at least the most basic services to its citizens will hardly be able to stay around long enough to be judged. It is, however, precisely this epistemic criterion of evaluation that can often stand in contradiction with the freedom of choice implied in the normative ideal of democratic participation. The institutional tools of democracy cannot guarantee that the people will choose the best possible policy, and, indeed, going further, cannot even guarantee that the worst possible policy will not be chosen. If one sticks with the epistemic standard of judgment, soon the public as locus of democratic deliberation will be identified as the most obvious weakness of democratic systems vis-à-vis their capability for success (as opposed to consensus). (Saffon and Urbinati, 2013) This opposition remains at the core of much debate in democratic theory, especially in the wake of the recent success of neo-identitarian populist movements. As a counter to what are often perceived as irrational and constitutionally threatening political movements, various authors have argued for strengthening epistemic checks to democratic decision-making or have argued for the epistemic aim of deliberation itself. (Estlund, 2008, 2009; Landemore 2013, 2017; Chambers 2019) Such positions are countered by authors holding the normative commitment to plurality in decision-making radically incompatible with the epistemic side of things. (Lafont, 2020) While the ideas espoused are fundamentally different, they all share a common conception of the two sides in need of functional balancing – even if their balancing is always of a complex nature due to the indistinguishability of the two sides in absolute terms.

In a nutshell, the opposition between uncertain public deliberation and informed, rationally designed policies illustrates the paradoxical nature of the public as locus of democratic deliberation. The key contention is that the citizens-voters have little cognitive grounds to take their participation and voting decisions. If the competence of citizens as members of public opinion and as voting political subjects of democratic decision-making processes is insufficient for grasping the complexity of technical and specialized issues, democracy is not guaranteed to implement the best possible policy. Confronted with this issue, result oriented justifications of democracy need to explain why we should bother with public opinion and voting in the first place. At the same time normatively oriented justifications of democracy need to explain why the outcome of plural and inclusive decision-making process might trump an epistemically better-informed policy. (Serrano Zamora 2020) While various solutions to the issue of balancing both elements are on the table, virtually all of them share the very idea of the balancing of two different democratic commitments – normative and epistemic, as spelled out by Urbinati.

Such an idea is founded on a distinction that in its ideal-type version results quite intuitive. Plural and inclusive decision-making, as the key feature of democracies,

should steer clear of specialized issues, leaving them to institutions cognitively equipped to deal with them. On first sight, this sounds convincing of course: expert interventions are supposed to not challenge the ‘ends’ of political action, but only the ‘means’. The public will debate and then decide upon the goals the democratic polity sets itself, while the state apparatus should choose the *best* possible path to reach these goals mandated by the public. In other words, the public should debate long-term ends that are general enough not to require specialized knowledge as such. Meanwhile, the means will be in the hands of those who know how to best devise them – the specialists.

Such distinction is, however, never quite as clear as it appears in an ideal-type setting. Not only, in the obvious sense that a means-ends distinction will always be messy and multilayered. But also, because of the difficulty in making sense of the foundation grounding any real-life application of the distinction.⁵ Accordingly, the issue of concern is what kind of distinctions can be made regarding the required cognitive competence to judge upon means, on the one hand, and ends, on the other. If ends can be decided upon by non-experts, the cognitive competence required to decide upon them needs to be different than the one required for deciding upon the means. In fact, the fundamental assumption about the nature of the competence required to participate in the decision-making process about both means and ends is rarely fully expressed as such. The common assumption, of course, is that taking decisions requires cognitive competence and, naturally, the average citizen’s cognitive competence is extremely limited compared to that of experts in any given policy field. However, when the overarching goals of governments or policies are concerned such specialized cognitive competence is not required anymore. The reason for this, however, is not apparent.

How do we distinguish between means and ends and why does the cognitive competence required for judging upon the two differ so much? The traditional reply to this query would be to point towards a dichotomy between facts and values. However, even without getting into the intricacies of discussing the legitimacy and nature of the concept of values, this model is doomed to failure. If a special kind of competence enabling us to judge values is accepted, it will be very hard to distinguish objective means from normatively laden ends. As already Max Weber showed, the ‘neutral’ point of view the specialist will take on will be thoroughly determined by the normative worldview she espouses. (Weber, 2012; Henrich, 1952) Yet the problem persists. If, on the contrary, a special brand of judgments based on values is denied, it will be impossible to legitimize the qualitative difference in cognitive competence required for judging upon means and ends. The distinction itself becomes increasingly questionable.

⁵ Critical Theory’s classical discussion of the means-ends conundrum and of its impossible solution can be found in Horkheimer 1947, 3-39.

Moreover, a conceptual shift from metaphysically conceived values towards individual ‘opinions’ simply moves the contradiction onto a different level, which instead of opposing two type of cognitive objects, now opposes cognitive objects and meaning. (Landemore et al., 2018) And the same which held true for the concept of values, holds true still: if opinions are of such nature as to enable competent judgement regarding ends, then they would color all ‘objective’ specialized knowledge regarding the means. If, on the contrary, opinions are not different enough to allow for a special kind of judgement, it will not be clear why judging upon ends should require a *qualitatively different* kind of cognitive competence. Such central issue about the very nature of opinion (or of values) and of its relation to political competence often remains in the background. For the nature of the relationship between truth and democracy is rarely framed outside of the question of an equilibrium between epistemic and normative commitments. What is mostly at stake in the discussion is the right mediation between two clearly defined poles – epistemic authority and value or opinion, understood as subjective point of view – with the aim of reaching their right equilibrium.

After all, if the opposition is unsolvable through a special kind of judgement, then the only possible path is that of an unresolved equilibrium between the two poles, as Habermas convincingly pointed out already in his early work. He understands this bipolar structure as resulting from an unsolvable opposition and separation between ‘science’ and ‘politics’. By so reframing the problem, he explicitly advocated an equilibrium between the two as the ideal paradigm for public decision-making. For the opposition of science and politics allows only for three possible solutions: two undesirable ‘polarized’ models, plus a third and only desirable one that aims at an equilibrium between the two poles. (Habermas, 1987) The first model is the ‘decisionist’ one, wherein informed or uninformed politics should always take precedence over science, which should always stay subservient. Opposed to this is the ‘technocratic’ model, wherein, on the contrary, science should dictate both means and ends politics should pursue. Both models are problematic in Habermas’ view and lead to a continuous crisis of legitimation. (Habermas, 1988) In other words, the same type of paradox described above comes to the fore. Unable and unwilling to resolve it through a clear separation of means and ends – and, hence, the introduction of a special kind of judgement for the ends – Habermas turns to a ‘pragmatic’ model to solve the issue. (Friedman 2020, 2-4) Within this model, the separation between science and politics is not resolved, however. It is countered by continuously instigating a cross-insemination between the two fields. (Habermas, 1987; Feenberg, 1993)

However, while Habermas accepts the unclarity of the means-ends distinction, he still holds on to the distinction itself. On the one hand, Habermas’ pragmatic model prescribes that politics should maintain an influence over scientific or expert modes of operation within the government, the administration, research centers,

and so on. Hence, the autonomy of the specialist seeking a scientific answer to a given problem or set of problems should be limited by the political sphere. On the other hand, however, the pragmatic model certainly implies that decisions should at the very least be grounded in knowledge and, hence, taken by knowledgeable people. However, what exactly constitutes knowledge and how knowledgeable people should take or influence decisions is by no means clear. This model, consciously, doesn't solve the issue in a fundamental way and relies on the assumption that what logic should take precedence in any given case will become more or less evident immanently. Neither does it introduce a different type of judgement, nor does it abolish the separation between ends (politics) and means (science). (Flynn 2014)

Nonetheless, since no real pacification between the opposites is possible, Habermas' path seems indeed the only viable one: a pragmatic balancing of the two poles. However, the weakness of said supposition becomes evident in times of crisis. The balancing itself seems only possible if radical disagreement about the distinction between means and ends is absent – in other words, if there is not fundamental disagreement about the distinction between facts, their interpretation and possible goals. As soon as debate erupts about the basic area of competence of the scientific and the political, as is for instance the case with the debt crisis or climate change, it remains unresolvable.⁶ By choosing the pragmatic model, the separation is engraved for good and as soon as a conflict between technocratic and populist tendencies erupts it remains unadjudicable.

At the end of the day, this means that equilibrium can only be maintained as long as there is basic agreement about the distinction between acceptable means and ends. If this distinction, however, is questioned, as is often the case in times of crisis, we are left with no tools for making sense of the relationship between democratic decisions and epistemic authority. The space for technocratic symptoms widens, as the public is once again thrown back onto its standing as epistemically incompetent, while the specialist will be tempted and maybe called on to force certain ends onto the democratic public.

A different way of framing this is to recognize the basic ambivalence of truth within the (democratic) political realm, which entails a refusal of a hard distinction between ends and means even in functional terms. As long as truth is reduced to knowledge in a basic sense, the exact shape how it should enter public deliberation might be debated, but its need seems rather intuitive. However, when talking about truth within the political sphere its meaning, as became apparent through the previous discussion, is always also encompassing the cognitive competence needed to rightly assess, acquire, and apply knowledge, which itself implies adherence to

⁶ A similar issue has been pointed out by Carlo Invernizzi Accetti's (2021) discussion of the difficulty of politicizing environmentalism, trapped between the populist denial of climate change and a set of undebatable technocratic policy approaches to the problem.

scientific models and, more generally, to specific conceptual schemes. It is due to this second dimension that the simple dichotomy between means and ends remains unsatisfying, even if taken in its pragmatic, case-by-case version.⁷ As efforts to distinguish cognitive competence concerning means and ends are doomed to fail, we are thrown back onto the unpalatable choice between the two models Habermas' rightly considered as undesirable: either a decisionist approach, ignoring specialized competence concerning possible means, or a technocratic approach, ignoring political decisions concerning ends in the name of a supposed higher cognitive competence in making out those same ends.

What needs to be further investigated, hence, is not how to create a balance between two poles, which end up being very hard to distinguish precisely when we would need this distinction most – in times of crisis. It is the very notion of separated cognitive competences concerning means and ends that needs to be made away with. Only by disentangling the basic structure of what cognitive competence the public might or might not have, which would apply at once to both ends and means, will it be possible to understand the very conflict about truths within a democratic setting. This motivates the move back to the Dewey-Lippman debate, which highlights how renouncing the means-ends distinction is a necessary but not sufficient condition for avoiding technocratic biases.

THE TECHNOCRATIC BIAS

If a lasting equilibrium between scientism and decisionism is impossible, the way in which we understand the ultimate indistinguishability of means and ends becomes key to understanding the possibility of a technocratic public sphere. By turning to the Dewey-Lippmann debate, I aim at showing that even if there is a clear refusal of any means-ends distinction (functional or otherwise), a participatory conception of democratic political decision-making can still bear the possibility of a technocratic bias. The 'debate', which took place throughout the 1920s, was rather one-sided, as Lippmann never directly addressed Dewey's interventions. (Friedman 2020) Nonetheless, it is representative of the need to make sense of the widespread feeling that democracy was unable to put forward the best solutions to the growing and complex problems of modern society such as employment or education. Lippmann – a socialist in youth and an increasingly disillusioned progressive in adulthood – advocated the rule by diversified specialist groups maintaining democratic institutions only to counter the sedimentation of elites. Instead, Dewey championed a participatory model based on collective problem-solving involving both specialists and citizens. (Westbrook, 1991; Mason, 2017; Frega, 2019; Le Goff, 2019)

⁷ Indeed, the question of competence is also immanently problematic within a technocratic setting. In other words, who adjudicates a possible conflict between two specialized areas? (Friedman, 2017)

Nonetheless, also Dewey agreed in his review of Lippmann's *The Phantom Public* (1925) that the complexities of modern societies made it necessary for at least a part of government to be 'carried on by non-political agencies'. (Dewey, 1984a, 217) The issue was to which extent this was necessary.

Dewey and Lippmann approached a radically new kind of democratic condition, which only the possibilities of the late industrial age had made possible. This new reality was the modern, industrialized mass democracy – identified at the time through the term 'great society', following British sociologist Graham Wallas.⁸ (Latour, 2008; Stiegler 2019) To both Dewey and Lippmann this situation had a clear political connotation: the United States becoming a 'great society' meant first and foremost that the ideal of the Jeffersonian town-hall republic had irrevocably been superseded by a mass democracy. (Bybee, 1999; Menand, 2001; Seyb, 2015) Old solutions did not apply anymore. As Dewey summed up: 'the answer of Aristotle 'that the community must be kept simple and small' is no longer possible of realization'. (Dewey, 1984a, 215) The technologically advanced industrial economy and the geographically broad interrelations they implied made modern bureaucracy indispensable to manage intricate networks of interdependencies. Professionally trained experts were increasingly becoming the backbone of government. Within this context the USA had become a 'great society', a modern mass democracy.⁹ Public opinion was taking on a completely new and unexpected shape that both Lippmann and Dewey sought to understand. Thereby, they addressed a number of topics. However, the issue of the relationship between the public sphere and truth was, arguably, the central nexus of their conceptual exchange and represents in any case the point of interest for the purpose of this paper. As I will argue, the debate highlights how a 'technocratic bias' within the very structure of modern public opinion can be present even in a participatory and pragmatist conception of democracy

⁸ See Wallas (1914). It is worth noting how the term obtained a mostly a positive connotation, after it was used in the 1960s by the Johnson administration in the US to describe its own reform agenda. Instead, between the wars it was at best ambiguous. For Wallas, the term 'great society' described an advanced industrial society, wherein sufficient supply could only be achieved by highly complex and always increasing interdependencies. Both Dewey and Lippmann took over the terminology to refer to the new post-WWI condition of American society.

⁹ Paradigmatically, one could say, that just as the Prussian post office represented the ideal paradigm for the bureaucratization of society at the turn of 20th century, the American society of the 1920s (through the combination of bureaucracy and a mass democratic public supported by its media industry) represented the ideal paradigm for the massification of democracy. (Graeber, 2015) It is no coincidence that many authors looked at and traveled to the USA to understand the coming about of modern democratic culture. (Offe, 2005) For Max Weber, who was among them and who in other areas believed US society to be less thoroughly rationalized than European ones, the US-American party system represented the most 'rationalized' form of political contest. (Weber, 1978, 1443-1449)

as held by Dewey – regardless of its intention of countering Lippmann’s distrust of public decision-making.¹⁰

Through the juxtaposition of the reality of mass democracy and the ideal model of the town hall republic – encircling a small community of relatively equal individuals – Dewey highlights the problem of his time’s democratic public as a completely new and qualitatively ‘intellectual’ problem. (Dewey, 1984b, 314) The ‘intellectual’ problem was, in short, that, within mass society, problems had become too complex for the public to grasp. In the town hall republic such an ‘intellectual’ problem was unknown. For the amount and availability to citizens of epistemic tools was almost unproblematic within a small and relatively simple community. In other words, in the town hall matters debated by the public were accessible and comprehensible for everybody. This fundamentally changed with the advent of mass democracy. In mass society, problems become so complex that the ‘intellectual’ problem of their public accessibility and comprehensibility becomes the main issue at stake when reflecting about the character and function of public opinion. Overcoming the idealized vision of town hall democracy made it impossible to ignore not only the extensive availability of knowledge. Rather, also the intensive-qualitative availability and comprehensibility of information for the citizen became questionable at the very least. Not only had it become impossible for a citizen to *know* what was going on in the entire country, it became impossible for them to *comprehend* what was going on. The complex processes and interrelations constituting the institutional and economic reality of a ‘great society’ could not be understood without specialized knowledge, which, as much was clear, was available only to specialized experts and not to citizens at large. (Lippmann, 1993, 32-43; Dewey, 1984b, 319-323)

The split between the political role of citizens as policy makers and their cognitive competence first became fully apparent. However, if the public itself could not be informed properly, then what was left of the republican ideal, the USA had been founded upon and both Dewey and Lippmann saw themselves in the tradition of?

By deconstructing how the ideal citizen – able to acquire and process knowledge for all relevant policy areas – could be reproduced within a mass society Lippman excludes any proposed solution: eugenic (breeding perfect citizens), educational (educate them), ethical (a moral code, which fits all situations), populist (more democracy still) or socialist (class consciousness). The problem with these solutions, is that they “all assume that either the voters are inherently competent to direct the course of affairs or that they are making progress toward such an ideal”. (Lippmann, 1993, 28-29) The ideal of the omniscient citizen itself is not the problem, it is its attainability, which Lippmann (and Dewey) consider unrealistic. As discussed in the previous section, it is at this point that a functional distinction between means

¹⁰ This was not because either Dewey or Lippmann held technocratic positions, but rather because they were debating the coming about of the very conditions of a technocratic understanding of the public as such. (Marres, 2007; Russill, 2016; Friedman, 2020)

and ends is often brought into play and the paradox of the public is reduced to the question of equilibrium between science and politics.

This is where the debate starts showing its singularity compared to the current narrative: any even only functional distinction between means and ends is ruled out by both Lippmann and Dewey. (Lippmann, 1993, 21-23; Dewey, 1984b, 238-241) It is never even seriously considered, as democracy is understood from the outset as a place of conflict: conflict not only about what goals and policies to pursue, but also about how to understand information. (Le Goff 2019) It is due to this that both are deeply aware of how the issue of the political role of experts deviates from more traditional narratives and questions stemming from the Platonic ideal of philosopher-kings. (Dewey, 1984b, 363-364) The issue is not anymore how to correlate ability and rule. It becomes how to correlate knowledge and rule. The Imperial Chinese functionary or Plato's ideal philosopher king were both universal intellectuals – their erudition is ideally omni comprehensive and as such proof of talent, not of specialization.¹¹ The expert of the great society, on the contrary, is highly specialized. They do not need to know anything beyond their own area of expertise and, most importantly, just as any other citizen they also cannot possibly know everything relevant at the highly specialized level necessary. (Dewey, 1984b, 312-319) The epochal break is characterized very effectively by Dewey, who recognizes that “[t]he problem of a democratically organized public is primarily and essentially an intellectual problem, in a degree to which the political affairs of prior ages offer no parallel”. (Dewey, 1984b, 314)

To avoid renouncing a ‘democratically organized public’ altogether, only two options seem possible. The first option is to re-empower the citizen as such individually. Access must somehow be guaranteed to all or at least most of the information relevant to political processes and the cognitive competence of each citizen has to somehow be guaranteed. However, leaving aside eugenic dystopias, this seems only imaginable if the political body were to be shrunk back to a premodern size – in other words, by going back to the townhall republic. (Lippmann, 1993, 67-70; Dewey, 1984b, 323-324) If the first option – to epistemically re-empower the individual citizen – is off the table, the second option is to give experts a specific role within the body politic and so to allow for some kind of mediation between the public and specialized knowledge. However, how exactly to implement such a view is not obvious and it is precisely at this intersection that the technocratic possibility arises. All threads rejoin here – let's resume: (1) The public needs epistemic empowerment to be organized democratically. However, (2) such epistemic empowerment is dependent on highly specialized competencies and knowledges and out

¹¹ Arguably an exception can be made in the case of the military functionaries in China, whose examinations were related to their ‘specialty’. However, since political rule laid in the hands of civilian officials, the general argument holds. Again, see Miyazaki (1981).

of reach of any individual citizen. Hence, (3) experts need to play some sort of mediating role for the public to still be democratically organized.

Mediation is sought to allow retaining a positive participatory moment in democracy – while the citizen will not completely fill the knowledge gap separating them from the expert, they will have ‘enough’ data to base their decisions on. However, even if we grant that experts can function as mediators between public policy deliberations and the democratic public, it remains unclear not only how but especially *what* exactly they mediate. This leads back to the problem of identifying a set of normative problems that are for one or another reason evaluable based on a different type of epistemic ability. As was discussed above, this represents an unsolvable conundrum: either they are of the same kind as ‘epistemic’ problems – and then more epistemic preparation automatically equate to better grounds to judge – or they are of a different kind and then it is not clear what type of problems they are.¹² Against this backdrop, Lippmann’s point is simple: mediation between experts and citizens within the public sphere is impossible. In other words, Lippmann dismisses any decisional division of labor as fictitious. Dewey largely agreed with Lippmann’s diagnosis but did not share his pessimism. To fully appreciate this, however, Dewey’s radically different insight into the nature of collective decision-making must be understood.

Dewey – true to the Pragmatist anti-metaphysical insight – aims at abolishing not only the means-ends distinction as a metaphysical remnant, but also the very distinction between epistemic and normative/political problems.¹³ This is what makes him of interest in the contest of this paper: Dewey does not envisage functional distinctions either between public opinion and administrative sphere, or within public opinion itself. (Stiegler 2019; Frega 2019) Instead, a collective kind of ‘inquiry’ – modeled on experimentalism – is presented as the paradigm for public decision-making. (Dewey, 1988)

It is on these grounds that Dewey reacts to Lippmann’s criticism of mass democracy. Agreeing with Lippmann that cognitive competence cannot be ‘mediated’, he offers a notion of epistemic social mediation alternative to the ones Lippmann ridiculed in *The Phantom Public*. According to Dewey, it is not cognitive competence that is to be conveyed to the public through mediation. For mediation cannot be understood as an activity involving an active pole – the expert conveying knowledge – and a passive one – the citizen obtaining enough information to decide upon normative issues. The impossibility of every individual obtaining enough information in all specialized areas relevant to policy is precisely what led to the conundrum in the first place. Dewey, hence, recognizes mediation as an organic process, which

¹² This is the reason why all means-ends distinctions are, after all, always only functional.

¹³ Of course, also Habermas would agree with such a distinction. However, he and most contemporary democratic theory commit to a functional distinction of systems. (Flynn 2014) This, in turn, leads to the problem of equilibrium discussed in the previous paragraph of this article.

can be best understood in the form of a collective ‘social inquiry’ through a continuous dissemination and interaction of data, interpretations and opinions in media. Dissemination is carried out not only by experts, or by journalists, but also by citizens at large. It becomes both the vehicle to convey specialized knowledge to the citizen by combining it with particular interests or values and the vehicle to make hidden interests (overlooked by the expert consensus) visible to expertise. By having inquiry and dissemination entering the public sphere already on the local level, Dewey hopes for the ‘Great Society’ – the highly complex industrialized mass democracy – to be supplemented by a ‘Great Community’. (Dewey, 1984b, 365) A public sphere that will replicate on mass scale the conflict culture based on debate, which he envisaged for the ideal town hall republic. The so conceived ‘inquiry’ allows Dewey to envisage a space for an active participation of the public without having to fall back onto the ideal situation of the town hall entirely. In the townhall republic, the citizens had enough competence and knowledge to deliberate over local matters, which they could often literally touch with their own hands. Collective inquiry and its dissemination do not allow the citizen to regain the same kind of individual epistemic authority *vis-à-vis* political issues. However, Dewey recognizes that if there is no distinction between epistemic and normative evaluation, then the public’s participation is possible regardless of their individual epistemic authority. (Dewey, 1988) Inquiry includes both expert and non-expert in an experimental identification of problems and probing of possible solutions, wherein specialized knowledge plays a role as well as group interests or values within society. (Dewey, 1984b, 366-369) Nonetheless, both inquiry and its dissemination maintain a quasi-cognitive vocabulary: inquiry (while not being tied to specialized experts) aims at finding the *best* solution to any given problem. Of course, the picture is a complex one: there isn’t a neutral, epistemic dimension of problem solving removed from the conflictual process of identifying problems through the interaction of competing interests and values within a society. Yet, the paradigm remains that of problem solving. Doesn’t this mean that the privileged position of cognitive competence is, after all, maintained when possible solutions are debated? And doesn’t the debate surrounding possible solutions itself influence the experimental identification of problems? If that is so, it is debatable if Dewey’s position is in fact fully immune to Lippmann’s critique.

The issue is more complex still. The second relevant shift, Dewey wishes to operate, is that from individual to collective epistemic ability. This shift allows Dewey to envisage an organic decision-making process not based on procedures (separating administrative/epistemic and public/normative spheres), but rather on collective inquiry through trial and error. (Bohman, 2010; Stiegler, 2019) The epistemic ability enabling such inquiry is not tied to the individual but rather to the collective. This allows to disentangle the problem of cognitive competence as it was presented in Lippmann, and as it hangs over much (contemporary) theory, when it focuses on

the divide between epistemic and normative commitments of democracy. The pragmatist substitution of experimental validity for truth aims precisely at undercutting the dominance of fixed (social) scientific models and, in so doing, at supplying an alternative for the lack of a meta-theory able to organize compartmentalized specialized knowledge. (Bohmann, 2010; Frega, 2019; Stiegler, 2019) This means that on a collective level the distinction between epistemic and normative rationality all but disappears. Dewey points out how evaluations and opinions arise not only out of a supposedly neutral intellectual sphere but also out of the emotional sphere and the contingent interests citizens represent and the values they espouse. Thus, no single epistemic consensus underpinning expertise can be expected to take into account all relevant interests without an organic public debate. (Dewey, 1988) Both public and experts underpin each other and are the basis for the evaluations of possible policies in a democracy. Opinions and evaluations of any kind coming from the public enter a continuous process of interaction with expertise, which is geared at identifying problems and evaluating possible solutions. So understood, the public can truly become a ‘Great Community’.¹⁴ Mediation in the ‘Great Community’ is not only continuous, but also omnidirectional. It is not only the expert conveying specialized knowledge to the citizen, but also the citizen conveying their interests or convictions to the expert, the politician or another group of citizens. One could still object that when it comes to defining what is the case, the Deweyan picture assigns to experts a privileged position in pointing out, explaining or choosing the relevant facts and, thus, form opinions. This is, however, a wrong impression. In fact, it is precisely the collective and only the collective that is endowed with the epistemic ability to evaluate what expertise is relevant for any given problem and to decide what facts are relevant facts or not. (Dewey, 1988)

With this account, Dewey certainly offers an out from the purely processual account of public deliberation and its always provisional distinction of spheres. The key insight is the rejection of spheres altogether by recognizing the collective epistemic ability of the public. In purely functional terms, this already allows to point out how the public dimension of technocracy is integral to the very concept itself: if it is indeed the public that organizes the epistemic legitimacy of expertise. Any technocratic deformation of democracy needs to go through the public as well.¹⁵ It is less clear, however, how exactly public decision-making as inquiry relates to the possibility of such technocratic deformations of the public.

Dewey surely intended for the ‘Great Community’ to express the positive function of the public in defining possible new directions and pointing out unseen problems. However, the entire semantic baggage of the very term ‘inquiry’ itself points

¹⁴ Of course, the role and constitution of any part of public opinion is continuously changing. (Bohman 2010)

¹⁵ In Habermas, a technocratic deformation of the public could only follow as a colonizing effect of an already overstepping sphere of rationality. For instance, economic rationality colonizing the life world or administrative rationality overstepping into the political (see, e.g., Verovšek, 2021).

towards an epistemic logic. The distinction between epistemic and normative rationality is abolished disallowing the expert to impose a certain interpretation of facts based on their epistemic authority. However, the overarching logic of inquiry still maintains an epistemic flavor: problems need to be identified, solutions need to be found. This is a creative process identifying new problems and new solutions. Yet, the logic remains that of finding solutions to identified problems by applying a rational process of collective inquiry. Notwithstanding the active role Dewey wishes to ascribe to the citizen, this points back to a logic of epistemic problem solving, which looks for the *right* solution to a given problem taking into account all given information. Such a structure, however, sidelines the possibility of a politically desirable solution, if it might appear less efficient from an epistemic point of view. As Dewey put it in his *Lectures in China*, the aim of democracies should be ‘that of replacing the authority of tradition with the authority of science’. (Dewey 1973, 167) Fittingly, knowledge and information still play a key role in how Dewey envisages the single citizen participating in the collective process of inquiry. He warns against ‘exaggerat[ing] the amount of intelligence and ability demanded to render such judgments fitted for their [democratic] purpose’, but still holds onto this prerequisite. (Dewey, 1984b, 365-366) For, after all, the lack of expert ability of the citizen is supplemented by their role as sources of information themselves (they identify problems that the expert does not see, they judge the efficacy of a given solution, they bring their interests into play). Accordingly, when it comes to recommending a practical course of action, Dewey still insists on the need to simply make facts available to allow the public to judge. Again, the logic of public deliberation seems thrown back onto a principle postulating a certain kind of epistemic ability and knowledge as prerequisites for desirable decision-making or – in Dewey’s vein – problem-solving. The fact that such epistemic ability now results from collective interaction, rather than being bound to individual actors, does not change this very fact. Even if it is a collective decision and nobody can judge the decision from a neutral, purely expert point of view, the field of political conflict remains that of debating the epistemic validity of different positions.

While it is true that Lippmann remains bound to a very traditional understanding of knowledge as representation, which Dewey convincingly refutes, Dewey’s model of public inquiry remains bound if not to a cognitive, to an experimental paradigm of problem-solving. The epistemic ability embodied by collective intelligence remains key in legitimizing public decision-making and, hence, its decisions remain still out of reach for *legitimate* criticism that is not itself backed by an analogous epistemic authority. Nonetheless, Dewey’s organic conception of problem-solving guarantees that any citizen’s perspective is seen at the very least as the expression of certain interests that remain unseen within an established epistemic consensus. Yet, the privileged position of epistemic problem-solving and scientific authority is present even in Dewey – regardless of the intention to abolish the distinction between

normative and epistemic. While the normative element – not requiring specialized epistemic authority – allows to identify problems and judge solutions, the solutions themselves are understood in terms of successful epistemic problem-solving.

The continued priority of an experimental – if not epistemic – vocabulary in conceiving of public decision-making as collective inquiry highlights once again the paradox of the modern public sphere. If epistemic authority leads to better policy decisions – and Lippmann accepts this premise, as Dewey does, even if he transposes such authority to the collective level – then what does it mean for the public to be involved in the actual policy decisions at all? After all, it remains still true that the public can never be as specialized as the specialist. In this vein, Lippmann critiques the notion of public affairs altogether: “public affairs are in no convincing ways [the citizen’s] affairs. They are for the most part invisible”. (Lippmann, 1993, 3) Public affairs are not only too specialized to be appreciated adequately. They are in a radical sense not appreciable at all without specialized knowledge. For Lippmann, this leaves to the public only one function. Namely, that of checking that the experts do not acquire too much power through elections, which enable the maintenance of social peace by making the interest of as many social groups as possible come to the fore at the level where political decisions are made. The citizens can only follow their own interest and their democratic participation should be limited precisely to pursuing their respective interests by trying to vote into office or to oust politicians or parties, which do or do not accord with such interests. The collective action of citizenship along these lines will secure that not one interest group will appropriate government for its own benefit. (Lippmann, 1993, 115-125) They are entrusted only – if that is even the right word – with ensuring that those who do decide do not take over.

Indeed, if at the end of the day epistemic ability remains the foundation of competent political decision-making and judgment, Lippmann’s point still applies. The function of the public might be symbolically embellished, understood as central and meaning endowing as Dewey does, but how does it actively contribute to political *decisions*? It seems the public is at least a source of information within the collective problem-solving process and at most the instance that collectively chooses what expertise to trust – however always on the basis of its collective epistemic insight. This, in short, is the conceptual root of the very technocratic possibility arising out of the encounter between democracy and bureaucracy. If one takes Lippmann’s critique seriously, one must realize that by accepting the premise that epistemic principles are the basis for better judgements about both means and ends, one also needs to accept that the public deliberative aspect of democracy will always lack something when it comes to envisage actual political alternatives. Such an understanding of the democratic public seems technocratic in the very literal sense of the word. The *demos*, after all, is only relegated to legitimizing the real locus of *kratos*, the administration or technostucture, which is holder of the *techne*.

AN ARENDTIAN CONCLUSION: WORLD-BUILDING INSTEAD OF INQUIRY

If a technocratic bias is present even in pragmatist conceptions of democratic decision-making, it becomes clear how a technocratic mentality can arise especially in times of crisis. If crisis in this context is the breakdown of an accepted distinction between acceptable means *and* ends, any political debate in times of crisis risks becoming a conflict about the epistemic establishment of truths. (Rosenfeld, 2019; Moore et al., 2020) Possible political ends and not only means are treated as matters that only the specialist can decide upon. Such a scenario, however, represents precisely the spread of a technocratic mentality, which denies the legitimacy of different aims that are arrived at using different criteria of judgment. The more such a mentality is established, the more it creates the fundamental presupposition to establish also actual institutions of technocratic flavor.

Dewey – who coincidentally wrote in such a time of crisis – avoids the problem at this level by spelling out clearly how collective decision-making works. Nonetheless, even his notion of collective inquiry still seems to imply the priority of an epistemic approach to problem-solving. Due to this, his convincing functional depiction of public decision-making as inquiry, could profit from an Arendtian corrective to its model of collective problem-solving, which points towards a process not semantically bound to an epistemic outlook from the start.

If an epistemic principle remains the paradigm of decision-making, scientific cognitive competence risks becoming the only measure of good political decisions. For any accepted functional distinction between means and ends as areas of competence of experts and citizens remains always at risk of breaking down in favor of the epistemic sphere of expertise. After all, the epistemic criterion remains decisive in defining what decisions are all about to begin with. This, however, leads to a vicious cycle difficult to escape: the more such a decisional principle is widespread, the more technocratic decision-making will become possible, and the more technocratic decision-making will be implemented, the more it will prompt such a mentality. Technocracy is deeply misunderstood if it is reduced only to an ideological project or to a deformation of bureaucratic structures. Rather than equating technocracy to bureaucratic rule, we need to conceptualize it as rule by epistemic authority enabled by the public. As long as epistemic authority remains the safe haven the public seeks shelter in, technocracy is always a risk. The only other route available is that of understanding political decisions as devoid of clear decisional criteria altogether: neither knowledge, nor value. This is something that Dewey's conception of the Great Community seems to imply, but at the same time undermine by holding onto an epistemic understanding of decision-making as problem-solving. Arguably, it is such a situation that Arendt had in mind when she wrote that “the reduction of the political to administration [...] imposes itself, whenever the political sphere is approached from the standpoint of truth”. (Arendt, 2012, 369)

The Arendtian framework allows to capture that judging politically relates one to the world not in terms of knowledge and cognitive competence but in a qualitatively different manner, which does not aim at epistemic solutions but rather at what Arendt would call world-building. (Zerilli, 2015) To briefly point out the Arendtian insight, it is useful to think of political decisions not as solutions to issues that need solving but rather as the expressions of a continuous effort to maintain a shared space of appearances. Ideally, this should allow each citizen to contribute to a changing but commonly shaped world, which is the end in itself of the political as such. For without the political sphere there would not be a space for the citizen to appear, act and be anything beyond the confines of their private life.¹⁶ Due to this, understanding other citizen's points of view has not only an epistemic aim, but is in itself an effort to understand somebody else's public expression as such – contributing already to the establishment of a common world. Therefore, according to Arendt, one of the main political virtues is representative thinking, which denotes the effort to think from somebody else's point of view, without any epistemic aim. (Arendt, 1992, 69-72) The so constituted plural world is where political decisions are taken. But while epistemic concerns are certainly always relevant in such decision, they are always geared towards the plural expression of citizens through opinion and action. This is the reason for the centrality of the notion of action in the Arendtian account of politics. (Markell, 2009) Action – so understood as a plural activity aimed at maintaining a shared space of appearances – is the end goal of politics and therefore escapes any logic of problem-solving – which always implies a goal outside of politics itself. While in functional and institutional terms Arendt would probably have agreed with much of Dewey's idea for a Great Community, her account of politics stresses how the public cannot be understood as a force dealing with problem-solving, but rather as a force concerned with continuous world-building through representative thinking and collective action.

The root cause of technocracy is the breakdown of this way of accessing the world. To avoid the abyss of reconstructing a commonly accepted horizon distinguishing possible means and acceptable ends, the possibility to view facts in light of different and diverse opinions is increasingly negated. The larger this denial becomes, the less democratic institutions will be able to capture and process the politically relevant way in which citizens view the world – even if it seems factually flawed. The problem is not exclusively an educational or communicational one, as many would have it. It is rather the technocratic bias of mass-democratic decision-making imposing itself and foreclosing the ability of different political goals to be legitimately present in the public forum.

¹⁶ Of course, this equates to a very broad notion of the political, including arts and literature among other things. Such an account of the political is, however, not limited to only Arendtian political theory. See Marchart 2007.

What becomes clear by highlighting the technocratic bias implicit in the relationship between truth and democracy, is that not only bureaucratic expertise but also mass democracy is one of the fundamental conditions of technocracy. After all, if technocracy were in place as an authoritarianism of experts – it would in all consequence mean that somebody would wield the discretionary power of the political sovereign. It is only if the public wishes for epistemic principles to be the foundation to setting the political agenda that political judgement and the political sphere are effectively undermined if not altogether eliminated.¹⁷ Technocratic symptoms, hence, cannot be understood as results of a project coming from outside democracy and directed at undermining the decisional dependence of the administrative sphere from the political, rather it should be understood as a possibility implicit even participatory and deliberative conceptions of democratic decision-making.¹⁸ This leads to my main contention. To avoid a technocratic bias both the means-ends distinction and any epistemic goal or principle of public decision-making need to be recognized as illusory.

Due to the necessity to understand the world in the variety of ways in which different people might view it, Hannah Arendt identified truth as the limit of politics – as truth does not allow for a variety of point of views. (Arendt, 2002, 390-392, 420) The political judgements we make are impossible to discern in their elements of knowledge and of opinion. They are in themselves expression of a way of relating and, possibly, acting in this common world. Indeed, as already discussed, it is impossible to separate means and ends, so that we could clearly separate a judgment of preference (opinion) from a judgment of fact (knowledge). For anything that is political is already geared towards the common world of plurality. In other words, judging politically expresses both an opinion about how things are or how about things should be. But, also, they are an expression of world-building in and of themselves. Any political view and judgement always at once refers to a common world and aims at changing it in some way or another to allow for an expression of whoever is judging and acting politically (thus contributing to the evolving plural construction of the common world itself). There can be no clear identification of the epistemic foundation on which a specific judgment is made – no hard distinction of what is knowledge and what is opinion behind any given judgment can be made.

This does not immediately solve all issues connected to political judgement and democratic decisions, but it enables one to envisage the problem in new terms. Political opinions and political judgements need to be understood as a way of relating to the world. They express an aspect of said world and maybe aim at changing it in

¹⁷ Of course, they would be eliminated also in an authoritarian context, but due to different reasons.

¹⁸ While the populist risk implicit in democracy has drawn much attention in recent years, not the same can be said about technocracy. Such a mismatch has been diagnosed also by others. For instance, in Urbinati, 2014, or Müller, 2014. See also Bickerton and Accetti, 2021.

a specific manner.¹⁹ (Arendt, 2006, 235-237) This means that any information or string of information entering the public sphere is always already bound up in what it intends to express and represent and to whomever expresses it. For instance, to choose a controversial topic as example, the basic facts of child carriage and birth in relation to abortion issues, might mean very different things not only to who holds different political views, but also simply to who can or cannot bear children, and to those who have or have not. In any case, however, and that is the fundamental point: in the public sphere information is always conveyed from a specific perspective which expresses something real about the common world and which remains inaccessible and inexpressible from a different point of view.

This is still in line with Dewey's idea of collective inquiry. However, it is precisely at this conjunction that the possibility of a technocratic mentality becomes apparent. If we hold onto an epistemic model aimed at finding solutions to problems, it might always push us towards identifying a set of knowledges or a set of cognitive competencies, which are to be excluded from the public debate altogether because of their (at least alleged) falsity or inaccuracy – possible solutions are to be tested by epistemic standards, after all. This tendency risks becoming endemic, however, if in times of crisis there is a breakdown of an accepted distinction between means and ends, facts and aims. If the way the world is viewed is already politically relevant, excluding any view altogether amounts to disallowing for the expression of a politically relevant way in which the world is viewed. While keeping in mind Dewey's failure to get rid of an epistemic or technocratic bias altogether, his argument for responding to the complexities of mass democracy by wishing for a 'great community' to supplement it, still holds. Yet, precisely because such a process would necessitate us to make an effort to "understand [...] our next door neighbor", it seems intuitively to also necessitate us to allow for the neighbor's view to count for something even if it is epistemically unsound to us or at all. (Dewey, 1984b, 368) This, however, does not mean that these points of view need to be included only for the sake of their hidden epistemic value. That is, they should not only be included for the sake of what such point of views might be understood as symptoms of – for instance, as anti-vaccination public opinion might be a symptom of widespread skepticism towards vaccines and prompt policies aimed at incentivizing vaccination. The point of view itself must be allowed into the public forum without being decried as irrational from the start – only so, we might argue from an Arendtian perspectivist point of view, might the position itself be opened up for change.

Instead, when the public looks for 'undebatable' truths in defining the horizon of possible decisions – and so wishes to simply exclude irrational positions – the ground for technocracy has been laid. Such fixture of truths, as Arendt pointed out,

¹⁹ It is not by chance that the current crisis of representative democracy is strongest in regard to those intermediary bodies, which are supposed to politically interact with and pass along how citizens view the world. (Urbinati 2015)

very banally delimit the realm of change or of the political itself (as truth cannot be changed). (Markell, 2009) The point is not that truth disappears from public opinion, but rather that the insistence on truth and facticity impedes the entrance of other perspectives onto the same public sphere. (Arendt 2006, 259-263) Politically, there is no hard distinguishability between truth and falsity. As James Conant has pointed out, such a perspectivism yields a notion of ‘plain, harsh truth’ that names things as they are, but stands in utter contrast to any objectivable and absolute criterium of truth. (Conant, 2006) If this is forgotten, the viewpoint of whoever or whatever is considered holder of the *techné* becomes the only one admitted to the public forum – even if we understand this something as the collective epistemic ability of the public. Instead of being the locus of political debate and conflict, the public is forced into conformity when the technocratic bias is unchecked.²⁰ This delimitation, however, blurs any distinction in plausibility, veracity and competence of all the views that are thereby excluded from the public forum. This in turn might raise the chances of even a conscious denial of factual truths. In Arendtian terms, we could say that if expert truth and specialized competence become too large a limit to the expression of different viewpoints onto a world politics aims to change, then politics will radically escape the limitation of truth – leading to all the dangers such a situation might involve.

If, instead, the public is supposed to have a larger role in democratic government than just that of guaranteeing a plural distribution of power, the very premise of the relationship between epistemic principle and better decisions needs to be questioned. Renouncing the premise that epistemic competence leads to better decisions does not necessarily mean renouncing ‘truth’ or factuality completely, in favor of a decisionist conception of politics.²¹ But renouncing the premise means that we have to reconsider what it means to take a (better) decision without referring to an epistemic criterion at all, which is what we do when we regard knowledge and cognitive competence as absolute discriminants in taking better decisions. The Arendtian alternative to this is constituted by world-building through representative thinking and action. The central consequence of such an assumption is that if – as it should – truth, factuality and specialized competence enter the picture of a political judgement, it can never be as an external factor preceding the judgement itself and transforming judgement into a process of subsuming empirical data into pre-given conceptual schemes. (Zerilli, 2015, 55-82) If there is anything like a political judgement, it will treat facts and competence in a political manner already: taking into account the point of view they come from and what they express about the world that the judger cannot perceive from their point of view.

²⁰ The incompatibility of democracy with a uniform public is evidently an issue that transcends the narrower issue of the relationship between the public and truth. See, for instance, Marchart, 2007, 154-159.

²¹ See, for instance, Zerilli, 2020; Vogelmann, 2018.

It is only such a perspectival conception of truth within the political sphere that allows to rightly frame the technocratic phenomenon. We cannot understand technocracy fully if we do not see its roots as a possibility implicit in mass democracy itself. The very indistinguishability of means and ends within the political explains what Arendt has termed the never-ending struggle to balance two dangers: “the danger of taking [facts] as the results of some necessary development which men could not prevent and about which they can therefore do nothing and the danger of denying them, of trying to manipulate them out of the world”. (Arendt, 2006, 259) Popular will and epistemic efficiency cannot be separated, they are by the very nature of the political itself always intertwined and inseparable. As soon as we try to externalize truths from politics, as the technocratic bias always tempts us to do, we end up with a growing inability to view and debate the world in a political manner. However, it is precisely when an accepted horizon of possible ‘ends’ breaks down, that political debate is most needed. A ‘Great Community’ allowing for the communication between different political worldviews might indeed be the only democratic alternative to technocracy – as Dewey thought. However, if we wish to establish a truly political ‘Great Community’ allowing for a common political world building, we must abandon the comfort and reassurance of non-political truth.

LITERATURE

Accetti C (2021) Repoliticizing Environmentalism: Beyond Technocracy and Populism. *Critical Review: A Journal of Politics and Society* 33: 47-73.

Adorno TW and Horkheimer M and Kogon E (1989) Die verwaltete Welt oder: Die Krise des Individuums. In: Horkheimer M, *Gesammelte Schriften*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, vol. 13, pp. 121-142.

Anders G (2013) *Die Antiquiertheit des Menschen. Band II: Über die Zerstörung des Lebens im Zeitalter der dritten industriellen Revolution*. München: Beck.

Arendt H (1992) *Lectures on Kant's Political Philosophy*. Chicago: University of Chicago Press.

Arendt H (2002) *Denktagebuch. 1950-1973*. München: Piper.

Arendt H (2006) *Between Past and Future. Essays in Understanding*. London: Penguin.

Arendt H (2012) *Zwischen Vergangenheit und Zukunft. Übungen im politischen Denken I*. München: Piper.

Bickerton C and Accetti C (2017) Populism and Technocracy: opposites or complements? *Critical Review of International Social and Political Philosophy* 20:186-206.

Bickerton C and Accetti C (2021) *Technopopulism. The New Logic of Democratic Populism*. Oxford: OUP.

Biebricher T (2015) Neoliberalism and Democracy. *Constellations* 22:255-266.

Bohman J (2010) Participation through Publics. Did Dewey answer Lippmann? *Contemporary Pragmatism* 7:49-68.

Bybee C (1999) Can democracy survive in the post-factual age? A return to the Lippmann-Dewey debate about the politics of news. *Journalism & Communication Monographs* 1:28-66.

Chambers S (2019) Democracy and Constitutional Reform: Deliberative versus Populist Constitutionalism. *Philosophy & Social Criticism* 45: 1116-31.

Chambers S (2021) Truth, Deliberative Democracy, and the Virtues of Accuracy: Is Fake News Destroying the Public Sphere? *Political Studies* 69:147-163.

Centeno M (1992) The New Leviathan: the dynamics and limits of technocracy. *Theory and Society: renewal and critique in social theory* 22:307-335.

Conant J (2006) The Dialectic of Perspectivism, II. *Sats - Nordic Journal of Philosophy* 7:6-57.

Dewey J (1973) *Lectures in China, 1919-1920*. Honolulu: Hawaii University Press.

Dewey J (1984a) Practical Democracy. Review of Walter Lippmann's *The Phantom Public*. In: Dewey J, *The Later Works, 1925-1953. Vol. 2; 1925-1927*. Carbondale, Edwardsville: Southern Illinois University Press, pp. 213-220.

Dewey, J. (1984b). The Public and Its Problems. In: Dewey J, *The Later Works, 1925-1953. Vol. 2; 1925-1927*. Carbondale, Edwardsville: Southern Illinois University Press, 235-372.

Dewey, J. (1988). Theory of Valuation. In: Dewey J, *The Later Works, 1925-1953. Vol. 13; 1938-1939*. Carbondale, Edwardsville: Southern Illinois University Press, 189-251.

Dries C (2013) Technischer Totalitarismus: Macht, Herrschaft und Gewalt bei Günther Anders. *Etica & Politica / Ethics & Politics* 15:175-198.

Esmark A (2017). Maybe It Is Time to Rediscover Technocracy? An Old Framework for a New Analysis of Administrative Reforms in the Governance Era. *Journal of Public Administration Research and Theory* 27:501-516.

Estlund D (2008) *Democratic Authority: A Philosophical Framework*. Princeton: Princeton University Press.

Estlund D (2009) Epistemic Proceduralism and Democratic Authority. In: Geenens R and Tinnevelt R (eds.), *Does Truth Matter?* Dordrecht: Springer.

Feenberg A (1993) The Technocracy Thesis Revisited. On the 'Critique of Power'. *Inquiry. An Interdisciplinary Journal of Philosophy* 37:85-102.

Feenberg A (2017) *Technosystem. The Social Life of Reason*. Cambridge (MA) and London: Harvard University Press.

Fischer F (1990) *Technocracy and the Politics of Expertise*. Newbury Park (CA): Sage.

Flynn J (2014) System and lifeworld in Habermas' theory of democracy. *Philosophy and Social Criticism* 40:205-214.

Frega R (2019) *Pragmatism and the Wide View of Democracy*. Cham: Palgrave Macmillan.

Friedman J (2017) The Problem of Epistocratic Identification and the (Possibly) Dysfunctional Division of Epistemic Labor. *Critical Review* 29:293-327.

Friedman J (2020) *Power without Knowledge: A Critique of Technocracy*. Oxford: OUP.

Graeber D (2015) *The Utopia of Rules. On Technology, Stupidity, and the Secret Joys of Bureaucracy*. Brooklyn, London: Melville House.

Habermas J (1987) The Scientization of Politics and the Public Sphere. In: Habermas J, *Toward a Rational Society*. Cambridge: Polity Press.

Habermas J (1988). *The Legitimation Crisis*. Cambridge: Polity Press.

Henrich D (1952). *Die Einheit der Wissenschaftslehre Max Webers*. Tübingen: Mohr Siebeck.

Horkheimer M (1947) *The Eclipse of Reason*. Oxford: OUP.

Lafont C (2020) *Democracy without Shortcuts. A participatory conception of deliberative democracy*. Oxford: OUP.

Landemore H (2013) *Democratic Reason. Politics, Collective Intelligence, and the Rule of the Many*. Princeton: Princeton University Press.

Landemore H (2017) Beyond the Fact of Disagreement? The Epistemic Turn in Deliberative Democracy. *Social Epistemology* 31:3, 277-295.

Landemore H and Panagia D and Zerilli L (2018) Judging Politically: Symposium on Linda M. G. Zerilli's *A Democratic Theory of Judgment*, University of Chicago Press, 2016. *Political Theory* 46:611-42.

Latour B (2008) Préface. Le fantôme de l'esprit public. Des illusions de la démocratie aux réalités de ses apparitions. In : Lippmann W, *Le public fantôme*. Paris: Demopolis.

Le Goff, A (2019) *Pragmatisme et démocratie radicale*. Parids: CNRS Editions.

- Lenk H (1994) *Macht und Machbarkeit der Technik*. Stuttgart: Reclam.
- Lippmann W (1993) *The Phantom Public*. New Brunswick, London: Transaction Publishers.
- Marchart O (2007) *Post-Foundational Political Thought. Political Difference in Nancy, Lefort, Badiou and Laclau*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Markell P (2009) The Experience of Action. In: Berkowitz R, Katz J and Keenan T (eds.): *Thinking in Dark Times: Hannah Arendt on Ethics and Politics*. New York: Fordham University Press.
- Marres N (2007) The Issues Deserve More Credit: Pragmatist Contributions to the Study of Public Involvement in Controversy. *Social Studies of Science* 37:759–780.
- Mason L (2017) The ‘Dewey-Lippmann’ Debate and the Role of Democratic Communication in the Trump Age. *Dewey Studies* 1:79-110.
- Menand L (2001) *The Metaphysical Club: A Story of Ideas in America*. New York: FSG.
- Miyazaki I (1981) *China’s Examination Hell. The Civil Service Examinations of Imperial China*. New Haven, London: Yale University Press.
- Moore A, Accetti CI, Markovitz E, Pamuk Z, Rosenfeld S (2020) Beyond populism and technocracy: the challenges and limits of democratic epistemology. *Contemporary Political Theory* 19:730-752.
- Offe C (2005) *Reflections on America: Tocqueville, Weber and Adorno in the United States*. Cambridge: Polity Press.
- Rosenfeld S (2019) *Democracy and Truth*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- Russill C (2016) Dewey/Lippmann Redux. *Empedocles: European Journal for the Philosophy of Communication* 7:129-142.
- Saffon MP and Urbinati N (2013) Procedural Democracy, the Bulwark of Equal Liberty. *Political Theory* 41:441–481.
- Serrano Zamora J (2020) Can Truth (or Problem-Solving) Do More for Democracy? *Krisis* 40: 82-90.
- Seyb RP (2015) What Walter Saw: Walter Lippmann, *The New York World*, and Scientific Advocacy as an Alternative to the News-Opinion Dichotomy. *Journalism History* 41:58-72.
- Stiegler B (2019) *‘Il faut s’adapter’*. *Sur un nouvel impératif politique*. Paris: Gallimard.
- Urbinati N (2014) *Democracy Disfigured*. Cambridge (MA): Harvard University Press.
- Urbinati N (2015) A revolt against intermediary bodies. *Constellations* 22:477-486.
- Urbinati N (2019) *Me the People. How Populism transforms Democracy*. Cambridge/MA: Harvard University Press.
- Verovšek P (2021) Taking Back Control over Markets: Jürgen Habermas on the Colonization of Politics by Economics. *Political Studies*. June 2021.
- Vogelmann, F (2018) The Problem of Post-Truth. Rethinking the Relationship between Truth and Politics. *Behemoth* 11:18-37.

- Wallas G (1914) *The Great Society. A Psychological Analysis*. New York: MacMillan.
- Weber M (1978) *Economy and Society. An Outline of Interpretative Sociology*. Berkeley, Los Angeles: University of California Press.
- Weber M (1991) *Die Wirtschaftsethik der Weltreligionen. Konfuzianismus und Taoismus: 1915-1920*. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Weber M (2012) *Max Weber: Collected Methodological Writings*. New York: Routledge.
- Westbrook R (1991) *John Dewey and American Democracy*. Ithaca, London: Cornell University Press.
- Zerilli L (2015) *A Democratic Theory of Judgement*. Chicago: Chicago University Press.
- Zerilli L (2020). Fact-Checking and Truth-Telling in an Age of Alternative Facts'. *Le Foucauldien* 6 (1), 2.

ASPECTS ETHIQUES DU TERRORISME VIETNAMIEN, 1908 ET 1913

MATHIEU GOTTELAND

Université Paris I Panthéon-Sorbonne
mathieu.gotteland@gmail.com

ABSTRACT

This article aims, based on the historical case of the terrorist attacks perpetrated by Vietnamese independentists in French Indochina in 1908 and in 1913, as well as on the ethics of war as defined through Michael Walzer's classical stance as well as the recent challenge posed to that stance by Jeff McMahan, to research the ethical aspects of "terrorism". We will first try to find if there is an objective concept covered by this controversial term of "terrorism", then research if and when "terrorism" can be ethically justified, to finally bring our theory to the test through our historical example, thus replacing "terrorism" as a legitimate object of the ethics of war.

KEYWORDS

War, terrorism, political violence

L'attentat commis contre [ce sénateur] eût établi une offense de particuliers à particuliers. Cette espèce d'offense produit la peur ; la peur cherche les moyens de défense : la défense appelle les partisans ; des partisans naissent les factions dans une ville, - et des factions la ruine de l'état.
Niccolò Machiavelli, *Traité de la république*

L'énoncé de cet article¹ paraît *a priori* paradoxal voire provocateur : envisager la nature morale d'un concept soit immoral, soit considéré en-dehors des frontières de l'investigation morale². Le terme est de plus connoté péjorativement et son étymologie est partisane. Il s'agit donc dans un premier temps d'identifier la portion objectivable du phénomène, pour ensuite en considérer les enjeux éthiques en nous appuyant sur l'exemple de la Ligue pour la restauration du

1 Cet article est le produit d'un projet entrepris dans le cadre d'une bourse Jean Walter-Zellidja de l'Académie française. Par ailleurs, j'étais à ce moment allocataire du Ministère de la Défense (2015-2017), que je remercie également de son soutien. Je remercie enfin Dr Tomasz Żuradzki de l'Université jagellonienne de Cracovie ainsi que Dr Maíra Matthes pour leur aide et leurs conseils.

2 Iulia Crăciun, Răzvan Alexandru Enache, « Ethics in Terrorism? », *Revista Academiei Fortelor Terestre*, vol. 17 n° 3 (sept. 2012), p. 21611111

Vietnam et les quelques occurrences d'attentats « terroristes » commis par elle ou avec son soutien en 1908 et en 1913.

Qu'est-ce que le terrorisme ? Le terme fait d'abord son apparition en langue française chez les opposants au système dit de la Terreur, sous Robespierre (1793-1794)³. Bien que cet article choisisse d'analyser spécifiquement le terrorisme infra-étatique, le terrorisme est donc d'abord et avant tout une violence d'État. Elle est arbitraire et disproportionnée. De manière intéressante, elle invoque le motif de légitime défense, et se comprend comme le prolongement d'une guerre civile (et d'une guerre inter-étatique)⁴.

Le problème du terrorisme se complexifie dès l'ère du Directoire, lorsque l'accent est mis, non plus sur les abus d'autorité de l'État dans l'exercice de son monopole de la violence, mais sur le terrorisme infra-étatique. Les termes employés changent alors pour devenir « anarchisme » et « anarchistes ». Ainsi la Sûreté en Indochine française désigne-t-elle les indépendantistes vietnamiens : « anarchistes » ou « révolutionnaires » annamites, le premier terme en référence aux attentats de 1908 et de 1913 que nous détaillerons plus loin⁵.

La plupart des définitions actuelles du terrorisme se contentent de le considérer comme une violence à motif politique, souvent en précisant qu'elle exclue les violences de types militaire (les agents et/ou les cibles sont des civils) et policière⁶. La systématisation de cette violence peut avoir la terreur comme conséquence annexe, ou bien la terreur peut être le but recherché de cette violence. Il est d'autant plus difficile d'établir une définition claire que la notion possède une forte charge émotionnelle⁷. En effet, s'il est souvent remarqué que le terrorisme est contraire au droit de la guerre et aux droits de l'Homme, il est surtout en contradiction avec le contrat social (d'où le terme « anarchistes »), visant

3 William Dupré, *Lexicographia-Neologica Gallica The Neological French Dictionary*, London, Thomas Baylis, 1801

4 Sur cette question on consultera avec intérêt Sophie Wahmich, « Terreur révolutionnaire et terrorisme », *Lignes*, vol. 2 (2002), n° 8, pp. 147-167

5 Gouverneur général de l'Indochine au Ministre de France en Chine, 8 février 1914, confidentiel, CADN Pékin 291bis

6 « Terrorisme », *TLFi*, CNRTL, accédé le 30 octobre 2018, <http://www.cnrtl.fr/definition/terrorisme> ; « Terrorism », Sally Wehmeier (éd.), *Oxford Advanced Learner's Dictionary of Current English*, Oxford, Oxford University Press, 2005, p. 1585 ; « Terrorismus », Dr. Kathrin Kunkel-Razum, Dr. Werner Scholze-Stubenrecht, Dr. Matthias Wernke (éds), *Duden Deutsches Universalwörterbuch*, Mannheim, Leipzig, Wien, Zürich, 2003, p. 1574 ; « Terrorism », *Svenska Akademiens Ordböcker*, Svenska Akademien, accédé le 30 octobre 2018, <https://svenska.se/tre/?sok=terrorism&pz=2> ; « Terrorismo », *Diccionario de la lengua española*, Real academia española, accédé le 30 octobre 2018, <http://dle.rae.es/?id=Zd3L6Oc> ; « Terroryzm », *Wielki słownik języka polskiego*, Instytut języka polskiego, accédé le 30 octobre 2018, http://www.wsjp.pl/index.php?id_hasla=11791&ind=0&w_szukaj=terroryzm

7 Dave Yount, « The "Ethics of Terrorism": One Philosopher's Perspective », discours donné le 4 décembre 2002 au Center for Global Tolerance & Engagement, Mesa Community College.

à abattre le sentiment de sécurité qui en constitue les fondations, et réfutant par l'action ou la stratégie terroriste l'idée d'un progrès ou de la civilisation qui serait en contradiction avec le principe de la violence.

Par ailleurs ces définitions évoluent dans le temps, en fonction des occurrences, quand c'est la définition qui devrait permettre d'identifier le terrorisme comme tel⁸. Au cours du dix-neuvième siècle, on passe d'une définition créée pour un terrorisme d'Etat, à des formes non-institutionnelles de terrorisme, exagérant ainsi insensiblement la violence individuelle par rapport à la violence étatique. Après la Seconde Guerre mondiale, il s'agit d'éviter que les définitions du terrorisme se chevauchent avec les descriptions des mouvements de résistance à l'occupant nazi. Enfin, après l'attentat du 11 septembre 2001 à New York et la guerre qui s'ensuit en Afghanistan, la définition sera nettement plus marquée par un terrorisme motivé par le fanatisme religieux que précédemment.

L'étude de cas choisie montre d'ailleurs l'ambiguïté de l'emploi des termes de terrorisme, mais aussi de guérilla, de révolution, de résistance. La Ligue pour la restauration du Vietnam (d'abord Association pour la Modernisation du Vietnam de 1904 à 1912) vise à combattre un envahisseur, un occupant (en l'occurrence l'autorité française) : il s'agit donc d'un *mouvement de résistance*. Elle vise à renverser l'ordre politique et social au Vietnam, en abrogeant le protectorat français et en réformant la monarchie, voire en instaurant un système républicain : il s'agit donc d'un *mouvement révolutionnaire*. Depuis des bases situées au Vietnam, en Chine et au Siam, son bras armé (l'Armée pour la restauration du Vietnam) s'attaque à des postes militaires : le conflit qu'elle promeut prend donc la forme d'une *guérilla*. Enfin elle incite, commet ou tente de commettre des attentats visant des civils, des personnalités politiques, des militaires (en temps de paix), avec une motivation politique claire qui est l'indépendantisme : il s'agit donc d'une *organisation terroriste*. Elle correspond donc aux quatre définitions, sans préjudice de l'une à l'autre. La définition du terrorisme se concevant le plus souvent en négatif, il y a porosité entre les différentes sortes de violence politique.

La tendance naturelle, au vue de la connotation *a priori* négative du terme « terrorisme », est de considérer que ce dernier recouvre tous les types de violence politique immoraux et/ou illégitimes⁹. Son emploi permet ainsi de discréditer ces formes de violence et leurs agents, voire même de les exclure de la portée du

8 Achin Vanaik, « Terrorism: Definition and Ethics », *Economic and Political Weekly*, vol. 37, n° 40 (5-11 oct. 2002), p. 4165

9 Jacques Etienne se refuse à considérer la possibilité d'un terrorisme moral, car il ne viserait que les « personnes désarmées » et « innocentes ». Jacques Etienne, « Note sur l'éthique face au terrorisme », *Revue théologique de Louvain*, 33^e année (2002), n° 1, pp. 86-87 ; Pour Stefan Diebitz, le terrorisme est délocalisé et sans intention rationnelle. Stefan Diebitz, « Versuch über den Begriff des Terrors », *ARSP: Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie*, vol. 91, n° 4 (2005), pp. 558-573

droit, de la société et de les déshumaniser¹⁰. Le but de cet article est d'abord de démontrer que le terme, certes piégé, de « terrorisme » peut aussi recouvrir des types de violence politique légitimes et/ou moralement défendables. Nous reconnaissons cependant que l'analyse de ce type de violence tel que nous souhaitons l'objectiver profiterait de l'invention d'un vocable neutre¹¹.

LE TERRORISME ENTRE CRIMINALITÉ ET GUERRE

Une autre difficulté est que la notion semble *a priori* à cheval entre criminalité et guerre. Ainsi, en droit français, la définition du terrorisme est interchangeable avec la définition d'un acte de guerre¹² ; la définition légale courte de l'ONU telle que proposée par A.P. Schmid est quant à elle : « l'équivalent en temps de paix d'un crime de guerre »¹³. Michael Walzer, dans son livre *Just and Unjust Wars*, s'il appelle le terrorisme « *unmilitary* », n'en dit pas moins qu'il est selon lui la « continuation de la guerre par des moyens politiques »¹⁴. Il s'agit d'éviter l'engagement, l'attentat ayant pour motivation l'intimidation et la propagande. Si Michael Walzer en vient à l'étude de l'éthique de la guerre en raison de son opposition à l'engagement américain au Vietnam¹⁵, il prend garde cependant, contrairement à Jeff McMahan, à différencier terrorisme et crime de guerre. Jeff McMahan, dans son livre *Killing in War*, parle du bombardement atomique de Hiroshima à la fois comme d'un crime de guerre et d'un acte terroriste¹⁶. Ce bombardement, eût-il été commis par une organisation infra-étatique dans un but politique, aurait été un acte terroriste ; il a cependant été commis par une armée

10 Marc Jacquemain dénonce l'usage du mot « terrorisme » pour désigner un acte condamnable au nom du pouvoir en place seul, ou des « gens comme nous ». Il décrit ainsi comme une volonté du pouvoir de laisser le terroriste dans l'impensé, de façon à ne pas risquer d'humaniser le terroriste. Marc Jacquemain, « Terrorisme, terroriste », *Quaderni*, n° 63 (print. 2007), p. 91 ; Pour Iulia Crăciun et Răzvan Alexandru Enache, le terme est un jugement hostile déguisé en description. Iulia Crăciun, Răzvan Alexandru Enache, « Ethics in Terrorism? », *Revista Academiei Fortelor Terestre*, vol. 67, n° 3 (2012), p. 218

11 Bien que la définition du terrorisme proposée par Jeff McMahan est entièrement différente de celle que nous analysons, cette question d'un terrorisme juste est exploré par lui aux pages 231 à 235 de *Killing in War*. Il conclue à l'injustice du terrorisme *contemporain* et laisse ainsi la question plus globale en suspens.

12 « Décision-cadre du Conseil du 13 juin 2002 relative à la lutte contre le terrorisme », *Journal officiel*, n° L 164 du 22 juin 2002, pp. 3-7

13 United Nations Office on Drugs and Crime, archivé le 27 mai 2007 à http://web.archive.org/web/20070527145632/http://www.unodc.org/unodc/terrorism_definitions.html

14 Michael Walzer, *Just and Unjust Wars*, New York, Basic Books, 1977, p. 198

15 *id.*, p. XI

16 Jeff McMahan, *Killing in War*, Oxford, Oxford University Press, 2009, p. 129

régulière dans le cadre d'une guerre conventionnelle : c'est donc un crime de guerre¹⁷.

LE TERRORISME COMME TACTIQUE

Il est possible de simplifier et de cerner l'objet de nos investigations en croisant la problématique sociologique avec un questionnement stratégique. Si la différence entre guerre et guérilla est tactique, car liée aux faibles moyens nécessaires à la seconde – en principe et comme en Espagne en 1808 en raison de l'impossibilité pour les guérilleros de se confronter à une armée régulière – il n'en est pas moins possible de considérer le terrorisme lui-même comme une tactique militaire – soit que les moyens soient insuffisants à la guérilla, soit que la tactique terroriste soit utilisée en parallèle d'une tactique de guérilla. Une fois envisagée sous l'angle tactique, la notion de terrorisme devient clairement délimitée, objective et analysable scientifiquement.

Les ambiguïtés sémantiques entre « terrorisme » d'une part, « guérilla », « révolution » et « résistance » d'autre part, sont ainsi résolues. Le parti révolutionnaire, qui vise au renversement du gouvernement domestique, de même que le mouvement de résistance, qui cherche à décourager voire à repousser une occupation étrangère, peuvent tous deux recourir entre autres à la tactique terroriste pour arriver à leurs fins. *A contrario*, les tentatives de distinguer ces notions uniquement sur la base d'un code moral qui appartiendrait aux tenants des uns (révolutionnaires et résistants) à défaut des autres (terroristes) paraît artificielle¹⁸. Les mouvements de résistances et les partis révolutionnaires ne sont pas et n'ont en effet aucune raison d'être uniformes, ni à travers les âges, ni d'un pays à l'autre, et ne requièrent pas, lexicalement parlant, l'application d'un tel code. Mettant de côté la question de savoir si ce code permettant de viser des responsables politiques et militaires en temps de paix est toujours défendable moralement, il nous suffit de noter que cela sous-entend que les cibles d'attentats terroristes sont des cibles de hasard, ce qui est souvent faux¹⁹.

Le terrorisme ainsi envisagé est une forme de guerre asymétrique portée à l'extrême, les terroristes n'appartenant pas à une armée régulière et mettant en oeuvre des moyens allant du sabotage et de l'assassinat ciblé à la tuerie de masse, généralement en temps de paix. C'est une tactique militaire, se comprenant habituellement dans un cadre plus large (séparatisme, révolution, résistance, etc., incluse la guerre conventionnelle) et utilisant la criminalité comme moyen de

17 Insistons ici encore que cette distinction ne nie pas l'existence d'un terrorisme d'Etat, non-étudié ici, et différent de la criminalité de guerre.

18 Comme le tente notamment Michael Walzer dans *Just and Unjust Wars*, pp. 197-203.

19 Il suffit pour s'en convaincre de citer l'attentat contre Charlie Hebdo, ou les attentats récents en France visant spécifiquement des juifs ou des militaires.

guerre. La frontière entre guerre et paix est ainsi floutée, même s'il convient d'insister et de noter que les agents de cette tactique terroriste ne peuvent pas être considérés comme des militaires, mais bien des criminels de droit commun, et ne peuvent ainsi prétendre par exemple au statut de prisonnier de guerre²⁰.

DISPROPORTION DES MOYENS TERRORISTES

Considérant maintenant cette tactique militaire d'un point de vue éthique, nous analyserons la valeur des causes, des agents, des moyens, des cibles et des buts du terrorisme. On devient plus précis en considérant d'abord l'acte lui-même plutôt que l'agent, et en portant ensuite des jugements moraux à propos de la question de savoir si l'acte est justifié²¹. Il est important de remarquer immédiatement qu'il se caractérise – étymologiquement, pratiquement et indissociablement – par la disproportion et l'arbitraire. Pourtant Michael Walzer, dans *Unjust and Just Wars*, invoquant ce qu'il appelle l'argument de Henry Sidgwick, rappelle que la base du droit de la guerre consiste à respecter les principes d'utilité (à l'atteinte du but final : la victoire) et de proportionnalité²². Sans que cet argument utilitarien suffise à déterminer la justification morale d'un acte de guerre, il est certain que s'il est inutile aux buts de guerre (et à la conclusion rapide du conflit) ou disproportionné, alors il est injuste.

Si toute tactique terroriste est disproportionnée, et que la disproportion d'un acte de guerre le rend injustifié, cela interdit *a priori* la possibilité d'un terrorisme justifié moralement. Ce raisonnement ne prend cependant pas en compte les *causes* du terrorisme, qui pourraient éventuellement justifier cette disproportion²³. Un argument souvent mis en avant est l'insuffisance des moyens. L'agent, n'étant pas en mesure de combattre par des moyens conventionnels, y inclus la guérilla, recourt au terrorisme par défaut²⁴. Cet argument qui relève de la nécessité militaire ne suffit pas à justifier le terrorisme. Il sous-tend cependant l'idée que l'agent

20 Michael Walzer, *Just and Unjust Wars*, New York, Basic Books, 1977, pp. 197-198 ; Nous n'entendons pas cependant que le terrorisme soit nécessairement – et encore moins souhaite – être minoritaire, comme le comprend Ninon Grangé, « le Paradoxe du terrorisme, Pour une théorie des passions politiques », *les Champs de Mars*, vol. 2 (2012), n° 22, p. 41

21 « Violence », *Dictionnaire de la pensée politique*, Paris, Hatier, 1989, pp. 828-831

22 Henry Sidgwick, *Elements of politics*, p. 254 et R.B. Brandt, *Utilitarianism and the Rules of War*, *Philosophy and Public Affairs* (1972), cités in Michael Walzer, *Just and Unjust Wars*, New York, Basic Books, 1977, p. 343

23 Iulia Crăciun et Răzvan Alexandru Enache considèrent qu'une action terroriste est justifiée si elle mène au bien commun. Iulia Crăciun, Răzvan Alexandru Enache, « Ethics in Terrorism? », *Revista Academiei Fortelor Terestre*, vol. 67, n° 3 (2012), p. 217

24 Iulia Crăciun, Răzvan Alexandru Enache, « Ethics in Terrorism? », *Revista Academiei Fortelor Terestre*, vol. 67, n° 3 (2012), p. 218

participe à une guerre totale, à une guerre pour la survie, voire même à une guerre où il serait injustifiable de ne pas combattre²⁵.

TERRORISME ET DROIT DE RESISTANCE

Cette dernière occurrence rappelle bien sûr les mouvements de résistance européens contre les régimes fasciste et nazi dans la première moitié du vingtième siècle. Dans le cas où ce combattant serait engagé dans un tel mouvement, il serait non seulement justifié pour lui de combattre contre ces régimes, mais encore il lui serait justifié d'utiliser tous les moyens à sa disposition pour les combattre, y compris, *dans une certaine mesure*, le terrorisme ; du moins, l'argument de la disproportion des moyens ne pourrait lui être opposé. C'est aussi la thèse exprimée dans la résolution 3103 (XXVIII) de l'ONU, bien que celle-ci vise tout particulièrement le colonialisme et l'apartheid²⁶. Elle déclare que le « colonialisme » est un crime et que l'apartheid est un « crime international », mais surtout que « ...les colonisés ont le droit inhérent de combattre par tous les moyens nécessaires dont ils disposent contre les puissances coloniales et la domination étrangère... » ainsi que les régimes racistes.

En vérité, cet argument touche au problème plus large du droit de rébellion²⁷. Hormis la Charte africaine des droits de l'Homme et des peuples de 1981, aucune convention internationale ne fait mention du droit de résistance²⁸. La Déclaration des Droits de l'Homme et du Citoyen de 1793 – et donc contemporaine de la Terreur – proclame pourtant ce droit : elle mentionne non seulement dans son article 33 que « le droit de résistance à l'oppression est la conséquence des autres droits de l'Homme » et dans l'article suivant « [qu']il y a oppression contre le corps social, lorsqu'un seul de ses membres est opprimé », mais encore dans son article 35 que « quand le gouvernement viole les droits du peuple, l'insurrection est, pour le peuple et pour chaque portion du peuple, le plus sacré des droits et le plus indispensable des devoirs ». La déclaration des

25 D'après Michael Walzer, « dans ses formes modernes, le terrorisme est la forme totalitaire de la guerre et de la politique », *Just and Unjust Wars*, New York, Basic Books, 1977, p. 203 ; C'est une « guérilla totale », d'après Raymond Martin, « Terreur et terrorisme », *Revue juridique de l'Ouest*, 2005, n° 2, p. 178

26 *Résolutions adoptées sur les rapports de la Sixième Commission*, [http://www.un.org/french/documents/view_doc.asp?symbol=A/RES/3103\(XXVIII\)&Lang=F](http://www.un.org/french/documents/view_doc.asp?symbol=A/RES/3103(XXVIII)&Lang=F), accédé le 30 octobre 2018

27 Ninon Grangé considère que le terrorisme est toujours conçu par ses auteurs comme le résultat d'une insupportable oppression. Ninon Grangé, « le Paradoxe du terrorisme, Pour une théorie des passions politiques », *les Champs de Mars*, vol. 2 (2012), n° 22, p. 40

28 La Charte arabe des droits de l'Homme révisée (2004) consacre cependant un droit de résister à l'occupation étrangère. Mélanie Dubuy, « Le droit de résistance à l'oppression en droit international public : le cas de la résistance à un régime tyrannique », *Civitas Europa*, vol. 1 (2014), n° 32, p. 139

droits de l'Homme rédigée en 1795 ne fera cependant plus aucune mention de ce droit.

Au-delà de l'anti-colonialisme, du droit des peuples à disposer d'eux-mêmes, de la résistance au fascisme, au régime d'apartheid, il s'agit en réalité d'un droit bien réel mais mal défini, et aux contours somme toute subjectifs. Bien qu'il ne fasse aucun doute par exemple qu'un régime totalitaire rend effectif ce droit de résistance pour ses citoyens, la définition de ce qui constitue l'oppression – et une oppression suffisamment grave pour justifier le recours au terrorisme – est en fin de compte sujette à l'appréciation politique de chacun²⁹. Le droit des peuples à disposer d'eux-mêmes est aussi sujet à controverses, la plus récente concernant la déclaration unilatérale d'indépendance de la Catalogne en 2017. Un critère d'appréciation devrait être cependant que ce droit devient effectif quand les droits fondamentaux des citoyens sont bafoués jusqu'à dénaturer le contrat social³⁰. En admettant cependant que l'exercice de ce droit soit légitime, la révolution ou la résistance constituent alors une situation exceptionnelle, qui permet, *dans une certaine mesure*, l'emploi de la tactique terroriste.

TERRORISME ET LEGITIME DEFENSE

Un autre argument régulièrement avancé est la légitime défense. Elle se définit comme une exception juridique au principe de non-recours à la force en cas d'agression. Moralement parlant, il faut que l'agression soit injuste, même si le motif de légitime défense peut aussi être justifié, suivant les auteurs, dans le cas d'une menace non-responsable³¹. L'argument se heurte pourtant à plusieurs difficultés : la première concerne évidemment les agents eux-mêmes. Une organisation peut-elle se déclarer en état de légitime défense si elle n'est pas agressée en tant que telle, et que seule une partie, voire aucun de ses membres n'est la victime directe de l'agression ? L'organisation agit alors par légitime défense collective, notion de droit international qui permet à un pays lié par une alliance défensive avec un autre pays se trouvant en état de légitime défense de venir à son secours.

Trois nouvelles difficultés apparaissent alors : D'une part, de quel droit une organisation infra-étatique peut-elle invoquer un principe de droit international ?

29 Sur les restrictions à apporter, consulter Thom Brooks, « Justifying Terrorism », *Public Affairs Quarterly*, vol. 24, n° 3 (juil. 2010), pp. 189-195

30 Ted Goertzel considère par exemple que la minorité sécessionniste doit avoir des droits politiques égaux à ceux de la majorité de la population. Ted Goertzel, « The Ethics of Terrorism and Revolution », *Terrorism*, vol. 11, p. 9 ; Nous n'admettons pas, contrairement à Ninon Grangé, que l'adhésion de la population (difficilement mesurable et supposant une population univoque, entre autres difficultés) soit un critère moral pertinent. Ninon Grangé, « le Paradoxe du terrorisme, Pour une théorie des passions politiques », *les Champs de Mars*, vol. 2 (2012), n° 22, p. 46

31 Jeff McMahan, *Killing in War*, Oxford, Oxford University Press, 2009, p. 155

Par ailleurs, de quelle entité pourrait-elle être justifiée à invoquer la légitime défense ? Parle-t-on d'un Etat souverain, d'une région de cet Etat, d'une communauté, de la société dans son ensemble ? Enfin, si l'on admettait que l'organisation infra-étatique est fondée à invoquer le principe de légitime défense collective, sans se soucier dans un premier temps de l'entité au bénéfice de laquelle elle l'invoque, en quoi est-elle légitime à le faire ? L'invocation de ce principe laisse en effet présupposer que l'organisation infra-étatique qui le met en avant est légitime à défendre un Etat souverain, une région de cet Etat, une communauté ou la société dans son ensemble. La solidarité avec l'agressé ne suffit pas en soi, ni juridiquement, ni moralement, à justifier sa défense. Cette dernière ne pourrait-être légitime que dans deux cas de figure : ou bien l'agressé légitime l'organisation infra-étatique dans son entreprise, ou bien celui-ci fait face à un danger si imminent et de telle ampleur qu'aucun processus de légitimation ne peut avoir lieu. Les deux arguments paraissent assez faibles et ne permettent à la défense de l'agressé par l'organisation infra-étatique que d'être subjectivement et non objectivement juste.

En admettant cependant que l'organisation infra-étatique soit justifiée dans son entreprise de défense de l'agressé au nom du principe de légitime défense collective, cela ne préjuge en rien de sa légitimité à employer une tactique terroriste dans ce but. Un principe-clef de la légitime défense - comme aussi une des conditions basiques de la justification d'un acte de guerre - est la proportion dans la réponse. Bien qu'il nous semble possible, bien que difficilement justifiable, pour une organisation infra-étatique d'agir au nom de la légitime défense, il nous paraît donc injustifiable pour elle d'utiliser une tactique terroriste *au nom de ce seul argument*, qui ne prime pas sur l'immoralité des moyens intrinsèquement disproportionnés mis en oeuvre par une telle tactique.

TERRORISME ET ETAT D'EXCEPTION

Cet argument nous conduisant à considérer l'agressé dans une circonstance où il ferait face à un danger immédiat et massif, l'argument suivant, et pour ainsi dire l'argument final, est celui de l'état d'exception, appelé par Michael Walzer la « *supreme emergency* »³². L'état d'exception tel qu'on l'entend actuellement peut recouvrir l'état de guerre en lui-même, ou bien une catastrophe naturelle. Michael Walzer fait référence cependant à une exception encore au-delà de ces exceptions « ordinaires » dans la vie des Etats. L'argument consiste en ce que face à un danger suprême - l'auteur prend l'exemple du nazisme, mais nous pourrions aussi invoquer de manière plus large des crimes contre l'humanité, voire des tentatives de génocides, mettant en cause l'existence même d'une communauté ou d'un

32 Michael Walzer, *Just and Unjust Wars*, New York, Basic Books, 1977, p. 251-255

peuple – le droit de la guerre se tait et les droits des innocents sont primés par le droit de l'Etat mis ainsi en danger d'avoir recours à tous les moyens pour faire face à la situation et se défendre, y compris des moyens illégaux et/ou immoraux. Il est évident que dans ce cas de figure, la tactique terroriste serait alors tout à fait autorisée, disproportionnée ou non³³.

À nouveau, la question se pose cependant de savoir si une organisation infra-étatique peut recourir au même argument qu'un Etat en guerre. Cependant, il semble à notre point de vue, que si un Etat, une région, une communauté ou une société dans son ensemble se trouvent dans cette position « d'exception suprême », alors tous sont justifiés moralement à défendre l'agressé par tous les moyens à leur disposition, y compris la tactique terroriste, et sans considération de savoir si en l'occurrence l'argument de la légitime défense collective est réalisé. Contrairement aux autres arguments avancés précédemment, qui sont en mesure, *potentiellement*, de justifier l'emploi d'une tactique terroriste, celui-ci l'est *absolument* et sans nécessité d'observer d'un point de vue éthique aucun autre critère, tels que ceux que nous citons ci-après.

LE CAS D'UNE VIOLENCE INSTRUMENTALE

Dans la plupart des cas, une cause justifiant la disproportionnalité que représente la tactique terroriste ne suffit pas à rendre son usage moralement justifié. Par ailleurs, ce que Michael Walzer appelle l'argument de Henry Sidgwick s'appuie avant tout sur l'utilité d'un acte de guerre, avec cette restriction que toute mauvaise action qui ne tendrait pas à permettre la victoire, ou tout mal excessif en comparaison de l'utilité d'un acte en vue de l'atteinte de la victoire, est immorale. Et bien que cet argument n'est pas suffisant, il est nécessaire et constitue une des fondations de l'éthique de la guerre³⁴. Afin de considérer l'utilité de la tactique terroriste, nous devons donc contempler ses différents buts.

Michael Walzer, d'entrée, refuse au terrorisme la moindre utilité dans le sens évoqué³⁵. Cependant, il n'accepte pas la définition d'un terrorisme tel que nous l'envisageons. Et de fait, la tactique terroriste relève malgré tout de la criminalité (comme moyen de guerre), et possède plusieurs défauts éthiques, que nous avons commencé à envisager. Pour justifier l'utilisation d'une telle tactique, il faut donc qu'elle présente une utilité flagrante. Ce résultat est d'autant plus difficile à envisager que par définition le terrorisme relève d'une forme extrême de guerre asymétrique. Des exemples existent pourtant.

33 Saul Smilansky, « Terrorism, Justification, and Illusion », *Ethics*, vol. 114, n° 4 (juil. 2004), p. 797

34 cf. note 17

35 Michael Walzer, *Just and Unjust Wars*, New York, Basic Books, 1977, p. 204

Lev Trotskiy dans son livre *Terrorisme et communisme*, sans jamais définir clairement ce qu'est ce terrorisme, ne le justifie pas moins par cet argument d'utilité : « Qui renonce en principe au terrorisme, c'est-à-dire aux mesures d'intimidation et de répression à l'égard de la contre-révolution armée, doit aussi renoncer à la domination politique de la classe ouvrière, à sa dictature révolutionnaire³⁶. » Autrement dit, le terrorisme permettant d'atteindre la victoire (en l'occurrence du mouvement révolutionnaire), il est justifié d'y avoir recours. Si l'on devait admettre – pour l'intérêt de la démonstration – que la cause révolutionnaire communiste était une cause juste, par exemple en invoquant le droit de résistance à l'oppression (bien que dans ce cas, et l'oppression et l'opprimé soient difficilement définissables objectivement), et si l'on admettait par ailleurs que « l'intimidation », c'est-à-dire l'usage de la stratégie terroriste, n'était pas seulement utile mais nécessaire à la victoire de cette cause juste, alors elle serait effectivement moralement justifiée – d'après Henry Sidgwick. C'est ici l'argument du livre de Lev Trotskiy.

Herbert Marcuse, pour sa part, rejette l'idée que le terrorisme – apparemment compris comme des assassinats ciblés – puisse être utile dans le cadre d'une lutte anticapitaliste. Pire, ces attentats ne permettraient pas une véritable lutte des classes et compromettraient la cause révolutionnaire. Il le considère donc pour cette raison nécessairement injustifié moralement³⁷.

Cet argument de l'utilité peut aussi, par exemple, justifier un tyrannicide de la part d'un mouvement révolutionnaire. Un assassinat, acte criminel commis par un mouvement révolutionnaire, maximisant les chances de préserver les droits des innocents lors du changement de régime, serait par là-même justifié moralement – là encore d'après Henry Sidgwick.

Un autre exemple, tiré cette fois-ci du livre de Jeff McMahan, présente le renversement du gouvernement guatémaltèque et l'invasion américaine du Guatemala en 1954 comme relevant de la responsabilité de quelques civils principalement : les dirigeants de la United Fruit Company³⁸. Si Jeff McMahan examine la légitimité de considérer ces civils comme des cibles – dans le cas où il serait certain que leur assassinat empêcherait l'invasion et le coup d'Etat – il nous suffit de considérer que si tel était vraiment le cas, l'emploi de la tactique terroriste serait ainsi pleinement justifié moralement, comme instrumental d'une cause juste, et en assurant par un seul attentat la souveraineté et le régime guatémaltèque. Cependant Jeff McMahan, rejoignant Michael Walzer sur ce point, conclue en

36 L. Trotsky, *Terrorisme et communisme*, Paris, Union générale d'éditions, 1963, p. 50

37 Herbert Marcuse, « Murder Is Not A Political Weapon », *New German Critique*, n° 12 (aut. 1977), pp. 7-8 ; Iulia Crăciun et Răzvan Alexandru Enache notent que la stratégie terroriste est rarement considérée comme utile, mais serait plutôt contre-productive. Iulia Crăciun, Răzvan Alexandru Enache, « Ethics in Terrorism? », *Revista Academiei Fortelor Terestre*, vol. 67, n° 3 (2012), p. 218

38 Jeff McMahan, *Killing in War*, Oxford, Oxford University Press, 2009, pp. 221-222

insistant sur le fait qu'en pratique, un tel attentat – et de manière générale l'assassinat de civils – ne suffit jamais à prévenir une guerre.

Cependant, il ne paraît pas contre-intuitif que *si* un ou plusieurs attentats terroristes peuvent faire progresser un mouvement révolutionnaire, permettre de résister efficacement à un occupant, ou dans l'exemple ci-dessus préserver la paix et la souveraineté nationale, etc. cette pratique est alors permise. Un exemple est le sabotage de moyens de guerre par un mouvement de résistance. Si cette condition est nécessaire à la justification morale de l'emploi de la tactique terroriste par un mouvement révolutionnaire ou de résistance, insistons qu'elle n'est pas en soi suffisante à sa justification morale.

VIOLENCE EXPRESSIVE ET DISSUASIVE

Il nous faut aussi considérer un but rarement évoqué de la tactique terroriste, c'est-à-dire le cas d'une violence expressive. La violence est alors une fin en soi et ne vise donc aucun autre résultat. Les formes contemporaines du terrorisme infra-étatique laissent souvent penser que les attentats sont commis pour eux-mêmes, c'est-à-dire, dans le cas où les agents ne sont pas directement liés à une organisation terroriste, ou du moins qu'ils n'aient pas reçu d'instruction particulière de la part de celle-ci afin de commettre un attentat. Les exemples d'une telle occurrence sont malheureusement innombrables ces dernières années, et ne peuvent pas être jugés au travers de l'argument de Henry Sidgwick. En effet, autant le terrorisme peut être défini par la criminalité comme moyen de guerre, autant il est difficile d'établir, lors d'un attentat commis avec une telle motivation, en quoi ce crime est véritablement un moyen de guerre, si ce n'est à travers la revendication d'une organisation, elle, véritablement terroriste. Bien que ce ne soit pas le seul exemple possible et qu'il faille aussi envisager la possibilité qu'un attentat terroriste à but expressif puisse être commis par une organisation terroriste dont la cause est juste. À ce moment-là cependant, l'inutilité de ce qui est cette fois-ci clairement un acte de guerre, rend cet acte de violence *a priori* injustifiable.

Au-delà de la violence instrumentale ou expressive, un autre but possible de l'action terroriste est la dissuasion, et c'est probablement à celui-ci que pense Michael Walzer quand il refuse toute utilité au terrorisme. De fait, de nombreux attentats ont été commis avec l'intention non-dissimulée d'obliger un occupant à se retirer d'un territoire, une puissance coloniale à permettre l'indépendance d'un pays colonisé, etc. Cet objectif présente plusieurs difficultés. D'une part, il est effectivement difficile de trouver un exemple historique où nous puissions nous convaincre que le terrorisme a été un instrument de dissuasion efficace, comme

aurait pu l'être une tactique de guérilla³⁹. Par ailleurs, l'intention dissuasive suggère une violence ne ciblant pas nécessairement les combattants ou les responsables ennemis, question à laquelle nous reviendrons bientôt.

LA VIOLENCE PROPAGANDAIRE ET L'OBJECTIF DE « TERREUR »

Le peu d'efficacité de l'emploi de la tactique terroriste dans ce but, suffirait à souligner son caractère injuste ; cependant, derrière un but ouvertement dissuasif, on peut discerner encore un objectif plus ou moins ouvertement propagandaire. La réalisation d'un tel objectif pour un acte de guerre peut être utile – il faut là encore que l'utilité soit flagrante – ou même nécessaire lors d'un conflit, et elle peut donc, *a priori*, être justifiée moralement, *sous réserve*, une fois encore, de la question des cibles.

En effet, la définition la plus souvent admise du mot « terrorisme », en particulier au début de ce siècle, suppose qu'un attentat est avant tout commis dans un but de « terreur ». C'est-à-dire que, visant les non-combattants, les innocents, délibérément et en maximisant les pertes de vies humaines, l'attentat est commis par ce moyen à la fois dans un but dissuasif et propagandaire. C'est d'ailleurs l'une des difficultés essentielles dans la définition, y compris d'un point de vue juridique. Il faut alors distinguer entre des attentats qui, d'après nous, relèvent d'une tactique terroriste, de ceux résultant de la même tactique dans un but spécifique de « terreur ». Cet objectif de « terreur » à la tactique terroriste, étant donné que, d'une part, elle vise spécifiquement les non-combattants et les innocents, que, d'autre part, elle cherche à maximiser les pertes ennemies, et que, enfin, son utilité est très largement discutable – les récents attentats que nous avons connu en janvier 2015 contre Charlie Hebdo puis en novembre de la même année vont dans ce sens – ne peut à notre avis trouver de justification morale que dans le cas – qui doit rester – *extrêmement restreint* de « l'exception suprême ». Nous l'avons vu, cette cause – et il faut à nouveau ici insister sur la rareté de son application effective – nullifie toutes les dispositions du droit et de la morale dans le but de se défendre et de résister face à l'agresseur. Cependant, cette exception éthique ne vaut en fin de cause que dans un raisonnement théorique, tant en pratique cet emploi spécifique de la tactique terroriste est inefficace.

LE TERRORISME ET L'ARBITRAIRE

Le terrorisme possède un caractère arbitraire inhérent, dans le sens où il existe une part plus ou moins grande de subjectivité dans l'emploi par une organisation

39 Michael Walzer, *Just and Unjust Wars*, New York, Basic Books, 1977, pp. 197-198

non-institutionnelle de la violence à motif politique. La légitimité de son existence, de la cause de son emploi de la violence, l'appréciation des moyens à employer ainsi que le choix des cibles sont tous subjectifs à différents degrés. Un terrorisme éthiquement permmissible ne doit donc pas se limiter à agir au nom d'une cause qui justifierait en partie sa part d'arbitraire – de même que nous avons tenté d'explorer les causes qui pourraient justifier sa disproportionnalité – mais il doit aussi la limiter autant que possible.

Cela suppose aussi la nécessité d'établir quelles cibles *sont* légitimes, dans une distinction qui doit faire écho au droit et à l'éthique de la guerre. Cela interdit aussi l'usage de moyens non-discriminants, c'est-à-dire qui ne peuvent pas faire de distinction entre les cibles légitimes et illégitimes. C'est aussi la justification donnée par Michael Walzer aux « révolutionnaires » (qui d'après lui ont un code moral) par rapport aux « terroristes » : Le code moral fait écho au droit de la guerre en ce sens qu'il différencie les cibles légitimes (officiels) des cibles illégitimes (civils). Cela exclue d'office la moralité d'un terrorisme tuant au hasard, tel qu'il est nécessaire pour instaurer un climat de terreur. Notre conception du « terrorisme », d'un point de vue stratégique, pour être justifiée moralement dans son implémentation, doit elle aussi désigner des cibles légitimes et ne viser qu'elles.

COMBATTANTS ET NON-COMBATTANTS

Le terrorisme étant défini comme une guerre asymétrique portée à l'extrême, il est difficile d'identifier avec certitude des cibles « combattantes », qui seraient l'équivalent des « combattants » ennemis lors d'une guerre conventionnelle. En effet, la distinction entre « civils » et « militaires » elle-même semble avoir disparue tant elle devient floue. Dans les différents cas d'une révolution, d'une résistance, ou d'une lutte anti-coloniale, les agents de cette tactique terroriste sont des « civils » devenus des « combattants ». Ce ne sont pourtant ni des soldats, ni des guérilleros. Ce sont des criminels, c'est-à-dire qu'ils commettent des actes violents en toute illégalité – que cette criminalité soit un moyen de guerre ne fait pas d'eux des militaires.

De même, du côté ennemi, les cibles ne sont pas des « combattants » : ce sont des agents de l'oppression. En effet, la tactique terroriste, telle que nous l'envisageons, ne peut se justifier moralement que dans deux cas : le droit de résistance à l'oppression et le cas de l'exception suprême. Elle doit donc être de nature défensive, qu'elle fasse face à une tyrannie domestique ou à une oppression étrangère. Le cas de l'exception suprême ne nécessite que peu d'attention : mettant alors de côté légalité et morale, le but du terrorisme est d'être aussi efficace que possible dans la défense. Le seul jugement que l'on peut alors encore porter sur les cibles du terrorisme est d'ordre stratégique et non éthique.

Le cas du droit de résistance à l'oppression est plus délicat à analyser. En effet, comme nous l'avons vu, pour que cette cause justifie l'emploi du terrorisme, il faut que le défenseur fasse face à une oppression suffisamment grave – et ce qui constitue une telle oppression relève en définitive de l'appréciation politique de chacun. Lorsque Michael Walzer oppose « terroristes » et « révolutionnaires », il utilise une série d'exemples visant à démontrer que les « révolutionnaires » (c'est-à-dire les terroristes choisissant leurs cibles sur des critères éthiques), s'ils considèrent volontiers comme des cibles légitimes et les « officiels » et ceux qui mettent en oeuvre les lois injustes (en l'occurrence qui réalisent l'impérialisme britannique en Palestine), ils se refusent absolument à faire des victimes innocentes, y compris par opportunisme⁴⁰. Ces « révolutionnaires » (d'après Michael Walzer) étant de notre point de vue les agents d'un terrorisme justifié moralement, il est possible d'émettre quelques remarques. En premier lieu, ce terrorisme justifié détermine ses cibles – et les moyens à employer contre elles – d'après l'oppression à laquelle il fait face, en limitant ainsi l'arbitraire. En deuxième lieu, ces cibles doivent toujours être des responsables, des agents ou des collaborateurs de l'oppression, interdisant toute violence contre tout autre individu, innocent par définition. Enfin, il est nécessaire d'opérer une distinction entre ces responsables, agents et collaborateurs. Tous les fonctionnaires d'un État tyrannique ne sont pas des cibles légitimes. Certaines variables doivent par ailleurs être prises en compte telles que l'amplitude de la menace représentée par la cible d'une part et les excuses pouvant éventuellement justifier l'implication de tel individu dans l'entreprise oppressive d'autre part, telles que la contrainte ou la responsabilité réduite.

LES ATTENTATS TERRORISTES AU VIETNAM EN 1908 ET EN 1913

L'Association pour la Modernisation du Vietnam ou Việt Nam Duy Tân hội, fut fondée en 1904. Son objet était de faire du Vietnam une monarchie constitutionnelle dont le prince Cường Để prendrait la tête et de le rendre indépendant de la France. Phan Bội Châu, partisan de l'action violente pour réaliser ses objectifs, paraît avoir rencontré le Đê Thám – ancien résistant du Cần vương (1885-1895), mouvement de résistance à l'occupation française – en 1907, et lui avoir demandé de créer une diversion au Tonkin (nord) quand éclaterait la révolution. Après plusieurs tentatives infructueuses, le Đê Thám conçut le plan d'empoisonner les 4^{ème} régiment d'artillerie coloniale et 9^{ème} régiment d'infanterie à Hanoi afin de prendre le contrôle de la la citadelle, à la date du 26 juin 1908. Les Français n'eurent aucune perte à déplorer, tandis qu'un tribunal d'exception prononça trois condamnations à mort et treize peines de prison allant de cinq à

40 Michael Walzer, *Just and Unjust Wars*, New York, Basic Books, 1977, pp. 199-200

vingt ans. Quatre Vietnamiens furent acquittés. Une réponse militaire fut aussi organisée afin de réduire les bandes du ĐỀ Thám⁴¹.

En mai 1912, Phan Bội Châu, exilé à Guangzhou, dans le sud de la Chine, décide de dissoudre l'association, pour mieux la refonder en tant que Việt Nam Quang Phục Hội ou Ligue pour la restauration du Vietnam, prônant cette fois-ci la forme républicaine et démocratique. Concomitamment, le fils d'un agent indigène, condamné pour avoir exercé illégalement le métier de devin, tenta de se faire passer pour un fils de l'empereur Hàm Nghi, et héritier du trône, sous le nom de Phan Xích Long. Sans que le procès n'ait pu établir aucun lien direct avec l'organisation de Phan Bội Châu, il semble néanmoins que Phan Xích Long, de son vrai nom Phan Phát Sanh, ait eu des contacts avec les indépendantistes vietnamiens réfugiés au Siam. Lui-même fut arrêté le 22 mars 1913, et le surlendemain, des bombes artisanales furent retrouvées à Saïgon : contre le mur du parc du Gouvernement général, au camp des tirailleurs annamites, à l'angle du Palais de justice, et près du marché ; quatre autres bombes de ce type (engins en bronze d'une quinzaine de kilos, chargés de poudre noire et de mitraille et munis d'un détonateur) furent retrouvées à Cholon. Aucune n'explosa. Les partisans, ayant but une potion qui devait les rendre invisibles, firent mouvement le 28 mars par centaines, sans armes, vers l'immeuble de l'Inspection. Cent onze furent arrêtés. Les meneurs furent condamnés à la prison à perpétuité par un tribunal ordinaire⁴².

En 1913, la Ligue est prête à agir. Le 12 avril d'abord, un attentat à la bombe blessa mortellement Nguyễn Duy Hân, mandarin annamite. Il collaborait activement à la répression de la Ligue par le gouvernement indochinois et permit l'arrestation de plusieurs meneurs. Le 26 du même mois, une bombe fut jetée sur la terrasse du Hanoi Hôtel, faisant deux morts – le chef de bataillon Montgrand et le commandant Chapuis – et trois blessés, tous français. La motivation de l'attentat n'est pas claire : si ce café était régulièrement fréquenté par des officiers français, le gouverneur général Sarraut se promenait dans cette même rue Paul Bert, où se situait le café, peu avant l'attentat. Ces deux attentats, dont furent dessaisis la justice ordinaire, conduirent à quatre-vingt-quatre inculpations, dont dont treize condamnations à mort, incluses celles de Phan Bội Châu et du prince Cường ĐỀ⁴³.

41 Yves Le Jariel, *Phan Boi Chau (1867-1940)*, Paris, L'Harmattan, 2008, pp. 85-92

42 Yves Le Jariel, *Phan Boi Chau (1867-1940)*, Paris, L'Harmattan, 2008, pp. 111-113

43 *id.*, pp. 118-125

CAUSES DU TERRORISME VIETNAMIEN

La cause du terrorisme vietnamien ayant sévi en 1908 et en 1913 était évidemment l'émancipation de la tutelle française et l'indépendance du Vietnam. Nous l'avons vu, un terrorisme juste ne peut avoir que deux causes qui sont le droit de résistance à l'oppression et l'exception suprême. Clairement, le peuple vietnamien ne faisait pas face à une exception suprême, telle qu'il eût été menacé dans son existence-même. Le Vietnam était cependant colonisé, formellement (au sud, en Cochinchine, depuis 1862) et informellement (au centre et au nord, protectorats d'Annam et du Tonkin, depuis 1883-1884). Il ne paraît pas douteux dans ces conditions que le droit de résistance est tout à fait réalisé, au nom de l'anti-colonialisme et du droit des peuples à disposer d'eux-mêmes. Il pourrait même s'y adjoindre l'argument de la légitime défense, si l'on considérait que l'organisation indépendantiste dirigée par Phan Bội Châu revendiquait une filiation directe avec le mouvement Cần vương emmené par l'empereur Hàm Nghi et Tôn Thất Thuyết en résistance à l'occupation française du Vietnam.

Cependant, ce n'est qu'une des causes de la tentative d'attentat à Saigon et Cholon. Lors de cette occurrence particulière, la motivation de l'attentat était avant tout d'ordre religieux. Phan Xích Long avait en effet constitué une société secrète, déclarant à ses adeptes avoir rencontré le bouddha vivant. Ce bouddha vivant, avant sa mort, aurait désigné Phan Xích Long comme véritable empereur du Vietnam⁴⁴. Cette cause de l'emploi de la tactique terroriste - « Dieu me l'a dit » - n'est évidemment pas justifiable moralement.

BUTS DES ATTENTATS

Il semble hors de doute qu'en ce qui concerne la tentative d'empoisonnement d'une garnison française à Hanoi en 1908, lors de la tentative de coup d'Etat par Phan Xích Long, et même dans le cas de l'assassinat du mandarin collaborateur en 1913, l'action terroriste a eu un but essentiellement instrumental. Dans les trois cas suscités, il est possible d'argumenter de manière suffisamment convaincante que l'action terroriste a permis l'avancement de la cause indépendantiste vietnamienne. D'autant qu'il faut prendre en considération, en ce qui concerne l'attentat de 1908, la volonté d'un point de vue stratégique de faire coïncider rébellion à l'intérieur, attentat terroriste à Hanoi, et action militaire de l'ordre de la guérilla sur la frontière nord. Cette motivation essentiellement instrumentale permet *a priori* - insistons qu'un but instrumental n'y suffit pas en soi - et en ce qui concerne cette dimension du terrorisme, de justifier d'un point de vue moral ces trois attentats. D'autant que, sans qu'il soit possible de l'affirmer avec certitude,

44 Yves Le Jariel, *Phan Boi Chau (1867-1940)*, Paris, L'Harmattan, 2008, p. 112

ces trois attentats ont probablement eu une intention de propagande. Dans leurs rangs afin de sonner le signal de la révolte tout autant que de faire un coup d'éclat, ainsi que vis-à-vis de la colonie française du Vietnam et de l'administration coloniale.

Le cas de l'attentat du Hanoi Hôtel est plus délicat à analyser. Dans le cas où les terroristes visaient le gouverneur général de l'Indochine, l'attentat eût été éminemment instrumental, et donc justifié moralement. Cependant, si l'attentat visait seulement à tuer ou blesser des Français ou des officiers français, dans ce cas, la motivation de l'attentat eût été probablement à la fois expressive et propagandaire. Le peu d'utilité pour la cause indépendantiste vietnamienne en regard de la violence de l'attentat ne permettrait pas alors de justifier moralement cet attentat précis.

CIBLES DES ATTENTATS

Dans le cas de la tentative de coup d'Etat par Phan Xích Long, les bombes étant dispersées dans Saigon et Cholon, à des points certes stratégiques mais aussi particulièrement susceptibles de maximiser le nombre de victimes innocentes (marché), et n'étant pas en mesure de discriminer les cibles légitimes des illégitimes, cet attentat ne peut absolument pas se justifier d'un point de vue moral. En effet, bien loin de chercher à limiter l'aspect arbitraire et disproportionné inhérent au terrorisme, cette manière d'opérer le maximise.

Dans le cas de l'attentat de 1908, les cibles sont des militaires, certes ennemis, mais visés en temps de paix. La définition légale américaine du terrorisme prévoit ce cas spécifique et le condamne⁴⁵. Cependant, étant des militaires d'une nation colonisatrice, en garnison dans une des principales citadelles du pays colonisé, à Hanoi, ils représentent, à notre avis, des cibles légitimes d'un point de vue moral, en tant qu'agents de l'oppression.

L'assassinat de Nguyễn Duy Hân présente *a priori* une difficulté. En effet, s'il collabore activement à l'oppression coloniale au Vietnam, et est donc une cible légitime, il ne constitue pas un rouage d'importance dans l'Etat colonial ni dans l'appareil de répression. Cependant, la difficulté est résolue dans le sens où, au droit de résistance à l'oppression, s'ajoute dans le cas particulier de cet attentat la légitime défense. Effectivement, étant instrumental dans l'arrestation de plusieurs adhérents à la Ligue, et au vu de la répression sévère des indépendantistes vietnamiens, il est concevable de considérer que l'assassinat de ce collaborateur par la Ligue est proportionné dans la réponse.

Enfin, le cas de l'attentat du Hanoi Hôtel est certainement le plus délicat à analyser, en ce qui concerne les cibles. Si la cible visée était le gouverneur général

⁴⁵ Section 2656f(d)3 du titre 22 du *United States Code*, <https://www.legislationline.org/documents/id/7594>, accédé le 30 octobre 2018

de l'Indochine, elle était évidemment tout à fait légitime. Cependant, le café était fréquenté par d'autres, non nécessairement déterminés, ni par leur nationalité, ni par leurs fonctions dans l'appareil oppressif, lors de l'attentat. L'assassinat du gouverneur général justifiait-il de tuer ou de blesser des victimes potentiellement innocentes ? Étant donné que l'action de la Ligue n'était pas justifiée par une exception suprême, il est impossible de répondre par l'affirmative. Si, par ailleurs, le gouverneur général n'était pas la cible de cet attentat, et que la bombe jetée sur la terrasse du Hanoi Hôtel visait une clientèle habituellement française, ou même militaire, il s'agirait alors pour les terroristes, ou de tuer en fonction d'une identité, ou sur la présomption impossible à établir fermement que ces officiers étaient des agents de l'oppression française au Vietnam. Dans ce cas, non seulement l'attentat terroriste tue de manière indiscriminée, mais encore au nom d'une identité plutôt que d'actions dont les victimes auraient pu être responsables. Il est donc absolument impossible de justifier moralement cet attentat, au vu de ses cibles.

Une véritable éthique du terrorisme reste encore à construire. Néanmoins, placer ce terrorisme dans un lieu et un temps lointains, loin des polémiques actuelles, et même de la question religieuse, permet à tout le moins le débat raisonné et critique.

L'ETICA DELLA VULNERABILITÀ COME PARADIGMA POLITICO

EDOARDO GREBLO

Università di Trieste

Dipartimento di Studi Umanistici

edgreblo@gmail.com

ABSTRACT

In recent years, vulnerability has acquired an increasingly relevant political-moral significance. Its renewed interest is due to the idea that if you focus the attention on what constitutes the ideal capable of making people's lives truly "human", a theme like the one of vulnerability represents more an obstacle to be removed in respect to a condition of perfection than a normative resource. This does not mean that you cannot approach an ethic of vulnerability without caution and some reservations. Summarising: the category of vulnerability can be used as a strategic resource of critical value able to foster transformation of the unjust social situation, or is it inevitably associated with a relationship of domination and subordination, or even of violence? The thesis of the present paper is that it is twofold. However, if included in the conceptual framework of the theory of recognition, vulnerability is not necessarily a limiting condition; rather it is an ontological feature that can help recover the intrinsic social dimension typical of the human condition.

KEYWORDS

Human nature, ethics, violence, vulnerability, recognition.

Secondo la tendenza prevalente nella tradizione filosofica occidentale, ogni qualvolta si tratta di proporre una teoria morale o politica è necessario esplicitare alcuni tratti della natura umana ritenuti, da un punto di vista normativo, più importanti di altri – per esempio la razionalità piuttosto che la capacità di provare sentimenti morali oppure di orientarsi sulla base di norme vigenti. Basta gettare uno sguardo cursorio allo scenario attuale per rilevare come teorie politico-morali anche profondamente diverse le une dalle altre – come il neoaristotelismo, il neocontrattualismo o l'utilitarismo – muovano da una caratterizzazione preliminare di quale sia per noi la cosa migliore quando si tratta di orientare la nostra vita in una prospettiva complessiva e di lunga durata. Questa caratteristica della natura umana può essere espressa in termini di piacere, felicità, preferenze o interessi, ma l'orientamento di fondo rimane sempre lo stesso: una vita umana degna di essere vissuta è una vita che risponde ai criteri di valutazione che possono essere considerati suscettibili di realizzare al meglio le potenzialità inscritte nella nostra

natura. È però evidente che se si procede tenendo fisso lo sguardo su ciò che costituisce l'ideale capace di rendere realmente "umana" la vita delle persone, un tema come quello della vulnerabilità sembrerebbe rappresentare un ostacolo rispetto a una condizione di perfezione, un problema da risolvere piuttosto che una risorsa morale.¹

Accanto alle teorie etiche *mainstream* ha cominciato tuttavia a prendere piede una prospettiva decisamente critica nei confronti di questi orientamenti, che alimentano il mito dell'autonomia su cui è stata costruita la figura del soggetto moderno. Un mito che ha di fatto prodotto la rimozione della dimensione relazionale, intersoggettiva, e quindi sociale, nella quale le attività dei singoli individui si integrano a vicenda e si riferiscono in modo complementare le une alle altre. Si tratta della prospettiva, condivisa dalle filosofie dell'alterità proposte per esempio da Lévinas, Ricœur e Jonas, che vede nella vulnerabilità la condizione primaria, la realtà in cui è dato riconoscere ciò che caratterizza l'umano e che permette di recuperare quella dimensione di socialità che è connaturata alla condizione umana.² Il tema della vulnerabilità, anche in conseguenza delle riflessioni femministe sull'"etica della cura",³ ha così guadagnato negli ultimi anni un'attenzione che la teoria morale e politica prevalente non aveva invece dimostrato e ciò allo scopo di opporre alla figura del soggetto sovrano quella di un soggetto in relazione, in aperto contrasto con la finzione di un soggetto privo di vincoli che deve ispirare le proprie condotte alla prospettiva astratta di un'umanità universale. Un soggetto che finisce però per ritrovarsi amputato di ogni tratto individuale, "poiché nell'esercizio dell'autonomia personale bisogna astrarre da tutte le obbligazioni concrete che, come presupposti normativi delle nostre relazioni intersoggettive, esprimono un nucleo della nostra identità".⁴ Questo non significa che a un'etica della vulnerabilità non ci possa accostare senza manifestare riserve e cautele, soprattutto in rapporto al suo possibile valore normativo. Detto in sintesi: la categoria di vulnerabilità può essere impiegata come una risorsa teorica dotata di un valore critico capace di mettere in moto una dinamica pratica di trasformazione della situazione sociale ingiusta, oppure risulta inevitabilmente associata a una relazione di dominio e subalternità, o addirittura di violenza? Per questo, anche se

¹ P. Donatelli, *Vulnerabilità e forme di vita*, "Etica & Politica/Ethics & Politics", 3, 2016, pp. 59-74.

² O. Guaraldo, *Comunità e vulnerabilità. Per una critica politica della violenza*, ETS, Pisa 2012; M.G. Bernardini *et al.* (a cura di), *Vulnerabilità. Etica, politica, diritto*, If Press, Roma 2018; A. Grompi, *V come vulnerabilità*, Cittadella, Assisi 2017.

³ J.C. Tronto, *Confini morali. Un argomento politico per l'etica della cura*, tr. N. Riva, Reggio Emilia, Diabasis 2006; V. Held, *The Ethics of Care. Personal, Political and Global*, Oxford-New York, Oxford University Press 2006; E. Kittay, *La cura dell'amore. Donne, uguaglianza, dipendenza*, tr. S. Belluzzi, Vita e Pensiero, Milano 2010; M. Nussbaum, *Le nuove frontiere della giustizia. Disabilità, nazionalità, appartenenza di specie*, tr. C. Faralli, il Mulino, Bologna 2007.

⁴ A. Honneth, *Il diritto della libertà. Lineamenti per un'eticità democratica*, tr. C. Sandrelli, Codice edizioni, Torino 2015, p. 148.

la recente teoria femminista ha sottolineato l'importanza della dimensione della vulnerabilità dell'umano allo scopo di smascherare l'illusione della nostra indipendenza e di valorizzare invece la nostra interdipendenza, non ha tuttavia mancato di mettere in guardia circa alcuni possibili equivoci, a cominciare dal rischio di trasformare la categoria in una pura disposizione emotiva o sentimentale e quindi inadatta a essere applicata in ambito giuridico e politico.

In generale, le riserve circa le potenzialità etico-politiche della vulnerabilità tendono a disporsi lungo quattro diverse linee argomentative. La prima, illustrata da Butler in *La vita psichica del potere*,⁵ sottolinea il legame concettuale tra la nozione di "soggetto" e termini come "soggezione", "sudditanza" o "sottomissione" per alludere alla situazione di chi, in una relazione di potere con un altro soggetto, si ritrova in una condizione di subalternità, passività o inferiorità. E ciò significa, se ci colloca nella scia di questo testo, che la nozione di vulnerabilità appare sostanzialmente inservibile da un punto di vista politico-normativo, poiché risulta talmente indissociabile dalle relazioni di dominio da condizionare preventivamente anche gli eventuali tentativi di opposizione al potere. In realtà, come si vedrà in seguito, Butler ha successivamente modificato questa prospettiva e ha recuperato la categoria di vulnerabilità per delineare, nel quadro di una vera e propria teoria del riconoscimento, un'etica della non violenza in un contesto segnato da una violenza sempre maggiore, come quello creato dalla guerra o dal terrorismo.

La seconda mette in discussione proprio la correlazione tra vulnerabilità e violenza sostenuta da Butler nelle sue opere più recenti. Infatti, proprio perché concepita "come l'altro della violenza, la vulnerabilità può essa stessa costituire o essere costituita dalla violenza in modo tale da metterne in discussione l'attrattività".⁶ Inoltre, non vi sarebbe nulla in questa nozione in grado di definire una origine relazionale della normatività suscettibile di indicare quali debbano essere le obbligazioni concrete che possono operare da presupposti normativi delle nostre relazioni intersoggettive, poiché l'appello alla vulnerabilità lascia aperto e indeterminato il tipo di reazione che intende suscitare, in quanto non solo non implica un'automatica risposta positiva, improntata in senso etico, ma non esclude neppure una risposta negativa, improntata alla violenza.⁷

La co-implicazione di vulnerabilità e violenza ha suggerito una terza serie di critiche, che toccano in questo caso la possibilità di concepire la vulnerabilità come una "pratica" efficace e operativa sul piano sociale e politico, come quando la si è adottata per affrontare i problemi di gestione del rischio attraverso forme più flessibili di governamentalità. Si pensi, per esempio, a situazioni in cui individui o

⁵ J. Butler, *La vita psichica del potere. Teorie del soggetto*, tr. F. Zappino, Mimesis, Milano-Udine 2013.

⁶ E. Miller, *Bodies and the Power of Vulnerability: Thinking Democracy and Subjectivity outside the Logic of Confrontation*, "Philosophy Today", 5, 2002, p. 102.

⁷ A. Murphy, *Violence and the Philosophical Imaginary*, SUNY Press, Albany 2012.

gruppi si vengano a trovare in circostanze di acuta vulnerabilità come in caso di pandemia, attacchi terroristici o catastrofi naturali. In casi come questi si crea una situazione che offre ai governi l'opportunità di incrementare i regimi di sorveglianza e biopotere che investono direttamente la falda biologica della vita e che si esercitano attraverso tecnologie disciplinari e normalizzanti. Ciò ha spinto alcune teoriche a ritenere che la vulnerabilità tenda a giustificare il ricorso a pratiche sempre più invasive di governamentalità biopolitica o di paternalismo condiscendente.⁸

Infine, si è osservato come la nozione di vulnerabilità quale condizione universale e costitutiva dell'umano tenda a lasciare in ombra il fatto che i fattori che la determinano si distribuiscono in modo diseguale a seconda del genere e della categoria sociale. Da ciò la tendenza ad associarla a condizioni di subalternità o di passività, a immagini di corpi ammassati e feriti e a soggetti sofferenti, deprivati e martoriati, dai migranti alle vittime di guerre, catastrofi naturali o in condizioni di povertà disperata. Ciò ha indotto alcuni a suggerire che le nozioni di *agency* e le lotte per i diritti e la dignità siano più efficaci del richiamo a un'etica della vulnerabilità. Problemi analoghi sono stati sollevati anche dalle femministe non occidentali, le quali hanno osservato che il modo in cui è stata costruita la figura della donna non-occidentale rinvia a un'immagine di dipendenza e vulnerabilità che semplifica eccessivamente le culture extra-occidentali ed evita di chiedere alle donne stesse la loro opinione sulle norme che sembrano condannarle a una impotenza politica ed economica che le priva di ogni capacità di *agency*.⁹

Tuttavia, non sono pochi i teorici secondo i quali la categoria di vulnerabilità contiene, seppure a certe condizioni, un potenziale politico-morale capace di trasformare l'intera struttura sociale. In particolare, per definire l'origine relazionale della normatività. Emerge così l'esigenza di trovare una sorta di via di mezzo tra le critiche sopra riportate e l'enfasi sulla vulnerabilità come una "straordinaria risorsa" che il sé deve valorizzare per recuperare la sua natura relazionale, il senso del proprio essere al mondo e le fonti dell'agire responsabile.¹⁰ Si tratta perciò di

⁸ R. Diprose, *Corporeal Interdependence: From Vulnerability to Dwelling in Ethical Community*, "SubStance", 3, 2013, pp. 185-204; E.P. Ziarek, *Feminist Reflections on Vulnerability*, "SubStance", 3, 2013, pp. 67-84.

⁹ C. Mohanty, *Under Western Eyes: Feminist Scholarship and Colonial Discourses*, in C. Mohanty, A. Russo, L. Torres (a cura di), *Third World Women and the Politics of Feminism*: Indiana University Press, Indianapolis 1991, pp. 61-88; J. Butler, *Vite precarie. I poteri del lutto e della violenza*, tr. O. Guaraldo, Postmedia, Milano 2013, p. 67.

¹⁰ "Ignorare quella vulnerabilità, bandirla, mettere noi stessi al sicuro al prezzo di qualsiasi altra considerazione umana significa sradicare una delle più straordinarie risorse alle quali attingere per la nostra condotta" (J. Butler, *ibid.*, pp. 53-54. Una risorsa che ci offre l'opportunità, secondo Olivia Guaraldo, di ripensare lo stesso paradigma del politico, per sottrarlo alla sin troppo prevedibile associazione con la violenza e basarlo piuttosto sull'esperienza della perdita e della vulnerabilità condivisa (O. Guaraldo, *Comunità e vulnerabilità. Per una critica politica della violenza*, ETS, Pisa 2012).

valutare secondo quali forme e a quali condizioni la categoria di vulnerabilità può fornire un punto di vista critico significativo su quella che si è configurata a partire dalla modernità come una forma di vita che ostacola la propensione a instaurare dei legami sociali di tipo solidaristico. Occorre dunque, anzitutto, riformulare i termini di riferimento che stanno alla base della categoria al fine di chiarirne aspetti negativi e declinazioni positive, così da distinguere tra gli aspetti emancipativi e quelli controproducenti o semplicemente inefficaci e, in secondo luogo, verificare il peso che può avere per fornire un punto di vista critico decisivo su una prospettiva etico-politica che approda a una rappresentazione della giustizia che incoraggia un sistema sociale dell'egoismo.

Un'ultima precisazione: la vulnerabilità non andrebbe concepita come una categoria normativa data a priori, e neppure come il richiamo al rischio, implicito nell'esistenza personale di chiunque, di essere ferito o di cadere vittima della violenza. Non è qui in discussione "la questione relativa a quale forma debbano assumere le riflessioni e le discussioni politiche se si adottano i parametri della feribilità (*injurability*) e dell'aggressione come punti di partenza della vita politica".¹¹ La questione verte piuttosto sulla vulnerabilità come categoria in grado di suggerire quella possibile apertura degli uni agli altri che serve a creare le condizioni per il fiorire della libertà di sé presso gli altri e degli altri presso di sé. In questo senso, la vulnerabilità presenta caratteristiche ambivalenti,¹² poiché non definisce una condizione o una struttura della relazionalità tale da poter essere caratterizzata in via preventiva, e senza ulteriori specificazioni, come positiva o come negativa, poiché incorpora entrambe le possibilità. Come ha sostenuto Erinn Gilson, "la vulnerabilità è una condizione di potenzialità capaci di rendere possibili altre condizioni".¹³ Inserita nel quadro concettuale della teoria del riconoscimento, la vulnerabilità non si configura come una condizione necessariamente limitante, ma come una caratteristica ontologica dell'essere umano che può anche servire a recuperare l'origine normativa delle nostre relazioni intersoggettive e a pensare una diversa struttura della soggettività, consapevole della propria dipendenza costitutiva, dei vincoli che legano ciascuno a tutti gli altri in un rapporto di reciproca interdipendenza e di mutua responsabilità.

1. VULNERABILITÀ, VIOLENZA E POTERE

In *Vite precarie*, Butler afferma che il compito della critica è "riflettere su questa originaria influenzabilità e vulnerabilità attraverso una teoria del potere e del riconoscimento".¹⁴ Non è tuttavia del tutto chiaro in che modo Butler ritenga che

¹¹ J. Butler, *Vite precarie*, cit., p. 23.

¹² A. Murphy, *Violence and the Philosophical Imaginary*, cit., pp. 65-66.

¹³ E. Gilson, *Vulnerability, Ignorance, and Oppression*, "Hypatia", 2, 2011, p. 310.

¹⁴ J. Butler, *Vite precarie*, cit., p. 65.

questo compito possa essere intrapreso, o, più precisamente, quale possa essere il rapporto tra potere, riconoscimento e vulnerabilità: questo rapporto allude a una condizione strutturale o sistemica, a un intreccio inevitabile, a una forma di violenza o a una concezione antropologica? Infatti, anche se l'analisi verte sulla relazione tra vulnerabilità e riconoscimento, la riflessione sulla vulnerabilità non passa tanto per la nozione di potere, quanto piuttosto per la sua associazione con la violenza. È l'esposizione alla violenza che evoca la consapevolezza della vulnerabilità come la situazione primaria che ci rende dipendenti gli uni dagli altri. "Il fatto di essere, originariamente e contro ogni nostra volontà, violate e agite è segno di una vulnerabilità e di una dipendenza di cui non possiamo sbarazzarci".¹⁵ La riflessione sulla relazione tra vulnerabilità e riconoscimento non passa per la relazione con il potere, ma per la sua associazione, originaria e fondamentale, con la violenza.

La posizione di Butler non è però univoca. Infatti, in altri testi aveva suggerito una prospettiva un po' diversa e aveva evocato l'interrelazione tra riconoscimento, potere e vulnerabilità quale condizione di esistenza del soggetto. Per esempio, in *La vita psichica del potere* la nozione di assoggettamento viene impiegata per concettualizzare il potere sia come una forma di dominio "che si impone a noi dall'esterno, come qualcosa che ci degrada, che ci fa sentire inferiori", sia come ciò che "paradossalmente, fonda - e incoraggia - la nostra capacità di agire".¹⁶ La nozione di assoggettamento sta a indicare la natura "paradossale" del potere, cioè "l'ambivalenza del soggetto come effetto di potere per effetto della sua duplice dipendenza: dalle norme sociali e dalla presenza degli altri per la sua stessa apparizione e sopravvivenza".¹⁷ In questo contesto, Butler si serve della teoria dell'interpellazione di Althusser e della psicoanalisi (soprattutto lacaniana) per provare a descrivere come i soggetti finiscano per provare attaccamento nei confronti di quelle stesse norme e di quelle stesse forme di soggettività dalle quali sono assoggettati e alle quali risultano sottomessi. In questo contesto, la prospettiva strutturalista adottata da Butler enfatizza "la dipendenza dall'altro per la sua stessa costituzione, mentre invece ciò si verifica solo quando si incontra l'altro attraverso e nell'ambito del funzionamento di norme regolative".¹⁸ Attraverso la ripresa dello scenario althusseriano, in cui il soggetto viene "riconosciuto" perché interpellato da una figura autoritaria in cui risuona la voce della Legge, Butler richiama l'attenzione sul modo in cui i soggetti sono costituiti in e da forme di riconoscimento capaci di ferire. La formazione del soggetto è quindi "inseparabile dalla forza costitutiva della significazione".

¹⁵ Ead., *Critica della violenza etica*, tr. F. Rahola, Feltrinelli, Milano 2006, p. 135. Cfr. E. Gilson, *Vulnerability, Ignorance, and Oppression*, cit., p. 308.

¹⁶ J. Butler, *La vita psichica del potere*, cit., p. 41. Cfr. A. Allen, *The Politics of Our Selves*, Columbia University Press, New York 2008.

¹⁷ C. Mills, *Normative Violence, Vulnerability, and Responsibility*, "Differences", 2, 2007, p. 137.

¹⁸ *Ibid.*

Al contrario, le tesi proposte in *Vite precarie* sono state elaborate “in risposta alle condizioni di elevata vulnerabilità e aggressione seguite” agli attentati terroristici dell’11 settembre e alla decisione dell’amministrazione americana di rispondere alla violenza con la violenza. Alla “vulnerabilità intollerabile”¹⁹ emersa con gli attentati gli Stati Uniti hanno risposto con la ritorsione militare, attivando una macchina da guerra allestita con l’obiettivo di escludere una volta per tutte l’eventualità che il Paese potesse rivelarsi nuovamente vulnerabile invece, come suggerisce Butler, di proporre una risposta etica improntata alla non-violenza e alla nostra comune vulnerabilità. L’11 settembre è l’evento che inaugura un’epoca anche per la dimensione di scala in cui si verifica, poiché esemplifica a livello di soggetto collettivo, lo Stato, la realtà di cui è necessario prendere atto al livello di ogni soggetto individuale, e cioè che noi tutti siamo già da sempre e costitutivamente esposti a una exteriorità che ci può ferire. La perdita e la vulnerabilità sono la diretta conseguenza del nostro essere corpi socialmente costituiti ed esposti agli altri, sempre a rischio della violenza che può derivare da questa esposizione.

Inoltre, questa concezione di vulnerabilità viene proposta in relazione ai concetti di dolore, perdita e lutto e del ruolo che rivestono per la politica.²⁰ Non ci si può pertanto limitare a chiedere: “cosa si intende per umano?”. Occorre anche domandarsi: che “cosa *rende una vita degna di lutto?*”²¹ In questo senso Butler fa appello alla preoccupazione per la comune vulnerabilità umana, per “un concetto più generale dell’umano [...] nel quale siamo, fin dall’inizio, consegnati all’altro, nel quale siamo, fin dall’inizio, perfino prima dello stesso processo di individuazione, e in ragione delle necessità corporee, consegnati a un gruppo di ‘altri’ originari”.²² Non è detto, perciò, l’esperienza di vulnerabilità e di perdita debba portare necessariamente alla violenza e alla punizione militare. La perdita, suggerisce Butler, non significa che sia necessario accettare l’aggressione reattiva come la norma della vita politica, poiché essa “ha creato un sottile legame tra tutti ‘noi’”.²³ E se è vero che alcune forme di lutto pubblico possono alimentare pulsioni nazionalistiche, ricreando le condizioni di perdita e vittimizzazione che servono a giustificare una guerra più o meno permanente, è altrettanto vero che non tutte le forme di elaborazione del lutto sono destinate a concludersi nello stesso modo. Il senso di dolore, perdita e vulnerabilità può rappresentare la base di un’esperienza in cui si vive oltre o fuori di sé, l’orizzonte in cui siamo tutti “destabilizzati”²⁴ e in cui ci si trova gettati, per così dire, in quello stato di dipendenza nel quale ci tengono le nostre relazioni con gli altri. Ciò significa che per Butler all’esperienza di vulnerabilità, perdita e dolore è immanente una potenzialità di tipo etico e politico,

¹⁹ J. Butler, *Vite precarie*, cit., p. 23.

²⁰ A. Murphy, *Violence and the Philosophical Imaginary*, cit., p. 72.

²¹ J. Butler, *Vite precarie*, cit., p. 45.

²² *Ivi*, p. 54.

²³ *Ivi*, p. 46.

²⁴ *Ivi*, p. 48.

che ci permette di risvegliare l'empatia - ovvero "la scintilla che fa scaturire l'interesse umano per gli altri, il collante che rende possibile la vita sociale"²⁵ - al fine di correggere gli automatismi e le parzialità che ostacolano il riconoscimento dell'altro in quanto distinto da noi e tuttavia dotato come noi di vissuti ai quali siamo in grado di partecipare.

Non è tuttavia irrealistico immaginare che l'esperienza dell'esposizione alla vulnerabilità possa evocare altrettanto spontaneamente reazioni di segno esattamente opposto e declinate sulla base di logiche ispirate a forme di violenza, abuso o annientamento piuttosto che di empatia. L'ambiguità che caratterizza la posizione di Butler dipende dalle evidenti esitazioni e ambiguità che circondano le sue proposte dal punto di vista di una ricostruzione normativa delle loro pretese di validità.²⁶ Qual è, cioè, la nozione normativa dell'umano, di cosa il corpo di un umano debba essere, per decidere quando non c'è mai stato un umano, non c'è mai stata una vita riconoscibilmente umana e quindi una certa vita o una certa morte possono essere abbandonate a un destino di irrappresentabilità? Quali sono gli schemi normativi di intelligibilità che fissano i limiti dell'umano e stabiliscono quando una vita è degna di essere vissuta e quando una morte è degna di lutto? "In assenza di un'istanza normativa non è possibile alcuna chiara estrapolazione dalla realtà della vulnerabilità incarnata a una soltanto politica. Questo perché non vi è nulla di prescrittivo - o di necessariamente normativo - nel riconoscere che siamo espropriati e vulnerabile davanti agli altri".²⁷

In questo senso, Butler appare eccessivamente cauta riguardo al potenziale fondamento normativo della vulnerabilità e tende a oscillare tra una concezione del riconoscimento in chiave etica o morale e una visione della normatività in termini di forme soggioganti di "normalizzazione". Ma allora le norme immanenti a una politica della vulnerabilità devono in un certo senso essere tali da poter essere lesive nei confronti di qualcuno e associate a una qualche forma di violenza. E ciò ostacola una visione della vulnerabilità esplicitata in chiave dichiaratamente politica, ossia volta a definire le norme che informano l'azione collettiva nella sfera pubblica politica. Se si rispetta fino in fondo la logica di Butler, soprattutto nei testi precedenti a *Vite precarie*, se ne ricava l'idea che le stesse norme che guidano la nostra riflessività, il nostro giudizio e le nostre azioni tendano a intrappolare i soggetti all'interno di regimi di normalizzazione che "limitano le possibilità" e infliggono una sorta di "violenza costitutiva". Con il risultato di rendere la vulnerabilità indissociabile dalla violenza.²⁸

A dire il vero, la preoccupazione di Butler è anche quella di criticare le forme di violenza che si impegnano a "precludere, contenere o nascondere la propria

²⁵ M.L. Hoffman, *Empatia e sviluppo morale*, tr. M. Riccucci, il Mulino, Bologna 2008, p. 3.

²⁶ Cfr. A. Murphy, *Violence and the Philosophical Imaginary*, cit., p. 83.

²⁷ Ivi, p. 73.

²⁸ Ivi, p. 74.

vulnerabilità” e che finiscono perciò per dare luogo a esiti regressivi. È per questo che riconosce l'importanza etica del mantenere un'apertura, del “rimanere e spostati [agli altri] e alla realtà della propria vulnerabilità”²⁹ e non nasconde il carattere ambivalente della vulnerabilità, il cui profilo non implica soltanto mortalità, feribilità e violenza, ma anche amore, desiderio, *agency* e interdipendenza. Così, pur muovendo dall'associazione con la violenza, Butler pone in evidenza che la vulnerabilità allude a “una relazionalità che non è composta interamente né da te né da me, ma deve essere intesa come *il legame* attraverso cui questi due termini sono messi in relazione e differenziati”,³⁰ una relazionalità che non va intesa semplicemente in termini di “io” e “tu”, ma anche come il legame con quel “tu” che è parte costitutiva di ciò che “io” sono”. Butler considera perciò questa relazionalità “come una dimensione normativa in fieri delle nostre vite politiche e sociali, all'interno della quale siamo obbligati a prendere atto della nostra interdipendenza”,³¹ anche se, tuttavia, confessa “di non sapere ancora come poter teorizzare tale interdipendenza”.³²

Pertanto, sebbene Butler proponga una concezione normativa della vulnerabilità, essa non è priva di ambiguità, poiché sembra tale da suscitare sia sentimenti “positivi” (la compassione e la simpatia, l'amore e la repulsione per la crudeltà) sia sentimenti “negativi” (la paura e l'odio, l'invidia e il risentimento). Ma, e soprattutto, è il modo ambivalente con cui la dimensione normativa viene associata alle istanze della normalizzazione che ne limita le potenzialità costruttive da un punto di vista politico, anche perché, nonostante il tentativo di ripensare la vulnerabilità tanto in termini di riconoscimento quanto in termini di potere, in *Vite precarie* non è dato di riscontrare alcuna precisa proposta al riguardo.³³ Si tratta di una lacuna dovuta non solo all'effetto di sovradeterminazione che la violenza, la mortalità e la finitezza esercitano sulla categoria di vulnerabilità, ma anche alla rinuncia ad approfondire il rapporto tra riconoscimento e vulnerabilità da un punto di vista dichiaratamente normativo. Può quindi essere utile affrontare la questione del riconoscimento dalla prospettiva introdotta da Axel Honneth, che mira a individuare quali siano le istanze normative necessarie per valutare, approvandolo o disapprovandolo, il nostro comportamento.

²⁹ Ivi, p. 71.

³⁰ J. Butler, *Vite precarie*, cit., p. 47.

³¹ Ivi, p. 51,

³² Ivi, p. 24.

³³ Cfr. K. Leopold, *An Ideology Critique of Recognition: Judith Butler in the Context of the Contemporary Debate on Recognition*, “Constellations”, 3, 2018, pp. 474-484.

2. ANTROPOLOGIA DELLA VULNERABILITÀ E DEL RICONOSCIMENTO

Per Axel Honneth, il quadro di riferimento più coerente per affrontare il tema di vulnerabilità consiste in una teoria normativa del riconoscimento: la vulnerabilità è vulnerabilità al riconoscimento. Già nell'uso linguistico quotidiano, afferma Honneth, "è scontata l'idea che l'integrità della persona sia implicitamente legata a modelli di approvazione o di riconoscimento. [...] Infatti, nei racconti personali di coloro che si vedono trattati ingiustamente da altri, fino a oggi giocano un ruolo dominante categorie morali, come quelle dell'offesa, oppure dell'umiliazione, che si riferiscono a forme di misconoscimento, cioè di riconoscimento negato. Con concetti negativi di questo tipo non viene indicato come ingiusto un comportamento semplicemente perché lede la libertà d'azione dei soggetti o arreca loro danni materiali, ma piuttosto perché colpisce le persone nella comprensione positiva di sé acquisita per via intersoggettiva".³⁴ Questa prospettiva riposa su un'antropologia della vulnerabilità che intende aprirsi alla possibilità di pensare la dipendenza reciproca dei soggetti umani a partire da un rapporto intersoggettivo determinato dal reciproco riconoscimento - cioè dalla reciproca attribuzione di valore - da parte dei soggetti coinvolti. Esiste "un nesso indissolubile tra l'integrità degli esseri umani e l'approvazione da parte degli altri, [...] tra individuazione e riconoscimento, da cui deriva una particolare vulnerabilità degli esseri umani".³⁵

Nelle sue prime opere, Honneth tenta di individuare i presupposti di questa antropologia, il cui obiettivo è di mettere in chiaro il rapporto di reciproca implicazione tra la vulnerabilità e le diverse forme di cooperazione intersoggettiva, attingendo alle risorse teoriche offerte dal materialismo storico e, soprattutto, dall'antropologia filosofica. L'autore di riferimento è Arnold Gehlen, che ha delineato un modello antropologico, al cui centro si trova la categoria dell'azione, nella prospettiva della "vulnerabilità primaria" che definisce l'essere umano - se paragonato con tutti gli altri viventi più attrezzati di lui - come un essere organicamente carente.³⁶ Dal momento che è un "essere biologicamente carente", in quanto fisiologicamente inferiore e privo delle certezze comportamentali a livello istintuale degli animali, la sua incapacità di sopravvivere in un qualsiasi ambiente naturale lo costringe ad agire per costruirsi il proprio "posto nel mondo" attraverso la tecnica. Le sue possibilità di adattamento e sopravvivenza dipendono alla capacità di creare un "mondo artificiale", che assume i tratti di una "seconda natura"

³⁴ A. Honneth, *Lotta per il riconoscimento. Proposte per un'etica del conflitto*, tr. C. Sandrelli, il Saggiatore, Milano 2002, p. 158.

³⁵ *Ibid.*

³⁶ Anche se, come osserva D. Petherbridge (*The Critical Theory of Axel Honneth*, Lanham, Lexington Books 2013), l'orientamento all'intersoggettività di Honneth - che si ispira alla lezione di Mead - è alternativo all'orientamento solipsistico di Gehlen. Cfr. A. Honneth, *Il diritto della libertà*, cit., pp. 59-62.

prodotta per mezzo dell'azione. Ciò che per l'animale è l'ambiente, per l'uomo è il mondo culturale, "cioè quella parte della natura da lui dominata e trasformata in un complesso di ausili per la vita".³⁷ La sfera culturale si configura perciò come l'ambito naturale modificato dall'uomo attraverso l'azione, che diviene una sorta di "architetto che edifica la cultura con materiale da costruzione naturale".³⁸ La tesi fondamentale di Gehlen è che la sottospecializzazione biologica, che rappresenta la caratteristica specifica dell'essere umano, sia compensata dalla capacità umana di agire. La "carenza organica" e la vulnerabilità primaria quale condizione dell'omizzazione hanno dato vita alla cultura come la "seconda natura" organizzata da un essere che è per così dire "innaturale" e che occupa la funzione che l'ambiente ha per l'animale.³⁹

L'aspetto più importante ai fini della riflessione sulla vulnerabilità quale categoria critica è che la natura plastica dell'uomo, corrispondente alla non-specializzazione che promuove la capacità - e la necessità - di agire, viene proiettata su uno sfondo normativo: la nostra non-specializzazione biologica è alla base della nostra interdipendenza e della nostra socialità. Dal momento che "non disponiamo di soluzioni puramente naturali alla nostra precarietà biologica", dobbiamo compensare la nostra vulnerabilità fisica attraverso la creazione di quadri culturali e sociali.⁴⁰ In altre parole, la vulnerabilità biologica o fisiologica deve essere compensata mediante la creazione di una trama relazionale che dà origine alle varie forme di inculturazione, socializzazione e cooperazione. In questo senso, a differenza di altre specie, la vulnerabilità primaria dell'essere umano non promuove soltanto il "modellamento culturale del mondo sociale", ma rappresenta anche "la condizione di possibilità per lo sviluppo della capacità di azione autonoma e di apprendimento nei confronti dell'adattamento puramente istintuale".⁴¹ L'incompletezza biologica che è propria degli esseri umani è all'origine della condizione condivisa di vulnerabilità che caratterizza l'umano ed è ciò che costringe esseri costituzionalmente "carenti" a partecipare a forme determinanti di cooperazione sociale.

Le intuizioni antropologiche di Gehlen sono state inizialmente cruciali per la formulazione di un'antropologia dell'intersoggettività fondata sulla consapevolezza

³⁷ A. Gehlen, *L'uomo. La sua natura e il suo posto nel mondo*, tr. C. Mainoldi, Feltrinelli, Milano 1983, pp. 64-65.

³⁸ Id., *L'immagine dell'uomo nell'antropologia moderna*, in *Antropologia filosofica e teoria dell'azione*, tr. G. Auletta, Guida, Napoli 1990, p. 20.

³⁹ A. Honneth e H. Joas, *Social Action and Human Nature*, Cambridge University Press, Cambridge (UK) 1988. Si veda in proposito J.-P. Deranty, *Una materialità rimossa. Recuperare il materialismo nella teoria del riconoscimento di Axel Honneth*, "Consecutio rerum", 4, 2018, pp. 160-162.

⁴⁰ V. Pavesich, *Vulnerability, Power, and Gender: An Anthropological Mediation Between Critical Theory and Poststructuralism*, "Essays in the Philosophy of Humanism", 2, 2014, p. 4.

⁴¹ J.-P. Deranty, *Beyond Communication: A Critical Study of Axel Honneth's Social Philosophy*, Brill, Leiden 2009, p. 163.

della vulnerabilità dell'umano. Successivamente, Honneth ha tuttavia rielaborato queste intuizioni nella prospettiva di una teoria del riconoscimento e ha trovato in Hegel la principale fonte di ispirazione dell'opera in cui questa teoria è stata presentata in forma compiuta. Il nocciolo della sua argomentazione è che "ogni convivenza umana presuppone una sorta di assenso elementare tra i soggetti, poiché altrimenti non potrebbe realizzarsi un qualsiasi tipo di vita in comune".⁴² Honneth fa dunque propria la tesi di Hegel per cui "l'uomo viene necessariamente riconosciuto ed è necessariamente riconoscente"; in altre parole, condivide l'impegnativa tesi antropologica per cui "l'uomo è il riconoscere".⁴³ La categoria di vulnerabilità viene così ancorata a una teoria del riconoscimento che assume la dimensione dell'interdipendenza non come una condizione esterna, ma come la base di quella che Honneth definisce come "autonomia relazionale",⁴⁴ cioè una libertà soggettiva che non fa astrazione dalla relazione intersoggettiva, poiché la incorpora come sua condizione necessaria e quale ambito di manifestazione.

Considerazioni di carattere antropologico e psicologico-morale suggeriscono così l'idea che esista un substrato di aspettative di riconoscimento presente in ogni essere umano da cui è possibile estrarre, per mezzo di un processo di "ricostruzione normativa", criteri morali universalistici così da giudicare normativamente gli sviluppi storici. A partire da questa "un'antropologia debole", che "ricostruisce alcune, poche, ma elementari, condizioni della vita umana",⁴⁵ è possibile dimostrare come la partecipazione a rapporti di reciproco riconoscimento protegga i soggetti dalle forme di sofferenza emotiva provocate dalla sua mancanza e che la riuscita del riconoscimento offra i presupposti per una riuscita autorealizzazione nella società. Questa riuscita risulta necessaria per giungere a quella autorelazione positiva con sé che si articola storicamente nelle tre forme dell'amore, dell'eguaglianza e della realizzazione, a cui corrispondono i rapporti di riconoscimento istituzionalizzati nelle società moderne: la sfera delle relazioni primarie, quella del diritto e quella della cooperazione sociale.

Il fatto che il riconoscimento si riferisca a processi sociali oggettivati o a istituzioni ha due conseguenze. Anzitutto esclude la prospettiva egocentrica della soggettività autoriferita, poiché la libertà e l'autorealizzazione sono possibili solo insieme a quelle altrui ed è solo attraverso le esperienze di intersoggettività che possiedono la forma del riconoscimento reciproco che "il singolo può pervenire ad una identità

⁴² A. Honneth, *Lotta per il riconoscimento*, cit., p. 56.

⁴³ G.W.F. Hegel, *Filosofia dello spirito jenesico [1805-06]*, tr. G. Cantillo, Laterza, Bari 1971, pp. 135-6.

⁴⁴ J. Anderson e A. Honneth, *Autonomy, Vulnerability, Recognition, and Justice*, in Christman e J. Anderson (a cura di), *Autonomy and the Challenges to Liberalism: New Essays*, Cambridge University Press, Cambridge 2005, p. 130.

⁴⁵ A. Honneth, *Patologie del sociale. Tradizione e attualità della filosofia sociale*, in "Iride. Filosofia e discussione pubblica", 18, 1996, p. 326.

pratica”.⁴⁶ Questa antropologia dell’interdipendenza, quindi, si basa sulla nozione che “l’inattentabilità e l’integrità dell’essere umano sono viste in un rapporto di dipendenza dall’approvazione di altri”.⁴⁷ Secondo Honneth, non solo le violazioni dell’integrità fisica, ma anche gli abusi dell’integrità psicologica alimentano il “rischio di una violenza che può portare al crollo l’identità dell’intera persona”.⁴⁸ In secondo luogo, le ferite inflitte alla “integrità dell’essere umano” possono essere ricondotte alla violazione di principi di riconoscimento definiti, e diventa quindi possibile pervenire alla definizione di rivendicazioni normative determinate. In questo senso, le esperienze di ingiustizia o le risposte negative che scaturiscono dalla negazione delle legittime richieste di riconoscimento possiedono un potenziale critico-emancipativo, perché la raggiunta consapevolezza della costituzione relazionale della nostra soggettività e della sua vulnerabilità al misconoscimento può trasformarsi in un convincimento politico-morale capace di spingere all’azione. Per Honneth, e per la tradizione della teoria critica alla quale si ispira, sono le esperienze di sofferenza sociale, vulnerabilità o mancanza di rispetto che provvedono a fornire la motivazione morale che alimenta i mutamenti socio-normativi necessari a favorire una prospettiva più vicina alla realtà interazionale degli attori sociali.

Ora, è proprio questo impulso critico immanente alla vulnerabilità a rendere piuttosto profondo il solco che divide la teoria del riconoscimento dalle prospettive di Foucault e Butler. Se infatti si muove dall’idea che il potere biopolitico e disciplinare si applichi sul corpo dei soggetti prescrivendo criteri di normalità che si traducono in abitudini e comportamenti quotidiani, viene a mancare ogni criterio suscettibile di articolare la “sofferenza in quanto tale”.⁴⁹ Le potenzialità critico-normative incorporate nella categoria di vulnerabilità, che offrono l’opportunità di comprendere come gli esseri umani reagiscono a situazioni di ingiustizia e di oltraggio morale, devono essere perciò inserite nel quadro interpretativo offerto da una teoria del riconoscimento che mette in luce gli “sviluppi devianti” delle relazioni intersoggettive nelle società moderne. Sono le relazioni di riconoscimento a rappresentare la dimensione normativa primaria delle interazioni sociali e a costituire la base di processi più differenziati di riconoscimento che su verificano nelle tre sfere dell’amore, dell’eguaglianza e della realizzazione.

⁴⁶ A. Honneth, *Riconoscimento e disprezzo. Sui fondamenti di un’etica post-tradizionale*, tr. A. Ferrara, Rubbettino, Soveria Mannelli 1993, p. 18.

⁴⁷ *Ibid.*

⁴⁸ *Ivi*, p. 19.

⁴⁹ A. Honneth, *Foucault e Adorno. Due forme di una critica della modernità*, tr. S. Vaccaro, in F. Riccio e S. Vaccaro (a cura di), *Adorno e Foucault. Congiunzione disgiuntiva*, ILA Palma, Palermo 1990, p. 125. In questo senso, ciò che alcuni considerano “una forma postmoderna della teoria sociale, non è altro che il risultato di un’insufficiente riflessione in Foucault sulle condizioni normative dei suoi scritti” (A. Honneth, *Critica del potere. La teoria della società in Adorno, Foucault e Habermas*, tr. M.T. Sica, Dedalo, Bari 2002, p. 42).

È tuttavia importante sottolineare che Honneth, al contrario di Butler, non suggerisce alcuna correlazione necessaria tra la vulnerabilità e il riconoscimento da un lato e il potere e la violenza dall'altro, né giustifica la teoria del riconoscimento a partire dalla finitezza, mortalità e suscettibilità alla sofferenza quali caratteristiche costitutive della condizione umana. Il riconoscimento si fonda piuttosto sulle relazioni primarie di dipendenza reciproca che sono alla base di tutte le forme di interazione, incluse quelle che prevedono l'eventualità del conflitto e della violenza. Infatti, Honneth sostiene come sia dato spesso di osservare che è soltanto attraverso le forme di conflitto sottostanti alle azioni dei soggetti che emergono le implicite convinzioni normative alla base di attribuzioni di legittimità. In questo senso, le relazioni di riconoscimento "garantiscono già anticipatamente un consenso normativo minimale" e stanno anche "alla base delle relazioni di concorrenza sociale", perché "tra le condizioni sociali che caratterizzano lo stato di natura bisogna includere la necessità che prima di qualsiasi conflitto i soggetti si siano in qualche modo riconosciuti reciprocamente".⁵⁰ Non è la paura del conflitto o della morte che costringe i soggetti a riconoscersi a vicenda come, per esempio, nella famosa interpretazione di Hegel proposta da Kojève. Il conflitto contribuisce piuttosto a rendere i soggetti consapevoli delle relazioni primarie di riconoscimento che strutturano ogni forma di interazione sociale.

Ora, l'idea che la vulnerabilità dovrebbe essere intesa come una categoria critico-normativa incorporata nella condizione di immanenza fattuale del riconoscimento, e che essa risulta decisiva per definire la responsabilità morale e la considerazione per gli altri soggetti che ogni individuo dovrebbe essere in condizione di realizzare nel corso della sua esistenza, suona indubbiamente persuasiva. Un po' meno persuasivo appare il modo in cui questa rivendicazione normativa viene determinata posta a priori come un "fatto di natura" che può essere dissociato dal potere e da altre modalità di interazione. Questo non significa però, diversamente da quanto ritiene Butler, che il riconoscimento sia sempre e necessariamente all'origine di un processo di soggettivazione che coincide di fatto con un processo di assoggettamento, né che la matrice del riconoscimento e della vulnerabilità sia sempre e fatalmente situata all'interno di strutture di dominio e di violenza. Si tratta, piuttosto, di definire in che modo il contenuto critico della vulnerabilità possa essere riconsiderato in relazione alle forme di riconoscimento e alle strutture di potere, così come le possibili distinzioni tra forme della vulnerabilità invalidanti e forme produttrici di mutamenti emancipativi.

⁵⁰ A. Honneth, *Lotta per il riconoscimento*, cit., p. 55.

3. IL CONTENUTO CRITICA DELLA VULNERABILITÀ

Se, dunque, non è possibile rinunciare all'idea di un'intersoggettività primaria della vita dell'uomo, né è auspicabile sradicare l'esperienza della vulnerabilità quale dimensione costitutiva dell'umano, è però opportuno distinguere, in generale, tra relazioni di riconoscimento che possono favorire l'autonomia razionale del soggetto e relazioni improntate a forme di autoritarismo, rigidità e imposizione di aspettative eccessive. L'apertura all'altro evocata dalla vulnerabilità non è infatti priva di ambivalenze,⁵¹ che possono essere articolate secondo tre diverse prospettive. La vulnerabilità può, in primo luogo, designare l'orizzonte di apertura che è proprio di ogni vita incarnata, quella condizione per cui da sempre, e già solo per il fatto di essere corpi, esistiamo oltre noi stessi e ci troviamo in relazione con le vite degli altri e con l'esperienza della sofferenza e del disagio nei suoi segni materiali e sensibili. Può anche, in secondo luogo, indicare l'orizzonte di un'apertura psicologico-morale nei termini di una disposizione positiva dell'individuo sia con se stesso sia con gli altri, così da evitare un atteggiamento distaccato e oggettivante di ripiegamento su di sé e di chiusura egocentrica. E può, infine, implicare un'apertura all'altro che si presenta secondo varie modalità possibili: sia, in positivo, quando recupera quelle forme di interdipendenza che impongono di farsi carico dei soggetti in condizioni di necessità e che richiedono interventi di cooperazione solidale, sia, in negativo, quando degenera nella esposizione a forme di potere arbitrario e ad abusi della vulnerabilità.

L'articolazione analitica del concetto contribuisce a mettere in luce come sia irrealistico immaginare di poter eliminare la nostra vulnerabilità al misconoscimento e come sia impossibile costringere i partner dell'interazione ad assicurarsi reciprocamente il grado di partecipazione, attenzione e cura contro la volontà di (almeno) una delle parti. Il bisogno di riconoscimento, come sottolinea Butler, ci rende vulnerabili, aperti all'imprevedibilità degli altri e al rischio che il riconoscimento possa spingere gli individui ad accollarsi compiti estranei ai loro interessi e funzionali a quelli dell'ordine sociale, ma questa eventualità caratterizza anche le forme di relazionalità che ci costituiscono. Tuttavia, nella prospettiva dell'"antropologia debole" prospettata da Honneth, rinunciare alla natura intersoggettiva e relazionale dell'identità umana, che si costituisce e si sviluppa attraverso rapporti comunicativi e di riconoscimento, equivale a negare una componente "quasi-trascendentale" della "razza" umana.⁵² Significa infatti negarsi all'evidenza circa il fatto che le relazioni sociali regolate normativamente e le relazioni sociali alimentate affettivamente sono necessarie alla formazione di

⁵¹ Su questo aspetto insiste B. Carnevali, *Il riconoscimento e i suoi modi. Idee per un trattato di filosofia morale*, "Quaderni di teoria sociale", 8, 2008, p. 179.

⁵² A. Honneth, *Redistribuzione come riconoscimento*, tr. E. Morelli, in N. Fraser e A. Honneth, *Redistribuzione o riconoscimento? Una controversia politico-filosofica*, Meltemi, Roma, 2007, p. 211.

un'identità non vulnerata e rappresentano fattori di soggettivazione, nel senso che non solo esprimono i rapporti di riconoscimento dati, ma possono anche dare forma a nuove forme di riconoscimento. La logica del riconoscimento implica la presa d'atto della nostra vulnerabilità reciproca, che è tale da imporre una necessaria spontanea autolimitazione delle rispettive pretese a valere come totalità e un'adeguata attribuzione di valore al contributo che ciascuno apporta alla cooperazione sociale.

Tuttavia, come è stato osservato, è necessario poter disporre di adeguate basi normative per poter sottoporre a critica motivata forme di vulnerabilità che provocano un'unilaterale e ingiusta lesione delle aspettative legittime.⁵³ Inoltre, anche se la vulnerabilità è una caratteristica inerente alla condizione umana, è necessario rendere conto del fatto che essa è sensibile al contesto e che numerose matrici della vulnerabilità dipendono dalle circostanze e rinviano a fattori situazionali, ambientali, economici e politici, che sono spesso una fonte di ingiustizia.⁵⁴ Per esempio, la salute di un individuo dipende dalla sua "natura", ma anche dalla sua condizione economica o dal tipo di lavoro che svolge. Oppure, rispetto a una catastrofe naturale siamo tutti vulnerabili, ma il modo in cui le persone ne sono colpite dipende dalla possibilità di trovare riparo o di essere assistite dalle organizzazioni governative e non governative. Dal momento che vi sono forme di vulnerabilità che possono essere esacerbate da fattori sociali, economici, ambientali o politici, è necessario distinguere la vulnerabilità quale dimensione universale perché intrinseca alla socialità umana dalla vulnerabilità "evitabile", per così dire, che genera stati di sofferenza o sviluppi patologici tali da ledere il rapporto dell'individuo con sé e con gli altri soggetti.

È anche possibile, tuttavia, interpretare questa esigenza di differenziazione in senso esattamente contrario. Joel Anderson ha parlato in proposito di "un surplus di vulnerabilità" per sostenere che non sempre la vulnerabilità si presenta come un'esperienza da rimuovere o da sradicare, poiché, in particolari circostanze, può anche contribuire ad arricchire la nostra vita. Vi sono "alcune pratiche sociali, culture e modi di vivere che implicano un livello maggiore di vulnerabilità, che però è parte integrante di ciò che rende quelle pratiche dotate di un particolare valore" come, per esempio, le forme più accentuate di vulnerabilità che è possibile sperimentare quando ci si apre al partner nelle relazioni amorose. Come suggerisce Anderson, tuttavia, non mancano pratiche sociali o forme di vita che appaiono normativamente discutibili e che comportano forme sproporzionate di vulnerabilità. La tesi, allora, è che per impostare una critica delle forme discutibili

⁵³ J. Anderson, *Autonomy and Vulnerability Entwined*, in C. Mackenzie, W. Rogers e S. Dodds (a cura di), *Vulnerability: New Essays in Ethics and Feminist Philosophy*, Oxford University Press Oxford 2014, p. 153. Cfr. anche L. Cortella, *Riconoscimento normativo. Da Honneth a Hegel e oltre*, "Quaderni di teoria sociale", cit., pp. 15-32.

⁵⁴ C. Mills, *Undoing Ethics: Butler on Precarity, Opacity and Responsibility*, in M. Lloyd (a cura di), *Butler and Ethics*, Edinburgh University Press, Edinburgh 2015.

o inaccettabili di vulnerabilità e provare a provi rimedio è necessario guardare al problema dalla prospettiva della prima persona, ovvero dal punto di vista di chi considera la vulnerabilità di cui fa esperienza come una circostanza involontaria e indesiderata.⁵⁵ È alla prospettiva del diretto interessato che occorre guardare per trovare un discrimine credibile tra espressioni repressive, limitanti o stereotipanti della vulnerabilità ed espressioni che occorre prendere necessariamente in considerazione se vogliamo descrivere la struttura generale di una vita riuscita. È il riscontro empirico rappresentato dal disagio di chi protesta contro forme di relazionalità, pratiche sociali o istituzioni che impediscono di prevenire forme di abuso, o che precludono l'accesso a situazioni e relazioni ritenute importanti per lo sviluppo e il mantenimento di un'autorelazione personale positiva, a poter rappresentare un primo criterio normativo di valutazione.

Una volta interpretato in questa prospettiva il tema della vulnerabilità non può più però rimanere circoscritto al solo ambito etico o normativo, ma finisce per trasferirsi sul terreno politico. Ciò significa che non basta ricavare i criteri di valutazione normativa da un'“antropologia debole” che si richiama alla natura intersoggettiva e relazionale dell'identità umana.⁵⁶ È anche, e soprattutto, necessario affrontare le fonti di vulnerabilità che appaiono lesive per l'integrità, e talvolta persino per la vita, delle persone, quando dipendono dalla situazione e sono riconducibili a fattori politici, sociali, economici sui quali i diretti interessati non hanno modo di intervenire. Ciò suggerisce l'idea che proprio le forme normative di relazionalità che derivano dalla nostra vulnerabilità abbiano un particolare valore, poiché si basano sui vincoli profondi che legano gli individui gli uni agli altri in un contesto che non può più essere fatto rientrare nel modello dei rapporti contrattuali di scambio fra eguali. Il fatto che, per effetto della sua naturale ambivalenza, in determinate circostanze la vulnerabilità possa risultare problematica perché, come si è accennato, può essere in contrasto con la percezione che ne hanno i diretti interessati relativamente alle conseguenze che produce sulle loro vite, rende necessario fare in modo che possa essere “trattata come una questione aperta, da affrontare nel contesto politico in cui si presenta”.⁵⁷ Se è perciò vero che la vulnerabilità è una nozione universale e intrinseca alla condizione umana, una politica impegnata a porre rimedio alla vulnerabilità involontaria o in contrasto con le legittime aspettative dei soggetti non può però non assumere tratti contestuali e contingenti, che tengano conto dei fattori sociali, ambientali o culturali che la determinano.

⁵⁵ J. Anderson, *Autonomy and Vulnerability Entwined*, cit., pp. 155-156.

⁵⁶ Si veda, sulla questione del tema antropologico in Honneth, C.-G. Heidegren, *Anthropology, Social Theory, and Politics: Axel Honneth's Theory of Recognition*, “Inquiry: an Interdisciplinary Journal of Philosophy”, 4, 2002, pp. 433-446.

⁵⁷ J. Anderson, *Autonomy and Vulnerability Entwined*, cit., p. 137.

Ciò sembra destare l'impressione che la volontà di prendere partito per una posizione di tipo antropologico, che postula una elementare e generica disposizione intersoggettiva possa conferire al linguaggio della vulnerabilità un carattere puramente formale, destinato a rimanere astratto rispetto alla differenziazione dei contesti nei quali sarebbe in grado di operare. E questo sembra ostacolare quella forma di "trascendenza nell'immanenza" che Honneth riprende dalle istanze originarie della teoria critica di cui è l'erede. In apparenza, infatti, concepire come storicamente contingenti i criteri adottati per definire in che cosa consista una vita buona sembrerebbe in contrasto con "la classica pretesa della filosofia sociale, quella di giudicare determinati sviluppi nella vita sociale come patologie per mezzo di istanze che trascendono il contesto".⁵⁸ In realtà, Honneth propone quale forma di valutazione normativa "un'antropologia debole" volta a ricostruire "alcune, poche, ma elementari, condizioni della vita umana"⁵⁹, come la natura intersoggettiva e relazionale dell'identità umana, che può quindi assumere una prospettiva normativa decentrata rispetto a progetti etici e forme culturali di vita.

Butler, come si è visto, considera la vulnerabilità una caratteristica legata alla socialità, finitezza, mortalità e suscettibilità alla sofferenza che caratterizzano la condizione umana. Ma, a differenza di Honneth, che si muove nel quadro di una "ricostruzione normativa" tesa a specificare in base a quali articolazioni concrete e secondo quali condizioni di possibilità un'etica della vulnerabilità può essere realizzata nella prassi, attribuisce alla vulnerabilità un carattere così assoluto e incondizionato da essere inapplicabile nella realtà contingente. Nella sua visione della vulnerabilità traspare una limitata attenzione per la politica intesa come il campo di scelte e decisioni che possono richiedere scelte obbligate di breve periodo a cui non è possibile sottrarsi, o che impone di far fronte a emergenze rispetto alle quali solo un numero limitato di opzioni è, sulla breve distanza, disponibile. Scelte e decisioni che non possono non dipendere, implicitamente o esplicitamente, da un qualche criterio normativo. Butler, in sostanza, non solo tende a ignorare il problema di come "tradurre la ferita in azione",⁶⁰ ma non offre alcuna indicazione per valutare la maggiore o minore fondatezza di concrete rivendicazioni normative, in linea, forse, con la strategia di *avoidance*, tipicamente liberale, che sconta la rinuncia ad assunzioni normative controverse con la tendenza a valutare in modo indifferenziato le molte e diverse forme in cui la vulnerabilità risulta sensibile al contesto e a fattori contingenti. Inoltre, l'associazione sistematica della vulnerabilità con la "feribilità", la violenza e la mortalità porta a sottovalutare altre e diverse forme di vulnerabilità, altri e diversi modi di esporsi all'alterazione che proviene dal contatto con l'altro. Butler tende cioè a lasciare in ombra le forme di vulnerabilità

⁵⁸ A. Honneth, *Patologie del sociale*, cit. p. 328.

⁵⁹ Ivi, p. 326.

⁶⁰ G. Shulman, *On vulnerability as Judith Butler's language of politics: From "Excitable Speech" to "Precarious Life"*, "Women's Studies Quarterly", 1-2, 2011, p. 235.

dovute, per esempio, a fattori ambientali o economici, e finisce da ultimo per focalizzare unilateralmente l'attenzione sulle condizioni esistenziali di minaccia o di perdita riconducibili alla guerra o al terrorismo. Tanto più che una visione dell'esistenza concepita nella sola prospettiva della finitezza e della mortalità si preclude qualunque indicazione teorica atta a decidere tra rappresentazioni di giustizia che possono essere politicamente in contrasto le une con le altre sfidandosi sulla giusta descrizione dei problemi e sulle migliori proposte di soluzione.⁶¹

La tendenza ad associare la vulnerabilità alla violenza non è esclusiva di Butler ma è, invece, piuttosto diffusa. Tuttavia, questo genere di correlazione è soltanto una delle possibili risposte a quella apertura verso l'altro che ci espone al contagio con l'alterità e ci spinge a misurarci con la sfida che proviene dalla differenza. Come ha osservato Hannah Arendt, distinguere tra violenza e potere è importante, perché si tratta di categorie che non andrebbero confuse: il potere è un concetto relazionale, che prevede qualcosa che “*inter-est*, che sta tra le persone e perciò può metterle in relazione e unirle”⁶² attraverso il discorso. Discorso e azione sono equivalenti, e ciò significa non solo che l'azione specificamente politica si realizza nel discorso, ma che rimane estranea alla sfera della violenza, la quale “è muta”⁶³ ed esclude il gioco reciproco della parola, ovvero la possibilità che i diversi esseri umani possano esprimersi sugli affari comuni in uno spazio comune – esclude, cioè, la possibilità stessa della politica. Ovviamente, non si tratta di negare l'enorme ruolo che la violenza ha sempre svolto negli affari umani, quanto di ridimensionare il peso che esercita sulla categoria di vulnerabilità e ne limita le potenzialità critico-normative – per esempio, ponendo l'accento sulla perdita o sulla fine della vita piuttosto che sulla sua affermazione.

Queste considerazioni sono replicabili anche riguardo al modo in cui Butler maneggia la nozione di potere in rapporto alla formazione del soggetto, dove “la parola ‘soggetto’ indica sia [il] processo di sottomissione al potere, sia il processo del divenire soggetto”,⁶⁴ così da evitare l'equiparazione pressoché automatica del potere con il dominio o l'autorità dell'ideologia. Non a caso, l'ultimo Foucault – in aperta polemica con la teoria althusseriana del potere – cerca di ritrovare in ogni contesto di assoggettamento un'autocostituzione del sé che si compie secondo modalità imprevedibili e non calcolabili. “Affinché si eserciti una relazione di potere”, scrive Foucault, “bisogna dunque che dalle due parti esista sempre almeno una certa forma di libertà. [...] Questo vuol dire che, nelle relazioni di potere, vi è necessariamente possibilità di resistenza, perché, se non ci fosse possibilità di

⁶¹ Ivi, pp. 233-235; cfr. anche R. Diprose, *Corporeal Interdependence: From Vulnerability to Dwelling in Ethical Community*, cit., pp. 188-190.

⁶² H. Arendt, *Vita activa. La condizione umana*, tr. S. Finzi, Bompiani, Milano 1989, p. 133.

⁶³ Ivi, p. 20.

⁶⁴ J. Butler, *La vita psichica del potere*, cit., p. 41.

resistenza [...] non ci sarebbero affatto relazioni di potere”.⁶⁵ Foucault non propone affatto una metafisica del potere, poiché ritiene che sia necessario, piuttosto, trovare i concetti giusti per descrivere il gioco di forze e i rapporti agonistici, mobili, instabili e, sottolinea Foucault, reversibili tra i soggetti e il potere. Anche perché, afferma, “il potere non è il male. Il potere significa giochi strategici”⁶⁶ e, soprattutto, va distinto dal dominio, “in cui le relazioni di potere, invece di essere mobili e di permettere ai diversi partner una strategia che li modifica, sono bloccate e fisse” e dove “le pratiche di libertà non esistono, esistono solo unilateralmente o sono molto circoscritte e limitate”.⁶⁷ Foucault distingue perciò molto chiaramente tra le relazioni di potere in quanto giochi strategici di verità e gli stati di dominio, “che sono quelli che”, come in Butler verrebbe da dire, “ordinariamente vengono definiti come il potere”.⁶⁸ In Honneth, invece, si presenta la parzialità inversa, a causa dello scarso peso attribuito agli effetti di potere nella determinazione sia delle relazioni di riconoscimento sia dei processi di autocostruzione e di autorealizzazione dei soggetti, e ciò non è privo di conseguenze riguardo alle modalità di giustificazione delle pretese normative. Honneth istituisce cioè, implicitamente, una netta linea di separazione tra relazioni di potere e relazioni di riconoscimento, come se i due piani potessero essere chiaramente distinti.⁶⁹

Una ipotesi di risposta a queste due forme di parzialità, complementari l’una all’altra, suggerisce da una parte di non lasciar cadere la funzione del potere sul piano dell’analisi delle relazioni che possono esercitarsi tra gli individui, così da rendere più flessibili gli strumenti diagnostici delle patologie della vulnerabilità e, dall’altra, di evitare un’analisi della vulnerabilità sovradeterminata dalla violenza o dal dominio. Ciò indica l’esigenza di un’antropologia in grado di tenere conto in egual misura tanto delle forme di potere quanto delle relazioni sociali normative quali dimensioni cruciali della socialità e dell’intersoggettività, così da evitare che una singola dimensione della relazionalità umana possa rappresentare il fondamento a priori di ogni altra forma di relazione. Questo non significa rinunciare al riconoscimento quale categoria normativa, ma prendere atto che i modi, le forme e le articolazioni che può assumere possono essere più complicate, e talvolta più ambivalenti, di quanto Butler e Honneth sembrino lasciar intendere.⁷⁰ Tanto il potere quanto le forme normative di relazionalità vanno teorizzate in

⁶⁵ M. Foucault, *L’etica della cura di sé come pratica di libertà*, in Id., *Archivio Foucault 3. 1978-1985. Estetica dell’esistenza, etica, politica*, tr. A. Pandolfi, Milano, Feltrinelli 1998, pp. 284-285.

⁶⁶ Ivi, p. 291.

⁶⁷ Ivi, p. 275.

⁶⁸ Ivi, p. 292.

⁶⁹ Cfr. D. Petherbridge, *The Critical Theory of Axel Honneth*, cit.

⁷⁰ Sulle ambivalenze del riconoscimento, cfr. P. McQueen, *Honneth, Butler and the Ambivalent Effects of Recognition*, “Res Publica”, 21, 2015, pp. 43-60; H. Ikäheimo, K. Lepold e T. Stahl (a cura di), *Recognition and Ambivalence*, New York, Columbia University Press 2021; K. Leopold, *Ambivalente Anerkennung*, Frankfurt a. M. e New York, Campus 2021.

relazione alla vulnerabilità secondo forme mutevoli e contingenti, legate alle specifiche congiunture e senza che sia possibile stabilire in linea di principio alcuna forma di sovradeterminazione preventiva. È in questo senso, allora, che la vulnerabilità diventa una categoria critica necessaria per scongiurare quell'assolutizzazione dell'identità nella quale risiede la fonte stessa del conflitto e della violenza anche perché, come ha sostenuto Foucault nell'intervista sulla cura di sé come pratica di libertà, se le relazioni di potere attraversano tutto il campo sociale lo si deve al fatto che la "libertà è dappertutto".

CONSTITUTIVE CAUSES OF COLONIAL AND DECOLONIAL REASONING

LEONARD PRAEG

*Department of Philosophy
Stellenbosch University, South Africa
praegleonard@gmail.com*

ABSTRACT

The work of both the philosophers of Western modernity and modern African(a) philosophers is premised on a fundamental reimagining of the foundations of the discipline. In both cases this has, and for African(a) philosophers continues to assume, the form of an appeal to First Philosophy. The shared interest in First Philosophy leaves the two canons irrevocably intertwined and invites the African(a) scholar to be creative when it comes to engaging Western theorists such as Hobbes whose reimagining of the social contract has been foundational to the contemporary world order: its universalist assumptions must be negated but not at the cost of dispensing with what is valuable about the particular, Western insight into the human condition. In this article I argue that the reasoning deployed by African(a) philosophers can ironically be represented in terms of the very “constitutive causes” introduced by Hobbes. First, I discuss Hobbes’s appeal to First Philosophy and how this yielded the notion of “constitutive causes”. I then show how decolonial theorists radicalized the appeal to First Philosophy in order to expose the universalist assumptions at work in Western philosophy before I outline what I consider to be “constitutive causes” of both colonial and decolonial reasoning.

KEYWORDS

Colonialism, Decolonial Reasoning, Western Modernity, African Philosophy, Hobbes

INTRODUCTION

Every discipline occasionally undergoes a reinvention of the way it understands itself. Sometimes this reimagining can be contained within the existing self-understanding of the discipline – as, for instance, when a new school of thought arises and assumes a place alongside existing schools of thought – while in other instances the reimagining challenges the very foundations of a discipline, its methodology, its purpose and how it understands itself in relation to history and other disciplines. In the *longue durée* of the human sciences such fundamental reimaginings are quite rare and when they do occur, consequences are seldom limited to one discipline. Instead, they draw into the vortex of doubt the very question of what it means to know: existing foundations of knowledge are interrogated, and new

proposals are advanced concerning the foundations upon which all sciences *should* be based.

This chapter pivots around two such fundamental reimaginings: the first is generally referred to as ‘Western Enlightenment’ and produced what is commonly referred to as modern Western philosophers or the philosophers of Western modernity such as Descartes, Hobbes, Locke, Berkeley Hume, Kant, to name but a few; the second reimagining can be referred to as the decolonial turn¹ and has produced a number of philosophers we commonly refer to as modern African philosophers or the theorists of African(a) modernity such as Césaire, Du Bois, Fanon, Biko, Dussel, Maldonado-Torres, and, on at least one reading, Western theorists such as De Sousa Santos who do comparative work on epistemologies of the south. While the relationship between modern Western and modern African philosophy is complex, both amount(ed) to fundamentally reimagining the disciplinary foundations of philosophy and in both cases, we find at work a simple principle which I will use in this chapter to leverage an understanding of their respective reimagining of disciplinary structures in general and those of philosophy in particular. That principle is the notion of First Philosophy. My argument is broadly that just as modern Western theorists such as Hobbes invoked the principle of First Philosophy in order to reimagine the foundations of Western philosophy, theorists of the decolonial turn would much later appeal, some implicitly, others explicitly, to the same principle in order to question an assumption that even (perhaps particularly) modern Western philosophers left uninterrogated. That assumption has been that Western philosophy speaks to the human condition as such while other philosophical traditions such as Confucianism merely speaks to a particular, in this case Chinese, understanding of the human condition. In other words, that Western philosophy produces universal knowledge while other philosophical traditions merely produce particular knowledge.

The ways in which modern African(a) philosophers have gone about challenging this assumption are too varied even to list here. Suffice it to say that its identification leaves the African theorist in an ambivalent relationship vis-à-vis Western texts. The universalist assumption must be negated but not at the cost of dispensing with what is valuable about the particular, Western insight into the human condition. My engagement in this article with Hobbes is ambivalent in this sense and I shall work through this ambivalence by using Hobbes’s own methodology in order to reimagine a legacy that was a constitutive element of colonial discourse.

In this instance, working through Hobbes requires of me firstly to say something about the way he appealed to First Philosophy in order to (re)introduce the intriguing if rather peculiar notion of “constitutive causes”. After that, I will show

¹ For a useful overview of the emergence of this term see N. Maldonado-Torres, ‘Thinking through the Decolonial Turn: Post-continental Interventions in Theory, Philosophy, and Critique—An Introduction’, *Transmodernity* (Fall 2011).

how theorists of the decolonial turn similarly appealed to the principle of First Philosophy in order to negate the universalist assumption at work in the kind of Western philosophy produced by scholars such as Hobbes. Once that assumption has been exposed and suspended, I argue that the reasoning deployed by African(a) philosophers can be ironically, paradoxically, perhaps even deconstructively, represented in the very terms of “constitutive causes” introduced by Hobbes. To pre-empt the conclusion of this paper by way of explaining its title: while Hobbes’s notion of constitutive causes exemplifies the *acts of reasoning* associated with Western modernity and its correlate, colonialism, we can also deploy “constitutive causes” to map the acts of reasoning that have been fundamental to decolonial reasoning. The rest of this article is divided into five sections. In the first, I briefly discuss Hobbes’s appeal to First Philosophy; in the second, how this appeal yielded the notion of “constitutive causes”. The third section summarizes the way decolonial theorists radicalized the appeal to First Philosophy in order to expose the universalist assumption at work in Western philosophy while the fourth and fifth sections outline what I consider “constitutive causes” of both colonial and decolonial reasoning respectively.

HOBBS ON FIRST PHILOSOPHY

The upheaval or Enlightenment which Hobbes is associate with amounted to a rational reconstruction of knowledge that would no longer appeal to tradition or religion for validation, an upheaval succinctly captured by Kant’s famous declaration in *What is Enlightenment?* [1784], *sapere aude*, often loosely translated as “dare to think for yourself”. For Hobbes this meant a return to First Philosophy as an attempt once again to excavate the most fundamental or basic concepts and principles that philosophy should depart from. In *Anti-White* [1643] he writes -

Now, philosophy is the science of all general and universal theorems, concerning any subject the truth of which can be demonstrated by natural reason. Its first part, and the basis of all the other parts, is the science where theorems concerning the attributes of being at large are demonstrated, and this science is called *First Philosophy*. It therefore deals with being, essence, matter, form ... and all the other notions which Aristotle discusses partly in the eight books of his *Lectures on physics* ... (in Zarka, 1996 62-3).

As stated somewhat later in *De corpore* [1655], First Philosophy, for Hobbes, will provide a foundation for all the other sciences, ranging from physics to ethics and politics. How did he arrive at these “most fundamental building blocks” of what it means to know; building blocks so fundamental that they could be thought of as informing the thinking underlying *all* sciences?

CONSTITUTIVE CAUSES

There is some dispute about how Hobbes arrived at his methodology. Some scholars describe it as an example of the classic philosophical method of analysis-synthesis (the former preparatory to the latter) dating back to Aristotle,² while others discern in his particular use of that method the influence of contemporary scientists such as Galileo, while yet others claim that his specific use of the method reveals the influence of the School of Padua, notably its most well-known exponent Jacopo Zabarella [1532-89] who produced a variant of the analysis-synthesis method called “resolution-composition” (See Jesseph 1996 esp. *ff* 19, p106). For the purpose of this chapter the nuances of this debate do not matter as much as what can be summarized as the four central features of the method as used by Hobbes. Firstly, that

the best way to understand a *system, process, or event* is to resolve it into its components, analyze these components, and then recompose them via a theory that explains their interrelationships and interactions (Hampton 1999:7; emphasis added).

Secondly, that we can analyze both concrete and abstract entities in this way – not just, say, a mechanical clock but also the State (or Commonwealth), as well as ongoing *processes*; thirdly, that the application of the method to abstract entities calls for the use of a thought-experiment or methodological fiction while in the fourth and last instance, that which allows for this very general application of the method is the fact that knowledge of all phenomena can and must be grounded on the general principles of First Philosophy.

The basic building blocks or components arrived at through this particular form of deduction are referred to by Hobbes as “constitutive causes”. As he notes in *De Cive* with regard to his analysis of one particular such abstract entity, namely civil government:

Concerning my method, I thought it sufficient to use a plain and evident style in what I have to deliver, except I took my beginning from the very matter of civil government, and thence proceeded to its generation and form, and the first beginning of justice. For everything is best understood by its constitutive causes (in Hampton 1999: 7).

It should be clear then that for Hobbes the answer to the question ‘What is [civil government, the State et cetera]?’ is never historical. He is not interested in historical explanations of the emergence of the state over time. Rather, he is interested in the logic of the thing; how it works, that is, its constitutive causes – which is just a

² ‘Aristotle also accepts a resolute-compositive method of analysis in political matters ... but for him the constituents of the state are not isolated asocial individuals, but individuals in certain fundamental social relationships with others; namely, master and slave, husband and wife, father and children’ (Hampton 1999 8).

particular way of denoting the elements that constitute a thing and which cause it to function the way it does. In *Leviathan* [1651] the thing under investigation is the Commonwealth (what we would call the state), and his question is not the historical, what are the origins of the state? but rather the rational, “Given a collection of men without government, *how might we imagine that they would rationally have decided to construct such a thing?*” (Minogue 1973: xii; emphasis added). The phrase *how might we imagine* refers to the use of a thought-experiment or methodological fiction through which the state is first dismantled into its most basic constituent elements or constitutive causes before it is reassembled again in order to demonstrate (which is the point of synthesis) how a specific understanding of, say, justice necessarily follows as a demonstrable truth from the way the state or civil society is constituted. In *Leviathan* the methodological fiction is of course the social contract. We live in an imagined community such as the nation-state *as if* somewhere along the line we entered into a contractual agreement according to which we agreed to sacrifice certain natural rights for a guarantee of the remainder. For example, we handed over to the state our natural right to violence in return for which we obtained the guarantee that the state will use its accumulated monopoly on violence to protect the remainder of our rights. But through what kind of rational process or *acts of reasoning* did this happen? As point of departure Hobbes asks us to imagine the absence of such a contractual state of affairs and refers to that condition as the “state of nature” in which life is nasty, brutish, and short because everyone is at liberty to pursue their self-interest at the expense of others. Then he poses the question, since we no longer live in such a state of nature *how might we imagine* that men³ would rationally have decided to enter into a social contract? Through what acts of reasoning? In short, what are the constitutive causes of the social contract? Hobbes’s name for these *acts of reasoning* is “Articles of Peace” or Laws of nature – nineteen of which are discussed in Book I, chapters 14-16 of *Leviathan* where they are also defined as a “Precept, or General Rule, found out by Reason by which a man is forbidden to do, that, which is destructive of his life, or taketh away the means of preserving the same ...” (*Leviathan* [1651] 1973: 66). The first three of these Precepts are usually considered foundational to the rest. According to the First Rule, since peace is something we desire even in the state of nature, it is only rational that man will strive for its realization, even if that requires war. According to the Second Rule man would at some point realize that one way of avoiding war in the pursuit of peace consists in forfeiting the claim to all rights and being content only with so much liberty as one would permit others. We in effect promise not to exercise certain of our natural rights if others would promise the same. The Third Rule requires that we consider our promises binding, not just *in foro interno* (an obligation by intent) but *in foro externo* (as an obligation to

³ In keeping with Hobbes’s own style and the language of his time, I retain the use of masculine pronouns in discussing his argument.

perform when it is safe to do so). Given Hobbes's pessimistic view of human nature the transition from promises made *in foro interno* to the execution of what we promised *in foro externo* is by no means guaranteed just because we can see the sense of it, and so the contractual agreement coincides with the creation of an Authority invested with the power to make sure that we honour our promises *in foro externo*. In this way, by resolving and recomposing the state through the use of a thought-experiment that explains the inner workings of its constitutive causes as *acts of reason*, Hobbes demonstrates that the state is a rational construct.

Earlier I explained why such a rather peculiar way of going about explaining things may still be relevant to us who practice philosophy in a vastly different time and context. We have an ambivalent relationship with a thinker such as Hobbes precisely because, while there is some truth to the claim that we are driven by the pursuit of self-interest, universalizing that insight to claim that *all* human beings are *essentially* driven by self-interest, reveals more about the context in which the claim was made than about human nature as such. So, the challenge is to think through Hobbes in order to retain those insights which are particularly useful and not those which are assumed to be universally true. But there is a second, related reason why we have to work through our ambivalence with regard to Hobbes, and this is because, as Arendt argues in *The Origins of Totalitarianism* (1951), of all the theorists of Western modernity it was Hobbes who provided the conceptual foundations for nineteenth-century racial doctrines.

In her view Hobbes announced to the modern world that human beings were free to do what they will with those who live outside the realm of known agreements and understandings of *civis*. The monsters, the brutes, the beasts, and all those who live in apolitical voids (*physis*) will be treated according to self-interest ... The barbarian, the heathen ethnic, and those existing in a prepolitical state of nature were no longer considered as part of an existing order of things, as described in Aristotle's *Politics*, or as part of the spiritual body of the faithful in Christ, as described by Augustine. In Hobbes those unprotected by an existing commonwealth were fit for conquest (Hannaford 1996: 192-3).

Of course, the relationship between what would emerge as a global order of coloniality and Hobbes's thought is not direct or causal. In a sense, Hobbes's thought merely amplified a geography of un/reason that had been in the process of emerging since 1492, first through the Spanish-Portuguese divisional lines or *rayas* [1526] which were followed by the French-English *amity* (friendship) lines [1559], agreements which quite literally drew a visible line between what Hobbes would articulate as the prepolitical "state of nature" and the political realm of the *civis*. In the words of Schmitt (2003: 94-5),

[e]verything that occurred 'beyond the line' remained outside the legal, moral and political values recognized on this side of the line ... For Hobbes, the state of nature is a domain of werewolves, in which man is nothing but a wolf among other men, just as 'beyond the line' man confronts other men as a wild animal.

Arendt's valuation of the impact that Hobbes's thinking had on the world is an invitation to engage the question of what it means to work through our ambivalence in order to produce theory from the global south. It is not for philosophers working in the global south to reinvent a philosophy that will somehow be uncontaminated by Western categories of thought or free from the stain of racism, conquest and humiliation ironically premised on appeals to universality. The task is much more challenging: *sapere aude*; to think for ourselves, not simply/only *because* of the Western tradition but (also) *despite* of it, against it – which sometimes may well mean deploying its very own categories of thought in our attempts to think through and back at that tradition. The following section offers an example of precisely that.

RETHINKING FIRST PHILOSOPHY

Although his emphasis on the pursuit of self-interest and the distinction between the pre-political and political destroyed much of the Aristotelian legacy in Western philosophical thought, there is one important respect in which Hobbes's thinking also marked the continuation of Aristotelian thought. All the attributes of being that constitute Hobbes's understanding of First Philosophy – being, essence, matter, form, quality, cause, effect, motion, space, time, place, vacuum, unity, and number – derive from Aristotle's *Lectures on physics*. This long arc of philosophical theorising which conceived of First Philosophy in epistemological terms would only come to an end with Heidegger who “wanted to oppose the modern tradition of *philosophy as epistemology* with his own fundamental ontology” (Maldonado-Torres 2007: 252; emphasis added), that is, by positing ontology as First Philosophy – which, for Heidegger, meant analysing existence in terms of existential categories (what he called ‘existentialia’) such as care, fear, dread, anguish, and authenticity. But the way his existentialia pivoted around authenticity would come to haunt Heidegger's project and open the way for a further radicalisation of First Philosophy. Heidegger argued that it is only in facing death, in living with conscious awareness of one's mortality, that one faces one's individuality and the possibility of authentic existence. But we are also social creatures and therefore the quest for authenticity necessarily also has a collective dimension and to articulate the meaning of our authentic collective identity we need a visionary leader. And so, Heidegger's (brief) alliance with Nazi ideology became a philosophical stance in a sense not unfamiliar to anyone who has ever invoked patriotism to give meaning to individual life, for whom “the wars of the *volk* (people) in the name of their leader provide the context for a confrontation with death, and thus, to individual authenticity” (Maldonado-Torres 2007: 250). For Lévinas (in Maldonado-Torres 2007: 258), “[a] dark cloud encompassed... Heidegger's ontological project' because it revealed ontology as essentially a philosophy of power”. “Ontology as *first philosophy* is for

Lévinas ultimately complicit with violence” writes Maldonado-Torres (2007: 241) because it

is a discourse that, when taken as foundation or ultimate end ... gives priority to an anonymous Being over and beyond the self-Other relation ... [It] gives priority to the ontological rather than to the trans-ontological, and to authenticity rather than to radical responsibility.

This is why Lévinas would argue that *ethics* (responsibility) and not ontology (authenticity) is First Philosophy: “instead of the act of thinking or the encounter between human beings and nature, it was ethics and the face-to-face (the subject-Other) encounter which became the starting point for his philosophy” (Maldonado-Torres 2007: 241). This radicalisation of what First Philosophy should be understood to mean would influence a number of scholars representing what would later become known as the decolonial turn. Lévinas’s recognition of the politics of ontology

stood behind the emergence of liberation philosophy in Latin America with Enrique Dussel and Juan Carlos Scannone, among other young Argentinians. Lévinas also woke up Dussel from his ontological slumber and inspired him to articulate a critical philosophy of Being as Totality that not only considered the experience of anti-Semitism and the Jewish Holocaust, but also that of colonized peoples in other parts of the world, particularly Latin America. If Lévinas made the link between ontology and power, Dussel made the connection between Being and the history of colonial enterprises, thus leading to the door of the coloniality of Being (Maldonado-Torres 2007: 241-2).

For theorists such as Torres and Dussel it was Lévinas who first drew attention to the politics of ontology and who paved the way for a radicalisation of Lévinas’s own thought and the elaboration on, what in the language of Heidegger, could be described as the existentialia of the colonised subject. I will stop short of following these authors down the path of exploring the analysis of the coloniality of being and instead complete the journey of an implied further radicalisation of the question of First Philosophy. In my reading, what these authors have effectively been arguing is that, not the ethical, but the *political* should be considered first philosophy. This is how I interpret the shift alluded to by Maldonado-Torres (2007 243) when he writes,

[a]nd if Lévinas’s point of departure is the anarchic moment of the constitution of subjectivity in its encounter with the Other, Fanon concentrates his attention in the trauma of the encounter with the imperial and racist Other. ‘Look a Negro!’ *That is the point of departure for Fanon to begin to elaborate what might be referred to as the existentialia of the ‘subject’ of the coloniality of Being*.

What we learn from this radicalisation of Lévinas’s thought is that there is no thinking about thinking, thinking about knowing and/or being that is not a function of context and time – which is just another way of saying that all thinking is political

and all philosophy is, in an important sense of the word, ethnophilosophy, that is, the philosophy of an *ethnos* (people) who live and think in a particular time and context. It is the recognition of the political as First Philosophy which finally subverts the claim to universality that historically provided the epistemic foundation for the project of colonialism.

In the following two sections I turn to the main concern of this article, namely a very brief analysis of some of the most fundamental constitutive causes of colonial and decolonial reasoning. It is only once we recognise and embrace the politics of thinking that the purely political nature of acts of reason become truly visible. I am interested in pursuing what are essentially two variations of Hobbes's question. Whereas he asked, 'Given a collection of men without government, *how might we imagine that they would rationally have decided to construct such a thing?*', I am interested in answering two related questions: firstly, given a world without colonialism how, or *through what acts of reason*, could men rationally have conceived of its possibility? and secondly, given that condition of unfreedom we call colonialism, how, or *through what acts of reason*, did the colonized rationally construct the possibility of (future) emancipation?

THE CONSTITUTIVE CAUSES OF COLONIALISM

In a sense there are two very simple questions at work here. When we think of colonisers, what were they thinking? *How* were they thinking? And when we think of the colonised who set out to free themselves from the yolk of colonialism, what were they thinking? *How* were they thinking? In this section I address the acts of reasoning that constituted the former and in the following section, the acts of reasoning that constituted the latter.

Conflating geography with reason

Schmitt notes that 1492 marks the moment when international law for the first time divided the earth as a whole according to a new global conception of the earth; a conception that would give birth to the notion of a "New World" which at first was not conceived as enemy, but rather as a free space available for expansion and occupation. The first concrete sign of this division came in 1494 with the creation of *rayas* (Spanish for "lines") soon followed in 1559 by the *amity* (friendship) lines with its slogan, common at the time,⁴ "no peace beyond the line". Hobbes's *Leviathan* was published in 1651 and represented the philosophical abstraction of the geography of reason, a distinction between the "other side of the line" as "state of nature" and "this side of the line" as orderly, "civil" mode of existence.

⁴ Exactly how common is a matter of dispute. On this, see Mattingly (1963).

In this respect, Hobbes obviously was influenced not only by the creedal civil wars in Europe, but also by the New World. He speaks of the ‘state of nature,’ but not at all in the sense of a spaceless utopia. His state of nature is a *no man’s land*, but this does not mean it exists *nowhere*. It can be located, and Hobbes locates it, among other places, in the New World (Schmitt 2003: 96).

Much has been made of the role *amity* lines played in creating the geography of un/reason that informed and legitimised colonialism (see Ramose 2002a; 2002b; De Sousa Santos 2014) and it is often treated as important historical event which, of course, it was. But if we want to consider *amity* lines as *act of reasoning* then it is not the lines themselves we should pay attention to as much as the difference between *rayas* and *amity* lines because it is in the difference between them that the constitutive act of reasoning we are interested in becomes visible. What, then, was the difference between *rayas* and *amity* lines?

For a *raya* to obtain, two princes, both recognizing the same spiritual authority and the same international law, had to agree on the acquisition of land belonging to princes and peoples of another faith. Even if it was a contractual agreement that led to establishment of the line, in the background these princes still shared the authority of a common *ordo* and a common arbitrational authority ... [the pope, who] ... did not allocate ownership of lands, but only freedom of missions ...’ (Schmitt 2003: 91).

Whereas the *raya* expressed a *religious difference* between believer and non-believer and allocated territories to Western powers for the purpose of missionary work against the shared background of papal authority, *amity* lines represented a purely *contractual agreement* between powers engaged in trade wars:

The characteristic feature of amity lines consisted in that, different from *rayas*, they defined a sphere of conflict between contractual parties seeking to appropriate land, precisely because they lacked any common presupposition and authority. In part, however, these parties still shared the memory of a common unity in Christian Europe. But the only matter they could agree on was the *freedom* of the open spaces that began ‘beyond the line’ (Schmitt 2003: 94).

Whereas *rayas* were a function of faith, *amity* lines were a function of trade; whereas *rayas* still conceived of the colonised as belonging to a universal (catholic) human community, *amity* lines assumed that “those existing in a prepolitical state of nature were no longer considered part of an existing order of things, as described in Aristotle’s *Politics*, or as part of the spiritual body of the faithful in Christ, as described in Augustine” (Hannaford 1996 193); whereas *rayas* derived their meaning from the shared depth of a transcendent, common authority, *amity* lines had no depth of meaning; their meaning was wholly immanent in the sense that it derived from the line itself or, at best, derived over time from the abstracted meaning they would assume in the philosophical work of theorists such as Hobbes where the line and its self-referential meaning were naturalised through a sweeping and wholly immanent historicism. It is this movement away from a transcendental

to an immanent legitimation of difference considered an *act of reasoning* that centred around how to think about the non-Western other that marks geography of reason as constitutive cause of colonialism in the sense intended here. Closely tied to it is a second constitutive cause that legitimised that difference.

Historicism

In Arendt's view, "Hobbes announced to the modern world that human beings were free to do what they will with those who live outside the realm of known agreements and understandings of *civis* ... [the] monsters, the brutes, the beasts, and all those who live in apolitical voids (*physis*) ..." (Hannaford 1996: 192). Crucial here is the phrase "and all those who live in a-political voids," which should really read, "and all those who *still* live in apolitical voids" because, unlike *rayas* which assumed that "they," too, were Gods' children and part of the human community, *amitylines* implied that "they" were at best potentially human and potential political subjects, subject to the patronizing tutelage of the coloniser. The "still" is key to understanding the meaning of historicism as discussed by Berlin in his somewhat meandering lecture, *Historical Inevitability* (2004).

Not all historical projects are historicist but all historicist project are of necessity historical in the sense that they are concerned with history.⁵ As the title of Berlin's essay indicates, a synonym for historicism is "historical inevitability" while an antonym would be any concept or idea according to which history is considered no more than a random series of events lacking any discernible logic or pattern. We can summarize the important elements of historicism according to Berlin as follows. The assumed *pattern* or Law at work in history can be teleological/salvific (in a Christian or Marxist variant), optimistic (in the Judeo-Christian sense) or cyclical/fatalistically pessimistic (Spengler), while the *movement* of history can assume the form of a straight line (Christian theology; a mechanistic as opposed to organistic reading of Marxism), a zig-zag (the Hegelian dialectic), or cyclical (the endless Rise and Fall of civilizations or superpowers). While historical inevitability seems to be a belief as old as human civilization itself, the status it acquired as (quasi) scientific fact in Western sciences over the past three hundred years has contributed much to the contemporary belief that "to explain why each ingredient is as, and where, and when it is, and does what it does, is *eo ipso* to say what its goal is" (Berlin 2004: 104). A great number of political and economic scientists have suggested that, just as science can discover the laws of nature, we can discover the laws that regulate social and political life and that the application of scientific methods devised for the study of natural phenomenon are also applicable to the study of socio-political

⁵ *Leviathan*, while remaining true to its intention not to offer a historical account of the origin of the state, nonetheless auto-deconstructs at the exact point where Hobbes introduces a form of historicism which became an intellectual cornerstone of colonialism.

phenomena (Hobbes being a classic example). The assumption that historicism is based on is at once onto-epistemological (the world is rational; human beings are rational and therefore we can understand the rationality of the world), and metaphysical (not an empirical truth but a metaphysical assumption regarding the very nature of things). But it is the *implications* of certain forms of historicism that are relevant to us because they legitimised colonialism. To argue that to understand is to perceive patterns, that to offer historical explanations is not merely to describe a succession of events but to make it intelligible by revealing the pattern they express, this form of reasoning impacts not just on the way we observe and describe human actions but further provides us with a framework within which to evaluate our moral, political and religious attitudes to those actions. After all, if our values are determined and conditioned by the place we occupy in the pattern then these will be “correct” to the degree that they demonstrate apprehension of the law or pattern of which we are a function, and “incorrect” to the extent that they demonstrate a lack of apprehending it.

At this point it is necessary to distinguish between two forms of historicism, teleological and non-teleological. As for the latter, we intuitively recognise the truth of statements that claim to discern that pattern which is familiar to us as “the rise and fall of Empires” or “global patterns in the shift of the geo-political centre of power” – patterns we can discern and perhaps describe in the language of contemporary sciences as chaotic or reproductive of strange attractors. Such non-teleological forms of historicisms are unproblematic because, unlike teleological grand-narratives, they do not assume that in addition to a discernible pattern, the pattern derives its intrinsic meaning from having a Beginning and an End. Colonialism was underpinned by a rich fabric of teleological forms of historicism – from the Judeo-Christian grand-narrative of Judgment Day to its quasi-secularised reincarnation in the Hegelian theory of history in which Africa did not even feature as a weak moment in the dialectic, to more scientific versions propounded by both capitalists (Modernisation Theory) and staunch Marxists who in their debate with African Socialists in the 1960s and 70s were adamant that the values associated with African forms of communitarianism were “really human qualities which find expression when a community is [still] at a certain level of productive capacity” (Babu in Praeg 2014: 07).

In all these teleological forms of historicism one marker that was constantly invoked as an End towards which “traditional” African societies should aspire was “modernity”, or more precisely, the place “modernity” occupied in a linear, teleological narrative of Progress that posited as necessary and inescapable the evolution of societies from traditional to modern; a grand-narrative in which the meaning of its stages derived entirely from the Western experience of what they meant. As I argue in the next section these teleological forms of historicism considered as acts of reasoning were premised on a prior or more fundamental act

of reasoning that implicated the West in a reduction of the phenomenon of “modernity” to its name; an act of reasoning that colonized the very notion of modernity in order to bootstrap the West into the kind of exceptionalism that would legitimise expansionism.

Colonizing modernity

Rightly interpreted the phenomenon we have come to refer to as “modernity” forms part of a discernible pattern in a non-teleological historicism that can also be described as the recurring phenomenon of modernities. A large part of the conceptual architecture of colonialism consisted in portraying Western modernity as a singular event, as something that occurred for the first time in human history. As a result, comments Gordon, “we have come to treat this modernity as the phenomenon itself” (Gordon 2014: 11). However, when we look past the event of Western modernity we notice that modernity preceded its baptismal moment and that there have in fact been many modernities. In these, Gordon (2014:12) identifies a common “script of modernity” of which the following are constant, recurring elements: one group, society or civilization enforces its portrait of reality on others by presenting itself as the face of the future and the latter as the face of the past (“civilised” versus “barbarian”; “modern” versus “traditional”; “advanced” versus “backward”, “developed’ versus “less developed” et cetera), as a result of which an antagonistic relationship between the two societies develops that is dialectic in nature (for example, the West promotes a very individualist reading of rights while African scholars interpret [certain] rights through the lens of communitarian values, of which the locus classicus is the enriched meaning “dignity” has acquired in African jurisprudence). In this nexus of asymmetrical power relations the dominated are often left with one of three options: physical eradication through genocide or symbolic eradication through confinement in zones of non-being knowns as Bantustans or Reserves; hybridisation, or an excessive imbalance in the dialectic referred to above, or self-essentialising (for instance the notion that Ubuntu represents the essence of African identity and qua communitarianism is of world-historical singularity).

This ‘script’ or pattern describes not just colonialism as we know it but the history of modernities before the West colonised the term to limit its meaning to one particular iteration of the script despite earlier iterations in, for example, Egypt’s colonisation by the Greeks, Judae’s colonisation by the Roman Empire or the dominance of Islam over backward Europe in a time aptly referred to as Europe’s Dark Ages. We can therefore conclude that one of the constitutive causes of the West’s colonisation of Africa consisted in a prior act of colonisation, an act of reasoning that effectively colonized the term “modernity” by presenting Western modernity as the phenomenon itself.

With this brief overview of three of the fundamental constitutive causes of colonialism we can now go on to consider some of the main constitutive causes of decolonial reasoning.

THE CONSTITUTIVE CAUSES OF DECOLONIAL REASONING

Arguably the two main differences between colonial and decolonial constitutive causes of reasoning is that while for centuries Western philosophers by and large maintained that their thinking is universal and not contextual and that they theorized the human condition and not simply a Western perspective of the human condition, that is, while they assumed that their acts of reasoning were not political, decolonial acts of reasoning are overtly political in the sense that thinking is explicitly rooted in experience and context in order, not to argue as much as to demonstrate, the contextual and therefore political nature of all thinking. The “coloniality of being,” for instance, is a mode of theorizing that departs from the need “to thematize the question of the effects of coloniality in lived experience and not only in the mind” (Mignolo, in Maldonado-Torres 2007: 242). Secondly and following on this, decolonial acts of reason are by definition relational, meta-acts of reasoning; relational because they always arise in relation to an originary differentiation from whiteness and the West and meta- because to some extent they always entail a meta-critique of Western acts of reasoning aimed at demonstrating the errors of that reasoning in order to clear a space for a different valuation of the meaning of blackness and its associated values. Combined, these two characteristics are clear instantiations of the claim that the political is First Philosophy.

Double-consciousness

Much has been written about the emergence of contemporary, scientific racism and one important moment in that history, namely Du Bois’ reinvention of the phrase “double consciousness.” Praeg (2019) argues that the emergence of the modern black subject can be understood in terms of four constituent moments among which double-consciousness has the status of *arché* or originary cause. Gordon (2008. 158) writes,

historically speaking black people had no reason to think of themselves as ‘black’; blackness and the acceptance of race as a significant characteristic of the self is wholly a function of the modern moment when the black subject looked at itself through the eyes of the white racialised and racialising subject, in order to perceive itself as black.

In ‘African modes of self-writing’ (2002: 245) Mbembe criticised this self-identification with race at the precise moment when the colonised subject needed to emancipate itself from race-based oppression. He writes that “both the teleological and nativist meta-narratives draw their fundamental categories from the

myths they claim to oppose and ... the very conviction that race exists and is at the foundation of morality and nationality". To this, Dirlik (2002 613) responded that Mbembe missed the point in as much as the self-identification with blackness had an important performative quality. *At the time* of mobilising against colonialism, to *not* have embraced race in general and blackness in particular

would have been impossible to entertain . . . [because] a unified national entity [premised on the 'myth' of race and Africanness] was the only conceivable agent capable of overthrowing colonialism and withstanding its ravages.

This performative quality of black self-identification points to the second of the four moments in the formation of modern black subjectivity, namely the creation of an imagined community of oppressed black subjects, the formation of an African "We-subject" which, from a black perspective was the most important phenomenon of the twentieth century (Mudimbe 1988: 60). On the back of this second moment, a third can be distinguished which is characterised by a strong emphasis on history and a new anthropology as a means for better understanding both African tradition and identity (Mudimbe 1988: 60). Here, the black subject consciously sets out to counter the negative attributes associated with blackness and contests those with positive values through movements such as ethnophilosophy and Black Consciousness. The third moment is in turn a condition for the possibility of the fourth, which consist of an invocation of blackness and its associated positive values in critiques of whiteness and Western-centrism while at the same time positing emancipatory alternatives for postcolonial Africa and the rest of the world premised on African conceptions of what being and belonging mean.

As overt, self-conscious and strategic political acts of reasoning there is a sense in which all four constituent elements of modern black subjectivity can be considered constitutive causes of decolonial reasoning. My point is simply that in an important sense the latter three are premised on the axiomatic of (potentiated) double consciousness as condition for the possibility of thinking and reasoning back at white racism through an engagement, not only with the errors of reasoning that made colonialism possible, but also with the political conditions for the possibility of those errors.

Manichean misanthropic skepticism

Maldonado-Torres's notion of a Manichaen misanthropic scepticism usefully enables us to unlock the political at work in the background, against and as a function of which, the "founding" of modern Western philosophy can and must be understood. Making this politics visible demonstrates that Western modernity, "usually considered to be a product of the European Renaissance of the European Enlightenment, has a darker side, which is constitutive of it" (Maldonado-Torres

2007: 244). How do we get to that “dark side” in order to bring to it the light of understanding? Firstly, by bearing in mind as I argued earlier that modernity is never an event but an ever-evolving set of asymmetrical relationships which, secondly, requires of us to interpret what is/was specific about every modernity. In the case of Western colonialism we can, following Dussel and Maldonado-Torres, articulate that specificity by saying that the conquest of the Americas expressed a notion of subjectivity that can be defined as *ego conquiro*, or *I conquer* which captures “[t]he certainty of the self as a conqueror, of its tasks and missions, [which] preceded Descartes’s certainty about the self as a thinking substance (*res cogitans*) and [which] provides a way to interpret it” (Maldonado-Torres 2007: 245). Such an interpretation suggests that indigenous people could be conquered because the *ego conquiro* was in a very real sense premised on a suspicion about their humanity. Read in conjunction with Descartes’s cogito, we can then say of this founding moment of what would become a condition of geo-political coloniality that ‘the “certainty” of the project of colonization and the foundation of the *ego conquiro* stand, just like Descartes’s certainty about the cogito, on doubt or skepticism’ (Maldonado-Torres 2007: 245).

[B]efore Cartesian methodic scepticism ... became central for modern understandings of self and the world, there was another kind of skepticism in modernity which became constitutive of it. Instead of the methodical attitude that leads to the ego cogito, this form of scepticism defines the attitude that sustains the *ego conquiro*’ (Maldonado-Torres 2007: 245).

Maldonado-Torres refers to the sceptical attitude of the *ego conquiro* as racist/imperial Manichaen misanthropic scepticism, an imperial attitude that would go on to group non-Westerners together as “problem people” through an act of reasoning implicitly derived from Christian theology.

Secularised theodicy

Theodicy or “god’s justice” derives from the Greek *theo* [god] and *dikē* [justice] and refers to any act or work primarily concerned with clarifying the tension that arises from claiming that a deity such as the Christian God is benevolent, omniscient and omnipotent while also acknowledging the reality of evil, pain and suffering in the world. If God is all powerful why is there suffering in the world? Why doesn’t God just make it go away? Historically this tension has given rise to three different acts of reasoning: one, if it is God’s will that there should be suffering in the world then he is not a God worth worshipping; two, the existence of suffering in the world proves that an omnipotent and omniscient God does not exist; three, given the fact that humans are not omniscient we simply cannot understand God’s plan and consequently what merely *appears* to be suffering and evil. The latter considered an act of reasoning is of particular interest to us, not only because in Christian

theology it has proven to be the most enduring explanation for the coterminous existence of evil and an omnipotent God but because of the way in which it effectively externalises an inherent contradiction. The system (here, Christian theology) cannot resolve the theodicean paradox. Instead, it externalises or expunges the paradox from the system by claiming that, not the contradiction, but *human beings are the problem* because we lack the capacity to understand why there is no contradiction. What Gordon (2013: 726), following Wynter, refers to as a “theodicean grammar or form,” I am calling an *act of reasoning*. To resolve the paradox that theodicy is concerned with by claiming that *there is no paradox and that human beings are just not clever enough to understand why there is not*, effectively shifts the problem away from an incoherent theology onto the human. Gordon (2013: 726) notes that a number of authors including Schelling, Hegel, Nietzsche, Du Bois and Fanon have traced the manner in which this act of reasoning migrated from Christian theology into an existential problematic,

the continued presence of this kind of argumentation even where there is the absence of an avowed deity. Even secular societies may have a theodicean mode of rationalization, where the society itself or some system of treasured knowledge or values occupies the deific role ... Its rationalization depends on rendering its contradictions external (Gordon 2013: 726).

The logic of “coloniality” or “Western modernity” can be decoded along these lines as a “system of thought” constituted by acts of reason which, like most systems do, generated tensions of paradoxes which it then externalised in order to construct and sustain the edifice of whiteness and the superiority of Western modernity as End in itself; an externalisation of tensions that consigned all signs of blackness to what Fanon describes as a zone of non-being. Writes Gordon:

The deification of an epistemic or social order has similar results, in the sense that the integrity of the system depends on externalising its contradictions. Thus, proponents of the imposed order regard poverty, disease, high mortality and social misery as intrinsic to the condition of conquered peoples, instead of as afflictions imposed on them. The result is an anthropology of ‘problem people’. The modernity marked by this process differs from prior modernities precisely in the manner in which its philosophical anthropology did not only place whole groups of people outside of ongoing time, but also transformed the idea of the dominating group into a geographical reach that was genuinely global, *while* locating the dominated group outside of that terrain in what Frantz Fanon called the ‘zone of nonbeing’ (2014: 14-15).

To challenge the misanthropic scepticism and theodicean grammar through which black subjects became “problem people,” the black subject first had to constitute itself as black subject through an act of reasoning which, in retrospect, has acquired the status of an *archē* or originary act of decolonial reasoning.

CONCLUSION

Constitutive causes are only analytically distinct from historical causes – as is clearly demonstrated by the way Hobbes’s ahistorical geometry of the state ends up premised on an incipient form of historicism. But isolating them analytically can be a useful exercise in understanding because once we have taken them apart and considered them in relative isolation from one another we can weave them together again, starting in a different place and picking up the thread in a variety of different ways. Even though much decolonial reasoning is parasitic on Western acts of reasoning – because the former arose as meta-critique of the latter – we can also, at least at a conceptual level, invert this asymmetrical relation of conceptual power by telling a different story; one that begins with the *ego conquiro* and ends with that strange Englishman for whom an aversion to death was fundamental to human nature and who liked to comment about his own birth, “Fear and I were twins”.

REFERENCE LIST

- Berlin, Isaiah 2004. 'Historical Inevitability' in *Liberty*. Oxford University Press.
- De Sousa Santos, Boaventura 2014. *Epistemologies of the South: Justice against Epistemicide*. Boulder, Colo.: Paradigm Publishers.
- Diagne, Souleymane Bachir 2018. *Decolonizing the History of Philosophy*. Columbia University, New York. N.Y.
- Dirlik, Arif 2002. 'Historical Colonialism in Contemporary Perspective'. *Public Culture* 14(3): 611-15.
- Jesseph, Douglas 1996. 'Hobbes and the method of natural science' in *The Cambridge Companion to Hobbes*. Edited by Tom Sorell. Cambridge: Cambridge University Press.
- Gordon, Lewis R.
2008 *An Introduction to Africana Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press.
2013 'Race, Theodicy, and the Normative Emancipatory Challenges of Blackness' *The South Atlantic Quarterly* 112:4.
2014 'Justice Otherwise: Thoughts on Ubuntu' in *Ubuntu: Curating the Archive*. Edited by Leonhard Praeg and Siphokazi Magadla. Pietermaritzburg. UKZN Press (2014).
- Graneß, Anke 2019. 'How should we teach the history of philosophy today' in *Philosophy on the Border: Decoloniality and the Shudder of the Origin*. Edited by Leonhard Praeg, UKZN Press, Pietermaritzburg.
- Hampton, Jean 1999. *Hobbes and the Social Contract Tradition*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Hannaford, Ivan 1996. *Race: The History of an Idea in the West*. Baltimore: The John Hopkins University Press.
- Hobbes, Tomas, [1651] 1973 *Leviathan*. Dent: London and Melbourne.
- Maldonado-Torres, Nelson
2007 'On the Coloniality of Being; Contributions to the development of a concept' in *Cultural Studies*, 21:2-3.
2011 'Thinking through the Decolonial Turn: Post-continental Interventions in Theory, Philosophy, and Critique—An Introduction', *Transmodernity* (Fall 2011).
- Mattingly, Garrett (1963) 'No Peace beyond What Line?' in *Transactions of the Royal Historical Society*, Vol. 13 (1963), pp. 145-162. Cambridge: University Press.
- Mbembe, Achille 2002. 'African Modes of Self-Writing'. Translated by S. Rendall. *Public Culture* 14(1): 239- 73.
- Minogue, Kenneth (1973), 'Introduction' to Hobbes *Leviathan*, Dent; London and Melbourne.
- Mudimbe, V-Y 1988. *The Invention of Africa: Gnosis, Philosophy, and the Order of Knowledge*. Indiana: Indiana University Press.
- Praeg, Leonhard

2008 “An Answer to the Question: What is [ubuntu]?” in *South African Journal of Philosophy*, Vol. 27, No. 4.

2014 A Report on Ubuntu. Pietermaritzburg: UKZN Press.

2014 *Ubuntu: Curating the Archive*. Edited by Leonhard Praeg and Siphokazi Magadla. Pietermaritzburg. UKZN Press.

2017 ‘Essential building blocks of the Ubuntu debate; or: I write what I must’, in *South African Journal of Philosophy* 36(2): 292–304

2019 *Philosophy on the Border: Decoloniality and the Shudder of the Origin*. Pietermaritzburg. UKZN Press.

Ramose, Mogobe Bernard

2002a ‘Historic titles in law’, in *Philosophy from Africa*, second edition. Edited by P.H. Coetzee and A.P.J. Roux. Oxford University Press Southern Africa, Oxford: UK

2002b ‘I conquer therefore I am the sovereign: Reflections upon sovereignty, constitutionalism, and democracy in Zimbabwe and South Africa, in *Philosophy from Africa*, second edition. Edited by P.H. Coetzee and A.P.J. Roux. Oxford University Press Southern Africa, Oxford: UK

Ryan, Alan 1996. Hobbes’s political philosophy, in *The Cambridge Companion to Hobbes*. Edited by Tom Sorell. Cambridge: Cambridge University Press.

Schmitt, Carl 2003. *The Nomos of the Earth in the International Law of the Jus Publicum Europaeum*. Telos Press Publishing

Wynter, Sylvia 2006. ‘On how we mistook the map for the Territory, and Re-Imprisoned Ourselves in Our Unbearable Wrongness of Being, of *Désêtre*: Black Studies toward the Human Project’, in *Not Only the Master’s Tools: African American Studies in Theory and Practice*. Edited by Lewis R. Gordon and Jane Anna Gordon. Boulder, CO: Paradigm.

Zarka, Yves Charles 1996. ‘First philosophy and the foundations of knowledge’, in *The Cambridge Companion to Hobbes*. Edited by Tom Sorell. Cambridge: Cambridge University Press.

DESIGNING GENETIC ENGINEERING TECHNOLOGIES *FOR* HUMAN VALUES

STEVEN UMBRELLO

Department of Values, Technology & Innovation
Delft University of Technology
s.umbrello@tudelft.nl

ABSTRACT

Genetic engineering technologies are a subclass of the biotechnology family, and are concerned with the use of laboratory-based technologies to intervene with a given organism at the genetic level, i.e., the level of its DNA. This class of technologies could feasibly be used to treat diseases and disabilities, create disease-resistant crops, or even be used to enhance humans to make them more resistant to certain environmental conditions. However, both therapeutic and enhancement applications of genetic engineering raise serious ethical concerns. This paper examines various objections to genetic engineering (as applied to humans) which have been raised in the literature, and presents a new way to frame these issues, and to look for solutions. Specifically, this paper frames genetic engineering technologies within the ‘design turn in applied ethics’ lens and thus situates these technologies as co-varying with societal forces. The value sensitive design (VSD) approach to technology design is then appropriated as the conceptual framework in which genetic engineering technologies can be considered so that they can be designed *for* important human values. By doing so, this paper brings further nuance to the scholarship on genetic engineering technologies by discussing the sociotechnicity of genetic engineering systems rather than framing them as value-neutral tools that either support or constrain values based on how they are used.

KEYWORDS

Genetic engineering, genetic modification, value sensitive design, VSD, bioethics, applied ethics, design

1. INTRODUCTION

Biotechnology is a family of technologies¹ that includes various things such as genetic engineering, biohybrids, bionics and exoskeletons, and bio-inspired materials (e.g.,

¹ A *technology family* is a collection of technologies that share (techniques that have) common goals, domains, or formal or functional features. This definition was developed by the TechEthos project team based on the definition of technology (see TechEthos, 2022; see also Umbrello et al., 2022).

smart biomaterials), among others (see Porcari et al., 2022). Due to its potential to create products of considerable market value, genetic engineering (also referred to as genetic modification) has garnered significant interest in both the scientific and industrial biotechnology communities (Loganathan et al., 2009). Genetic engineering refers to the use of laboratory-based technologies to intervene with organisms at the genetic level, i.e., the level of DNA, in order to force those organisms to either express or suppress some non-native trait(s). Genetically modified organisms (GMOs), often in the form of agricultural products (i.e., crops), are an ubiquitous example of how the application of genetic engineering can lead to highly efficacious and profitable commercial products. However, the mixed views of genetically modified crops and the growing discourse regarding their (potential) health effects, sustainability, and intellectual property concerns highlights the many issues attending potential genetic engineering efforts (Desquilbet and Bullock, 2009; De Vendômois et al., 2010; Nelson, 2001).

Genetic engineering may be most prevalent in agro-business domains, but it is not limited to these areas of research. In fact, such techniques have been applied to humans as well – generally with much debate – mostly with the goal of ameliorating diseases and other debilitating pathologies like cystic fibrosis lung disease (Oakland et al., 2012), for immunotherapy in treating various forms of cancer (Tüting et al., 1997), and for treating autoimmune and inflammatory diseases (Ewart et al., 2019). Such applications are generally taken to be less controversial.² However, there are more speculative and likewise more controversial potential applications of genetic engineering; rather than limiting the technology to purely therapeutic applications, there is the potential for genetic engineering to be used to enhance or augment humans in a variety of ways, such as by granting us greater strength (Bess, 2016), resistance to radiation³ (Gouw, 2020), or even to modify our ability to make moral decisions (i.e., moral bioenhancement) (Specker et al., 2014). The last two decades of bioethical debate have been dedicated to the many moral issues concerning the permissibility of using these technologies to not only treat, but improve the human condition, raising questions related to citizenship, naturalness, justice, genetic integrity, and other philosophical issues unique to these novel and transformative technologies (Sorgner, 2016).

This paper takes a different approach for examining the ethical issues related to genetic engineering technologies. Rather than framing the technologies as value-neutral

² There are, however, also examples of controversial applications of genetic engineering for such seemingly benign efforts, such as the work of He Jiankui, the Chinese scientist who genetically engineered babies to genetically protect them against HIV (Krimsky, 2019).

³ Balistreri and Umbrello (2022a) argue that genetic modification interventions could be used to safely and effectively modify the genetic patronage of astronauts whose mission is to colonize other planets in order to make them not only survive, but thrive in high radiation and low/zero gravity environments.

instruments that, via their use, support or constrain certain values, I contend that the way the technologies themselves are designed embodies values, values that change over time and exist in covariance with societal forces. As such, these technologies form part of a sociotechnical infrastructure with ubiquitous and pervasive effects that change over time. What open options are available to future designers and users is contingent on *design histories* which open up or close down certain available choices to future generations. In order to do this, this paper appropriates the value sensitive design (VSD) approach to technology design as a principled approach to technology design that acknowledges the interactional nature of technology and society as an inextricable characteristic of understanding technologies. By doing so, I show how the proper design of genetic engineering technologies via VSD can be oriented in such a way as to support important human values while constraining those that are unwanted, ultimately leaving open the possibility for future generations to update these technologies and retool them to the changing needs and values of those future generations.

In order to do this, the paper begins by exploring the conceptual elements of genetic engineering applications for humans, demonstrating the pervasive sociotechnical characteristics of this technology. I then explore some of the fundamental developments made in genetic engineering and the ethical issues raised by these. In particular, emphasis is given to the need to innovate these technologies in a responsible way given their pervasive and multi-generational impacts. This is followed by an explication of the VSD approach and how it functions. In discussing the VSD approach as applied to genetic engineering, special care is given to highlight how this methodology can be leveraged to meet the particular ethical challenges of genetic engineering, in order to arrive at an ultimate design that is sensitive to core human values. The final section discusses some of the outstanding issues still to be addressed as well as avenues for potentially fruitful future research.

2. GENETIC ENGINEERING

The field of genetic engineering began to see its coalescence in the 1970's as a consequence of Berg et alia's work in the creation of recombinant DNA molecules (Berg et al., 1974). These techniques were primarily geared toward medical applications and involved the splicing of a gene in order to get a useful protein that could then be cultured in production cells, ultimately in order to produce those proteins at scale (Morrow, 1979; Wright, 1986; Bloom et al., 1996). These early successes in mass-producing useful proteins were profitable since the more traditional sources of these proteins (i.e., human cadavers and animal organs) were costly and less bountiful. Today, genetic engineering techniques focus less on the production of useful

proteins and more on understanding the source causes of diseases that can be selectively and precisely targeted in order to ameliorate the resulting conditions. Rather than provide the subject with engineered proteins they may be lacking, novel techniques involve the therapeutic use of proteins to stimulate the body's own ability to produce that which it is missing (Mulligan, 1993; Verma et al., 2000; Wirth et al., 2013).

As genetic engineering has developed, it has grown rich interconnections with a variety of other biotechnologies. Moreover, each particular subdiscipline within the larger umbrella of "biotechnology" is apt to bring its own set of unique problems, technical and moral. As such, it will be useful to have a definition of genetic engineering which is wide enough such that it covers all areas of ethical investigation in question, but which is also circumscribed enough to box out questions related to other biotechnologies.

For our purposes, we can distinguish between (at least) three perspectives that can be used to rarefy our working definition of genetic engineering, and that will be useful for ensuring that we tackle the unique ethical issues associated with it in a principled fashion:

1. Genetic engineering techniques share specific properties and tools that set them apart from other technologies. In particular, genetic engineering works on the scale of cells in order to modify them or derive from them useful products (Nicholl, 2008).
2. Genetic engineering provides a process in which relatively difficult biological materials can be developed at scale and a means by which scalable new organisms can be created (Bothast et al., 1999; Collins and Young, 2018).
3. Genetic engineering is convergent and enabling in nature; it intersects and integrates existing domains like computing and human information [i.e., bioinformatics] as well as nanotechnology [i.e., nanopharmacy] (Tripathi, 2000; Timmermans et al., 2011).

3. ISSUES WITH GENETIC ENGINEERING

Genetic engineering, an important and transformative biotechnology, includes the research and development of novel and useful products at scale. This, of course, implicates the discipline in not just the manufacture and production of such products, but also their management. This more generalized conception of genetic engineering allows us to evaluate its potential repercussions across various domains. As we mentioned, genetic engineering has applications beyond its more intuitive uses in medicine, such as in industrial processes and agriculture. In this section, we explore

how more speculative applications and developments of genetic engineering techniques as applied to humans implicate a host of both social and ethical concerns that merit addressing. This is followed by a discussion of how many of the ethical issues concerning genetic engineering are unique to this domain and therefore merit specific consideration, especially when evaluating the most promising ways to design such convergent and transformative technologies so that they will support human values.

3.1 GENETIC ENGINEERING AND MEDICINE

What sets genetic engineering apart from the study of ‘genetics’ and ‘engineering’ is that it is particularly oriented at production via the use of biology at the cellular level. As mentioned above, traditional sources of the now mostly engineered spliced proteins came from sources which were not readily available, making their scalability, and thus ubiquitous adoption and application, strictly limited. Genetic engineering presented a way past this limitation. Genetic engineering, by its very nature, however, is “a process that uses laboratory-based technologies to alter the DNA makeup of an organism. This may involve changing a single base pair (A-T or C-G), deleting a region of DNA or adding a new segment of DNA.” (Smith, 2022). As such, the technology and its applications provide a novel locus for harm to emerge from, in addition to other associated unique ethical issues. Below, we explore some of the main developments and ethical issues of genetic engineering as it relates to human medicine as well as less therapeutic and more enhancement-oriented applications of genetic engineering.

3.1.2 THERAPEUTIC APPLICATIONS OF GENETIC ENGINEERING

Genetic engineering technologies have and will foreseeably continue to provide numerous boons to how medicine is practiced, presenting new ways to ameliorate various pathologies. As mentioned, there are several extant applications of such technologies towards therapeutic ends, that is, towards ameliorating illnesses in humans, such as for the regeneration and repair of tissues using mesenchymal stem cells⁴ for the treatment of cardiovascular injuries, various forms of cancer, kidney failure, and several neurological and bone disorders, as well as polyglucosan body disease (Hodgkinson et al., 2010; Raben et al., 2001).

The ability of genetic engineering technologies to target the *causes* of pathologies at the level of DNA positions these technologies as the future of medicine. This is likewise furthered by genetic engineering’s convergent character with other biotechnologies;

⁴ I.e., multipotent stem cells found in bone marrow (see Minguell et al., 2001).

genetic engineering presents new ways to approach illness while other biotechnologies like nanotechnology provide novel vehicles for delivery of treatments, genetic engineering treatments included. For example, in the transplantation of genetically engineered stem cells in order to stimulate vascularization and angiogenesis, biodegradable polymeric nanoparticles are used as the delivery mechanism in order to avoid complications arising from traditional delivery mechanisms (Yang et al., 2010). The ability of nanotechnology to enhance the delivery of therapies where traditional drugs and treatments fail is primarily due to the minute scale of nanoparticles and their ability to more precisely target illness loci by passing through cell walls and the blood-brain barrier more efficiently, thus increasing the delivered drug's bioavailability, and this couples in a clear way with the treatments made possible through genetic engineering (Bawa et al., 2008; Bennett-Woods, 2008; Ebbesen and Jensen, 2006; Iravani and Varma, 2019).

3.1.2 SAFETY RISKS CONCERNING HUMAN GENETIC ENGINEERING

There are at least two sources of safety issues concerning genetic engineering. The first is due to its convergent nature, primarily with that of nanotechnology. The ability for genetically engineered therapies to be delivered via nano-particles means that the body may be subjected to comprehensively invasive treatments down to the lowest level (i.e., intra-cellular), thus exposing patients to much greater risks of toxicity as compared to that of traditional pharmaceuticals. The resulting effects of such toxicity would be exacerbated by this increased bioavailability (Bennet-Woods, 2008; Jain et al., 2015). This is not only true of obviously toxic materials, but studies have shown how relatively non-toxic materials, like silver (Ag), when delivered at the nanoscale, display high levels of toxicity (Hadrup and Lam, 2014). Iravani and Varna (2019), however, argue that despite the therapeutic advantages of nanoparticle engineering for medicine, genetic engineering poses a potential solution to the toxicity issues, given that the biosynthesis of nanomaterials and nanoparticles, even on the industrial scale, provides overall greater resistance to metal toxicity.

Still, there are potential safety issues with the products of genetic engineering, independent of nanomedicine, and that is the potential to stimulate graft-versus-host disease [GVHD] (Ferrara et al., 2009), which is a potentially fatal condition that can be spurred by allogeneic stem cell transplantation, a genetic engineering procedure often used in therapeutic applications for treatments of certain lymphomas (Hirayama et al., 2019; Maude et al., 2018). There have been approaches to gene-engineered adoptive T cell therapies that minimize the risk of GVHD (see O'Leary et al., 2019; Bouchkouj et al., 2019), but these are time-consuming, thereby risking further aggravation of a patient's condition (Schuster et al., 2019), and such therapies are also subject to

production errors themselves (Locke et al., 2019). Ellis et alia (2021) argue that the source of the problem may also contain the seeds of a solution, maintaining that a balance has to be struck between further genetically modifying third-party T cells to avoid GVHD while ensuring that such T cells are procured from a safe source such as matching donors (Kochenderfer et al., 2013) or umbilical cord blood (Eapen et al., 2010; Kwoczek et al., 2017).

Overall, a cautious conclusion is that further research needs to be conducted to look at how genetically engineered therapies like those of modified T cells may be put to use without engendering new risks at the same time. Although promising techniques for doing this are being looked into (i.e., Anzalone et al., 2019), what is required is an explicit safe-by-design orientation in order to balance the tension between efficacy and safety (Ellis et al., 2021).

3.1.3 INFORMED CONSENT

Due to the novel and convergent aspects of genetic engineering, informed consent presents a particularly thorny issue, even for purely therapeutic technologies (and obviously for enhancement-oriented technologies as well). The principle of informed consent refers to:

the process by which a patient and medical provider discuss a proposed medical treatment, its anticipated consequences, potential risks and benefits, and alternatives. This process allows for open discussion between the provider and the patient and may theoretically help reduce medical errors, improve patient outcomes, and increase patient empowerment (Cordasco, 2013).

However, given the complexities of genetic engineering, its aptness to be utilized in convergence with other novel (and sometimes risky) biotechnologies, and the uncertainties attending many new treatments, there are epistemic gaps (or at least hurdles) that may preclude patients from fully grasping what is being proposed, meaning they cannot be sufficiently informed of the risks, particularly given the unforeseen risks that might emerge or the risks that are completely unforeseeable given the convergence of genetic engineering technologies with other risky technologies. Such practical limitations to informed consent are only exacerbated when discussing genetic testing (Poste, 1999).

3.2 GENETIC ENGINEERING AND HUMAN ENHANCEMENT

Though much of the work in genetic engineering has been oriented toward treating and possibly even eliminating illnesses or diseases, recent developments have demonstrated the potentiality for the technology to be put to use for human

enhancement as well. For example, in 2018, Chinese researcher He Jiankui and fellow collaborators deceived doctors, leading them to implant gene-edited embryos into two women, a clear violation of medical ethics (Normile, 2019). Jiankui's goal was to create children born with an inherent resistance to HIV.

Although such instances of human genetic engineering for enhancement purposes are rare, they betray the feasibility of using such techniques to enhance humans, rather than just treat them for existing conditions. In fact, there is a host of philosophical literature that explores the ethical issues which emerge as a consequence of such technologies geared towards enhancement purposes, with some scholars arguing against their ethical permissibility (Lin and Allhoff, 2008; Giubilini and Sanyal, 2016) and others arguing that such technologies, when safe and available, are not only permissible, but even obligatory (Agar, 2008; Harris, 2009; de Melo-Martín, 2010). The debate on the feasibility, permissibility, and even obligation to employ genetic engineering towards human enhancement ends forms a rich and vast literature, and exploring this debate falls beyond the scope of this paper. However, we will discuss some of the issues which relate to values unique to genetic engineering (rather than values that are common to most technologies; i.e., safety, efficacy, usability, etc.). In particular, we will explore some of the more and less feasible/plausible values as they emerge, although perhaps not explicitly so, within the literature. Those that will be discussed are summed up in Table 1.

Less Acceptable/Plausible	More Acceptable/Plausible
Right to unmodified genetic code	Right to an 'open future'
Right to a unique genetic code	Right to a life worth living / reasonable probability to have a good life
Respect for disability as a mere difference	Principle of justice

Table 1. Less and more acceptable/plausible values concerning genetic engineering

3.2.1 LESS ACCEPTABLE/PLAUSIBLE VALUES

We can identify at least three less acceptable or less plausible values that are implicated by genetic engineering technologies (see Table 1):

- Right to unmodified genetic code;

- Right to a unique genetic code;
- Respect for disability as a mere difference

Some have argued that the preservation of the human genome is a common good rather than something which may permissibly be dictated at the will of individuals (c.f., Ossorio, 2017). In fact, the UNESCO International Bioethics Committee's resolution on the ethics of cloning demands the preservation of the human genome, given that it is the "common heritage of humanity" (UNESCO, 1997, Art. 1). However, those who maintain positions like the 'right to an unmodified genetic code' or the 'right to a unique genetic code' leave themselves open to serious philosophical scrutiny (see de Andrade, 2010; Buttigieg, 2012; Princ, 2020). For example, as Balistreri and Umbrello (2022a) put it:

every time we have a child, we modify the genetic heritage of humanity, given that through sexual reproduction (or assisted reproduction interventions), we bring into the world individuals who have a genealogy different from that of their parents, or, in any case, of the people who contributed to the birth via their germ cells. (Balistreri and Umbrello, 2022a, p. 2)

This means that each birth, whether as a result of sexual reproduction or assisted reproductive techniques, *de facto* modifies this so-called "common heritage".⁵ Not only this, but it is this changing genome *as a consequence of each birth* which provides the unique genetic material necessary for variation and thus general human fecundity, thereby enabling the sustainability of the human species (Harris, 2014, p. 57). This is not only the case with current means of reproduction (sexual or assisted) but even with less-than-efficacious technologies like cloning. One would think that it is always the case that cloned individuals will be identical genetic copies of their genetic donor. However, this is only the case if they are the recipients of the mitochondrial and nuclear DNA from the same individual (Devolder and Gyngell, 2017; Levy and Lotz, 2005; Harris, 2004). If the cloned individual does not receive the mitochondrial and nuclear DNA from the same individual, then their genetic heritage will consequentially be different from both donors. However, if we did indeed aim to preserve the human genome as genetic, then this would mean that we could produce cloned females. Why? Only females can receive the genetic heritage, i.e., both mitochondrial and nuclear DNA, from an identical person. This would mean that in order to truly preserve the common genetic heritage of humanity, we would necessarily condemn the male sex to extinction, something that is arguably not ideal. Hence, these arguments against the use of genetic

⁵There also appears to be this tension within the UNESCO (1997) document itself, where Article 1 expresses this common heritage and its preservation, whereas Article 3 expresses the mutation and changing nature of said genome as a consequence of various factors.

engineering technologies presuppose that unmodified or unique genetic codes have some special status that is worth preserving, even at such costs. However, the former is *ipso facto* a consequence of any form of reproduction, whereas the latter is *de facto* the natural consequence of any genetic modification.

But what about ‘respect for disability as a mere difference’? A more radical argument proposed by scholars such as Elizabeth Barnes and Rosemarie Garland-Thomson is that disability is *just* a difference, it is not a disadvantage. As such, like the many other differences that distinguish one person from the next, there does not nor *should not* be a need to modify the genetic patrimony of the offspring in order to “correct” some condition thought to constitute a disability because, under this view, that condition is not a pathology (Barnes, 2009; 2016a). The position is radical given that it fundamentally argues that whatever the condition a child is born with is not only acceptable but good (c.f., Garland-Thompson, 2012; 2020). They thus defend the conservation of difference and disability, arguing against genetic engineering technologies that could potentially be ameliorative, basing this position on their premise that disability is not something to ameliorate. In fact, their argument rests on the notion that it would be a form of discrimination to consider disability as a form of pathology. However, as Kahane and Savulescu (2016) correctly point out, if such disabilities are mere differences and not only acceptable but good, then it would be likewise good and perhaps obligatory to preserve those differences, despite genetic engineering methodologies to change such differences (or remove them entirely) in further offspring, i.e., genetically propagating those biomarkers (c.f., Barnes, 2016b). The preservation of such ‘mere’ differences such as disabilities when there are means (i.e., genetic engineering) to avoid or ameliorate such conditions is hardly a sustainable position, particularly so when such a line of argumentation also leads to conclusions where such ‘mere’ differences must be conserved, i.e., propagated.

3.2.2 MORE ACCEPTABLE/PLAUSIBLE VALUES

There are at least three more plausible values that can be sustained concerning genetic engineering, and those are:

- Right to an 'open future'
- Right to a life worth living/ reasonable probability to have a good life
- Principle of justice

Arguments sustaining these three values are more thoroughly explored in Balistreri (2022) and Balistreri and Umbrello (2022a; 2022b). However, we will briefly outline them here.

3.2.2.1 RIGHT TO AN 'OPEN FUTURE' & RIGHT TO A LIFE WORTH LIVING

Balistreri and Umbrello (2022a; 2022b) use the context of future space travel and colonization as a narrative instrument to argue for the moral acceptability of genetic engineering interventions. These arguments, however, can be more broadly generalized.

Genetic engineering interventions in humans can be targeted toward either the somatic line or germline. The difference between the two is that somatic line interventions can be practiced on a healthy and consenting adult; however, these types of somatic line interventions cannot be transmitted to offspring. This is because the somatic line modifications impact the individual's cells and not the oocytes and/or spermatozoa. For this reason, and to not risk exposing potential offspring to harsh conditions in the case of extra-terrestrial spaceflight and colonization, it makes more sense to engage in germline interventions on embryos or gametes prior to fertilization so that the offspring are born with the enhancements already. This can be practiced prior to take-off (i.e., on Earth) and would naturally take place prior to birth and, therefore, without the consent of those whom such interventions will affect. Still, such does not entail that such decisions are not morally justifiable (Harris, 2017).

In fact, it is exactly because such offspring are not capable of making autonomous choices that progenitors have the right as well as the moral responsibility to make choices in their place (c.f., Scanlon, 2000). What is of moral relevance is that the choices promote, as much as possible, not only the well-being but the potential for future flourishing of said offspring.⁶ In the case of space travel and colonization, adult astronauts are free to make sacrifices and choose to undertake genetic engineering interventions to make them capable of surviving space (i.e., functionally therapeutic interventions). However, a minimally sufficient life worth living, vis-a-vis genetic engineering of offspring, is hardly a sacrifice that should be imposed on future offspring that would be required for long-term mission sustainability. To this end, it would be morally obligatory, when safe and efficacious, to employ genetic engineering technologies, as well as other converging technologies, to ensure that offspring not only meet the minimum threshold for wellbeing but that they will have a good potential for having a good and flourishing life (i.e., functional enhancement applications of genetic engineering). What this entails is a moral obligation to employ genetic engineering technologies in a context where a therapeutic application is only a minimally necessary

⁶ More simply put, the important point here is that there exists a presumed consent; that is, if progenitors could have obtained the consent of said offspring to undertake such interventions that they would have done so.

condition but not a sufficient one in order to qualify for moral acceptability. Rather, a value placed on using such technologies on future generations to amplify and empower their potential available choices is necessary, and, as a consequence, making *a priori* genetic engineering choices oriented towards providing future generations with good lives, not only those that meet the minimum threshold for survival, is likewise necessary.⁷

3.2.2.2 PRINCIPLE OF JUSTICE

Concerning justice, the clearest way of interpreting justice (which is different across the literature regarding the specific technology in question, c.f., see Floridi et al., 2018; Umbrello, 2020a; Friedman and Hendry, 2019), is to view justice as fairness (à la Rawls). However, as conceptualized within the domain of genetic engineering, it could more properly be understood as freedom from genetic inequality (Simmons, 2008). This can be understood in a number of ways. Given the efficacy of genetic engineering techniques for anticipatory diagnoses, particularly for genetic conditions, there are ethical issues that emerge in the use of genetic testing to uncover untreatable illnesses, particularly those that may emerge in late adult life. This can lead to undue anxiety and stress in potential positive diagnoses despite a lack of treatment (Marteau et al., 1992; Woolridge and Murray, 1988). However, beyond the therapeutic domain, there is the issue of gene doping, or enhancement applications of genetic engineering, often in sporting domains where genetically driven increases in muscle mass and density presents a clear advantage (Cantelmo et al., 2020). Although research is being undertaken in order to test for such genetic interventions, it remains difficult to identify such genetic enhancements in athletes (Baoutina et al., 2008). Such enhancements would confer to their hosts unfair and potentially undetectable advantages that would otherwise be prohibited if identifiable. Beyond these two issues of inequality are also the discussions surrounding designer babies (Balistreri, 2022). This is often construed as a function of trait selection by their progenitors in an attempt to confer to their offspring potentially desirable traits (height, skin/eye colour, increased learning memory, etc). Functionally, the fear surrounds a certain form of eugenics that could arise if preimplantation genetic diagnosis techniques are perfected and able to be geared toward non-disease traits (King, 1999; Robertson, 2005; Appel, 2012). This latter application could be used to promote a certain vision of ideal race, propagating certain notions of beauty, all the while exacerbating existing inequality in access to the

⁷ For a more in-depth critique against the principle of the minimum threshold of well-being concerning genetic engineering, see Balistreri and Umbrello (2022a).

techniques conferring such traits, given their relative costs and elective nature (Veit, 2018).

4. DESIGNING GENETIC ENGINEERING *FOR* HUMAN VALUES

So far we have examined how genetic engineering, both for therapeutic and enhancement purposes, raises a variety of ethical issues. In the philosophical debates on this, it is generally the practice to focus primarily on the consequences of using genetic engineering technologies and the ethical issues that emerge. However, this approach fails to grapple with all that goes into a particular technology, in particular the design histories, design architectures, and series of choices made by all those who are involved in the design process that leads to some technology. In many ways, this approach to technology is mostly instrumental, in that it understands technology as value-neutral and, instead, sees value come in only as a function of how a technology is used [i.e., *instrumentalism*] (Feenberg, 2009). However, this is only one way in which we might consider technology. Aside from *instrumentalism*, there is also *technological determinism*, which defends the notion that society is determined by the inextricable advance of technology (Dafoe, 2015; Wyatt, 2008). On the other end, there is *social constructivism*, which argues that technology is best understood as socially constructed and thus determined by social forces (Pinch and Bijker, 1984; Klein and Kleinman, 2002). Following the influence of the work of Langdon Winner (1980) and the subsequent ‘design turn in applied ethics’ (van den Hoven, 2017), the philosophy of technology has since acknowledged that technology is best understood as interactional (*interactional stance*). This position holds that technology and society co-construct and co-vary with one another, exerting pressures and forces in a dynamic way (Friedman et al., 2017). This way of understanding technology therefore requires an approach to technology design which keeps this interconnection in mind to ensure that responsible innovation can take place.

The value sensitive design (VSD) approach, a principled approach to technology design, takes as its philosophical starting point the notion that technologies are not value-neutral (unlike *instrumentalism*) and instead are *interactional* (i.e., a symbiosis between *technological determinism* and *social constructivism*) (Friedman and Hendry, 2019). The remainder of this work will be dedicated to showing how VSD may be used to address some of the prominent ethical challenges of genetic engineering canvassed above.

4.1 VALUE SENSITIVE DESIGN

VSD, sometimes referred to as ‘Values at Play’ or ‘Design for Values’ (Flanagan and Nissenbaum, 2014; van den Hoven et al., 2015), is at core a tripartite methodology of empirical, conceptual, and technical investigations. Whether carried out consecutively, in parallel, or iteratively, these investigations involve: (1) empirical enquiries into relevant stakeholders, their values, and their value understandings and priorities; (2) conceptual enquiries into these values and their possible trade-offs; and (3) technical enquiries into value issues raised by current technology and the possibilities for value implementation into new designs.

VSD is characterized by at least seven structural features that make it comparatively unique:

1. VSD is explicit in its anticipatory orientation. It affirms the long-term impacts that technologies have on society and aims to be proactive by centralizing human values early on and throughout the design process.
2. VSD expands the domain of relevant values to loci outside of the design domain. This includes the home, cyberspace, schools, and other areas of public life.
3. Beyond solely economic values, or the democratic values central to approaches like participatory design, VSD expands the domain of relevant values to focus on all values of moral importance.
4. VSD proposes an iterative and reflexive methodology of conceptual, empirical, and technical investigations that allows it to arrive at greater equifinality⁸ over time.
5. VSD is predicated on the *interactional* stance toward technology, and thus affirms that both technology and social forces exist in a dynamic interplay. Design then must be carried out with this covariance of technology and society in mind.
6. VSD draws from moral epistemology and affirms that specific moral values are independent of individuals’ beliefs in those values.
7. VSD rejects moral values’ social or cultural relativism and instead affirms the independence of certain moral values regardless of sociocultural differences. Values like justice, wellbeing, and dignity are framed as independent, universal moral values in design (Friedman and Hendry, 2019). How those

⁸ Equifinality is the principle that a given end state can be reached from many potential means.

values are *actually* manifested can be different due to the various socio-cultural understandings of those values.

As its name suggests, VSD focuses on human values, bridging the gap between design and ethics. Values are expressed and embedded in technology; they have real and often non-obvious impacts on users and society. Values are understood in VSD as “what a person or group of people consider important in life,” particularly those of moral importance (Friedman et al., 2013, p.56). The integration of VSD into the design practices of biotechnology more broadly, and genetic engineering technologies more specifically, requires a fine-grained understanding of the various approaches toward genetic engineering design.

4.1.1 TRIPARTITE METHODOLOGY

As mentioned, one of the distinguishing features of VSD is its tripartite structure, its three iterative and interdependent phases or ‘investigations’: conceptual, empirical, and technical investigations (See Figure 1). These investigations can be carried out consecutively, in parallel, or iteratively, and are meant to be in constant feedback with one another to aid designers in arriving at a design that meets whatever requirements are currently deemed relevant. Often, many VSD projects begin with conceptual investigations which aim to construct working definitions and answers to questions like “What are the ethical issues?”, “What values are associated with those ethical issues?”, and “Who are the people (or groups of people) that would feasibly be impacted on by various design choices?”. Because of this, conceptual investigations are often understood to be the most philosophically oriented of the three investigations, and here design teams can take up the philosophical literature itself as a starting point in drafting thorough working understandings of those questions, which can then be referred to and honed based on the other two investigations.

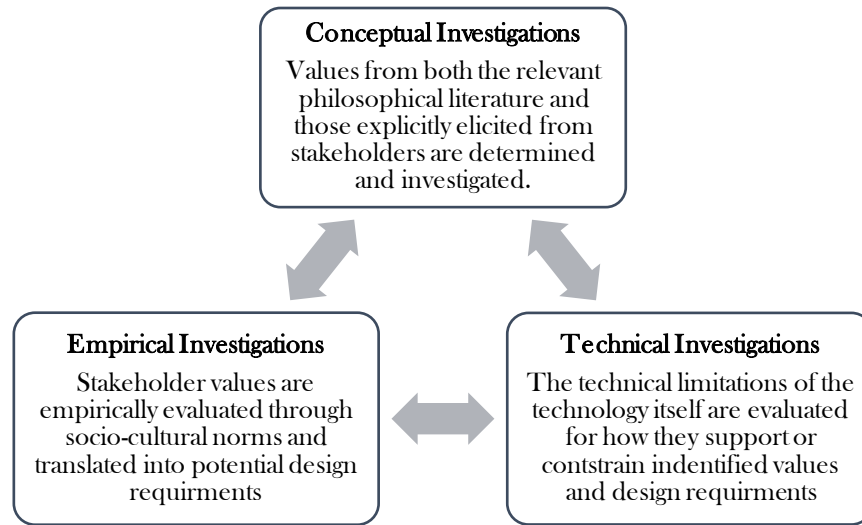


Figure 1. Tripartite VSD approach. Source: Umbrello (2020b).

Given genetic engineering's natural convergence with biology and medicine, a good starting point for conceptual investigations would be evaluating the principles central to biomedical ethics: *justice*⁹, *non-maleficence*, *beneficence*, and *autonomy* (Beauchamp & Childress, 2019). These principles function well as starting points for VSD in the domain of genetic engineering, given its emphasis on medical treatment and bodily enhancement, and they moreover serve as a basis to help address more technology-specific values and issues.¹⁰ In particular, for medical (i.e., therapeutic) applications of genetic engineering, these values can help to address many of the issues concerning the safety, efficacy, and informed consent issues outlined in Section 3.1. An example in genetic engineering which illustrates the value-sensitive design orientation is the development of gene-engineered adoptive T cell therapies for the treatment of various cancers. During the development of such therapies, concerns may arise relating to the efficacy and safety of these treatments. Safety, in this case, would be a function of not causing any unwanted genetic changes in the patient, not appropriating the necessary cells from potentially dangerous sources (even if they can thereby be produced at greater scale), and not exposing the production of such cells to manufacturing errors. The VSD approach would therefore direct designers to seek to promote (or at least not hinder) the value of safety when designing gene-engineered adoptive T cell

⁹ One can already imagine that the value of *justice* might be that the type of change you make should be a change that can be corrected/revised to allow for improvements and to make sure that technological development does not penalize older generations (i.e., avoiding obsolescence of genetic modifications), see Sparrow (2019) concerning genetic obsolescence.

¹⁰ These principles are also common starting points for other investigations utilizing the VSD approach. See, for example, Umbrello et al. (2021); Pirmi et al. (2021); Capasso and Umbrello (2022).

therapies, guiding them to bear in mind the preceding concerns. Efficacy, on the other hand, would be the ability to induce remission or the senescence of cancer cells. To a degree, efficacy is also predicated on the amount of acceptable damage that the therapy is permitted to cause at the expense of its effectiveness. The VSD approach, with regards to efficacy, would then guide designers to work toward the most effective designs, while also working within the confines set by the value of safety. These are just two of the values that can be framed using the philosophical medical literature, an operationalization that is crucial to how the VSD approach works, particularly during conceptual investigations. The ability to manage these tensions, find creative solutions, and augment, rather than abdicate, designers' ability to be responsible for the responsibility of others is a hallmark of the approach (see Simon, 2017; Jenkins et al., 2020; van Wynsberghe, 2020).

4.1.2 *STAKEHOLDER-CENTRIC*

The VSD framework is fundamentally stakeholder-focused. How values are understood, elicited, and defined, as well as how those values are then designed *for*, is contingent on stakeholders (see the list in §4.1) In particular, VSD includes several methods and tools for stakeholder identification, elicitation, analysis, and legitimation. These tools help to determine who the stakeholders are, which stakeholder groups would be best represented in order to elicit their values, tools for such elicitations, and tools for analysis of those elicitations (Cummings, 2006; Friedman et al., 2017).¹¹

Stakeholder is a central concept for VSD. When discussing values, the natural question which emerges is “*the values of whom?*”. VSD is unique in its distinction between two major types of stakeholders: *direct stakeholders* and *indirect stakeholders*. Direct stakeholders are the individuals and/or groups that directly interact with the system or its output. A prominent example of direct stakeholders would be the designers themselves who daily work with the system and the system's end users (once the system is deployed). In the case of genetic engineering technology, biotechnologists designing and using these systems would be such an example, as would recipients of genetically-engineered therapies (either ameliorative or enhancement-oriented).

¹¹ This focus on stakeholders also makes the VSD approach well-suited to guide biotechnology researchers and designers toward genetic engineering technologies which are in compliance with existing guidelines and codes of conduct concerning biotechnology and engineering biology. For example, the European Commission's *User's Guide to European Regulation in Biotechnology* (European Commission, 2014), the USA's *FDA Biotechnology Guidelines* (FDA, 2019), the UK's *Industrial Biotechnology (IB) Strategy* (Rosemann and Molyneaux-Hodgson, 2019), or, more broadly, the British Standards Institution's *Responsible Innovation Guide* (BSI, 2020) all present guidelines for research, and each include at least some relation between technological developments and stakeholder interests.

Indirect stakeholders are all the other entities affected by the use of the system, but who do not directly interact with it. Indirect stakeholders are often the class of stakeholders who are overlooked in the design of systems. We also need to keep in mind that VSD is also temporally sensitive, because stakeholder groups can change over time, and so designs which are sensitive to stakeholders' values must also be able to change. This means that future generations can, and perhaps should, be identified as an important stakeholder group when designing technologies that have such multi-generational impacts.

In the case of genetic engineering, there are strong consent-based arguments that we shouldn't impose our current values on future generations; i.e., only those capable of informed consent should be able to make the sacrifices that are part and parcel of such genetic engineering (i.e., *right to an 'open' future*), and future generations categorically cannot give informed consent. However, perhaps the type of genetic modification (i.e., the particular gene/intervention) that the genome editing technologies are geared to work on should those that are closely linked to the possibility of practicing interventions which ensures an open future and a good quality of life for those who are born. As we described in the previous section, there is a philosophical argument to be made that astronauts aiming at extraterrestrial colonization should not procreate, given the need for subsequent generations to be subjected to such genetic engineering for the purposes of mere survival (see Balistreri and Umbrello, 2022a). What is then required is, as Lin (2006) aptly argues, an economic model that is sensitive to future generations and that permits new ways of living and innovating (see also Umbrello, 2022). VSD provides the principled theory and method(s) to do exactly just that. The approach, particularly in employing four multi-lifespan tools, is geared towards such an enterprise that genetic engineering designers could quickly adopt:

1. **Multi-lifespan timeline** (*Purpose*: Priming longer-term and multi-generational design thinking): Priming activity for longer-term design thinking, multi-lifespan timelines prompt individuals to situate themselves in a longer timeframe relative to the present, with attention to both societal and technological change which is apt to occur across that extended timeframe. (i.e., Yoo et al., 2016)
2. **Multi-lifespan co-design** (*Purpose*: Longer-term design thinking and envisioning): Co-design activities and processes that emphasize longer-term anticipatory futures with implications for multiple and future generations. These activities are geared to stimulating participants' envisioning of future [information] systems by: (1) enhancing participants' understanding of longer timeframes (e.g., 100 years), and (2) guiding participants to effectively project themselves long into the future in their design thinking. (i.e., Yoo et al., 2016, p. 4423).

3. **Envisioning Cards** (*Purpose*: Value sensitive design toolkit for industry, research, and educational practice): A set of 32 cards, the so-called Envisioning Cards build on four criteria: stakeholders, time, values, and pervasiveness. Each card contains on one side a title and an evocative image related to the card theme, and on the flip side, the envisioning criterion, card theme, and a focused design activity. Envisioning Cards can be used for ideation, co-design, heuristic critique, and evaluation. (Friedman and Hendry, 2012; Yoo et al., 2013; Umbrello, 2022).
4. **Agile Toolkit** (*Purpose*: Value sensitive design toolkit for longer-term design thinking in industry): This is a quick starter guide to employing the VSD in Agile Project Management. The toolkit aims to offer practitioners a means of integrating VSD envisioning tools into Agile workflows, thus resisting and ameliorating the short-termism implicit in Agile workflows while gaining its iterative benefits. (Umbrello and Gambelin, 2021; 2022).

Multi-generation envisioning, as promoted by VSD, provides biotechnologists with the means to design genetic engineering technologies, even for human enhancement purposes, for changing values, promoting values such as that of an *open future*, a *life worth living*, *justice*, *genetic integrity*, etc. Currently, lacunae in legislation concerning the bounds by which genetic engineering (i.e., therapeutic vs. enhancement) can be clearly delineated. VSD's ability to integrate various sources of values – i.e., the values of care and those unique to genetic engineering [Table 1] – permit it to begin closing these gaps.

5. CONCLUSIONS

The introduction of biotechnologies like genetic engineering into society poses novel and unforeseen (and possibly unforeseeable) issues for healthcare, and medicine more broadly. Genetic engineering is not only a transformative technology but also a convergent one, converging with other emerging technologies to blur the lines between sectors and disciplines. This not only sparks new social and ethical issues, among others, but also complicates how those issues can and should be confronted. In this paper, we explored what we mean when we use the term genetic engineering, its application in both humans and in other sectors, as well as how the technology is multipurpose, meaning that it can be used not only in a curative fashion, i.e., therapeutically, but also to enhance humans. Rather than frame genetic engineering technologies as static and look only at the ethical issues of their consequences, we examined the values being invoked during ethical debates and interpreted them and genetic engineering developments through the frame of design. More specifically, we

explored how we can design genetic engineering technologies *for* important human values in order to proactively confront ethical complexities, rather than addressing issues only after they are manifested.

The value sensitive design (VSD) approach presented provides both a principled theory and method that is explicitly geared towards identifying and eliciting stakeholders and their values, as well as designing not only for the present or near future, but for multiple generations. VSD thus opens up design choice architectures to permit future stakeholders and designers more choices over how they engage in design. Value sensitive design was not developed with the specific application of biotechnologies in mind, nor the more specific application to genetic engineering here being discussed, but this paper shows that the *design turn in applied ethics* may be fruitfully employed to help biomedical and genetic engineers to begin thinking about design choices in a broader way, as determined and determinate of future choice architectures. Likewise, it also shows how there is a starting point – i.e., biomedical ethical principles – that can serve as a way of framing these more specific values and principles relevant to genetic engineering within a language that is more approachable for those familiar with it. This paper, however, is far from being definitive for these debates. Rather, it aims to spark a new debate focused on the instrumentalization of genetic engineering technologies, rather than seeing them as being part and parcel of design histories and choices. VSD can also help in this latter regard. Philosophical exploration of the issues falls under the purview of conceptual investigations, which needs further work in looking at the specifics of various genetic engineering technologies and applications. Likewise, empirical and technical investigations should explore the potential people involved, how values and stakeholders change over time, as well as how the architectures of the systems themselves support or constrain values across multiple geographies, domains of application, and across time.

ACKNOWLEDGEMENTS

I would like to thank both Maurizio Balistreri and Nathan G. Wood for providing useful feedback and advice on this paper.

REFERENCES

Agar, N. (2008). *Liberal eugenics: In defence of human enhancement*. Hoboken, NJ: John Wiley & Sons.

Appel, J. M. (2012). Toward an ethical eugenics: The case for mandatory preimplantation genetic selection. *JONA's Healthcare Law, Ethics and Regulation*, 14(1), 7-13. <https://doi.org/10.1097/NHL.0b013e318244c69b>

Anzalone, A. V., Randolph, P. B., Davis, J. R., Sousa, A. A., Koblan, L. W., Levy, J. M., ... & Liu, D. R. (2019). Search-and-replace genome editing without double-strand breaks or donor DNA. *Nature*, 576(7785), 149-157. <https://doi.org/10.1038/s41586-019-1711-4>

Balistreri, M. (2022). *Il bambino migliore?*. Rome: Fandango.

Balistreri, M., & Umbrello, S. (2022a). Should the colonisation of space be based on reproduction? Critical considerations on the choice of having a child in space. *Journal of Responsible Technology*, 11, 100040. <https://doi.org/10.1016/j.jrt.2022.100040>

Balistreri, M., & Umbrello, S. (2022b). Modifying the environment or human nature? What is the right choice for space travel and Mars colonisation? *Working paper*.

Baoutina, A., Alexander, I. E., Rasko, J. E., & Emslie, K. R. (2008). Developing strategies for detection of gene doping. *The Journal of Gene Medicine*, 10(1), 3-20. <https://doi.org/10.1002/jgm.1114>

Barnes, E. (2009). Disability, minority, and difference. *Journal of Applied Philosophy*, 26(4), 337-355. <https://doi.org/10.1111/j.1468-5930.2009.00443.x>

Barnes, E. (2016a). *The minority body: A theory of disability*. Oxford: Oxford University Press.

Barnes, E. (2016b). Reply to Guy Kahane and Julian Savulescu. *Res Philosophica*, 93(1), 295-309. <https://doi.org/10.11612/resphil.2016.93.1.15>

Bawa, R., Melethil, S., Simmons, W. J., & Harris, D. (2008). Nanopharmaceuticals: patenting issues and FDA regulatory challenges. *The SciTech Lawyer*, 5(2), 10-15.

Beauchamp, T., & Childress, J. (2019). *Principles of biomedical ethics* (8th ed.). Oxford: Oxford University Press.

Bennett-Woods, D. (2008). *Nanotechnology: Ethics and society*. Boca Raton: CRC Press.

Berg, P., Baltimore, D., Boyer, H. W., Cohen, S. N., Davis, R. W., Hogness, D. S., ... & Zinder, N. D. (1974). Potential biohazards of recombinant DNA molecules. *Science*, 185(4148), 303-303. <https://doi.org/10.1126/science.185.4148.303>

Bess, M. (2016). *Make Way for the Superhumans: How the science of bio enhancement is transforming our world, and how we need to deal with it*. London: Icon Books.

Bloom, M. V., Freyer, G. A., & Micklos, D. A. (1996). *Laboratory DNA science: an introduction to recombinant DNA techniques and methods of genome analysis*. San Francisco, CA: Benjamin Cummings Publishing Company, Inc.

Bothast, R. J., Nichols, N. N., & Dien, B. S. (1999). Fermentations with new recombinant organisms. *Biotechnology Progress*, 15(5), 867-875. <https://doi.org/10.1021/bp990087w>

Bouchkouj, N., Kasamon, Y. L., de Claro, R. A., George, B., Lin, X., Lee, S., ... & Pazdur, R. (2019). FDA approval summary: axicabtagene ciloleucel for relapsed or refractory large B-cell lymphoma. *Clinical Cancer Research*, 25(6), 1702-1708. <https://doi.org/10.1158/1078-0432.CCR-18-2743>

BSI. (2020). *PAS 440:2020 Responsible Innovation Guide*. London: The British Standards Institution. Retrieved from https://www.adamson-jones.co.uk/app/uploads/2020/04/PAS440_pdf.pdf

Buttigieg, J. (2012). The common heritage of mankind: from the law of the sea to the human genome and cyberspace. *Symposia Melitensia*, 8, 81-92. <https://www.um.edu.mt/library/oar//handle/123456789/6883>

Cantelmo, R. A., Da Silva, A. P., Mendes-Junior, C. T., & Dorta, D. J. (2020). Gene doping: Present and future. *European Journal of Sport Science*, 20(8), 1093-1101. <https://doi.org/10.1080/17461391.2019.1695952>

Capasso, M., & Umbrello, S. (2022). Responsible nudging for social good: new healthcare skills for AI-driven digital personal assistants. *Medicine, Health Care and Philosophy*, 25(1), 11-22. <https://doi.org/10.1007/s11019-021-10062-z>

Collins, J. H., & Young, E. M. (2018). Genetic engineering of host organisms for pharmaceutical synthesis. *Current opinion in biotechnology*, 53, 191-200. <https://doi.org/10.1016/j.copbio.2018.02.001>

Cordasco, K. M. (2013). Obtaining informed consent from patients: brief update review. *Making health care safer II: An updated critical analysis of the evidence for patient safety practices, 2013*, 461-470.

Cummings, M. L. (2006). Integrating ethics in design through the value-sensitive design approach. *Science and engineering ethics*, 12(4), 701-715. <https://doi.org/10.1007/s11948-006-0065-0>

Dafoe, A. (2015). On technological determinism: A typology, scope conditions, and a mechanism. *Science, Technology, & Human Values*, 40(6), 1047-1076. <https://doi.org/10.1177%2F0162243915579283>

de Andrade, N. N. (2010). Human Genetic Manipulation and the Right to Identity: The Contradictions of Human Rights Law in Regulating the Human Genome. *SCRIPTed*, 7, 429. <https://doi.org/10.2966/scrip.070310.429>

de Melo-Martín, I. (2010). Defending human enhancement technologies: Unveiling normativity. *Journal of Medical Ethics*, 36(8), 483-487. <http://dx.doi.org/10.1136/jme.2010.036095>

Desquilbet, M., & Bullock, D. S. (2009). Who pays the costs of non-GMO segregation and identity preservation?. *American Journal of Agricultural Economics*, 91(3), 656-672. <https://doi.org/10.1111/j.1467-8276.2009.01262.x>

De Vendômois, J. S., Cellier, D., Vélot, C., Clair, E., Mesnage, R., & Séralini, G. E. (2010). Debate on GMOs health risks after statistical findings in regulatory tests. *International Journal of Biological Sciences*, 6(6), 590. <https://doi.org/10.7150%2Fijbs.6.590>

Devolder, K., Gyngell, C. (2017). Human Cloning: Arguments for. In: *Encyclopedia of Life Sciences*. Hoboken, NJ: John Wiley & Sons Ltd, Chichester. <https://doi.org/10.1002/9780470015902.a0005224.pub2>

Eapen, M., Rocha, V., Sanz, G., Scaradavou, A., Zhang, M. J., Arcese, W., ... & Wagner, J. E. (2010). Effect of graft source on unrelated donor haemopoietic stem-cell transplantation in adults with acute leukaemia: a retrospective analysis. *The lancet oncology*, 11(7), 653-660. [https://doi.org/10.1016/S1470-2045\(10\)70127-3](https://doi.org/10.1016/S1470-2045(10)70127-3)

Ebbesen, M., Jensen, T. G. (2006). Nanomedicine: techniques, potentials, and ethical implications. In: *Journal of Biomedicine and Biotechnology*. Volume 2006, Article ID51516, Pages 1-11. <https://doi.org/10.1155/JBB/2006/51516>

Ellis, G. I., Sheppard, N. C., & Riley, J. L. (2021). Genetic engineering of T cells for immunotherapy. *Nature Reviews Genetics*, 22(7), 427-447. <https://doi.org/10.1038/s41576-021-00329-9>

European Commission. (2014). *Users Guide to European Regulation in Biotechnology*. European Commission. Retrieved from <https://ec.europa.eu/docsroom/documents/1652/attachments/1/translations>

Ewart, D., Peterson, E. J., & Steer, C. J. (2019, August). A new era of genetic engineering for autoimmune and inflammatory diseases. In *Seminars in Arthritis and Rheumatism* (Vol. 49, No. 1, pp. e1-e7). <https://doi.org/10.1016/j.semarthrit.2019.05.004>

FDA. (2019). *Guidance for Industry: Voluntary Labeling Indicating Whether Foods Have or Have Not Been Derived from Genetically Engineered Plants*. Rockville, MD: Food and Drug Administration.

Feenberg, A. (2009). What is Philosophy of Technology?. In A. Jones & M. de Vries, *International Handbook of Research and Development in Technology Education* (pp. 159-166). Rotterdam: Sense Publishers. https://doi.org/10.1163/9789087908799_016

Ferrara, J. L., Levine, J. E., Reddy, P., & Holler, E. (2009). Graft-versus-host disease. *The Lancet*, 373(9674), 1550-1561. [https://doi.org/10.1016/S0140-6736\(09\)60237-3](https://doi.org/10.1016/S0140-6736(09)60237-3)

Flanagan, M., & Nissenbaum, H. (2014). *Values at play in digital games*. Cambridge, MA: MIT Press.

Floridi, L., Cowls, J., Beltrametti, M., Chatila, R., Chazerand, P., Dignum, V., ... & Vayena, E. (2018). AI4People—An ethical framework for a good AI society: Opportunities, risks, principles, and recommendations. *Minds and machines*, 28(4), 689-707. <https://doi.org/10.1007/s11023-018-9482-5>

Friedman, B., & Hendry, D. (2012, May). The envisioning cards: a toolkit for catalyzing humanistic and technical imaginations. In *Proceedings of the SIGCHI conference on human factors in computing systems* (pp. 1145-1148). <https://doi.org/10.1145/2207676.2208562>

Friedman, B., Hendry, D. G., & Borning, A. (2017). A survey of value sensitive design methods. *Foundations and Trends® in Human-Computer Interaction*, 11(2), 63-125. <http://dx.doi.org/10.1561/11000000015>

Friedman, B., & Hendry, D. G. (2019). *Value sensitive design: Shaping technology with moral imagination*. Cambridge, MA: MIT Press.

Friedman, B., Kahn, P.H., Borning, A., Hultgren, A. (2013). Value Sensitive Design and Information Systems. In: Doorn, N., Schuurbiens, D., van de Poel, I., Gorman, M. (eds) *Early engagement and new technologies: Opening up the laboratory*. Philosophy of Engineering and Technology, vol 16. Dordrecht: Springer. https://doi.org/10.1007/978-94-007-7844-3_4

Garland-Thomson, R. (2012). The case for conserving disability. *Journal of bioethical inquiry*, 9(3), 339-355. <https://doi.org/10.1007/s11673-012-9380-0>

Garland-Thomson, R. (2020). How we got to CRISPR: The dilemma of being human. *Perspectives in biology and medicine*, 63(1), 28-43. <https://doi.org/10.1353/pbm.2020.0002>

Giubilini, A., & Sanyal, S. (2016). Challenging Human Enhancement. In S. Clark, J. Savulescu, T. Coady, A. Giubilini & S. Sanyal, *The Ethics of Human Enhancement: Understanding the Debate*. Oxford University Press. Retrieved 15 July 2022, from <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780198754855.003.0001>.

Gouw, A.M. (2020). CRISPR Challenges and Opportunities for Space Travel. In: Szocik, K. (eds) *Human Enhancements for Space Missions*. Space and Society. Springer, Cham. https://doi.org/10.1007/978-3-030-42036-9_2

Hadrup, N., & Lam, H. R. (2014). Oral toxicity of silver ions, silver nanoparticles and colloidal silver—a review. *Regulatory Toxicology and Pharmacology*, 68(1), 1-7. <https://doi.org/10.1016/j.yrtph.2013.11.002>

Harris, J. (2004). *On cloning*. London: Routledge.

Harris, J. (2009). Enhancements Are a Moral Obligation. In J. Savulescu & N. Bostrom, *Human Enhancement* (pp. 131-154). Oxford: Oxford University Press.

Harris, J. (2014). Time to Exorcise the Cloning Demo. *Cambridge Quarterly of Healthcare Ethics*, 23, 53 - 62. <https://doi.org/10.1017/S0963180113000443>

Harris, J. (2017). How to welcome new technologies: some comments on the article by Inmaculada de Melo-Martin, *Cambridge Quarterly of Healthcare Ethics*, 26(1): 166-72. <https://doi.org/10.1017/S0963180116000736>

Hirayama, A. V., Gauthier, J., Hay, K. A., Voutsinas, J. M., Wu, Q., Pender, B. S., ... & Turtle, C. J. (2019). High rate of durable complete remission in follicular lymphoma after CD19 CAR-T cell immunotherapy. *Blood, The Journal of the American Society of Hematology*, 134(7), 636-640. <https://doi.org/10.1182/blood.2019000905>

Hodgkinson, C. P., Gomez, J. A., Mirotsoy, M., & Dzau, V. J. (2010). Genetic engineering of mesenchymal stem cells and its application in human disease therapy. *Human gene therapy*, 21(11), 1513-1526. <https://doi.org/10.1089/hum.2010.165>

Iravani, S., & Varma, R. S. (2019). Biofactories: engineered nanoparticles via genetically engineered organisms. *Green Chemistry*, 21(17), 4583-4603. <https://doi.org/10.1039/C9GC01759C>

Jain, K., Kumar Mehra, N., & K.Jain, N. (2015). Nanotechnology in drug delivery: safety and toxicity issues. *Current pharmaceutical design*, 21(29), 4252-4261. <https://doi.org/10.2174/1381612821666150901103208>

Jenkins, K. E., Spruit, S., Milchram, C., Höffken, J., & Taebi, B. (2020). Synthesizing value sensitive design, responsible research and innovation, and energy justice: A conceptual review. *Energy Research & Social Science*, 69, 101727. <https://doi.org/10.1016/j.erss.2020.101727>

Kahane, G., & Savulescu, J. (2016). Disability and mere difference. *Ethics*, 126(3), 774-788. <https://doi.org/10.1086/684709>

King, D. S. (1999). Preimplantation genetic diagnosis and the 'new' eugenics. *Journal of Medical Ethics*, 25(2), 176. <https://doi.org/10.1136/jme.25.2.176>

Klein, H. K., & Kleinman, D. L. (2002). The social construction of technology: Structural considerations. *Science, Technology, & Human Values*, 27(1), 28-52. <https://doi.org/10.1177/016224390202700102>

Kochenderfer, J. N., Dudley, M. E., Carpenter, R. O., Kassim, S. H., Rose, J. J., Telford, W. G., ... & Rosenberg, S. A. (2013). Donor-derived CD19-targeted T cells cause regression of malignancy persisting after allogeneic hematopoietic stem cell transplantation. *Blood, The Journal of the American Society of Hematology*, 122(25), 4129-4139. <https://doi.org/10.1182/blood-2013-08-519413>

Krimsky, S. (2019). Ten ways in which He Jiankui violated ethics. *Nature Biotechnology*, 37(1), 19-20. <https://doi.org/10.1038/nbt.4337>

Kwoczek, J., Riese, S. B., Tischer, S., Bak, S., Lahrberg, J., Oelke, M., ... & Eiz-Vesper, B. (2018). Cord blood-derived T cells allow the generation of a more naïve tumor-reactive cytotoxic T-cell phenotype. *Transfusion*, 58(1), 88-99. <https://doi.org/10.1111/trf.14365>

Levy, N., & Lotz, M. (2005). Reproductive cloning and a (kind of) genetic fallacy. *Bioethics*, 19(3), 232-250. <https://doi.org/10.1111/j.1467-8519.2005.00439.x>

Lin, P. (2006). Look before taking another leap for mankind—Ethical and social considerations in rebuilding society in space. *Astropolitics*, 4(3), 281-294. <https://doi.org/10.1080/14777620601039701>

Lin, P., & Allhoff, F. (2008). Against unrestricted human enhancement. *Journal of Evolution & Technology*, 18(1), 35.

Locke, F. L., Ghobadi, A., Jacobson, C. A., Miklos, D. B., Lekakis, L. J., Oluwole, O. O., ... & Neelapu, S. S. (2019). Long-term safety and activity of axicabtagene ciloleucel in refractory large B-cell lymphoma (ZUMA-1): a single-arm, multicentre, phase 1-2 trial. *The lancet oncology*, 20(1), 31-42. [https://doi.org/10.1016/S1470-2045\(18\)30864-7](https://doi.org/10.1016/S1470-2045(18)30864-7)

Loganathan, R., Balasubramanian, R., Mani, K., & Gurnathan, S. (2009). Productivity and profitability impact of genetically modified crops—an economic analysis of Bt cotton cultivation in Tamil Nadu. *Agricultural Economics research review*, 22(347-2016-16870), 331-340. <http://dx.doi.org/10.22004/ag.econ.57472>

Marteau, T. M., van Duijn, M., & Ellis, I. (1992). Effects of genetic screening on perceptions of health: a pilot study. *Journal of Medical Genetics*, 29(1), 24-26. <http://dx.doi.org/10.1136/jmg.29.1.24>

Maude, S. L., Laetsch, T. W., Buechner, J., Rives, S., Boyer, M., Bittencourt, H., ... & Grupp, S. A. (2018). Tisagenlecleucel in children and young adults with B-cell lymphoblastic leukemia. *New England Journal of Medicine*, 378(5), 439-448. <https://doi.org/10.1056/NEJMoal709866>

Minguell, J. J., Erices, A., & Conget, P. (2001). Mesenchymal stem cells. *Experimental biology and medicine*, 226(6), 507-520. <https://doi.org/10.1177%2F153537020122600603>

Morrow, J. F. (1979). [1] Recombinant DNA techniques. *Methods in enzymology*, 68, 3-24. [https://doi.org/10.1016/0076-6879\(79\)68003-5](https://doi.org/10.1016/0076-6879(79)68003-5)

Mulligan, R. C. (1993). The basic science of gene therapy. *Science*, 260(5110), 926-932. <https://doi.org/10.1126/science.8493530>

Nelson, G. C. (2001). *Genetically modified organisms in agriculture: economics and politics*. Amsterdam: Elsevier.

Nicholl, D. S. (2008). *An introduction to genetic engineering*. Cambridge: Cambridge University Press.

Normile, D. (2019). *Chinese scientist who produced genetically altered babies sentenced to 3 years in jail*. Science. <https://doi.org/10.1126/science.aba7347>

Oakland, M., Simm, P. L., & McCray Jr, P. B. (2012). Advances in cell and gene-based therapies for cystic fibrosis lung disease. *Molecular Therapy*, 20(6), 1108-1115. <https://doi.org/10.1038/mt.2012.32>

O'Leary, M. C., Lu, X., Huang, Y., Lin, X., Mahmood, I., Przepiorka, D., ... & Pazdur, R. (2019). FDA Approval Summary: Tisagenlecleucel for Treatment of Patients with Relapsed or Refractory B-cell Precursor Acute Lymphoblastic LeukemiaFDA Approval Summary: Tisagenlecleucel for R/R BCP ALL. *Clinical Cancer Research*, 25(4), 1142-1146. <https://doi.org/10.1158/1078-0432.CCR-18-2035>

Ossorio, P. N. (2007). The human genome as common heritage: common sense or legal nonsense?. *The Journal of Law, Medicine & Ethics*, 35(3), 425-439. <https://doi.org/10.1111/j.1748-720X.2007.00165.x>

Pinch, T. J., & Bijker, W. E. (1984). The social construction of facts and artefacts: Or how the sociology of science and the sociology of technology might benefit each other. *Social studies of science*, 14(3), 399-441. <https://doi.org/10.1177%2F030631284014003004>

Pirni, A., Balistreri, M., Capasso, M., Umbrello, S., & Merenda, F. (2021). Robot Care Ethics Between Autonomy and Vulnerability: Coupling Principles and Practices in Autonomous Systems for Care. *Frontiers in Robotics and AI*, 8, 184. <https://doi.org/10.3389/frobt.2021.654298>

Porcari A., Buceti G., Pimponi D., Gonzalez G., Buchinger E., Kienegger M., Zahradnik G., Bernstein MJ, (2022), Ethical and social impacts-driven horizon scanning of new and emerging technologies. *Deliverable 1.3 to the European Commission*. TechEthos Project Deliverable. Available at: www.techethos.eu.

Poste, G. (1999). Privacy and confidentiality in the age of genetic engineering. *Tex. Rev. L. & Pol.*, 4, 25.

Primc, N. (2020). Do we have a right to an unmanipulated genome? The human genome as the common heritage of mankind. *Bioethics*, 34(1), 41-48. <https://doi.org/10.1111/bioe.12608>

Raben, N., Danon, M., Lu, N., Lee, E., Shliselfeld, L., Skurat, A. V., ... & Plotz, P. (2001). Surprises of genetic engineering: a possible model of polyglucosan body disease. *Neurology*, 56(12), 1739-1745. <https://doi.org/10.1212/WNL.56.12.1739>

Robertson, J. A. (2005). Ethics and the future of preimplantation genetic diagnosis. *Reproductive BioMedicine Online*, 10, 97-101. [https://doi.org/10.1016/S1472-6483\(10\)62214-6](https://doi.org/10.1016/S1472-6483(10)62214-6)

Rosemann, A., & Molyneux-Hodgson, S. (2020). Industrial biotechnology: to what extent is responsible innovation on the agenda?. *Trends in biotechnology*, 38(1), 5-7. <https://doi.org/10.1016/j.tibtech.2019.07.006>

Scanlon, T. (2000). *What we owe to each other*. Cambridge, MA: Belknap Press.

Schuster, S. J., Bishop, M. R., Tam, C. S., Waller, E. K., Borchmann, P., McGuirk, J. P., ... & Maziarz, R. T. (2019). Tisagenlecleucel in adult relapsed or refractory diffuse large B-cell lymphoma. *New England Journal of Medicine*, 380(1), 45-56. <https://doi.org/10.1056/nejmoa1804980>

Simon, J. (2017). Value-sensitive design and responsible research and innovation. In S. Hansson, *The Ethics of Technology: Methods and Approaches* (pp. 219-235). Lanham, MD: Rowman & Littlefield.

Simmons, D. (2008). Genetic inequality: Human genetic engineering. *Nature Education*, 1(1), 173.

Sorgner, S. L. (2016). The Stoic Sage 3.0: A Realistic Goal of Moral (Bio)Enhancement Supporters?. *Journal of Ethics and Emerging Technologies*, 26(1), 83-93. <https://doi.org/10.55613/j eet.v26i1.53>

Smith, M. (2022). *Genetic Engineering*. Genome.gov. Retrieved 12 July 2022, from [https://www.genome.gov/genetics-glossary/Genetic-Engineering#:~:text=Genetic%20engineering%20\(also%20called%20genetic,a%20new%20segment%20of%20DNA.](https://www.genome.gov/genetics-glossary/Genetic-Engineering#:~:text=Genetic%20engineering%20(also%20called%20genetic,a%20new%20segment%20of%20DNA.)

Sparrow, R. (2019). Yesterday's child: How gene editing for enhancement will produce obsolescence—and why it matters. *The American Journal of Bioethics*, 19(7), 6-15. <https://doi.org/10.1080/15265161.2019.1618943>

Specker, J., Focquaert, F., Raus, K., Sterckx, S., & Schermer, M. (2014). The ethical desirability of moral bioenhancement: a review of reasons. *BMC Medical Ethics*, 15(1), 1-17. <https://doi.org/10.1186/1472-6939-15-67>

TechEthos. (2022). *Technology family*. TechEthos. Retrieved 8 July 2022, from <https://www.techethos.eu/glossary/technology-family/>.

Timmermans, J., Zhao, Y., & van den Hoven, J. (2011). Ethics and nanopharmacy: Value sensitive design of new drugs. *Nanoethics*, 5(3), 269-283. <https://doi.org/10.1007/s11569-011-0135-x>

Tripathi, K. K. (2000). Bioinformatics: The foundation of present and future biotechnology. *Current Science*, 79(5), 570-575. <https://www.jstor.org/stable/24105072>

Tüting, T., Storkus, W. J., & Lotze, M. T. (1997). Gene-based strategies for the immunotherapy of cancer. *Journal of molecular medicine*, 75(7), 478-491. <https://doi.org/10.1007/s001090050133>

Umbrello, S. (2020a). Combinatory and Complementary Practices of Values and Virtues in Design: A Reply to Reijers and Gordijn. *Filosofia*, (65), 107-121. <https://doi.org/10.13135/2704-8195/5236>

Umbrello, S. (2020b). Meaningful Human Control Over Smart Home Systems. *HUMANA.MENTE Journal of Philosophical Studies*, 13(37), 40-65. Retrieved from <https://www.humanamente.eu/index.php/HM/article/view/315>

Umbrello, S. (2022). The Role of Engineers in Harmonising Human Values for AI Systems Design. *Journal of Responsible Technology*, 10, 100031. <https://doi.org/10.1016/j.jrt.2022.100031>

Umbrello, S., Capasso, M., Balistreri, M., Pirmi, A., & Merenda, F. (2021). Value sensitive design to achieve the UN SDGs with AI: A case of elderly care robots. *Minds and Machines*, 31(3), 395-419. <https://doi.org/10.1007/s11023-021-09561-y>

Umbrello, S., Bernstein, M. J., Vermaas, P. E., Resseguier, A., Gonzalez, G., Porcari, A., Grinbaum, A., & Adomaitis, L. (2022). From speculation to reality: extending anticipatory ethics for emerging technologies (ATE) for practice, *PrePrint*.

Umbrello, S., & Gambelin, O. (2021). *Value Sensitive Design: An Agile Toolkit*. <http://dx.doi.org/10.13140/RG.2.2.18543.36006>

Umbrello, S., & Gambelin, O. (2022). Agile as a Vehicle for Values: A Value Sensitive Design Toolkit, In Albrecht Fritzsche and Andres Santa-Maria (eds.), *Rethinking Technology and Engineering: Dialogues across disciplines and geographies*, Cham: Springer. *Forthcoming*. <http://dx.doi.org/10.13140/RG.2.2.17064.08965/1>

UNESCO. (1997). Universal declaration on the human genome and human rights. *The General Assembly of the United Nations endorsed the UNESCO Declaration in Dec. 1998*. United Nations Press Release GA/9532.

van den Hoven, MJ., Vermaas, PE., & van de Poel, IR. (2015). Design for values: An introduction. In J. van den Hoven, PE. Vermaas, & I. van de Poel (Eds.), *Handbook of ethics, values, and technological design: sources, theory, values and application domains* (pp. 1-7). Springer. https://doi.org/10.1007/978-94-007-6970-0_1

van den Hoven, J. (2017). The Design Turn in Applied Ethics. In J. Van den Hoven, S. Miller, & T. Pogge (Eds.), *Designing in Ethics* (pp. 11-31). Cambridge: Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/9780511844317.002>

van Wynsberghe, A. (2020). Designing Robots for Care: Care Centered Value-Sensitive Design. In W. Wallach & P. Asaro, *Machine Ethics and Robot Ethics* (pp. 185-211). Routledge. <https://doi.org/10.4324/9781003074991-17>

Veit, W. (2018). Cognitive enhancement and the threat of inequality. *Journal of Cognitive Enhancement*, 2(4), 404-410. <https://doi.org/10.1007/s41465-018-0108-x>

Verma, I. M., Naldini, L., Kafri, T., Miyoshi, H., Takahashi, M., Blömer, U., ... & Gage, F. H. (2000). Gene therapy: promises, problems and prospects. In *Genes and resistance to disease* (pp. 147-157). Berlin, Heidelberg: Springer. https://doi.org/10.1007/978-3-642-56947-0_13

Winner, L. (1980). Do artifacts have politics?. *Daedalus*, 109(1), 121-36. <https://www.jstor.org/stable/20024652>

Wirth, T., Parker, N., & Ylä-Herttuala, S. (2013). History of gene therapy. *Gene*, 525(2), 162-169. <https://doi.org/10.1016/j.gene.2013.03.137>

Wooldridge, E. Q., & Murray Jr, R. F. (1988). The Health Orientation Scale: a measure of feelings about sickle cell trait. *Social biology*, 35(1-2), 123-136. <https://doi.org/10.1080/19485565.1988.9988694>

Wright, S. (1986). Recombinant DNA technology and its social transformation, 1972-1982. *Osiris*, 2, 303-360. <https://doi.org/10.1086/368659>

Wyatt, S. (2008). Technological determinism is dead; Long live technological determinism. In E. Hackett, O. Amsterdamska, M. Lynch & J. Wajcman, *Handbook of Science and Technology Studies* (pp. 165-180). Cambridge, MA: MIT Press.

Yang, F., Cho, S. W., Son, S. M., Bogatyrev, S. R., Singh, D., Green, J. J., ... & Anderson, D. G. (2010). Genetic engineering of human stem cells for enhanced angiogenesis using biodegradable polymeric nanoparticles. *Proceedings of the National Academy of Sciences*, 107(8), 3317-3322. <https://doi.org/10.1073/pnas.0905432106>

Yoo, D., Derthick, K., Ghassemian, S., Hakizimana, J., Gill, B., & Friedman, B. (2016, May). Multi-lifespan design thinking: two methods and a case study with the Rwandan diaspora. In *Proceedings of the 2016 CHI conference on human factors in computing systems* (pp. 4423-4434). <https://doi.org/10.1145/2858036.2858366>

Yoo, D., Hultgren, A., Woelfer, J. P., Hendry, D. G., & Friedman, B. (2013, April). A value sensitive action-reflection model: evolving a co-design space with stakeholder and designer prompts. In *Proceedings of the SIGCHI conference on human factors in computing systems* (pp. 419-428). <https://doi.org/10.1145/2470654.2470715>

INFORMATION ON THE JOURNAL

Etica & Politica/Ethics & Politics is an open access philosophical journal, being published only in an electronic format.

The journal aims at promoting research and reflection, both historically and theoretically, in the fields of moral, political and legal philosophy, with no preclusion or adhesion to any cultural current or philosophical tradition.

Contributions should be submitted in one of these languages: Italian, English, French, German, Portuguese, Spanish.

All essays should include an English abstract of max. 200 words.

The editorial staff especially welcomes interdisciplinary contributions with special attention to the main trends of the world of practice.

The journal has an anonymous double peer review referee system.

Three issues per year are expected.

The copyright of the published articles remain to the authors. We ask that in any future use of them *Etica & Politica/Ethics & Politics* be quoted as a source.

All products on this site are released with a Creative Commons license (CC BY-NC-SA 2.5 IT) <http://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/2.5/it/>

ETICA & POLITICA/ETHICS & POLITICS POSITION ON PUBLISHING ETHICS.

The Editors of *Etica & Politica/Ethics & Politics* have taken every possible measure to ensure the quality of the material here published and, in particular, they guarantee that peer review at their journal is fair, unbiased and timely, and that all papers have been reviewed by unprejudiced and qualified reviewers. The publication of an article through a peer-review process is intended as an essential feature of any serious scientific community. The decision to accept or reject a paper for publication is based on the paper's relevance, originality and clarity, the study's validity and its relevance to the mission of the journal. In order to guarantee the quality of the published papers, the Editors encourage reviewers to provide detailed comments to motivate their decisions. The comments will help the Editorial Board to decide the outcome of the paper, and will help to justify this decision to the author. If the paper is accepted with the request of revision, the comments should guide the author in making the

revisions for the final manuscript. All material submitted to the journal remains confidential while under review.

Once the author receives a positive answer, he/she should send the final version of the article since proofs will not be sent to him/her. *Etica & Politica/Ethics & Politics* will publish the paper within twelve months from the moment of the acceptance, and the author will be informed of the publication.

The journal is committed to such standards as originality in research papers, precise references in discussing other scholars' positions, avoiding plagiarism. E&P takes these standards extremely seriously, because we think that they embody scientific method and are the mark of real scholarly communication.

Since *Etica & Politica/ Ethics & Politics* is devoted solely to scientific and academic quality, the journal neither has any submission charges nor any article processing charges.

The following guidelines are based on existing Elsevier policies and COPE's Best Practice Guidelines for Journal Editors

1. PUBLICATION AND AUTHORSHIP

EUT (Edizioni Università di Trieste), is the publisher of the peer reviewed international journal *Etica & Politica/ Ethics & Politics*.

The publication of an article in a peer-reviewed journal is an essential step of a coherent and respected network of knowledge. It is a direct reflection of the quality of the work of the authors and the institutions that support them. Peer-reviewed articles support and embody the scientific method. It is therefore important to agree upon standards of expected ethical behaviour for all parties involved in the act of publishing: the author, the journal editor, the peer reviewer, the publisher.

Authors need to ensure that the submitted article is the work of the submitting author(s) and is not plagiarized, wholly or in part. They must also make sure that the submitted article is original, is not wholly or in part a re-publication of the author's earlier work, and contains no fraudulent data.

It is also their responsibility to check that all copyrighted material within the article has permission for publication and that material for which the author does not personally hold copyright is not reproduced without permission.

Finally, authors should ensure that the manuscript submitted is not currently being considered for publication elsewhere.

2. AUTHOR'S RESPONSIBILITIES

E t i c a & P o l i t i c a/*E t h i c s & P o l i t i c s* is a peer-reviewed journal, and Authors are obliged to participate in our double blind peer review process.

Authors must make sure that all and only the contributors to the article are listed as authors. Authors should also ensure that all authors provide retractions or corrections of mistakes.

3. PEER REVIEW AND REVIEWERS' RESPONSIBILITIES

Both the Referee and the Author remain anonymous throughout the “double blind” review process. Referees are selected according to their expertise in their particular fields.

Referees have a responsibility to be objective in their judgments; to have no conflict of interest with respect to the research, with respect to the authors and/or with respect to the research funders; to point out relevant published work which is not yet cited by the author(s); and to treat the reviewed articles confidentially.

4. EDITORIAL RESPONSIBILITIES

Editors hold full authority to reject/accept an article; to accept a paper only when reasonably certain; to promote publication of corrections or retractions when errors are found; to preserve anonymity of reviewers; and to have no conflict of interest with respect to articles they reject/accept. If an Editor feels that there is likely to be a perception of a conflict of interest in relation to their handling of a submission, they will declare it to the other Editors. The other Editors will select referees and make all decisions on the paper.

5. PUBLISHING ETHICS ISSUES

Members of the Editorial Board ensure the monitoring and safeguarding of the publishing ethics. This comprises the strict policy on plagiarism and fraudulent data, the strong commitment to publish corrections, clarifications, retractions and apologies when needed, and the strict preclusion of business needs from compromising intellectual and ethical standards.

Whenever it is recognized that a published paper contains a significant inaccuracy, misleading statement or distorted report, it will be corrected promptly. If, after an appropriate investigation, an item proves to be fraudulent,

it will be retracted. The retraction will be clearly identifiable to readers and indexing systems.

6. POLICY ON EDITORIAL NORMS AND STYLE

In accordance with the pluralist principle and the breadth of interests that characterize the editorial line of *Etica & Politica/Ethics & Politics*, the review leaves the contributors free to choose which style of quotation to adopt in the composition of their article. Of course, this style must conform to one of the two internationally recognized models in the area of scientific publications in the humanities, namely the Chicago A (equivalent to APA) or the Chicago B, both defined by *The Chicago Manual of Style*, 17th edition. Moreover, the reference to the complete source must contain all the information required by the ISO 690 standard, both if it is provided only in the final bibliography (Chicago A) and if it is provided in a note (Chicago B).

7. PAST ISSUES AND STATISTICS

Past issues with download and visitors statistics for each article are provided by EUT publisher through its official repository.:

<http://www.openstarts.units.it/dspace/handle/10077/4673>

EDITOR:

RICCARDO FANCIULLACCI (Bergamo) riccardofanciullacci@libero.it

PIERPAOLO MARRONE (Trieste) marrone@units.it

FERDINANDO G. MENGA (Caserta) ferdinandogiuseppe.menga@unicampania.it

EDITORIAL BOARD:

ELVIO BACCARINI (Rijeka) ebaccarini@ffri.hr

ROBERTO FESTA (Trieste) festa@units.it

GIOVANNI GIORGINI (Bologna) giovanni.giorgini@unibo.it

EDOARDO GREBLO (Trieste) edgreblo@tin.it

FABIO POLIDORI (Trieste) polidori@units.it

WEBMASTER:

ENRICO MARCHETTO (Trieste) enrico.marchetto@gmail.com

ITALIAN ADVISORY AND SCIENTIFIC BOARD:

B. ACCARINO (Firenze), A. ALLEGRA (Perugia), G. ALLINEY (Macerata), S. AMATO (Catania), M. ANZALONE (Napoli), D. ARDILLI (Modena), F. ARONADIO (Roma), G. AZZONI (Pavia), F. BACCHINI (Sassari), E. BERTI (Padova), P. BETTINESCHI (Venezia), P. BIASETTI (Padova), G. BISTAGNINO (Milano), R. CAPORALI (Bologna), A.A. CASSI (Bergamo), G. CATAPANO (Padova), F. CIARAMELLI (Napoli), M. COSSUTTA (Trieste), L. COVA (Trieste), S. CREMASCHI (Vercelli), G. CEVOLANI (Lucca), R. CRISTIN (Trieste), U. CURI (Padova), A. DA RE (Padova), G. DE ANNA (Udine), B. DE MORI (Padova), C. DI MARTINO (Milano), P. DONATELLI (Roma), M. FARAGUNA (Milano), M. FERRARIS (Torino), S. FUSELLI (Padova), A. FUSSI (Pisa), C. GALLI (Bologna), R. GIOVAGNOLI (Roma), P. KOBAN (Torino), E. IRRERA (Bologna), E. LECALDANO (Roma), L.A. MACOR (Verona), E. MANGANARO (Trieste), G. MANIACI (Palermo), P. MARINO (Napoli), R. MORDACCI (Milano), V. MORFINO (Milano), M. PAGANO (Vercelli), G. PELLEGRINO (Roma), V. RASINI (Modena-Reggio Emilia), M. REICHLIN (Milano), P.A. ROVATTI (Trieste), S. SEMPLICI (Roma), A. SCHIAVELLO (Palermo), A. SCIUMÈ (Bergamo), F. TOTO (Roma), F. TRABATTONI (Milano), M.S. VACCAREZZA (Genova), C. VIGNA (Venezia), P. VIGNOLA (Guayaquil).

INTERNATIONAL ADVISORY AND SCIENTIFIC BOARD:

J. ALLAN (Queensland, Brisbane/Australia), F.J. ANSUÁTEGUI ROIG (Madrid/Spain), T. BEDORF (Hagen/Germany), G. BETZ (Karlsruhe/Germany), W. BLOCK (New Orleans/USA), S. CHAMBERS (Irvine/USA), J. COLEMAN (London/UK), C. COWLEY (Dublin/Ireland), W. EDELGLASS (Marlboro VT/USA), L. FLORIDI (Oxford/UK), R. FREGA (Paris/France), MATTHIAS FRITSCH (Montreal/Canada), J.C. HERRERA RUIZ (Medellín/Colombia), A. KALYVAS (New York/USA), M.R. KAMMINGA (Groningen/Netherlands), J. KELEMEN (Opava/Czech Republic), F. KLAMPFER (Maribor/Slovenia), M. KNOLL (Istanbul/Turkey), C. ILLIES (Bamberg/Germany), D. INNERARITY (Bilbao/Spain), H. LINDAHL (Tilburg/Netherlands), D. MANDERSON (Canberra/Australia), M. MATULOVIC (Rijeka/Croatia), J. MCCORMICK (Chicago/USA), N. MISCEVIC (Zagreb/Croatia), A. MOLES (Budapest/Hungary), L. PAULSON (Paris/France), J. QUONG (Los Angeles/USA), V. RAKIC (Belgrade/Serbia), M. RENZO (London/UK), A. SCHAAP (Exeter/UK), B. SCHULTZ (Chicago/USA), N. TARCOV (Chicago/USA), D. WEBB (Staffordshire/UK), J.P. ZAMORA BONILLA (Madrid/Spain).