CONSECUTIO RERUM

FILOSOFIA E MALATTIA MENTALE

CONSECUTIO RERUM

FILOSOFIA E MALATTIA MENTALE

a cura di Mariannina Failla e Francesca Iannelli

Direttore editoriale:
Roberto Finelli
Francesco Toto

Comitato direttivo:
Roberto Finelli (Univ. Roma Tre), Francesco Fistetti (Univ. Bari), Christian Lazzeri (Univ. Paris X), Pierre-François Moreau (ENS Lyon), Stefano Petrucciani (Univ. Roma-La Sapienza), Francesco Toto (Univ. Roma Tre)

Comitato scientifico:
Emmanuel Barot (Univ. Toulouse), Luca Basso (Univ. Padova), Jose Manuel Bermudo (Univ. Barcelona), Jacques Bidet (Univ. Paris X), Laurent Bove (Univ. Amiens), Giovanni Bonacina (Univ. Urbino), Giorgio Cesarale (Univ. Venezia), Mariannina Failla (Univ. Roma Tre), Francesco Fistetti (Univ. Bari), Lars Lambrecht (Univ. Hamburg), Christian Lazzeri (Univ. Paris X) Mario Manfredi (Univ. Bari), Pierre-François Moreau (ENS Lyon), Vittorio Morfino (Univ. Milano-Bicocca), Stefan Nygård (Univ. Helsinki), Stefano Petrucciani (Univ. Roma-La Sapienza), Francesco Piro (Univ. Salento), Pier Paolo Poggio (Fondazione Micheletti-Brescia), C.D.C. (David) Reeve (Univ. North Carolina), Emmanuel Renault (Univ. Paris X), Massimiliano Tomba (Univ. Padova), Sebastian Torres (Univ. Cordoba).

Redazione:
Miriam Aiello, Sergio Alloggio, Luke Edward Burke, Matteo Caiazzi, Luca Cianca, Marco Costantini, Marta Libertà De Bastiani, Carla Fabiani, Valeria Finocchiaro, Pierluigi Marinucci, Jamila Mascat, Emanuele Martinelli, Luca Micaloni, Oscar Oddi, Gianpaolo Pepe, Giacomo Rughetti, Michela Russo, Marco Solinas, Sebastiano Taccola, Laura Turano.

Anno IV, n. 7, Novembre 2019, Roma.
a cura di Mariannina Failla e Francesca Iannelli.

Immagine di copertina:Tony Robert Fleury – Philippe Pinel à la Salpêtrière
Rivista semestrale con peer review.

ISSN: 2531-8934
www. consecutio.org

Filosofia e malattia mentale

a cura di Mariannina Failla e Francesca Iannelli

Editoriale

p. 7 Mariannina Failla, *Il caleidoscopio della psiche*

Monografica

p. 17 Francesca Fantasia, *Il mondo perduto. Follia e senso comune nell'*Antropologia *di Kant*

p. 47 Caterina Maurer, *Il contributo dello studio delle malattie magnetiche al superamento del dualismo anima-corpo*

p. 61 Mariannina Failla, *Dormire, vegliare e sognare: le vie della follia nell'antropologia di Hegel*

p. 79 Rossella Bonito Oliva, *Nelle pieghe del soggettivo. La trama longitudinale e trasversale dello psichico*

p. 99 Fabio Sulpizio, *La crisi della malinconia.* Philosophie *e medicina in Philippe Pinel*

p. 119 Sehrii Gryshkan, *Dialektisch-spekulatives Konzept der psychischen Norm in der Psychoanalyse*

p. 131 Roberto Finelli, *Una metafisica troppo 'nobile' del desiderio: A. Kojève e J. Lacan*

p. 147 Daniela Angelucci, *Real and immanence in cinema*

p. 159 Ugo Balzaretti, *Hegel and Foucault on* Rameau's Nephew. *The Discrimen between Madness and Mental Illness as Biopolitical Threshold*

p. 177 Francesco Lesce, *La presenza alienata. Follia e slancio morale in Ernesto De Martino*

Varia

p. 195 Francesco Fistetti, *Le ambivalenze e i paradossi della rivoluzione dei diritti: una storia filosofica e politica*

p. 213 Eleonora Piromalli, *Le radici del riconoscimento. Un viaggio con Axel Honneth nella storia delle idee europea*

p. 231 Sergio Fabio Berardini, *Negare il negativo. La funzione 'mascheratrice' della religione*

p. 245 Valeria Neglia, *Narrating Trauma*

p. 261 Marco Diamanti, *Fenomenologica e logica nel pensiero di Bertrando Spaventa*

Recensioni e segnalazioni

p. 271 Luca Micaloni, *Recensione a Francesco Tibursi,* Figure della ragione (*Mimesis, 2019*)

Editoriale

Il caleidoscopio della psiche

Lo scritto a più voci *Filosofia e malattia mentale*, curato con Francesca Iannelli, intende proporre al lettore una riflessione filosofica sulle patologie psichiche che sappia unire la via 'diagnostica' a quella 'terapeutica'. A tal fine il lavoro ha voluto portare alla luce il carattere anticipatore delle filosofie di Kant ed Hegel per l'indagine novecentesca sulle patologie psichiche e sociali (Freud, Lacan, Foucault), sottolineando al tempo stesso la centralità del dibattito, messo in atto dall'idealismo tedesco, con la fisiologia e la medicina psichiatrica, sviluppatisi fra Settecento e Ottocento. Il presente lavoro offre anche un piccolo e interessante lessico filosofico della malattia mentale, ossia una costellazione delle principali parole d'ordine che meglio si prestano a caratterizzare i disturbi mentali. Così, insieme ai termini immaginazione, ribaltamento, scissione, idealizzazione, alienazione, apocalisse, desiderio, ne entrano in scena altri, come comunicazione, lavoro, abilità, che ci riportano al carattere visionario delle indagini proto-psichiatriche di Pinel sui disturbi mentali e sulla loro cura. Il lavoro, seppur basato su abilità meccaniche, sull'abitudine direbbe Hegel – insieme all'ascolto, al dialogo con il malato di mente – previsti come dispositivi terapeutici da Pinel – sono ancora un monito nei confronti dei presidi del potere istituzionale (Foucault) per la cura della malattia mentale.

Il rapporto di Kant ed Hegel con la medicina dell'epoca si compone, tuttavia, di prospettive complesse e intrecciate fra loro.

Se le prese di posizione critiche di Hegel nei confronti della scuola medica romantica (Karl Alexander Ferdinand Kluge, Gotthilf Heinrich von Schubert e Carl Gustav Carus) fanno valere, possiamo dire in senso lato, criteri ippocratici di razionalità sperimentale della medicina contro l'idea romantica della natura magico-mistica dei fenomeni del sonnambulismo e del magnetismo, la vicinanza hegeliana alle teorie mediche di Christoph Wilhelm Hufeland e Johann Stieglitz era già condivisa, almeno in parte, dalle riflessioni sulla filosofia della medicina di Kant. Alludo qui al commento dello scritto di Hufeland che permette a Kant di completare l'idea precritica del radicamento della psiche nella corporeità con la convinzione che la psiche stessa abbia un potere trasformatore, si potrebbe dire diagno-

stico e terapeutico, nei confronti del corpo. In questa direzione vanno la dietetica, descritta nel *Conflitto della facoltà*, e l'auto-osservazione, messa lì in campo per far valere una pratica di diagnosi e trasformazione delle patologie fisiche e psichiche. Del resto l'interesse di Kant per gli studi di fisiologia e neurologia è già all'opera nei *Sogni di un visionario*, in cui egli sembra partecipare alla discussione sul localismo della psiche sostenendo che la psiche è là dove il corpo sente e percepisce[1] (a questo proposito il confronto è anche con il filosofo, giurista luterano Joachim Georg Darjes). E se noi, poi, confrontiamo lo scritto precritico con le riflessioni mature sull'origine della storia umana, troveremo ancora l'idea di un'interazione psico-corporea. Nel leggere in senso antropologico la *Sacra Scrittura*, Kant asserisce: obbedendo alla voce dell'istinto il primo uomo, come tutti gli altri animali del Giardino edenico, fa uso dell'olfatto per distinguere i cibi permessi da quelli proibiti. Pur del tutto assopita nell'animalità, la ragione umana, subito pronta a emanciparsi, limita ben presto l''istinto utilizzando ancora le proprie funzioni corporee, ovvero avvalendosi non più dell'olfatto, ma di un altro senso: la vista. È la vista a far sviluppare l'abilità di confronto e di scelta dei cibi, permettendo all'uomo, infante dell'umanità, di raggirare e opporsi all'istinto edenico. La capacità di scelta, di fare o non fare, di prendere o lasciare un cibo, implica scoprire di poter avere una pluralità di comportamenti diversi. Ed è proprio questo elemento a contraddistinguere la prima forma di emancipazione, il primo salto oltre la ristrettezza dell'istinto. A questo punto il rapporto fra corpo e psiche si fa ancora più stretto ed evidente: acquisita la capacità di scelta, l'impulso corporeo della nutrizione si connette a forti emozioni di angoscia derivanti dalla paura dell'ignoto. L'abisso, su cui ora l'uomo edenico siede, è l'abisso della propria anima ancora inesplorata. Se il prototipo dell'essere umano scopre azioni articolate e raffinate della propria psiche grazie al passaggio da un'attività percettivo-corporea a un'altra, dall'odorare al vedere[2], tale fisiologia della psiche, o per meglio dire tale antropologia fisiologica[3] consente di aggiungere alle riflessioni pre-critiche non solo che la psiche è là dove il corpo percepisce, bensì anche che il corpo, là dove percepisce,

1 Per un'interpretazione che metta in relazione le teorie anti-localiste kantiane con le riflessioni freudiane si veda Carignani (2018, 665-689).

2 Sull'organizzazione dei sensi, sulla superiorità della vista e sulla rozzezza dell'olfatto si veda Kant [1917] (1985, §§ 15-22).

3 R. Brandt (1999, 50) afferma che la concezione razionalista-baumgartiana della psicologia empirica come parte dell'antropologia, alla quale Kant qui allude, è in fondo presente già in Otto Casmann ed in particolare nella sua *Psicologia antropologica* del 1594. In quest'opera l'antropologia è interpretata come una teoria dell'esperienza dell'uomo inteso come essere psico-corporeo.

dà vita a stati psichici diversi: piacere per essersi liberato dalla coazione dell'olfatto, angoscia, paura e smarrimento. L'elemento corporeo (il passaggio dall'olfatto alla vista) acquista così al tempo stesso valore cognitivo (capacità di comparare), pratico (capacità di scelta) e affettivo (gli opposti sentimenti di piacere ed angoscia)[4]. La fisiologia della psiche, tuttavia, rimane in Kant una scala su cui salire per poi essere gettata e andare verso l'uso pratico-finalistico delle facoltà cognitive, desideranti e sentimentali della psiche: memorabile è l'espressione kantiana per cui l'antropologia pragmatica, a differenza di quella fisiologica, s'interessa a ciò che l'uomo 'può e deve fare di sé stesso'. Questa finalità pratica, che punta alla formazione etica dell'uomo cosmopolita sempre in conflitto fra desiderio e virtù, fra utile e bene, s'inscrive, tuttavia, nell'orizzonte della psicologia delle facoltà (didattica antropologica) che trova in Hegel un acuto e raffinato avversario. È su questo punto che il loro condiviso interesse per la relazione corpo-psiche si differenzia, ripercuotendosi anche sul loro impianto diagnostico e terapeutico.

Le riflessioni di Hegel sui limiti della psicologia razionale ed empirica (Wolff e Baumgarten) sono un'ottima occasione per riflettere sui metodi diagnostici messi in campo dalla filosofia per dar conto della malattia mentale. L'invito è quello di svincolare la diagnosi filosofica dall'attitudine classificatoria del separare e congiungere, tipica della teoria delle facoltà e impiegata a piene mani da Kant non solo in sede trascendentale, ma anche nell'*Antropologia pragmatica*, nelle lezioni Pölitz di *Metafisica*, scritti in cui il dialogo con la psicologia delle facoltà è serrato e diretto. Anche le più suggestive analisi della demenza – che la descrivono come effettivo capovolgimento della facoltà della ragione, *das Unvermögen aller Vermöglichkeiten,* in grado di sostituirsi alla ragione e costruire un ordine positivo del mondo, del tutto fantasmagorico e parallelo al quello oggettivo e condiviso socialmente – mostrano altresì un'acutezza analitica propria del corretto uso dell'intelletto che Kant deve alla teoria delle facoltà. Egli arriva alla demenza dopo aver separato e distinto la mania in base al rapporto del disordine dell'intelletto con l'immaginazione e con il giudizio. Separare,

4 Qui sembrano risuonare motivi preparati dalla visione leibniziana del rapporto corpo-mente e schizzati in un breve e interessante frammento di data incerta. In esso Leibniz argomenta a favore di una connessione molto stretta fra stimoli sensoriali, attività celebrali raffinate (gli spiriti vitali di origine scolastica) e rappresentazioni psichiche. La descrizione di Leibniz ha inoltre lo scopo di mostrare l'intimo intreccio delle attività psichiche percettivo-cognitive con quelle pratiche (Leibniz 2003, 4-23). Egli mostra così una vicinanza alle riflessioni di Aristotele secondo il quale l'intelletto pratico non è una facoltà realmente separata dall'intelletto teoretico. Nelle sue attività, l'intelletto, infatti, si pone scopi e regola desideri (*De Anima*, III 10, 433 a 13-16).

distinguere le modalità di connessioni e congiunzioni delle facoltà sono tutte azioni e indicazioni metodologiche della psicologia delle facoltà la quale – sostiene Hegel nelle *Lezioni sulla filosofia dello spirito* – non fa che enumerare e affastellare i fenomeni della psiche rendendoli vuote astrazioni. Quando l'unico legame fra le facoltà è "*l'anche*", l'attività della coscienza, il suo operare, non solo svanisce nell'astrazione, ma si reifica. Unite solo "*dall'anche*", le facoltà della coscienza sono, infatti, pari a "cose nello spazio"[5] e sono deprivate della loro relazionalità all'io, inteso come unità concreta. L'invito di fondo che possiamo trarne per la contemporaneità è, di conseguenza, distogliere l'attenzione dal semplice elenco nosografico delle patologie mentali per rivolgerla alle dinamiche psico-corporee che le provocano. Kant lo fa compromettendosi con l'impronta 'analitica' della psicologia delle facoltà e privilegiando il tema del disordine e delle funzioni distorte o rovesciate delle facoltà anima cui può corrispondere, come nel caso della demenza, la perdita del mondo. Hegel, in modo più radicale, unisce al tema del disordine immaginativo e cognitivo la questione della fluidità o fissazione delle dinamiche sentimentali e cognitive della psiche (del processo di formazione del sé o meglio del sentimento di sé come un tutto organico). La presenza o meno della capacità d'idealizzazione, come in fondo su altri piani sostiene De Martino parlando di crisi della presenza[6], sta alla base della salute o della patologia dell'anima. Idealizzare significa del resto saper mettere in atto una dinamica del riconoscimento che, prima ancora di darsi fra due coscienze, si deve poter dare fra la psiche e il corporeo. Nella misura in cui il corporeo è assunto e riconosciuto come proprio dal concreto sentimento di sé, esso è negato, ossia è tolto nella sua fissità ed estraneità estrinseca e irrelata, è idealizzato. La malattia mentale deriva dall'impossibilità di idealizzare il corporeo, dal predominio della sua immediatezza irrelata. L'idealizzazione coinvolge in definitiva l'intero processo cognitivo del soggetto, il passaggio dalla certezza alla verità della propria esperienza del mondo: il percepire, l'immaginare, il giudicare. Non è un caso che il *telos* dell'idealizzazione sia la libertà del soggetto, il suo tranquillo possedersi nell'unità 'con' e nella differenza dall'altro da sé. Se il tema del riconoscimento, così come è affrontato nella *Fenomenologia dello spirito*, insegna molto sul ruolo preparatorio delle dinamiche dialettiche cognitive nei confronti del rapporto intersoggettivo, possiamo sviluppare questa prospettiva ipotizzando che non si può dare dinamica cognitiva se

5 Hegel [1994] (2000, 100).

6 Il tema della presenza e della sua perdita è messa in relazione da De Martino con il mondo magico; cfr. Leoni (2013,67-78). Per le riflessioni di De Martino sulle forme del negativo, cfr. Donise (2013, 79-92).

non sulla base della dialettica di riconoscimento della propria corporeità. È, dunque, nella relazione corpo-psiche che va ricercata la radice dello stesso rapporto intersoggettivo e sociale delle coscienze.

Se è proficuo concepire l'intero percorso fenomenologico della coscienza come un'antropologia dello spirito, ci si chiede se, per noi oggi, essa non debba affondare genealogicamente le proprie radici nell'antropologia del sentimento di sé.

Si tratterebbe, cioè, di collocare l'antropologia hegeliana dello spirito soggettivo, in una traiettoria che va da Leibniz ad Husserl, non solo per alcune assonanze terminologiche come quelle dei sostantivi 'sonno', 'veglia', che segnano il passaggio e l'intreccio di passività (corrispondente all'hegeliano dimorare nell'indeterminato della sostanza) ed attività della coscienza (il differenziare come condizione di ogni dinamica relazionale dialettica fra 'sé' e 'altro da sé'), ma soprattutto per l'intenzione husserliana di assegnare alla dimensione del sentimento psico-corporeo di sé un ruolo propulsivo nei confronti delle attività cognitive e pratiche dell'intelletto.

A questo proposito possiamo considerare esemplari due concetti fenomenologici: *der Trieb* (l'impulso), e *das Unbewusstsein* (l'inconscio). Husserl lega la pulsione alla rappresentazione, ma quest'ultima, nel suo stato iniziale, è vuota, priva di contenuto ed esprime un desiderio ancora del tutto indifferenziato e denominato l'omogeneo (*das Gleichartige*), facendo subito riecheggiare il concetto degli stati corporei passivi come indiscernibili, fatto valere da Leibniz nella *Prefazione* alla *Teodicea* <*34*>. La presenza del contenuto rappresentativo, si potrebbe dire il processo di individuazione dell'oggetto pulsionale è legato al soddisfacimento della pulsione, al suo riempimento (*Erfüllung*). Ne *Die Grenzprobleme der Phänomenologie*[7] l'omogeneo pulsionale è, per Husserl, rappresentazione oscura e indeterminata, che solo il riempimento e la soddisfazione della pulsione hanno il potere di determinare oggettivamente. Si tratta dunque di un vuoto, quello pulsionale, che rinvia al complesso intreccio di rimandi intenzionali attivi anche nelle forme più elementari della vita istintiva della corporeità. Ogni attività istintiva, come ad esempio la costruzione di un nido, si basa su un intreccio di relazioni percettive e volitive, capace di dare determinatezza oggettuale (*Gehaltsbestimmheit*) alla rappresentazione pulsionale. L'idea di un vuoto rappresentativo, che per sua natura si colleghi ad un sistema complesso di relazioni intenzionali, lascia intendere che ci si trova davanti ad una concezione delle pulsioni la quale – ancora una volta sul modello leibniziano – mette al proprio centro la coppia attualità/inattua-

7 Husserl (2013).

lità dei contenuti e dei vissuti pulsionali. Il vuoto della rappresentazione pulsionale, la sua indeterminatezza oggettuale, in quanto presupposto indispensabile della sua possibile futura determinazione, richiama la riflessione husserliana sul vuoto degli atti percettivi della corporeità[8].

Nelle analisi fenomenologiche della percezione il vuoto si ribalta, infatti, in un pieno potenziale poiché rimanda all'infinita proliferazione di sistemi di intenzioni percettive. Esse, nel caso normale[9], intenzionano sempre di nuovo e con un grado di approssimazione sempre diverso l'oggetto percettivo. Il vuoto, dunque, non corrisponde mai al nulla, o ad un allentamento strutturale delle relazioni temporali, ma ad una progressione teleologica di rimandi intenzionali (denominati da Husserl *intentionale Hinweise*). Nel caso della percezione il vuoto è dunque un concetto dinamico che implica il passaggio dal non cosciente (non attuale) al cosciente (l'attuale) secondo regole non arbitrarie e capaci di dar vita a infiniti sistemi ordinati del manifestarsi di fenomeni percettivi. Anche nel caso delle pulsioni il vuoto non coincide con il non-essere o con il nulla e rimanda alla dinamica di progressiva attualizzazione del contenuto pulsionale. In questo consiste la teleologia pulsionale. Il significato teleologico delle pulsioni non implica, tuttavia, solo l'idea di una tendenza sempre *nuova* e sempre *più vicina* all'oggetto pulsionale fino al loro soddisfacimento. Esso riguarda anche il rapporto delle pulsioni con i processi vitali più complessi[10]. Il processo vitale è continuamente mosso da pulsioni, brame, desideri, dal tendere cosciente e dall'agire cosciente; tendere ed agire che però assecondano inclinazioni cieche e si nutrono di spinte (*Dränge*) e desideri (*Begierde*). Il processo vitale è dunque un processo di azioni libere, che arriva a comprendere in sé la stessa sfera etica. Esso, tuttavia, s'intreccia, è questa la parola chiave, con attività cieche, non libere e non razionali. Il modello teleologico della pulsione è dunque quello dell'intreccio e del rimando sia se guardiamo il suo passare dall'indeterminato al determinato, dal vuoto,

8 Per l'analisi fenomenologica della vita corporea cfr. Vongher (2004,19-36) e Fuchs (2000, 71-89) e Fuchs (2012, 9 -22).

9 Il procedere all'infinito dell'attività percettiva e il suo essere legata ad un'evidenza sempre inadeguata non devono condurre all'ipotesi scettica della non validità dei contenuti percettivi, come se fossero cambiali, onorabili solo con altre cambiali. I contenuti di senso dipendono dalle continue anticipazioni intenzionali. Esse, pur aperte all'infinito, hanno un loro limite ideale denominato *optimo* da Husserl. Tali limiti, elementi discreti nel fluire continuo ed infinito degli atti percettivi, conferiscono validità agli atti del fluire percettivo-corporeo. Husserl [1966] (1993, 54-56). Per un'analisi del ruolo degli *optima* nella dinamica normale e anomala della percezione si veda Summa (2014, 73-90).

10 Sul modello teleologico delle pulsioni Vongher-Sowa [2013, XIX-CXIV]. In generale per un confronto fra la polisemia del concetto di teleologia in Leibniz e il suo impianto antropologico e storico in Husserl, cfr. Pasini (2013, 21-36).

come orizzonte di possibili attualizzazioni, alla sua determinazione oggettuale (*Gehaltsbestimmtheit*)[11], sia se interpretiamo la vita pulsionale come la base del progredire teleologico verso forme vitali più complesse.

Il rapporto con il vuoto, come concetto limite sussistente solo grazie al suo opposto, ossia al pieno intenzionale, caratterizza anche il concetto husserliano di 'inconscio'. *Das Unbewusstsein* ha senz'altro, per Husserl, a che vedere con la gradualità dell'affettività della coscienza nel senso che ne è il suo punto o stato zero (*Nullpunkt* o *Nullzustand*). Un grado zero che però non è un nulla, al contrario è incorporato ed agisce nel processo costitutivo della stessa affettività psico-corporea[12]. Come dar conto dell'inconscio in quanto punto zero della coscienza affettiva che, tuttavia, non è un nulla? Forse può venire in aiuto il concetto di coscienza-zero che si lega a quello di orizzonte vuoto della coscienza, già richiamato qui più volte. Ed è la riflessione sul flusso temporale della coscienza che indicherà questa strada. Nelle lezioni sulle sintesi passive, ma anche nei *Grenzprobleme*, il presente originario (*Urgegenwart*) ha a che vedere con la consapevolezza della propria coscienza-zero: ossia con la coscienza dell'indistinto, dell'*Unbewussten*, inteso come assenza di gradualità della forza affettiva (*der affektiven Kraft)*. Nel presente originario, allora, l'"inconscio" è pur sempre coscienza; in esso – continua Husserl – l'oggetto sensibile inconscio è cosciente di essere un'indistinta coscienza-zero[13]. A loro volta gli atti ritentivi rimandano, nel loro complesso, ad un orizzonte passato vuoto e oscuro che è pur sempre coscienza, coscienza vuota. L'orizzonte vuoto indifferenziato dell'intensità affettiva della coscienza psico-fisica può essere inteso, allora, come un caso limite della coscienza, perché è la modalità in cui si è coscienti del proprio confine estremo, ossia del non cosciente (*Un-bewusst*). Se l'inconscio è tematizzabile grazie all'orizzonte noetico vuoto della forma della vitalità della coscienza, divenendo la dimensione dell'assenza di differenze e di rilievi (*Abgehobenheiten*) dunque il regno dell'indifferenziato, dell'indeterminato, esso non rappresenta quel fenomeno di confine che però, al tempo stesso, partecipa ad ogni sistema di relazioni coscienziali psico-corporee? In quanto fenomeno limite della auto-percezione psico-corporea della coscienza, l'inconscio non diventa l'elemento dinamico indispensabile ad ogni atto dell'attenzione e della temporalità della coscienza?

11 Husserl [2013, 84]: "Finché non viene soddisfatto un bisogno istintivo […] nessuno dei suoi tratti viene rappresentato in modo determinato. Non sussiste alcuna possibilità di penetrare nell'oggetto vuoto della rappresentazione" (traduzione nostra).

12 Husserl [1966] (1993, § 35, 229-230).

13 Husserl [1966 XIII (zu § 27): <*Urgegenwart und Retentionen*>, 388]. Si cita solo l'edizione originale perché nella traduzione italiana non è presente la traduzione di questa *Beilage*.

Così come lo zero è pur sempre un numero e non è un nulla perché è l'inizio della numerabilità infinita, anche l'inconscio è quello zero che corrisponde alla potenzialità dinamica degli infiniti sistemi delle relazioni intenzionali psico-corporee dell'io. È un fenomeno di confine – si potrebbe dire – geneticamente costituente. Se si parte dal fatto che anche il vuoto è una modalità dell'intenzionalità, è quella forma in cui ad esempio le variazioni ritensionali si confondono, sfumano e perdono la loro specifica forza affettiva, e proprio per questo sono sempre disposte ad essere risvegliate, si può desumere che la modalità noetica del "vuoto", la modalità noetica del caso limite dell'inconscio, abbia un legame intenzionale con la coscienza e lo abbia nella forma del potenziale risveglio della vita affettiva. Dunque una frontiera nuova ed interessante viene aperta dalle riflessioni husserliane per una nuova antropologia del corporeo nella quale insieme a parole come sedimentazione, oscurità, tornano i termini centrali dell'antropologia hegeliana come fissazione o rigidità per poter guardare nell'oscurità della coscienza[14].

Anzio, novembre 2019
Mariannina Failla

Bibliografia

Brandt R. (1999), *Kommentar zu Kants Anthropologie*, Hamburg: Meiner.

Carignani P. (2018), *"Psyche is extended": from Kant to Freud*, "Journal of Psychoanalysis", 99/3, 665-689.

Donise A. (2013), *Ethos del trascendentalismo e apocalissi culturali*, in De Caro M., Marraffa M. (a cura di), *La filosofia di Ernesto De Martino*, "Paradigmi n.s.", XXXI/2, 79-92.

Fuchs T. (2000), *Das Gedächtnis des Leibes*, "Phänomenologische Forschungen", V/1, 71-89.

— (2012), *The Phenomenology of Body Memory*, in Koch S., Fuchs T., Summa M., Müller C. (eds.), *Body Memory*, *Metaphors and Movement*, Amsterdam: John Benjamins, 9 -22.

14 Husserl (2013, Beilage X *Das Rätsel des Unbewussten* (*Sedimentierung*), 62 e ss.).

Hegel G.F.W. (1994), *Vorlesungen über die Philosophie des Geistes. Berlin 1827/1828*, in Hespe F., Tuschling B. (Hrsg.), *Vorlesungen. Ausgewählte Nachschriften und Manuskripte*, Band 13, Hamburg: Felix Meiner Verlag; tr. it. *Lezioni sulla filosofia dello spirito 1827-1828*, Milano: Guerini e Associati, 2000.

Husserl E. (1966), *Analysen zur Passiven Synthesis Aus Vorlesungs- und Forschungsmanuskripten*, Husserliana Bd. XI, hrsg. von M. Fleischer, Dordrecht, Den Haag: Kluwer Academic Publisher; tr. it. *Lezioni sulla sintesi passiva*, a cura di P. Spinicci, Milano: Guerini Associati, 1993.

— (2013), *Grenzprobleme der Phänomenologie. Analysen des Unbewusstseins und der Instinkte, Metaphysik, späte Ethik. Texte aus dem Nachlass (1908–1937)*, hrsg. von Sowa R. und Vongher T., Husserliana Bd. XLII, Dordrecht-Heidelberg-NewYork-London: Springer.

Kant I. (1917), *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, in *Kant's Gesammelte Schriften*, Bd. 7, hrsg. von der königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften. Berlin: Reimer; tr. it., *Antropologia pragmatica,* Bari: Laterza, 1985.

Leibniz G.W. (2003), *Das Leib-Seele Pentagon und die moralische Sphäre des Verstandes (1663?)*, in *Frühe Schriften zum Naturrecht*, Hamburg: Felix Meiner, 4-23.

Leoni F. (2013), *La magia degli altri, e la nostra. Ernesto De Martino e le tecniche della presenza*, in De Caro M., Marraffa M. (a cura di), *La filosofia di Ernesto De Martino*, "Paradigmi n.s.", XXXI/2, 67-78.

Pasini E. (2013), *Teleologia in Leibniz e Husserl. Brevi note a partire da un inedito leibniziano*, in Bianchini F., Pasini E. (a cura di), *L'incidenza di Leibniz negli sviluppi della fenomenologia husserliana*, "Discipline filosofiche", XXIII/2, 21-36.

Summa M. (2014), *Normalità o processi di normalizzazione? Le analisi husserliane sulla dimensione orto-estetica e il carattere dinamico dell'esperienza percettiva*, in Failla M. (a cura di), *Percepire. Attualità fenomenologiche*, "Paradigmi n.s.", XXXII/3,73-90.

Vongher Th., Sowa R. (2013), *Einleitung* a *Grenzprobleme der Phänomenologie. Analysen des Unbewusstseins und der Instinkte, Metaphysik, späte Ethik. Texte aus dem Nachlass (1908–1937)*, hrsg. von Sowa R. und Vongher T., Husserliana Bd. XLII, Dordrecht-Heidelberg-NewYork-London: Springer, XIX-CXV.

Vongher Th. (2014), *Husserls Phanomenologie der Wahrnehmung. Vom Tasten und Hauterleben*, in Failla M. (a cura di), *Percepire*. *Attualità fenomenologiche*, "Paradigmi n.s.", XXXII n. 3, 19-36.

Il mondo perduto
Follia e senso comune nell'*Antropologia* di Kant

Francesca Fantasia

Abstract: This paper aims at foregrounding the Kantian conception of mental illness as a "disorder and deviation from the rule of the use of reason" (AA 07:216) and thus to examine this peculiar meaning of mental illness as a pathology of consciousness, where the latter is understood as the central structure of subjectivity guiding its theoretical, practical, and aesthetic actions. The starting point of this analysis is Kant's systematic presentation of mental illnesses in his *Anthropology from a Pragmatic Point of View* (1798), which I will explore alongside his *Lectures on Anthropology*. Specific attention will be paid to the common symptom Kant identifies in every form of mental illness, the "loss of common sense (*sensus communis*)" (AA 07:219). According to the investigation of the *Critique of Judgment*, this entails the lack of the "necessary condition of the universal communicability of our knowledge" (AA 05:239) and thus a distancing from the sphere of public reason which, in turn, undermines consciousness' abilities of aesthetic reflection and political action. I will explore the specific meaning of illness as a transgression of the private into the public, i.e. the obfuscation of an enlightened, shared, and collectively-instantiated reason. The goal is that of exploring the meaning of illness, as an incapacity to appropriately adopt maxims of the common intellect, and therefore an inability "to think for oneself", the shrinkage of a "enlarged thought" and the impossibility to "always act consistently" (AA 05:294).

Keywords: Mental Illness; Disorder and Deviation; Pathology of Consciousness; Loss of Common Sense; Public Reason.

1. Introduzione

L'interesse kantiano per la medicina, e in particolare per la follia o per le malattie mentali, è sotteso in diverse forme alla sua intera produzione filosofica e non è certo un tema apparso per la prima volta nel testo che si prenderà qui in esame, l'*Antropologia dal punto di vista pragmatico* del 1798. Già nel 1764, nello scritto *Saggio sulle malattie della mente*, Kant presentava una precisa struttura della nosologia delle patologie psichiche, incentrandone la trattazione sull'origine corporea della malattia della mente e sulle sue manifestazioni, ora individuali ora sociali, sulla scia di evi-

* Humboldt Universität zu Berlin/Università degli studi di Palermo (francescafantasia@hotmail.com)

denti influenze rousseauiane[1]. Dal semestre 1772-73 al semestre 1795-96 Kant tenne le sue lezioni di antropologia nei semestri invernali, alternate a quelle dei corsi estivi di geografia fisica (come due componenti della conoscenza del mondo). Le edizioni di copie e trascrizioni delle *Vorlesungen*[2] kantiane sull'antropologia testimoniano come Kant abbia affrontato costantemente il problema delle malattie mentali all'interno di una trattazione etico-antropologica, molto spesso sulla base del ruolo che assume in esse l'attività dell'immaginazione (*Einbildungskraft*). Nel 1798, dunque al termine dell'intero percorso di maturazione della filosofia trascendentale, alla luce del quale Kant offre nell'*Antropologia* una classificazione sistematica di queste malattie, ritornano alcune tematiche, come quelle rousseauiane, seppur con una collocazione sistematica differente, mentre risulta definitivamente abbandonato il riduzionismo fisiologico accennato del *Saggio* del '64 e l'intera questione eziologica è rinviata al carattere ereditario delle malattie dell'animo.

Per comprendere il punto di vista guadagnato da Kant, attraverso cui può ora ridefinire, correggere, ricollocare gli elementi di un interesse così costantemente acceso, mi rivolgerò innanzitutto proprio al progetto di un'antropologia come scienza e al nesso di antropologia e *mondo* (2). Focalizzare la trattazione delle malattie mentali kantiane del 1798 in questo contesto permetterà di cogliere, da un lato, la collocazione definitiva che assumono le malattie mentali (in particolare le forme di mania) in una trattazione antropologica, e dall'altro di individuare la patologia nelle diverse forme come patologia della coscienza (3). A partire dal rinvio che fa qui Kant al senso comune in connessione alla patologia mentale (4), e all'inscindibile nesso, che opera su più versanti, di questo con il *mondo*, approfondirò i tratti della mania come uso privato dell'intelletto (5) nella sua collocazione del tutto peculiare all'interno del progetto antropologico complessivo della filosofia critica kantiana (6).

2. Antropologia e *mondo*

Alla luce della svolta critica della filosofia trascendentale kantiana, l'antropologia assume un significato e una giustificazione del tutto nuova nel panorama delle scienze empiriche dell'epoca, collocandosi a pieno titolo

1 Per un recente studio sul *Saggio*, che analizza accuratamente lo scritto mettendo in discussione un'eziologia sociale solo apparente, cfr. Costantini (2018).

2 Sull'apporto delle lezioni kantiane sull'antropologia, in particolare riguardo alla questione di fondo dello statuto dell'antropologia, cfr. La Rocca (2000).

nel *concetto cosmico* (*Weltbegriff*) della filosofia, con quel significato di filosofia che nell'*Architettonica* della *Critica della ragion pura* – a proposito dell'unità del sapere filosofico – Kant indica come "la scienza del *rapporto* di ogni conoscenza con i fini essenziali della ragione umana (*teleologia rationis humanae*)"[3], una scienza che riguarda, scrive qui ancora Kant, "ciò che interessa necessariamente chiunque"[4]. Come esposto in questo passo dell'*Architettonica*, i fini essenziali della ragione umana sono quei fini che entrano in un rapporto di subordinazione – e precisamente in quanto *mezzi* – con il fine supremo o scopo finale (*Endzweck*), stabilito dalla morale, il quale, afferma Kant, "non è altro che l'intera destinazione dell'uomo (*Bestimmung des Menschen*)"[5]. I fini essenziali "possiedono un alto valore come mezzi, per lo più in vista di fini contingenti (*zufällig*)"[6] – si pensi alle specifiche conoscenze cui mira ogni scienza – "ma in ultima istanza anche in vista di fini necessari ed essenziali dell'umanità: in quest'ultimo caso, però, solo con la mediazione di una conoscenza razionale che muova da semplici concetti e che può essere chiamata come si vuole, ma propriamente non è altro che metafisica"[7].

Nel definire il progetto filosofico, emerge per Kant il bisogno, dunque, di un punto di vista di una conoscenza razionale, dal quale guardare ai risultati delle scienze, empiriche e non, *in vista* dell'intera destinazione dell'uomo quale scopo finale. Alla luce della piena maturazione della filosofia trascendentale, il punto di vista antropologico è volto a rispondere alla domanda *Chi è l'uomo?*, domanda conclusiva e al contempo comprensiva di quelle che hanno alimentato l'intero impianto della filosofia critica[8]. Considerando il testo dell'*Antropologia dal punto di vista pragmatico* del 1798 – nell'unità organica delle due parti che la costituiscono (la *Didattica antropologica* e la *Caratteristica antropologica*) –, il progetto kantiano di un'antropologia perviene a una prospettiva intesa come – si legge nella *Prefazione* – "conoscenza del mondo (*Weltkenntnis*)"[9]. Distinta da una conoscenza di scuola (*Schulkenntnis*), questa assume un preciso significato

3 KrV, B 866-7. È questo un *concetto cosmico* (*Weltbegriff*) che compare a più riprese anche nelle *Lezioni di Logica*, *Lezioni di Metafis*ica e nell'*Enciclopedia filosofica*.

4 *Ibidem*.

5 KrV, B 868.

6 *Ibidem*.

7 *Ibidem*.

8 Feloj (2012, 143) sottolinea la centralità, al di là del testo del 1798, del progetto antropologico kantiano quale "disciplina che ha a che fare con la fondazione degli elementi della filosofia trascendentale e che è rivolta alla definizione del soggetto".

9 *Anth*, AA 07: 120.01; 100.

di *pragmatico* in linea con quanto appena esposto dall'*Architettonica*: tale conoscenza,

> non sarà dunque chiamata ancora propriamente *pragmatica* se contiene un'estesa conoscenza delle *cose* che si trovano nel mondo, ad esempio degli animali, delle piante e dei minerali presenti in paesi e climi diversi, bensì se contiene la conoscenza dell'uomo inteso come *cittadino del mondo* (*Weltbürger*)[10].

Il concetto cosmico su cui si basa questa *conoscenza del mondo* è l'idea di uomo come *cittadino cosmopolitico* e rinvia quindi a un orizzonte di mondo in cui egli è chiamato, in ogni tempo e nella totalità del suo agire, a realizzare di fatto la sua destinazione ultima quale essere libero. Di qui l'antropologia instaura un peculiare rapporto di subordinazione alla morale (implicito anche nell'*Architettonica*), sia da un punto di vista, per così dire, genetico (nasce come scienza solo *dopo* l'individuazione da parte della morale della destinazione razionale dell'uomo) sia da un punto di vista sistematico (nel suo contenuto, lo scopo finale della morale determina l'orientamento dei risultati delle scienze come fini essenziali che a esso mirano). Con il concetto di uomo come *cittadino del mondo*, l'antropologia si va a collocare così in un peculiare terreno intermedio tra la conoscenza empirica dell'uomo e la morale. Conoscendo, dalla morale, la necessità assoluta e di qui la possibilità per l'uomo di realizzare nel mondo la sua destinazione ultima, l'antropologia muove da un semplice concetto: quello di mondo come *intero* orizzonte che racchiuda l'*intero* contingente dell'agire umano, e il cui significato non è riducibile alla semplice somma delle sue parti. Si tratta qui di una nozione di uomo che si va a interporre tra l'idea razionale, unica e incondizionata, di libertà in quanto autonomia della ragione, e le molteplici forme empiriche 'sparse' dell'agire umano in molteplici tempi, modi e luoghi. L'antropologia ha così il compito di organizzare e orientare i risultati di osservazioni empiriche al fine di stabilirne il rapporto di mezzo-fine con la morale[11]. In virtù di questo aspetto funzionale in rapporto alla morale, l'antropologia è *pragmatica*. Si legge nella *Logik Jäsche*: "L'orizzonte pratico, in quanto viene determinato in rapporto all'influenza che una conoscenza ha sulla nostra moralità, è pragmatico ed è della più grande importanza"[12].

Ma c'è un altro motivo per cui l'antropologia kantiana può dirsi pragmatica, che deriva dall'oggetto a cui fa riferimento, l'uomo come *abitante* il mondo. L'antropologia "mira a indagare ciò che *egli*, in quanto essere

10 *Anth*, AA 07: 120.02-06; 100.
11 Cfr. anche Refl. 1502a., AA 15: 800.
12 *Jäsche*, AA 09: 41.1-3.

che agisce liberamente, fa ovvero può e deve fare di se stesso"[13]. In questo senso l'antropologia – contrapposta allo studio fisiologico, che invece "ha di mira l'indagine di ciò che la *natura* fa di lui" – indaga tutte le forme in cui l'uomo *usa* se stesso e le sue facoltà come 'strumento' per raggiungere i fini della sua stessa ragione. In termini di realizzazione *nel* mondo di un'idea razionale, si intendono qui per strumenti quei vincoli che l'uomo pone a se stesso per la realizzazione della libertà, sia su un piano individuale (quello del carattere della persona), a livello intersoggettivo (come carattere di un popolo) e infine sovra-individuale (come carattere dell'intero genere umano). Dal punto di vista antropologico, dunque, la filosofia critica, volta a determinare le *Grenzen*, i limiti della ragione[14], trova nel cittadino cosmopolitico *la figura storico-progettuale della ragione*. In questo senso la sua trattazione guarderà all'uomo, su scala storica, nel suo progressivo passaggio da individuo a *polis* e da questa a *kosmos*.

Come indagine dell'uomo quale cittadino del mondo, l'antropologia non si occuperà quindi di una fisiologia del corpo né di una certa sostanza psico-fisica né del rapporto anima/corpo o dell'anima in un al di là[15]. L'esame degli elementi della psicologia umana condotto da Kant ne *La didattica antropologica*, andrebbe letto, secondo il progetto antropologico, come orientato all'uso che l'uomo può fare di sé e di questi elementi in vista di determinati fini, fini di cui si occupa in seconda istanza la *Caratteristica antropologica*, quale seconda parte dello scritto.

Ora, nell'intera trattazione degli elementi della *Didattica antropologica* – dalle facoltà conoscitive alle facoltà conoscitive superiori, dal sentimento del piacere e del dispiacere alla facoltà di desiderare – Kant non manca mai di mostrare gli aspetti 'difettivi' della facoltà che sta prendendo in esame; anzi, se si vuole, la trattazione di ciò che si nasconde all'ombra di ogni facoltà è l'aspetto che connota l'intera esposizione kantiana della *Didattica*. Questo è in linea con la funzione dell'antropologia, che è quella di *mostrare*, da un lato, le forme empiriche mediante cui l'uomo usa se stesso e le proprie facoltà avvicinandosi o meno alla sua possibilità più propria, ma soprattutto, dall'altro, anche di *avvertire* – di *ammonire* – sui possibili ostacoli che effettivamente si presentano alla morale, su quelle forme in cui questa possibilità è messa a rischio o persino viene a mancare. La trattazione kantiana delle malattie mentali s'inscrive dunque all'interno di un quadro in cui, come è stato scritto, "accanto alla psicologia delle facoltà vi sia nella

13 *Anth*, AA 07: 119.13-14; 99.

14 Cfr. KrV A 761/789.

15 Per la contestualizzazione della trattazione kantiana delle malattie mentali nel contesto storico della medicina del tempo, cfr. Von Engelhardt (2003).

Didattica antropologica una patologia delle facoltà o più esattamente una *Unvermögenpsychologie*: una psicologia del sistematico fallimento dell'esercizio delle facoltà nel loro utilizzo concreto"[16], e focalizza le debolezze o le vere e proprie fratture nei rapporti che le facoltà conoscitive instaurano tra loro nel comune *uso dell'intelletto in generale*[17].

Ora, cosa può e cosa non può fare un'antropologia di fronte allo scenario, complesso e variegato, dei disturbi e delle malattie della mente? Essa non potrà certo esprimersi scientificamente in merito alla questione eziologica né offrire una terapia di guarigione positiva (questo è il compito della scienza medica), ma può individuare e riconoscere la follia – laddove richiesto, ad esempio, da un giudice nel caso di un imputato affetto da un male, la cui causa non risiede nel corpo[18] – e può discernerla da altre forme di debolezze dell'animo. Ciò consiste nell'inquadrare il tipo di disfunzione dell'uso delle capacità conoscitive che quel disturbo rivela, potendo delineare il limite tra un uso sano e un uso insano dell'intelletto, pur in tutta la labilità che caratterizza questa linea di confine[19].

3. Salute e malattia mentale. Il caso della mania

In linea con la presentazione speculare di facoltà ed elemento 'patologico' corrispondente, Kant esamina la facoltà superiore di conoscere – l'intelletto in generale distinto dalla sensibilità – in quanto facoltà che "consiste […] di Intelletto, Giudizio e Ragione"[20] e che "contiene l'elemento universale delle […] rappresentazioni [degli oggetti], la *regola*, alla quale il

16 Martinelli (2010, 37). L'autore propone di leggere *La caratteristica* come una 'Dottrina del metodo' dell'*Antropologia*, che segue la *Didattica* quale 'Dottrina degli elementi' e che va a compensare la prospettiva 'in negativo' presente in tutta la *Didattica*.

17 Come messo in luce da Meo (1982, 142), nel progetto della filosofia critica di rispondere alla domanda *Che cos'e l'uomo?* la psicologia e la psicopatologia si inseriscono a pieno titolo nel progetto trascendentale, presentando il problema della conciliazione tra la destinazione morale dell'uomo e "la rigida intenzionalità gnoseologica delle strutture mentali, siano esse funzionalmente sane o devianti".

18 Come sottolineato da Mooij (1998), lo stretto legame che troviamo in Kant tra legge penale e psichiatria rappresenta un notevole contributo della filosofia kantiana a quella che oggi chiamiamo psichiatria forense. Si assume qui che il soggetto imputato possa essere stato inibito nelle sue azioni da fattori interni o disordini mentali e che non sia da considerare come pienamente responsabile dell'atto compiuto.

19 In quanto all'aspetto terapeutico, la filosofia per Kant può solo fornire una sorta di terapia in negativo in quanto dietetica dell'astensione, che incoraggi agli atteggiamenti che promuovono la salute mentale. È quanto Kant si propone nello scritto *Del potere dell'animo di dominare col solo proposito le proprie sensazioni morbose*, confluito poi nella Terza Parte de *Il conflitto delle Facoltà*.

20 *Anth*, AA 07: 197.03; 195.

molteplice delle intuizioni sensibili deve venire subordinato, per produrre unità nella conoscenza dell'oggetto"[21]. Ora, lo stato di salute dell'intelletto inteso in questo suo significato più generale è definito così: "Un intelletto *corretto*, un giudizio *esercitato*, una ragione saldamente *fondata* costituiscono l'intero ambito della facoltà conoscitiva dell'intellezione; soprattutto nella misura in cui questa venga considerata come un'attitudine a promuovere la facoltà pratica, vale a dire a proporsi degli scopi"[22]. Nel suo insieme, dunque, un "intelletto corretto è l'intelletto sano, nella misura in cui esso contiene una *conformità* dei concetti allo scopo del loro uso"[23].

Alla luce del fine a cui tende la condizione di salute dell'intera facoltà di conoscere, lo sguardo antropologico può definire così nel funzionamento diretto essenzialmente e semplicemente al suo fine, all'uso delle sue regole, il criterio di riconoscimento di ciò che è sano:

> Al modo in cui ora, la sufficienza (*sufficientia*) e la commisuratezza (*praecisio*), unite insieme, costituiscono la *convenienza*, cioè la proprietà costitutiva di un concetto per cui esso non contiene né più né meno di quanto l'oggetto esige (*conceptus rem adaequans*), così un corretto intelletto è, fra le facoltà dell'intellezione, la prima e la più eccellente, perché soddisfa il proprio scopo con il *minor numero* di mezzi[24].

Nella classificazione, tra i difetti in generale della facoltà di conoscere, si escludono in prima istanza dalle vere e proprie malattie mentali tutte quelle *debolezze dell'animo* (*Gemüthsschwäche*) passeggere, in cui non è in gioco l'uso dell'intelletto: è il caso, ad esempio, della deficienza psichica (*Seelenlosigkeit*), dove non c'è nemmeno un uso animale della forza o dell'imbecillità (*Blödsinnigkeit*), dove vi è solo l'imitazione puramente meccanica delle azioni esterne possibili agli animali. Le malattie dell'animo (*Gemüthskrankheiten*), che sono invece permanenti, possono essere ridotte così a due categorie principali: la *malattia delle paturnie* (*Grillenkrankheiten*) e la *perturbazione dell'animo* (*gestörte Gemüth*) (*mania*). Nel caso delle *paturnie*, tra cui ricade l'ipocondria, si riconosce un corso involontario dei pensieri, unito a coscienza: l'ammalato "è ben consapevole che l'andamento seguito dai suoi pensieri non è corretto, dal momento che la sua ragione non ha dominio sufficiente su se stessa per poterne drizzare, trattenere o stimolare il corso"[25]. Si ha qui una forma di deviazione (*Abweichung*) dalla regola o dal suo uso corretto. Il conflitto psichico non sembra qui intaccare

21 *Anth*, AA 07: 196.21-24; 194.
22 *Anth*, AA 07: 198.03-06; 196.
23 *Anth*, AA 07: 198.07-08; 196.
24 *Anth*, AA 07: 198.08-14; 196-197.
25 *Anth*, AA 07: 202.09-12; 201.

la stabilità della coscienza se per coscienza s'intende un'unità identitaria del Sé. La consapevolezza di qualcosa che involontariamente devia dalla regola, produce certamente un tipo di sofferenza, si pensi alla figura del malinconico che rientra in questa classe, ma non implicherebbe una vera e propria destabilizzazione de Sé.

Del tutto diverso è il caso della *mania* o perturbazione dell'animo (*gestörte Gemüth*) ereditaria[26], dove invece si ha a che fare con "un corso volontario dei pensieri, che ha la propria regola soggettiva, ma che va contro le regole (oggettive) concordanti con le leggi dell'esperienza"[27]. La presenza e il dominio di una regola soggettivo-privata, indicante qui una direzione contraria a quella oggettiva in quanto condizione della conoscenza in generale (in ogni sua forma), va a ostacolare un riferimento esperienziale comune e oggettivo. Ora, se la malattia mentale è definita sulla base di un uso scorretto o distorto dell'intelletto, e se una possibile guarigione risiede per Kant nell'uso dell'intelletto stesso – perché nel soggetto le forze "non cooperano alla guarigione (come invece accade per le malattie corporee)"[28] – si comprende come mai un'attività mentale guidata da una regola, pur soggettiva e contraria a un uso corretto, non potrà mai contribuire da sé alla guarigione. L'esordio di Kant nel presentare le forme di mania non può che essere drammatico: "È difficile introdurre una ripartizione sistematica in ciò che è essenzialmente e inguaribilmente disordine. […] Eppure l'antropologia […] invita a cercar di tracciare almeno un profilo generale di questa degenerazione profonda dell'umanità, gravissima, ma comunque derivante dalla natura"[29].

La classificazione si configura sulla base della tripartizione delle facoltà conoscitive: come perturbazione dell'intelletto in rapporto alle rappresentazioni sensibili si hanno la dissennatezza (*Unsinnigkeit*) o in rapporto alle rappresentazioni puramente immaginarie il vaneggiamento (*Wahnnsinn*); come perturbazione dell'intelletto in rapporto alla capacità di Giudizio, si individua la farneticazione (*Wahnwitz*) e in rapporto alla Ragione, la demenza (*Aberwitz*). Individuate queste quattro patologie principali, Kant riconosce in esse quattro forme del disturbo corrispondenti, una forma tumultuaria, una forma metodica, una metodico-frammentaria e una forma sistematica.

26 Il germe della follia (*Keim der Verrückung*) è presentato qui da Kant come un germe che si sviluppa in concomitanza con il germe della riproduzione. Di qui la follia è anche detta "disturbo ereditato dell'animo" (*angeerbte Gemüthsstörung*) (*Anth*, AA 07: 217.18; 219) o "terribile eredità" (*schlimme Erbschaft*) (*Anth*, AA 07: 217.12; 219).

27 *Anth*, AA 07: 202.15-17; 201.

28 *Anth*, AA 07: 214.16-17; 216.

29 *Anth*, AA 07: 214.14-23; 216.

La dissennatezza (*Unsinnigkeit*) o *amentia* è la forma patologica tumultuaria del rapporto tra l'intelletto e le rappresentazioni sensibili, ed è definita come "l'incapacità di ricondurre le proprie rappresentazioni anche solo alla connessione necessaria a rendere possibile l'esperienza"[30]. L'incapacità per l'intelletto di portare a unità ordinata il molteplice delle rappresentazioni comporta, stando alla prima *Critica*, l'impossibilità di accompagnare queste stesse rappresentazioni, atto del costituirsi della coscienza empirica del soggetto, e quindi l'impossibilità di comprendere se stesso come parte del mondo empirico oggettivo. Di qui, inoltre, risulterebbe a sua volta impossibile sintetizzare quelle rappresentazioni nell'apperzezione trascendentale dell'Io penso, e costituire così l'autocoscienza di un Io identico e unitario. Quel che viene meno nella dissennatezza sembra essere l'integrità stessa della soggettività trascendentale quale condizione di possibilità dell'esperienza. Dal punto di vista dell'osservazione antropologica, sembrano essere particolarmente soggetti a questa patologia persone loquaci, che raccontano con tante parentesi mentre nessuno capisce cosa vogliano dire[31].

La seconda specie delle malattie mentali presenta una prima forma metodica, rappresentata dal vaneggiamento *(Wahnsinn*) (*dementia*). Si tratta qui, scrive Kant, di "quel disturbo dell'animo in cui tutto ciò che il folle racconta è invero coerente con le leggi formali del pensiero in vista della possibilità dell'esperienza, ma l'attività falsante dell'immaginazione fa sì che le rappresentazioni autoprodotte siano scambiate per percezioni"[32]. Quel che viene meno, in questo caso, è la capacità dell'intelletto di riconoscere e distinguere in una rappresentazione un prodotto sensibile o puramente immaginativo. Scambiando per sensibile il prodotto di un'immaginazione falsante, sembra mantenersi qui l'accordo con le leggi formali del pensiero, dunque si darebbe la possibilità di un *tipo* di cognizione. Ma l'applicazione categoriale ricade su un prodotto fantasmatico, dando luogo – per via di una forza rappresentativa fuori controllo – a un contenuto delirante che il soggetto scambia per realtà, e nel quale si muove agiatamente[33]. Da prospettiva antropologica, mostra qui Kant, i soggetti affetti

30 *Anth*, AA 07: 214.25-27; 216. Come stabilito nella prima *Critica* il principio fondamentale delle *Analogie dell'esperienza*, vale a dire una delle regole dell'uso oggettivo delle categorie dell'intelletto "l'esperienza è possibile soltanto mediante la rappresentazione di una connessione necessaria delle percezioni" (KrV, B 218).

31 Cfr. KrV B 131-136.

32 *Anth*, AA 07: 215.05-09; 216-217.

33 Feloj (2012) ha accostato il *Wahnsinn* e gli errori qui operanti della capacità immaginativa al *vitius subreptionis*, naturale illusione dialettica che consiste nel confondere, sia in ambito teoretico che pratico, il sensibile con il soprasensibile, analizzando gli

da vaneggiamento "credono di avere ovunque intorno a sé dei nemici […] considerano tutte le espressioni del viso, le parole o le azioni degli altri – anche indifferenti – come se fossero loro rivolte, e come trappole tese per loro"[34], e nelle loro interpretazioni della realtà mostrano sottigliezza, acutezza e metodicità. Essendo colpito qui l'intelletto nel suo operare secondo l'applicazione categoriale, secondo regole della cognizione e della determinazione, la coscienza sembra risultare a questo livello intrappolata in una sorta di 'auto-illusione': quel che produce è in definitiva ben distante da una determinazione oggettiva delle cose, si perde anzi il nesso tra coscienza e realtà.

Passando alle forme della perturbazione dell'intelletto in rapporto alla capacità di Giudizio, la seconda forma della specie metodica è quella metodico-frammentaria della farneticazione (*Wahnwitz*) (*insania*): qui "l'animo è preda di analogie, che vengono scambiate per concetti di cose tra di loro simili, in modo tale che l'immaginazione simula un gioco, analogo a quello dell'intelletto, per la connessione di cose disparate come se si trattasse di quell'universale in cui sono contenute queste rappresentazioni"[35]. La facoltà colpita è qui la capacità di Giudizio quale "facoltà di rinvenire il particolare, nella misura in cui esso costituisce un caso di tale regola"[36] e sembra colpito così il giudizio nell'intero orizzonte del suo operare, in tutte le sue forme di giudizio *tecnico*, *estetico* e *pratico*. Nella farneticazione si genera una libera creazione di analogie, che vengono sussunte dal giudizio sotto una pretesa universalità; quel che avviene è che si ritiene valido oggettivamente e *a priori* il contenuto della *riflessione* del giudizio, il quale è valido invece solo soggettivamente e *a posteriori*. Da prospettiva antropologica, il disturbo presenta una forma sia metodica, in quanto sono in atto le funzioni conoscitive del soggetto (pur nella scorretta interazione reciproca), sia frammentaria, in quanto viene meno persino l'unitarietà

elementi su cui si basa tale similarità. Dato il carattere inguaribile ed ereditario dell'errore preso in esame qui da Kant nel *Wahnsinn*, risulta tuttavia difficile non vedere, pur nell'inclusiva "determinazione del soggetto trascendentale secondo la sua umanità senza escludere gli errori dell'immaginazione" (Feloj, 161), un'esclusione del *Wahnsinn* e delle altre forme di mania dalla possibilità di recupero e ristabilimento delle forze, pensata invece per tutte le altre forme di disturbi mentali trattati nell'*Antropologia*, e di qui l'impossibilità del loro inserimento nella destinazione dell'uomo; resta quindi fortemente problematica la questione dello statuto di "persona" del malato mentale, nozione peraltro strettamente connessa in Kant allo statuto di essere umano quale libero. Se pensata come inguaribile, l'incompatibilità tra l'io penso e la frammentazione dell'io psico-empirico non consentirebbe, effettivamente, di considerare il malato come persona (cfr. Meo, 1982, 151).

34 *Anth*, AA 07: 215.09-12; 217.

35 *Anth*, AA 07: 215.22-27; 217.

36 *Anth*, AA 07: 199.25-27; 198.

della coscienza (coesa solo nell'illusione), del delirante, con il risultato di una generazione continua di un'infinità di frammenti di immagini. Inguaribile, molto contento e divertente, il folle di questa specie è creatore, come il poeta, ma il suo è un poetare 'insulso', ben lontano dalla maturità a cui conduce un esercizio costante di una sana capacità di giudizio.

La terza specie delle malattie mentali è chiamata da Kant di forma sistematica e colpisce la ragione, quindi – secondo le definizioni kantiane – la "facoltà di dedurre dall'universale il particolare, e dunque di rappresentare quest'ultimo secondo principi e come necessario"[37] o ancora quale "facoltà di *giudicare* e di *agire* (nel rispetto pratico) secondo principi"[38], vale a dire, secondo "concetti della perfezione, ai quali ci si può sempre avvicinare, senza però poterli mai raggiungere"[39]. La patologia di una ragione disturbata (*gestörte Vernunft*) prende il nome di demenza (*Aberwitz*) (*vesania*)[40].

> Qui il malato scavalca ogni criterio dettato dall'esperienza e cerca di acciuffare principi che potrebbero collocarsi del tutto al di sopra della pietra di paragone dell'esperienza stessa, vaneggiando di comprendere l'incomprensibile. – Egli ha in suo potere la scoperta della quadratura del cerchio, del *perpetuum mobile*, il disvelamento delle forze sovrasensibili della natura e la comprensione del mistero della Trinità[41].

L'individuo affetto da questo disturbo è assorto nella sua speculazione tutta interiore, è il più calmo di tutti i ricoverati in manicomio, e dalla perfetta soddisfazione di sé disprezza le difficoltà della ricerca. Quale disturbo *della* ragione, facoltà sistematica per eccellenza, la patologia presenta qui un aspetto interessante, e cioè quello di rinviare, oltre al *disordine* e alla *deviazione*, anche a una, scrive Kant,

> *irragionevolezza positiva* (*positive Unvernunft*), cioè un'*altra* regola, un punto di vista del tutto diverso, nel quale, per così dire, l'anima viene dislocata, e dal quale vede altrimenti tutti gli oggetti; e si trova così trasposta (*versetzt*) in un luogo lontano da quel *sensorio commune* che si richiede per l'unità della *vita* (dell'animale) – dal che deriva l'espressione '*essere spostati*'" (*Verrückung*)[42].

37 *Anth*, AA 07: 199.27-29; 198.

38 *Anth*, AA 07: 199.29-30; 198.

39 *Anth*, AA 07: 200.03-04; 199.

40 In questa e nelle due categorie precedenti, Fornasiero (2001, 166-169) situa, nella sua analisi della critica kantiana al dogmatismo, le distorsioni 'deliranti' della metafisica dogmatica di Swedenborg, contro cui si era scagliato Kant ne *I sogni di un visionario spiegati con i sogni della Metafisica*.

41 *Anth*, AA 07: 215.35-37-216.01-03; 217-218.

42 *Anth*, AA 07: 216.10-14; 218. Interessante notare come originariamente Kant in *Menschenkunde*, arrischiandosi in spiegazioni fisiologiche non più sostenute poi nell'*Antropologia*, avesse ipotizzato l'origine della malattia nel *sensorium communis*: "La malattia dell'alienazione si mostra in tutti gli uomini in un modo o nell'altro, ma non come un

Le leggi che vigono nella ragione sana vengono qui negate per opposizione e sostituite positivamente da una ragione alternativa. Si prospetta qui una ragione *altra*, che si pone attivamente come negazione della Ragione e che pensa e agisce secondo principi diversi e non necessari. Distaccata dall'esperienza, la ragione *altra* non fatica nel perseguimento infinito della realizzazione dell'idea *nel* mondo e crede, *senza* mondo, di vivere nella perfezione dell'idea già realizzata altrove, nell'intuizione superiore e incompresa di un mondo alternativo. Spostata in un al di là, la ragione nega qui l'adesione all'esperienza come suo unico orizzonte di realizzazione: eppure l'anima, scrive più avanti Kant, "non si sente né si vede in un altro luogo"[43], e si avrebbe così una sorta di sdoppiamento o schizofrenia esistenziale di un'anima, che si sente al di qua, e una ragione, che risiede al di là.

> È però degno di meraviglia che le forze dell'animo logorato si coordino comunque in un sistema unico, e che la natura, perfino nell'irragionevolezza, si sforzi di portare un principio di connessione, affinché la facoltà del pensare non rimanga in uno stato di inattività – almeno sul versante meramente soggettivo, a vantaggio della vita animale, e non su quello oggettivo, per la vera conoscenza delle cose[44].

Presentando, pur nella malattia, un principio di collegamento che conduce a unità, una forma di follia in completa attività, la *Unvernunft* non indica quindi un'assenza di ragione: "L'irragionevolezza […] appunto come la ragione è una mera *forma*, alla quale gli oggetti si possono adattare, ed entrambe riposano quindi sull'universale [*Allgemeine*]"[45]. A conclusione della trattazione di questa patologia, Kant individua anche la dinamica del comparire e dello svilupparsi della malattia:

> Ora però, quando la disposizione alla follia [*verrückte Anlage*] *esplode* (il che di solito avviene all'improvviso), a colpire l'animo è qualcosa di causale (ci si imbatte cioè accidentalmente nella *materia*, sulla quale poi si sragiona), che in seguito diviene

---

ininterrotto rivolgimento del pensiero, e perciò il pensiero non è in sé alienato. In generale non è bene suddividere per gradi i difetti degli uomini: in morale mostriamo che vizi e virtù sono distanti tra loro non per il grado ma per il genere, derivando da principi diversi. Il termine tedesco *Verrückung* mostra che l'anima è spostata [*gerückt*] dalla sua posizione acconcia. L'intero sistema dei nervi si connette nel cervello, e lì si può pensare che ci sia ciò che i medici hanno supposto, vale a dire il *sensorium commune*, il *corpus callosum*, la materia callosa celebrale nella parte striata del cervello, dove sarà la sede dell'anima. È questa parte del cervello da cui si dipartono tutti i centri nervosi. La *Verrückung* (non chiamiamo qui *Verrückung* un *delirium*, allorché, cioè, l'uomo vaneggia durante una malattia, ma se questa è un'abituale demenza [*Wahnsinn*]) è forse una malattia del sensorio comune" (*Menschenkunde*, AA 25,2: 182).

43 *Anth*, AA 07: 216.17-18; 218.

44 *Anth*, AA 07: 216.22-28; 216.

45 *Anth*, AA 07: 218.15-16; 218.

il contenuto preferito dell'esaltazione del folle, perché per la sua novità questo gli rimane più impresso di tutto ciò che verrà in seguito[46].

Da quanto emerso finora, le manie, male naturale, ereditario e perciò incurabile dell'umanità, sono in primo luogo *disordine* – in quanto assenza o falsità e privatezza di un principio unificatore oppure in quanto sproporzionato rapporto tra le facoltà conoscitive –, in secondo luogo *deviazione* dall'uso corretto dell'intelletto in generale, e in terzo luogo possono presentare persino *spostamento* o alienazione, laddove il disordine assume la forma di un ordine opposto, speculare, per così dire, rovesciato. In tutte queste forme patologiche, la malattia mentale sembra implicare la patologia delle facoltà dell'animo a un livello di coscienza, dunque su un piano autoriflessivo del soggetto. Il corso volontario e disordinato dei pensieri che caratterizza la mania sembra minare la costituzione stessa – o il mantenimento – della Coscienza come *unità*[47], come identità e integrità del Sé, chiamando in causa, nelle diverse forme, i diversi tipi di coscienza che caratterizzano il rapporto tra le facoltà in cui si sviluppa la patologia: coscienza empirica e trascendentale, coscienza estetico-pratica e coscienza razionale.

Ma cosa implica in fondo questo tipo di malattia come patologia *della* Coscienza? Qui non viene compromesso il funzionamento, pur sempre attivo e operante, delle funzioni cognitive, riflessive e razionali del soggetto; il malfunzionamento, il *gap*, lo spostamento dalla direzione di una conformità ai fini dell'uso dell'intelletto *in generale*, tuttavia, non permette alcun'altra forma di riflessione del soggetto, che non sia, in fondo, un *autoinganno*[48]. Sembra non trattarsi propriamente di un'assenza d'identità, ma di una forma di soggettività che vive in un'autoconvinzione del tutto

46 *Anth*, AA 07: 218.16-21; 220-221.

47 Desideri (1999, 36) ha posto l'accento sul nesso tra coscienza e salute mentale: "La sanità della mente coincide sempre per Kant con una qualche forma di coscienza (seppur non necessariamente con quella governata dall'intelletto, che trova la sua giustificazione trascendentale nella rappresentazione dell'*io penso*". Di qui la trattazione kantiana della follia nell'*Antropologia* è letta come "una fenomenologia patologica della coscienza in cui prende figura l'ombra proiettata dall'essenziale fragilità della salute e quindi dell'unità-integrità della coscienza umana". Sul problema della coscienza in Kant, cfr. La Rocca (2016) e Tredanaro (2013).

48 Il fatto che in Kant l'illusione della ragione rappresentata dalle malattie della mente stia alla base dell'illusione dei sensi e non viceversa, è stato sottolineato da Fornasiero (2001). Se ogni altro tipo di debolezza dell'animo umano trova nel fermo principio della dietetica, seppur come terapia negativa dell'astensione, una cura del ristabilimento (*Wiederherstellung*) dell'equilibrio infranto, la follia (come mania) resta un inguaribile auto-inganno.

privata. La coscienza del malato sembra così prefigurarsi come un drammatico e irreparabile inganno del Sé.

4. Mania e senso comune. Incomunicabilità e perdita di *mondo*

C'è un segno, che Kant riconosce in ogni forma di malattia mentale, e a cui una considerazione antropologica non può sottrarsi: "L'unico segno generale che caratterizza la follia (*Verrücktheit*) è la perdita del senso comune [*Gemeinsinn*] (*sensus comunis*) e la sostituzione di esso con il senso logico individuale [*Eigensinn*] (*sensus privatus*)"[49]. La malattia mentale implica la perdita del *Gemeinsinn*, del senso comune nella specifica accezione che Kant, a partire dalla *Critica del Giudizio*, ha dato a questa nozione, nella sua accezione non solo estetica ma anche pratica e morale[50]. Ripercorrere brevemente il significato di *senso comune* che emerge dalla terza Critica e il suo ruolo nella costituzione della coscienza estetico-pratica del soggetto e della sua esperienza nell'orizzonte empirico, aiuterà a comprendere meglio la condizione, coscienziale ed esperienziale, in cui si trova malato di mente affetto da manie di cui parla Kant nell'*Antropologia*.

Alla luce del significato sistematico guadagnato attraverso l'indagine critico-trascendentale[51] della facoltà del gusto nell'*Analitica del bello*, il senso comune è l'idea che tiene insieme e unifica tutti gli elementi che compongono questa stessa facoltà[52], e che Kant, alla luce della trattazione condotta in particolare nei §§ 18-22, finisce per identificare nel § 40 con la stessa facoltà del giudizio[53]. La perdita di senso comune indicherebbe

49 *Anth*, AA 07: 219.06-08; 221. Kant fa qui l'esempio di un uomo che vede una luce che altri non vedono, o sente una voce altri non sentono.

50 La stretta connessione tra sfera del gusto e sfera morale emergeva, ancor prima di indagarne l'ambito normativo *a priori*, già nelle *Osservazioni sul sentimento del bello e del sublime*, in cui Kant affermava che i principi mediante cui poter accresce la virtù "non sono regole speculative, ma consistono nella consapevolezza di un sentimento che vive in ogni petto umano e si estende molto più in là delle specifiche cause della compassione e della compiacenza […] si tratta del sentimento della bellezza e della dignità della natura umana" (GSE, AA 02: 217.11-17; 92). Tomasi (2017, 69) e Feloj (2016, 60) pongono l'accento rispettivamente sul carattere comunitario e normativo del senso comune e sulla sua rilevanza pratico-morale. Sul carattere fortemente politico del senso comune, cfr. Arent (1982) e Payne (2011); sul senso comune, cfr. anche Menegoni, (1990) Zhouhuang (2016). Si pensi inoltre in Kant al ruolo centrale dell'immaginazione in ambito pratico, su cui si sono soffermati Freydberg (2005) e Principe (2011).

51 Cfr. KU 05: 170; 189.

52 "Dobbiamo solamente scomporre la facoltà del gusto nei suoi elementi, per unificarli infine nell'idea di un senso comune" (KU, AA 05: 240.13-15; 147).

53 "[…] il gusto potrebbe essere chiamato *sensus communis* con più ragione che il sano intelletto […], se per senso si vuole intendere un effetto della semplice riflessione

innanzitutto una perdita di unità nel Giudizio, e in ultimo una perdita della stessa *capacità* di giudicare e quindi di esperire il mondo in un più ampio senso estetico, conoscitivo e pratico. Proprio come emerge dalla terza Critica e da altri scritti kantiani, infatti, il senso comune, distinto ora più chiaramente dal *sensus communis logicus*[54] e forte di una collocazione sistematica, opera su più versanti.

Quale idea di ragione, il *sensus communis* è presupposto dall'indagine critica come "principio soggettivo, che solo mediante il sentimento e non mediante concetti, ma universalmente, determini ciò che piace e ciò che dispiace"[55]. Con senso comune si indica qui la possibilità di comunicare universalmente l'effetto che ha sull'animo quella peculiare disposizione d'animo delle facoltà conoscitive (*Stimmung der Erkenntniskraefte*) che Kant chiama libero gioco[56], vale a dire "una regolarità senza legge e un accordo soggettivo dell'immaginazione con l'intelletto"[57] o ancora una "libera occupazione, indeterminatamente finalistica, delle facoltà dell'animo, che abbia per oggetto ciò che chiamiamo bello"[58]. Nel giudicare il bello il soggetto "pretende dagli altri lo stesso piacere: non giudica solo per sé, ma per tutti, e parla quindi della bellezza come se essa fosse una qualità della cosa"[59]. Nel giudizio di gusto si presuppone come universalmente comunicabile la *sensazione*, quella "animazione di entrambe le facoltà (l'intelletto e l'immaginazione) in vista di un'attività indeterminata"[60]. Il *Gemeinsinn* è questa stessa sensazione, il sentimento attraverso cui il soggetto diventa coscio del principio in base al quale giudica un oggetto bello: "Dove l'immaginazione in libertà risveglia all'intelletto e questo a sua volta, senza concetti, pone l'immaginazione in un giuoco regolare, la rappresentazione è comunicata non come pensiero, ma come un sentimento intimo di uno

---

sull'animo, perché allora per senso si intende il sentimento di piacere. Si potrebbe perfino definire il gusto come la facoltà di giudicare ciò che rende universalmente comunicabili il nostro sentimento rispetto a una data rappresentazione, senza la mediazione di un concetto" (KU, AA 05: 295; 267).

54 "Si potrebbe designare il gusto con l'espressione *sensus communis aestheticus* e il comune intelletto umano con quella di *sensus communis logicus*" (KU, AA 05: 295n; 267).

55 KU, AA 05: 238.04-06; 143.

56 Con senso comune (*Gemeinsinn*) "non intendiamo nessun senso esterno, ma solo *l'effetto del libero gioco delle nostre facoltà conoscitive*" (KU, AA 05: 238.13-14; 143).

57 KU, AA 05: 241.11-13; 151.

58 KU, AA 05: 242.17-19. Si tratta quindi della possibilità di comunicare universalmente lo stato d'animo prodottosi rispetto alla rappresentazione data, che l'indagine critica suppone a fondamento del giudizio di gusto come sua condizione soggettiva, e che ha come conseguenza il piacere per l'oggetto.

59 KU, AA 05: 212.31-34; 91.

60 KU, AA 05: 219.04-09; 105.

stato finalistico dell'animo"[61]. Tale sentimento va a costituire la coscienza estetica del soggetto, infatti, di un rapporto "che non abbia a fondamento alcun concetto […] *non vi è altra coscienza che la sensazione dell'effetto* che consiste nel facile giuoco delle due facoltà dell'animo (intelletto ed immaginazione), avvivate da un accordo reciproco"[62].

Solo mediante questo effetto sull'animo, universalmente comunicabile, del libero gioco delle facoltà conoscitive, può esser pronunciato il giudizio *comune*, che abbia cioè una "validità comune (*Gemeingültigkeit*)"[63], una "universalità soggettiva (*subjectiven Allgemeingültigkeit*)"[64]. È l'idea di una "voce universale (*allgemeine Stimme*)"[65], che accompagna, semplicemente come idea, il giudizio estetico sul piacere senza mediazione di concetti.

Sotto questo profilo, in tutte le sue forme di mania, la follia ostacola il costituirsi di questo tipo di coscienza e con essa il senso di appartenenza a una comunità di soggetti giudicanti nel terreno di un'esperienza *comune* e di un *comune* riferimento alle cose[66].

Nell'accezione kantiana, il senso comune contiene inoltre un forte significato pratico-normativo: quello dell'universale comunicabilità di una sensazione che il soggetto 'rivendica' implicitamente nel suo giudizio: egli "*esige* […] il consenso da ognuno, come un caso della regola, rispetto al quale esso attende la conferma non da concetti, ma dalla adesione altrui"[67]. Si tratta della richiesta che ogni altro si accordi col proprio giudizio, quale domanda di un consenso già da sempre presupposto. Sotto questo aspetto, il senso comune presenta una forte connotazione normativa. Contiene un dovere, è una "norma indeterminata"[68] che, fondata criticamente sulla costituzione del soggetto e non su basi psicologiche, "non dice che ognuno si *accorderà*, ma che si *dovrà accordare*, col nostro giudizio"[69].

Soltanto sulla base di questa "pura norma ideale (*bloße idealische Norm*)"[70] le conoscenze e i giudizi soggettivi possono avanzare secondo Kant a buon diritto una pretesa di *necessità per altri*, richiedendone così l'approvazione; una necessità di specie particolare, che esprime "la necessità dell'accordo di tutti in un giudizio, considerato come esempio d'una

61 KU, AA 05: 296; 269.
62 KU, AA 05: 219; 105. Corsivo aggiunto.
63 KU, AA 05: 214.33; 95.
64 KU, AA 05: 215.06-07; 95.
65 KU, AA 05: 216.05; 99.
66 Rampinini (2019, 21) parla di una "familiarità dell'uomo col mondo che egli abita".
67 KU, AA 05: 216.15-17; 99.
68 KU, AA 05: 239.34; 147.
69 KU, AA 05: 239.22-23; 147.
70 KU, AA 05: 239.26; 147.

regola universale"[71], dunque una necessità condizionata, non apodittica (non derivante da concetti determinati) né dedotta dall'universalità dell'esperienza.

Al senso di appartenenza a una comunità di giudicanti proprio della coscienza estetica si aggiunge così l'avanzamento dell'esigenza del consenso altrui, la richiesta *pratica* che un dato riferimento alle cose *sia comune*, la richiesta di validità di una norma a cui, in assenza di leggi universali, dover aderire mediante singole adesioni. Perdere la capacità di avanzare nel giudizio una richiesta di consenso altrui significherebbe, per il malato, perdere in ultimo una capacità *pratica* di esigere la partecipazione a quella comunità, di dare la propria adesione o ricevere quella degli altri.

Sul versante conoscitivo, questo tratto estetico-pratico della comunicabilità soggettiva universale propria del senso comune si configura, sempre nelle pagine della *Critica del Giudizio*, come la condizione soggettiva di *ogni* conoscenza determinata, guadagnando così su un piano più generale di giustificazione, lo *status* di condizione di possibilità di ogni conoscenza *in generale*. L'attività indeterminata a cui mira il libero gioco di immaginazione e intelletto, scrive Kant, è "concorde grazie allo stimolo della rappresentazione data – in vista cioè di quell'attività che appartiene a una conoscenza in generale"[72]. Nel giudizio di gusto l'oggetto dell'esperienza fornisce all'immaginazione, qui produttiva e spontanea, "una forma, che contenga una composizione del molteplice tale, che, se [l'immaginazione] fosse lasciata libera, essa potrebbe idearla conformemente alla legge dell'intelletto in generale"[73]. La forma dell'oggetto richiama dunque un'infinita possibilità di concetti, pur ancora senza alcun vincolo a leggi o concetti determinati.

> Ma se le conoscenze debbono esser comunicabili, si deve poter comunicare universalmente anche quello stato d'animo (*Gemüthszustand*) che consiste nella disposizione delle facoltà conoscitive (*Stimmung der Erkenntniskraefte*) rispetto ad una conoscenza in generale, e quella proporzione che conviene ad una rappresentazione (con cui è dato un oggetto), affinché essa diventi una conoscenza; altrimenti, senza questa proporzione, come condizione soggettiva del conoscere, la conoscenza, come effetto, non potrebbe nascere[74].

71 KU, AA 05: 237.08-10; 141.

72 KU, AA 05: 219.06-08; 105.

73 KU, AA 05: 240.32-241.03; 151.

74 KU, AA 05: 238.23-29; 145. Cfr. anche il passo del § 9, in cui Kant afferma che ciò che viene pensato qui come comunicabile universalmente è "[…] lo stato d'animo che risulta dal rapporto delle facoltà rappresentative tra loro, in quanto queste riferiscono una rappresentazione data alla *conoscenza in generale*" (KU, AA 05: 217.18-20; 101). Si legga anche il passo in cui Kant afferma: "La comunicabilità soggettiva universale del modo di

Alla base del variare della disposizione delle facoltà conoscitive, a seconda della diversità degli oggetti, vi deve essere quindi una disposizione, per la quale,

> il rapporto interno al ravvivamento (dell'una mediante l'altra) sia il più favorevole per entrambe le facoltà dell'animo, relativamente alla conoscenza (di oggetti dati) in generale; e questa disposizione non può essere determinata altrimenti che dal sentimento (non da concetti). Ora la disposizione stessa, dovendo poter essere universalmente comunicata, e con essa anche il sentimento che ne abbiamo (in una data rappresentazione), e poiché la comunicabilità universale di un sentimento presuppone un senso comune, quest'ultimo potrà essere ammesso con ragione, senza appoggiarsi perciò ad osservazioni psicologiche, ma come la condizione necessaria dell'universale comunicabilità della nostra conoscenza, che dev'essere presupposta in ogni logica e in ogni principio della conoscenza che non sia scettico[75].

Il senso comune indica così la necessità, costitutiva del soggetto, che i giudicanti si accordino tra loro senza concetto riguardo a un oggetto o a uno stato di cose, che in ultima istanza è la condizione stessa affinché gli stessi giudicanti possano comunicare tra loro anche le loro conoscenze, riguardo cioè a un'eventuale costituzione dell'oggetto, e quindi per concetti, "perché il principio, preso bensì solo soggettivamente, ma come soggettivamente universale (un'idea necessaria ad ognuno), potrebbe esigere, per ciò che riguarda l'accordo di diversi giudicanti, l'approvazione universale, come un principio oggettivo"[76]. Così inteso, il *sensus communis* subentra a caratterizzare lo spazio che si apre nell'esercizio del giudizio riflettente, che si costituisce continuamente esponendosi di volta in volta all'altro dell'esperienza, inteso questo altro sia come altra persona sia come mondo delle cose.

Nel folle viene meno, in questo senso, la possibilità di fondare oggettivamente ogni tipo di conoscenza, fondamento che richiede *in primis* una condizione di intersoggettività e comunicabilità soggettiva originaria. Ciò che al malato è drammaticamente preclusa è così la possibilità di forme, anche primordiali, di *conoscenza*, di *riflessione* e di *partecipazione* di carattere pratico-politica. Al folle è preclusa la coscienza da intendersi innanzi-

---

rappresentazione propria del giudizio di gusto, poiché deve sussistere senza presupporre un concetto determinato, non può essere altro che lo stato d'animo del libero gioco dell'immaginazione e dell'intelletto (in quanto essi si accordano tra loro come deve avvenire per una *conoscenza in generale*); perché noi sappiamo che questo rapporto soggettivo appropriato alla conoscenza in generale deve valere per ognuno, e quindi essere universalmente comunicabile, come è ogni conoscenza determinata, che però riposa sempre su quel rapporto in quanto condizione soggettiva" (KU, AA 05: 217.35-218.07; 101-102).

75 KU, AA 05: 238.34-239.10; 145.

76 *Anth*, AA 07: 239.29-33; 147.

tutto come una *comune coscienza estetico-politica del mondo*, legittimata ad avanzare una pretesa di universalità, la quale – fondata sull'interazione *in lei* delle facoltà della conoscenza *in generale* – non è privata, ma soggettiva e universale.

5. Mania e sfera pubblica

Se nella malattia mentale è in gioco la perdita dell'accordo con altri, soggettivamente necessario, la salute mentale può essere definita, tornando al testo dell'*Antropologia*, come lo stato in cui, scrive Kant, "noi rapportiamo (*anhalten*) il nostro intelletto anche all'*intelletto degli altri*, anziché *isolarci* con il nostro e giudicare per così dire *pubblicamente* (ö*ffentlich urteilen*) con la nostra rappresentazione privata (*Privatvorstellung*)"[77]. E se, come si legge in una riflessione kantiana, per sua costituzione "la ragione non è fatta per isolarsi ma per entrare in comunità"[78], si può comprendere ancor meglio la patologia mentale come impossibilità di accesso alla forma del vivere comune più propria dell'uomo: "Infatti è una vocazione naturale dell'umanità comunicare reciprocamente, specie in ciò che riguardi l'uomo in generale"[79].

La malattia della mente o mania mina la coscienza nella sua costitutiva capacità di condivisione del mondo, privandola della sua sfera pubblica, della libertà di rapportare il proprio intelletto con quello altrui, di rendere pubblici i propri pensieri per metterne alla prova la validità anche per altri.

> Colui che non tiene in considerazione questa pietra di paragone, ma anzi si mette in testa di riconoscere validità al sentire privato (*Privatsinn*), indipendentemente dal senso comune (*Gemeinsinn*) o anche contro di esso, finisce per abbandonarsi a un gioco di pensieri nel quale egli non si vede, non si comporta né si giudica in un mondo condiviso con altri, ma nel mondo suo proprio (come accade nel sogno)[80].

E proprio in rapporto alla malattia mentale, si legge nella *Menschenkunde* a proposito della contrapposizione di *sensus communis* e *sensus proprius*:

> Il comune intelletto è ritenuto da ognuno per un *bon sens* o sano intelletto umano. Il termine *communis* va preso in duplice significato, una volta è da intendere in quello di *sensus vulgaris*, che si incontra in ogni dove, e allora lo si contrappone al sensorio. Ma fin dall'antichità l'espressione è stata assunta in un altro significato

77 *Anth*, AA 07: 219.12-15; 221.
78 *Reflexionen zur Anthropologie* Nr. 897 (AA 15: 392):
79 *Sul detto comune*, AA 08: 305.22-24; 151.
80 *Anth*, AA 07: 219.25-30; 222.

che è stato contrapposto a quello di *sensus proprius*. Molti uomini sono così fatti da non giudicare ogni cosa se non dal punto di vista del proprio personale intelletto, giudicando così le cose. Se diciamo qualcosa, questa verità non deve valere solo per noi, ma anche concordare con il giudizio di altri. Ogni uomo è mosso nelle sue osservazioni da dubbi e sfiducia se vede che le osservazioni degli altri non si accordano con le sue; infatti nelle esperienze si frammischiano spesso fantasie che non possono essere prese per delle verità [*Schein*], bisogna servirsi dell'assenso di altri. Necessariamente abbiamo rivolti gli occhi agli altri, per meglio indirizzare i nostri. Dal momento che nell'esperienza non ci accontentiamo del *sensus privatus*, ma necessariamente dobbiamo avere un *sensus communis*, riusciamo così a capire quale sia la condizione di un alienato, il quale non procede secondo il *sensus communis*, ma secondo quello *proprius*, giudicando così tutto dal punto di vista del suo senso privato e imbattendosi perciò sempre in fantasmi. […] L'alienato giudica tutto secondo il senso privato e non può prendere in considerazione nulla secondo il senso comune[81].

Nelle malattie esaminate, in definitiva, si manifesta per Kant il prevaricamento del privato sul pubblico. Nel tratto comune a tutte le sue forme, la follia consiste nel fare di una rappresentazione privata un giudizio pubblico, nello scambiare un corso di pensieri non comunicabili in un discorso pubblico; in una parola, nel perdere la *misura* per sottoporre a rettifica il corso dei propri pensieri, per riconoscere dove termina la sfera privata e ha inizio quella pubblica della propria coscienza, la misura e consapevolezza per discernere, nel soggetto parlante, ora un *Io* privato, ora un *Io-Noi* condiviso[82]. In questa incapacità di discernimento viene a

81 *Menschenkunde*, AA 25 (2): 184.

82 Nel caso delle manie, dunque, sembra non tornare utile non solo la funzione già menzionata della trattazione antropologica, ma nemmeno la prospettiva empirico-sperimentale della dietetica, che fa perno proprio sull'auto-osservazione come rettifica del corso dei propri pensieri, quale esperimento interno per comprovare il passaggio dall'*io* al *noi*. Gli esempi che questa fornisce, scrive Kant nel *Conflitto delle Facoltà*, "non li posso prendere dall'esperienza altrui, ma in primo luogo solo da quella che ho fatto su me stesso, […] solo in seguito si può chiedere ad altri se non hanno anch'essi in sé la medesima percezione: mi vedo costretto quindi a lasciare che il *mio io si esprima*" (SF, AA 07: 98.14-19; 295). Kant chiama quest'espressione dell'Io un'esposizione narrativa (quella propria dello stesso Kant nel *Conflitto*) distinta da quella dogmatico-pratica: "Nell'esposizione dogmatico-pratica, per esempio nell'osservazione di se stessi mirante a doveri che riguardano ciascuno, il predicatore non dice *io*, ma *noi*. Invece nell'esposizione narrativa di ciò che si sente in privato (della confessione che il paziente rende al suo medico), o della propria esperienza su se stesso, egli deve dire *io*" (SF, AA 07: 98n; 295). L'esprimersi *razionale* dell'io può esser visto dunque come "momento" empirico-sperimentale per il raggiungimento di ciò che è comune per esperienza. Nel caso di tutti i disturbi *diversi* dalle manie, è ancora possibile il passaggio dalla sfera privata del singolo a una comunità dell'esperienza, è ancora possibile riportare ciò che è privato ad esperienza comune (*gemeine Erfahrung*), ciò che è soggettivo a ciò che è oggettivo, la storia interna (*innere Geschichte*) alla validità per ognuno. Nella sequenza di patologico, pragmatico e morale, il fermo proposito di cui parla qui Kant, esplicitato a seguito dell'auto-osservazione, contrasta e resiste alle forze del

mancare il senso comune quale criterio "per mantenere in certo modo il proprio giudizio nei limiti della ragione umana nel suo complesso, e per evitare così la facile illusione di ritenere come oggettive delle condizioni particolari e soggettive"[83].

La coscienza del folle perde la sua sfera pubblica, già da sempre condivisa con altri, quale tratto costitutivo del suo essere, come coscienza di appartenere a quel mondo comune a tutti gli esseri coscienti, in cui al tempo stesso è garantita l'individualità soggettiva e la partecipazione autonoma. Nella malattia, la coscienza si allontana dalla costitutiva sfera pubblica che la rende tale, che la rende *in primis* un organo sociale. Nella socievolezza, infatti, risiede per Kant l'essenza autentica dell'uomo, il più alto scopo della sua destinazione, quella "socievolezza propria dell'uomo per cui essa si differenzia dalla socievolezza propria dell'umanità"[84].

Come è emerso, nell'orizzonte pubblico della coscienza è in gioco un tipo di universalità, non solo nel senso logico della generalizzazione, ma anche nel senso collettivo della comunicazione, nel senso della *Mitteilung*, come un riferire pubblicamente. Con l'insorgere della malattia mentale, la voce plurale e universalmente condivisibile che giudica – e come in un comunicato si rapporta pubblicamente al mondo – lascia il posto alla privatezza di una voce singola. Si spezza così il legame indissolubile tra io e mondo, interno ed esterno, tra pensiero e linguaggio, che emerge a più riprese nelle lezioni sull'*Antropologia pragmatica*, e in particolare in questo passo:

> Ogni lingua è trasposizione dei pensieri [*Mittheilung der Gedanken*] in segni, e per converso la maniera più eccellente per designare i pensieri è quella che ha per tramite il linguaggio, questo mezzo assolutamente grandioso per comprendere se stessi e gli altri. Pensare è *parlare* con se stessi […], e di conseguenza anche *udire* se stessi interiormente (tramite l'immaginazione riproduttiva)[85].

L'incomunicabilità dei propri pensieri nella forma di una *Mitteilung*, l'isolamento cioè dalla sfera pubblica della ragione che connota la malat-

---

disturbo psichico, in una lotta per una disposizione dell'animo che sia atta ad accogliere l'impegno della lotta, di gran lunga superiore, di esercitare costantemente la propria *autonomia*. Su questo tema, cfr. Pirillo (2003).

83 KU, AA 05: 293.33-36; 263.

84 KU, AA 05: 355.30-32: 393.

85 *Anth*, AA 07: 192.29-34; 190. L'elemento centrale del linguaggio è proprio il pensiero che esso comunica, non la lingua in sé, e di qui l'elemento centrale della comunicazione è la condivisione del modo di pensare che quella lingua esprime: "Accade, specialmente in cose razionali, che uomini unificati dalla lingua rimangano l'uno dall'altro immensamente lontani nei concetti […] quando ciascuno agisce secondo il proprio modo di pensare" (*ibidem*).

tia mentale come mania, presenta così un'implicazione più propriamente pratico-politica. È in gioco qui il senso di partecipazione a una coscienza collettiva già da sempre presupposta nel soggetto come condizione del costituirsi di forme storiche e concrete di *coscienza collettiva*.

Il piacere disinteressato e universalmente comunicabile del giudizio estetico costituisce sul versante pratico e politico la base dell'imparzialità, del disinteresse di cui parla Kant in *Conflitto delle facoltà* (1798) a proposito della partecipazione collettiva degli uomini di fronte a un evento storico, che sia di particolare rilevanza per lo sviluppo dell'umanità: qui si ha un "atteggiamento di pensiero degli spettatori che, in questo gioco di grandi trasformazioni, si scopre *pubblicamente* e rende manifesta una tanto universale e tuttavia disinteressata partecipazione"[86].

La perdita di senso comune rinvia in ultimo, sul versante politico, all'impossibilità di rispondere a quella massima della *Aufklärung* che quattordici anni prima Kant aveva definito come "*l'uscita dell'uomo dalla minorità di cui è egli stesso colpevole*"[87] per cui non serve altro che "la *libertà*; e precisamente la più inoffensiva fra tutte quelle che pur si possono chiamare libertà, cioè la liberà di fare in tutti i campi *pubblico uso* della propria ragione"[88]. E leggendo nel § 40 della *Critica del Giudizio* le tre massime fondamentali del senso comune esposte da Kant, la patologia si rivela allora *ex negativo* come incapacità di *pensare da sé*, riduzione del *mettersi al posto degli altri* e inabilità a *pensare in modo da essere sempre in accordo con se stessi*[89].

L'incomunicabilità su un piano universale del corso dei propri pensieri non permette al soggetto colto da forme di mania di pensare una legge come universalizzabile, e di qui di pensare e di agire in *autonomia*. Egli perde così quella libertà di pensiero intesa da Kant come libertà da forme di costrizione sociale e della coscienza raggiungibile quando "la ragione si sottomette solo ed esclusivamente alla legge *che essa stessa si dà*"[90].

Indicando un senso che si ha in comune, atto a confrontare il proprio giudizio con la ragione umana nel suo complesso, il *sensus communis* im-

86 SF, AA 07: 85.9-11; 228. De Pascale (2003, 174) sottolinea il ruolo innovativo che nel *Conflitto* assume la distinzione kantiana tra uso pubblico e privato della ragione rispetto agli altri scritti: qui sembra avere soprattutto un ruolo, oltre a quello di garantire lo spazio della libertà di indagine, di "esaltare la valenza *critica*, quale compito specifico assegnato alla ragione, alla ricerca della verità ossia alla filosofia. Un compito evidentemente insito nella concezione kantiana, ma qui […] ribadito e attuato, anche sul terreno della *pratica politica*".

87 *Aufklärung*, AA 08: 35.1-2; 45.

88 *Aufklärung*, AA 08: 36.34-37; 46.

89 Cfr. KU, AA 05: 294;265.

90 SDO, AA 08: 145.06-07; 63. "Pensare da sé significa cercare in se stessi (cioè nella propria ragione) la pietra ultima di paragone della verità: e la massima che invita

plica, come già letto nell'*Antropologia*, la fondamentale capacità di pensare in modo ampio quale capacità di mettersi al posto dell'altro, esaminando la possibilità di universalizzazione del proprio punto di vista, operazione resa possibile dalla capacità immaginativa di rendere presente ogni altro nel proprio pensiero[91]. Solo così l'uomo per Kant si trova al di sopra delle proprie condizioni private ed è in grado di *visitare* anche altre dimore di pensiero, potendo enunciare con diritto quel giudizio che appare di validità oggettiva[92].

Sfuggendo infine alle leggi della sua stessa ragione, il malato inoltre non può pensare in accordo con sé, perde il carattere che essenzialmente lo accomuna a ogni altro, in ogni tempo e in ogni luogo, quello di poter esercitare la sua autonomia nella continuità del suo agire, dando a sé stesso una legge universalizzabile e contribuendo così alla formazione di un carattere basato sulla fermezza e coerenza di principi soggettivi di giudizio e di azione.

6. Il malato e la ragione estranea

Alla luce di quanto emerso, il folle sembra non poter partecipare alla formazione di una coscienza *pubblica*, condizione trascendentale non solo del diritto e della politica, ma del pensiero stesso, dal momento che per Kant l'uso pubblico della ragione determina la stessa facoltà di pensare, senza il quale sarebbe impossibile anche ragionare e formarsi un'opinione[93]. Con la perdita del *sensus communis* non si ha a che fare tanto con una semplice impossibilità di agire e pensare in modo ragionevole e comprensibile ad altri, quanto piuttosto con l'impossibilità di mantenere l'ordine dei propri

a pensare sempre da sé è l'*Illuminismo*. […] Servirsi della propria ragione non significa nient'altro che chiedersi, ogni qualvolta si deve assumere qualcosa, se si ritiene davvero possibile eleggere la ragione di tale assunzione, o anche la regola che consegue da ciò che si assume, a principio generale del proprio uso della ragione" (AA 08: 146n; 66n).

91 Così Kant nel § 40 di KU: "Ora ciò avviene quando paragoniamo il nostro giudizio con quello degli altri, e piuttosto coi loro giudizi possibili che con quelli effettivi, e ci poniamo al posto di ciascuno di loro, astraendo soltanto dalle limitazioni che sono attinenti in modo contingente al nostro proprio giudizio: il che si ottiene […] portando unicamente l'attenzione sulle proprietà formali della nostra rappresentazione o del nostro stato rappresentativo" (KU, AA 05: 293.30-34).

92 Sulla possibilità di visitare il punto di vista degli altri, Arendt (1982, 74-75; 114-115); sul diritto di visita come obbligo a perseguire la comunicazione, Howard (1989, 101-103); sulla socievolezza del diritto di visita, Cicatello (2018).

93 Sulla sfera pubblica della coscienza, come fondamento e condizione di possibilità e di senso stesso della politica, insiste Gerhardt (2013; 2014). Sulla sfera pubblica della ragione, cfr. anche O'Neill (2011).

pensieri accompagnandone il corso, di mantenere una disposizione condivisibile a ordinare coerentemente e secondo principi l'esperienza a cui si va incontro: è l'impossibilità di portare avanti un intero modo di pensare (*Denkungsart*) inteso da Kant come carattere (*Charakter*), come "modo pratico e coerente di pensare secondo massime immutabili"[94], contraddistinto – come si legge in una riflessione sull'antropologia intitolata *Charakter oder Denkungsart* – dalla "salda aderenza ai principi fondamentali, massime",[95] e di cui si occupa la seconda parte dell'*Antropologia*, *La caratteristica antropologica*.

Nelle forme patologiche emerge così un animo non predisposto a partecipare, a più livelli, alla formazione di un modo di pensare come carattere personale, carattere di un popolo o della specie, non predisposto, cioè, alla formazione di quell'unità a cui è destinato l'uomo in quanto essere razionale, fine in sé, agente nel mondo[96]. Non a caso, l'ideale della bellezza per Kant "si trova nell'espressione della *moralità*, senza la quale l'oggetto non piacerebbe universalmente"[97]: in tutte le sue implicazioni, la capacità di giudicare, nella sua intima costituzione, contribuisce allo sviluppo della cultura e di qui allo sviluppo della moralità[98].

Al folle è preclusa dunque la prospettiva morale propria del carattere intelligibile, di quella che Kant ha chiamato una "originalità del modo di pensare (*Denkungsart*)" per cui il soggetto "attinge a fonti della condotta aperte da lui stesso"[99]. Nell'unità della coscienza Kant ha pensato la "unità assoluta dei principi interni della condotta di vita", unità in cui consiste la perfezione degli uomini[100], raggiungibile eticamente in una rigorosa autoformazione in accordo con l'ideale. Nella malattia della mente come disordine, deviazione e spostamento, è in gioco in ultima istanza il promo-

94 KpV A 271, AA 05: 152.

95 RA 1518, AA XV, 868. Per il contesto storico in cui ricostruire l'associazione tra il modo di pensare (*Denkungsart*) e il carattere (*Charakter*), cfr. Munzel (1999, 30-39).

96 "Solo ciò che ha in se stesso lo scopo della sua esistenza, *l'uomo*, il quale può determinare da sé i suoi fini mediante la ragione, o, quando debba prenderli dalla percezione esterna, può accordarli con scopi essenziali ed universali, e giudicare anche esteticamente tale accordo; *l'uomo* dunque, tra tutti gli oggetti del mondo, è il solo capace dell'ideale della *bellezza*, così come l'umanità nella sua persona, in quanto intelligenza, è essa sola capace dell'ideale della *perfezione*" (§ 17, 233).

97 KU § 17, AA 05: 235.14-17; 139. Come rilevato da Poggi (2002, 285-302), il vero influsso di Kant sugli sviluppi romantici della filosofia e della scienza medica non è dovuto alla sua "psicologia delle facoltà" o alla sua "dietetica" ma alla sua idea della legge morale e del carattere pratico di ogni attività teoretica, così come si delineano nella seconda e terza *Critica*.

98 Cfr. KU, §§ 83-84.

99 *Anth*, 07: 293; 185.

100 RA 1216, AA 15: 533.

vimento e la realizzazione di quella comunità morale declinata in diverse forme nello sviluppo dell'intera filosofia pratica kantiana, come regno dei fini, comunità etica o idea di sommo bene nel mondo. Al folle è preclusa in fondo la partecipazione alla destinazione ultima dell'umanità.

Tornando così al significato antropologico *di uomo cosmopolitico*, in queste manifestazioni della malattia mentale sembra essere in gioco lo stesso statuto dell'individuo come uomo cittadino del mondo, perché questi sembra perdere (a diversi livelli) un tipo di riflessività che gli consenta il riconoscimento di sé – con gli altri – nel mondo, in altre parole: la coscienza come un *noi nel mondo*.

La malattia mentale rappresenta, nell'intero percorso dell'analisi antropologica kantiana, l'unico caso in cui la condizione di servirsi di una ragione estranea, a differenza di molti altri disturbi della mente, non è imputabile. Il folle è destinato a una minorità di cui non è responsabile, quale "incapacità di servirsi del proprio intelletto senza la guida di un altro"[101]. La follia si sottrae così con drammaticità a ogni tipo di intervento correttivo che l'antropologia è in grado di indicare. Ed è proprio in questo senso che il manicomio, non a caso riservato per Kant unicamente alle persone colpite da forme di *mania*, sia definito come luogo dell'eteronomia, dove alcuni uomini "debbono essere ricondotti all'ordine […] da una ragione estranea"[102]. Nelle forme di mania si avrebbe in ultimo a che fare con un'inevitabile, inguaribile – e pure, ancora una volta, non imputabile – *perdita di autonomia*. In quanto incapacità di discernimento, infine, la patologia della mente rappresenta in fondo l'incapacità di assumersi il compito più altamente razionale, quello di restare "sul limite di ogni uso lecito della ragione"[103].

Tavola delle abbreviazioni

I testi di Kant sono citati facendo riferimento all'edizione degli scritti promossa dall'Accademia delle Scienze di Berlino (Berlin [poi: Berlin-New York], 1900 sgg.), di cui viene indicato il numero romano del volume e arabo della pagina. Fa eccezione la *Kritik der reinen Vernunft* (*KrV*), per la quale si farà invece riferimento alle pagine della prima e seconda edizione

101 *Aufklärung*, AA 08: 35.2-3; 45.

102 *Anth*, AA 05: 202.28-31; 202. Sulla ragione estranea, a proposito della disciplina dell'istinto animale, cfr. *Pedagogik* AA 09: 441.

103 *Prol*, AA 04: 356.36-37; 237.

originale (A e B), indicate nella traduzione italiana qui utilizzata, I. Kant, *Critica della ragion pura*, tr. it. di C. Esposito, Bompiani, Milano 2004.

AA = *Kants Gesammelte Schriften*, hrsg. von der Königlich Prueßischen Akademie der Wissenschaften zu Berlin, Bände. I-XXIX, Berlin: Reimer (poi: De Gruyter), 1902 e sgg.

GSE = *Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen* (1764), AA 02:205-301; tr. it.: *Osservazioni sul sentimento del bello e del sublime*, Milano: Rizzoli, 1989.

VKK = *Versuch über die Krankheiten des Kopfes* (1764), AA 02:257-271; tr. it., *Saggio sulle malattie della mente*, Pavia: Ibis, 1992.

TG = *Träume eines Geistersehers erläutert durch die Träume der Metaphysik* (1766), AA 02:315-373; tr. it., *I sogni di un visionario spiegati con i sogni della Metafisica*, Milano: BUR, 1995.

Prol = *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik*, *die als Wissenschaft wird auftreten können* (1783), AA 04: 253-384; tr. it., *Prolegomeni ad ogni futura metafisica*, Roma-Bari: Laterza, 2012.

SDO = *Was heißt: Sich im Denken Orientieren* (1786), AA, 08: 131-147; tr. it., *Che cosa significa orientarsi nel pensiero?*, Milano: Adelphi, 2000.

KpV = *Kritik der praktischen Vernunft* (1788), AA 05, 3-163; tr. it., *Critica della ragion pratica*, Roma-Bari: Laterza, 1997.

KU = *Kritik der Urteilskraft* (1790), AA 05: 167-485; tr. it., *Critica del Giudizio*, Roma-Bari: Laterza, 1997.

Anthr = *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht* (1798), AA 07:117-134; tr. it. *Antropologia dal punto di vista pragmatico*, Torino: Einaudi, 2008.

SF = *Der Streit der Fakultäten* (1798), AA 07: 1-116; tr. it., *Il conflitto delle Facoltà*, Milano: Mursia, 1989.

Ped = *Pädagogik* (1803), AA 09:437-500.

Aufklärung = *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?,* AA 08:33-42; tr. it., *Risposta alla domanda: cos'è l'illuminismo*, in *Scritti di storia, politica e diritto*, Roma-Bari: Laterza, 1995, 45-52.

Refl. = *Reflexionen*, AA 14-19.

Bibliografia

Arendt H. (1982), *Lectures on Kant's Political Philosophy*, ed. by Beiner R., Chicago: University of Chicago Press; tr. it. di Portinaro P.P. (2006),

Teoria del giudizio politico. Lezioni sulla filosofia politica di Kant, Genova: il melangolo.

Battaglia F. (2010), *Il sistema antropologico. La posizione dell'uomo nella filosofia critica di Kant*, Pisa: Pisa University Press.

Bertani C.-Pranteda M.A. (a cura di) (2003), *Kant e il conflitto delle facoltà. Ermeneutica, progresso storico, medicina*, Bologna: il Mulino.

Brandt R. (1999a), *Immanuel Kant: "Über die Heilung des Körpers, soweit sie Sache der Philosophen ist". Und: Woran starb Moses Mendelssohn?*, in "Kant-Studien", 90, 3: 354-366.

— (1999b), *Kritischer Kommentar zu Kants* Anthropologie in pragmatischer Hinsicht (1798), Hamburg: Felix Meiner Verlag.

Cicatello A. (2018), *Diritto cosmopolitico e ragione in Kant*, in "Etica & Politica", 10, 1, 325-339.

Costantini M. (2018), *Le patologie psichiche nel* Versuch *kantiano del 1764*, in "Kon-Textos Kantianos. International Journal of Philosophy", 7: 234-251.

De Pascale C. (2003), *La costituzione repubblicana al punto di confluenza fra diritto e morale, ovvero della libertà dello storico*, in Bertani C.-Pranteda M.A. (a cura di), *Kant e il conflitto delle facoltà. Ermeneutica, progresso storico, medicina*, Bologna: il Mulino, 171-190.

Desideri F. (1999), *La malattia mentale come patologia della coscienza*, in "Atque", 20-21: 23-40.

Fabbrizi C. (2012), *L'attenzione di Kant per la corporeità: tra medicina e filosofia trascendentale,* in "*Consecutio Temporum*. Rivista critica della postmodernità", 2: 137-168.

Feloj S. (2012), *Gli errori dell'immaginazione. La malattia mentale e il* vitium subreptionis *nell'estetica di I. Kant*, in Feloj S. e Giargia M. (a cura di), *Filosofia e follia. Percorsi tra il XVI e il XVIII secolo*, Milano: Mimesis, 143-162.

— (2015), *Immaginazione e malattia mentale: una 'rincorsa alla dialettica' da Kant a Hegel*, in Li Vigni F. (a cura di), *Immaginazione: tra* mimesis *e* poiesis, Roma: Fattore Umano, 49-62.

— (2019), *Il dovere estetico. Normatività e giudizi di gusto*, Milano-Udine: Mimesis.

Fornasiero L. (2001), *Il concetto di dogmatismo nell'interpretazione kantiana della follia*, in "Leitmotiv", 1: 163-174.

Freydberg B. (2005), *Imagination in Kant's Critique of practical Reason*, Bloomington: Indiana University Press.

Gerhardt V. (2013), *Öffentlichkeit bei Kant*, in Bacin et al. (a cura di), *Kant und die Philosophie in weltbürgerlicher Absicht. Akten des XI. Kant-Kongresses 2010*, Berlin-Boston: Walter de Gruyter, 659-675.

— (2014), *Sfera pubblica e coscienza*, in "Giornale di Metafisica", 2: 453-470.

Howard D. (1989), *The Politics of Critique*, London: Macmillan.

La Rocca C. (1999), *Esistenza e Giudizio. Linguaggio e ontologia in Kant*, Pisa: Edizioni ETS.

— (2000), *Le lezioni di Kant sull'antropologia*, in "Studi Kantiani", 13, 103-117.

— (2016), *Kant e il problema della coscienza*, in "Lessico di etica pubblica", 2: 12-33.

Liebel-Weckowicz H.-Weckowicz T. E. (a cura di) (1972), *Kant's Theory of Mental Illness*, in "Studia Leibnitiana Supplementa", 12: 261-279.

Manganaro P. (1983), *L'antropologia di Kant*, Napoli: Guida.

Martinelli R. (2010), *Antropologia (Kant)*, in Besoli S. et al. (a cura di), *L'universo Kantiano. Filosofia, Scienze, Sapere*, Macerata: quodlibet, 13-52.

Menegoni F. (1990), *L'*a priori *del senso comune in Kant*, in "Verifiche", 19: 13-50.

Meo O. (1982), *La malattia mentale nel pensiero di Kant*, Genova: Tilgher.

Mooij A. (1998), *Kant on Criminal Law and Psychiatry*, in "International Journal of Law and Psychiatry", 21, 4: 335-341.

Munzel G.F. (1999), *Kant's Conception of Moral Character. The "Critical" link of Morality, Anthropology, and Reflective Judgment*, Chicago-London: The University of Chicago Press, 1999.

O'Neill O. (2011), Kant's Conception of Public Reason, in Payne C.-Thorpe L. (a cura di), *Kant and the Concept of Community*, Rochester: University of Rochester Press, 138-149.

Payne C. (2011), *Kant's Parergonal Politics: The Sensus Communis and the Problem of Political Action*, in Payne C.-Thorpe L. (a cura di), *Kant and the Concept of Community*, Rochester: University of Rochester Press, 245-259.

Pirillo N. (2003), *Saper vivere. Nota sul rapporto tra dietetica e filosofia*, in Bertani C.-Pranteda M.A. (a cura di), *cit.*, 267-284.

Poggi S. (2003), *«Omnia vincit animus». Terapia morale e malattia dei nervi nella psichiatria tedesca fra Sette e Ottocento*, in Bertani C.-Pranteda M.A. (a cura di), *cit.*, 285-302.

Principe S. (2011), *Kant e la capacità di giudicare. Sul ruolo del giudizio nell'*organon *della ragione pratica*, Napoli: Giannini editore.

Rampinini F. (2019), *La necessità del gusto e il* sensus communis *kantiano. A partire da alcune recenti letture*, in "Con-Textos Kantianos. International Journal of Philosophy", 9: 97-122.

Savi M. (1998), *Il concetto di senso comune in Kant*, Milano: Franco Angeli.

Tomasi G. (2017), *L'oggettivismo debole di Kant in estetica*, in "Estudios Kantianos", 5, 2: 81-98.

Tredanaro E. (2013), *Sul rapporto tra Io penso e soggetto pratico*, in Bacin et al. (a cura di), *Kant und die Philosophie in weltbürgerlicher Absicht, cit.,* 457-470.

Von Engelhardt D. (2003), *Il dialogo fra medicina e filosofia a in Kant nel contesto storico*, in Bertani C.-Pranteda M.A. (a cura di), *cit*., 253-266.

Wingert L. (1993), *Gemeinsinn und Moral. Grundzüge einer intersubjektivistischen Moralkonzeption*, Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Zhouhuang Z. (2016), *Der* sensus communis *bei Kant. Zwischen Erkenntnis, Moralität und Schönheit*, Berlin-Boston: Walter de Gruyter.

Il contributo dello studio delle malattie magnetiche al superamento del dualismo anima-corpo
Una lettura hegeliana

Caterina Maurer

Abstract: This paper aims to show how Hegel's interest in magnetic pathologies led him to focus on the mind-body problem as well as on the relation between rationality and preconsciousness. By analyzing the physiological side or basis of the magnetic state, it will emerge that these pathologies afflict both mind (*Seele*) and body. A closer look at the description of the organic disease given in the *Philosophy of Nature* will reveal that the psychic pathologies that Hegel describes in the *Anthropology* result from an uncontrolled reactivation of the subject's preconscious dimension. Indeed, Hegel does not deny the existence of magnetic phenomena, but considers them as alterations of the feeling soul. In conclusion, the essay intends to show that the study of magnetism helped Hegel developing a philosophical psychology that differs from rational and empirical psychology, considering human subjects as embodied beings.

Keywords: Hegel; Anthropology; Animal Magnetism; Somnambulism; Mind-body Problem.

1. Introduzione

Numerosi sono gli studi che, analizzando la questione del rapporto anima-corpo discussa da Hegel nel § 389 dell'*Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio* (1830), hanno argomentato come il filosofo, formatosi nell'epoca dello sviluppo della biologia, assimili criticamente il concetto kantiano di finalità interna[1] – di cui si serve per descrivere il comportamento degli organismi – e, reinterpretandolo alla luce dell'idea aristotelica secondo cui l'anima sarebbe un principio teleologico di vita e di organiz-

* Università di Trento (caterina.maurer@gmail.com)

1 Hegel si confronta con la concezione teleologica esposta da Kant nella *Critica del giudizio* (1790) negli scritti prefenomenologici, nella sezione della *Fenomenologia dello spirito* (1807) dedicata alla ragione osservativa, nella *Scienza della logica* e nelle varie edizioni dell'*Enciclopedia*.

zazione dell'individuo[2], insista sul legame di quest'ultima con l'elemento biologico dell'uomo, delineando così l'immagine di un soggetto conoscente e agente sempre incarnato[3].

Benché autorevoli studi avallino la tesi secondo cui gli insegnamenti offerti dal pensiero di Aristotele e di Kant, unitamente alle suggestioni ricavate dal vitalismo[4], abbiano permesso a Hegel di non arrestarsi alle insoddisfacenti risposte del meccanicismo, portandolo a rigettare ogni tentativo di ricondurre il rapporto tra corpo e anima a una visione dualistica, il presente lavoro avanza l'ipotesi che anche lo studio dei fenomeni magnetici e delle patologie psichiche abbia indotto il filosofo a indagare più a fondo i rapporti tra l'anima e il corpo così come tra lo spirito e la componente prerazionale.

Senza entrare nel merito di un'analisi della follia (*Verrücktheit*)[5] propriamente detta, che meriterebbe un'autonoma trattazione, si mostrerà come le patologie magnetiche non affliggano solo quella che oggi chiameremmo la mente del soggetto, ma sempre anche il suo corpo. Per dirla con Hegel, che non a caso indica con il termine *psichico* l'unità del corporeo e dello spirituale[6], "*la malattia dell'anima* […] non va semplicemente *paragonata* con la malattia *fisica*, ma a questa più o meno *congiunta*"[7].

Per gettare un po' di luce sulla malattia psichica può rivelarsi quindi utile prendere le mosse dall'analisi che Hegel offre della struttura della malattia organica nella *Filosofia della natura*. Questo anche perché è verosimile che Hegel abbia formulato prima la propria concezione della malattia organica intuendo solo successivamente che la sua struttura sarebbe potuta risultare funzionale anche per la tematizzazione degli stati psicopatologici[8]. Nel § 371 Hegel spiega che l'organismo è malato quando "uno dei suoi sistemi o organi […] si fissa per sé e si ostina nella sua attività particolare contro l'attività dell'intero"[9], provocando un'interruzione dell'interconnessione delle parti con il tutto che contraddistingue lo stato di salute. Nell'aggiunta al medesimo paragrafo, distinguendo varie tipologie di malattie fisiche, Hegel individua una specie di malattie cosiddette dell'anima, che reputa ca-

2 Sul rapporto tra Hegel e Aristotele si vedano almeno i contributi di Chiereghin (2000) e Rossi Leidi (2012).

3 Cfr. almeno i contributi di Wolff (1992), Achella (2012) e Testa (2013).

4 Cfr. De Cieri (2002).

5 L'impiego di termini quali *follia*, *ipocondria* e *isteria*, che al giorno d'oggi risulterebbe inappropriato, è motivato esclusivamente dalla volontà di restituire fedelmente il lessico nosografico hegeliano, senza per questo assumerli come validi.

6 Cfr. FS, 184.

7 FS, 198.

8 Cfr. Petry (1978, 512).

9 FN, 525.

ratteristiche del soggetto umano. Nella *Filosofia della natura* Hegel accenna solo al fatto che sono causate "dallo spavento, dalla preoccupazione e così via"[10], e che possono condurre alla morte, non diversamente dalle malattie che colpiscono l'apparato fisiologico. È nell'*Antropologia* enciclopedica che il filosofo approfondisce la trattazione della malattia psichica, accostandola in modo esplicito a quella fisica. Nell'aggiunta al § 406 si legge infatti che, "come la malattia *fisica* consiste nell'irrigidirsi di un organo o di un sistema di contro all'universale armonia della vita individuale", similmente "nella *vita dell'anima* la malattia sopravviene quando l'elemento puramente *animico* dell'organismo, diventando indipendente dal potere della coscienza *spirituale*, si arroga la funzione di quest'ultima, e lo spirito, perso il dominio sull'elemento animico che gli appartiene […] ricade anch'esso nella forma dell'animico"[11], ossia in quella dimensione precoscienziale del soggetto che Hegel definisce vita del sentimento (*Gefühlsleben*)[12]. Altrimenti detto, le patologie psichiche insorgono quando la vita del sentimento, che è parte fondamentale e integrante di una vita spirituale sana e pienamente sviluppata, si presenta quale stato autonomo in cui il soggetto resta bloccato. Secondo l'intendimento hegeliano la malattia, fisica o psichica che sia, non si impone quindi al soggetto dall'esterno, ma viene intesa come un fenomeno connaturato alla vita stessa[13].

2. La dimensione precoscienziale del soggetto umano

Per comprendere il ruolo della vita del sentimento nell'insorgenza della patologia psichica è necessario prendere le mosse dall'*Antropologia* enciclopedica, in cui Hegel descrive il sorgere dello spirito dalle strutture più recondite dell'esistenza. Oggetto di studio dell'*Antropologia* è infatti l'anima, una forma di soggettività precoscienziale, strettamente legata al corpo, nella cui interiorità vengono a depositarsi dei contenuti, che Hegel chiama sensazioni (*Empfindungen*) e sentimenti (*Gefühle*), di cui il soggetto non può disporre pienamente e liberamente, come invece avviene per i contenuti della coscienza e della ragione.

Dal § 401 si apprende che l'anima, che a questo livello sistematico è un'anima ancora naturale, si rapporta alla dimensione a essa esterna e, contemporaneamente, al proprio mondo per così dire 'interiore', in prima

10 FN, 529.
11 FS, 197.
12 Cfr. FS, 192.
13 Cfr. von Engelhardt (1975).

istanza attraverso le sensazioni, che sono quindi forme in cui l'anima viene affetta, esteriormente o interiormente. Questo è il motivo per cui Hegel distingue "due sfere del sentire"[14]: le sensazioni esterne – tra cui possiamo annoverare le sensazioni visive, uditive, olfattive, gustative e tattili – che insorgono quando un oggetto affetta gli organi di senso[15], e tutta una serie di sensazioni interne, denominate anche sentimenti. Poiché derivano dall'interiorità del soggetto, si tratta di contenuti spirituali come, ad esempio, paura, collera, vergogna e coraggio, che sono propri di una soggettività sviluppata, quale è quella tematizzata dalla *Psicologia* enciclopedica. È infatti in questa sezione della filosofia dello spirito soggettivo, nella più ampia trattazione del sentimento pratico, che trovano una più articolata trattazione[16]. Nell'*Antropologia*, invece, le sensazioni interne (o sentimenti), sono introdotte anticipando caratteristiche tipiche di livelli superiori dello spirito e rientrano unicamente perché, per essere 'sentite' dal soggetto, devono *somatizzarsi*, ossia devono implicare degli stati di attivazione fisiologica.

A dimostrazione dell'importanza che il corpo assume affinché il mondo interiore possa essere 'sentito' va ricordato che Hegel, nell'annotazione al § 401, auspica la nascita di una scienza, chiamata *fisiologia psichica* che, analizzando la somatizzazione delle sensazioni interne, dovrebbe spiegare perché, per esempio, la paura si manifesta con il tremore e il pallore che sale al viso mentre la vergogna con l'arrossire, e non viceversa[17].

È quindi l'immediatezza che deriva dall'avere un corpo che caratterizza le sensazioni. Questo non significa però che siano semplicemente passive: le determinazioni che vengono 'trovate'[18] sono, infatti, attivamente accolte nell'interiorità dell'anima. Per questo motivo Hegel, nell'annotazione al § 400, scrive che "*tutto* è nella sensazione, e, se si vuole, tutto ciò che si presenta nella coscienza spirituale e nella ragione ha in essa la sua *fonte* ed *origine*"[19].

Quest'anima, che Hegel chiama anima del sentimento (*fühlende Seele*)[20], benché sia in grado di 'sentire' le proprie sensazioni, i propri sen-

14 FS, 163.

15 Sulle sensazioni esterne, che non vengono analizzate in questa sede, rimando a Sanguinetti (2015) e Corti (2016).

16 Cfr. FS, 340-345.

17 Cfr. FS, 164.

18 Il termine tedesco *Empfindung*, tradotto in italiano con sensazione, contiene in sé il verbo *finden*, ossia trovare.

19 FS, 160.

20 Si segnala che il termine *fühlende Seele*, tradotto con 'anima del sentimento' nell'edizione dell'*Enciclopedia* a cura di Valerio Verra e Alberto Bosi che qui si segue, viene reso con 'anima senziente' nell'edizione curata da Benedetto Croce (1907) e nelle sue successive ristampe a cura di Nicolao Merker (1967) e di Claudio Cesa (1978).

timenti e se stessa come unità soggettiva a cui questi afferiscono, non si relaziona ancora a un contenuto che distingue da sé come un oggetto; non è, cioè, ancora una coscienza che si percepisce come distinta dal mondo esterno. Poiché l'anima conserva in sé ciò che viene sentito, è però proprio a partire da questa dimensione precoscienziale, da questo "pozzo privo di determinazioni, nel quale tutto ciò è conservato senza esistere"[21], che può costituirsi l'uomo come soggettività cosciente. Tuttavia, in questa vita del sentimento Hegel individua anche il luogo germinale della malattia psichica.

3. La base fisiologica delle patologie magnetiche

Quando le attività propriamente razionali del soggetto risultano indebolite, la vita del sentimento può prendere il sopravvento nella sua vita mentale, ingenerando una serie di fenomeni, quali il sonnambulismo, la catalessi e la chiaroveggenza, che Hegel descrive, coerentemente con la psichiatria del proprio tempo, attraverso il *magnetismo animale*.

Con il termine magnetismo animale, oggi noto come *ipnotismo*[22], ci si riferisce, al tempo di Hegel, alla teoria e alla pratica terapeutica che il medico tedesco Franz Anton Mesmer (1734-1815) sviluppa, intorno agli anni Settanta del Settecento, conformando le antiche teorie dell'influenza astrale agli assunti della scienza moderna, che nutre un vivo interesse per i fenomeni elettrici e magnetici. Come si apprende dalla *Mémoire sur la découverte du magnétisme animal* (1779), in cui è riassunta la sua dottrina, secondo Mesmer esisterebbe infatti una forza, concepita quale *fluido magnetico* che, pervadendo l'universo, collegherebbe gli organismi viventi tra loro e al cosmo. L'insorgere delle malattie, fisiche e psichiche, sarebbe causato dalla circolazione squilibrata del *fluidum* nel corpo umano[23]. Per riequilibrare la circolazione e ristabilire la salute il magnetizzatore si serve dei magneti che, passati sul corpo del paziente, fungono da canale di passaggio per il *fluidum*. Magnetizzatore e magnetizzato costituiscono i due poli di un rapporto simpatico, in cui il primo può intervenire sullo stato del malato, anche a distanza, quindi unicamente grazie alla propria 'volontà curativa' e senza bisogno di applicare i magneti sul corpo del paziente[24].

21 FS, 182.
22 A ribattezzare questo termine è il medico scozzese James Braid (1795-1860) nel 1841.
23 Cfr. Mesmer (1779).
24 Cfr. Belhoste, Edelman (2015) e Crabtree (2016).

Quando tratta il magnetismo animale Hegel fa, quindi, riferimento a degli studi che si propongono di sondare i recessi della psiche umana e che, pur avanzando la pretesa di essere scientificamente fondati e sollevando un certo entusiasmo presso il pubblico per così dire 'profano', vengono spesso tacciati, in particolar modo dall'*establishment* medico-scientifico, di essere concezioni al limite tra scienza, suggestioni magiche e ciarlataneria. È però importante precisare che l'acuta analisi offerta da Hegel di quelli che potremmo definire 'stati di coscienza alterati' non presuppone la condivisione dell'idea, avanzata da alcuni medici romantici, tra cui spiccano i nomi di Karl Alexander Ferdinand Kluge, Gotthilf Heinrich von Schubert[25] e Carl Gustav Carus, che l'inconscio permetterebbe un'elevazione mistica a livelli di conoscenza altrimenti inaccessibili. Questo perché lo stato magnetico è, per Hegel, uno stato patologico, convinzione che condivide con altri medici, studiosi di magnetismo animale, quali Christoph Wilhelm Hufeland e Johann Stieglitz, che reputano sia la condizione in cui versa il soggetto chiaroveggente sia il sonno magnetico degli stati patologici[26].

L'aspetto patologico di questi stati – che possono insorgere spontaneamente, per esempio in seguito a una malattia fisica, o essere provocati artificialmente dal magnetizzatore – risiede nel fatto che il soggetto che sprofonda in quel sonno che segna l'inizio dello stato magnetico si ritira nella privatezza della propria vita del sentimento. Ciò causa un temporaneo distacco dalla coscienza razionale, il che permette al soggetto che versa in simili stati di avere esperienze percettive peculiari: quest'ultimo si rapporta, infatti, al mondo circostante e agli altri soggetti senza la mediazione dei nessi coscienti e intellettivi, ma in modo patologicamente soggettivo, percependo, ad esempio, "immediatamente il visibile, senza l'aiuto degli occhi"[27].

Per fare luce su quello che avviene in simili stati patologici e, in particolare, durante il sonnambulismo, è utile considerare quanto Hegel spiega a proposito della differenza tra sonno e veglia nell'aggiunta al § 398. Quest'ultima è una differenza che egli connette alla distinzione interna all'organismo tra la sua *vita organica* e la sua *vita animale*, desunta dalle *Recherches physiologiques sur la vie et la mort* (1800) di Marie François Xavier Bichat. Nell'organismo sano la vita animale (che comprende quelle funzioni che ci mettono in rapporto con l'ambiente circostante quali il sistema della sensibilità e dell'irritabilità) cessa con il sonno, mentre la vita

25 Sull'influenza di Schubert nel determinare la concezione del magnetismo animale di Hegel cfr. Magee (2013).

26 Cfr. Stieglitz (1814, 13, 151).

27 FS, 199.

organica (che comprende il sistema riproduttivo, quindi la digestione, la circolazione del sangue e il respiro) continua nel sonno e si interrompe solo con la morte. Nella medesima aggiunta si legge che, se "l'uomo, nel sonno, è attivo verso l'esterno, ciò significa che è malato. È quanto si verifica nei sonnambuli", in cui si assiste a un'interferenza della vita animale nel sonno: "essi si muovono con la massima sicurezza" e compiono dormendo ciò che sarebbe normale compiere in stato di veglia, anche se "l'occhio si trova in stato catalettico"[28].

La delineazione offerta da Hegel di ciò che egli chiama la "base *fisiologica* dello stato magnetico"[29] si rivela importante proprio perché, per il filosofo, la peculiarità degli stati magnetici va sempre compresa in relazione alla malattia fisica. Come si legge nell'aggiunta al § 406, infatti, "nello svincolarsi dell'animico dallo spirito, la corporeità, necessaria al secondo come al primo in vista dell'esistenza empirica, si sdoppia in questi due aspetti divergenti, trasformandosi essa stessa in qualcosa […] di malato"[30]. Poco oltre, nella medesima aggiunta, viene spiegato che nello stato magnetico "l'attività degli organi rivolti *verso l'esterno* passa agli organi *interni*", il che significa che "l'attività esercitata – in stato di coscienza intellettiva desta – dal *cervello*, durante il sonnambulismo magnetico tocca al *sistema riproduttivo*"[31] e, precisamente, ai gangli o nodi nervosi dell'addome. Per questo, quando la coscienza si assopisce, si spegne anche la vista, che viene sostituita dal senso del tatto o dal "*senso comune* attivo nell'*epigastro*"[32].

Queste capacità percettive particolari, che non presuppongono la coscienza razionale e che si spalancano al soggetto quando questi si immerge nella propria vita del sentimento, sono manifestazioni di ciò che Hegel chiama "sapere immediato"[33]. Il contenuto che entra nella coscienza di chi è sprofondato nel sonno magnetico è unicamente ciò che Hegel chiama il *genio* dell'individuo, tanto che egli definisce quella forma di sapere immediato che è la chiaroveggenza anche "sapere nella indivisa sostanzialità del genio"[34]. Quest'ultimo termine indica, infatti, quel sé più intimo del soggetto (qualcosa di simile al *daimon* greco), che influenza la coscienza individuale al punto che quest'ultima si comporta passivamente nei riguar-

28 FS, 154.
29 FS, 212.
30 FS, 198.
31 FS, 212.
32 FS, 200. Similmente, nell'aggiunta al § 354 della *Filosofia della natura* si legge che "nello stato di sonnambulismo, nel quale i sensi esterni sono irrigiditi in stato catalettico e l'autocoscienza è interna, questa interna vitalità cade nei gangli" (FN, 460).
33 FS, 199.
34 FS, 194.

di del genio, come il feto nei confronti dell'anima materna. Se però il feto non ha ancora sviluppato un proprio sé, il soggetto magnetizzato è invece un soggetto pienamente formato, che ha in sé il proprio genio. Questo implica che il paziente, che versa in uno stato di passività indotto dalle pratiche magnetiche, si rapporta sia con il terapeuta, che assume il ruolo e il carico contenutistico del genio, sia con il proprio genio, la cui influenza sulla coscienza desta è facilitata dal fatto che questa viene assopita.

È quindi chiaro come per Hegel ogni individuo è in sé "qualcosa di *duplice*"[35]: dispone infatti di una propria interiorità (ossia di quella componente precoscienziale che il filosofo chiama vita del sentimento) e di una coscienza intellettiva, desta. La salute mentale presuppone che il soggetto sia, contemporaneamente, consapevole della propria interiorità, della propria esternalità e della differenza tra le due: può, infatti, abbandonarsi a rappresentazioni soggettive ma sa che si tratta solo di rappresentazioni[36]. Chi versa invece in condizioni sonnamboliche o ipnotiche, caratterizzate da una divisione tra queste due componenti, esclude, per così dire, il proprio stato alternativo mediante l'amnesia. Il soggetto chiaroveggente può, infatti, 'sapere' contenuti dimenticati, "che in stato di veglia non riesce più a riportare alla coscienza"[37] e svegliandosi non ricordare ciò che ha visto "nel sonnambulismo magnetico"[38]. Come si legge nell'aggiunta al § 408 questo è dovuto al fatto che, negli stati magnetici, la coscienza animica e la coscienza intellettiva, "che convivono nello stesso individuo *non si toccano tra di loro*, anzi la coscienza *sonnambulica* è separata da quella *desta* a tal punto che nessuna delle due sa dell'altra, e che la *dualità delle personalità* appare anche come una *dualità di stati*". Nella follia, invece, "*le due diverse personalità non sono due stati diversi, ma in un solo e medesimo stato*; [...] *si toccano a vicenda* e sanno *una dell'altra*"[39], entrando in contrasto. Il cosiddetto folle si chiude quindi nella propria interiorità e resta incatenato a una rappresentazione soggettiva che scambia per oggettiva.

Non potendomi dilungare in questa sede sulla concezione hegeliana della follia, evidenzio solo che, oltre a essere considerata "una malattia della psiche, del corporeo e dello spirituale insieme"[40] al pari delle patologie magnetiche, in entrambe si assiste a uno sbilanciamento del soggetto verso

35 FS, 191.
36 Cfr. FS, 157.
37 FS, 202.
38 FS, 214.
39 FS, 222.
40 FS, 218.

la propria interiorità[41]. La caratteristica che distingue la follia dal magnetismo risiede però nel fatto che il soggetto non si trova più in una connessione immediata con la realtà ma si è separato da questa.

Un ultimo punto su cui è necessario soffermarsi è il fatto che il sapere immediato e chiaroveggente, che si verifica quando il soggetto è sprofondato nella propria vita del sentimento, è una particolare capacità percettiva che si fonda solo su esperienze limitate e soggettive dell'individuo. Questo è il motivo per cui appare spesso confuso, privo di una sua interna coerenza, risultando sovente ingannevole. Come Hegel spiega nell'annotazione al § 406, questa chiaroveggenza "dato che il contenuto, nella sua torbidezza, non è esposto come connessione intellettiva, è *alla mercé dell'accidentalità* del sentimento e dell'immaginazione […]. Non è pertanto possibile decidere se siano più le cose in cui i chiaroveggenti vedono giusto, o quelle in cui s'ingannano"[42]. Per questo è errato credere che le rivelazioni pronunciate da chi versa in questo stato possiedano un valore scientifico: le conoscenze scientifiche e filosofiche richiedono, infatti, l'esercizio del pensiero da parte di uno spirito libero e non avvinto nei dettagli e nei sentimenti della vita personale[43].

4. L'interesse hegeliano per il magnetismo animale

Dinanzi alla convinzione secondo cui in ciò che è inconscio è impossibile trovare conoscenze più elevate che non nella ragione desta, sorge spontanea la domanda circa i motivi che possono avere indotto Hegel a serbare un simile interesse per i fenomeni del magnetismo. Questa attenzione è già attestata dal *Manoscritto bernese sulla psicologia e la filosofia trascendentale* (1794) in cui Hegel tratta fenomeni quali il sonno, i sogni, il sonnambulismo, la pazzia, le preveggenze, i presentimenti e le visioni, sulla scorta di appunti presi seguendo le lezioni di psicologia empirica impartite da Johann Friedrich Flatt a Tübingen[44].

È però a Jena che Hegel si avvicina al fenomeno del magnetismo. A questo proposito bisogna rammentare che a inizio Ottocento si registra

41 L'anima si ritira in se stessa in una varietà di modi che definiscono i principali tipi di follia nella nosografia hegeliana. Sulla trattazione che Hegel offre della follia nell'*Antropologia* enciclopedica si vedano, tra i molti, Berthold-Bond (1995), Feloj (2014) e de Laurentiis (2019).

42 FS, 194.

43 Cfr. FS, 193.

44 Cfr. MT, 284-289. Queste tematiche confluiranno all'interno dei §§ 406-408 dell'*Enciclopedia* del 1830.

proprio a Jena, dove Hegel si trova in quegli anni, un intenso dibattito sul magnetismo animale e le sue applicazioni terapeutiche, documentato anche dalla pubblicazione dello *Archiv für den Thierischen Magnetismus* (1804) curato da August W. Nordhoff. È inoltre verosimile che Hegel sia al corrente degli sviluppi del magnetismo anche grazie alla lettura della *Allgemeine Literatur-Zeitung*, pubblicata a Jena dal 1785 al 1803, arco di tempo in cui vengono recensiti ben trenta scritti sul magnetismo animale. Sempre in questi anni Hegel inizia a confrontarsi con la scienza romantica, anche grazie a Friedrich W.J. Schelling che, nel suo scritto *Von der Weltseele* (1798), prendendo spunto dagli studi di Alexander von Humboldt e Johann Wilhelm Ritter sull'elettricità e sul magnetismo, vede nella polarità magnetica un principio esplicativo dei fenomeni naturali. Lo scambio epistolare documenta inoltre che Schelling informa Hegel sugli sviluppi della teoria del magnetismo, suggerendogli di leggere alcuni articoli pubblicati in proposito dal fratello, il medico Karl Eberhard Schelling[45].

Hegel studia il magnetismo dapprima come fenomeno fisico, trattandolo, sia negli abbozzi jenesi che nelle esposizioni enciclopediche norimberghesi, nella *Filosofia della natura*. Questo è confermato dalla corrispondenza con un ex allievo, il medico Pieter G. van Ghert, che riferisce al maestro, almeno fino al 1818, le proprie opinioni sugli scritti pubblicati sul magnetismo animale e gli invia le proprie opere sull'argomento[46]. Van Ghert è menzionato nell'aggiunta al § 406, insieme a Karl Eberhard Schelling, al marchese di Puységur – discepolo di Mesmer e scopritore del cosiddetto *sonno magnetico*[47] – e al chirurgo Kluge, autore del *Versuch einer Darstellung des animalischen Magnetismus als Heilmittel* (1811). Questi nomi offrono un quadro del panorama che si staglia dinanzi a Hegel.

La sensibilità di Hegel per i fenomeni magnetici può essere ricondotta anche alle sofferenze psichiche che affliggono l'amico Hölderlin e la sorella Christiane. Quest'ultima, afflitta da un disturbo nervoso noto all'epoca come isteria, viene presa in cura proprio da Karl Eberhard Schelling, il quale potrebbe averla sottoposta a un trattamento magnetico[48]. Hegel stesso confessa, in una lettera del 1810 all'amico Karl Joseph Hieronymus

45 Cfr. Ep. I, 272-274. Gli scritti a cui si fa riferimento sono *Ideen und Erfahrungen über den thierischen Magnetismus* (1807) e *Weitere Betrachtungen über den thierischen Magnetismus, und die Mittel ihn näher zu erforschen* (1807), pubblicati sugli *Jahrbücher der Medicin als Wissenschaft*.

46 Cfr. Ep. II, 94. Le opere che van Ghert dona a Hegel sono *Dagboek der magnetische Behandeling van Mejufvrouw B**** (1814) e *Mnemosyne, of aanteekeningen van merkwaardige verschijnsels van het animalisch magnetismus* (1815).

47 Cfr. Ellenberger (1972, 81 ss.).

48 Cfr. Berthold-Bond (1995, 13).

Windischmann, di aver sofferto da giovane di una forma di "ipocondria fino all'esaurimento delle forze"[49].

Benché tutto ciò giustifichi parzialmente l'interesse di Hegel, esistono delle ragioni sistematiche per cui tematizza il magnetismo animale e le sue applicazioni terapeutiche all'interno dell'*Antropologia*[50]. Già nel *Frammento sulla filosofia dello spirito soggettivo* (1822/1825) si legge che i fenomeni del magnetismo animale "non permettono più di fermarsi a una concezione aconcettuale dello spirito, secondo la *psicologia comune e il cosiddetto processo naturale delle cose*"[51]. Nelle *Lezioni sulla filosofia dello spirito* del 1827/28, è inoltre spiegato che il magnetismo animale ha reso manifesta la necessità di "*pensare concettualmente* la relazione dello spirito e della materia"[52]. I fenomeni del magnetismo rendono quindi superate, agli occhi di Hegel, le consuete trattazioni psicologiche e richiedono l'implementazione di un nuovo paradigma epistemologico per essere realmente compresi e non considerati frutto di ignoranza o ciarlataneria.

Nel § 379 dell'introduzione alla *Filosofia dello spirito* enciclopedica Hegel sostiene infatti che la presunta inspiegabilità di questi fenomeni lancia una "sfida all'intelletto", richiedendo, per vincerla, "il passaggio dalla psicologia comune", che frammenta lo spirito in facoltà e forze diverse e reciprocamente indipendenti e lo contrappone al corpo, "alla conoscenza concettuale della filosofia speculativa"[53]. Questo è il motivo per cui Hegel attribuisce tanta importanza ai fenomeni del magnetismo animale. Mentre la psicologia empirica e razionale non riesce a cogliere la peculiarità dello spirituale e, di conseguenza, dell'umano, la psicologia filosofica o speculativa[54], a cui Hegel affida lo studio del soggetto umano, è l'unica disciplina che, insistendo sul legame dello spirito con il corpo e cogliendo le determinazioni spirituali nel loro legame dialettico, non considera il magnetismo animale "un prodigio inconcepibile"[55].

5. Conclusioni

L'importanza delle patologie magnetiche – che affliggono sempre l'uomo intero – e delle forme aurorali dell'ipnosi, è quindi di mostrare sia la con-

49 Ep. II, 91.
50 Cfr. Lucas (1991, 273 ss.).
51 SB, 95.
52 LSF, 111.
53 FS, 85.
54 Cfr. Winfield (2010).
55 FS, 85.

nessione tra l'anima e il corpo, sia il nesso tra lo spirito e la componente prerazionale del soggetto, suggerendo che la patologia psichica sia quasi sempre curabile e che, per individuarne le cause, si debba sondare la dimensione precosciente del soggetto. Nell'aggiunta al § 373 della *Filosofia della natura* Hegel suggerisce, infatti, proprio l'utilizzo dell'ipnoterapia magnetica per sanare le cosiddette malattie dell'anima[56]. Questo trattamento farebbe sprofondare il soggetto in un territorio subcosciente e ripristinerebbe così l'intrinseca fluidità dell'organismo, alleviando il soggetto sia da disturbi psichici quali le "malattie dei nervi" sia da quelli fisici come "reumatismi, dolori di denti"[57]. Da quanto argomentato risulta quindi evidente come Hegel non metta in dubbio né la realtà dei fenomeni magnetici né il potere curativo del trattamento magnetico, benché lo circoscriva ad alcune patologie. Tuttavia sarebbe errato confondere il trattamento terapeutico con l'acquisizione, da parte del soggetto, di una capacità profetica. La sola rilevanza che Hegel riconosce a questa pratica curativa consiste nella sua capacità tecnica di ripristinare nell'interiorità dell'uomo la fluidità e la totalità della vita, necessarie per il suo stato di salute.

Tavola delle abbreviazioni

Ep. = Hegel G.W.F. (1983-1988), *Epistolario*, 2 voll., tr. it. di P. Manganaro, Napoli: Guida.

FN = Hegel G.W.F. (2002), *Filosofia della natura*, tr. it. a cura di V. Verra, Torino: UTET.

FS = Hegel G.W.F. (2000), *Filosofia dello spirito*, tr. it. a cura di A. Bosi, Torino: UTET.

LFS = Hegel G.W.F. (2000), *Lezioni berlinesi sulla filosofia dello spirito (1827/28). Secondo il manoscritto di J.E. Erdmann. Aggiunte trascritte da F. Walter*, tr. it. a cura di R. Bonito Oliva, Milano: Guerini e Associati.

MT = Hegel G.W.F. (1993), *Un manoscritto sulla psicologia e la filosofia trascendentale*, in Mirri E. (a cura di), *Scritti giovanili*, Napoli: Guida, 275-295.

SB = Hegel, G.W.F. (2001), *Scritti berlinesi. In appendice: Frammento sulla filosofia dello spirito soggettivo*, tr. it. a cura di M. del Vecchio, Milano: Franco Angeli.

56 Cfr. FN, 537.
57 LSF, 182.

Bibliografia

Achella S. (2012), *Un 'mistero incomprensibile': il problema mente-corpo nella filosofia dello spirito di Hegel*, in "Etica & Politica", 14, 2: 8-27.

Belhoste B., Edelman N. (éds.) (2015), *Mesmer et mesmérismes. Le magnetisme animal en contexte*, Montreuil: Omniscience.

Berthold-Bond D. (1995), *Hegel's Theory of Madness*, Albany (NY): SUNY Press.

Chiereghin F. (2000), *Tempo e storia. Aristotele, Hegel, Heidegger*, Padova: Il Poligrafo.

Corti L. (2016), *Pensare l'esperienza. Una lettura dell'Antropologia di Hegel*, Bologna: Pendragon.

Crabtree, A. (2016), *Mesmer and Animal Magnetism*, in Magee G.A. (ed.), *The Cambridge Handbook of Western Mysticism and Esotericism*, Cambridge: Cambridge University Press, 223-234.

Bichat M.F.X. (1822), *Recherches physiologiques sur la vie et la mort*, Paris: Béchet jeune et Gabon.

De Cieri A. (2002), *Filosofia e pensiero biologico in Hegel*, Napoli: Luciano.

De Laurentiis A. (2019), *Derangements of the Soul*, in Bykova M.F. (ed.), *Hegel's Philosophy of Spirit: A Critical Guide*, Cambridge: Cambridge University Press, 83-103.

Ellenberger H.F. (1972), *La scoperta dell'inconscio. Storia della psichiatria dinamica*, tr. it. a cura di F. Mazzone, Torino: Bollati Boringhieri.

Feloj S. (2014), *Mental Illness in Hegel's Anthropology. The Contradiction Between Soul and Spirit*, in "Hegel-Jahrbuch", 2014, 1: 122-128.

Lucas H-C. (1991), *Die "souveräne Undankbarkeit" des Geistes gegenüber der Natur. Logische Bestimmungen, Leiblichkeit, animalischer Magnetismus und Verrücktheit in Hegels „Anthropologie"*, in Hespe F., Tuschling B. (hrsg.), *Psychologie und Anthropologie oder Philosophie des Geistes*, Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog, 269-296.

Magee G.A. (2013), *The Dark Side of Subjective Spirit. Hegel on Mesmerism, Madness, and Ganglia*, in Stern D.S. (ed.), *Essays on Hegel's Philosophy of Subjective Spirit*, Albany (NY): SUNY Press, 55-69.

Mesmer F.A. (1779), *Mémoire sur la découverte du magnétisme animal*, Paris: Didot.

Petry M.J. (1978), *Hegel's Philosophy of Subjective Spirit*, vol. 2, Dordrecht-Boston: D. Reidel Pub. Co.

Rossi Leidi T. (2012), *Pensiero e natura. Aristotele, Hegel (e Averroé)*, in Rinaldi G., Rossi Leidi T. (a cura di), *Il pensiero di Hegel nell'età della globalizzazione*, Roma: Aracne Editrice, 185-204.

Sanguinetti F. (2015), *La teoria hegeliana della sensazione*, Trento: Verifiche.
Stieglitz J. (1814), Über den *thierischen Magnetismus*, Hannover: Hahn.
Testa I. (2013), *Hegel's Naturalism or Soul and Body in the* Encyclopedia, in Stern D.S. (ed.), *Essays on Hegel's Philosophy of Subjective Spirit*, Albany (NY): SUNY Press, 19-35.
von Engelhardt D. (1975), *Hegels philosophisches Verständnis der Krankheit*, in "Sudhoffs Archiv", 59, 3: 225-246.
Winfield R.D. (2010), *Hegel and Mind. Rethinking Philosophical Psychology*, Basingstoke: Palgrave Macmillan.
Wolff M. (1992), *Das Körper-Seele-Problem. Kommentar zu Hegel, Enzyklopädie (1830), § 389*, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.

Dormire, vegliare e sognare: le vie della follia nell'antropologia di Hegel

Mariannina Failla

Abstract: The essay starts from the role that the sleep/wake relationship plays in the sentimental dynamics: perceptive and judgmental, therefore at the dawn of the forms of self-awareness of the individual soul. We are in the context of the concrete feeling of self. In this context madness involves the contrast between the organic relationality of each psycho-body activity, what we could indicate as the totality of the concrete feeling of self, and sclerotization and fixation in the perceptual particularity imposed by the body to the idealizing activity of the soul. Madness, however, does not only involve the opposition between the particularity and the organic totality of the psycho-body unity, it also concerns the opposition between order and disorder. If the first mode interrupts the positive relationship between sleep and wakefulness, the second unravels the boundary between wakefulness and dream. Describing these two "ways of madness", the essay, in its conclusion, indicates the feminine-maternal role (Mutter) and the universal masculin role (Mensch), also the two moments of genius, in the relationship between conscious and unconscious.

Keywords: Sleep; Wake; Dream; Madness; Genius; Mother.

1. L'anima e la relazione sonno veglia

Prima ancora di parlare dell'anima, regolata dai suoi momenti di sonno e veglia, vale, forse, la pena indicare la costellazione argomentativa in cui essa si colloca. Ci troviamo nel cuore delle riflessioni antropologiche sullo spirito. Lo spirito, tematizzato qui, è "lo spirito nella sua vita naturale, nella forma in cui esso è *immerso* ancora nella natura" e in quanto tale appare in conflitto e in rapporto con il corporeo[1*2]. Lo spirito di cui parleremo corrisponde, dunque, al vivente. Come cercheremo di mostrare, proprio la veglia e il sonno sono dinamiche antropologiche essenziali al vivente. Esse avviano il processo di autoproduzione del sé, poiché rendono possibile

* Università degli Studi Roma Tre (mariannina.failla@uniroma3.it)

1 Nelle note bibliografiche gli anni dell'edizione originale sono sempre anteposti – tra parentesi quadre – a quelli delle loro traduzioni in lingua italiana.

2 Hegel [1994] (2000, 89).

all'anima naturale il movimento di andata e ritorno dalla sostanza corporea al sentimento di sé.

Va allora chiarito con quale movimento l'anima naturale arriva al concreto sentimento di sé. Un ruolo tutt'altro che trascurabile è svolto, in questo contesto, dal concetto di "determinazione dello spirito". Già nell'articolazione del suo significato si affacciano, infatti, 'ancora muti' il dormire e il vegliare dello spirito. Determinazione dello spirito indica uno scopo, una finalità, che porta l'anima a fare di sé ciò che deve essere, guidandola verso la propria libertà. La determinazione dello spirito conduce così alla verità del vivente che equivale alla sua destinazione, per cui l'uomo "deve farsi ciò che deve essere, ciò che deve produrre in sé attraverso la sua libertà"[3]. "Determinazione" per lo spirito umano significa così disposizione a prodursi; l'uomo produce, tuttavia, sé stesso se riesce a dare espressione a ciò che egli è in sé stesso, se apre la via alla manifestazione della propria sostanza. Tale via è al tempo stesso quella della libertà di cui Hegel indica il lato formale astratto e quello effettivo concreto. La libertà solo formale è quella grazie alla quale l'io può negare ogni determinazione astraendo da essa e rimanendo solo presso sé stesso nella negazione delle sue determinazioni. Parafrasando il *de Anima* di Aristotele[4], l'io naturale è qui "luce del tutto incolore" di sé stesso:

> In quanto io tolgo ogni particolare, io sono in definitiva solo presso me stesso, presso nient'altro di come sono se io per esempio intuisco qualcosa. Se io ho uno scopo questo è sempre un determinato contenuto in generale rispetto a questa universalità che io sono. La luce del tutto incolore rappresenta l'io nella natura, e questo, il fatto che io sono solo presso me stesso, presso nient'altro, non dipendo da altro è la *libertà* dell'uomo, il fatto che egli può astrarre da tutto e anche nella realtà effettuale stessa da ogni esistenza interiore. Questo stesso, tutti i miei scopi, interessi sono a me esteriori, finché sono diversi da me, dal mio io. Questo essere *solo* presso sé è la libertà, in primo luogo la libertà formale[5].

3 Ivi, 95.

4 Si tratta della pubblicazione a cura di W. Kern della traduzione hegeliana dei passi del *De anima*, III 4-5; sembra opportuno riportare qui il brano tradotto da Hegel in cui compare la metafora della luce (*De anima* III 5): "Da aber Wie in aller Natur, etwas ist, theils die Materie jedes Geschlechtes, (diese ist das, was potentia jenes alles ist) theils aber das Ursachliche und Thätige, (was die Activität nach Alles ist) so etwas wie […] die Kunst sich zur Materie verhält, so müssen auch in der Seele dise Unterschiede Statt finden. So nun ist der Nus beschaffen einerseits dadurch, dass er alles wird, andererseits dass er alles macht, als ein thätiges Wesen; wie das Licht; denn auf eine gewisse Weise macht auch das Licht die nur der Potenz nach seyende Farben zu actu Farben; Und das ist der Nus nemlich der abstracte und unvermischte und nicht von anderem bestimmbare, der seiner Substanz nach actu ist, denn das Active ist durchaus vortrefflicher als das Passive und das Prinzip als die Materie" (Hegel 1961, 51).

5 Hegel [1994] (2000, 106).

Abbiamo così una libertà solo formale – grazie alla quale l'io può negare ogni determinazione astraendo dalle proprie differenze e, rimanendo un vuoto io incolore – alla quale si contrappone una libertà concreta in cui l'io rimane presso sé stesso, elaborando, però, una relazione di riconoscimento e negazione delle proprie differenze. La libertà concreta è, allora, quella in cui, pur nella negazione di ogni determinazione, l'io rimane presso sé stesso e ci rimane come effettivo sentimento di sé, non come puro io astraente e vuoto. Il vero, concreto sentimento di sé è, dunque, tale per cui nella sua negazione e annullamento, esso rimane sé stesso, non perché eviti il negativo, anzi – dice Hegel – l'uomo può "sopportare" il dolore infinito del negativo. Il sentimento di sé rimane lo stesso perché l'io "sopporta" la contraddizione fra il sé e il suo annullamento, la fa essere, subordinando il negativo all'affermativo[6]:

> Solo il vivere ha dolore. È un negativo e in questo negativo noi ci manteniamo saldi, questa è la contraddizione. Il sentimento di sé è l'affermativo, questo, se viene negato, non svanisce, come è il caso del naturale, piuttosto qui appare la contraddizione come tale. Nel ferimento, nell'annullamento del mio sentimento di me, permane tuttavia ancora il mio sentimento di me. Nello spirito la negazione di sé è subordinata alla sua affermazione, all'unità con me stesso. Questa è la determinazione della libertà in generale. La libertà astratta è il fatto che io posso togliere in me ogni contenuto, ogni determinatezza, la libertà concreta è che io nella determinatezza – del mio limite, della mia negazione – sono solo presso me stesso, annullo l'altro[7].

Attraverso la libertà, il soggetto è determinato, e questo significa che deve divenire ciò che egli stesso è. Per attuare la sua autoproduzione, per divenire libero, egli deve contenere la differenza, la negazione e la contraddizione, ma in modo tale che contenendole è, al tempo stesso, ritornato in sé da tutte le sue differenze. Questo è, per l'appunto, il suo concreto e libero sentimento di sé. La libertà concreta è, così, lo spirito del vivente, dell'essere naturale che si fa concetto e diviene sentimento di sé stesso poiché in grado di mantenere le differenze e il negativo, ma in quanto tolti. È proprio questa dinamica a stare alla base dell'idealizzazione, la quale interviene fin dalle forme più naturali dell'attività dello spirito, ad esempio nell'intuizione sensibile e, come vedremo in seguito nella sensazione[8]. In questa costellazione, il sonno e la veglia rappresentano le dinamiche iniziali

6 Per un'analisi dello spirito come libertà che si mantiene nel finito come sua inquietudine cfr. Nancy [1997] (2010[2]).

7 Hegel [1994] (2000, 106).

8 "La determinazione della libertà è anche ciò che chiamiamo idealità, è posta una differenza, ma le è tolta al tempo stesso la sua indipendenza. Io mi comporto idealisticamente, io intuisco qualcosa, e questo è indipendente da me, ma questa intera rappre-

che dalla corporeità conducono al sentimento di sé proprio attraverso il processo d'idealizzazione.

Dopo aver collocato lo spirito naturale nel cammino verso la propria idealità e libertà, possiamo ora definire l'anima. Essa è relazione, ed è relazione fra la non più verità del corpo, della materialità naturale – intese come assoluta estrinsecità – e la non ancora coscienza dello spirito.

Proprio perché relazione fra "il non più" e "il non ancora", l'anima è il momento in cui si determina la prima modalità del rapporto fra sonno e veglia[9]. In quanto "non più", ovvero come momento in cui la natura si sopprime in sé stessa, l'anima è il momento aurorale del destarsi della coscienza, della sua veglia. Dice Hegel nell'*Enciclopedia* "[…] Nell'anima si desta la coscienza"[10]. In quanto, però, "non ancora", colta cioè come immaterialità universale della natura, ossia come idealità astratta della materia, del corporeo, l'anima è il sonno – non della coscienza – ma dello spirito. Essa è – come afferma Aristotele – il *nous* passivo[11], pura e semplice possibilità e solo in quanto tale essa è tutto.

> L'anima è così lo spirito nel suo sonno o il *nous* passivo di Aristotele che è tutto secondo la possibilità. Egli dice: il concetto è ciò che affetta concettualmente se stesso, qui sono due, il *nous,* come pensante e come oggetto. Il *nous* ora come oggetto è il *nous pateticòs*, è secondo la possibilità (*dynamei*), è ogni cosa. Questa unità sostanziale è solo ancora la possibilità, non la realtà effettiva[12].

Come "non realtà effettiva", l'anima, dunque, è tutto poiché idealità astratta di una materia infinitamente plasmabile, ed è tutto anche perché è fondo inesauribile e indeterminato della propria capacità idealizzante, ossia della propria capacità di negare e interiorizzare il corporeo, la materia. L'anima, intesa come tutto, è allora questo: pura possibilità, materia infinitamente plasmabile e serbatoio inesauribile, stratificazione inconsapevole delle proprie attività. "Ogni individuo è una ricchezza infinita di sensazioni, rappresentazioni, conoscenze, pensieri ecc.,"[13], ma tutto ciò è dato nella sua semplicità, ossia come "un fondo indeterminato nel quale tutto ciò è serbato senza esistere"[14], e si può aggiungere senza esistere

---

sentazione è mia, io sono il latore della stessa differenza, sono l'indipendente, l'oggetto è ideale" (Hegel [1994] 2000, 107).

9 Wolff (1992).

10 Hegel [1992, § 387] (1980, 379).

11 Aristotele, *De Anima,* III, 4-5 430 a "C'è allora un intelletto analogo alla materia che diventa tutte le cose". Cfr anche (Hegel 1961, 49-88).

12 Hegel [1994] (2000, 117).

13 Hegel [1992, § 403] (1980, 395).

14 *Ibidem*.

come qualcosa che è per una coscienza: "Solo quando io mi richiamo a mente una rappresentazione, io la porto fuori di quell'interno all'esistenza innanzi alla coscienza"[15]. Portare davanti a sé elementi del proprio fondo indeterminato, ricordando, comporta una sorta di veglia dell'anima che le consente di entrare in relazione con le proprie rappresentazioni, che solo ora sono alcunché di esistente per la coscienza. Al tempo stesso, l'oscurità indeterminata dell'anima, del non-cosciente, o forse è meglio dire del pre-conscio – potenza passiva inesauribile, serbatoio indeterminato di virtualità – esercita una forza attrattiva sull'anima dormiente che intende tornare sempre a essa. Si potrebbe dire che il sonno è nostalgia verso l'oscuro fondo indeterminato dell'anima[16]. Risuona qui la concezione leibniziana della virtualità della coscienza che già aveva influenzato le riflessioni antropologiche di Kant sulle rappresentazioni oscure[17]. Si tratta dell'idea di un fondo dell'anima in cui si deposita tutta la vita dell'anima, dalla vita percettiva a quella linguistica e razionale. Contro il sensualismo, paragonato alla filosofia delle bestie, Leibniz pensa ad un fondo inesauribile della mente (*esprit*) che viene alla coscienza proprio grazie alla memoria. La memoria è la scintilla che seleziona le idee virtualmente depositate nel fondo dell'anima e fa sì che la coscienza si rivolga al proprio flusso per riflettere su di sé e rendere attuali i propri contenuti razionali, le proprie idee e princìpi. Come dice Leibniz (Teofilo) al lockiano Filalete nei *Nuovi saggi sull'intelletto umano* – essa è la via per far uscire dalla latenza passiva le idee innate. L'attività memorativa, tuttavia, non rende possibile alla coscienza la presentazione dei soli oggetti razionali, impressi nel fondo dell'anima, come Essere, Sostanza, Relazione, Movimento, Dio, bensì rende chiare alla coscienza le stesse verità necessarie. Per Leibniz ed Hegel, dunque, il ricor-

15 *Ibidem*.

16 Per il rapporto fra il sonno e l'indeterminato, cfr. Nancy [2007] (2009). Il tema del sonno diventa in realtà un nodo teorico che attraversa tutto il '900; non è possibile infatti tacere che di sonno e di sonno senza sogni parla con un linguaggio leibniziano anche Husserl (2013).

17 Cfr. Kant [1917, § 5] (1985, 17): "Sembra che ci sia una contraddizione nel fatto di avere rappresentazioni, delle quali non si è coscienti, perché come possiamo sapere di averle, se non ne siamo coscienti? Questa obiezione fece già il Locke, il quale quindi rifiutò anche l'esistenza di un tal genere di rappresentazioni. – Ma noi tuttavia possiamo esser coscienti mediatamente di avere una rappresentazione, sebbene immediatamente non lo siamo. – Un tal genere di rappresentazioni si chiamano oscure, le altre sono chiare e, quando la loro chiarezza si estende anche alle rappresentazioni parziali di un tutto e al loro legame, allora sono distinte, siano esse del pensiero che dell'intuizione". Sulle rappresentazioni oscure cfr. Madrid Sanchez (2019, 101-134), per una comparazione delle antropologie kantiane ed hegeliane che si sposta dal tema oscurità pre-conscia a quello della malattia mentale e della sua nosografia cfr. Feloj (2015, 49-62).

do è in rapporto con la potenza attualizzante dell'inesauribile fondo della sostanza-anima che porta all'essere proprio ciò che il sensualismo definiva non essere[18]. Si tratta di quell'interiorità inconsapevole, dello sterminato dominio dell'indeterminato, cui il sonno intende sempre tornare. Nei due casi accennati – l'anima come "non più" della natura, ossia veglia aurorale della coscienza, e l'anima come "non ancora" dello spirito, ovvero sonno dello spirito, sua potenza passiva o suo serbatoio inesauribile non consapevole, virtuale – possiamo individuare un concetto non biologico di veglia/sonno per poi asserire che una delle prime forme in cui si fa strada la visione non biologica della veglia è quella del giudizio dell'anima individuale. Nel giudizio individuale, veglia significa poter differenziare, ossia saper cogliere da parte dell'anima la differenza di sé stessa dalla propria universalità semplice, ancora indifferenziata, il suo essere natura. O – come dice Hegel nel § 398 delle *Vorlesungen* über *die Philosophie des Geistes* 1827-1828 – veglia è l'avere davanti a sé tranquillamente la propria vita naturale come stato. Anche nel § 398 dell'*Enzyklöpedie*, Hegel ribadisce che la prima forma di veglia dell'anima individuale si dà con quell'attività che ha in sé la capacità di dividere (*teilen*) e – attraverso la divisione – di differenziare; è questo il significato di *ur-teilen*. Il giudizio dell'anima individuale diventa così uno dei primi momenti vigili in cui l'anima può cogliere la differenza fra una sua determinazione (il giudicare così o così) e il suo essere in quanto essere indifferenziato. Ed è proprio in questo contesto che lo stato di veglia si avvia a qualificare ogni attività consapevole dello spirito in quanto spirito che è per sé nella sua distinzione dalla natura (materia, corporeità).

In relazione all'anima – che si sa differenziare ed è consapevole di sé come distinzione rispetto al suo essere indifferenziato, alla sua sostanza – il rapporto della veglia con il sonno assume un significato particolare e, per certi versi, sorprendente. Il sonno non si contrappone alla veglia, non è la sua negazione semplice come nell'alternanza biologico-naturale del giorno e della notte, della nascita e della morte, ma ne irrobustisce l'attività[19]: *der Schlaf ist Bekräftigung dieser Thaetigkeit*[20]. In quale modo però il sonno rafforza l'attività che consente di mettere in relazione le determinazioni

18 Cfr. Bonito Oliva (1979, 383-407).

19 Per il sonno come alimento e rafforzamento della veglia cfr. Baptist (2018).

20 Ci sembra opportuno riportare il passo dell'*Enzyklöpedie* per intero: "Nello stato di veglia ha luogo in genere ogni *attività* consapevole e razionale dello spirito in quanto è per sé, nella sua distinzione. – Il sonno è rafforzamento di questa attività, non come riposo meramente negativo di essa, ma come ritorno dal mondo delle *determinatezze*, dal dissipamento e dal fissamento nelle singolarità, all'essenza universale della soggettività; la quale essenza è la sostanza di quelle determinatezze e la loro potenza dominatrice assoluta" (Hegel [1992 § 398] 1980, 387).

dell'anima con la sostanza, ossia con il quieto essere dell'anima? Se la veglia è saper mettere in relazione la coscienza con il suo altro che qui è sostanza, essere, il sonno rafforza la veglia e la sua attività relazionale, perché esso non è la quiete semplicemente negativa, bensì è ritorno (*die Rückkehr*) dal mondo delle determinatezze, dunque dalle singolarità, dalle divisioni, dalla particolarizzazione alla sostanza. Il sonno è ritorno dalla dispersione (*Zerstreuung*) e dal fissarsi (*Festwerden*) nelle singolarità per andare verso l'essere indifferenziato, per collocarsi nell'essenza universale della soggettività, essenza che è la sostanza di quelle determinatezze, loro potenza assoluta, in quanto loro negazione.

Emergono così due aspetti: il sonno rafforza la veglia, perché la riconduce alla potenza assoluta (l'indeterminato) da cui provengono le sue determinatezze. Ma proprio perché il sonno è *Rückkehr*, è ritorno, esso è dinamica relazionale: mantiene viva la relazione fra le determinatezze e la loro origine. Il sonno si qualifica, così, come del tutto speculare al giudicare (alla veglia) che è, appunto, saper mettere in relazione la sostanza universale con l'essere per sé delle determinazioni dell'anima, delle sue singolarità. Il sonno è dinamica, ripetiamo, speculare e inversa a quella della veglia giudicante: esso non va dall'indifferenziato alle determinatezze e partizioni dell'anima, torna, piuttosto, alla sostanza universale, abbandonando, allontanandosi dalla dispersione della veglia, dalle singolarità; ed è proprio tale tornare che permette il reiterarsi innovativo e trasformatore, dunque il progredire delle attività della veglia. Con il movimento del ritorno, il sonno impedisce, infatti, il fissarsi dell'anima nell'individualità del giudizio, il fissarsi non solo nella sua attività di partizione e divisione, ma anche il fissarsi nella singolarità di ciò che divide. Dormire diviene, allora, condizione e termine di una relazione non solo formale-negativa, bensì anche positiva e affermativa poiché indica l'essere nella sua idealità semplice: il sonno è sostanza intesa come potenza indeterminata (possibilità) per ogni determinatezza e singolarità. Se noi partiamo – come fa Hegel (*Enzyklöpedie* § 399 e *Vorlesungen* über *die Philosophie des Geistes* 1827-1828 § 399) – dal presupposto che la verace determinazione dell'esser desto è essere presso di sé nell'essere altro da sé stesso e se ipotizziamo che l'essere altro dalla modalità soggettiva immateriale, sia sostanza, nel senso di materia, corpo, potenza indeterminata, di cui il sonno ha sempre nostalgia, possiamo supporre allora che la dinamica verace della veglia, ovvero esser per sé nell'essere altro da sé – cioè nell'infinita e indeterminata potenzialità del corporeo – esprima il processo di idealizzazione fondamentale per raggiungere il concreto sentimento di sé, la libertà concreta dell'uomo.

2. Percezione, idealizzazione e follia

La dinamica idealizzante, che è alla base della formazione del concreto sentimento di sé, percorre e attraversa anche le dinamiche percettive più immediate dell'anima senziente.

Se è giusto dire – come del resto abbiamo già fatto – che la veglia verace è l'essere presso di sé nell'essere altro da sé, potremmo asserire che i contenuti della natura dormiente, [ossia dell'essere e della sostanza], cui inizialmente si contrappone il per sé dell'anima individuale, sono distinti dall'essere per sé e con sé, ossia dall'identità dell'essere soggettivo, dalla coscienza consapevole di sé, e al tempo stesso sono contenuti in essa. Nella dinamica percettiva abbiamo proprio l'unità e la distinzione della consapevolezza di sé (psiche) e della materialità corporea sensoriale. Unità e distinzione che ci permettono di affermare che la percezione è una forma verace di veglia, la quale non può non accogliere nella semplicità dell'essere per sé i contenuti materiali, corporei, ossia quell'essere in sé della sostanza che determina la natura dormiente dell'anima. La sensazione è, così, unità e distinzione di sonno e veglia; in essa la veglia è consapevolezza di sé, data nella sua semplicità, e il sonno è relazione alla materia corporea, potenziale indeterminato ancora in sé della sostanza:

> Nell'esser per sé dell'anima sveglia è contenuto l'essere come momento ideale; essa trova così in sé stessa, e cioè per sé, le determinazioni di contenuto della sua natura dormiente, che in essa sono implicite come nella loro sostanza. In quanto determinatezze, questi particolari sono distinti dall'identità dell'essere per sé con sé, ed insieme sono contenuti semplicemente nella semplicità di esso: - e questa è la sensazione[21].

La sensazione è, così, materialità interiorizzata, ovvero idealizzata, cioè negata e al tempo stesso riconosciuta come propria. La sensazione veicola, allora, una forma del tutto incipiente del coscienza naturale di sé, del sentimento di sé, poiché essa attua una prima negazione delle sue determinazioni corporee immediate: essa nega sia quelle che l'anima riceve dall'esterno sia quelle che accoglie dalla sua vita fisiologico-corporea interna, ma lo fa ancora come singolarità[22]. La dinamica del rapporto della coscienza con la propria parte dormiente deve poter caratterizzare, infatti, non solo la singola percezione, ma il sentire in generale che sta poi alla base del concreto

21 Hegel [1992, § 399] (1980, 389-390).

22 Della sensazione come esempio dell'equilibrio o dell'interscambio fra sonno e veglia che diventa metafora dell'interazione fra psiche e corpo aveva già parlato Aristotele in *De Somno et Vigilia* in *Parva Naturalia* 454a 5-11.

sentimento di sé. Sentire se stessi si può qualificare come la prima forma di relazione riflessa fra l'anima e la propria realtà corporea, in cui per la prima volta entra in scena l'unità del sé nel suo complesso, intesa come unità riflessa dell'anima sentimentale nel suo complesso, ciò che Hegel nel § 402 dell'*Enzyklöpedie* definisce *Selbstischkeit*[23]. Ed è qui che s'insinua il pericolo della follia – ossia nel luogo originario della formazione della coscienza, in cui lo psichico incontra il corporeo per metterlo in relazione con la totalità sentimentale dell'anima, pertanto nel momento aurorale del sentirsi un sé totale e unitario.

Nelle dinamiche relazionali della veglia incombe, allora, sempre il rischio della sclerotizzazione e fissazione del corporeo nella sua immediatezza e particolarità. Proprio per sfuggire a tale incombente rischio, la veglia ha bisogno di riferire le singolarità determinate del suo sentire corporeo a una totalità concreta nella quale ogni membro, ogni punto[24] occupi il proprio posto determinato con e da tutti gli altri. Così, il contenuto dell'anima, dell'unità psico-fisica, non è garantito dalle rappresentazioni soggettive che si rivolgono a qualcosa di esterno e di contrapposto a esse; forzando o semplicemente interpretando queste parole, possiamo dire che il concreto sentimento di sé, sano, riflessivo e razionale non è ciò che Kant intende per senso interno. Non può appartenere a una filosofia della rappresentazione che pensa il flusso coscienziale in una continuità lineare. Il contenuto dell'unità psico-fisica e il suo equilibrio sono garantiti, invece, dalla connessione concreta in cui ogni sua parte sta con tutte le parti del 'complesso anima'. La veglia è la coscienza concreta della conferma vicendevole di ciascun momento singolo e del suo contenuto per mezzo di tutti gli altri momenti che compongono una qualsiasi attività sensibile. Questa coscienza – afferma Hegel – può anche non essere sviluppata in modo distinto; essa è già contenuta ed esistente nel sentimento concreto di sé[25]. Ora, se questa è la prima modalità del rapporto con il sé consapevole, sano perché libero, essa sembra essere al tempo stesso una modalità molto fragile, pronta a cadere nella patologia, nella malattia[26].

Hegel ci dice che, pur elevatosi alle attività intellettive, il soggetto può cadere in uno stato patologico perché – in quanto ancora anima, non coscienza e tantomeno spirito – rimane indistinto dalla sua corporeità, dal

23 Hegel [1992, § 402] (1980, 394).

24 Colpisce come questa terminologia, di origine aristotelica, si ritrovi anche in un breve scritto giovanile di Leibniz dedicato al rapporto corpo-anima. Cfr. Leibniz (2003, 4-23).

25 Hegel [1992, § 398] (1980, 387).

26 Per le patologie del sentimento di sé si veda Maurer (2018, 83-104); de Laurentis (2019, 83-103).

suo essere questo corpo qui dato nella sua immediatezza. Egli può così subire una scissione dalla totalità dei suoi stati intellettivi fissandosi in una particolare sensazione, divenendo incapace di idealizzazione, ossia impossibilitato a quel movimento che lo rende consapevole di sé pur nel suo essere altro da sé. Idealizzare significa infatti negare l'altro da sé, pur sapendosi uno con esso. Se idealizzare è quella negazione e interiorizzazione del reale corporeo – che permette il sorgere delle varie attività sentimentali, memorative, rappresentative e anche intellettive, fino alla compiuta autoproduzione del sé – la sua assenza o inibizione produce il dispiegarsi di un tessuto organico psico-corporeo letalmente ferito dall'incapacità di fare i conti con l'immediatezza e particolarità corporea. Senza idealizzazione, il corporeo non sa elevarsi e mettersi in relazione con il tessuto organico della totalità della vita psichica, insiste nella particolarità e nella scissione. Questo ha una ricaduta sul sentimento di sé: restando impigliato in una determinazione particolare ed essendo incapace d'idealizzazione, il sentimento di sé "non assegna al contenuto il suo posto intellettivo" e dunque non lo subordina al proprio complesso e articolato sistema-mondo. "Il soggetto si trova, a questo modo, in contraddizione con la sua totalità, sistematizzata nella sua coscienza, e [con] la determinatezza particolare, che non ha scorrevolezza, fluidità (*flüssig*) e non è ordinata e subordinata (*eingeordnet* e *untergeordnet*)"[27]. Questo è follia: rapporto irrisolto con la corporeità, impossibilità di mediarla, interiorizzarla; impossibilità che si riverbera sullo squilibrio psichico sentimentale del sé il quale perde di vista la propria totalità organica.

La follia è il luogo in cui prevale il corporeo non idealizzato e questo vuol dire che l'anima non sa liberare il proprio altro (il corpo) dalla sua immediata unità con sé, e non sa liberare sé stessa da questo altro immediato. Follia è così il sostare impigliato della psiche nel corpo-organo, si potrebbe dire in termini freudiani[28].

27 Hegel [1992, § 408] (1980, 406-407).

28 Il piacere d'organo esprime la fase pulsionale dell'io che precede ed esclude da sé il rapporto percettivo con il mondo esterno, qualificato per lo più come indifferente. La fase dell'indifferenza mondana è quella originaria dell'amore auto-erotico in cui si struttura la relazione narcisistica con il proprio io-piacere. "Originariamente proprio agli albori della vita psichica l'io viene caricato di pulsioni ed in una certa misura è capace di soddisfarle da sé. Chiamiamo questo stato narcisismo e questo tipo di appagamento autoerotico. In questo periodo il mondo esterno non viene caricato d'interesse ed è indifferente ai fini dell'appagamento, ecco perché l'io-soggetto coincide con ciò che è piacevole ed il mondo esterno con ciò che è indifferente o spiacevole (perché fonte di stimoli)" (Freud [1946] 1976, 30).

L'immediatezza del corporeo attrae a sé la psiche la quale, così imprigionata, non riesce a mettere in atto la dinamica dialettica dell'idealizzazione della corporeità.

Idealizzare significa, infatti, negare l'estraneo pur sapendosi uno con esso. Se idealizzare è quel movimento di negazione e interiorizzazione del reale, del corporeo, che permette il sorgere e il fluido progredire delle varie attività sentimentali, memorative, rappresentative e anche intellettive, la sua assenza o inibizione produce il dispiegarsi di un tessuto organico psico-corporeo letalmente reciso dalla incapacità di fare i conti con la corporeità nella sua particolarità e immediatezza:

> Quando mi sono elevato al pensiero *razionale*, non sono soltanto *per me, oggetto a me stesso* – quindi identità soggettiva di soggettivo e oggettivo –, ma ho, in secondo luogo, *separato* da me questa identità, me la sono posta di fronte come qualcosa di effettivamente *oggettivo*. Per giungere a questa completa separazione, l'anima del sentimento deve superare la propria immediatezza, la propria naturalità, la *corporeità,* porla come ideale, farla propria, con ciò trasformandola in un'unità *oggettiva* di soggettivo e di oggettivo[29].

In tal modo l'anima libera il proprio altro dalla sua immediata unità con sé, e libera sé stessa da questo altro immediato. Questo movimento è del tutto inibito nella follia.

La follia, tuttavia, non è solo questo, essa è anche il prevalere del disordine, della dispersione sull'ordine, sulla regolamentazione organizzata delle rappresentazioni e immagini; questa seconda modalità emerge con più forza quando Hegel mette in relazione la veglia con il sogno e non più con il sonno.

3. Sogno, follia e genio

Le considerazioni hegeliane sul sogno, pur brevi, sono tuttavia molto articolate, compaiono per la prima volta negli scritti di Berna, in forma di appunti per dir così epigrammatici, attraversano alcune riflessioni della *Fenomenologia jenese* e sono presenti nell'*Enciclopedia* e nelle *Lezioni sulla filosofia dello spirito* in cui si parla dell'anima sognante come nucleo del sentimento di sé.

In questo breve scritto, vorrei soffermarmi sullo *Zusatz* al § 405 della sezione *Antropologia* della *Filosofia dello Spirito* interna all'*Enciclopedia*. In tale *Zusatz* il sogno è una sorta di potenziamento e ravvivamento dell'a-

29 Hegel [1929] (2000, *Zusatz* A al § 408, 221).

nima rispetto alle attività della veglia. Sognare consente un maggior raccoglimento, una maggiore concentrazione sulla propria individualità, ciò che Freud chiamerebbe il ritiro narcisistico in sé stessi[30]. Sognare protegge dalla dispersione della veglia e giunge "a un profondo possente sentimento" dell'intera natura individuale, di tutte le sue affezioni e "dell'intera cerchia del proprio passato, del proprio presente e del proprio futuro"[31]. Il sogno rappresenta, quindi, un mondo articolato e compiuto, anche temporalmente, del tutto privato e radicato nella profondità dell'affettività individuale. L'individuo, che nel sogno accede alla pienezza del sentimento di sé, è però irretito nella semplicità e nell'immediatezza del rapporto con sé stesso. Il superamento di questa immediatezza – potremmo dire l'idealizzazione dell'onirico per lo sviluppo sentimentale del sé – passa attraverso il rapporto della madre con il proprio feto (genio materno) e da qui giunge alla relazione fra la vita cosciente e la "segretezza" inconscia della vita interiore (genio dell'uomo, inteso come universale maschile: *der Mensch*). Il potenziale onirico, sognante del sé è idealizzato, negato e al tempo stesso riconosciuto come proprio e altro dal sé nel genio dell'uomo (*Mensch*) e nel suo rapporto con la vita cosciente. Nelle *Vorlesungen* über *die Philosophie des Geistes*, il genio è radicato nella profondità affettiva individuale, oscura, inconscia del sé, ma può svolgere una funzione importante per la vita cosciente: la può rendere accorta, ne può potenziare la consapevolezza, indirizzare le azioni: "Ciascun uomo è il suo genio, ma si distingue da esso per il fatto che egli [uomo] è cosciente, il suo genio, cioè la sua intera inconscia totalità, nella guisa del sentire può renderlo accorto. Così noi possiamo qui dire l'anima come genio dell'uomo (*Mensch*)"[32].

Al sogno, ovvero all'immediatezza del rapporto onirico con la propria sentimentalità, il feto (il bambino nel seno materno) oppone una condizione nel contempo uguale e radicalmente diversa. Al posto della relazione semplice dell'anima con sè stessa, propria del sogno, nel feto si ha una relazione altrettanto immediata e semplice, ma a un altro da sé, a un altro individuo, poiché solo nell'altro, nel Sé della madre «l'anima del feto trova il suo Sè». Si ha qui l'unità del differente, un immediato vivere l'uno nell'altro, un'unità indivisa di due individui dei quali uno è il sé effettivo e l'altro, il feto, è il sé puramente formale. In questa relazione lo stato psico-corporeo del sé effettivo, della madre, ha un influsso diretto sul sé solo formale. Stati somatici e psichici della madre influiscono direttamente

30 Per un'analisi dell'inconscio in Hegel e più in generale per il rapporto inconscio e malattia mentale in Hegel si veda Severino (1983).

31 Hegel [1929, *Zusatz* § 405] (2000, 189).

32 Hegel [1929, § 405] (2000, 186).

sull'integrità psico-fisica del feto. Il sé del feto non può opporre alcuna resistenza, è passivo e alla sua passività fa da contro altare il potenziamento percettivo e sensoriale del sé effettivo (la madre). Le sensazioni acquistano in lei un alto grado di vivacità e di forza cui il bambino partecipa passivamente fino all'allattamento. La madre, genio del bambino, delinea una relazione in cui la formalità del sé sentimentale, il suo essere solo incipiente nella corporeità, si mostra come totale passività e dipendenza. Grazie all'opposizione di attività/passività Hegel vede nella madre, genio del bambino, la figura della separatezza del sentimento di sé, il momento della duplicità del rapporto del sè con la propria affettività. Il genio dell'uomo, il fondo affettivo, inconscio, onirico, che costituisce la specificità caratteriale dell'uomo, e ancora il genio dell'uomo in quanto anima sognante – che può ispirare, guidare, orientare, rendere accorta la vita cosciente – non si può dare nell'immediatezza. Per arrivare al giusto rapporto fra il potenziale onirico e la vita desta, il comportamento vigile del sé, bisogna attraversare un processo di formazione, mediando il momento dell'immediata pienezza affettiva (il sogno) con quello della differenza, ovvero della dualità affettivo-psico-corporea, il cui modello è la madre, genio del bambino. Se l'elemento materno, femmineo è dualità irrisolta, sarà il "maschile" del genio, ossia del serbatoio onirico e inconscio dell'individuo, a mettere in atto una relazione sana fra unità e differenziazione di sé dal suo altro[33].

Il rapporto dell'individuo con il proprio genio è così al tempo stesso risultato 'dalle' e superamento 'delle' precedenti forme di proprio-percezione affettivo-sentimentale inconscia:

> Il rapporto dell'individuo con il suo genio si differenzia dai due rapporti precedentemente considerati dell'anima che sente, *in quanto ne è l'unità [e dunque si può aggiungere ne è il risultato mediato n.d.a.]* esso comprende in unità il momento dell'unità semplice dell'anima con sé stessa, che è contenuto nel sogno naturale, e inoltre il momento presente nel rapporto del feto con la madre, della duplicità della vita dell'anima, poiché da una parte il *genio, come l'anima della madre nei confronti del feto*, è un'*altra ipseità* di fronte all'individuo, d'altra parte costituisce con l'individuo un'unità *altrettanto* inscindibile di quella che l'anima costituisce con il mondo dei propri sogni[34].

Il sentimento di sé – che può soccorrere l'io cosciente e intellettivo – è, dunque, frutto di un movimento in cui si media l'uno e il duale, il medesimo e la differenza, l'inclusione e la separazione, solo così l'anima sognante diviene genio come genere universale maschile che suggerisce, ispira, guida

33 Cfr. (Bonito Oliva 1995, 69-194).
34 Hegel [1929] (2000, 191).

la coscienza vigile. Anche questa relazione fra unità e differenza, così funzionale allo sviluppo di una sentimentalità propulsiva, ispiratrice, esprime una dinamica tanto essenziale all'anima sognante quanto fragile, pronta a trasformarsi in follia.

Il genio – definito da Hegel potenza assoluta della sentimentalità e affettività del sé, ossia apertura potenziale allo sviluppo affettivo e cognitivo dell'individuo – può diventare un cattivo genio, indurre all'insania e alla follia.

Il sogno, la dimensione onirica, il sentimento di sé, su cui si basa la formazione del genio, pur essendo concentrazione su di sé, e quindi protezione dalla dispersione, è anche operare fantastico-immaginativo privo di connessioni oggettive, necessarie, è dunque disordine, assenza di *Einordnung* e *Unterordnung* del particolare nella totalità dell'anima, nella sua compagine articolata e organica.

Nella differenziazione dell'immediato sentimento di sé (onirico) dalla veglia Hegel è – per sua stessa ammissione – allievo di Kant e ce lo dice scrivendo che per distinguere i sogni dalla veglia ci si deve rifare alla distinzione kantiana fra l'obiettività della rappresentazione (il suo essere determinata dalle categorie) e la sua *soggettività*[35]. Il riferimento a Kant si ferma, tuttavia, qui, ossia all'idea che il sogno, trasposto nella veglia, possa essere capace di scompaginare le attività della coscienza intellettiva[36]. Quando il disordine e l'arbitrio onirico s'impongono, entrando nella veglia, usurpandone luogo e operatività, scardinano la normatività delle attività intellettive e divengono follia.

La concezione del sogno in Hegel, se così possiamo dire, vive in una contrapposizione: essa da un lato è il momento immediato del pieno sentimento di sé che diventerà genio dell'uomo *des Menschen* (dell'universale maschile), ossia quella totalità affettiva che sapendosi una nella differenza dal sé cosciente intellettivo, lo può e lo sa ispirare. Il genio ha qui saputo idealizzare il proprio fondo onirico: negando l'immediatezza del sogno e riconoscendo nella dualità del materno un momento necessario per sapersi uno con e al tempo stesso differente dal cosciente. Dall'altro il mondo onirico degenera facilmente in patologia, in follia quando s'impone alla veglia, sostituendosi a essa e lasciando agire nella stessa coscienza intellettiva la potenza immaginativa e fantastica in modo del tutto arbitrario, confuso e

35 Hegel [1992, § 398 – *Anmerkung*] (1980, 387-388).

36 Fin dalla *Propedeutica filosofica* Hegel ha affermato che nel sogno "ci vengono innanzi schiere di rappresentazioni che noi non distinguiamo dalle intuizioni, originate da ricordi o anche da sensazioni attuali, ma per il resto mescolate e attaccate l'un l'altra quanto più a caso e arbitrariamente è possibile" (Hegel [1971, § 151] 1977, 219-220).

disordinato. Sognare a occhi aperti – come lo stesso Freud ci ricorda – è un sintomo patologico, è quel genio maligno che dissolve e soverchia l'ordine che si dà nel sentimento concreto di sé fra particolarità e totalità compromettendo così lo *sviluppo fluido delle stesse attività intellettive*. Il genio maligno scompagina però anche la dinamica di idealizzazione che vede nel materno l'imprescindibile passaggio attraverso la scissione e la differenza per arrivare a un rapporto sano e produttivo con il proprio fondo onirico.

In conclusione possiamo ribadire che Hegel sembra offrirci una concezione ambivalente del sogno: da un lato serbatoio affettivo che può entrare in un rapporto positivo con la vita cosciente grazie alle sue mediazioni: madre genio e uomo genio (universale maschile). Dall'altro, il sogno è fissazione del negativo, mero disordine intellettivo, arbitrio e confusione immaginativa che, imponendosi nella veglia, diventano follia.

Bibliografia

Baptist G. (2018), *Ein Mitgehen mit der Natur: das Schlafen*, 32nd International Hegel Congress of the International Hegel-Society. University of Tampere: June 5th–8th.

Bonito Oliva R. (1979), *Coscienza, inconscio, follia. Osservazioni intorno alla Filosofia dello spirito jenese di Hege*l, in "Atti dell'Accademia di Scienze Morali e Politiche", XC, 383-407.

— (1995), *La magia dello Spirito e il Gioco del concetto. Considerazioni sulla filosofia dello spirito soggettivo nell'*Enciclopedia *di Hegel*. Milano: Guerini e Associati.

de Laurentiis A. (2019), *Derangements of the Soul*, in Marina F. Bykova (ed.), *Philosophy of Spirit. A Critical Guide*, Cambridge: CUP, 83-103.

Feloj S. (2015), *Immaginazione e malattia mentale: una 'rincorsa alla dialettica' da Kant a Hegel*, in F. Li Vigni (a cura di), *Immaginazione: tra mimesis e poiesis*, Roma: Fattore Umano Editore, 49-62.

Freud S. (1946), *Triebe und Triebsschicksale*, *Gesammelte Werke*, hrsg. von Anna Freud, Band X aus den Jahren 1915-1917, Fischer Verlag, Frankfurt am Main, pp. 209-232; tr. it., *Pulsioni e i loro destini*, a cura di C. Luigi Musatti con apparato critico preparato da James Strachey, in *Metapsicologia*, *Opere 1915-1917*, vol. 8, Boringhieri, Torino 1976,14-34.

Hegel G.W.Fr. (1929), *System der Philosophie. Dritter Teil. Die Philosophie des Geistes*, in *Sämtliche Werke*, *Jubiläum Ausgabe*, Band 10, Stuttgart:

Fr. Fromanns Verlag; tr. it., *Filosofia dello spirito*, vol. III, Torino: Utet, 2000.

— (1961), *Eine Übersetzung Hegels zu de anima* III 4-5, mitgeteilt und erläutet W. Kern, in "Hegel-Studien", I, 1961, 49-88.

— (1971), *Philosophische Propädeutik, Gymnasialreden und Gutachten über den Philosophie-Unterricht*. in *Sämtliche Werke*, *Jubiläum Ausgabe*, Bd. 3. Stuttgart-Bad Cannstatt: Fr. Fromanns Verlag; tr. it., *Propedeutica filosofica*, Firenze: La Nuova Italia, 1977.

— (1992), *Enzyklopädie der philosophiscen Wissenschaften im Grundrisse (1830)*, in W. Bonsiepen und H.-Chr. Lucas (Hrsg.), *Gesammelte Werke*, Band 20. Hamburg: Felix Meiner Verlag; tr. it., *Enciclopedia delle scienze filosofiche in Compendio*. *La filosofia dello spirito*, vol. II, Roma-Bari: Laterza, 1980.

— (1994), *Vorlesungen über die Philosophie des Geistes. Berlin 1827/1828*, in F. Hespe und B. Tuschling (Hrsg.), *Vorlesungen. Ausgewählte Nachschriften und Manuskripte*, Band 13, Hamburg: Felix Meiner Verlag; tr. it., *Lezioni sulla filosofia dello spirito 1827-1828*, Milano: Guerini e Associati, 2000.

Hespe F., Tuschling B. (Hrsg.) (1991), *Psychologie und Anthropologie oder Philosophie des Geistes : Beiträge zu einer Hegel-Tagung in Marburg 1989*, Stuttgart: Frommann-Holzboog.

Husserl E. (2013), *Grenzprobleme der Phänomenologie. Analysen des Unbewusstseins und der Instinkte. Metaphysik. Späte Ethik (Texte aus dem Nachlass 1908-1937)*, Dordrecht Heidelberg New York London: Springer.

Kant I. (1917), *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, in *Kant's Gesammelte Schriften*, Bd. 7. Hrsg. von der königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften. Berlin: Reimer; tr. it., *Antropologia pragmatica*, Bari: Laterza, 1985.

Leibniz G.W., (2003), *Das Leib-Seele Pentagon und die moralische Sphäre des Verstandes (1663?),* in *Frühe Schriften zum Naturrecht*, Hamburg: Felix Meiner, 4-23.

Madrid N.S. (2019), *Una técnica verosímil para explorar el* ánimo. *El pensamiento incosciente en las Lecciones sobre antropología de Kant*, in "Consecutio rerum", 6, 101-134.

Maurer C. (2018), *Esperienza affettiva e patologie dello spirito nell'Anthropologie hegeliana*, in "Discipline Filosofiche", XXVIII, 2, 83-104.

Nancy J-L. (1997), *Hegel. L'inquiétude du negatif*, Paris: Editions Galilée; tr. it., *Hegel. L'inquietudine del negativo*, Napoli: Cronopio, 2010[2].

— (2007), *Tombe de sommeil*, Paris: Editions Galilée; tr. it., *Cascare dal sonno*, Milano: Raffaello Cortina Editore, 2009.

Severino G. (1983), *Inconscio e malattia mentale in Hegel,* Genova: il melangolo.

Wolff M. (1992), *Das Körper-Seele Problem. Kommentar zu Hegel, Enzyklopädie (1930), § 389*, Frankfurt am Main: Klostermann.

Nelle pieghe del soggettivo
La trama longitudinale e trasversale dello psichico

Rossella Bonito Oliva

Abstract: Philosophy of the Subjective Spirit is an important theme in Hegel's work. It thoroughly permeated his studies: a matter of continuous reworking in its specific subject. It is recalled in the philosophies of law, religion, history, and in the science of logic. Each of these moments, from soul to spirit, from unconscious to spirit, requires the philosopher's observation and attention. It is not about creating a hierarchy or a progression, but rather observing an open scene, in which adventures and misadventures of Subjectivity evolve. This activity involves exploring a depth that goes beyond the mere subjectivity, and the individual's psychology. It is movement and stillness at the same time. Once again it's about weaving speakable and unspeakable, conscious and unconscious, temporary and ageless, processes and blocks. Only by dialectically crossing the regions of unconsciousness, preconscious, conscious, and intelligent life form's collective process of determination that we can translate the *other from the spirit* to *other of the spirit*.

Keywords: Subjectivity; Soul; Spirit; Mythology of Reason; Philosophy of Subjective Spirit.

La fantasia ravvicina al senso l'eterno,
lo sposa alla figura – Siate i benvenuti,
la perfezione si irradia dalle vostre fonti! Spiriti sublimi, grandi ombre,
La serietà, lo splendore che vi avvolge
non fa più tema – ora sento che esso è anche l'etere della mia patria.
Hegel (1986a, 230-233)

1. Lo sfondo mitico dell'interrogazione filosofica

Nel dedicare il poema *Eleusi* all'amico Hölderlin Hegel richiama l'ideale di una filosofia che si generi dal lavoro comune di *spiriti sublimi* animato dalla potenza poietica dei riti eleusini. Le immagini della notte e del giorno rivitalizzano il mito e i riti arcaici che danno figura all'eterno mistero

* Università degli Studi l'Orientale di Napoli

della vita. La cosmogonia antica traccia l'orizzonte in cui il passare del tempo, l'ineludibile alternanza tra le ore del riposo e quelle delle fatiche proietta il senso di precarietà di un vivente, bisognoso di quiete ed esposto all'imprevedibilità degli eventi, nell'eterno rinnovarsi della primavera. L'oscurità mette in fuga desideri e speranze, ispira a spiriti sublimi il sentimento di una comune patria, propizia la relazione con l'*incommensurabile*. Una suggestione espressa in forma poetica in cui Hegel sottolinea il potere evocativo dei miti antichi e il bisogno umano di quiete favorita dalla notte. Un'oscurità che dissolve con gli affanni la resistenza del mondo reale e libera l'animo per l'incommensurabile e l'eterno che trascende le apparenze, colmando la distanza tra l'immensità e l'imperscrutabile del mondo e l'ulteriorità del divino. Chi scrive è ben consapevole che solo la poesia consente quel salto nel mitico mondo antico ormai perduto. Tuttavia, immagini e metafore alimentano un universo simbolico che resiste narrando ciò che non passa nella condizione umana e in quelle immagini lontane trova la sua rappresentazione fantastica. Una testimonianza della tensione alla totalità, al legame che porta a emergenza la continuità nella trasformazione dell'essere nel mondo, i passaggi in cui anche le più alte espressioni del pensiero umano attingono nella difficoltà di trovare una sintesi tra dicibile e indicibile[1]. La densità dell'universo simbolico ereditato dai Greci fornisce, come in questo caso, un patrimonio utile a rivitalizzare un pensiero secondo divenuto sterile, astratto, lontano dalla vita degli uomini secondo Hegel. Il gioco tra luce e oscurità dà corpo alla reciprocità tra apparenza e verità, tra la falsa quiete dell'uomo della caverna e il coraggio del filosofo che cerca la luce oltre le ombre. Hegel è consapevole che la storia del pensiero non è successione o accumulazione di teorie, ma *retroterra e patrimonio* elaborati nell'in-finita ricerca della verità. Quando sapere e non-sapere, oscurità e luce, notte e giorno non trovano più rispondenza nelle immagini del divino, l'intervallo torna a inquietare l'uomo, navigante finalmente giunto alla terra dell'autocoscienza ma non ancora familiare a questa nuova patria. Solo spirito capace di elevarsi al sublime può trovare la sua dimora dissipando le ombre generate dall'incertezza, dai dubbi che accompagnano la nuova avventura. Nell'epoca segnata dalla scissione, dalle opposizioni generate da un'eccessiva *tenerezza per le cose del mondo*, la *cultura del soggettivo* ha prodotto invece la fuga nell'interiorità, un'ossessiva ricerca di certezze e legittimazioni in cui all'ignoto del mondo si accompagna l'estraneità dell'uomo a se stesso. Nel santuario del cuore rimane custodito un sentimento di perdita per il sacrificio del bisogno di eterno

1 Cfr. Bonito Oliva (2017, 33-47).

nella rassicurazione effimera delle parole, che astrae dall'opaca complessità psichica. Lo stupore, l'interrogativo che turba dal profondo la coscienza irretita nelle opposizioni rimane sul fondo, dove le ombre dell'invisibile e dell'indicibile minacciando l'esile confine della certezza, lì dove l'Io scopre di non essere del tutto conosciuto a se stesso[2]. Quando il pensiero s'inoltra in questa interiorità scopre l'inquietudine del soggettivo, misura il turbamento del non sapere, il bisogno di verità e di assoluto di un vivente che emerge dalla scissione. Se il mito antico consentiva di affidare l'incerto al divino e il rito collettivo stemperava il sentimento di *ansia*, la moderna cultura del soggettivo ha cercato di circoscrivere il sentimento della trascendenza e il bisogno di comunicazione nell'Io. Questo spostamento ha in qualche modo aggravato il senso di frustrazione e il turbamento nella *pre-tesa* di procedere a senso unico. Oltre la coscienza, oltre l'esperienza esistenziale la vicenda umana rinvia ad altre vicende – la storia – al porsi del singolo come vivente tra viventi, esposto alla contingenza. Per tutto questo il Moderno non ha trovato immagini ed è venuto a mancare il coraggio sufficiente per pensare la scissione dopo averla assunta come dimensione del finito. Destino e consolazione non riescono a intessere più nessuna narrazione per un Io disgregato dalle sue stesse costruzioni[3]. Il finire del giorno scandisce l'ora della contemplazione dopo il paziente e lungo lavoro del concetto in cui l'esperienza della scissione, della contraddizione si raccoglie nel significato, approda ad una totalità articolata e compiuta, non più avvertita nella forma effimera del bisogno e della speranza.

2. Una mitologia per un tempo di crisi

Solo una *mitologia della ragione*, dirà poco più tardi Hegel, può rintracciare l'eco di un mondo lasciato nel silenzio, spingersi con il sostegno della fantasia nel fondo invisibile, in un tempo oscuro, nelle pieghe del soggettivo[4]. Una mitologia capace di rinnovare la potenza evocativa del mito per compensare la perdita del sacro, trovando le parole per l'indicibile a cui eternamente è ricondotta la vita umana che si proietta nell'intervallo tra luce e ombra. Costruire nel profilo di un'immagine il ponte tra inconscio e coscienza, tra soggettivo e oggettivo, tra immanente e trascendente, canalizzare la capacità di tessere legami nella costruzione dell'universo comune della forma umana della vita. Dare figura a emozioni e rappresentazioni

2 Cfr. Chiereghin (2006, 133-197).
3 Sia consentito rinviare a Bonito Oliva (2000, 145-170).
4 Hegel (1986b, 234-236).

generate dal passare del tempo che attraversano epoche e culture e si conservano nelle pieghe dell'inconscio.

L'eterno ritorno della primavera, della figlia alla madre, è la vicenda narrata in costellazioni culturali plurali in cui la varietà di figure interpreta l'enigma della vita: 'memento' dell'eccedenza che segna la vita umana. La notte alla fine del giorno risveglia la paura della morte al termine della vita, quel timore sempre immaginario che sottende il mito della doppia domiciliazione dell'innocente Proserpina. La perdita del sacro, l'impoverimento della fantasia spegne la risonanza dei miti antichi, ma non l'interrogazione sulla cifra dell'umano. Il divino non abita più tra gli uomini, ma la traccia del soprannaturale esiliato dalla vita[5] sopravvive nel bisogno, nella tensione di un vivente alla ricerca del senso del divenire, della inquieta vicenda umana. In assenza di una nuova mitologia, capace di compensare la distanza con la fantasia, la riduzione del bisogno di assoluto a emozione effimera, la sottovalutazione dell'opacità nella relazione pratica con il mondo ha generato una "cronica infermità etica"[6]. La mancanza di un'immagine capace di unificare al di qua e al di là, luce e oscurità rende inquietante questo intervallo, irretendo individui e popoli.

In *Fede e Sapere* Hegel individua nei limiti della filosofia della riflessione l'*irreversibile disincanto del mondo*, l'incapacità di trovare una cifra adeguata alla scissione che abita la vita umana moderna. Sul fondo dell'opposizione tra soggettivo e oggettivo, parte e tutto, individuo e universale risuona l'enigmatica alternanza arcaica tra luce e oscurità, tra sapere e non sapere che la filosofia ha da pensare fuori dal mito.

> L'assoluto è la notte, e la luce è più giovane della notte; la loro distinzione, così come l'emergere della luce dalla notte, è un'assoluta differenza – il nulla è il primo, dal quale è emerso ogni essere e ogni molteplicità del finito. Ma in ciò consiste il compito della filosofia: nell'unificare questi presupposti, porre l'essere nel non-essere – come divenire, la scissione nell'assoluto – come manifestazione di esso, il finito nell'infinito – come vita[7].

Luce e oscurità fanno parte dell'esperienza consapevole della vita come divenire. Pensare la vita significa pensare l'unione dell'unione e della non-unione riflessa nella differenza tra notte e giorno, oscurità e luce, assoluto e finito che emoziona e turba, nonostante la demitizzazione in atto nella prosa della vita moderna. Il discorso filosofico assume questa inquie-

5 Cfr. Hegel (1974, 20).

6 Hegel (1971b, 387); sull'argomento sia consentito il rinvio a Bonito Oliva (2008, 37-52).

7 Hegel (1971a, 17).

tudine, coglie la coappartenenza di infinito e finito oltre le opposizioni che pone l'intelletto. Vita come *prius* del molteplice empirico, a fondamento di quanto interroga l'intelletto fermo alla dimensione del finito[8]. Il mistico è il misterioso del soprannaturale, lo speculativo in quanto unità, traccia dell'in-finito nel finito non oltre o fuori: potenza del processo non casuale e nemmeno arbitrario che segna l'intervallo e il legame, *logos*, nella e della scissione nel rinvio reciproco dei momenti di una realtà dinamica e relazionale. L'eterno ritorno del fluire della vita attraverso la generazione e la scissione che reiterandosi porta alla luce la difettività di ciò che è individuato/individuale in quanto parte di una totalità che lo include trascendendolo come particolarità. Tutto ciò che l'uomo non conosce fin quando non si eleva alla speculazione.

3. Il sublime dello spirito

Nelle Lezioni del 1827/28 Hegel afferma che lo spirituale nell'uomo *è il sublime* non dal punto di vista del suo contenuto – sublimato – ma come quel poter-essere-tutto, oltre l'*essere fuori di sé* della natura e a un tempo non-ancora-in-sé, nella contraddizione tra il pieno della possibilità e il da-venire di ogni determinazione[9]. Sublime è lo spirito nell'uomo in quanto sproporzione tra naturale e sovrannaturale, manifesto e virtuale, contingenza e trascendenza. Nella sua immediatezza lo spirito è anima-monade, respiro del vivente, aperto e disposto all'esterno, all'Altro da sé in quanto dinamico e plastico, attivo più che reattivo: individualità come partizione di sé nella relazione a sé nello stato di sonno. Già immediatamente plesso anima/corpo, unità individuata, singolarità che interrompe lo scorrere della vita biologica, trasfigura la *zoé* in *bios*. Un salto e un'intermittenza che produce il rovesciamento della nuda vita biologica nell'altrimenti della vita spirituale. Non una creazione e nemmeno una datità, ma l'astuto rallentamento nella corrente prepotente della vita, che allarga orizzontalmente la relazione equilibrando la spinta istintuale nella stratificazione che riorganizza e dispone – reindirizza: forma che compensa il limite con la relazione, la morte con la memoria. Un gioco tra inconscio e coscienza che resiste

8 Cfr. Hegel (1981, § 82 Z): "A questo proposito va anzitutto osservato che ciò che è mistico è certamente misterioso, ma soltanto per l'intelletto e semplicemente perché l'identità astratta è il principio dell'intelletto, mentre ciò che è mistico (come equivalente allo speculativo) è l'unità concreta di quelle determinazioni che per l'intelletto valgono soltanto in quanto separate e contrapposte".

9 Sublime è l'eccedenza che la libertà moderna porta alla luce nell'uomo raccolto nella sua interiorità, cfr. Hegel (1994, 3).

distribuendo forze e contenuti nel *gene* specificamente umano: patrimonio collettivo, archetipico non strettamente personale, sottoposto, ma mai del tutto soggiogato dalla coscienza[10].

Ogni uomo è perciò parte di un tutto, interiore e non privato, depositario e amministratore di un'eccedenza, con-tingente nel movimento trascendente della vita spirituale, episodio e protagonista della storia che eredita, interpreta e subisce dalla prospettiva di questo scarto originario che non è del singolo e nemmeno di tutti gli uomini, ma dello spirito. Con tutto questo ha a che fare la soggettivazione come superamento in *itinere* del limite del soggettivo: un insieme complesso, una rete di relazioni tra tutto e parti che evoca il sublime, il sacro, il soprannaturale e transindividuale dello spirito vivente.

Il soggettivo richiede perciò una filosofia in grado di cogliere la tensione, il movimento più che le parti, l'intero dei momenti in cui si distende e prende forma portando ad emergenza la tensione, l'ulteriorità che abita e che attraverso l'esistenza umana si manifesta nell'infinitizzazione del finito, nella universalizzazione della singolarità. In questo movimento circolare ogni nascita è rivitalizzazione e declinazione dell'eredità condivisa del cammino storico-culturale, tratto identificativo dell'intervallo tra un non-più e un non-ancora, tra la radice finita e l'aspirazione all'infinito: tessitura complessa tra ciò che si dà nell'umano e ciò che l'umano determina dentro e fuori di lui, dando forma alla vita biologica attraverso costumi, comportamenti, abitudini e valori tradotti nella prassi dell'umano. Lo speculativo non risolve l'enigma, non toglie la scissione, ma opera attraverso la scissione (*Entzweiung)* ne focalizza le articolazioni: reiterarsi e conservarsi del legame non meccanico, mediazione tra parti, totalità di anima e corpo, inconscio e coscienza, comune e individuale a partire dal centro di un territorio che si approfondisce e si espande[11]. I singoli momenti si mescolano e si rimodulano nella vita che prende forma dall'esperienza umana della vita. Il punto dirimente è nel mezzo (*Mitte*), non spaziale e inerte, ma mediazione, ponte e anello di trasmissione e di traduzione del divenire che si trasmette così come viene rivitalizzato da ogni nascita. Lo spirito in quanto vivente si manifesta, appare, nel lavoro in-finito di elaborazione e aggiustamento prodotto dagli uomini a partire dalla convergenza di passato e presente, di transindividuale e individuato: patria del soggettivo[12].

10 Sia consentito rinviare a Bonito Oliva (2000b, 19-30).

11 Su questo tema devo molto alle suggestioni fornitemi da Önay Sözer ora raccolte in Sözer (2018, 226-230).

12 A proposito della riflessione hegeliana sull'articolazione del soggettivo sia consentito rinviare a Bonito Oliva (2016a, 193-218).

Arrestarsi al finito, invece, significa arrestarsi "a ciò che non ha in se stesso il proprio fondamento", in quanto "il finito non è: cioè non è il vero, ma è semplicemente un trapassare, un andare oltre se stesso"[13]. Non è mai un ricadere nel *fuori da sé*, ma uno *sprofondare* nella *sua* soggettività – la suprema contraddizione – non una cesura irreversibile. L'unione dell'unione e della non-unione, il sopportare la contraddizione suprema e venirne fuori, il togliere conservando appartiene all'idea della vita e all'in-finitizzazione dello spirito. Solo nella misura in cui l'Io familiarizza con questo eccedente, ma non estraneo, l'inquietante si traduce in potenza e capacità di in-finitizzazione del finito.

Nei paragrafi 375 e 376 dell'*Enciclopedia* Hegel conclude la sezione della filosofia della natura da cui si dischiude lo spirito sottolineando che nella natura anche nella forma più alta di vivente – nell'animale – permane l'inadeguatezza dell'esemplare all'universalità. Inadeguato (*unangemessen*) in quanto non proporzionato, mancante della misura appropriata all'universale del genere, rimane chiuso, ottuso e ripetitivo: un *essere fuori di sé* nella sua determinatezza vivente, mortale come specificazione di una vita che lo oltrepassa. Se ogni vivente naturale rende visibile l'invisibile processualità della vita, la vita spirituale, originariamente in-determinata, introduce uno scarto nel movimento senza poter rovesciare la sovranità della vita: è "apparire dentro dello spirito, – un'apparenza che lo spirito pone a sé come una barriera", ha il significato di un'inadeguatezza del "concetto e della realtà" posta all'interno per essere oltrepassata[14]. Il pianto del neonato è l'elementare sentimento della fragilità della vita fuori dal rassicurante ventre materno. Un'emozione compensata ma non spenta nel distendersi dell'esistenza, nell'esperienza dell'appartenenza al genere che si determina nella forma umana della vita. Il neonato sperimenta la cesura irreversibile tra la vita fetale e la vita nel mondo, venire al mondo è un'incisione della vita che espone il corpo, *Entzweiung* che porta alla luce (*ent)* la divisione, la separazione che lascia una cicatrice anche quando la ferita ha smesso di sanguinare e il corpo ha escogitato la strategia di sopravvivenza, oltrepassando la barriera di un apparire che rimane interna determinando l'attività del soffermarsi e del procedere oltre in cui ogni vivente spirituale fa suo l'interno. Quel nucleo psicofisico, finito ed esposto, esprime nel pianto il sentimento della perdita che segna sin dalla nascita l'individuo del genere spirituale la cui esistenza è attraversamento e oltrepassamento in cui

13 Cfr. Hegel (1967, § 386).
14 *Ibidem.*

"trovare un mondo come presupposto, il generarlo come posto da lui, e la liberazione da quel mondo e in quel mondo, sono una e medesima cosa"[15].

Sentire la spinta prioritaria della vita e avvertirne l'indisponibilità per il singolo come limite della vita singolare, apre l'interrogazione sulla vita, istituisce la distanza del vivente dal flusso vitale avvertita emotivamente e comunicata nel pianto. Dal *pathos* della nascita al riverberarsi di un unitario sentimento della vita il genere umano disegna una stratificazione nella processualità compiuta che lo identifica. Dal fuori di sé all'interno, dalla mera sopravvivenza alla forma umana della vita in cui ogni vita non si estingue con ogni morte, si determina l'essenza dello spirito: il tratto distintivo dell'essenza, ciò che era essere indeterminato (*Wesen* come *Ge-Wesen*), in cui ogni parte, ogni momento si conserva passando in un altro momento in un'unica processualità. La vita dello spirito è questo intreccio tra visibile e invisibile, tra momenti e passaggi in cui la determinazione procede dalla negazione determinata, nella dislocazione e sospensione di luci e ombre, di fondo e superficie che scandisce ogni processo d'individuazione come unificazione nella memoria della differenza[16]. Lo spirito è perciò superamento della natura in quanto originariamente, *spontaneamente* teso all'universalità non in quanto si adegua o si adatta secondo una necessità esteriore(*an-gemessen)*. Genere come totalità pulsante e creatrice, sostanza che si fa soggetto attraverso la scissione: unione di unione e di non-unione in cui interno ed esterno, inconscio e cosciente, singolare e universale si coappartengono nel segno di un'eccedenza sul naturale che nella scissione attiva la tensione alla totalità.

Nulla se non la fatica della vita assicura su questa trasformazione, sull'oltrepassamento della contraddizione e del dolore. Sempre possibile l'effetto collaterale quando subentra l'estraneità, l'indifferenza alla vita nel timore di sopportare il dolore che accompagna sin dalla nascita la vita umana. Quando gli uomini diventano sordi e ciechi al sacro, insensibili al mito, prigionieri della fluttuazione, si rifugiano nel culto di Sé che li rende estranei a se stessi[17]. Non c'è un tempo o un'epoca che salvi da questo salto, nessuna esperienza o conoscenza pone rimedio a questa traccia di opacità, d'irreversibilità che qualifica la condizione umana. Perciò la filosofia può *insegnare a vivere* assumendo la crisi come condizione umana, il dolore

15 *Ibidem.*

16 Hegel (1974, 6, 481; tr. it. III, 273): "il vivente è per se stesso questo sdoppiamento ed ha quel sentimento di questa contraddizione che è *il dolore.* Il *dolore* è quindi il privilegio delle nature viventi [...] esse sono una realtà di questa forza infinita, che cioè sono in sé la *negatività* di loro stesse [...]la contraddizione [...]nel dolore del vivente, è piuttosto una esistenza reale".

17 Cfr. Bodei (1987, 211-248).

come sentimento di un'eccedenza, di una dismisura tra il troppo e il poco, tra il latente e il manifesto che nel soggettivo ha la sua scaturigine e nell'infinito trova la sua guarigione.

Il determinarsi dello spirito nelle sue parti, il suo individuarsi in singoli, popoli, epoche è articolazione dei momenti scissi, non fuori, ma interni, sia pure virtuali, a partire dal più immediato e originario non-essere-più-natura. L'*Aufhebung* (negazione o toglier conservando), è una dislocazione differente delle parti, un modo di articolarsi in cui la possibilità si fa realtà, l'essere si risolve nell'essenza che non è alle spalle o prima ma nel divenire (*Wesen*) dell'in-determinazione. La determinazione della vita dello spirito è allora dirimersi di un pieno a partire da una originaria potenza siderale, magmatica. Un tutto dinamico e plastico che attraverso la scissione porta a emergenza la connessione sotterranea, inarticolata, tra le parti, disvela la trascendenza del poter essere originario sull'iniziale essere in-determinato. Un salto dalla vita naturale alla vita spirituale che ha ispirato la cosmogonia e mitologia arcaica, graffiti di una memoria genetica che trasmette il bisogno di orientamento e accompagna ogni venir al mondo dell'uomo[18]. Soffermarsi sullo spirito soggettivo è la *cosa più difficile* per la filosofia nella misura in cui ha a che fare con il sentimento della vita del vivente non-più-naturale: nulla si disperde e nulla rimane uguale nell'*habitus* che determina nel modo di abitare il mondo la struttura strutturante dei modi di vita umani anche se non ancora manifestamente spirituali.

Il sentimento della vita avvertita come caos e pericolo, ma già individuato e aperto nella memoria inconscia della strategia che sospende la puntualità degli istinti nel movimento d'interiorizzazione ed esteriorizzazione, di soggettivazione e oggettivazione. Venire al mondo è individuazione di un centro nel flusso magmatico, scaturigine di una forza centripeta che si oppone alla dispersione, che si alimenta dalla profondità, scandisce interno ed esterno nel sentimento del proprio e dell'estraneo, dell'in-conscio e della coscienza, là dove la coscienza porta la luce, lo sguardo che rischiara, l'ostinata coazione a ripetere a cui resiste il *non* dell'in-conscio[19].

> L'uomo è questa notte, questo puro nulla, che tutto racchiude nella sua semplicità – una ricchezza senza fine di innumerevoli rappresentazioni, delle quali nessuna gli sta di fronte o che non sono in presenti. [...] Questa notte si vede quando si fissa negli occhi un uomo — si penetra in una notte, che diviene spaventosa; qui ad ognuno sta sospesa di contro la notte del mondo[20].

18 Sul tema della memoria cfr. Verra (2007, 5-30).
19 Sia consentito rinviare a Bonito Oliva (1995, 69-194).
20 Hegel (2008, 71).

Un'immagine suggestiva del misterioso alternarsi di luce e oscurità, di notte e giorno; un che di spaventoso e indicibile nel caos magmatico del tutto interno al Sé che spinge e dà ragione del lavoro della coscienza. Non viene meno tuttavia la coappartenenza di notte e giorno, gli occhi umani trasmettono questa profondità nonostante e oltre il lavoro ostinato della coscienza. La traccia di un passato che non passa, di un resto mai del tutto cancellato della scissione viene solo dislocato, canalizzato: l'universo inconscio non dilegua, si disloca rispettando il centro della coscienza che non trema dinanzi alla morte, con la distanza spezza la pressione della paura trasmessa nel sentimento della forza magmatica. L'attività consapevole non risolve l'asimmetria tra la ricchezza e l'ostinatezza, tra l'elasticità e la capacità di attrazione: la semplicità del Sé racchiude molto di più del materiale consapevole, il Sé oltrepassa i confini dell'Io. La coscienza guadagna certezza, sicurezza nella distanza, se ne appropria, ma quella ricchezza giace nel fondo come rovina da cui prendono corpo desideri, passioni, sentimenti. Ciò che è andato a fondo costruisce il paesaggio archeologico su cui e da cui si generano le nuove architetture spirituali. La messa a punto di un equilibrio tra il fluttuare del magma e l'ostinatezza dell'Io non stempera l'inquietante opacità del fondo e non dà sosta alla fatica della coscienza. Quel fondo abbandonato nel sottosuolo appartiene allo psichico, al corredo che veste il neonato e alla struttura che attraversa ogni esistenza. Al di là di ogni ostinazione e distanza messa in atto dall'Io esso appartiene a/ e si mantiene in ogni esemplare del genere spirituale.

4. Nel labirinto del soggettivo

L'immediatezza dello spirito è un territorio magico, altro dello spirito dispiegato, un plesso di forze ancora inarticolato. Questo fondo magmatico è una forza espansiva avvertita nel limite della singolarità del corpo: *pathos* di *una* vita singolare che s'individua attraverso la contraddizione; cresce e si evolve nell'unità psicofisica passiva/attiva. Il corpo è il lato plasmabile diversificato nelle età, nelle razze, condizionato dalla collocazione geografica e dal clima: una varietà non deducibile secondo la catena causale, ma risultato di combinazioni di figure più complesse, di tipi diversi, di caratteri specifici. Il dato fisiologico si determina in modi di vita stratificati nel processo unitario che lo in-dividua come ente relazionale. Tutto nel corpo umano lascia trasparire una profondità, agisce più di un'elementare reazione agli stimoli esterni[21]. Il corpo/anima è unità individuata in cui l'ec-

21 Sia consentito rinviare a Bonito Oliva (2000c, 69-76).

cedente dello spirituale si traduce nella funzionalizzazione del fisiologico allo psichico, nel riaffermarsi del centro sulla dispersione: un movimento che curva l'essere dato del corpo nella circolarità di interiorizzazione ed esteriorizzazione: *prius* non cronologico, né storico, sostanza dinamica. Una preistoria della storia della coscienza, traccia potente e inquieta di una vita cosmica, tellurica, siderea dello spirito prima del sentirsi dell'anima, al di qua della cesura introdotta dalla coscienza: riserva non contabilizzabile e non disponibile, materiale ed energia dell'individuazione. Uno stato di sonno prima del risveglio dello spirituale che contiene in *nuce*, nella disposizione, l'istanza relazionale: in questa vita cosmica nulla è fuori dello spirito, nulla rimane irrelato, solo trattenuto prima di espandersi sincronicamente e diacronicamente nella attualizzazione dello spirituale[22]. Da questo plesso si sprigiona un con-sentire o un sentire-attraverso inconsapevole che prepara l'evento della scissione nel materiale magmatico e magico, la stasi funzionale alla vita: canalizzazione e disposizione strategica che non annulla la pienezza e l'in-determinata potenza del magma. Da aggregazioni più elementari ad aggregazioni più complesse, da legami più stretti ad articolazioni più ampie pulsa un universo simbolico inconscio attraverso il quale l'unità psichica sente, reagisce agli stimoli esterni[23]. La condizione di sonno esprime questo fondo fluido dell'anima in quanto monade gravida di un inconscio somatizzato, *singolarizzato*, ma pieno, sia pure chiuso. Tutto è presente sia pure in forma di caos d'immagini, rappresentazioni che si raccolgono e si distendono. In questo fondo oscuro si riflette l'immensità del cielo e l'energia della terra, esso è inquieto e perturbante territorio di figure, immagini, simboli a cui gli uomini si sforzano di trovare un argine sin dalle prime forme delle stirpi viventi[24]. L'anima senziente è perciò *sub-stantia*, totalità concentrata e in qualche modo involuta, inclusiva ed esclusiva a un tempo, un centro dalla periferia in-finita[25]. Il sonno dell'anima è perciò già "ritorno dal mondo delle determinatezze all'Essenza universale della soggettività come sostanza di quelle determinatezze e potenza

22 Su questo punto richiama l'attenzione De Martino (2007, 219-222).

23 Relativamente alla stratificazione dello psichico, Hegel come Freud più tardi, individua una sorta di disciplinamento funzionale alla costruzione della vita comune che dalle forme più elementari dell'abitudini giunge fino a quelle più elevate della partecipazione consapevole alla vita etica attraverso il reiterarsi dell'*Aufhebung*. Su questo punto di Hyppolite (1995, 885-893).

24 Hegel (1974, 279): "Nel processo del genere tramontano le separate singolarità della vita individuale [...] L'idea, che come genere è *in sé*, è *per sé* in quanto ha tolta la sua particolarità, che costituiva le stirpi viventi, e con ciò si è data una realtà che è appunto *semplice universalità*".

25 Hegel (1967, § 405).

assoluta"[26]. Questo territorio opaco e disarticolato, questa periferia priva di confine ispira il primo balbettio del soggettivo, del sentirsi nel sentire ciò che sta dinanzi in cui la ricchezza di contenuti si coagula intorno al centro, al Sé[27]. Il caotico fluttuare opaco trova il suo terreno, si raccoglie nel sottosuolo – pozzo oscuro – che conserva ogni cosa sottraendola alla luce, senza perdere risonanza nel più ampio spazio psichico[28]. L'anima opera e si muove in qualche modo nell'/e dall'interno, si con-centra, individuandosi, pulsa, freme istituisce una relazione preterintenzionale, opaca: i contenuti sono *suoi*, ma non sono oggettivati, rimangono invisibili, avvolti nella notte dello spirito o meglio nel sonno che nella notte trova la sua immagine. Quasi sospesa sulla soglia dell'essere fuori di sé – animale – esercita la sua forza centripeta sulla ricchezza fluida dei contenuti in-finiti nella misura in cui sono interiorizzati ma invisibili e indicibili come il materiale onirico. Impossibile "comprendere questa connessione irrelata, e tuttavia perfettamente piena, se si parte dal presupposto di personalità autonome l'una rispetto all'altra e rispetto al contenuto come mondo oggettivo, e dal presupposto dell'assolutezza dell'esteriorità reciproca spaziale e materiale"[29]: universo simbolico transindividuale che traduce il mondo nel mondo umano in quanto mondo comune dotato di senso[30].

L'"anima trova dentro se stessa il suo essere per sé", essa include "ogni attività autocosciente e razionale della differenziazione essente-per-sé dello spirito"[31]. Essa non è materiale inerte e insignificante ma terreno originario della differenziazione dello spirito: ipseità, osmosi tra periferia infinita e Sé, tra apertura al mondo e confine singolare come specificità del genere che si conserva e si evolve nel doppio movimento che traduce il *fuori* nell'interiorità disegnando il ritmo della differenziazione dello spirito vivente. Un passaggio che Hegel esemplifica nel rapporto madre/feto che è simbiosi tra due viventi che sentono all'unisono pur essendo distinti, sono lo stesso ma non identici, condividono la vita, l'appartenenza ad uno stesso genere, là dove con la generazione si trasmette *il genio dell'individuo* gravido di un da-venire destinato a spezzare il legame simbiotico ad articolare il genio nella vita singolare[32]. Rimane il due in uno e l'uno di due che fa del rapporto madre/feto un che di magico in quanto comprensibile nella sua potenzialità, ma invisibile prima dello *shock* della nascita: sentimento doloroso

26 Hegel (1967, § 397 Z).
27 Hegel (1967, § 398 Z).
28 Hegel (1967, § 403 Z).
29 Hegel (1967, § 406).
30 Sul legame tra soggettivazione e linguaggio si veda Dalmasso (2000).
31 Hegel (1967, § 399).
32 Hegel (1967, § 403).

della rottura causato dall'evento irreversibile della scissione (*Ent-zweiung*). Nella gestazione i desideri inconsapevoli, i ricordi della madre s'imprimono per-formando il futuro bambino, ma solo con la nascita prenderanno corpo nella *nuova figura psicofisica* nel segno della vitalità magmatica dello spirito. Un primo risveglio ancora confuso attraverso la partizione che genera e porta alla luce il miracolo della vita[33]. Il rapporto madre-feto – il miracolo della generazione – manifesta l'invisibile *gene dialettico* che si trasmette nella vita spirituale, portando alla luce la *sostanza* spirituale come tessitura dinamica di tutti i momenti, coscienti e incoscienti, che scandiscono una storia, quella del soggettivo: storia come accadere, evento che arricchisce la trama di un'eredità nella cui tessitura si conserva lo *shock* della nascita, il sentimento della perdita dell'unità da cui ogni vita singola ha inizio.

La traccia di un arcaico che rimane silente, stratificato ma che imprime nella generazione e nella nascita l'impronta della finitezza e la tensione all'in-finito. La fusione, l'unione che dall'eros si riflette nella generazione porta il segno di quella *Entzweiung* dolorosa prodotta con la nascita. Uno *shock* a cui ogni nuovo nato cerca rimedio nel tentativo di restaurare la magica totalità nella relazione all'Altro. Non viene meno la traccia dell'unità partita, divisa che si esprime ora nel bisogno di fusione, nella pressione di una corrente che può affermarsi quando e se viene meno la continuità del processo vitale del soggettivo. La vita sentimentale dello spirito non viene metabolizzata nel processo di crescita dell'individuo o nel cammino di civilizzazione: rimane un passato che non passa, un *reale* che predispone l'apertura alla realtà fattuale, ai fatti dello spirito. Viene narrata nella densità poetica dei miti antichi, testimoniata dal pozzo oscuro che traspare negli occhi di ogni uomo prima che la coscienza intervenga sul magma, prima che l'Io ne faccia materia disponibile filtrando la ricchezza nella prassi del soggettivo. Una prassi che seleziona, distribuisce e organizza ma non cancella quel *sottosuolo*. Nella vita dei singoli e nel divenire spirituale porta la ferita della scissione, la cui potenza creativa può sempre rovesciarsi in fenomeni di disfunzione: segnale di una patologia contingente, di un

33 Nel testo giovanile a cui è stato dato il titolo *L'amore,* Hegel si sofferma sulla generazione più che sul rapporto madre figlio e sottolinea il fatto che nell'amore e nella generazione "il mortale ha deposto il carattere della separabilità" e dall'amore spunta "il germe dell'immortalità", ma il germe, il generato nel suo sviluppo radicalizza l'opposizione, anche se nel figlio "l'unificazione stessa è divenuta inseparata". In questo testo giovanile evidentemente Hegel si concentra sul potere unificante dell'amore più che sulla gestazione, anche se anche qui non compare il termine *Entzweiung,* pur prevaendo il tema dell'opposizione tra mortale e immortale, tra generazione e separazione del germe, tra vita e viventi. Cfr. Hegel (1986c, 244-250).

blocco nella relazione tra il *sublime* dello spirito e il limite dell'esistenza umana. Se gli esperimenti del magnetismo hanno trovato l'approccio alla vita sentimentale dello spirito, solo la filosofia dello spirito soggettivo può riconoscerla come momento sentimentale e non animale, passiva e attiva a un tempo della vita dello e nello spirito.

Il soggetto ipnotizzato, infatti, si muove, interagisce, crede, sente, ma rimane come sospeso dalla realtà esteriore, sveglio nel sonno e dormiente nella veglia, sente se stesso, esprime i propri vissuti sentimentali come in una condizione di rapimento. Rivela un nucleo di una vita psichica in grado di comunicare in maniera empatica, ma incapace di articolare una relazione intenzionale. Una vita ancora involuta, un possedere senza disporre, un sapere senza sapere immanenti al processo d'individuazione, tanto che se i contenuti psichici dileguassero senza lasciare traccia l'uomo ne morirebbe. La traccia a cui rimane sospesa la vita dell'uomo che conserva il *genio dell'individuo*, non cancellabile, ma impacciato nella piena espansione della vita psichica che si struttura nella distanza dai contenuti inconsci inarticolati. Arrestarsi alla vita sentimentale produce perciò una *malattia* nell'uomo colto e lucido. La mancanza di mediazione tra quel fondo opaco di contenuti e la coscienza, fa riemergere il magma senza allentare il bisogno di relazione, lo porta solo sul fondo generando identificazioni con figure, ideali e credenze in cui l'eccedenza espressa nel bisogno trova un confine nell'affidarsi a un Altro, nell'estraniazione a se stesso. Non viene dunque meno il movimento di negazione determinata, di esteriorizzazione dell'interiorità, è solo in qualche modo consegnata al potere di un Altro. Non vi è nulla di miracoloso in questi fenomeni se non quel che appare *misterioso* ad una conoscenza che si ferma all'empirico, sacrificando il *soprannaturale* che sottende il non-più-naturale dello spirito, attingibile non oltre o al di là dell'empirico, ma nel compiuto sviluppo dell'empirico.

Quel terreno attraversato dalla filosofia che nell'osservazione coglie il *continuum* di un processo senza lasciarsi distrarre dalle componenti, o meglio cogliendo il rinvio di momenti di per sé mai compiuti in quanto convergendo nella totalità riaffermano la dipendenza reciproca, il da-venire sempre in gestazione in ogni passaggio dello spirito. Solo il pensiero è in grado di superare i limiti della conoscenza intellettuale, di svincolarsi dal limite anticipando la totalità nei momenti, la possibilità aperta in ogni passaggio: se il soggettivo porta in sé il marchio dell'unilateralità, il porsi stesso di un soggettivo rinvia alla possibilità del riaprirsi della ferita, l'eventualità della patologia dell'organismo spirituale. In questa cornice, nel paesaggio del soggettivo la follia non è solo una casualità, ma il banco di prova o meglio la dimostrazione della correttezza dell'itinerario del sogget-

tivo. Non a caso essa è spostatezza (*Verrücktheit*) prima ancora che insensatezza (*Wahnsinn*), difformità prima ancora che malattia. Una sofferenza che minaccia la maturazione dell'individuo anche quello già dotato di una sana ragione, in quanto latenza, possibilità stessa dello spirito. Un blocco o un'infermità che interrompe l'articolazione dello spirituale, fissa i contenuti psichici restringendo la relazione con il mondo concreto. Un'incapacità di mediazione che è mancanza di crescita, di sviluppo per l'asimmetria tra individuo e mondo comune, di coerenza tra i legami che l'attività relazionale dello spirito intesse. La patologia non scompone l'unità psicofisica, non disattiva la forza centripeta del Sé nella vita sentimentale. Normalità e follia si distinguono solo per la condizione di sofferenza del malato, sono articolazioni differenti dell'unitaria processualità spirituale. La patologia è la radicalizzazione dell'infelicità del soggettivo, in qualche modo una patologia della libertà determinata dalla regressione dell'Io al Sé, dall'improduttività possibile anche nella prassi dello spirito.

Il grande insegnamento di Pinel ha creato la scena per l'espressione di queste patologie, lo spazio del dialogo tra sofferenza e cura della mente[34]. Il passo ulteriore deve essere la terapia della filosofia, la legittimazione della terapia della patologica inefficacia della prassi dello spirito. Il folle si esprime, comunica, costruisce mondi attraverso una forma di fissazione a Sé, d'isolamento dall'ordine simbolico, di disinteresse al mondo comune. Nella ripetizione senza stabilizzazione e nella fatica improduttiva il folle non governa il perturbante, lo trattiene esponendosi a un continuo estraneamento. Uno stato che rimane una latenza, come Hegel ricorda, e un rischio per qualsiasi uomo, quando l'eccessivo sbilanciamento verso l'interiorità e la ricerca della solitudine bloccano la relazione con il mondo. Se la prima forma di follia è la *spostatezza* (*Verrücktheit*) come devianza, la più grave è l'idiotismo in cui viene meno il respiro della vita concentrato nell'ottundimento, affetto da una paralisi rispetto al mondo comune. I due casi paradigmatici – spostatezza e idiotismo – rappresentano nel modo più significativo il rischio dell'unilateralità del soggettivo: uscire fuori dal sentiero della soggettivazione come liberazione dai limiti della vita ancora in-determinata, sbilanciata sul sentimento di sé, o fissarsi sull'identità irrelata che compensa l'assenza di mondo nel monologo autoreferenziale. Non è un caso che l'idiota costituisca l'eccezione assoluta, impermeabile al discorso della ragione medica, capace di un discorso diversamente coerente che spiazza, mette fuori gioco il senso comune, o ciò che la potenza assimilatrice della ragione che legittima l'anticipazione del filosofo sull'os-

34 Sia consentito rinviare a Bonito Oliva (2016b, 33-54).

servazione del medico o meglio il diritto della normalità sulla sofferenza del malato. Tra l'essere fuori sesto del folle e il radicarsi nel mondo comune rimane la notte spaventosa serbata nel cuore dell'uomo da cui l'universo simbolico e il linguaggio della ragione prende forma compensando la paura della notte nella consapevolezza di non poter spegnere il battito del cuore umano.

La prossimità tra follia e ragione non rientra solo nel registro della medicina, ma è testimoniata in ogni epoca dal dilagare dai sintomi di disgregatezza, dalla manifesta difficoltà degli uomini di trovare il passaggio tra le ombre inquietanti della notte dell'inconscio e la luce portata dal lavoro della coscienza. La filosofia può legittimare l'opera della psichiatria morale solo assumendo il compito di insegnare a vivere agli uomini, escogitando una terapia capace non di guarire dalla scissione e dall'infelicità, piuttosto di restituire la salute necessaria ad assumere il dolore del negativo (pazienza del concetto). Tutto questo meriterebbe un discorso più articolato che sarebbe impossibile sviluppare in questa sede[35].

5. Uscita dal labirinto

In questa prospettiva la filosofia dello spirito soggettivo non toglie il limite insuperabile del soggettivo, il grado oltre il quale il soggettivo non può che rassegnarsi a lasciar maturare quel germe che cresce dal suo interno:

> il logico è il soprannaturale che penetra ogni rappresentazione o attività naturale dell'uomo, il suo sentire, intuire, bramare ogni suo bisogno e ogni suo istinto, facendone in generale un che di umano, quand'anche non sia che formalmente sotto guisa di rappresentazioni e di scopi[36].

Per questo Hegel può affermare nelle lezioni sulla filosofia dello spirito del 27/28 che

> una scienza non ha altra conclusione che quando il concetto in sé anzitutto si è realizzato a tal punto che il soggettivo è scomparso, il concetto ha afferrato se stesso, ha se stesso per suo contenuto, oggetto e scopo [...la] conclusione ha raggiunto l'inizio come ricongiungersi dello spirito a se stesso[37].

Il soggettivo è spazialmente e temporalmente nel mezzo che manifesta la relazione e insieme è destinato a scomparire nel pieno compimento del

35 Bonito Oliva (2008b, 129-154).
36 Hegel (1974, 13).
37 Hegel (1994, 260; tr. it. 345).

finito, nel trapassare dal naturale al soprannaturale, nel farsi manifesto della sostanza/soggetto nel processo in cui il dolore del Venerdì Santo si trasfigura nella domenica della resurrezione. Ancora una metafora questa volta religiosa in cui il sacrificio di Dio ha preso il posto della danza leggera di Proserpina. Gli dei sono fuggiti dalla terra e il sacrificio di Cristo ha ristabilito un ponte tra umano e divino, ma l'umanizzazione di Dio non cancella la morte di Dio, ricorda soltanto il sacrificio necessario per dirimere oscurità e luce. La filosofia non dispone più delle parole del mito per narrare la vicenda umana, tra la luce e l'oscurità si sedimentano ombre e fantasmi. L'avventura della ricerca della verità non assicura il filosofo della reale alleanza con la vita umana e forse nemmeno della leggerezza con cui levarsi in volo sul mondo. Animato dal desiderio di *insegnare a vivere* per salvare gli uomini il filosofo non può che assumere la sua *inattualità* per ritrovarsi nella terra delle ombre generate dall'alternarsi tra oscurità e luce, tra notte e giorno. Un lavoro infinito e in qualche modo incerto nella misura in cui si spinge dal profondo al manifesto, s'inoltra tra dicibile e indicibile per attingere il soprannaturale. Un compito arduo che richiede *l'assoluta educazione e disciplina della coscienza* per rintracciare e ritrovare *l'elemento logico* non sempre presente allo spirito *in questa forza consapevole*, come via della verità. Alla fine, il filosofo non può dissipare le ombre che permettono di pensare il passaggio tra oscurità e luce e nemmeno individuare la strategia per portare a piena consapevolezza la potenza del logico. Hegel si riconosce ne *la grandezza e la molteplicità degli interessi dell'epoca*, sta a guardare *il rumoroso tumulto* del suo presente e il conseguente scatenarsi dell'immaginazione, che ha liberato gli uomini, ha portato sulla scena la potenza della disgregatezza del Sé che ha l'unico radicamento nell'attaccamento alla vita[38]. L'ossessione hegeliana per il pensiero della vita lo porta nei meandri della disgregatezza là dove il misterioso e il mistico/mitico resistono all'astrazione della ragione rinviando al soprannaturale. Sarebbe difficile dire se e quando Hegel ha ritrovato "la serena calma della conoscenza semplicemente pensante"[39], ha sicuramente avvertito il desiderio, la curiosità per il misterioso che ne rende pensabile la soddisfazione. A nostro avviso ha misurato e assunto l'insondabilità del cuore umano, l'inconsolabilità del sentire la vita per la scissione metabolizzata nei miti, nella fede o nelle credenze. In quanto tale, strategia in grado di strutturare l'esperienza umana di renderla pensabile, ma anche affidata alla contingenza della

38 L'espressione è usata da Hegel nella *Fenomenologia dello spirito* nelle pagine introduttive della sezione *Cultura*, Hegel (1986d, 383-390).

39 Così si esprime Hegel alla fine della "Prefazione" alla seconda edizione della *Scienza della logica* del 1831; cfr. Hegel (1974, I 34, I, 29).

storia umana. Il fondo spaventoso rimane e occupa la filosofia e anche la mente del filosofo così come la patologia del tempo dei singoli traccia della trascendenza che traspare dalla e nella vita umana in quanto intervallo e mediazione. Alla fine, anche la serena calma del pensiero è un sogno o la proiezione del desiderio di un vivente capace di pensare il senso e le ragioni della impossibilità di ogni desiderio.

Bibliografia

Bodei R. (1987), *Scomposizioni. Forme dell'individuo moderno,* Torino: Einaudi.

Bonito Oliva R. (1995), *La «magia dello spirito» e il «gioco del concetto». Considerazioni sulla filosofia dello spirito soggettivo nell'*Enciclopedia *di Hegel*, Milano: Guerini e Associati.

— (2000a), *Oltre il destino, al di là della consolazione*, in Id., *L'individuo moderno e la nuova comunità. Ricerche sul significato della libertà soggettiva in Hegel*, Napoli: Guida Editori.

— (2000b), *Introduzione*, in Hegel G.W.F., *Lezioni sulla filosofia dello spirito (1827-1828)*, Bonito Oliva R. (a cura di), Milano: Guerini e Associati.

— (2000c), *La concezione speculativa della natura dell'uomo,* in Id., *L'individuo moderno e la nuova comunità. Ricerche sul significato della libertà soggettiva in Hegel*, Napoli: Guida Editori.

— (2008a), *Fratture e ricomposizioni. Eroi e uomini in cerca di qualità,* in Id., *Labirinti e costellazioni,* Milano: Mimesis.

— (2008b), *Distonie patologiche* in Id., *Labirinti e costellazioni,* Milano: Mimesis.

— (2016a), *Io-Soggetto,* in AA.VV., *Filosofia classica tedesca: le parole chiave*, Illitterati L., Giuspoli P. (a cura di), Roma: Carocci Editore.

— (2016b), *Personificare le emozioni. L'intreccio dialettico tra normale e patologico: del "buon uso della libertà"*, in AA.VV. *Persona Personalità Personaggio tra XIX e XX secolo,* Olivieri U. (a cura di), Napoli: Diogene edizioni.

— (2017), *La filosofia e la prosa della vita comune*, in "Archivio di Filosofia", 85, 1: 33-47.

Dalmasso G. (2000), *Hegel e l'Aufhebung* del segno, in "Dialegesthai. Rivista telematica di filosofia", https://mondodomani.org/dialegesthai, [consultato il 4 ottobre 2019].

De Martino E. (2007), *Il mondo magico. Prolegomeni a una storia del magismo*, Torino: Bollati Boringhieri.

Chiereghin F. (2006), *La funzione dell'inconscio ne* Lo spirito vero *della* Fenomenologia dello spirito *e le dinamiche dell'inconscio ne* il Simbolismo inconscio *delle* Lezioni sull'estetica *di Hegel*, "Verifiche", 35, 3-4: 133-197.

Hegel G.W.F. (1967), *Enzyklopädie der philosophiscen Wissenschaften,* in *Werke* Bd. VIII-IX-X hrsg. V. E. Moldenhauer und K. M. Michel, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1986; tr. it. *Enciclopedia delle scienze filosofiche,* a cura di B. Croce, Roma-Bari: Laterza.

— (1971a), *Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie*, Bd. II, hrsg. V. E. Moldenhauer und K. M. Michel, Frankfurt am Main: Suhrkamp; tr. it.: *Primi Scritti critici*, a cura di R. Bodei, Milano: Mursia.

— (1971b), *Glauben und Wissen, oder die Reflexionsphilosophie der Subjktivität in der Vollständigkeit ihrer Formen, als Kantische, Jacobische und Fichtesche Philosophie*, in *Werke*, Bd. II, hrsg. V. E. Moldenhauer und K. M. Michel, Frankfurt am Main: Suhrkamp; tr. it. *Primi Scritti critici*, a cura di R. Bodei, Milano: Mursia.

— (1974), *Wissenschaft der Logik* in *Werke*, Bd. V-VI, hrsg. V. E. Moldenhauer und K. M. Michel, Frankfurt am Main: Suhrkamp; tr. it. . *Scienza della Logica,* 3 Voll., a cura di A. Moni, riv. da C. Cesa, Roma-Bari: Laterz1974,

— (1981), *Encyclopädie der philosophischen Wissenschaften*, hrsg. Fr. Nicolin e O. Pöggeler, Meiner Hamburg 1975; tr.it. *Scienza della Logica* (parte prima), a cura di V. Verra, Torino: UTET.

— (1986a), *Eleusis. An Hölderlin*, in *Werke*, Bd. I, hrsg. V. E. Moldenhauer und K. M. Michel, Frankfurt am Main: Suhrkamp.

— (1986b), *Das älteste Systemprogramm des deutschen Idealismus*, in *Werke*, Bd. I, hrsg. V. E. Moldenhauer und K. M. Michel, Frankfurt am Main: Suhrkamp.

— (1986c), *Entwürfe über Religion und Liebe (1797-1798)*, in *Werke.*, Bd. I, hrsg. V. E. Moldenhauer und K. M. Michel, Frankfurt am Main: Suhrkamp.

— (1986d), *Phänomenologie des Geistes* in *Werke*. Bd. 3, hrsg. V. E. Moldenhauer und K. M. Michel, Frankfurt am Main: Suhrkamp; tr. it. *Fenomenologia dello spirito*, Firenze: La Nuova Italia, 1963.

— (1994), *Vorlesungen über Philosophie des Geistes (Berlin 1827-28)*, hrsg. v. F. Hespe und B. Tuschling, in *Vorlesungen*, Bd. XIII, Hamburg:

Meiner; tr. it. *Lezioni sulla filosofia dello spirito (1827-1828)*, a cura di R. Bonito Oliva, Milano: Guerini e Associati 2000.

— (2008), *Janaer Systementwürfe III*, hrsg. v. R.P. Horstmann und J.H. Trede, Meiner Hamburg 1976; tr. it. Hegel, G.W.F., *Filosofia dello spirito (1805-1806)* in Id., *Filosofia dello spirito jenese*, a cura di G. Cantillo, Roma-Bari: Laterza.

Hyppolite J. (1995), *Commento sulla* Verneinung *di Freud,* in Lacan, J., *Scritti*, Torino: Einaudi.

Sözer Ö. (2018), *Das Unbewusste und die Entzweiung. Hegels Enzyklopädie in Bezug auf Jung,* in "Auf dem Weg der Selbsterkenntnis. Erzitterung als Anfang der Subjektivitaet im Sinne von *Selbs*t", in "Hegel-Jahrbuch", Bd. 11/1, 2018: *Erkenne Dich selbst - Anthropologische Perspektiven I*, hrsg. von A. Arndt, B. Bowman, M. Gerhard, J. Zovko, 226-230.

Verra V. (2007), *Storia e memoria in Hegel,* in Id., *Su Hegel*, Bologna: Il Mulino.

La crisi della malinconia. *Philosophie* e medicina in Philippe Pinel

Fabio A. Sulpizio

Abstract: For Philippe Pinel, the concept of melancholy is one of the key methods for understanding not only a specific mental illness but also the new map of mental alienation. However, as Hegel shows in his work, the madness is not only a moment of growth in the history of the mind, but also a pattern of scientific intellect that builds a new science of the mind that is a science of humanity. It is the melancholy, however, with its complex and rich history, which represents the testbed of the nascent psychiatry: the epistemological crisis caused by the inquiry into the nature of melancholy started, which with Pinel, will force both medicine and philosophy to build anew the moral science, only recently born with Pinel and Esquirol. This new foundation will be possible only by meditating on the history of the conception of melancholy and its relation to the antique and modern philosophical and scientific thought.

Keywords: Pinel; Hegel; Melancholy; Madness; Psychiatry.

Sulla figura e sul pensiero di Philippe Pinel l'ombra gettata dalla grande interpretazione foucaultiana contribuisce tutt'ora a nasconderne alcuni aspetti e non dei minori[1]. La pratica pinelliana sembra essersi sovrapposta alla sua elaborazione teorica, sovrastimando un gesto – la celebre "liberazione dei folli dalle catene" – rispetto non solo alle sue principali opere di psichiatria[2] ma in generale alle sue ricerche di medicina che furono, invece, di grande rilevanza[3].

Accanto alla celebre – e del resto fondamentale – opera foucaultiana, però, sarebbe sempre opportuno leggere la coeva opera di Jean Starobinski, la *Histoire du traitement de la mélancolie des origines à 1900*, la cui tardi-

* Università del Salento (fabio.sulpizio@unisalento.it)

1 Cfr. Foucault (2011). La pervasività di tale interpretazione definisce, ad esempio, anche l'immagine di Philippe Pinel per come viene presentata ne *L'armata dei Sonnambuli* (Wu Ming, 2014). A questa interpretazione devono molto ancora le ricerche di Castel (1980) e Dörner (1975) oltre alle varie opere di Galzigna (1980; 1984; 1988).

2 Cfr. Pinel (1800; 1809).

3 Cfr., in proposito, Foucault (1998).

va traduzione italiana non deve ingannare[4]; la riflessione sulla follia e su quella specifica forma della alienazione morale che la tradizione medica e filosofica chiamava malinconia si erano intrecciate organicamente lungo l'età moderna per poi giungere a un momento di crisi irreversibile proprio nell'opera di Philippe Pinel. Questa crisi non investe solo la *mélancolie* ma costringe la medicina a ripensare il proprio assetto scientifico e – proprio nel momento in cui la nosologia raggiunge la sua perfezione – a produrre uno scarto che sarà non recuperabile nei decenni successivi.

Ironicamente, di una ironia che credo sarebbe spiaciuta a Pinel, a cogliere questo aspetto della sua opera è invece un autore apparentemente lontano quale Stendhal che, invece, nella sua *Histoire de la Peinture en Italie* scrive: "Je ne connois que deux écrivains qui aient approché franchement de la science attaquée par Léonard: Pinel et Cabanis"[5]. E se le opere di Pinel presto in Francia godranno di un oblio pressoché totale, lo stesso non può dirsi della diffusione del suo pensiero nella filosofia tedesca, come è testimoniato – è ben noto – dall'attenzione che Hegel e A. Schopenhauer hanno dedicato alle teorie pinelliane.

Ad esempio, in una lettera del 1810, un Georg Friedrich Wilhelm Hegel oramai maturo scrive al suo interlocutore di

> Questo penetrare nelle oscure regioni dove niente si rivela stabile, determinato e sicuro, dove da ogni inizio di sentieri si interrompe e si finisce nell'indeterminato, perdendosi e strappandosi dal nostro destino e dalla nostra destinazione. Io conosco per esperienza personale questa voce dell'animo anzi della ragione, quando essa penetra con interesse e con le sue disposizioni nel caos dei fenomeni e quando, internamente certa della meta, non si è ancora completamente ritrovata, e non è ancora pervenuta alla chiarezza e alla specificazione dell'intero. Ho sofferto per un paio d'anni di questa ipocondria fino all'esaurimento delle forze[6].

In questa lettera sono presenti due linee di pensiero che si intrecciano organicamente. C'è anzitutto una confessione personale, fatta con la tranquillità e la maturità che si conquistano solo attraverso un travaglio drammatico ma concluso. E poco importa che poche righe sopra Hegel ammetta che non oserebbe mai dedicarsi agli studi sulla magia di Windischmann,

4 Cfr. J. Starobinski, *Histoire du traitement de la mélancolie des origines à 1900*, Basel, edité par J. R. Geigy, 1960. L'edizione usata è Starobinski (1990).

5 Stendhal (1817, 233-244). E poi continua: "Leurs ouvrages, pleins du génie d'Hippocrate, c'est-à-dire de faits et de conséquences bien déduites de ces faits , ont commencé la science". Che in nota Stendhal indichi non solo le opere di Pinel e Cabanis, ma anche di A. Crichton, che era stato proprio da Pinel tradotto, dimostra come la conoscenza delle questioni medico-filosofiche dello scrittore fosse non proprio superficiale.

6 Hegel (1972, 104).

poiché per questi occorrono "la salute e una serena, continuamente serena disposizione d'animo"[7]. Il momento più difficile è ormai superato[8], e Hegel ha assicurato se stesso. Allo stesso modo la ragione, che pure internamente è certa della meta, deve affrontare gli aspetti più oscuri e nascosti nel suo cammino dalla certezza alla verità. La voce della ragione non è individuale, nella misura in cui Hegel è convinto di vivere in un momento storico in cui il singolo, l'individuo "avverte ferocemente la sua inadeguatezza rispetto all'universale già attivo nella realtà"[9]; questa inadeguatezza non significa assolutamente passività del singolo, quanto piuttosto la coscienza acquisita che, molto spesso, l'equilibrio con il mondo va conquistato, raggiunto, che esso non è un dato naturale. L'ipocondria di cui era stato vittima anche Hegel, con l'alternarsi di fasi depressive ed euforiche, è la nota caratterizzante di una fase cruciale del processo di crescita del soggetto individuale e della ragione. Come fa notare Bodei, il mancato riconoscimento della realtà effettuale può far giungere all'estremo della pazzia, la quale si rivela come il massimo isolamento dell'individuo dal genere[10]. La follia è una caratteristica interamente umana, nella misura in cui solo l'uomo, fra tutti gli animali, può immaginare il possibile come se fosse reale; così, la follia si caratterizza come una contraddizione interna alla ragione, che consiste nel fatto che la realtà del possibile immaginata entra in contraddizione con la totalità della realtà effettuale. Nel folle la coincidenza di pensiero ed essere viene a mancare.

Nel soggetto la possibilità della follia, quindi della malattia, è dovuta all'immediatezza

7 *Ibidem*.

8 Ivi, 104-105: "Certo ogni uomo ha conosciuto una tale svolta nella sua vita, il punto oscuro della concentrazione della sua natura, che egli deve attraversare perché ne venga assicurato e confermato nella certezza di se stesso, nella certezza della sua vita consueta e quotidiana, e, se si è reso incapace ad essere soddisfatto da questa, nella certezza di una più nobile esistenza interiore".

9 Bodei (1985, 35). Cfr. ancora Severino (1983), sia pure in una prospettiva decisamente diversa e non legata alle ricerche hegeliane ispirate dagli studi di Pinel; Berthold-Bond (1995) e Fabiani (2006). Sul rapporto tra Hegel e Pinel, soprattutto, insiste Wiener (1999, 146) che ricorda i fondamentali studi di Swain (in particolare, Swain 1997), la maggiore studiosa di Pinel: "L'idée pinélienne d'une folie qui serait temporaire, partielle, et sujette à une rythme, l'idée qu'existerait une dialectique entre raison et folie – comme nous l'apprende Gladys Swain – convainc Hegel car selon lui, un reste de raison subsite toujours: le fou reste conscient de sa folie. À l'appui de son exposé, Swain cite un passage de Philosophie des Geistes (1830) dans lequel Hegel confirme ce point de vue […]. Ainsi le philosophe allemande confirme-t-il de façon théorique ce que Pinel constate intuitivement: il persiste, chez le fou, un être humain raisonnable. Le défi lancé au médecin est d'essayer d'engager ce reste de raison dans un dialogue qui peut mener à la guérison".

10 Bodei (1985, 38).

che è ancora la determinazione del sentimento di sé, cioè a cagione del momento della corporalità, che in esso è ancora indiviso dalla spiritualità; e poiché anche il sentimento stesso è qualcosa di particolare, e quindi una corporizzazione particolare; il soggetto, quantunque elevatosi alla coscienza intellettiva, è ancora suscettibile di malattia[11].

Dove la malattia significa che il soggetto resta fermo in una particolarità del suo sentimento di sé, particolarità che il soggetto non riesce ad elaborare come idealità e in questo modo a superare[12].

In questa prospettiva, però, la malattia, più che come un accidente esterno, viene vissuta come il manifestarsi di una potenza oscura già presente, o meglio come una potenzialità che si può esplicare o meno, ma che è comunque peculiare dell'uomo. La follia, dice Hegel, è una malattia della psiche, del corporale e dello spirituale insieme. Un soggetto sano, cioè, "ha la presente coscienza della totalità ordinata del suo mondo individuale, nel cui sistema egli assume ogni particolare contenuto che li venga dalla sensazione, rappresentazione, appetito, tendenza ecc., e lo colloca al posto che razionalmente gli spetta"[13]; e acutamente Hegel fa notare che la differenza è la stessa che notiamo fra la veglia e il sogno, ma "qui il sogno ha luogo dentro la veglia stessa"[14]. Si ha, però, davvero follia solo quanto questa contiene dentro di sé "la contraddizione di un sentimento, diventato corporeo ed esistente, contro la totalità delle mediazioni, che costituisce la coscienza concreta"[15].

Hegel a questo punto scrive righe che sarebbero potute appartenere (come in realtà anche le precedenti) anche a Pinel[16]; quando la forza della ragione, della ponderazione e dell'universale, cede all'elemento naturale, allora sorgono con inusitata violenza le determinazioni egoistiche del cuore, la vanità, l'orgoglio e le altre passioni ed immaginazioni, le speranze, l'amore e l'odio. Questi impulsi, questo elemento terreno, come lo chiama Hegel, devono essere tenuti a freno dall'universale, perché in sé, in quan-

11 Hegel (1984, 406).

12 Non solo Hegel, ma anche Schelling (1947, 31) pone la possibilità della malattia come momento fondante della diversità dell'organismo rispetto, ad esempio, alla materia bruta; la malattia diventa anzi possibile manifestazione della libertà: "Il singolo membro, come l'occhio, è possibile soltanto nella totalità dell'organismo; tuttavia essa ha una vita per sé, anzi una specie di libertà, che si fa manifesta attraverso la malattia di cui è suscettibile".

13 Hegel (1984, 406-407).

14 Ivi, 407.

15 Hegel (1984, 408).

16 Una traduzione tedesca del *Traité* di Pinel fu pubblicata a Vienna nel 1801 da Michael Wagner con il titolo di *Philosophisch-medinische Abhandlung* über *Gestesverirrungen oder Manie*.

to aspetto naturale egoistico, parziale, sono un male: "è il cattivo genio dell'uomo, che nell'alienazione diventa dominante; ma esso si dibatte nell'antitesi e nel contrasto contro quel che di migliore e d'intellettivo è insieme nell'uomo; cosicché tale stato è disordine e infelicità dello spirito in se stesso"[17]. A questo punto si comprende meglio l'accenno che Hegel fa a Pinel: la follia è un conflitto, ma in quanto tale non è già risolto in direzione di una perdita, quanto piuttosto di un perenne rinnovarsi del conflitto senza che il soggetto riesca mai a giungere al sicuro. Quel che di migliore e di intellettivo è nell'uomo non è mai perso del tutto, anzi è sempre presente; per questo motivo il "trattamento umano, cioè benevolo e razionale insieme" di Pinel riscuote le simpatie di Hegel: non perché sia benevolo, o per motivi filantropici – del resto estranei ad entrambi – ma, piuttosto, perché è l'unico trattamento che ha, come suo presupposto, la follia come possibilità dell'essere umano e, contemporaneamente, cerca di afferrare nel folle l'essere razionale che vi si è rinchiuso, perché "l'alienazione non è la perdita astratta della ragione, né dal lato dell'intelligenza né da quello del volere e della sua capacità di deliberare; ma è soltanto alienazione, soltanto contraddizione nella ragione, che ancora esiste"[18]. Qui non colpisce tanto l'identificazione delle due possibili aree di intervento della follia, l'intelligenza e la volontà, chiare ed evidenti echi della mania parziale di Pinel, quanto la lucidità con la quale Hegel ha colto uno degli aspetti di maggior rilievo della alienistica pinelliana: il fatto che la follia non significhi necessariamente morte del pensiero quanto piuttosto contraddizione o, se vogliamo, il fatto che la malattia mentale non implichi la cancellazione delle capacità intellettuali e morali ma un traviamento di esse.

Accanto all'interesse che Hegel manifesta in più punti nelle pagine successive per la distinzione tra follia e sonnambulismo magnetico, con l'insistenza sul fatto che follia e sonnambulismo si distinguono in quanto nella prima l'elemento psichico non si confonde più con la coscienza intellettiva, poiché si trova con questa in rapporto di diretta opposizione e non di semplice differenza, bisogna ancora rilevare che la contraddizione consiste nel fatto che l'anima del folle, al di là della sua alienazione, resta ancora razionale, e quindi esiste anche in un punto di vista diverso da quello della follia, a partire dal quale può giungere a un'unità oggettiva di soggettivo e di oggettivo. Il folle è avvinto da una rappresentazione particolare che è in contrasto con la coscienza obiettiva che pure è presente in lui, ed egli si trova nella condizione di colui che sogna pur essendo sveglio. Sono qui evidenti le assonanze non solo con la nozione di follia parziale ma soprattutto

17 Hegel (1984, 408).
18 Hegel (1984, par. 408).

qui la trattazione hegeliana mima una delle forme del delirio per come lo descrive Philippe Pinel: la malinconia[19]. Anzi, l'interpretazione hegeliana della malinconia di Pinel fa risaltare la vera e propria crisi che investe questo concetto già nelle opere dell'alienista francese.

Questa specifica patologia morale riveste all'interno della ricerca dell'alienista francese un ruolo particolare, perché probabilmente l'indice di una crisi che è al contempo medica e filosofica. Se è forse inopportuno, per il *Descartes della medicina* (come fu definito Pinel da un suo giovane ammiratore, Louis Jacques Moreau De La Sarthe), insistere troppo sull'influenza che la *philosophie* ha avuto sul suo pensiero, nonostante le frequenti attestazioni di stima, un po' troppo generiche però, rivolte al metodo *dell'analyse* elaborato da Condillac, è anche vero che fu lo stesso Pinel a insistere sull'aggettivo *philosophique* assegnato alla sua *Nosographie*, per distinguerla dalla *Nosologie Methodique* di François Boissier de Sauvage, che pure, per parte sua, non lesinava elogi a Christian Wolff. La *Nosographie*, va ricordato, fu forse l'opera a cui Pinel dedicò maggiore cura e attenzione e certo quella che gli garantì sull'immediato maggiore successo; fu però anche oggetto di critiche puntute e non del tutto, anzi forse niente affatto, ingiuste, come quelle rivolte, ad esempio, dal medico piemontese Carlo Botta (*Lettera di Carlo Botta, medico dell'armata d'Italia e membro del governo provisorio piemontese alcitt. Salomon suo collega intorno l'opera del citt. Pinel intitolata Nosografia filosofica*)[20]. Per lo più le critiche investivano lo statuto delle febbri ma credo che anche le malattie mentali – soprattutto la Malinconia – segnino alcuni momenti di crisi, soprattutto nello sviluppo di quest'ultimo concetto che pure, come abbiamo brevemente visto, aveva potentemente influenzato un autore come Hegel. Per questo motivo proveremo a verificare come la "Malinconia" si costituisca, con quali difficoltà e ripensamenti, all'interno del pensiero di Pinel anche in riferimento alle prime difficoltà poste dai suoi contemporanei così da illustrare una vera e propria crisi epistemologica della medicina di Pinel.

19 *Ibidem*. Va notato che è soprattutto rispetto al sonnambulismo che sorgono alcune delle differenze più rilevanti: anzitutto, nel sonnambulo non c'è alcuna comunicazione tra le due personalità presenti in un individuo; tanto è vero che coscienza sonnambolica e coscienza desta sono talmente disgiunte che nessuna delle due è a conoscenza dell'altra, e la dualità delle personalità appare in una dualità di stato. Nella follia, invece, non è così nella misura in cui in essa le due personalità non sono in due ma in un unico ed identico stato, e in questo modo essere sono in contatto reciproco l'una con l'altra. La follia è questo sdoppiamento estraniante della personalità all'interno di un unico stato desto e cosciente dell'uomo che diventa incapace di ritrovare e conquistare se stesso.

20 Botta (1798).

La malinconia consiste in un falso giudizio del malato sullo stato del suo corpo, che egli crede essere in pericolo per motivi inconsistenti, per cui teme che le sue faccende abbiano un esisto negativo.

Questa è la definizione che Philippe Pinel dà della Malinconia nell'articolo *Mélancolie*[21]. Si tratta di una definizione che punta soprattutto su un particolare aspetto della malattia, ma non è in alcun modo esaustiva. Come fa piuttosto spesso, infatti, Pinel fornisce una prima approssimazione all'oggetto molto parziale, che occorre poi correggere. Nella prima edizione del suo *Traité*, ad esempio, la malinconia veniva definita così:

> Delirio esclusivo su un oggetto, o su una serie particolare di oggetti; nessuna tendenza a degli atti violenti se non quella che può essere inculcata da un'idea dominante e chimerica; per il resto, libero esercizio di tutte le facoltà dell'intelletto; certe volte umore costante, senza sbalzi o anche stato abituale di soddisfazione; in altri casi, stato continuo di abbattimento e di costernazione, oppure asprezza di carattere, che può spingersi sino all'ultimo grado di misantropia; talvolta estremo disgusto della vita[22].

Gli alienati che cadono vittima di questo male "sono talora dominati da una idea fissa che ritorna sempre nei loro discorsi e assorbe tutte le loro facoltà"; a volte si chiudono per anni in un silenzio ostinato, senza far trapelare niente dei loro pensieri e alcuni non fanno neanche trapelare "nessun segno del loro umore fosco e sembrano di sano intendimento finché una circostanza imprevista scatena il delirio"[23].

Prima peculiarità della malinconia, quindi: può mascherarsi, rendersi invisibile. Le forme del delirio a volte tardano a palesarsi; una volta scoperte, però, comprendiamo che "niente è più enigmatico e tuttavia niente è più facilmente riscontrabile delle due diverse forme che può assumere la melanconia. A volte è un orgoglio" smisurato, l'idea fantastica di possedere "immense ricchezze e un potere illimitato; oltre l'abbattimento, la costernazione profonda, o anche la disperazione"[24]. Ed è negli ospizi, precisa Pinel, che si manifestano con maggiore chiarezza queste due forme del delirio melanconico.

È interessante notare che proprio a proposito della malinconia si avvertono i maggiori attriti fra Pinel ed Esquirol, e tuttavia, è proprio a proposti della malinconia che si coglie l'incapacità, forse l'impossibilità, di superare la classificazione pinelliana senza aggirarne le difficoltà teoriche.

---

21 Pinel (1816).
22 Pinel (1800, 102).
23 Pinel (1809, I 172).
24 Ivi, 173.

Naturalmente non è nostra intenzione appiattire la figura di Esquirol su quella di Pinel, tanto meno vogliamo negare l'indipendenza che ben presto il primo ha dimostrato anche in sede teorica nei confronti del secondo. D'altra parte, se Esquirol vede nel maestro colui che ha fissato *i principi primi nell'arte di dirigere gli alienati*, riservando a se stesso il compito di applicarli, non possiamo da questo dedurre che l'autore del *Des maladies mentales* si sia sempre attenuto alle indicazioni di Pinel, soprattutto in ambito nosologico.

Rispetto a Pinel, ad esempio, Esquirol aumenta le tavole nosologiche includendovi forme che mai Pinel avrebbe ammesso, quali la *Demonomanie* o la *Lypemanie*, sino ad arrivare alla formulazione del concetto fondamentale della psichiatria della prima metà del XIX secolo, quello cioè di *Monomanie*.

Pinel riduce a quattro/cinque le forme della follia, relegando con un atto di decisione non banale le altre forme della sragione in una posizione laterale senza riuscire ad eliminarle del tutto, mentre Esquirol, per parte sua, sembra ammettere una maggiore proliferazione di enti nosologici. Apparentemente troviamo maggiore ascolto dei contenuti del delirio, che sembrano intervenire anche nelle classificazioni, mentre per contro Pinel si serve esclusivamente di un criterio esterno ai grandi temi del delirio e utilizza un metro che potremmo definire 'logico', improntato a William Cullen. A un primo sguardo, quindi, in Pinel, rispetto a Esquirol, la dimensione dell'ascolto viene sacrificata e l'alienato viene incatenato a concetti che gli sono esteriori in quanto non afferiscono al modo del delirio ma solo alle forme. Non ne toccano l'oggetto ma si fermano alla superficie.

L'impressione ricevuta da questo primo sguardo non sembra destinata a sparire e, anzi, permane lungo tutta la storia di quella disciplina il cui atto di nascita viene fatto risalire proprio a Pinel e che sembra perfettamente congruente con la presentazione che ne fa Michel Foucault.

Non bisogna poi dimenticare che notevoli sono le perplessità che Esquirol mostra soprattutto nei confronti del concetto di *Malinconia*, definita – ancora – da Pinel ancora "una lesione delle funzioni della mente e del cuore", ovvero un male che si manifesta in una forma tale per cui "il melancolico è come invasato da una idea esclusiva o da una serie particolare d'idee con una passione dominante più o meno estrema"[25]. Se questa è la malinconia, Esquirol le preferisce decisamente il concetto di *Lypemanie*, che si presta – o almeno sembrarebbe – meno a quelle inevitabili confusioni cui si sarebbe condannati per la mancanza di rigore del concetto di

25 Pinel (1818, III 63). Pinel, nella stessa pagina continua la descrizione della malinconia dicendo che sue note caratteristiche sono "uno stato abituale di terrore, di rimem-

mélancolie e perché la *Lypemanie* più specifica, o meglio più aderente al delirio del malato.

Pure, in qualche modo anticipando e prevedendo lo sviluppo che il suo lavoro avrebbe avuto con Esquirol, Pinel aveva esplicitamente affermato che "nulla è più contrario al metodo che di voler dividere questa malattia in Specie, secondo l'oggetto particolare sul quale s'esercita un'idea erronea, con una passione esclusiva"[26].

Sui motivi che hanno spinto Esquirol a rifiutare questo concetto così importante si possono avanzare alcune ipotesi. Anzitutto, probabilmente, a influire su questa decisione è stata proprio la storia del concetto di malinconia, il suo essere irrimediabilmente legato a una teoria umorale che ha definitivamente fatto il suo tempo. Infatti nel *Delle malattie mentali* incontriamo pagine come questa:

> Gli scrittori, seguendo l'autorità di Ippocrate, denominano melancolia il delirio caratterizzato dalla torpidezza, dal timore e dalla tristezza assai prolungati. È stato dato a questa specie di pazzia il nome di melancolia perché, secondo Galeno, le affezioni morali tristi sono dipendenti da una alterazione della bile, la quale divenuta nera, offusca gli spiriti animali, e fa delirare. È stata da alcuni moderni attribuita alla parola melancolia una maggiore latitudine, e melancolico è stato detto da loro ogni delirio parziale, cronico afebbrile. Egli è certo che la parola melancolia, presa anco nel significato degli antichi, rappresenta alla mente un'idea spesse volte falsa, perché non sempre dalla bile la melancolia dipende. Né converrebbe tampoco questo nome alla melancolia come ci viene definita dai moderni. Per ambedue queste considerazioni mi sono risoluto a proporre la parola monomania […]. La parola melancolia […] può riserbarsi a designare il temperamento nel quale predomina il sistema epatico, ed a notare le disposizioni per le idee fisse e la tristezza, mentre la voce monomania esprime uno stato innormale della sensibilità fisico o morale, con delirio fisso e circoscritto[27].

Soprattutto, però, Esquirol coglie nella definizione della malinconia come follia parziale, delirio riservato a un solo oggetto, a un'idea esclusiva un punto particolarmente debole della teoria di Pinel.

Cosa significa, infatti, follia parziale? Forse che il delirio che si manifesta a proposito di alcune idee al contempo lascia intatte le facoltà dell'intelletto quanto queste non toccano l'oggetto tanto temuto? O piuttosto esso, il delirio, semplicemente si nasconde, e si palesa solo in certe situazioni particolari?[28]

---

branze profonde, un'avversione delle più forti, ovvero l'entusiasmo religioso, un amore de' più appassionati, una gioia folle e viva".

26 Pinel (1818, III 64).

27 Esquirol (1846, I 233-234).

28 Cfr. Dagognet (1970, 140).

Non basta l'umore scuro a definire un concetto nosografico, non nel caso almeno della malinconia che presenta troppe ambiguità. Pure, anche se ha presente il problema, Esquirol non riesce a risolverlo; così la *Lypemanie* diventa solo un neologismo coniato per indicare la malinconia con delirio, "una monomania caratterizzata da un delirio parziale e da una passione triste e oppressiva"[29].

Il delirio si presenta cronico e senza febbre e si accompagna a una

> passion triste, débilitante ou oppressive. La Lypémanie ne saurait être confondue avec la manie dont le délire est général, avec exaltation de la sensibilité et des facultés intellectuelles, ni avec la monomanie qui a pour caractère les idées exclusives avec une passione expansive et gaie; ni avec la démence dont l'inchoérence et la confusion des idées sont l'effet de l'affaiblissement: on ne saurait la confondre avec l'idiotie, car l'idiot n'a jamias pu raisonner. La Lypémanie a été si souvent brisés par l'hypocondrie, que je ne peux me defendre de présenter en peud de mots les diffPrences qui existen entr ces deux maladies. La lypémanie est plus souvent héréditaire; les lypémaniaques maissent avec un tempérement particulier, le tempérement mélancolique, qui les dispose à la lypémanie. Cette disposition est fortifiée par les vices de l'éducation et pars des causes qui agissent plus directement sur le cerveau, sur la sensibilité, l'intelligence; les causes qui la produisent sont plus ordinairement morales: tandis que l'hypocondrie est l'effet de causes physiques, qui modifient l'action de l'estomac, qui troublent les fonctions digestives. Dans la Lypémanie, les idées contraires à la raison sont fixes, entretenues par une passion triste, par une vicieuse association d'ideés. Dans l'hypocondrie, au contrarire, il n'y a point de délire, mais le malade exagère ses souffrances, il est san cesse préoccupé, effrayé des dangers qu'il croit menacer sa vie[30].

Questa pagina rappresenta una sintetica ricapitolazione della nosologia esquirolliana e ci permette di misurare tutta la distanza dal suo maestro.

Come Pinel, Esquirol crede che sia riscontrabile un temperamento melancolico caratteristico dell'individuo e suo proprio fin dalla nascita, la melancolia naturale che Pinel riscontra in un breve excursus storico alla ricerca di una nozione più precisa di malinconia, in cui trova i tratti caratteristici di questo male in alcuni personaggi storici quali Tiberio, Luigi XI, Pascal e Rousseau.

Manca del tutto, invece, in Esquirol il carattere di gioia folle e viva, o di ferocia e genialità che Pinel riconosce ai malinconici, in questo seguendo la tradizione.

Importanti sono anche le righe destinate alla distinzione della lipemania dall'idiozia, cui Esquirol era propenso a negare addirittura il carattere

29 Esquirol (1846, I 238).
30 Esquirol (1838, I 201).

di malattia mentale a favore di una diagnosi di totale deficienza e quindi assolutamente incurabile.

Dobbiamo aggiungere che Pinel è piuttosto propenso ad avvicinare la malinconia alla mania e, come suo ultimo stadio, alla demenza. Da parte sua, invece, il concetto di *Lypémanie* opera una frattura rispetto alle altre categorie del *Nosos*, poiché Esquirol preferisce individuare una cesura più originaria distinguendo una *melancolia maniaca*, caratterizzata da un delirio parziale e da una passione eccitante e gaia, la monomania, dalla lipemania in senso stretto[31].

Rispetto a Pinel, insomma, Esquirol cerca di costruire tavole nosografiche più stringenti, meno generiche. Il comportamento descritto da Esquirol a proposito dei lipemaniaci è decisamente a senso unico ed esclude quella ciclicità che contraddistingue i processi morbosi di alcune delle forme dell'alienazione che Pinel predilige.

Si intravede un piccolo passo verso la definizione dell'alienazione e del delirio quale ente morboso fra gli altri, determinato da leggi proprie esattamente come le altre malattie fisiche, ma che perde così il carattere di *disturbo*.

Quando Falret, ad esempio, rimprovererà a Pinel ed Esquirol di aver prestato eccessiva attenzione ai grandi temi del delirio senza osservare con la necessaria metodicità le genesi della malattia, guarderà al delirio come a un *Nosos* in tutto e per tutto identico a tutti gli altri e non a una situazione terapeutica da avviare osservando ed ascoltando il malato. Passerà così definitivamente dai sintomi ai segni[32].

Queste sono alcune delle differenze fra i due padri di una disciplina che, come poche altre, ha definito la modernità, ed è interessante che a marcare queste differenze intervenga anche un ente patologico dalla storia straordinariamente ricca e complessa come la malinconia. Per questa patologia, forse, più che per tutte le altre, è vero che il paziente non subisce, semplicemente, il male, ma anche lo costruisce e lo riceve dal suo ambiente. E in questo modo per il medico, come per il malato, la malattia si definisce anzitutto come un fatto culturale.

Non potendo assegnare a tutte le depressioni un sostrato anatomo-patologico, come aveva potuto fare con la paralisi generale, la psichiatria del XIX secolo si è sforzata di isolare le varietà morbose sintomatiche e, fin

31 Esquirol (1846, I 236).

32 Falret (1864). Sulla questione del passaggio dal sintomo al segno e sulle critiche rivolte da Falret a Pinel ed Esquirol, cfr. *Osservare, Ascoltare, Classificare*, in Galzigna (1988, 75-126).

quasi ad oggi, si è riconosciuto che le vere cause restano sconosciute, mentre il trattamento, più modestamente, è solo sintomatico[33].

Lo stato che noi oggi chiamiamo malinconia, in Ippocrate è semplicemente una delle numerose manifestazioni del potere patogeno della bile nera, nel caso in cui un eccesso o una sua alterazione qualitativa compromettano l'armonioso equilibrio degli umori. Ma l'opera ippocratica è, nella medicina del XVIII secolo, un essenziale punto di riferimento metodologico e filosofico. Ad essa si rifà non solo Pinel, ma l'intera nuova medicina francese. Nei capitali anni che vanno dal 1790 alle opere di Broussais ci troviamo "alla vigilia della costruzione di un nuovo paradigma filosofico-scientifico e di un nuovo modello antropologico che si presenterà come in grado di fornire garanzie di certezza e di successo nella prassi e di analizzare la realtà del vivente in tutte le sue manifestazioni non più su mere basi fisico-matematiche o su poco proficue ipotesi aprioristiche. Tali garanzie di certezza vengono, ancora una volta, ritrovate anche nell'antica tradizione medica"[34].

Il rapporto verità/certezza che aveva impegnato Pinel e Cabanis proprio negli anni in cui Pinel scriveva la sua *Nosographie* viene meditato partendo dai testi di Ippocrate e dalle ricerche che la tradizione ippocratica aveva elaborato nell'arco del '700, fornendo contributi essenziali anche nell'ambito delle malattie nervose. E in Ippocrate compare una ambiguità che segna la malinconia per tutta la sua storia: il termine designa, anzitutto, un umore naturale che può anche non essere patogeno. La stessa parola, però, indica la malattia mentale prodotta dall'eccesso o dalla snaturazione di questo umore, quand'essa interessi principalmente l'intelligenza[35].

Da Pinel viene valorizzata la grande chiarezza con la quale gli scritti ippocratici attribuiscono i sintomi che potremmo definire neuropsichiatrici – depressione, allucinazioni, stati maniacali, crisi convulsive – a un'origine somatica: eccesso o corruzione degli umori, riscaldamento o raffreddamento, congestione e ostruzione di certe vie che avrebbero dovuto rimanere libere. E fra le cause che conducono allo squilibrio morale, la dieta e l'esercizio giocano entrambi un ruolo importante, paragonabile a quello del clima e dell'aria circostanti. Ora, la dieta, l'esercizio, i bagni, il sonno, competono alla decisione personale del soggetto, sempre che si tratti di un uomo libero che abbia i mezzi per determinare a proprio piacimento il suo modo di vivere.

33 Cfr., ancora a distanza di qualche anno Borgna (1990).

34 D'Alessandro (2005, 160-161).

35 Starobinski (1990, 25) citando Ippocrate: "I malinconici diventano ordinariamente epilettici, e gli epilettici malinconici; ciò che determina di preferenza uno o l'altro

L'importanza delle dottrine ippocratiche si rivela anche a proposito dei medicamenti: elleboro e mandragola sono i medicamenti più importanti e ancora Pinel deve giustifica il fatto che egli non ne fa uso. La raccolta di questo medicinale, che era anche un formidabile veleno, era inserito in un rituale particolarmente complesso di cui abbiamo testimonianza, anche, nelle *Lettere* di Ippocrate. Pinel non ne comprende – anzi non vuole considerare – la portata religiosa e ironizza sul rozzo pensiero degli antichi:

> Somministrare l'elleboro per via interna per guarire la mania e le altre malattie croniche; saperlo cogliere, prepararlo, dosarne l'uso; questo era nell'antica Grecia il capolavoro della sagacia dell'uomo, o piuttosto del più laboriosamente articolato empirismo. Alcuni di questi precetti appaiono assennati, altri minuziosi, frivoli e dipendenti da pregiudizi popolari o da idee superstiziose. Bisognava preferire l'elleboro del monte Oeta, quello della Galizia o quello della Sicilia?[36]

E alla fine dell'opera Pinel nota ironicamente che

> Le manie più turbolenti e più veementi, quando sono periodiche e quando corrispondono ai cambiamenti di stagione, sono in generale quelle che vengono guarite nella maniera più sicura e più stabile, grazie al solo regime e senza dover andare a Anticira[37].

Areteo fu tra i primi a cogliere una distinzione fra una malattia endogena e una depressione reattiva e Pinel ne apprezza molto gli studi[38] consapevole del fatto che il rapporto fra le cause fisiche della malinconia e le sue manifestazioni ha una tradizione molto antica: anche lo pseudo-Aristotele dei *Problemanta XXX* aveva avvertito l'esigenza di affrontare la questione, che era avvertita come particolarmente scottante: "Perché tutti gli uomini eccezionali, nell'attività filosofica o politica, artistica o letteraria, hanno un temperamento melanconico – ovvero atrabiliare – alcuni al punto da essere persino affetti dagli stati patologici che ne derivano?"[39]

---

di questi due stati è la direzione presa dalla malattia: se si dirige sul corpo, epilessia; se sull'intelligenza, malinconia".

36 Pinel (1800, 4).

37 Ivi, 155. Pinel cita qui il prediletto Orazio (*Naviget Anticyram*…).

38 Ivi, 5: "Non vi è nulla di più giudizioso di quanto ci ha trasmesso Areteo sui tratti distintivi di questa affezione nervosa, sulla sua disposizione alle ricadute, sul grado di eccitazione fisica e morale che prova, sebbene egli dia un eccessivo spazio alla sua influenza, per la presunta conoscenza delle scienze e delle Belle Arti". Su Pinel e il suo rapporto con la cultura antica, cfr. Pigeaud (1981; 1987; 2001).

39 Aristotele (1981, 11).

Soprattutto, questa trattazione fornisce a Pinel quadri sintomatologici che gli permettono di costruire una categoria nosologica, quella della malinconia, che non si limita assolutamente alla constatazione dell'elemento depressivo.

Anzi è proprio nella medicina antica che affondano le radici dell'interpretazione di Pinel della malinconia come patologia caratterizzata dall'alternarsi di momenti di euforia e di forte depressione, secondo un andamento ciclico (F. Dagognet fa notare come a proposito della descrizione che Pinel fa della malinconia egli abbia in realtà descritto la futura psicosi manicaco-depressiva) che è riscontrabile ancora un autore sicuramente noto a Pinel. Si tratta di Charles Lorry, che fino al 1783 aveva registrato per la Société Royale de Médécine diretta da Vicq d'Azyr le variazioni meteorologiche che investivano Parigi che abbiamo un elemento di novità. Lorry, infatti, identifica due diversi tipi di malinconia: la *melancholia humoralis* e la *melancholia nervosa*. È soprattutto la seconda ad attrarre la sua attenzione e si nota come spesso la *melancholia nervosa* gli serva come base per ammettere come di frequente (come dirà anche Pinel) la malinconia trapassi nella mania, e come quindi questa malattia sia non meno pericolosa della mania delirante.

La malinconia nervosa di Lorry è una malattia delle fibre nervose, nelle quali si alternano gli stati di spasmo e di atonia. Diventando una malattia della fibra nervosa la malinconia investe l'essere sensibile, percepito nella separatezza e nella specificità della sua costituzione materiale, e favorendo uno degli esiti fra i più immediati di questa riduzione: la smitizzazione della malinconia come fonte di poteri straordinari.

È a questa tradizione che attinge Pinel per delineare i tratti fondamentali della sua concezione della malinconia che, va tenuto presente, non presenta particolari novità rispetto ai predecessori; piuttosto va riconosciuto che, se Pinel rifiuta, naturalmente, la concezione umorale della malattia, pure segue punto per punto le descrizioni dello pseudo-Aristotele e di Celio Aureliano. Più che, semplicemente, sugli stati depressivi, infatti, Pinel insiste sull'alternanza degli umori e sulla duplicità della manifestazione malinconica, legata a doppio filo con la parzialità del delirio.

Anche in questo caso Pinel può portare a suffragio delle proprie tesi la testimonianza di Cicerone, che traduce la parola greca *melancholía* con il latino *furor* (*Tuscolanorum disputationum*, III.V.11). Non credo sia possibile sottovalutare l'importanza di Cicerone nella storia della *maladie de l'*âme e probabilmente queste poche righe, avvalorate del resto dall'analisi straordinariamente sottile sviluppata nelle pagine successive delle passioni e dei turbamenti dell'intelligenza, hanno esercitato su Pinel un'influenza

almeno pari all'intera trattazione di Celio Aureliano. Per questi motivi, la malinconia di Pinel, decisamente più datata come concezione rispetto alle più sofisticate elaborazioni teoriche dei suoi immediati successori, primo fra tutti Esquirol, presenta una ricchezza di contenuti che non conosceranno queste ultime.

Tale ricchezza noi la riscontriamo soprattutto negli esempi che Pinel cerca nella storia antica e moderna. Il perché di questa ricerca ci viene spiegato dallo stesso Pinel quando nella *Nosografia*[40], dopo aver lodato le qualità di osservatore di Areteo, si chiede se non bisogni, prima di considerare la malinconia come una malattia, esaminare piuttosto se non si debba piuttosto ammettere una disposizione fisica e morale, che si possa chiamare temperamento malinconico.

Tale temperamento sarebbe riscontrabile, nella *Nosografia*, in personaggi quali i già citati Tiberio e Luigi XI, o Torquato Tasso o ancora lo scienziato Zimmerman, autore di un fondamentale trattato sull'esperienza in medicina, o infine Blaise Pascal e Jean-Jacques Rousseau.

Un paragrafo abbastanza lungo e piuttosto interessante Pinel lo dedica a Pascal, pagine in cui l'autore della *Nosografia* presenta tutti i *topoi* classici del malinconico: l'eccezionalità dell'individuo e il genio, l'alternarsi dei momenti di solitudine quasi feroce ad altri in cui Pascal decide di ricomparire nel mondo, la causa – di carattere eminentemente morale – dello scatenarsi del delirio, l'idea fissa, l'abisso e l'umore cupo. E oltre a questo viene suggerito che un lavoro eccessivo abbia contribuito alla consumazione della sua salute, abbia alterato cioè la sua costituzione fisica. In questo modo anche una personalità eccezionale quale quella di Pascal era caduta preda della malattia; secondo lo pseudo-Aristotele tutti i melanconici sono uomini eccezionali non per malattia, ma per natura: ciononostante anche l'individuo eccezionale è partecipe di una norma, anche se il suo comportamento e la sua tipologia lo pongono al di sopra della medietà. Normalità e medietà non coincidono necessariamente e possiamo affermare che l'eliminazione di questo scarto si realizzerà definitivamente solo dopo Pinel e con il suo aiuto[41].

La stretta relazione fra studi eccessivi e consunzione del corpo, la perdita della salute, erano degli elementi largamente diffusi nella letteratura medica del XVIII secolo sino ad arrivare alla constatazione di un'eccessiva presenza di libri, che eserciterebbero un'influenza maligna soprattutto sulle donne – eco rousseauiana in realtà molto presente in numerosi testi dell'e-

40 Pinel (1818, III, 59).

41 Ivi, 66-67: "Pascal annunciò quasi sin dalla culla la celebrità precoce di cui doveva godere: un'educazione accurata e degli studi premature svilupparono in lui il gusto

poca. Anche Pinel mette spesso in relazione lo studio eccessivo e la malattia mentale e anch'egli indica nella lettura dei romanzi una delle cause di una eccessiva sensibilità delle donne e, in generale, degli abitanti delle città. Soprattutto, infatti, sono gli studiosi delle cosiddette materie umanistiche a soffrire di questi disturbi.

Ma la personalità complessa di Pascal permetteva anche di affrontare la questione della melanconia di carattere religioso e soprattutto consentiva a Pinel di partecipare, forse un po' tardivamente, ad una polemica accesa nella seconda metà del XVIII secolo, sull'importanza da riservare alle opere di Pascal e sulla loro interpretazione. Pinel conobbe sicuramente le opere di Pascal nell'edizione curata da Condorcet, cui lo legava una stretta amicizia; del resto l'*Eloge et pensées de Pascal* aveva avuto una grandissima diffusione.

Grandissimo scienziato, scrittore dallo stile sublime, Pascal non era alieno da un *espirt de bigoterie*[42] che facilitò la sua adesione al settarismo giansenista. Ma fu "le caractère naturellement vif et impatient de Pascas avait été aigri par la douleru et la mélancoli qui altérait mème sa raison"[43]. Non solo, proprio Condorcet parla dell'indidente occorso a Pascal sul ponte di Neuilly, dell'aggravamento della sua malinconia, dell'impressione che ne

esclusivo delle scienze più astratte; e un travaglio ostinato alterò ben tosto la sua costituzione fisica: allora la sua saluta andò sempre a deperire, e nulla poteva rallentare il suo ardore per lo studio. Dopo una lunga assenza, di ritorno in seno della sua famiglia, divise il suo tempo tra la società e le meditazioni; ma ben presto egli s'isola e sacrifica tutto ai travagli del gabinetto: la consumazione della sua salute si aumenta continuamente. Per rimediare a questo stato, ricomparisce nel mondo, vi' apporta dei gran talenti, grandi virtù ed una celebrità ben acquistato, ma nello stesso tempo una tristezza abituale, una vanità naturale, e'l desiderio pronunciato dell'indulgenza ch'egli accordava agli altri. Egli preferiva già la società che si aveva formata alla solitudine, e pensava anche ad attaccarvisi con il legame coniugale. Ma una sera, spasseggiando in vettura, come faceva abitualmente nelle vicinanze di Neuilly, i suoi cavalli guadagnano il freno e si slanciano nella sponda del ponte di Neuilly nella Sena. Felicemente la scossa fu violenta, si ruppero le stringhe che legavano i cavalli alla carrozza e questa restò sopra l'orlo del precipizio. Pascal non fu ferito, ma vivamente atterrito, ed una sincope che durò lunghissimo tempo ne fu il primo resultato. Verso la stessa epoca soffrì, durante la notte, una specie di visione di cui conservò la memoria in una carta ch'egli portava sempre addosso. La sensazione di questo sciagurato avvenimento, presente sempre alla sua immaginazione, lo turbava da pertutto, particolarmente la notte, in mezzo delle sue veglie e della sua consumazione. Egli credeva sempre vedere un abisso al suo lato manco, e vi faceva collocare una sedia per rassicurarsi. A questo stato s'univano dei timori, degli scrupoli, una diffidenza continua ec. ec. I ragionamenti confortanti dell'amicizia calmavano per un momento i suoi allarmi, ma l'istante appresso Pascal rivedeva il precipizio, sempre spaventato dallo stesso fantasma o da questo sviamento della sua immaginazione; ed otto anni dopo morì nel suo trentesimonono anno".

42 Pascal (1788, 89).

43 Ivi, 82.

ricevette la sua immaginazione e dell'abisso che Pascal vedeva sempre alla sua sinistra[44]. Furono questi i motivi che spinsero Pascal fra le braccia del fanatismo religioso e che inficiarono le capacità speculative.

È molto probabile che Pinel abbia tratto ispirazione per il suo quadro clinico pascaliano dall'opera di Condorcet; del resto il Pascal descritto dal grande filosofo e matematico del XVIII secolo era il classico esempio di delirio parziale che, apparentemente ragionevole e conseguente nelle argomentazioni, appena sfiora i tratti essenziali del suo delirio manifesta sempre l'alienazione, in questo caso sotto la forma delle superstizioni, dell'intolleranza e soprattutto della bigotteria e del moralismo che sfiora l'autolesionismo.

È interessante notare che l'altro grande filosofo francese che, partendo dalle premesse pascaliane della corruzione e dell'intrinseca contraddittorietà dell'uomo, Jean-Jacques Rousseau, sia anche l'altro esempio filosofi francese citato da Pinel fra i malinconici. È anche vero, però, che è lo stesso Rousseau a ricordare, nelle sue *Confessioni*, come si fosse una volta spacciato per inglese recandosi a Montpelier, nel 1737, pur curare le sue fisime[45].

La malinconia in Pinel si presenta come peculiarità di certi temperamenti, spesso si associa a personalità eccezionali, può assumere persino caratteristiche epocali, nella misura in cui la sua diffusione è una diretta conseguenza del processo di civilizzazione e di urbanizzazione, come sostenuto anche da Tissot, ed è talmente obliquo come male da inficiare persino individualità di spiccata intelligenza, corrompendone in certa misura l'opera, come aveva fatto, fra gli altri con Pascal e Rousseau.

Del resto proprio nel caso della Malinconia si può dire che Pinel segua la perorazione di Rousseau: il vero medico "*feroit l'histoire des maladies humaines en suivant celle des sociétés civiles*" come ricordato anche da Louis Castel Petit nella sua *Analyse critique et impartiale de la Nosographie philosophique* (1798).

Infine, ed è forse l'elemento più interessante di questa patologia, per la malinconia farmaco e veleno spesso sono la stessa cosa. Non solo Pinel ammette che a volte, ma non sempre, si riesce a riportare alla ragione molti malinconici sragionando con loro, ma in certi casi addirittura la superstizione può essere utilizzata come strumenti di guarigione, come avevano già scoperto i sacerdoti dell'antico Egitto[46]. Ed è con i malinconici che si

44 Ivi, 43.

45 È Dörner a far notare come Rousseau, per curarsi a Montpellier, centro celebre per le sue cure della malinconia, si sia presentato come un inglese; gli inglesi, tradizionalmente, sono affetti dalla malinconia che era definita altresì male inglese.

46 Pinel (1818, III, 65).

confronta con maggiore durezza la ragione incarnata dall'alienista, proprio perché la malinconia si beffa della ragione parodiandola, nascondendo efficacemente i confini fra essa e la sua nemica, ed è capace di sostenere la sfida dialettica più di tutte le altre forme dell'alienazione: "Un commissario è venuto, un giorno, a Bicêtre, per liberare gli alienati che fossero giudicati guariti; interroga un vecchio vignaiolo che non si lascia sfuggire alcun errore, nessuna idea incoerente. Si redige il verbale del suo stato e, come d'uso, gli si fa firmare; ma qual è la sorpresa del magistrato quando vede come si è firmato…"[47].

Nella figura della malinconia l'affrontamento fra ragione e follia raggiunge il momento di massima tensione; in essa la ragione si perde intorpidita dall'umore scuro che la avvince in un circolo vizioso di argomenti e di idee che la legano a sé. Nella straordinaria vicinanza che la ragione percepisce con la figura del male inglese, essa riconosce, in realtà, il suo vero confine, ciò che non può superare senza rimanerne contaminata.

Bibliografia

Aristotele (1981), *La "melancolia" dell'uomo di Genio*, Genova: Il Melangolo.

Berthold-Bond D. (1995), *Hegel's Theory of Madness*, New York: State University of New York Press.

Bodei R. (1985), *Sistema ed epoca in Hegel*, Bologna: il Mulino.

Borgna E. (1990), *La malinconia*, Milano: Feltrinelli.

Botta, C (1798), *Lettera di Carlo Botta medico dell'armata d'Italia e membro del governo provvisorio piemontese al citt. Salomon suo collega intorno l'opera del citt. Pinel intitolata Nosografia filosofica*, s. n., s. d.

Castel R. (1980), *L'ordine psichiatrico. L'epoca d'oro dell'alienismo*, presentazione di F. Giacanelli, Milano: Feltrinelli.

Condorcet M.-J.-N.-C. de (1788), *Eloge et pensées de Pascal nouvelle edition Comentée, corrigée et augmentée per mr. de* *** [Voltaire], Paris.

Dagognet F. (1970), *Le catalogue de la vie*, Paris: PUF.

D'Alessandro A. (2005), *Psiche-Soma. Ippocrate nella letteratura medica del Settecento*, Bari: Progedit.

47 Pinel (1809, II, 172-173). E ancora: "le idee dei melanconici deliranti sono tenaci, ben impresse nella loro memoria, sempre presenti e attuali tanto che i rimedi sono spesso inutili. L'alienato si abbandona alla stramberia delle sue idee che gli sembrano ragionevoli ed è incapace di sottoporle a qualunque critica; ma se si riesce a scuoterli con ragionamenti opposti ai loro, se si conquista la loro fiducia e si fa nascere il desiderio di guarire, allora la persona cadi in uno stato di angosciante perplessità; è un caos, un tumulto di idee contrapposte, fra cui per un intelletto fraglie, la scelta è difficile".

Dörner K. (1975), *Il borghese e il folle*, Bari: Laterza.
Esquirol, J. E. D. (1846) *Delle malattie mentali consideratein relazione alla medicina all'igiene e alla medicina legale*, 3 voll., Firenze: Mariano Carli.
Fabiani C. M. (2006), *Anima corpo follia: la "scoperta" dell'inconscio nell'antropologia di Hegel*, in Cesarone V. (a cura di), *Libertà, ragione, corpo*, Padova: Messaggero, 269-284.
Falret J.-P. (1864), *Des maladies mentales et des asiles d'aliénés*, Paris: Baillière.
Foucault M. (1998), *Nascita della clinica*, a cura di A. Fontana, Torino: Einaudi.
— (2011), *Storia della follia nell'età classica*, a cura di M. Galzigna, Milano: Bur.
Galzigna M., (1978) *La fabbrica del corpo*, in "Aut Aut", n. 167-168, 153-174.
— (1983), *L'enigma della malinconia*, in "Aut Aut", n. 195-196, 75-97.
— (1984), *La follia, la norma, l'archivio: prospettive storiografiche e orientamenti archivistici*, Venezia: Marsilio.
— (1988), *La malattia morale*, Venezia: Marsilio.
Galzigna M., Terzian H. (1980), *L'archivio della follia*, Venezia: Marsilio.
Hegel G.W.F. (1972), *Lettere*, a cura di P. Manganaro, Bari-Roma: Laterza:
— (1984), *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*, Bari-Roma: Laterza.
Pigeaud J. (1981), *La maladie de l'âme.* Étude *sure la relation de l'âme et du corps dans la tradition medico-philosophique antique*, Paris: Les Belles Lettres.
— (1987), *Folie et cures de la folie chez les médicins de l'antiquité gréco-romaine*, Paris: Les Belles Lettres.
— (2001), *Aux portes de la psychiatrie. Pinel, l'Ancien et le Moderne*, Paris: Aubier.
Pinel Ph. (1800), *Traité médico-philosophique sur l'aliénation mentale ou la manie*, Paris: Richard Caille et Ravier; tr. it. *La mania. Trattato medico filosofico sull'alienazione mentale*, a cura di F. Fonte Basso e S. Moravia, Venezia: Marsilio.
— (1809), *Traité médico-philosophique sur l'aliénation mentale*, Paris: Brossom; tr. it. *Trattato medico-filosofico sull'alienazione mentale*, 2 voll., Pisa: ETS.
— (1818), *Nosografia filosofica o il metodo dell'analisi applicato alla medicina*, 3 voll. Napoli.

Schelling F.W.I. (1947), *Ricerche filosofiche sull'essenza della libertà umana e gli oggetti che vi sono connessi,* Milano: Istituto Editoriale Italiano.
Severino G. (1983), *Inconscio e malattia mentale in Hegel*, Genova: Il Melangolo.
Starobinski J. (1990), *Storia del trattamento morale della malinconia dalle origini al 1900*, Milano: Guerrini e Associati.
Stendhal (1817) *Histoire de la Peinture en Italie*, Paris: Didot, 2 voll.
Swain G. (1997), *Le sujet de la folie: naissance de la psychiatrie*, Paris: Calman Levy.
Weiner D.B. (1999), *Comprendre et soigner. Philippe Pinel (1745-1826). La médecine de l'esprit*, Paris: Fayard.
Wu Ming (2014), *L'armata dei Sonnambuli*, Torino: Einaudi.

Dialektisch-spekulatives Konzept der psychischen Norm in der Psychoanalyse

Serhii Hryshkan

Abstract: There is a controversial question in psychology in general and in psychoanalysis in particular concerning the definition of what is a psychic norm. This article aims to make a contribution to this discussion. The thesis of the article could be formulated in the following way: The psychic norm in Freud's works corresponds to dialectic-speculative processes whereas the pathological, although it is also dialectic in its essence, does not reach a speculative level. I support this thesis in the following way: (1) Firstly, I briefly summarize what Hegel means by positive-rational or speculative thinking, whereby I refer mostly to the corresponding section of his *Encyclopaedia of Philosophical Sciences*. (2) Subsequently, I distinguish, on the basis of the preceding chapter, between three types of concepts: the abstract, the dialectical and the speculative one. Further, I use these terms to show (3) how the normal outcome of the Oedipus complex and (4) sublimation as a desirable drive destiny have a speculative character, and subsequently that (5) psychoanalytic psychotherapy itself seeks for a speculative resolution of conflicts. At the end (6) I summarize the results obtained and (7) discuss the difference between Freud's and Hegel's metaphysical points of view in spite of the demonstrated similarities concerning their understanding of the logical.

Keywords: Dialectics; Freud; Hegel; Psychic Norm; Psychoanalysis.

1. Einleitung

Die These dieses Artikels kann kurz folgendermaßen formuliert werden: Die psychische Norm bei Freud entspricht den dialektisch-spekulativen Prozessen, wobei das Pathologische bei ihm zwar auch als eine dialektische Bewegung verstanden werden kann, aber das spekulative Niveau dabei nicht erreicht wird.

Ich bemühe mich, diese These auf folgende Weise zur Evidenz zu bringen: (1) Zuerst resümiere ich kurz, was Hegel unter dem positiv-vernünftigen bzw. spekulativen Denken versteht, wobei ich mich größtenteils auf den entsprechenden Abschnitt aus *Enzyklopädie der philosophischen Wis-*

* Bergische Universität Wuppertal (sergej.grischkan@googlemail.com)

senschaften stütze. (2) Anschließend unterscheide ich aufgrund des davor erläuterten Kapitels zwischen drei Typen der Konzepte: dem *verständigen*, *dialektischen* und *spekulativen*. Weiter benutze ich diese Begriffe, um zu zeigen, (3) wie der normale Ausgang aus dem Ödipuskomplex sowie (4) die Sublimierung als wünschenswertes Triebschicksal einen spekulativen Charakter haben, und anschließend, dass (5) die psychoanalytische Psychotherapie selbst eine spekulative Auflösung der Konflikte anstrebt. Am Ende (6) fasse ich die gewonnenen Ergebnisse zusammen und (7) diskutiere trotz der aufgewiesenen Ähnlichkeiten des Logischen bei Freud und Hegel auch die Differenz zwischen ihren metaphysischen Standpunkten.

2. Das Logische und seine Momente nach Hegel

In seiner *Enzyklopädie* legt Hegel in §79-82 die Charakteristik des Denkens dar, wobei er zwischen drei Seiten des Logischen unterscheidet: (1) dem abstrakten oder verständigen Denken, (2) dem dialektischen oder negativ-vernünftigen Denken und (3) dem spekulativen oder positiv-vernünftigen Denken[1].

Verständiges Denken wird als trennende, abstrahierende Tätigkeit charakterisiert, die gleichzeitig die Inhalte jeweils in sich gleicher Entitäten festmacht[2]. Diese Entitäten werden dabei einander entgegengestellt bzw. als miteinander unverträglich aufgefasst[3]. Diese Eigenschaften des (nur) verständigen Denkens sind dafür verantwortlich, dass der Verstand erfolglos wird, wenn er das zu denken versucht, was in seiner Wahrheit trotz der in ihm enthaltenen Unterschiede eine Einheit ausmacht. Als typische Beispiele könnten dafür die berühmten Antinomien aus Kants *Kritik der reinen Vernunft*[4] dienen: Ist Raum unendlich oder begrenzt? Kontinuierlich oder diskret? Ist der Mensch frei oder determiniert von äußeren Umständen? Und so weiter. Diese Bestimmungen sind vom Verstand streng getrennt und in sich verfestigt, sodass das, was kontinuierlich ist, nicht diskret sein kann, und das, was frei ist, nicht vom Umständen bedingt werden kann, usw.

Diese festen rigiden Entgegensetzungen führen (wie Kant es am Beispiel derselben Antinomien gezeigt hatte) zu den Schwierigkeiten, in de-

1 Hegel (2014, 168).
2 A.a.O., 169.
3 Hegel (2012, 44).
4 Kant (1853, 324-54).

nen der Verstand sich verwickelt. Damit wird das, was fest war, flüssig und das, was einst als wahr aufgefasste Bestimmungen galt, wird nichtig. Das macht gerade den Charakter des *dialektischen Denkens* aus, das Hegel als "das eigene Sichaufheben solcher endlichen Bestimmungen und ihr Übergehen in ihre entgegengesetzten"[5] definiert. Die Beispiele dieser Art des Denkens *par excellence* sind zahlreiche Dialoge Platons[6] und der Skeptizismus von Sextus Empiricus[7]. Charakteristisch ist für dieses dialektische Denken, dass sein Ergebnis am Ende jeweils eine abstrakte Negation ist, die Hegel als "vollkommene Verzweiflung an allem Festen des Verstandes"[8] bezeichnet.

Das unterscheidet wiederum dieses dialektische Denken vom *spekulativen*, das sich zwar auch ständig in Bewegung befindet, dabei aber die negierten Inhalte in sich behält. Somit hat das spekulative Denken einen anderen Charakter der Negation als das dialektische. Die Negation des dialektischen Denkens ist der Operation der Negation in der Mathematik ähnlich, wo eine positive Zahl zum eigenen Gegenteil d. h. zur negativen Zahl wird. Die Negation des spekulativen Denkens wird dagegen mit dem Wort "Aufhebung" beschrieben, das bekanntlich eine doppelte Bedeutung hat – Negieren und Aufbewahren[9]. Ein Beispiel dafür (das gleichzeitig als Lösung der dritten Antinomie der reinen Vernunft verstanden werden kann) ist die Betrachtung der Freiheit[10] zuerst als Willkür bzw. als bloß formelle Freiheit. Da diese Freiheit nur die Wahl zwischen den Angeboten trifft, die von außen gegeben und völlig von uns unabhängig sind, schlägt diese bloß formelle Freiheit in einen Determinismus um. Die beiden Momente werden dann im wahrhaft freien Willen aufgehoben, der "sich seines Inhalts als eines an und für sich festen bewusst [ist] und weiß denselben zugleich schlechthin als den seinigen"[11]. Das heißt also in der Freiheit als bewusster Notwendigkeit[12].

Beim Einführen dieser drei Seiten des Denkens fügt Hegel noch hinzu: "Sie können sämtlich unter das erste Moment, das Verständige, gesetzt und dadurch abgesondert auseinander gehalten werden, aber so werden

5 Hegel (2014, 172).
6 A.a.O., 174.
7 A.a.O., 146.
8 A.a.O., 176.
9 A.a.O., 204-5.
10 Hegel (2015, 67; 2014, 285).
11 Hegel (2014, 285).
12 A.a.O., 303-4.

sie nicht in ihrer Wahrheit betrachtet"[13]. Dazu sind noch zwei reflexive Bemerkungen zu machen:

1. Das spekulative Denken wird von Hegel selbst als eine Aufhebung des verständigen und dialektischen Denkens verstanden.
2. Die gesamte Diskussion des Logischen in §79-82 in der *Enzyklopädie* ist selbst ein Exemplar des spekulativen Denkens, das alle entsprechenden Elemente enthält. Somit wird der Begriff des spekulativen Denkens darin nicht nur beschrieben, sondern auch vollzogen bzw. durch diesen Vollzug performativ als wahr erwiesen.

3. Typologie der Konzepte aufgrund Hegels Formen des Logischen

Aufgrund der von Hegel eingeführten Unterscheidung zwischen drei Seiten des Logischen können wir auch zwischen den folgenden Konzepttypen unterscheiden: (1) dem verständigen Konzept, (2) dem dialektischen Konzept und (3) dem spekulativen Konzept. Unter dem *verständigen Konzept* verstehe ich das Konzept, das eine feste unveränderliche, den anderen derartigen Einheiten entgegengesetzte ausmacht. Das *dialektische Konzept* erfasst dagegen zwei einander widersprechende, aber nicht auflösende Entitäten. Im Unterschied zum verständigen Konzept, das komplett statisch ist, stellt das dialektische Konzept eine Bewegung dar, die dank der inhärenten, einander bekämpfenden Kräfte vollzogen wird. Das s*pekulative Konzept* stellt zwar auch eine Bewegung dar und enthält dementsprechend die einander widersprechenden Entitäten in sich, diese aber finden in ihm ihre Aufhebung und lösen sich in ihm auf. Das spekulative Konzept ist in diesem Sinne nicht nur Bewegung wie das dialektische Konzept, sondern, insofern die Auflösung des Widerspruchs die Bewegung zum Stillstehen bringt, auch statisch. Somit ist es selbst auch eine Aufhebung des verständigen und des dialektischen Konzepts bzw. enthält sie in sich.

4. Dialektisches und Spekulatives im Ödipuscomplex bei Freud

Den Idealfall des typischen einfachen positiven Ödipuskomplexes fasst Freud auf folgende Weise zusammen[14]:

13 A.a.O., 168.
14 Freud (1967a, 260).

1. Das (männliche) Kind entwickelt für die Mutter eine libidinöse Objektbesetzung aufgrund des Stillens (Anlehnungstypus der Objektbesetzung).
2. Dabei hat das Kind auch eine Sympathie zum Vater. Diese beiden Tendenzen (Liebe zur Mutter und zum Vater) koexistieren reibungslos, bis das Kind infolge der Verstärkung seiner sexuellen Wünsche feststellt, dass der Vater ein Hindernis seiner Wünsche darstellt. Es entwickelt eine ambivalente Einstellung zum Vater (zur Sympathie wird die Aggressivität hinzugefügt). Als Folge entsteht die Angst, vom Vater kastriert zu werden. Auf dieser Stufe leidet das Kind am meisten wegen dieses innerlichen Konfliktes, der die Liebe zur Mutter und die Gefahr der Kastration mit sich bringt (Wunsch + Angst) sowie Ambivalenz zum Vater (Liebe + Hass).
3. Beide einander widersprechende Tendenzen werden (in diesem einfachen positiven Normalfall) gleichzeitig durch eine Vateridentifizierung aufgelöst. Die Ambivalenz löst sich dadurch auf, dass die Identifizierung mit dem Vater eine akzeptierbare Lösung für beide Triebe ist: Der aggressive Trieb wird befriedigt, da der Vater dadurch symbolisch beseitigt wird, aber auch der sexuelle Trieb, da man, die Stelle des Vaters einnehmend, die Mutter "wie Vater" weiter lieben darf. Weil die Liebe zur Mutter sowie die Aggression gegenüber dem Vater auf eine andere sublimierte Ebene übergeht, wird auch der Konflikt der unerlaubten Wünsche und der Angst der Kastration aufgelöst.

Die erste Phase verfestigt die entsprechenden Umstände (Objektbesetzung und Familienkonstellation), die die spätere dialektische Bewegung ermöglicht. Die zunächst ungetrübte Liebe zur Mutter wandelt sich in Kastrationsangst um. Diese beiden Momente werden anschließend in der Vateridentifizierung aufgehoben. Hier muss betont werden, dass das Konzept der Ambivalenz bei Freud, das in einer Einheit zwei widersprüchliche Tendenzen auffasst (Liebe und Hass) seinerseits kein spekulatives, sondern ein dialektisches Konzept ist. In der Ambivalenz bekämpft die Liebe den Hass und umgekehrt, sodass diese abwechselnd einander negieren, den Schmerz verursachen, aber einander nicht aufheben. Der gesamte Ödipuskomplex als schmerzlicher Konflikt, in dem das Kind hin- und hergerissen wird, kann auch als dialektisches Konzept aufgefasst werden, wobei der positive normale Ausgang – Identifizierung mit dem Vater – dagegen als ein spekulatives Konzept zu verstehen ist.

5. Neurosen als im Dialektischen steckengebliebene misslungene Spekulation

Das Leben der Triebe bei Freud ist ständig dialektisch, d. h. verschiedenen Arten der Negation unterworfen: Verkehrung der Aktivität in Passivität und umgekehrt, inhaltliche Verkehrung, Umkehrung gegen die eigene Person, Umkehrung der Liebe in Hass u. a.[15]. In dem, was die Genese der Psychoneurosen betrifft, spielt bei Freud die Negation der Triebe, die den Namen der Verdrängung verdient hatte, eine besondere Rolle. Die Funktion der Verdrängung besteht darin, dass die Vorstellung, mit der der Trieb verbunden ist, vom Bewusstsein abgewiesen und davon ferngehalten wird[16]. Dies geschieht insbesondere, wenn die entsprechende Vorstellung mit bestimmten anderen Ansprüchen und Vorsätzen der Person unvereinbar ist[17]. Freud unterscheidet zwischen *Urverdrängung* und *eigentlicher Verdrängung*, sodass jene die ursprüngliche nicht akzeptierbare Vorstellung, diese aber schon die mit ihr assoziativ verbundenen und sie im Bewusstsein vertretenden Abkömmlinge betrifft. Die eigentliche Verdrängung kann mehrmals wiederholt werden, bis die Abkömmlinge sich im Bewusstsein weit genug vom ursprünglich Verdrängten befinden. Die Neurosen, die immer durch eine Symptombildung charakterisiert sind, entstehen, wenn die Besetzung der Vorstellung mit dem Trieb quantitativ so groß wird, dass die *Wiederkehr des Verdrängten* stattfindet[18]. Das Symptom selbst versteht Freud als Kompromiss zwischen dem ursprünglichen sexuellen Trieb und dem Ichtrieb, der hinter dem Abwehrmechanismus der Verdrängung steckt.

Verschiedene Neurosen entstehen infolge der verschiedenen Abwehrmechanismen, mit deren Hilfe die Psyche nach der misslungenen Verdrängung den Konflikt zu bekämpfen versucht. Bei Angsthysterie bzw. einer Phobie[19] wird die verdrängte Libido in die Angst konvertiert, wobei diese an die Abkömmlinge des Urverdrängten in der äußeren Welt geknüpft wird (wie z. B. bei der Pferdephobie, das Pferd als psychisches Abkömmling des Vaters gilt). Der Mensch bekommt die Möglichkeit vor dem Objekt der Phobie zu fliehen. Das führt aber in eine schlechte Unendlichkeit, die das Pathologische bei Freud häufig charakterisiert.

15 Freud (1949c).
16 Freud (1949a, 249-50).
17 A.a.O., 249.
18 A.a.O., 257.
19 A.a.O., 257-8.

Bei der Konversionshysterie[20] wird das Verdrängte (das wiederkehren will) durch den Konversionsmechanismus in das körperliche Symptom wie beispielsweise eine Hemmung verwandelt. Dieses Symptom ist auch ein Kompromiss und genauso mit der urverdrängten Vorstellung assoziativ verbunden.

Im Fall der Zwangsneurose[21] misslingt auch die Verdrängung, sodass die verdrängte Vorstellung (oder ihr näherer Abkömmling) wieder ins Bewusstsein durchbricht. Sie ist aber für das Bewusstsein nicht akzeptierbar. Deshalb versucht man diese Vorstellung wieder zu verdrängen. Die entsprechende Dynamik der Verdrängung und die Wiederkehr des Verdrängten wiederholen sich in einem Teufelskreis.

In den beschriebenen Neurosen wird erkennbar, dass das Symptom als Kompromiss auch ein dialektisches Konzept ausmacht, das aber dabei kein spekulatives ist. Dieses Konzept vereint auch zwei einander widersprechende Triebe in sich, befindet sich ständig in Bewegung, erlangt aber keine Auflösung.

Die Sublimierung als ein Vorgang, "bei dem Objekt und Ziel gewechselt werden, so daß der ursprünglich sexuelle Trieb nun in einer nicht mehr sexuellen, sozial oder ethisch höher gewerteten Leistung Befriedigung findet"[22], wird insgesamt sehr wenig in Freud'schen Texten besprochen. So ist sie in früheren Texten als ein zur Verdrängung alternatives Triebschicksal diskutiert[23]. Die Sublimierung muss aber eine Negativität voraussetzen, da ansonsten es nicht verständlich bleibt, warum man das Ziel des Triebes durch ein unnatürliches, nicht sexuelles Ziel überhaupt ersetzen sollte. Und tatsächlich stellt Freud in seinem späteren Werk *Das Ich und das Es* eine theoretische Vermutung an, dass jede Sublimierung infolge des Verlustes eines Objektes die Objektlibido in die narzisstische Libido umsetzt, sodass die Triebe eine Desexualisierung erleben und später die entsprechende Energie für andere Zwecke genutzt werden kann[24]. Allenfalls stellt dadurch die Sublimierung ein spekulatives Konzept dar, da sie mindestens in zweierlei Hinsicht als Aufhebung dient: Einerseits wird durch die Desexualisierung die Opposition zwischen dem Ichtrieb und dem sexuellen Trieb dadurch aufgehoben; Andererseits versöhnt der Akt der Sublimierung beide Seiten des wichtigsten metapsychologischen Dilemmas des Menschen: die triebhafte Macht der Triebe (bzw. das Es) und

20 A.a.O., 258-9.
21 A.a.O., 259-60.
22 Freud (1967b, 231).
23 Freud (1949c, 219).
24 Freud (1967a, 258).

die kulturellen Anforderungen (bzw. das Über-ich). Mittels der Sublimierung macht man nicht nur, was man soll, sondern auch, was man will. Die Sublimierung ist also nicht nur ein dialektisches (wie Symptom), sondern auch ein spekulatives Konzept.

6. Der psychotherapeutische Prozess als dialektisch-spekulativer

Die späteren Ansichten Freuds darüber, was sich im Kern der psychoanalytischen Therapie befindet, finden wir in Freuds Artikel *Erinnern, Wiederholen und Durcharbeiten*, wobei hier die Analyse der Übertragung eine besondere Stelle einnimmt. Freud schreibt: "Der Analysierte erinnere überhaupt nichts von dem Vergessenen und Verdrängten, sondern er agiere es. Er reproduziert es nicht als Erinnerung, sondern als Tat, er wiederholt es, ohne natürlich zu wissen, daß er es wiederholt"[25]. Es handelt sich um die unbewusste Wiederholung in der Handlung des aus infantilen Erfahrungen stammenden Verhaltensmusters. Dieses Verhaltensmuster äußert sich auf eine performative Weise in der Übertragung in der Konstellation einer therapeutischen Behandlung sowie in der gegenwärtigen Lebenssituation überhaupt[26]. Der Patient lässt diese *Patterns* mittels der Übertragung in der Behandlung erscheinen, was im Fall einer geschickten Interpretation seitens des Psychoanalytikers vom Patient bewusst gemacht werden kann. Das, was erinnert wird, muss nicht mehr als Tat wiederholt werden, und somit kann ein unproduktives schädliches Verhaltensmuster auch bewusst vom Patienten korrigiert werden.

Aufhebung der Verdrängung, Arbeit mit dem Widerstand in der Behandlung, was zum Bewusstwerden der wichtigen unbewussten Inhalte führt, waren die wesentlichen Züge der psychoanalytischen Psychotherapie seit ihrem Anfang[27]. Im erwähnten späteren Artikel hat man den Akzent von der Wiederherstellung der Erinnerung über die traumatischen Ereignisse eher auf die Arbeit mit der Übertragung verschoben. Aber der dialektisch-spekulative Gang der Psychoanalyse ist derselbe geblieben: Die ursprüngliche an sich im Unbewussten existierenden (ggf. traumatischen) Erfahrungen entfremden sich in Symptome der Krankheit oder psychopathologische Verhaltensmuster, die später mittels der Methode der freien Einfälle wieder verinnerlicht bzw. bewusst werden. Der letzte Schritt, den die Psychoanalyse leistet, vervollständigt den dialektischen

25 Freud (1949b, 129).
26 A.a.O., 130.
27 A.a.O., 126.

Gang und verwandelt ihn in den wahrhaft spekulativen. Dieser durch die Psychoanalyse vervollständigte Prozess kann mit dem Gang des absoluten Geistes verglichen werden, wo der Geist an sich als Idee sich entfremdet bzw. sich in der Form des Andersseins als Natur realisiert und dann sich anschließend durch den endlichen Geist mittels der Wissenschaft und Naturphilosophie erkennt und dadurch zu sich selbst wiederkehrt[28]. Somit ist auch der Akt der psychoanalytischen Therapie –Bewusstwerden des Verdrängten – Selbsterkennen und Zurückkehren zu sich selbst. Damit ist die Aufhebung, welche die Psychotherapie leistet, einerseits das Erkennen (man erweitert die Kenntnis über sich selbst, was nur mittels eines dialektisch-spekulativen Ganges möglich ist), aber auch die Befreiung. Da man früher dem Verhängnis der entfremdeten unbewussten *Patterns* erlegen war und jetzt jedoch wieder langsam die Kontrolle über das eigene Leben erlangt, ist dadurch eine Erweiterung der Freiheit erreicht, die auch den entsprechenden therapeutischen Erfolg charakterisiert. Ob es sich bei der auf diese Weise erweiterten Freiheit nicht um bloß formelle Freiheit (Willkür) handelt, bleibt noch als zu beantworten. Die richtig verlaufende Psychoanalyse ist auch keine Hilfe in der Steigung der Frivolität des Ich. In der Tat ist genau das Gegenteil korrekt: Gerade seine Willkür, sein naiver Glaube, "Herr in seinem eigenen Haus zu sein"[29] hat das Ich zur Krise und Krankheit geführt. Die Psychoanalyse soll im Idealfall eine Wiederherstellung des Dialogs zwischen dem Ich und dem Es leisten, sodass eine passende Lösung für die Gesamtheit der Persönlichkeit gefunden wird. Somit wird in den Akten des Bewusstwerdens auch eine Synthese der Willkür des Ich und der natürlichen Notwendigkeit des Es erzielt, was dem Begriff der Freiheit in ihrer spekulativen Wahrheit viel näher steht.

7. Die psychische Norm als ein spekulatives und das Psychopathologische als ein dialektisches Konzept

An diesem Punkt können wir erkennen, dass Freud zum Verstehen der psychopathologischen, neurotischen Erfahrungen (und der diese Erfahrungen vorbereitenden Prozesse der psychischen Entwicklung) die Konzepte gebraucht, die wir hier als dialektische Konzepte bezeichnet haben, d. h. die Konzepte, die einander widersprechende und miteinander nicht vereinbare Kräfte in einer Einheit umfassen. Dabei befinden sich diese Kräfte im ständigen dialektischen Prozess des Negierens in Bezug aufeinander,

28 Hegel (2016, 24-5).
29 Freud (1969, 295).

was aber keine Aufhebung ist, sondern zu einer schlechten Unendlichkeit führt. Diese Konzepte beschreiben häufig die für die Person schmerzlichen Erfahrungen, die die Neurosen insgesamt charakterisieren. Zu solchen Konzepten gehören insbesondere: die Ambivalenz, das Symptom als Kompromissbildung und der Ödipuskomplex als die gesamte Sammlung der schmerzlichen zerreißenden Erfahrungen, denen das Kind unterworfen wird. Zusammenfassend kann man sagen, dass *das Pathologische selbst bei Freud ein dialektisches Konzept ist*.

Die psychische Norm bzw. die Überwindung des Pathologischen in der Behandlung werden dagegen durch die Konzepte beschrieben, die wir als spekulativ bezeichnen. Zu ihnen gehörten insbesondere die Identifizierung mit dem Vater im einfachen positiven Ödipuskomplex, die Sublimierung als optimales Triebschicksal und das Bewusstwerden des Verdrängten als therapeutisches Ziel der psychoanalytischen Behandlung. Damit kommen wir zur Hauptthese dieses Artikels: Die psychische Norm bei Freud soll nicht als verständiges Konzept verstanden werden (wie zum Beispiel ein statischer Zustand, der erlangt werden soll), sondern als ein dynamisches dialektisch-spekulatives Konzept, das die Psyche in ihrer Entwicklung und Fähigkeit zur Aufhebung der inneren Konflikte auffasst.

8. Kommentar zur Differenz der metaphysischen Standpunkte von Freud und Hegel

Für Hegel hat die Logik den höchsten ontologischen Status. Damit fallen die logischen Beschreibungen der Realität seitens endlichen Geistes mit der echten Realität zusammen. Jean Hyppolite bezeichnet die Methode Hegels als phänomenologische in dem Sinne, dass Hegel die Realität beschreibt, so wie sie in ihrer Wahrheit ist, nichts von sich selbst dazu hinzufügend[30]. Somit wird das Erkennen wie schon besprochen als Wiederkehr des Geistes zu sich selbst bzw. als Erhebung in die eigene Wahrheit verstanden. Die von Freud beschriebenen dialektischen bzw. spekulativen Prozesse in der Psyche würden von diesem Standpunkt aus auch als Aufweisen der logischen Realität, die im endlichen Geist steckt, und als Erhebung zu ihrer Wahrheit verstanden werden.

Freud dagegen vertritt bekanntlich einen naturwissenschaftlichen Realismus, wo die Realität von den theoretischen Konstruktionen völlig getrennt ist und die theoretischen Begriffe zum Verstehen dieser Realität gebraucht werden. Diese können aber auch falsch sein und bei neuen Er-

30 Hyppolite (1946, 15-6).

fahrungen korrigiert werden[31]. Freud schreibt dazu: "Der Fortschritt der Erkenntnis duldet aber auch keine Starrheit der Definitionen. Wie das Beispiel der Physik in glänzender Weise lehrt, erfahren auch die in Definitionen festgelegten ‚Grundbegriffe' einen stetigen Inhaltswandel"[32]. In unserer Terminologie kann man sagen, dass die wissenschaftliche Erkenntnis nach Freud keine Verfestigung in den verständigen Konzepten duldet. Somit zeigt dieses Zitat deklarativ das, was vielmehr seine theoretischen Werke performativ zeigen, und zwar, dass Freud gleichzeitig mit seinem wissenschaftlichen Realismus überzeugt ist, dass die dialektisch-spekulative Logik der Vernunft für die Beschreibung der psychischen Realität viel passender ist als die starren Konzepte des Verstandes. Dabei werden aber die psychopathologischen Prozesse in der Psyche eher durch rein dialektische beschrieben, während die normale Entwicklung (in den spontanen psychischen Prozessen wie in der Psychotherapie) nicht nur dialektisch, sondern auch spekulativ ist.

Diese Idee möchte ich insbesondere mit diesem Artikel an einigen Elementen von Freuds Theorie zur Evidenz bringen, wobei natürlich kein Anspruch auf eine vollständige Behandlung der Theorie Freuds in einem so kurzen Artikel erhoben werden könnte. Das Vorhaben dieses Artikels bestand eher darin, auf bestimmte Tendenzen in Freuds Werken hinzuweisen und sie konkret durch die Erläuterung einiger Stellen zu verdeutlichen.

Literaturverzeichnis

Freud S. (1949a), *Die Verdrängung*, in *Werke aus den Jahren 1913-1917*, Bd. 10, 248-63, *Gesammelte Werke: chronologisch geordnet*, London: Imago Publishing co. ltd.

— (1949b), *Erinnern, Wiederholen und Durcharbeiten*, in *Werke aus den Jahren 1913-1917*, Bd. 10, 126-37, *Gesammelte Werke: chronologisch geordnet*, London: Imago Publishing co. ltd.

— (1949c), *Triebe und Triebschicksale*, in *Werke aus den Jahren 1913-1917*, Bd. 10, 210-33, *Gesammelte Werke: chronologisch geordnet*, London: Imago Publishing co. ltd.

— (1967a), *Das Ich und das Es*, in *Jenseits des Lustprinzips, Massenpsychologie und Ich-Analyse. Das Ich und das Es*, Bd. 13, 235-89, *Gesammelte Werke: chronologisch geordnet*, Frankfurt am Main: Fischer.

31 Freud (1949c, 210).
32 A.a.O., 210-1.

— (1967b), *Psychoanalyse und Libidotheorie*, in *Jenseits des Lustprinzips. Massenpsychologie und Ich-Analyse. Das Ich und das Es*, Bd. 13, 209-33, *Gesammelte Werke: chronologisch geordnet*, Frankfurt am Main: Fischer.

— (1969), *Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse*, Bd. 11, *Gesammelte Werke: chronologisch geordnet*, Frankfurt am Main: Fischer.

Hegel G.W.F. (2012), *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie 1,* Bd. 18, Werke in 20 Bänden, Frankfurt am Main: Suhrkamp.

— (2014), *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse (1830). Erster Teil. Die Wissenschaft der Logik: mit den mündlichen Zusätzen,* Bd. 8, Werke in 20 Bänden, Frankfurt am Main: Suhrkamp.

— (2015), *Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse: mit Hegels eigenhändigen Notizen und den mündlichen Zusätzen*, Bd. 7, Werke in 20 Bänden, Frankfurt am Main: Suhrkamp.

— (2016), *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse (1830). Zweiter Teil. Die Naturphilosophie. Mit den mündlichen Zusätzen,* Bd. 9, Werke in 20 Bänden, Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Hyppolite J. (1946), *Genèse et structure de la Phénoménologie de l'esprit de Hegel*, Paris: Éditions Montaigne.

Kant I. (1853), *Kritik der reinen Vernunft,* Bd. 2, 12 Bände, *Immanuel Kant's Sämmtliche Werke*, Leipzig: Voss.

Una metafisica troppo 'nobile' del desiderio: A. Kojève e J. Lacan

Roberto Finelli

Abstract: It is indisputable the enormous influence on French culture that had the Hegelian reading advanced by A. Kojève during the 30s of the last century. Finelli's essay intends to criticize the basic approach of the Russian-French author and his claim to place the dialectical relationship of lord and servant at the beginning of history. Finelli's aim is to demonstrate that the "absolute denial", assigned to the lord in the Phenomenology of the spirit, cannot be a presupposition, as Kojève thought, but can only be a "place", historically determined, which finds his reasons in the figures and in the previous path of Phenomenology. The more general critical intent is to show how Kojève's Hegelian interpretation is conditioned by a Nihilism, which is articulated according to the influence of the Metaphysics of the Non-existent of Soloviev and the ontological difference of Heidegger. With the consequence that a good part of contemporary French Theory (Lacan, Deleuze, Derrida, Foucault) reveals itself, on closer inspection, strongly exposed to the dissolutive action of an ontology of "Nothing".

Keywords: Kojève; Lacan; Nihilism; French Theory.

1. Una dialettica senza violenza: dal 'tre' al 'quattro'

È la genesi del pensiero di Hegel, nel contesto dell'eredità del criticismo kantiano, che può ben far comprendere, quanto la filosofia hegeliana sia stata di fondo assai più una filosofia del *riconoscere* che non una filosofia speculativa del *conoscere*. Il contesto è quello fichtiano di una nuova definizione di libertà rispetto a quella kantiana della *Critica della ragion pratica*. Giacché qui libertà non è più autonomia della ragione, quale facoltà di sintetizzare di per per sé un universale pratico, bensì è *sintesi degli opposti*, quale facoltà di risolvere ogni *non-Io* nell'*Io*, ossia quale facoltà dell'*Io* assoluto di ritrovare e riconoscere sé medesimo in ogni determinazione opposta del *non-Io*. Nuova definizione di libertà, cui va aggiunta, l'elaborazione che, attraverso Schiller, ne fa Hölderlin, ripensando, e criticando insieme, la sintesi fichtiana nel verso dell'armonia e bellezza della composizione de-

* Università degli Studi Roma Tre (roberto.finelli@uniroma3.it)

gli opposti, senza che nessuno dei due abbia a dominare e ad estremizzarsi rispetto all'altro.

L'idealismo tedesco nasce, dal kantismo ma oltre al kantismo, proprio e solo con tale nuova definizione di libertà, senza intendere la quale, nella sua differenza dalla sintesi kantiana, non s'intende la nuova epoca, non solo della storia delle idee, ma della nuova teoria sociale, giuridica e politica della modernità, che appunto l'idealismo tedesco inaugura e consegna come orizzonte ulteriore al liberalismo kantiano. L'idealismo tedesco è oltre il criticismo, o se si vuole è una radicalizzazione del criticismo, certo per motivi teoretici, ma anche e soprattutto per motivi etico-politici, giacché nella sua problematicità di base è la questione di come affrontare, quanto a compiutezza di libertà, una modernità che già in Schiller e Hölderlin, per limitarsi a solo questi due autori, si presenta non solo come progresso e illuminismo ma anche come realizzazione asimmetrica, unilaterale e repressiva delle potenzialità dell'umano.

Ma è proprio dal confronto con l'impercorribilità della soluzione drammatico-estetica data da Hölderlin a tale programma di nuova libertà e di nuova organicità etico-politica che emerge l'originalità e la peculiarità della soluzione hegeliana, con la conferma che la fonte del pensiero di Hegel non è, come da molti pure autorevoli interpreti s'è voluto dire, teologica e mistica, bensì è profondamente *pratico-politica*: nel senso elevatissimo del termine, quale intento di realizzare il regno di Dio sulla terra, attraverso una rivoluzione culturale e morale che, oltre la Rivoluzione Francese, attingesse senso appunto da un'antropologia priva di estremizzazioni e di polarità antitetiche. *Una rivoluzione cioè che realizzasse la Rivoluzione francese senza il Terrore*. Senza la violenza di un'autorità che dall'esterno proponesse e imponesse universalizzazioni e socializzazioni, visto che l'obiettivo era quello appunto di un universale che nascesse dalle movenze stesse, interiori e intrinseche, del particolare[1].

La soluzione hegeliana consiste, a partire da quel testo bellissimo e densissimo che è il manoscritto di *Der Geist des Christentums und sein Schicksal*, nella teorizzazione che ciascun estremo, nella sua polarizzazione asimmetrica, non riesce a coincidere e a mantenersi in sé medesimo, in quanto è invaso, a un certo punto, per necessità, ossia *per destino*, dall'altro opposto, ossia dal mondo e dall'alterità che dogmaticamente ha lasciato fuori di sé. Per lasciar luogo, a conclusione e in forza di tali scacchi esistenziali e di tali

1 Per questa interpretazione mi permetto di rinviare al testo in cui ho provato a ricostruire la formazione del pensiero hegeliano fino alle sue prime forme sistematiche, Finelli (2009). Ma per una critica dell'interpretazione teologica e mistica del primo Hegel cfr. anche la *Premessa* e le *Introduzioni* di E. Mirri a Hegel (1993).

rovesciamenti nell'opposto, alla *sintesi del riconoscimento*, quando l'altro non è più conosciuto come estraneo e fuori di sé, bensì è riconosciuto, per la comune appartenenza al mondo della vita, come interiore e identico a sé.

La dialettica hegeliana, ben diversamente da quella antica, è infatti *catastrofe esistenziale del finito* e conclusione della cattiva infinità dei rovesciamenti nel radicamento del proprio Sé attraverso riconoscimento dell'Altro. É, nella prima teorizzazione della sua genesi, dialettica non logico-ontologica ma *drammatico-antropologica* che trova nella tipologie delle umanità, prima ebraica, poi cristiana, infine kantiana, i modelli di identità dogmatiche ed estreme, il cui togliersi deve introdurre all'aprirsi di una nuova umanità del riconoscimento.

Essa è costituita da un processo in tre fasi che si struttura: a) nel riconoscersi fallace di un finito in una identità iniziale, espulsiva dell'altro e paurosa della vita; b) nella perdita di tale identità attraverso l'invasività dell'altro e il toglimento del proprio confine/limite protettivo; c) nell'interiorizzazione, ora positiva, dell'altro come costitutivo del proprio Sé. Tale processualità è il contenuto della nuova, originale e immanente definizione di ciò che per Hegel è Spirito, *Geist*: processualità *immanente* di contro ad ogni definizione *trascendente* e tradizionale della spiritualità. Ed appunto tale definizione di *Geist* costituisce il canone, l'impianto categoriale, che guida il procedere del pensiero hegeliano dai manoscritti giovanili fino al suo costituirsi a sistema, attraverso il passaggio, non vale sottolineare quanto fondamentale, dall'argomentazione *drammatico-antropologica* all'argomentazione l*ogico-ontologica*.

Tale passaggio a un sistema che si costruisce soprattutto negli anni jenesi trova, com'è ben noto, un interlocutore fondamentale in Schelling e nella sua *quaternio terminorum*. Ossia nella tesi centrale, nella teoria schellinghiana dell'Assoluto come Identità, che ogni luogo dell'Assoluto è compresenza di Soggetto e Oggetto, Spirito e Natura. Con la sola differenza, di grado quantitativo, che mentre nella dimensione dello Spirito nella compresenza di Soggetto ed Oggetto prevale il Soggetto, nella dimensione naturale prevale il fattore dell'Oggetto[2]. Per cui, com'è evidente, l'Assoluto schellinghiano era giunto a proporre, quanto a unificazione della realtà, una *quadruplicazione* dei termini che provava a sfuggire alla difficoltà maggiore del fichtismo di trovare la sintesi tra opposti (Io, non-Io) in un terzo, superiore ed ulteriore ad entrambi.

2 I testi di Schelling più espliciti in questo senso sono Schelling (1994) e Schelling (2006).

Questo trapasso fondamentale dal *Tre* al *Quattro*, quanto a elementi strutturali del reale, è stato accolto da Hegel nella lunga frequentazione con Schelling a Jena, dopo il condiscepolato di Tübingen. Ne è generato quel filosofema, da quel momento centrale, nel pensiero di Hegel, secondo il quale ogni polarità di un'opposizione si sintetizza con l'opposto solo *facendosi intero in sé medesima*, vale a dire accogliendo l'opposto dentro di sé e rinunciando alla *violenza*, o di una assimilazione dell'opposto o di una sintesi terza ed esterna.

Ciò vale a dire che la dialettica implica la quadruplicazione dei termini – non la loro triadicità – in quanto ciascuno degli opposti ha da farsi l'intero e, in questa prassi reciproca di alterazione di sé, produrre *intrinsecamente* la dimensione dell'Assoluto e della Totalità del reale in quanto luogo della conciliazione. A conferma di quanto sopra si diceva: cioè che la dialettica hegeliana nasce dall'obbligo di *realizzare la Rivoluzione francese senza la Rivoluzione e il Terrore*, specificamente di realizzare la universalità della ragione kantiana senza che la ragione s'imponga autoritariamente al sentimento. Nasce come pensiero della non violenza assoluta e di un'etica generalizzata come bellezza e armonia e, appunto, la quadruplicazione dei suoi termini costitutivi è la messa in opera di tale sua fondazione radicalmente non violenta e pacificatrice.

2. Il puro concetto del riconoscere

Nella *Fenomenologia dello spirito* una delle testimonianze più esplicite di questa quadruplicazione dei termini propria della dialettica hegeliana è contenute nelle pagine dell'Autocoscienza quando, ancor prima della trattazione del confronto tra signore e servo, Hegel introduce e definisce il "puro concetto del riconoscere (*reine Begriff des Anerkennens*)"[3].

L'Autocoscienza è la Coscienza che ha bisogno di confermare attraverso l'Altro la certezza di sé. È la coscienza che può riconoscersi effettivamente come soggettività, come autocoscienza, solo attraverso l'essere riconosciuta da un'altra autocoscienza. Ma affinché ci sia un *puro riconoscere* è necessario che questo Altro sia del tutto simmetrico e identico al primo: che abbia la stessa dignità di soggetto e che abbia verso se stesso la medesima relazione di valorizzazione e di autonomia.

Ossia affinché una autocoscienza sia riconosciuta da un'altra autocoscienza, è necessario che a sua volta la prima riconosca la seconda quanto a valore di soggettività. E che dunque agisca verso se medesima, quanto a ri-

3 Hegel (1967, 155).

conoscimento di dignità e autonomia, nello stesso modo in cui agisce verso l'altra, quanto a riconoscimento di dignità e autonomia. Giacché solo in tal modo si dà la simmetria e la reciprocità di un rapporto in cui ciascuno fa verso l'altro ciò che fa anche verso se stesso, in una quadruplicazione dei termini per la quale il primo, duplicandosi, accoglie in sé, riconoscendolo, l'altro e, viceversa, l'altro, duplicandosi a sua volta, accoglie in sé, riconoscendolo, il primo.

Dunque, *puro concetto del riconoscere*, che nelle medesime pagine della *Fenomenologia* Hegel caratterizza come modulo del riconoscimento reciproco di libertà, secondo cui l'assicurazione della *libertà del Sé* è fondata intrinsecamente sul "lasciar essere libero l'Altro" (*entläßt also das Andere wieder frei*). Anche qui secondo un procedere che si fonda sul superamento dell'opposizione escludente tra Sé ed Altro e sul raggiungimento da parte del Sé di una corretta inclusione in sé dell'Altro.

È un procedere infatti articolato nella breve ma intensissima esposizione hegeliana in tre momenti: 1) Nel primo momento l'autocoscienza esce dalla sua condizione assoluta e irrelata di coscienza che nel movimento fenomenologico precedente ("Intelletto") ha risolto l'intero mondo dell'oggetto nel soggetto e incontra l'Altro Soggetto come determinazione e presenza ulteriore del suo mondo. È il momento in cui l'autocoscienza fa esperienza del *fuori di sé* (*ausser sich*):

> Per l'autocoscienza c'è un'altra autocoscienza; essa è andata fuori di sé. Ciò ha un doppio significato: *in primo luogo* l'autocoscienza ha perduto se stessa perché ritrova se stessa come una *altra* entità (*ein anderes Wesen*); *in secondo luogo* essa così ha tolto l'altro, perché non vede anche l'altro come entità (*Wesen*), ma vede *se stessa nell'altro* (*sich selbst im Anderen*)[4].

La soggettività d'intelletto che ha sottratto all'oggettività ogni consistenza autonoma, avendo ridotto l'intero mondo a oggetto di legislazione scientifica, quando nel suo orizzonte si accende l'Altro, non può inizialmente vederlo come esistenza autonoma e non riducibile alla sua. Così o sedotta e fuori di sé vede nell'altro solo un luogo di fascinazione e di perdita di sé o nell'altro rispecchia e vede solo se stessa: cadendo nel primo modo nella *sopravalutazione* dell'altro o nella sua *sottovalutazione* radicale nel secondo. In entrambi i casi collocando nell'altro solo le proprie movenze interiori e praticando dunque i due lati di una medesima proiezione che in entrambi i casi fa dell'altro appunto solo il ricettacolo del proprio sé.

4 Ivi, 153.

2) Nel secondo momento, esperito comunque che il senso della propria identità si gioca ormai nel confronto con l'altro, ciò che accade all'autocoscienza è il tentativo del ritorno alla sua condizione originaria, prima della relazione, di pretesa autosufficienza monadica e assoluta monastica. Vale a dire che la tentazione della regressione alla condizione di astrazione onnipotente non può che essere costante, consustanziale a una dinamica di relazione. Per cui in questo secondo momento dell'esposizione hegeliana, l'autocoscienza in questione non può che provare a negare ed eliminare la stessa presenza dell'altro, distanziandosi ed irrigidendosi di contro ad esso. Ma così, tentando di riaffermarsi come soggettività immediata e non dipendente da altro, in effetti finisce col non ritrovare più sé medesima, perché l'altro è ormai consustanziale al suo sé, perché l'altro è ormai null'altro che se stessa:

> Essa deve togliere questo *suo esser-altro* (*sein Anderssein*). È il togliere del primo doppio significato ed è perciò esso stesso un duplice togliere. Essa deve procedere infatti a togliere l'altra esistenza indipendente, per divenire certa *di se stessa* come l'essenza; ma con ciò procede in secondo luogo a togliere *sé medesima*, perché questo altro è lei stessa[5].

3) È solo nel terzo movimento che l'autocoscienza ritorna veramente in se stessa, appropriandosi effettivamente di sé. Ma questo accade solo quando il togliere la dipendenza dall'altro, il liberarsi dall'altro, è *nello stesso tempo* la liberazione dell'altro, il *lasciar essere libero* l'altro. Solo quando cioè la libertà propria è, *ipso tempore*, la libertà dell'altro:

> Questo togliere duplice del suo duplice esser-altro è parimenti un ritorno in doppio senso *in se stessa*; perché, *in primo luogo*, essa, mediante il togliere, si riappropria di sé, in quanto diviene di nuovo eguale a se medesima mediante il toglimento del *suo* esser-altro; ma, *in secondo luogo*, restituisce di nuovo a lei stessa l'altra autocoscienza, perché essa era se stessa nell'altro; essa toglie questo *suo* essere nell'alterità, e lascia dunque di nuovo libero l'altro (*entläßt also das Andere wieder frei*)[6].

Si potrebbe dire, traducendo la pagina hegeliana in linguaggio psicoanalitico, che un Soggetto giunge al riconoscimento di sé, solo quando fuoriesce da un'attitudine fusionale e simbiotica con l'altro da sé. Solo quando cessa di vedere l'altro, non nella autonomia del suo progetto di vita, bensì solo come oggetto manipolabile per i suoi bisogni, le sue compensazioni, le sue proiezioni. Quando cessa cioè di vedere l'altro solo come prolungamento e protesi del proprio sé. Giacché solo la *lontananza nella prossimità*,

5 Ivi, 154.
6 *Ibidem*.

solo il lasciar essere l'altro al suo più proprio desiderio e al suo più proprio programma di vita, consente al sé in questione di rivolgere verso sé medesimo il proprio interesse e la propria cura, facendosi carico responsabilmente, senza madri né padri, della propria bisognosità. Solo il riconoscimento, senza secondi fini, della piena libertà di vita dell'Altro, con il rispetto radicale che ne consegue delle sue scelte, conduce il primo Soggetto ad avere come oggetto da curare e da far crescere null'altro che sé medesimo[7].

3. Antropologia signorile e antropologia servile

Abbiamo detto che il *puro concetto del riconoscere*, istituito sull'istanza di liberazione reciproca di entrambe le polarità, vale nello svolgimento successivo della *Fenomenologia* come il modello cui dovranno tendere, quanto a *quaternatio terminorum*, le diverse realizzazioni e progressioni del riconoscimento. Il confronto e la dialettica tra signore e servo che segue immediatamente quella presupposizione concettuale rappresenta, com'è ben noto, la prima e forse la più celebre figura della progressiva socializzazione e spiritualizzazione dell'autocoscienza. Ed è ben nota l'interpretazione che di quella lotta per il riconoscimento ha dato Alexandre Kojève nelle sue *Lezioni sulla Fenomenologia dello spirito* tenute dal 1933 al 1939 all'École *Pratique des Hautes* Études. Così come è ben noto che proprio dall'interpretazione kojeviana di quelle pagine hegeliane abbia preso le mosse Jacques Lacan, allievo e uditore di Kojève, il quale sulla scissione onto-antropologica di *bisogno* e *desiderio* ha istituito la sua riconfigurazione, barocca ed esoterica fino alla messa in scena di una *Vox Dei*, della scienza freudiana della psicoanalisi.

Sarà dunque opportuno svolgere qualche considerazione sulla filosofia della storia universale, concepita da Kojéve, e basata sulla opposizione-interazione tra Signori e Servi.

La distinzione tra Signore e Servo nell'incontro iniziale, a principio della storia, nasce per l'intellettuale russo dall'opposizione tra *Desiderio umano* e *Desiderio animale*. Quest'ultimo è legato al corpo e a una bisognosità biologica che può essere soddisfatta solo da oggetti biologico-naturali. È desiderio di Essere, dipendente dall'Essere della natura e della realtà esterna. Laddove il Desiderio umano è desiderio che supera e trascende la natura, la corporeità biologica, per affermarsi come assoluta libertà, come azione e forza che annulla l'Essere, e che deve essere riconosciuta dagli altri in tale sua peculiare modalità. È perciò desiderio che non desidera cose,

7 Anche qui mi permetto di rinviare ai miei testi: Finelli (2016; 2018).

oggetti, ma che può desiderare solo un altro Desiderio, il Desiderio di un altro essere umano.

In coerenza con la natura più profonda dell'umano, che è quella di essere *antinaturalistica* ed *extranaturalistica*, quale esistenza destinata a scomparire nel Nulla della morte e dunque quale esistenza che coincide con il Nulla e con un agire nullificante di ogni dimensione biologico-naturale, il vero Desiderio è quello di essere riconosciuti da un altro Desiderio. All'alba della storia umana Signore e Servo incarnano rispettivamente il Nulla e l'Essere e il loro distribuirsi sui poli di una relazione asimmetrica, dai cui diversi passaggi dipenderà tutto lo svolgimento della storia universale, nasce proprio dal fatto che il Signore essendo Soggetto oltre la vita è animato dal Desiderio, non di cose, ma di riconoscimento, mentre il Servo, essendo Soggetto asservito alla sua bisognosità corporea, desidera solo la vita e per timore di perderla si fa Servo del Signore[8].

Ora ciò che sorprende e fa problema in questa lettura del Desiderio avanzata da Kojeve è, a mio avviso, il suo procedere a colpi di astrazioni e di assolutizzazioni. Di aver fatto cioè coincidere quello che nella storia delle figure fenomenologiche è solo un passaggio da una figura all'altra con l'inizio invece assoluto dell'umanità, nel suo sganciarsi e autonomizzarsi dalla natura, e di aver generalizzato con ciò un tempo storico determinato, che nelle pagine hegeliane potrebbe rinviare o a una arcaicità omerica o a una società di signori feudali, al tempo della storia in quanto tale considerato nella sua totalità.

Ma, a mio avviso, attraverso tale assolutizzazione astraente Kojève cancella il cammino con cui Hegel è giunto alla dialettica di Signore e Servo e rimuove in particolare tutto il lavoro affidato da Hegel alla "negazione", attraverso le sue varie forme assunte nella *Coscienza sensibile*, nella *Percezione* e nell'I*ntelletto*, per penetrare e dissolvere il mondo dell'oggetto nella sfera del conoscere, riconducendolo kantianamente nelle ultime pagine dell'*Intelletto* ad una posizione della soggettività.

La capacità del Signore di rendersi assoluto, ossia sciolto, irrelato, dalla propria corporeità e pronto a lottare per il riconoscimento fino alla morte, trova infatti, a ben vedere, il suo presupposto nel precedente percorso gnoseologico ed epistemologico che dalla dominanza dell'oggetto nella Coscienza sensibile è giunto all'identità Soggetto-Oggetto con l'Intelletto. La mossa di Kojève, per il suo carattere astraente e assolutizzante, toglie ogni presupposto e rende scena originaria dell'antropogenesi e della storia un incontro/scontro, che dovrebbe trovare solo entro di sé (ma senza

8 Cfr. il Corso tenuto da Kojève nel 1937-1938, in Kojève (1996, 201-243).

ovviamente poterle trovare) le ragioni psicologiche del diverso comportamento. Invece, come dicevo, quella scena originaria è ricca di *backstages* ed è preceduta da una lunga narrazione del confronto a morte che si è svolto precedentemente sul piano della relazione Soggetto-Oggetto.

Non è un caso infatti che Kojève compia la sua forzatura interpretativa più impegnativa proprio nell'interpretazione complessiva delle sezioni della *Fenomenologia* precedenti l'*Autocoscienza*. Dove egli trova una prevalenza e un dominio dell'Oggetto sul Soggetto che è assai lontana da quanto contenuto nel testo hegeliano. Le tre sezioni che precedono l'*Autocoscienza* sarebbero infatti a suo avviso caratterizzate solo dalla "rivelazione dell'Essere", dalla rivelazione di un mondo oggettivo che lascerebbe alla coscienza umana una funzione solo di accoglimento passivo di quella datità. Giacché il momento conoscitivo di quelle sezioni consegnerebbe l'essere umano solo ad una "conoscenza *contemplativa* dell'Essere, alla sua rivelazione *passiva* che lo lascia qual è in sé, indipendentemente dalla conoscenza che lo rivela"[9].

Ben consolidato nel suo armamentario buddhistico-esistenzialista, già fortificatosi nei suoi studi sulla Metafisica di Soloviev, e dunque nel primato del Nulla, del Non-Essere sull'Essere, Kojève è dunque obbligato a leggere l'epistemologia delle tre sezioni della *Fenomenologia* come consegna e subordinazione dell'essere umano all'Essere, proprio per poter leggere la sezione sull'*Autocoscienza* come luogo invece di un Desiderio "attivo e negatore", di un Nulla la cui funzione è annientare l'Essere e attestarsi in tal modo come superiorità di senso e di azione sul mondo della natura e della vita[10].

Eppure ad un lettore attento della *Fenomenologia* hegeliana non dovrebbe sfuggire quanto nelle figure fenomenologiche che precedono la dialettica di Signore e Servo sia invece presente un percorso gnoseologico-epistemologico che, in un confronto con le filosofie del conoscere della modernità dall'empirismo al kantismo, valorizza profondamente le funzioni linguistiche, percettive e logiche della soggettività e dunque l'intervento profondamente attivo del *Soggetto* nella sua relazione dialettica con l'*Oggetto*.

Ma è appunto un intervento di tale arbitrio interpretativo, qual è quello operato in tal senso da Kojève sul corpo della *Fenomenologia*, che rivela assai bene, a mio avviso, la forzatura messa in atto dal *grand commis* dello Stato francese nel fare della relazione Signore-Servo il fondamento permanente della storia universale. Giacché è proprio lo sganciamento dell'*an-*

9 Kojève (1996, 207).
10 Cfr. Auffret (1990, 162-176).

tropologia del riconoscimento dalla *filosofia del conoscere* che la precede a fare della dialettica delle autocoscienze un *primum* astratto e fondativo, che, nella assolutezza della sua irrelatività con quanto la precede, consegna alla Morte e al suo Non-Essere di vita il primato della donazione e dell'organizzazione di senso. Proprio secondo quanto prescrive il modulo per eccellenza di un esistenzialismo intensamente attraversato e riletto alla luce dell'*essere-per-la-morte* di Martin Heidegger[11].

Nel testo hegeliano la decisione del Signore di risolversi per l'essere-per-la-morte, praticando una negazione totale della sua corporeità, trova, io credo, la sua ragion d'essere nella forza con la quale la negazione epistemologica ha sottratto precedentemente ogni consistenza al mondo oggettuale, risolvendo ogni fenomeno nel gioco sovrasensibile delle forze che lo sottende. Tale svolgimento processuale, per il quale la *negazione epistemologica* precede la *negazione antropologica*, conferma per altro quanto il negativo in Hegel abbia proceduto per *interiore itinere*, attraverso svuotamento e toglimento di ogni sostanzialità, per giungere con il regno delle leggi al "concetto assoluto" o "infinità". Per cui è proprio muovendo da tale infinità logico-gnoseologica che può nascere nella dialettica delle autocoscienze una coscienza signorile che si faccia vettore e carico di pura infinità. Ma appunto attraverso una mediazione e una processualità che sottrae la distinzione tra Signore e Servo, come invece la presenta Kojève, al differenziarsi, solo causale e non motivato, del loro comportarsi verso la morte.

Tutta la *Fenomenologia* di Hegel è costruita sulla potenza del negativo, quale procedere di un vettore immanente di universalizzazione che toglie ogni figura e permanenza del particolare. Voler sovrapporre a tale istanza e operosità intrinseca del negativo la curvatura di una negatività, in qualche modo assoluta e trascendente, come quella legata alla differenza ontologica di Heidegger e all'essere- per-la-morte, come ha proposto Kojève, mi sembra congeli le pagine hegeliane sulla lotta per il riconoscimento, paradossalmente non a principio bensì al di fuori della storia, consegnando le due figure del Signore e del Servo alla fissità di una polarizzazione estrema, che contrasta, a me pare, con lo svolgimento e il superamento di quella opposizione nel testo hegeliano.

4. Jacques Lacan

L'operazione teorica e culturale, di raffinata intelligenza quanto di estrema spregiudicatezza, che J. Lacan ha compiuto nell'ambito della psicoanalisi

11 Per una diversa valutazione del rapporto Kojève-Heidegger cfr. Filoni (2012).

ha preso le mosse, come ricordavo all'inizio di queste mie considerazioni, da qui: dalla distinzione/scissione tra natura e storia umana teorizzata da Kojève nel celebre *Seminaire*. Uso intenzionalmente l'espressione 'estrema spregiudicatezza' perché, a mio avviso, il trapianto che l'intellettuale francese ha compiuto di una metafisica del Nulla sul corpo dell'opera freudiana, *caratterizzata invece nella sua genesi da una profonda ispirazione biologico-darwiniana*, rivela da subito il tratto di un gioco d'azzardo che ha voluto connettere visioni del mondo e della vita umana, non solo distanti ma del tutto irriducibili l'una all'altra.

La grande capacità manipolatoria e scenografica di Lacan è consistita infatti nel mettersi sul bordo di due universi, di due *Weltanschauungen* che non potevano parlarsi tra di loro, data la non confrontabilità dei loro princìpi teorici e onto-antropologici, e inventarsi invece un lessico, del tutto proprio e idiosincratico, con il quale pretendere di far dialogare regni, nazionalità e culture altrimenti chiuse e reciprocamente ostili. Mantenendo, ovviamente, nella saldezza delle sue mani le chiavi di quel codice così ermetico e personale e consegnando nello stesso tempo alla posterità dei suoi seguaci il compito di un'ermeneutica infinita di quel "secretum".

Si consideri in tal senso il modo profondamente diverso in cui viene letto il rapporto corpo-mente alla luce di un'ottica lacaniana di contro a un'interpretazione d'ispirazione freudiana. Per Lacan, a partire fin dai suoi primi scritti, il corpo è il luogo del Non-Senso, del Non-Essere. Esso coincide con un Reale che è *corps morcelé*, caos primordiale, dilagare delle pulsioni, eccesso di una vita che, per il suo eccedere, è immediatamente morte.

Tale Reale è l'*Altro* assoluto dall'umano, perché è *nuda vita* che devasta e irrompe nella *vita umana*: e come nuda vita è priva di ogni possibile senso e mediazione con l'umano. È mancanza e scissione fondativa, perché essendo vita mai realizzabile nella vita umana, pone l'assolutamente Altro nel cuore dell'umano, come fondamento mai attingibile e significabile. È condizione permanente di dissoluzione e frammentazione che, con l'atto di un primo e originario *après coup*, produce la nostalgia di un *Origine*, di un *Uno* (mai esistito ma appunto solo fantasticato): quale potrebbe essere, prima della nascita, una *indistinzione fusionale con il materno*, che, come tale, implicherebbe uno stato, di nuovo, solo di morte e di annullamento dell'individuale.

A muovere da questa dislocazione del corpo, carico di bisogni, in una naturalità bestiale e Altra dall'umano, la psiche umana si struttura secondo funzioni culturali (Immaginario o Simbolico), che tentano di dare senso, di dare Essere a questo Non-essere, a questo non-senso. Ma secondo fi-

gurazioni e costruzioni (Immaginario e Simbolico) che risultano sempre estrinseche ed eccedenti rispetto a questo Non-Senso originario, che costituisce nello stesso tempo il limite e l'abisso dell'esistenza. Per Jacques Lacan l'essere umano è così costituito e vissuto da una strutturale alternanza: tra un *meno di essere* e un *più di essere*, tra un'assenza radicale di senso e un'eccedenza di senso, dato che le identificazioni rispecchianti dell'Immaginario e i codici e le leggi del Simbolico linguistico non possono che girare attorno al margine di quella *beance* originaria ed abissale, senza mai potervi accedere e darle senso[12]. Vale a dire che l'essere umano per tale pulsare, tra mancanza ad essere ed operazione segnica su quella mancanza è intrinsecamente simbolo, come vuole la natura del linguaggio, di essere un segno che rinvia costantemente all'altro da sé.

Ma tutto ciò è conseguente all'aver accolto inizialmente la differenza ontologica, proposta da Kojève, tra bisogno e desiderio, tra natura animale e mente storico-sociale, tra pulsione biologico-fisica (come desiderio d'oggetto) e desiderio di desiderio dell'Altro (come desiderio di riconoscimento). Con l'esito, a mio avviso, di ritornare a un dualismo cartesiano tra corpo e mente, istituito sull'eterogeneità ontologica e qualitativa dei due diversi ambiti.

Invece a me sembra che la prospettiva teorica, da cui ha preso origine il percorso freudiano, confermato e vieppiù approfondito dalla migliore scuola della psicoanalisi inglese (Klein e Bion), si muova secondo il fine opposto di una integrazione tra dimensione animale e dimensione socio-culturale dell'essere umano. Per dire cioè che per tale *Weltanschauung* ciò da cui bisogna partire, come principio insuperabile, è, secondo quanto scrive Bion, "l'insormontabile bestialità dell'essere umano"[13]: ossia che la mente, il pensiero, nasca e si sviluppi al fine precipuo della cura, e non della rimozione, dei bisogni e della vita istintuale della corporeità. Giacché il vero scopo della psiche, in quanto composizione di corpo e mente, è appunto, in primo luogo, il soddisfacimento e la riproduzione dell'organismo biologico-corporeo a fronte delle sfide, delle difficoltà, delle complessità che avanza nei suoi confronti il mondo-ambiente.

La mente, come hanno scritto lo psicoanalista Armando B. Ferrari e il filosofo Emilio Garroni, nasce come il *Bino* rispetto all'*Uno* del corpo. Si forma e si costruisce come funzione ulteriore e derivata proprio per contenere le dinamiche pulsionali in rapporto al mondo delle relazioni oggettuali e delle relazioni interpersonali.

12 Cfr. Tarizzo (2009).
13 Bion (1970, 65).

Ma appunto in tale prospettiva corpo e mente sono i due luoghi fondamentali della psiche che, proprio perché eterogenei (ossia dotati di legalità e modi di operare diversi), sono in grado di generare, con la loro sintesi, la fisiologia della psiche. Mentre essi producono patologia ed immiserimento di vita quando, incapaci di sintesi, si polarizzano e si estremizzano nell'assolutizzazione delle loro reciproche funzioni. Quando cioè o la dinamica pulsionale dilaga, travolgendo il suo contenitore mentale e facendosi coazione assoluta o quando il pensiero non è più elaboratore di emozioni ma si fa pensiero astratto, elaboratore solo di parole vuote[14].

A mio avviso tutta l'opera di Lacan si svolge, invece, in un'ottica di drammatizzazione, che, come dicevo procede, *auctoribus Kojève e Heidegger*, a colpi di dualismi ontologici e di assolutizzazione di estremi, cosicché la metafisica psicoanalitica cui egli ha dato luogo è consistita nel gioco e nella dissimulazione di presentare il "patologico", cioè la scissione di mente e corpo, come il "fisiologico" dell'essere umano: come l'irredimibile e insuperabile condizione di una alienazione strutturale messa in atto da vettori permanenti di alterazione. Né importa che, a seconda delle diverse accentuazioni messe in atto dallo psicoanalista francese, il primato di tale capacità di costante alterazione dell'umano venga assegnato, di volta in volta, all'*Immaginario* e alla seduzione dell'*Immagine*, al *Simbolico* e alla pervasività della *Legge* sociale, o, come si vuole dai più, soprattutto nell'ultima fase, da un *Reale*, celebrato come il *Corpo-Uno di un Godimento puro da ogni Immagine e da ogni Logos*[15]. Giacché ciò che vale è appunto lo scacco permanente di ogni possibile integrazione e di ogni continuità d'identità. Al fine, in ultima istanza, di valorizzare un'antropologia e una condotta terapeutica che proceda solo a colpi di sorprendenti quanto raffinati *shock* signorili e che lasci invece alle antropologie e alle terapie psicoanalitiche della plebe la cura di ciò che attiene alla empiria dei corpi e al materialismo volgare dei bisogni.

Bisogno plebeo del corpo e desiderio nobile di riconoscimento possono, al contrario, procedere verso cammini filosofici e terapeutici di intreccio e integrazione. A patto però di cambiare completamente registro filosofico e terapeutico, rispetto all'asse Kojéve-Lacan. E intendere che il sintagma 'riconoscimento' - oltre che il *riconoscimento dell'altro*, oltre che *l'esser riconosciuto da un altro* - significa *riconoscimento di sé medesimi*, quale capacità di riconoscere e far emergere a coscienza, contro le proprie censure e le proprie automortificazioni, il proprio fondo emozionale e le pulsioni che lo attraversano. Significa cioè far entrare nella psicoanalisi come filosofia,

14 Cfr. Lombardi (2015, 2016).
15 Su ciò rimando al mio testo: Finelli (2019).

non solo Hegel, ma anche Kant: proprio per dare maggiore senso e maggiore pienezza di contenuto, quanto a *verticalità* dell'appropriazione di sé, a quella dimensione di individuazione che è in pari tempo un lasciar essere l'altro, di cui si parlava come appena accennata ma non sufficientemente svolta nella concettualizzazione hegeliana del puro riconoscere[16].

Ma parlare di *orizzontale* e *verticale*, di socializzazione e contemporaneamente di individuazione, significa entrare in un altro mondo filosofico e psicoanalitico. Significa lasciar perdere Soloviev, Kojève, Heidegger, Lacan e imboccare quel confronto serio tra psicoanalisi e filosofia che, a mio avviso, con l'ingresso di Kant, è stato proseguito e approfondito, muovendo da Klein, dalla scuola anglosassone di seconda generazione e in particolare da W. R. Bion.

Dunque un altro discorso per un'altra occasione!

Bibliografia

AA.VV. (2005), "postfilosofie", *Riconoscimento-Misconoscimento*, 1, 1.

Auffret D. (1990), *Alexandre Kojève, La philosophie, l'Etat, la fin de l'Histoire*, Paris: Grasset.

Bion W. R. (1970), *Attention and Interpretation. A Scientific Approach to Insight in Psycho-Analysis and Groups*, London: Tavistock.

Filoni M. (2012), L'ontologia di Kojève. Il dualismo dialettico e lo scarto tra Hegel e Heidegger, in "Giornale di filosofia", 2012, www.giornaledifilosofia.net/public/pdf/Filoni.

Finelli R. (2009), *Mito e critica delle forme. La giovinezza di Hegel. 1770-1803*, 2 ed., Lecce: Pensa.

— (2016), *La logica del concetto e le modalità della negazione*, in "Il Pensiero", 2016, vol. LV, fascicolo I.

— (2019), *Dio ci guarda/i dall'Uno. Note per una critica affrettata del lacanismo*, in "InCircolo-Rivista di filosofia e culture", 7/2019, www.incircolorivistafilosofica.it.

Hegel G.W.F (1967), *Fenomenologia dello spirito*, tr. it. a cura di E. De Negri, Firenze: La Nuova Italia.

— (1993), *Scritti giovanili*, I, tr. it. a cura di E. Mirri, Napoli: Guida.

Kojève A. (1996), *Introduzione alla lettura di Hegel. Lezioni sulla* Fenomenologia dello Spirito *tenute dal 1933 al 1939 all'*École *Pratique des*

16 Sul tema del riconoscimento nel dibattito contemporaneo cfr. "postfilosofie", *Riconoscimento-Misconoscimento* (AA.VV. 2005).

Hautes Etudes raccolte e pubblicate da Raymond Quenau, tr. it. a cura di G. F. Frigo, Milano: Adelphi.
Lombardi R. (2015), *Formless Infinity. Clinical Explorations of Matte Blanco and Bion*, Routledge, London 2015.
— (2016) *Metà Prigioniero, Metà Alato*, Bollati Boringhieri, Torino.
Schelling F.W.J. (1994), *Ideen zur einer Philosophie der Natur*, in *Werke 5*, hrsg. Von M. Durner, Stuttgart: Fromann-Holzboog, pp. 109-306.
— (2006), *Sistema dell'idealismo trascendentale*, tr. it. a cura di G. Boffi, Milano: Bompiani.
Tarizzo D. (2009) *Introduzione a Lacan*, Roma-Bari: Laterza.

Real and Immanence in Cinema

Daniela Angelucci

Abstract: The pair Real and Immanence makes reference to two concepts employed respectively by the psychoanalyst Jacques Lacan and the philosopher Gilles Deleuze. My proposal is that there is a strong affinity between these two concepts, and that they can contribute to clarifying a specific capacity of art, in particular that of cinema. According to scholars who criticize the application of psychoanalysis to the arts, psychoanalysis always misses what should be its object – the work of art – studying the artist's unconscious (or characters' unconscious) or the unconscious of the viewers[1]. I think, rather, that it is possible to study the phenomenon of art using some psychoanalytical concepts, at the same time considering art in its formal procedures and not only in its narrative or figurative contents. I believe that considering artistic content as if it was a shell containing the unconscious of the author that leads fatally to a failure of interpretation[2]. Instead, observing and pointing out the similarities between ordinary psychic processes and the experiences that we all have of art, cinema, in this case, is a decisive step towards clarifying some aspects of its nature and its features. In such a perspective, aesthetic experience is an experience that cannot be dissolved in ordinary life, because it maintains its own specificity, but it is not totally separate (something considered as a luxury, something that you can consider at the end, when the needs of other more "serious" dimensions of our existence have been satisfied). During the aesthetic experience of a work of art, or that of a film rich with aesthetic qualities, the constituent aspects of nature and human life appear visible, enhanced, intensified, and reconfigured. I therefore propose to think in this way the interplay between aesthetics and psychoanalysis, on the questions of the Real and Immanence: aesthetic experience is a space where some psychic processes of ordinary experience appear in a more intense way.

Keywords: Real; Immanence; Lacan; Deleuze; Aesthetic; Psychoanalysis.

1. Lacan from the 'Thing' to the 'Sinthome'

In his theory, Lacan describes the Real as a register connected to two others: the Imaginary, that is, imagination, self-awareness, psychology,

* Università degli Studi di Roma Tre (dangelucci@uniroma3.it)

1 See Carchia (1982, 134).

2 As an argument against such idea of interplay between psychoanalysis and arts, see Gombrich (1966).

and the Symbolic, that is, language in a very broad sense, that of the law and symbolization, the cultural system in general. These three registers of human life are reciprocally connected in a 'Borromean knot' (named after the insignia of the Borromeo family), composed of three rings interlocking each other. The key point of this Lacanian idea is that such a node exists only if the three rings are interlaced; otherwise the knot unties itself. One dimension cannot be experienced without the others[3].

The conceptual implications of these three registers change in Lacan's thought over the years. I will not follow all the changes, but I will sketch a description of the Real. First of all, I have to underline that the Real is not the same as reality. If reality is the world interpreted through our Imaginary and Symbolic faculties, then the Real is what places itself beyond reality, something obscure, intangible, and resistant to meaningful formulations. According to Lacan himself, the Real is somewhat complex and elusive. Our ordinary experience is always intertwined with the Imaginary and the Symbolic, through which what we call 'our' reality is established. Usually we perceive our own world in a representation that makes the Real manageable, under control, tamed by our representation, in one word: humanized. On the one hand, the Real escapes language even though, in a certain sense, it is its internal limit and, on the other, it is not Imaginary, not a ghost, not a hallucination of desire. What has to be stressed is that such a conception of the Real is inseparable by its own intersections with the Imaginary and the Symbolic[4]. This is the general idea simplified. Now, we can try to specify some characters of the Real according to Lacan, with a short exploration around a series of forms that the Figure of the Real assumes in Lacan's seminars.

1) Book VII of the Seminars, *The Ethics of Psychoanalysis* (1959-1960), marks a turning point in respect to the primacy of the Symbolic. In fact, until book VI, on *Desire and its Interpretation* (1958-1959), Lacan seemed to assign a privileged position to this register. In particular, the Symbolic saves human beings from the hallucination involved in the Imaginary and the impossibility of the Real. Here, in book VII, part 1, titled *Introduction to the Thing*, the Real is the 'thing'[5] as a silent and meaningless manifestation, showing that not everything signifies. The Real is the thing as mute, a thing inasmuch as it doesn't speak to us. Lacan proposes as an example the character of Harpo Marx, the 'terrible dumb' one among the

3 See Lacan (2013).

4 It can be useful to note that such a distinction does not apply to non-human animals that simply live where they live.

5 *Das Ding* in German, different from *Sache.*

Marx brothers, and his smile as one without meaning: an example of the mute and disturbing Real, the 'beyond-of-the-signified'[6]. Harpo's smile is joyful but disturbing, disconcerting, and Lacan asks if it is 'extreme perversity or extreme simplicity'[7].

2) Such a character, which is at the same time 'disturbing' and 'joyful', leads us to the question of *jouissance* (enjoyment), another complex notion in Lacan's theory. First of all, we could say that *jouissance* is not simply a pleasure, but it is a pleasure that implies pain; it is a mixture of the libidinal and death drives. In reference to book VII of the Seminars, I quote Antonio Di Ciaccia, the Italian translator of Lacan:

> the Real is 'that bone, hard and refractory to every meaningful order. It is the first time that the *jouissance* (enjoyment), after passing from the Imaginary and the Symbolic, reveals itself as Real. [...] *Das Ding*, the Thing, means that the enjoyment, the drive satisfaction, doesn't meet up in imagination, nor in the Symbolic, it means that you are outside of what is symbolized, and this is what Lacan calls the 'Real'[8].

So, the Real reveals itself as enjoyment, it is related to sex and death, to the body as something destined to die.

3) The reference to death paves the way to book XI, *The Four Fundamental Concepts of Psychoanalysis* (1964). In this seminar, Lacan says that the Real is what Aristotle in *Phisica* II called *tuché*, which can be translated as event, destiny, fate: that is, an unexpected meeting, or an always failed meeting, '*malvenu*' (inappropriate). Lacan proposes the case of Aristotle's example: I go to the agora and by chance the first person I meet is that one who has a debt with me: it is a fate, I was not thinking about the possibility of such an encounter (otherwise it would not be a case of *tuché*), but maybe it is what I was looking for without knowing it, that is, we could say, unconsciously. So, the Real is something that happens to me as an adventure, but at the same time something that, once happened (*après-coup*), reveals its own necessity. The *tuché* is the way in which the unconscious is realized. In this sense, *tuché* is the *encounter with the Real*[9], something that has to do with that point where the maximum of randomness and arbitrariness meets the maximum of necessity, of inevitability. The Real, according to Lacan, is actually what surprises us in the middle of our life, a life during which we are used to acting while aiming at some explicit pur-

6 Lacan (1992, 54).
7 Ivi, 55.
8 Di Ciaccia (2013, translation mine).
9 Lacan (1998, 53).

poses. In this sense, the Real is the impossible: it is something not implied in our possibilities, not implied in our expectations.

4) As we have already seen, it seems impossible to grasp the Real without passing through the Symbolic and Imaginary, without transforming it into something different, that is, reality. However, over the years Lacan seemed more and more interested in the possibility of experiencing the Real. In book XXII, Lacan affirms: "I began with the Imaginary, I then had to chew on the story of the Symbolic [...] and I finished by putting out for you this famous Real"[10]. This is the sense of the unexpected appearance of such a word like *Sinthome*, presented as a title of book XXIII, *The Sinthome* (1975–76). 'Sinthome' is an old way of spelling the modern word "*Symptôme*". The difference between the two words is that *Symptôme* (symptom) points at the symptom that we suffer, that repeats itself in a compulsive way. In this sense, the symptom is the Real of our body and our life in as much as we suffer it; *Sinthome* is our symptom seen through a new perspective, our symptom used in a creative way. The symptom is a message to be deciphered; the *sinthome* is a trace of the modality of a subject's *jouissance*.

The protagonist of the seminar, and of some another writings by Lacan, is James Joyce, who converted his psychosis – his impossible Real – into something different and creative (a real experienced and enjoyed). According to Jacques-Alain Miller, one of the most important scholars of Lacan, Joyce did not decipher or decode his symptoms, he encrypted them in a different way[11]. Writing *Finnegans Wake* (1928-38), his final work, in a largely idiosyncratic language, a book in which the words are skewed from normal meaning, Joyce transcribed his symptoms, according to Lacan; he converted his sickness into art, his compulsions into his way of life, his symptoms into his personal style as a human and as an artist. The meeting of Joyce with his symptom is an encounter with the Real made possible by its conversion into an artistic process.

Obviously, the issue of art in Lacan deserves a much more extensive analysis, but certainly we can affirm that the artistic process is a different way to treat the symptom. However, I would like to underline just two points about Lacan and art which will be useful when we approach cinema.

In chapter 9 of *The Four Fundamental Concepts of Psychoanalysis*, Lacan poses the question: *What is a picture?* His answer is: a picture is a *dompte-regard,* a taming of the gaze; when one looks at a picture, one is led by the

10 J. Lacan, *RSI*, 1974-1975. *Livre XXII*, quoted in Mellard (2006, 49).
11 See Miller (2004-2005).

painting to subdue the gaze, the very gaze which used to be always moved by desire, tormented by the gap, by envy. So, the painting gives something to feed to the eye, it gives something to see, and it offers to the viewer the possibility to direct one's glance at something that is quiet and finally to let it rest. In this sense, since the picture captures and tames the viewer's gaze, there is a forced meeting, an event, a contingency. This is possible only if the viewer is not looking for something specific, but, rather, if the particular image, or the work of art grasps the subject. This is the point upon which I wish to focus: it is the image that captures the gaze of the viewer, not vice versa. It is an encounter with the real as *tuché*, something that is always produced by chance, but, when it happens, reveals its necessity[12].

Such a process of being taken, of being captured by the painting is described by Lacan in the same seminar, some pages before (in chapter 8) as the function of the 'stain' of the picture: in every painting there is an element of discontinuity, a hole, a spot, a blind field, a stain that looks at me and challenges me. The experience is one of being observed without being seen.

This strange possibility is well exemplified by the episode of the sardine can, illustrated by Lacan in these pages: The young Lacan was on a small boat with a young fisherman. They passed next to an empty sardine can abandoned at sea, glittering under the sun. The fisherman said laughing: "You see that can? Do you see it? Well, it doesn't see you!"[13]. Lacan didn't find this incident so amusing, and says: what he "said to me, namely, the can did not see me, had no meaning, it was because, in a sense, it was looking at me, all the same. It was looking at me at the level of the point of light, that point at which everything that looks at me is situated"[14]. He felt disturbed by such a blind eye, an impersonal gaze, the same impersonal gaze that starts out from a picture in order to capture the viewer.

I want to emphasize an aspect of what has been assumed until now: I believe that the power and force of Lacan's thought is that every register maintains a perfect ambivalence: the Symbolic is what damns us, because it separates us from our present, from life, from the Real; however, it is also what we are, as human beings, that is, as beings that speak; the Imaginary can conduct us towards hallucinations, but it is the way we have our relationships with our own image and with the images of others; the Real seems impossible to speak and is disturbing and can be traumatic,

12 It is something at the same time unwanted and unavoidable, to use the words of Roland Barthes in *Camera Lucida* (1980), about the concept of *punctum* in photography.

13 Lacan (1988, 95).

14 *Ibidem*.

but at the same time – converted into an other perspective – it can be an experience of fullness and enjoyment. To experience the Real, just for a moment, means to make contact with life.

2. Deleuze and Guattari on immanence

In Deleuze's works, behind the multiplicity of concepts, it is possible to recognize one sense, one direction: the impression that under the forms of representation there is a powerful 'non-organic' or 'non-organized' life. To destroy these forms of representation which imprison us and prevent us from exploring life itself, from making perceptible impersonal power, non-human forces – this is the ethical, affective, political, aesthetical, and philosophical impetus of Deleuze.

In *What Is Philosophy?* (1991), the last book published by Deleuze before his death, with Guattari, they thematize the issue of chaos as an immanent field characterized by a continuous movement, a field of virtuality defined not so much by confusion but rather by a fugacity. Philosophy has the task of thinking such an immanence, the task of giving consistency to this field, without transforming it into something different, without renouncing virtuality and infinity. Crosscutting chaos means, in fact, instituting what they call the 'plane of immanence': or, 'the image of thought, the image thought gives itself of what it means to think'[15]. The plane of immanence is an image constituted by an infinite movement and horizontality and by a superficial becoming which does not imply any transcendence.

Deleuze and Guattari write that the task of inhabiting the immanence of the surface and of becoming is at the same time unavoidable and impossible, because 'transcendence [...] takes advantage of the interruption to re-emerge, revive, and spring forth again'[16]. After all, it might seem that thinking is forced to reintroduce a thought via some vertical movement. Using an even simpler formula, it thus seems that we are faced with an *aut aut*: either transcendence or pure unthinkable chaos. At bottom, the attempt of thought to refute any transcendent order is a perennial struggle, and the question whether it is possible not to succumb to chaos gets transformed into the question whether there might exist a plane on which to think pure immanence without imitating anything transcendent.

The problem is: How to think or represent what seems to exclude any thought or representation? In fact, immanence is perfect horizontality,

15 Deleuze, Guattari (2011, 37).
16 Ivi, 47.

while every thought is a thought *of* something, that is, every thought is somehow in a vertical relation with what it thinks. So, how to think the immanence without turning it into something else, without reintroducing the transcendence? And yet: How to experience becoming? In fact, immanence is another form of becoming. Such a question is the only ethical question that Deleuze brings up, and he responds with the Nietzschean formula of the eternal return: to become what one already was, to believe in the *Real*, in this world, a world of which even the idiots are part, as Deleuze writes in *Time-Image* (1985).

At this point, it is possible to affirm that immanence can be thought as something very close to the concept of the 'pure Real' as we have just seen in Lacan[17]. Immanence is a vital dimension that seems *almost* impossible to grasp and to think without using the transcendent categories always used by us (in Lacan's terms, language, the Symbolic, and the Imaginary); that is, all forms of representation that separate us from the real of our immanent life. Experiencing the real, or immanence, is an unavoidable and almost impossible task. On the contrary, Deleuze and Guattari – as well as Lacan with his concept of the Real in his last teachings – propose some ways to face such a dilemma.

In *What is Philosophy?*, among the ways in which thought faces chaos, the authors do not only mention philosophy, but also the modalities of science and art. If the specific content of philosophy is concepts, the content of science is functions, and that of art is the composition of sensible aggregates. These three forms of thought and creativity are associated by the drive to face the chaotic variability of life. These convergent and resonant activities somehow meet each other because they all attempt to solve, with their own specific instruments, the very same problem. So, what are the differences in their ways of tackling this incumbent and necessary dimension? Philosophy establishes a plane and proposes some concepts giving coherence to chaos; science penetrates matter, slowing it down and operating on chaos 'like a freeze-frame'[18]. But what about art? How does art intervene on the chaos of pure immanence?

First of all, according to Deleuze and Guattari, the main feature of art is that of *preservation*, that is, the creation of a block of sensations which gains immediate independence from their model, from the eventual audience as well as from the artist. It seems surprising that Deleuze – the philosopher of difference, of philosophical practice as creative activity – proposed the term 'preservation' for qualifying art. But, affirming the auto-positioning

17 Ronchi (2015) affirms a similar idea.
18 Deleuze, Guattari (2011, 118).

of the work of art and its self-standing character, Deleuze and Guattari refute the idea of art as an experience dependent on a subject. This block of sensations is in fact not composed by perceptions and affections, but rather of 'percepts' and 'affects', that is, sensations and sentiments that are independent and completely free from any subjective lived experience. Deleuze and Guattari, through the use of these terms, rightly insisted on defending the idea of art as something always exceeding living experience and memory, something which is able to see beyond and often *glimpse something intolerable*, something intense, full, and even disturbing. Therefore, between the author and her own characters there would be neither identification nor affinity, but rather an odd closeness, a zone of indiscernibility and indetermination which can be accounted for only through the transfer of self-positing sensations. Art inhabits these zones of transfer between author and characters, between the characters and the domains in which they live, and among characters themselves.

Therefore, art *embodies* the event, including it in the matter through which it is expressed and incorporating it into a sensibility so as to build a frame, a plane of composition. A necessary condition for the work of art is the conjunction that keeps together a block of sensations in which there is still an opening to the world. The aesthetical composition does not come prior to sensation, nor after it; rather, the two are complementary, since the one can exist only in virtue of the other. The composition results in 'deterritorializations' of a higher order, with the openings and escapes – the 'lines of flight' – typical of art. In painting or in cinema, and in literature as well, it is evident that the framing does not lead to a enclosed and univocal composition, but to a form that remains always porous.

The three paths of thought – philosophy, science, and art – represent different ways of instituting what Deleuze and Guattari label as *chaosmos*, a term coined by James Joyce in *Finnegans Wake*: chaos plus cosmos. Chaosmos is an order which somehow keeps in touch with the infinite variation of chaos: art does not cross the plane of virtuality and becoming as philosophy does; it does not establish a plane of reference as science does, but rather it territorializes and deterritorializes; that is, it allows a 'leap' that guides the artist from chaos into the organization of aesthetic composition, a composition which remains always open.

Even if in the conclusion of their volume Deleuze and Guattari stress that among the three ways there is not a hierarchy, my suggestion is that art is the most frequented and feasible route to approach immanence (or the Real), to gain contact with ideas and sensations which are usually dispersed, without however succumbing to them. When art engages in this

sort of fight against chaos, the Real, that is, the Immanence, is not dispelled, bur rather incarnated and illuminated.

3. Cinema and the definitive by chance

It has been said by many theorists that cinema has the aptitude to adhere to reality, showing it with greater fidelity and proximity in respect to other arts. André Bazin is probably the main theorist of such an approach, with his prominent reflection on the ontology of photographic images and neo-realism. Cinema can adhere to reality in its unpredictability; therefore, it is a device whose specificity consists in rendering the movement and duration of reality. Cinema starts from the very thing and arrives at its reproduction through its mechanical nature; what is shown on the screen is not a simple reproduction, but rather the digital imprint of reality[19].

However, I would argue that cinema not only shows our ordinary reality, that is, such a reality transformed, represented, and humanized by the two registers of the imaginary and of the symbolic; cinema also has a special capacity to grasp the Real in its Immanence. During a film, we can perceive this capacity maybe just for some short moments, such as when the visible element manifests itself in all its breadth, almost emerging from the plot. The power of the image shows itself as a gap, often in collision with the narrative concatenation, which becomes antagonistic, but also the necessary form for its emergence[20]. The power of the images breaks through the significance, the symbolic, and can show something intractable, almost unthinkable in itself.

Now we can get back to some elements proposed by Lacan about art in general in order to note how they seem even more convincing when applied to the case of film. First of all, we can affirm that the cinematographic image is a *dompte-regard*, a taming of the gaze: the spectator is captured by images; she is absorbed by them, more than a viewer of a painting, because the technical possibilities of cinema (time-lapse, camera movements, close up, and so on) are much more powerful and flexible than 'static' art. Jean Epstein, filmmaker and film theorist from the 1920s to the late 1940s, wrote that the audience gets hypnotized by the screen by means of a sort of optical emotive procedure[21]. The viewer is induced to let her gaze stay, to come to a stop.

19 See Bazin (2004, 9-16).
20 This is the main idea of the book by J. Rancière, *Film Fables* (2006).
21 See Epstein (1974-1975).

Therefore, I would like to propose a definition of such aesthetic enjoyment in front of a film: the enjoyment of an image whose completeness, fullness, does not mean closure – an image that offers itself as food for the eye. Such an idea, which places the emphasis on an artistic image as full, complete, and somewhat 'alive' perhaps runs the risk of proposing an idea of art as something too consolatory and too peaceful. However, I believe that it is possible to qualify this enjoyment in another sense, such a sense as that of *jouissance*. In fact, in book VII, Lacan describes the fullness of contact with the Real as an enjoyment that does not have to do only with a pleasant dimension.

Moreover, we can recall the episode of the sardine can, the can that looked at Lacan without actually seeing him: This is what Lacan called the 'function of stain'. Let us think of the intensity that the character's gaze has when it is directed toward the camera, towards the viewer; such an experience shows itself even when we see images without human figures, images that seem to call us, to attract our gaze towards a spot, something 'blinking' in the image[22].

The impersonality of the technical genesis of cinema allows the emergence of powerful images beyond the intentions of the subject, the director, or the cameraman. There is a link, apparently paradoxical, between the accuracy of technique and unpredictability, randomness, contingency: the facility of the camera to analyze closely, to isolate, to slow down, reveals unexpected elements in film, which usually flow by imperceptibly. About this topic we have to recover another philosopher, Walter Benjamin, who in *Short History of Photography* (1931) and *The Work of Art in the Age of Mechanical Reproduction* (1936) highlights the capacity of photography, and in particular cinema, to show nature and the world in such a new perspective that escapes a daily and ordinary viewpoint. Thanks to the cinematographic technique, through the impassibility and accuracy of the lens, the 'optical unconscious' can emerge, revealing unknown and unexpected details and guaranteeing a huge margin of freedom.

Translated into the terms developed in this paper: the immanent Real breaks onto the screen in all its strength due to cinema's technical ability to show the unpredictable. I would say that there is a forced meeting, an event. This term "event" is to be understood here in a strong sense, the sense in which Jacques Lacan in book XI spoke of *tuché*, destiny, fate: a fatality or a meeting 'that can always be failed', and it is finally, *après coup*,

22 Žižek (2007) proposes the example of the red tip of the murderer's cigarette within the black rectangle of the window in *Rear Window* by Hitchcock.

revealed in its necessity. It is an event definitive 'by chance' – these are the words used by Jean-Luc Godard about his film *Vivre sa vie* (1962).

Remarkable examples of *tuché* include some frames from *The Passion of Joan of Arc* by Carl Theodor Dreyer. The film retells the trial and Joan of Arc's death on the stake and is remembered for its rigor and radical stylistic choices: it consists almost exclusively of *décadrages* (headshots) and close-ups that follow almost obsessively the face and the moods of the protagonist, performed by the actress Renée Falconetti. In some frames of the film a fly buzzed onto the scene, landing on Falconetti's face. Years after, the director, well known as a master of formal control, spoke about his own conscious choice to leave the fly in the frame, having considered it a gift, an act of grace due to a 'third dimension' that can break into film.[23] Such an episode reveals how the work of art is always exposed to a fortuitous event and, in particular, how cinema has the ability to crystallize these events in a document; thus, it appears as a kind of model for taking into account the phenomenon of the *tuché*. The fly is the Real, it is an encounter 'that always can be failed'. However, I would say that sometimes the unexpected detail is already there, and it is sufficient that it is framed in order for it to display its own power.

Radicalizing such a last statement, I want to conclude with a general hypothesis. The realization of any aesthetic experience requires what Lacan defined as the presence of the definitive by chance. From this point of view, thanks to its own technical apparatus, cinema is the art most capable to capture the unconscious as a contingency.

Bibliografia

Barthes R. (1980), *Camera Lucida. Reflections on Photography*, London: Vintage.

Bazin A. (2004), *What is Cinema?*, University of California Press.

Benjamin W. (2008), *The Work of Art in the Age of Mechanical Reproduction*, London: Penguin.

Carboni M. (2007), *La mosca di Dreyer*, Milano: Jacabook.

Carchia G. (1982), *La legittimazione dell'arte*, Napoli: Guida.

Deleuze G. (2005), *Cinema 2. Time-Image*, London-New York: Continuum.

Deleuze G. (2001), *Immanence: a Life*, in *Pure Immanence. Essays on a Life*, Cambridge: MIT Press, Zone Books.

23 An Italian book by Massimo Carboni reflects on the role of contingency in the arts starting from this film, see Carboni (2007).

Deleuze G., Guattari F. (2001), *What is Philosophy?*, London-New York: Verso.
Di Ciaccia A. (2013), *Il godimento in Lacan*, in "La psicoanalisi", http://www.lapsicoanalisi.it/psicoanalisi/index.php/per-voi/rubrica-di-antonio-di-ciaccia/132-il-godimento-in-lacan.html [consultato il 09/11/2019].
Epstein J. (1974-1975), *Écrits sur le cinéma, 1921-1953,* Paris: Seghers.
Gombrich E.H. 1966), *Freud's Aesthetics*, in "Encounter", XXVI, 1.
Lacan J. (2013), *The Symbolic, the Imaginary, and the Real* (a talk given on July 8th, 1953), in *On the Names-of-the-Father*, Cambridge, UK: Polity Press.
Lacan J. (1992), *The Seminars of Jacques Lacan*. Book VII. *The Ethics of Psychoanalysis (1959-1960)*, London: Routledge.
Lacan J. (1998), *The Seminars of Jacques Lacan*. Book XI. *The Four Fundamental Concepts of Psychoanalysis (1964)*, New York: Norton 1998.
Lacan J. (2016), *The seminars of Jacques Lacan*. Book XXIII. *The Sinthome*, Cambridge-Malden: Polity Press.
Mellard J.M. (2006), *Beyond Lacan*, Albany: State University of New York Press.
Miller J.-A. (2004-2005), *Pièces detachées*, in "La cause freudienne", 60-61.
Rancière J. (2006), *Film Fables*, London-New York: Berg.
Ronchi R. (2015), *Deleuze*, Milano: Feltrinelli.
Žižek S. (2007), *How to Read Lacan*, New York: Norton.

Hegel and Foucault on *Rameau's Nephew*
The Discrimen between Madness and Mental Illness as Biopolitical Threshold

Ugo Balzaretti

Abstract: In dealing with the Hegelian conception of folly, Michel Foucault does not focus primarily on the anthropology of the *Encyclopedia* that praised Philippe Pinel's therapeutic revolution. Foucault is more interested in the *Phenomenology of Spirit* and in its interpretation of Diderot's satire *Rameau's Nephew*. Accordingly, he investigates madness not on the basis of the *soul* as the still natural state of consciousness, but rather in the heart of the spirit itself when it is already articulated as social praxis, language and institutions. Madness, thus, no longer represents simply a fall back to nature, but rather the truth of reason beyond reason; not merely *mental illness* but *folly*, as well. At the same time, modern psychopathology finds itself challenged by its good right to judge madness. The *science of man* which it claims to be based on turns out to be an anthropological reductionism inspired bio-medically, an *anthropoiatry* which can be defined precisely with reference to the distinction between *mental illness* and *madness* that it constitutively ignores. This paper investigates the possibility of treating the discrimen between *mental illness* and *madness* as a threshold to biopolitics. It considers not only Foucault's reading of Hegel's Diderot interpretation, but also a broader constellation of thinkers and figures, all of whom have interpreted and experienced madness as the most intimate *ratio* of reason and not just as its *object*: from Thomas Mann's *Doktor Faustus* to Hölderlin's *Empedocles*, from Maurice Blanchot to Karl Jaspers and Ludwig Binswanger.

Keywords: Madness; Mental Illness; Biopolitics; Hegel; Foucault.

MANES
Dir hat der Schmerz den Geist entzündet, Armer.
EMPEDOKLES
Was heilst du denn, Unmächtiger, ihn nicht?
(F. Hölderlin, *Der Tod des Empedokles*)

* Institut des Humanités dans la Médecine, Université de Lausanne – CHUV (ugobalzaretti@hotmail.com)

1. *Doktor Faustus*: the demoniac as condition and overcoming of health

One must always have been sick and mad, so the others no longer have to be. And no one can establish quite easily when madness starts to get sick: "Einer muß immer krank und toll gewesen sein, damit die anderen es nicht mehr zu sein brauchen. Und wo die Tollheit anfängt, krank zu sein, macht niemand so leicht nicht aus"[1]. Madness for Heraclitus was a private fact, the retreat (*apostréphesthai*) into the sleep of a world of its own (*idios kosmos*) as opposed to the common world (*koinos kosmos*) of those who are vigilant[2]. The demoniac that in Thomas Mann's *Doktor Faustus* invades the private world of Adrian Leverkühn is, on the contrary, not only about his personal thirst for power and domination. The sense of triumph and divinization, the enthusiastic health effect, represent just the subjective side of the pact proposed by Samael. That would never be enough for the composer Leverkühn. In fact, he seeks not merely an enhancement of his life feeling and force; he aspires not only to private but also to public glory. Accordingly, Satan promises him that he will come to lead his time and to set the tone of his cultural era. The boys will swear by his name since, thanks to his madness, they themselves would no longer need to be mad. They will find in his folly the source of their own health, while he, in turn, will be healthy thanks to them[3].

As Georges Canguilhem recalls, it is the very distinction between illness and health that is thus redefined[4]. Madness' excess is no longer a disease. The *normality* of the common citizen is merely illness compared with the *geniality* of the artist. The latter is always, as Mann put it, the brother of the criminal and the madman, to the extent that he breaks the rules of normal life[5]. It is, however, not just *extravagance*; the artist's *ex-cedere* always answers the need to overrun which is intrinsic to the finite discourse of normal people. The *Pfahlbürger* are thus at least as ill as is modern art once the *schöner Schein* that characterizes classical art has vanished. Only the Devil's necromancy can restore the internal harmony of classical works. This is now barred to the Moderns since they lost the naturalness and authenticity of the Ancients, because of their satanic, even Jewish artificiality. Similarly, the syphilis which – on the model of Nietzsche – affects

1 Mann (1967a, 319).
2 Eraclito (2007, fr. 24, B 95, DK 89).
3 See Mann (1967a, 328 f.).
4 Canguilhem (1951, 168).
5 See Mann (1967a, 333).

Leverkühn cannot simply remain a *mere illness*. On the contrary, it had to come to a metastasis in the *metaphysical*, *metavenereal, metainfectious*[6].

In a more radical sense, however, the distinction between health and illness does not only undergo a relativization. The antipodal terms *sane* and *ill* are not just inverted. They are rather brought to their very limits as to a sphere that in principle escapes their jurisdiction. Thus, as regards Leverkühn's epochal geniality, every distinction between illness and health is *nullified*[7]. The difference between sane and ill is simply not *pertinent* for spiritual works. These, in fact, always transcend the mere functional level of the organization of a finite whole.

This does not mean, however, on the other hand, that medical knowledge could claim complete autonomy in the field of its legitimate authority. On the contrary, due to its dealing with organic shapes and connections, medical knowledge is compelled to integrate its views by means of a knowledge that always exceeds any positive cognition. Having referred to Thomas Mann's *Doktor Faustus*, Georges Canguilhem stresses the constitutive dependence of biology and medicine, science and technique, on anthropology and, finally, on philosophy, the latter providing the necessary coordination of the system of values on which the former are based. To this extent, the concept of "normal", as far as it belongs to the human sphere, always remains a *normative* concept with a strictly philosophical scope: " toujours le concept du 'normal', dans l'ordre humain, reste un concept normatif et de portée proprement philosophique "[8].

Nietzsche also seems to suggest that the *jurisdiction* over the distinction between healthy and sick is subjected to specific limits. In fact, it is not satisfied with distinguishing between normality and great health. In *The Gay Science*, the "große Gesundheit" itself does not always represent an end *per se*. Instead, it is also a *new means* for a *new goal*, the *ideal* of a *human-superhuman* good being and good will[9]. This ideal may often enough appear plainly *inhuman*, since it pretends to go beyond the present human being. Nietzsche understands, however, the seriousness with which this ideal *reinterprets* and drives to *parody* the *all too human* values of its contemporaneity, not merely as the denial but rather as the *truth* and *accomplishment* of human seriousness[10].

6 See Mann (1967a, 315).
7 See Mann (1967a, 328).
8 Canguilhem (1952, 169).
9 See Nietzsche (1988, § 382, 635 ff.).
10 See Nietzsche (1988, § 382, 258 f.).

Therefore, the devil's claim in *Doktor Faustus*, namely, that the folly by which Leverkühn may restore health to his sick contemporaries represents a form of *barbarism* to the second order – a barbarism not before but after civilization –, has to be seen as plainly tendentious[11]. It is equivocal as it belongs to the very nature of the devil. Leverkühn's folly cannot represent solely a relapse to the natural state of bestiality by a humanity that in the extreme refinement of its culture had lost any contact with its mythical roots. It must break with the *dialectic of Enlightenment* that Adorno und Horkheimer found at the core of European culture in the hour of its collapse. If it really wishes to heal its time, the folly of the genial German composer cannot simply operate on the same ground of the sick health of his contemporaries. If it really wants to represent the fulfillment of the imperfect humanity of normal citizens and offer a response to a requirement and a necessity that truly come from within this humanity and that are not simply imposed upon it arbitrarily, it cannot just return to nature a civilization that is collapsing due to its own incapacity to raise itself above its natural state. Leverkühn's madness cannot merely mean a falling back to nature after civilization's failing; it cannot merely represent another form of mental illness or health. It needs to be *other*, genuine *folly* in its pretention to overcome any natural bond, rather than consigning itself to the captivity of nature.

The lamentation cry issued by Leverkühn at the moment of his final collapse, instead of the song of which he is no longer capable, is certainly the sign of a fall back to nature. It is then understandable that the public of humanists and bourgeois immediately feel incompetent in the matter and invokes the *science of doctors of fools* ("die irrenärztliche Wissenschaft"[12]).

What a mocking joke on the part of nature, however, which offers an image of the highest spirituality when the spirit has vanished. Thus, the devoted Zeitblom can discover in the expression of the mad Leverkühn – an *Ecce homo look* is also noted elsewhere – the portrait of a noble gentleman of El Greco[13]. A last hope – a hope beyond the lack of hope – that transcends despair without betraying it, can only reside in a beyond of reason: an extreme reversal of meaning that would be superior to reason to the extent that it alone could achieve the rational striving to idealize nature's violence. This hope which would be more a *miracle* than a *faith*,

11 See Mann (1967a, 328). About the one-sidedness in the modern understanding of the demoniac that can conceive the negative only in terms of finitude, lack, inertia, see also Tillich (1926, 32).

12 Mann (1967a, 665).

13 See Mann (1967a, 673).

would represent not a *denial of religion* but rather the *negativity of the religious* – "eine Negativität des Religiösen" –, by which every positivity in the world, every "falsche und matte Gottesbürgerlichkeit", would be rejected. Beyond *any dialectic*, it could only reside in the *religious paradox*, according to which hope could first arise amidst the deepest lack of salvation, albeit merely as a question[14].

Like the *religious paradox* and its radical negativity, the *paradox of art* unites the extremes beyond reason: in the total artificiality of dodecaphonic music, the *construction* becomes *expression*; in the end of Leverkühn's extreme work, the symphonic cantata "Dr. Fausti Weheklag", it is from the final silence conquered by the progressive extinction of all the instrumental groups that echoes – in the moment of its disappearance – the sound capable of transmuting sense and lingering like a *light in the night*[15]. No science of madness can account for this silence to which Leverkühn devoted himself while losing the light of his own reason.

2. Jaspers and Blanchot: how Hölderlin lost himself saving language

Maurice Blanchot's interpretation of Hölderlin's folly is also marked by a radical rejection of a merely Promethean understanding of madness[16]. Blanchot's "La folie par excellence", the introduction to the French translation of Karl Jaspers' *Strindberg und van Gogh*, largely influenced Michel Foucault. Blanchot's reflections on madness and the demoniac owe much, on the other hand, to his interpretation of Thomas Mann's *Doktor Faustus*, which he reviewed in 1950 as soon as the French translation appeared and to which he dedicated a long essay on "Critique", that he reprinted slightly reworked in 1955[17]. Through Blanchot a sort of hidden chain emerges that leads to Foucault and that is also suggestive of Adorno's influence. According to Blanchot, madness is in some way deliberately sought by Adrian Leverkühn, who condemns himself to inhumanity in order to accomplish

14 See Mann (1967a, 648 f.). According to Thomas Mann, these pages result from a redrafting inspired by Theodor W. Adorno (see Mann, 1967b, 821 f.). For his part, Adorno speaks of a *questioning negative* that stands as an *allegory of hope* and of a kind of *negative Last Supper* (see Adorno, 2003, 161). For the necessity, to escape nature, of fooling the devil in the end, see also Adorno (1959, 137), where the order of nature disappearing in another sphere is spoken of ("das Verschwinden der Ordnung des Natürlichen in einer anderen").

15 See Mann (1967a, 650).

16 See Blanchot (1953).

17 See Blanchot (1950a; 1950b and 1955).

a human work and perpetuate reason: "il s'est lui-même élevé à la destinée imaginaire du Faust, recherchant en quelque sorte la folie, se condamnant à l'inhumain pour faire œuvre humaine et perpétuer la raison"[18].

Blanchot follows Jaspers in denying the medical language of psychiatry any legitimacy to speak about the folly of artistic genius in its spiritual signification. The spirit cannot fall ill. It stands – according to Jaspers' formulation – "outside the opposition healthy – sick"[19]. Similarly, Blanchot rejects any attempt to speak about the spirit, even in its *demonic* manifestations, in terms of health or illness[20]. Unlike Karl Jaspers, however, Blanchot does not see in Hölderlin's folly merely the *occasion* or even the *condition* – if one wants to speak the causal language of a *scientific* and not merely *hermeneutic* psychiatry – for the emerging of the metaphysical depth of the soul[21]. In this way, the *last foundation of existence*[22], that which in its genuine spiritual meaning always exceeds any attempt to grasp it by means of a medical discourse, can finally emerge and become an objective expression through Hölderlin's poetical language. Hölderlin's madness is not simply the external circumstance that enables the poet to appear as the radiance and figure of the extremely deep and invisible[23]. In particular, the extreme tension between an overwhelming experience of depth and the sovereign will to give it shape, in which Jaspers recognizes a typical sign of illness that Hölderlin shares with many other schizophrenics, does not simply correspond to the moment when schizophrenia manifests itself for the first time. It belongs to the life of the poet as a whole and represents his or her firmest and most conscious requirement.

From the measureless tension between *depth* and *shape* which is essential to the poetical language, schizophrenia appears not to be the *occasion* but rather a *projection* at a certain time and on a certain level. Schizophrenia corresponds to the point of the trajectory where the truth of the existence as a whole sacrifices its normal conditions of possibility, ruining the world on which it rests to become merely *pure poetical affirmation*[24]. One cannot simply content oneself to see in Hölderlin's destiny the fate of an admirable individuality which seeks to accomplish itself in a Promethean tension that condemns it to catastrophe. Hölderlin does not decide his

18 Blanchot (1955, 225).
19 Jaspers (1922, 173).
20 See Blanchot (1953, 18): "non parce que le démonique, l'esprit, serait malade, il se tient hors de l'opposition maladie - santé".
21 See Jaspers (1922, 119).
22 See Jaspers (1922, 181).
23 See Blanchot (1953, 19).
24 See Blanchot (1953, 22).

own destiny but the destiny of poetry. He doesn't struggle to accomplish himself but the sense of truth[25]. The movement of his existence is not just his own, it is the very fulfilment of poetical language[26].

It does not remain entirely clear in Blanchot what the necessity is that, at a certain point in the trajectory, forces the poet to illness. We understand that in a *dürftige Zeit*, located between the abandonment of the gods and their return still to come, the need to mediate between *indeterminate* and *determined*, *measurelessness* and *measure*, *aorgic* and *organic* can determine an intimate upheaval nearly impossible to bear[27]. This is not the reason why the passage from *personal reason* to *pure impersonal transparency* must be necessary. Why must it be seen as ineluctable that the artistic genius progresses from the necessity for the spirit to free itself from its ties to nature to the renunciation represented by the relapse to immediacy?

In any case, Blanchot never confuses the plans. He always keeps distinct the demoniac moment that belongs to the movement of truth and the relapse into disease. Unlike Jaspers, however, for whom madness does not constitute a fundamental moment in the construction of truth, according to Blanchot the demoniac belongs in its own right to rationality as the other of itself, only by means of which can reason be saved. Madness represents both the laceration between indeterminate and determinate, in which for a moment the trajectories of reason and schizophrenia coincide, and the impossible and inevitable mediation between the extreme poles of that same laceration.

There is no reason which, for Blanchot, can really escape the risk of madness and of disease. What is ruined, as already noted by Canguilhem, is Jaspers' claim to found a language of psychiatry, both in its purely scientific and in its hermeneutical dimensions, which can be constituted in full autonomy with respect to the eminently spiritual discourse of madness and philosophy.

3. Ludwig Binswanger's *Daseinsanalyse*: madness before the tribunal of history

Michel Foucault's archaeology of modern psychopathology is also fundamentally driven by the intention to avoid any *confiscation* of madness by

25 See Blanchot (1953, 23).
26 See Blanchot (1953, 17).
27 Blanchot (1953, 22 f.); on the difference between "aorgic" and "organic" see Hölderlin (2008, 428 ff.).

mental illness[28]. The discrimen between *folly* and *pathology* is indeed decisive for determining the threshold of the medical-biological reductionism that is at the heart of Foucault's condemnation of modern anthropologism. The diagnosis of modernity's profound biologism which runs throughout Foucault's work and represents the unavoidable premise for the later discourse on *biopolitics*, in fact, is not limited to deploring the undue transposition of concepts directly derived from biology onto the sphere of human sciences. It concerns, moreover, the sharing with life sciences, and more specifically with medicine as with a *technology* for the therapeutic restoration of normality, of a deep anthropological structure based on the distinction between *normal* and *pathological*[29]. To that extent, the critique of the distinction between *normal* and *pathological* has to be seen as part of the broader project to highlight the decisive role played in European culture by medical thought in defining the human being's philosophical status[30]. The reduction of madness to mental illness, particularly the neutralization of its radical otherness by means of its technical-scientific objectification in the field of medicine, has in fact been fundamental for enabling the anthropological structure defined by the partition between normal and pathological to arise. First by virtue of that structure was it possible to develop a discourse providing access to the *natural* truth of man[31]. For man may pretend to hold his own truth and decline it in knowledge, in fact, madness had to cease to be the Night and had to become just the vanishing psychological other of consciousness: "Il a fallu que la Folie cesse d'être la Nuit, et devienne ombre fugitive en la conscience, pour que l'homme puisse prétendre à détenir sa vérité et à la dénouer dans la connaissance"[32].

Since his initial interest in Ludwig Binswanger's *Daseinsanalyse* and the introduction to the French translation of *Traum und Existenz* in 1954, Foucault endeavored to challenge the claims of psychological positivism to have reduced *madness* to *mental illness* and the historical human being to a *homo natura*[33]. However, to found a new anthropology, it is not *per se* sufficient to oppose the psychological distinction between *normal* and

28 For the idea of a "confiscation" from the madness trough the mental illness see Foucault (1961, 174).

29 See Foucault (1963, 35 f.).

30 See Foucault (1963, 202): "L'importance de Bichat, de Jackson, de Freud dans la culture européenne ne prouve pas qu'ils étaient aussi philosophes que médecins, mais que, dans cette culture, la pensée médicale engage de plein droit le statut philosophique de l'homme".

31 See Foucault (1962, 88).

32 See Foucault (2015, 668).

33 See Foucault (1954, 98).

pathological with the phenomenological between *authentic* and *inauthentic*, *fundamental* and *non-fundamental*. Binswanger's tracing back of *positive psychology* to a *phenomenological anthropology* has to be supplemented by a further reduction, namely, the reduction of *phenomenology* to *history,* as to an even more fundamental level. Beyond the mere empiricism of psychological knowledge and the pure speculation of philosophy, reducing psychology and phenomenology to history would allow for *essence* and *existence*, i.e., for the ontological analysis of the fundamental forms of *Dasein* and for the investigation of its concrete conditions of existence, to be combined in human beings[34].

Foucault's own radicalization from Binswanger's *Daseinsanalyse* and from his phenomenological reduction of mental illness in the sense of history and anthropology accords madness a fundamental place. Compared to the truly original level of history, however, madness can only take a secondary position. In Foucault's introduction to Binswanger's *Traum und Existenz*, madness occurs in the form of immediacy regained through a cosmic suicide. Behind this suicide, although Foucault does not allude to it directly, it is not difficult to recognize a reference to Hölderlin's *Der Tod des Empedokles*. In particular, voluntary death where dreamt has to be seen as the origin of the absolute imagination at its ultimate end. Just as dreams in the cosmogonic meaning that Binswanger attributes to them represent an escape into the radical subjectivity of the ego, only to the extent that they lie beyond the distinction between subjective and objective, so too does death constitute a return to the original indifference between freedom and the world[35]. In this, it reaches the *idios kosmos* of the Heraclitean dream, not simply a subjective falling back to the "self" before the common world of history, but the original space on this side of the distinction between "self" and "world"[36].

Binswanger defines essential forms of existence on the basis of the original indifference of dreams which he treats as the fundamental dimension of the imaginary. However, *fantasy* must turn to *practice*, *meaning* must come to *expression*. Having reduced psychological positivism, phenomenology must in turn be surpassed by history as the speculative-empirical knowledge of human praxis. The *idios kosmos* of dreams and madness will thus be brought back to the *common world* of human action in time and

34 See Foucault (1954, 93 f.; for a detailed reconstruction: Balzaretti (2012, 135 ff.) and Balzaretti (2018, 327 ff.).

35 See Foucault (1954, 125, 140 f.); for Empledocles' death, also Foucault (1963, 202).

36 See Foucault (1954a, 118 f.) and Binswanger (1930, 115 ff.).

space. The science of man developed in this way will finally free *concrete man* from his *alienation*[37].

The very novelty of *Histoire de la folie*, compared to Foucault's first attempts to reduce the psychological distinction between normal and pathological to phenomenology and then to history, lies in the reversal of the relationship between one's *own world* and the *common world*. Madness, so to speak, *penetrates* history. It no longer represents the *idios kosmos* that needs justify itself before the *koinos kosmos* of the vigilant community. On the contrary, it is now history that is called before the tribunal of madness as before its most intimate *ratio*[38]. The pretention to speak about madness in the anthropological vocabulary of normal and pathological is definitively ruined. Similarly, Binswanger's claim to constitute a positive psychiatry by overcoming, on the one hand, Freud's *homo natura* and by integrating, on the other, the original, existential dimension of infinity is thus undermined at its base[39].

4. *Rameau's Nephew*: the sleep of wakefulness

Foucault seems to take Hegel by the letter where the latter states in the *Encyclopedia's* anthropology that madness does not merely concern the difference between wakefulness and sleep, as in the whole process of the spirit's becoming and consciousness' awakening, but also and more specifically the moment in which sleep penetrates the selfsame wakefulness: "hier fällt der Traum innerhalb des Wachens selbst"[40]. The *idios kosmos* belongs to the same *koinos kosmos*. To that extent, the special emphasis placed by Foucault on the close reading Hegel gives in the *Phenomenology of Spirit* to Diderot's *Rameau's Nephew* has to be seen as highly meaningful. The pages Hegel dedicates in the anthropology of the *Encyclopedia of the Philosophical Sciences* to madness and to Philippe Pinel, the French alienist known to have freed the madmen of La Salpêtrière from the chains in which they had been kept, certainly plays an important role for Foucault's archeology of modern psychopathology. They especially relate to Hegel's *partial liberation* of madness from the oblivion to which it was relegated in the classical age. With Pinel's *moral treatment*, madness is finally recognized as

37 See Foucault (1954b, 110).

38 See the last paragraph of *Histoire de la folie*, Foucault (1961, 662) and also Foucault (1962, 89): "Jamais la psychologie ne pourra dire sur la folie la vérité, puisque c'est la folie qui détient la vérité de la psychologie".

39 See Binswanger (1930, 129 f.), Binswanger (1936) and Binswanger (1950).

40 Hegel (1992, § 408A, 426).

a moment of reason and is no longer treated as its mere abstract negation. However, the pages of the *Encyclopedia* do not constitute Foucault's true focus in dealing with the Hegelian conception of folly[41].

The fundamental ground from which madness must be investigated has to be seen not in the *subjective spirit* and, particularly, in the *soul* of the anthropology as *Naturgeist*, consciousness's still natural state, but rather in the heart of the spirit itself as *objective*, where in the shape of "Bildung" it is already articulated as social praxis, language and institutions. This way, Foucault seems to follow up on two of Hegel's suggestions. On the one hand, Hegel notes that madness can be considered both as *illness* and as an *essential moment in spirit's development*. As such, spirit is free and is therefore not subject to disease. Only as *psychic*, i.e., as an inseparable unity with the corporeal, can the spiritual legitimately be called ill[42]. On the other hand, in the *Encyclopedia's* introduction to the philosophy of spirit, Hegel stresses that madness is not just a problem of spirit in its still natural shape, but of spirit *per se* as constrained to finitude. It therefore concerns the *objective* no less than the *subjective* spirit[43]. Madness is not, then, simply the sick obstinacy of those who oppose their own dream world to the watchful world of the community, nor is it – as is commonly admitted – even the madness of those who claim to transgress the point of view of finitude. It is rather, strictly speaking, "Verrücktheit", the *drifting* toward its opposite. It is the self-contradiction of a reason that seeks its foundation in what is, by virtue of its very nature to essentially *become something else*: *finiteness* as the very heart of the *dialectic*[44]. To this extent, madness – accordingly to Hegel's philosophy – has to be directly related to the absolutization of finitude and of a purely anthropological point of view, following the victory of bourgeois reason and values decreed by the Enlightenment and the French Revolution. In a way, madness can be seen as the consequence of the *modesty* of the Moderns, which in its fixation on the *vain*, the finitude, turns into *vanity*[45].

Vanity is – according to the preface to the *Phenomenology of Spirit* – the true characteristic of *reasoning* by the modern *philosophy of reflection,*

41 For an interpretation that focuses, on the contrary, on the pages of the *Encyclopedia,* see Morani (2003). For Hegel's *partial liberation* of madness and his interpretation of Pinel, see Foucault (1961, 597 f.); for Jean Hyppolite's influence on Foucault's lecture of *Rameau's Nephew*: Angelini (2017, n. 31, 131 f.); more generally, for Foucault's dealing with the Hegelian conception of madness: Kelm (2015, 346 ff.).

42 See Hegel (1992, § 408A, 426) and also Hegel (1970, § 408Z, 163 ff.).

43 See Hegel (1992, § 386, 394–396).

44 See Hegel (1992, § 386, 395).

45 See Hegel (1992, § 386, 395).

insofar as this thinking is opposed to the *conceptual grasping* of speculative thought. Vanity is the *vanishing* of every determination, both of the content and of the self, which follows the modern reduction of the spirit to merely formal, external relations[46]. As such, it is the simple consequence of the Promethean presumption of the Moderns and of a finite thinking that, in its fixation on the substantiality of things, remains essentially *natural*. The Nephew embodies emblematically this Promethean vanity of the Moderns in the prerevolutionary time of the French Enlightenment. It belongs to the phase of "Bildung" when the spirit, which already had *certainty* of itself and of its reality in the world, *alienated* itself from itself to obtain its *truth* by becoming world and history. In particular, the Nephew is part of the movement which has to lead from the particularity of the individual person, who is still taken in the naturalness of the ethical relationships of the family and community, to the general self of *absolute freedom* and *terror*[47].

In the process of the "Aufhebung des natürlichen Selbsts"[48], which constitutes the very goal of "Bildung", the Nephew represents an intermediate stage. He finds himself located somewhere between the first experience of the spiritual conservation of the self in language, and the complete erasure of its natural existence through the death of the guillotine. The Nephew distinguishes himself through the inconsistency of his own name with which he takes advantage of his uncle's fame. His existence as a scrounger, vagabond and original is that of an "expèce", as he is called by his contemporaries[49]. In Diderot, the Nephew appeals precisely to his own character of *species* to give a biological account of his social status: just as in nature all species devour each other, so too do all conditions devour each other in society, without the law being able to offer a word of opposition in the face of the generalized domination of violence[50].

The Nephew is unable to develop an accomplished individuality. This incapability corresponds exactly to the nature of his species and to the still essentially *natural* character of the state of spirit's alienation which he embodies. Having already expressed his immediate natural self, the rest of naturality in him is not a problem of *substance* but of *form*. What is still fundamentally *natural*, or even *biological*, is the type of relationship that is

46 See Hegel (1992, 42-44).
47 See Hegel (1988, chapter VI.B.: "Der sich entfremdete Geist; die Bildung").
48 See Hegel (1988, 324).
49 See Hegel (1988, 325).
50 See Diderot (1951, 421): "Dans la nature, toutes les espèces se dévorent; toutes les conditions se dévorent dans la société. Nous faisons justice les uns des autres sans que la loi s'en mêle".

established in him between the self and its manifestations, universal and particular. As nothing more than a *species*, though essentially spiritual, the Nephew presents a relation to his self which is homologous to the natural relation of a genus to its species. This is the *external*, in its hanging on substantiality still *natural* relation of a *judgement* and not yet the immanent, eminently spiritual relation of a *syllogism*.

The relation established by the Nephew to his self is fundamentally the *wesenlogische* relation of an immediate coincidence between *identity* and *difference*, without any superior *identity* that could mediate between them. That is why, in the pre-revolutionary world where the substance is represented by the bad universality of wealth, the Nephew always identifies himself with his social self and knows at the same time his immediate superiority to it. As Hegel put it, he is *pure personality* as *absolute impersonality*[51]. With the "schizophrenia" of the Nephew, the pure *identity* of the self immediately becomes *difference*. The madness of his *disrupted consciousness* as "Verrücktheit" is the immediate *drifting* of every determination toward its opposite: it is the principle of the "Eitelkeit aller Wirklichkeit, und alles bestimmten Begriffs"[52].

Hegel denounces the folly of a social reason which believes it could rest with impunity on its own *anthropological* foundations. The *common world* that it presumes to establish on solid ground is actually crossed from within by an essential rest of naturality and violence that drive it toward implosion. The Nephew's vanity and schizophrenia can thus represent the truth of objective spirit on the way of its own fulfillment and decline. For his part, Foucault sees summarized in the vaniloquence of the genial scrounger and musician the parallel *anthropological* and *natural* character of the anthropological structure that allowed modern psychopathology to reduce madness to mental illness. Thus, the Nephew in his intimate dissociation and loss can say the truth of the fundamental equivocality – between *facts* and *values*, *knowledge* and *power* – of the pretended science of madness. Modern psychopathology claims to found its scientific knowledge on the positive notions of "normal" and of the "*homme normal*" or "*homo natura*". Actually, these result, as from their "concrete *a priori*", from techniques and practices of interdiction and internment that always presuppose *social* and *juridical* judgements and values[53]. By virtue of its fundamental ambiguity, psychopathology, not unlike Hegel's objective spirit, which loses

51 See Hegel (1988, 341).

52 Hegel (1988, 347); concerning Hegel's interpretation of the Nephew in the *Phenomenology*, see also Balzaretti (2018, 214 ff. and 240 ff.).

53 See Foucault (1961, 176).

itself in the vanity of its claims of self-foundation, represents an *anthropoiatry*, an essentially bio-medical understanding of man. In this anthropology, it is possible to see a form of *biopolitics*, a fundamentally instrumental and technological construction of human being which is determined by biology, not just through the importing of some specific notions but also and moreover on a formal, structural level.

Most especially, Foucault sees in the figure of Rameau's Nephew the synthesis of the entire history of madness, on an archaeological level, from the late Middle Ages until the nineteenth century[54]. Under the time of the historians, of a positivist history that presupposes the *nature* of madness as an illness and tells the story of the progressive, patient triumph of medical rationality, the Nephew designates the broken line that runs from Brant's *Ship of Fools* to Nietzsche's last words and perhaps to the cries of Artaud. The return of the figure of the *fool* in the Paris salons of the 18th century marks the reappearance of *unreason* and the *tragical experience* related to it after they had been reduced to silence by the rationalism of the classical age and by the practice of internment that corresponds to it. The Nephew's mocking laughter represents for Foucault, as for Hegel, not merely an error. On the contrary, the conscious confusion of the Nephew ("diese sich selbst klare Verwirrung")[55] tells the truth of a common language and world which, in the essentially still *biological* and *pathic* form of their articulation, believed they could base on their own vanity the vanity of their determinations. The principle of each and every determination's reversal into its opposite, according to which the Nephew in his "Verrücktheit" nullifies the *unverrückte* determinations of the vain power of his donors, is nothing more than the consequence of a reason that fails to go beyond a pure relation of *judgement and definition* – a "pur rapport de jugement et de définition" – to madness as to its own other. The Nephew embodies the truest truth of this anthropological reductionism and of its formalism. That's why Foucault can say of him and of his laughter that they prefigure and reduce the entire anthropological movement of the 19th century.

At the same time, according to Foucault, the Nephew anticipates those extreme experiences that alone know how to return *madness* to the free horizon of *unreason*. To precisely that *absolute freedom*, before the division between reason and unreason, existences such as those of Hölderlin, Nerval, Nietzsche, van Gogh, Roussel and Artaud had devoted themselves, before sinking into the *renunciation* of madness and disease. Madness had now penetrated that same history which claimed not only to judge it but

54 See also Balzaretti (2018, 230 ff.).
55 See Hegel (1988, 345).

even – as Alexandre Kojève states in his introduction to Hegel[56] – to cancel it completely from its face. It tells, finally, the truth about a *koinos kosmos* which is at least as sick as the presumed disease that it persists in wanting to cure. At the same time, madness calls for a gesture of pure folly, as necessary as it is impossible, that alone could redeem history's blind violence.

Bibliography

Adorno Th.W. (1959), *Zur Schlußszene des Faust*, in Tiedemann, R. (ed.), *Noten zur Literaturar*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 129–138.

— (2003), *Entwurf zu Adrian Leverkühns Kantate 'Doktor Fausti Weheklag'*, in Adorno, Th.W., Mann, T., *Briefwechsel 1943-1955*, Frankfurt a. M.: S. Fischer, 160–161.

Angelini A. (2017), *Il concetto di alienazione tra dialettica e struttura: Foucault, Hyppolite, Althusser*, in "Dianoia", 24: 121–150.

Balzaretti U. (2012), *Spekulation und phänomenologische Ontologie. Scheler, Cassirer, Plessner und Foucaults Überwindung der Geisteskrankheit durch den Wahnsinn*, in Ebke, Th., Schlossberger, M. (eds.), *Dezentrierungen. Zur Konfrontation von Philosophischer Anthropologie, Strukturalismus und Poststrukturalismus*, Berlin: Akademie Verlag, 127–49.

— (2018), *Leben und Macht. Eine radikale Kritik am Naturalismus nach Michel Foucault und Georges Canguilhem*, Weilerswist: Velbrück Wissenschaft.

Binswanger L. (1930), *Traum und Existenz*, Bern: Gachnang & Springer, 1992.

— (1936), *Freuds Auffassung des Menschen im Lichte der Anthropologie*, in *Ausgewählte Vorträge und Aufsätze,* vol. I, Bern: Franke, 1947, 159–189.

— (1950), *Daseinsanalytik und Psychiatrie*, in *Ausgewählte Vorträge und Aufsätze*, vol. II, Bern: Francke, 1955, 279–302.

Blanchot M. (1950a), *Le Docteur Faustus*, in "L'Observateur", n 8; Blanchot, M., *La condition critique. Articles (1945-1998)*, Paris: Gallimard 2010.

— (1950b), *Thomas Mann et le mythe de Faust*, in "Critique", 41: 3–21.

— (1953), *La folie par excellence*, in Jaspers, K., *Strindberg et Van Gogh, Swedenborg, Hölderlin. Étude psychiatrique comparative*, Paris: Minuit; *La folie par excellence*, in Jaspers, K., *Strindberg et Van Gogh, Sweden-*

56 See Kojève (1947, 32 ff.).

borg, Hölderlin. Étude psychiatrique comparative, Paris: Minuit 1970, 9–32.
— (1955), *La rencontre avec le démon*, in *Hommage de la France à Thomas Mann*, Paris: Flinker; Blanchot, *La condition critique*, *Articles (1945-1998)*, Paris: Gallimard 2010.
— (1969), *L'entretien infini*, Paris: Gallimard.
Canguilhem G. (1952), *Le normal et le pathologique*, in *La connaissance de la vie*, Paris: J. Vrin; [2]1965, 155–69.
Diderot D. (1951), *Le Neveu de Rameau*, in Œuvres, Paris: Gallimard.
Eraclito (2007), .*Testimonianze, imitazioni e frammenti*, Marcovich, M., Mondolfo, R., Tarán, L. (eds.), Milan: Bompiani.
Foucault M. (1954), *Introduction a Binswanger 'Le rêve et l'existence'*, in *Dits et écrits I (1954–1975),* Defert, D., Ewald, F., Lagrange, J. (eds.), Paris: Gallimard (Quarto), [2]2001 (1994).
— (1961), *Histoire de la folie à l'âge classique*, Paris: Gallimard, [2]1972.
— (1962), *Maladie mentale et psychologie*, Paris: Presses Universitaires de France.
— (1963), *Naissance de la clinique. Une archéologie du regard médical*, Paris: Presses Universitaires de France, [2]1972.
— (2015), *Préface de l'édition originale (1961)*, in *Œuvres*, vol. 1, Paris: Gallimard, 661–69.
Hegel G.W.F. (1970), *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse (1830),* in *Werke in 20 Bänden*, vol. X, Frankfurt a. M: Suhrkamp.
— (1988), *Phänomenologie des Geistes*, Wessels, H.-F., Clairmont, H. (eds.), Hamburg: Meiner.
— (1992), *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse (1830)*, in *Gesammelte Werke*, Bonsiepen, W., Lucas, H.C., Rameil, U. (eds), vol. 20, Hamburg: Meiner.
Hölderlin Fr. (2008), *Hyperion. Empedokles. Aufsätze. Übersetzungen*, Schmidt, J. (ed.), Frankfurt a. M.: Deutscher Klassiker Verlag.
Jaspers K. (1922), *Strindberg und Van Gogh. Versuch einer vergleichenden pathographischen Analyse*, Berlin: Merve Verlag, 1998.
Kelm H. (2015), *Hegel und Foucault. Die Geschichtlichkeit des Wissens als Entwicklung und Transformation*, Berlin / Munich / Boston: De Gruyter.
Kojève A. (1947), *Introduction à la lecture de Hegel*, Queneau R. (ed), Paris: Gallimard.
Mann Th. (1967a), *Doktor Faustus. Das Leben des deutschen Tonsetzers Adrian Leverkühn, erzählt von einem Freunde*, Frankfurt a. M.: S. Fischer.

— (1967b), *Die Entstehung des Doktor Faustus. Roman eines Romans*, in *Doktor Faustus. Das Leben des deutschen Tonsetzers Adrian Leverkühn, erzählt von einem Freunde*, Frankfurt a. M.: S. Fischer, 675–829.

Morani R. (2003), *'Hegel encore, toujours …'. Soggettività e follia tra Foucault e Hegel*, in "Giornale di Metafisica", XXV, 305–30.

Nietzsche F. (1988), *Fröhliche Wissenschaft*, in *Kritische Gesamtausgabe*, Colli, G., Montinari, M. (eds.), vol. 3, Berlin / New York: De Gruyter.

Tillich P. (1926), *Das Dämonische. Ein Beitrag zur Sinndeutung der Geschichte*, Tübingen: Mohr.

La presenza alienata
Follia e slancio morale in Ernesto De Martino[1]

Francesco Lesce

Abstract: In De Martino's work pathological alienation is defined as the *modus* particular to a sick mind, which exposes the human presence to the extreme risk of a crisis that the sane mind is called to avert incessantly. It is within this horizon that culture becomes the instrument of a constant struggle against folly's annihilating interference in history. It is, however, insufficient to elicit the issue of folly without specifying that in De Martino folly evokes the extreme limit of a crisis varyingly articulated on multiple levels. In the rereading of these themes it is useful to be mindful of two fundamental aspects. Firstly, the differing typological forms in which the 'crisis of presence' is declined, with 'history' as their regulatory reference. On the other hand there is the particular role played by art (modern literature especially), as the *locus* where pathological crisis and cultural-historical crisis are at risk of becoming indiscernible from one another. In light of this, a comparative assessment of the different ways in which the concept of alienation is articulated will be attempted. There will thus be a distinction between α) a positive alienation, which is practiced by magic-religious institutions; β) a negative alienation, in the pathological sense, represented by the experience of folly; γ) a second negative alienation, of a cultural kind, determined by the development of industrial societies.

Keywords: De Martino; Alienation; Ethos; Psicopatology; Presence.

1. Alienazione patologica e vita culturale

Nell'opera di De Martino il tema dell'alienazione patologica è chiarito alla luce di un'analisi dei requisiti fondamentali che costituiscono la storicità dell'uomo e la forma della sua civiltà. La patologia è interpretata come una forza minacciosa che insidia le radici della vita civile e culturale: contro

* Università della Calabria (francescolesce@libero.it)

1 La stesura del saggio si è accompagnata alla consultazione dell'Archivio informatizzato di E. De Martino. Ho avuto l'occasione di accedere, oltre che alla sezione "articoli" (http://archivio.ernestodemartino.it/), anche al materiale raccolto e reso accessibile da un accurato lavoro di archiviazione e di regesto. Per l'autorizzazione concessami sono grato al prof. Gino Satta e a tutti i componenti del consiglio direttivo dell'Associazione Internazionale Ernesto De Martino.

la sua possibile ingerenza la "mente sana è chiamata sempre di nuovo a combattere" grazie alla sua reale "produttività culturale"[2]. In quest'ottica, il dinamismo qualificante della *cultura* – nel suo processo che continua e si accresce con l'energia morale dello scegliere e dell'operare – pone un argine nel cuore dell'esserci. Il progettarsi dell'uomo, quale espressione di una forza morale, marca il confine tra la follia e la storia, la "miseria psicologica" e l'ordine della società.

La ricerca si muove pertanto nell'ambito della vita culturale e delle sue tecniche vitali di difesa: essa richiama il patologico come via euristica da percorrere per rischiarare il processo del "farsi sano" dell'uomo nella storia e nella società. Nella prospettiva di De Martino, il documento psicopatologico della crisi e del rischio esistenziale

> ritiene unicamente il valore metodologico di mettere a nudo tale rischio nella sua forma estrema ed esasperata, di guisa che meglio risaltino per forza di contrasto e per opposizione polare quelle reintegrazioni culturali, quei simboli variamente religiosi, che hanno combattuto questo rischio e che sia pure in modi estremamente mediati hanno ridischiuso il mondo significante e operabile[3].

Fino a che punto De Martino sia riuscito a trovare in questo modello cristallizzato e astorico di crisi patologica indicazioni chiare sui limiti della nostra mente e sulle sue attitudini difensive è una questione su cui vale la pena tornare a riflettere. Pur vero è che, nel rileggere questi temi, giova tener presente i diversi livelli tipologici che formano la realtà composita della "crisi della presenza"[4]. Non è sufficiente, difatti, focalizzarsi sulla polarizzazione fra presenza e alienazione patologica senza precisare che quest'ultima costituisce soltanto l'estrema soglia di una *crisi* variamente modulata. Il confronto con la psicopatologia presuppone quindi una valutazione differenziata capace di distinguere i vari livelli di articolazione della crisi.

In via generale, è da considerarsi *malato*, nell'ottica di De Martino, il soggetto inabile a produrre e insieme a riconoscere i segni del suo operare in quel che per lui esiste esternamente. I due lembi di questo tessuto

2 De Martino (1964, 125).

3 De Martino (2002b, 15). Su questo punto problematico si chiariscono i termini del confronto di De Martino con le opere di Henry Ey, di Pierre Janet e di Karl Jaspers, ma si precisa altresì il distacco fra la sua prospettiva e quella psichiatrica. Difatti, "la psichiatria parte dal modello del sano per poter curare il malato: la presente ricerca si muove nell'ambito della vita culturale, e utilizza il morboso per rischiarare lo stesso processo del 'farsi sano' che caratterizza la cultura, almeno sin quanto essa riesce a funzionare" (De Martino 2002b, 19).

4 Sul tema della "crisi" in De Martino si suggerisce la lettura di Cherchi (1987, 61-90). Si veda inoltre, G. Satta (2017, 237-249).

dilacerato richiamano la "perdita del sé" e la "crisi della domesticità del mondo", il depotenziamento della soggettivazione tecnica della natura e il crollo di un orizzonte mondano culturalmente qualificato. A dirsi *folle*, in tale prospettiva, non è dunque il frangente di una crisi esistenziale improvvisa, bensì il nulla che, da quel momento, minaccia di disarticolare la categoria medesima di *esistenza*. Similmente, folle non è il variare della storia – che rende fragili i legami tra le categorie e le forme – bensì il pericolo che col dileguare delle categorie, l'uomo non sia più in grado di forgiare una forma. Folle, si dirà infine, non è l'inquietudine dello spirito umano, ma l'impossibilità per la presenza inquieta di oltrepassare i suoi contenuti critici nell'idealità della forma comunitaria. Su questo sfondo, va compreso l'importante richiamo ad Hegel, il quale prima e meglio dei moderni psicologi avrebbe colto nel "sentimento di sé" (*Selbstgefühl*) l'essenziale sulla crisi della presenza. Quando Hegel afferma che – diversamente dallo spirito libero – "il sentimento di sé può cadere nella contraddizione della sua soggettività per sé libera e di una sua particolarità", egli segnala l'idea che la presenza incapace di oltrepassare i suoi contenuti critici nell'idealità della forma "è necessariamente una presenza malata, che si sta perdendo"[5]. Qui il rischio della presenza come "incapacità di oltrepassare un suo contenuto critico" è posto a tema con grande chiarezza. Ma se tale problema trae linfa teorica dal pensiero di Hegel, la sua genesi storica è da rinvenire, secondo De Martino, in quel mondo magico che proprio Hegel, sull'onda di un atavico pregiudizio, ricacciò fra le superstizioni popolari (*Aberglauben der Völker*) quale frutto di aberrazioni di menti deboli (*Verrirungen des schwachen Verstandes*)[6]. Non deve stupire se il primo confronto di De Martino con la psicopatologia sia animato dal proposito di risalire alla struttura esistenziale della persona magica, per la quale l'io e il mondo non si danno, in via definitiva, quali valori distinti e garantiti.

Sin dai primi anni Quaranta l'interesse demartiniano per la scienza dei fenomeni paranormali – la "metapsichica" – è mediato dal tentativo di giungere ad una comprensione più adeguata dei poteri magici nel mondo "primitivo"[7]. Successivamente al documento paranormale De Martino attribuirà sempre più scarsa rilevanza. Di contro, il ricorso al "documento psicopatologico" diventa un sussidio euristico dallo statuto esemplare nell'indagine sulla struttura esistenziale dell'uomo "primitivo". È in

5 De Martino (2000, 24); Hegel (2002, 685). Sull'origine hegeliana della nozione di "crisi della presenza" hanno insistito P. Cherchi e M. Cherchi (1987, 63 sgg.).

6 Hegel (2002, 655).

7 De Martino (1942a, 1942b). Giova rilevare, sia pure *en passant*, che proprio le ricerche sulla "metapsichica" apriranno a De Martino la strada allo studio della psicologia di Janet.

quest'orizzonte che matura il fecondo dialogo di De Martino con le teorie di Pierre Janet[8] sugli stati psichici, la labilità e l'unità della persona, con i lavori di Alfred Storch sui nessi tra schizofrenia e mentalità mitico-magica, con le tesi di Eugenio Tanzi sulle psicosi intese quali manifestazioni di un ritorno dell'età arcaica dello sviluppo psichico[9]. Il confronto con questi autori è mediato, sin da principio, da un approccio di taglio storico-culturale: si tratta di valutare la rilevanza che lo studio della malattia psichica assume in un'indagine sulla presenza umana intesa come vettore di simbolizzazione.

Già nel *Mondo magico* lo studio delle condizioni psichiche della persona non si configura come classificazione dei diversi quadri nosologici, né qualificando la dinamica individuale della malattia. L'analisi del limite operativo della persona magica mostra un evidente vantaggio metodologico poiché concorre a evidenziare i *deficit* che la presenza manifesta nella capacità di definire e trascendere situazioni negative e potenzialmente nefaste. Su questo sfondo, la schizofrenia emerge come "dissociazione più o meno profonda della personalità", quindi come "attenuazione o soppressione della distinzione fra soggetto e oggetto, fra io e tu, fra io e mondo"[10]. La crisi della presenza è avvertita, in questo caso, a partire da una influenza occulta e maligna che svigorisce lo sforzo oggettivante e reintegrativo, minacciando, in tal guisa, la stessa oggettività del mondo. Tale aspetto patologico dimostra che i tratti di similarità fra fenomeni magico-religiosi e sintomi di disordini psichici vanno colti evidenziando al contempo la loro sostanziale differenza: si dirà, in ultimo, che il disordine psichico traccia il limite di operabilità degli istituti culturali del magismo, disarticolando i nodi simbolici che tengono unita la comunità magica. Il novero delle concordanze tra magismo e schizofrenia appare quindi limitato, laddove invece il discrimine fondamentale è rinvenuto nel fatto che, mentre l'individuo schizofrenico è destinato a vivere la negazione dell'oggettività del mondo entro i limiti di un dramma autistico, isolato e antistorico, la persona magica elabora la crisi e si riscatta grazie ad "uno sforzo che non è

8 Insieme agli espliciti richiami a Janet, presenti in molti testi demartiniani, sono da segnalare i numerosi rimandi di De Martino al filosofo e psicologo francese rinvenibili nel regesto dei documenti d'archivio. Si veda, Talamonti (2005, 163-178).

9 Per un approfondimento generale sui fondamenti psicologici dell'antropologia demartiniana e sul rilievo euristico assunto dal "documento psicopatologico" per la fondazione di una nuova filosofia trascendentale, si vedano Battini (1990); Mastromattei (1997); Talamonti (2005); Baldacconi-Di Lucchio (2005); Donise (2012); Nigro (2016).

10 De Martino (2007, 149).

monadistico, dell'individuo isolato, ma è dell'individuo in quanto partecipe di un dramma culturale, a carattere pubblico"[11].

De Martino tornerà sul tema nei primi anni Sessanta, evidenziando nuovamente la differenza tra patologia psichica e crisi culturale: "nel primitivo il magico è opera comune innestata nel mondo dello stare insieme", laddove nel malato schizofrenico la vita ha perduto le sue radici, dunque la sua continuità storica, di conseguenza egli è ricacciato fuori dalla protezione del vivere insieme[12]. Se dunque la labilità della persona magica rappresenta non un tratto patologico bensì un ostacolo operativo che la tecnica magica s'incarica di oltrepassare in forme di comunicabilità culturale, allora il dramma magico diventa il luogo esistenziale in cui il rischio dell'esserci si adegua ad una specifica configurazione storica del dramma. Nel riflesso di una tale dialettica storica, la "labilità senza compenso" che caratterizza gli stati psichici primitivi (*olon*, *latah* e *amok*) si dà come estremo limite che, in controluce, mostra la labilità divenuta problema: espressione di vita culturale e oggetto di trattamento tecnico. Esiste dunque un rapporto inestricabile fra esorcismo culturale e riscatto della presenza, così come fra interruzione dell'esorcismo e pazzia. Quando si parla di istituti culturali, soprattutto di tipo arcaico, è da tener presente la loro funzione difensiva rispetto al pericolo di cadere nella disgregazione della personalità. L'aspetto che più interessa a De Martino è dunque quello risolutore della tutela culturale.

2. Presenza e storia: l'eterna dialettica del trascendentale

In *Morte e pianto rituale* (1958) si delinea un'importante svolta: la crisi della presenza non è più il *topos* esistenziale di una lontana stagione della storia e di particolari culture a noi remote; essa è il segno caratteristico e indelebile della condizione umana. Non è casuale che di lì a poco De Martino penserà il crollo dell'ordine mondano esistente come "rischio antropologico permanente"[13]. Il dramma della presenza riflette ora l'eterna dialettica del trascendentale, le cui forme risultano storicamente vincolate. Gli aspetti peculiari del dramma magico vengono intesi non più in senso cronologico, bensì in senso logico[14]. Il rischio di recedere può dunque col-

11 De Martino (2007, 151).
12 De Martino (2002b, 44).
13 De Martino (2002b, 14-15).
14 Berardini (2013, 112); già in Sasso (2001, 285).

pire "lo slancio morale primordiale" che costituisce il tratto specifico della condizione umana in generale[15].

Alla luce di questa essenziale novità, il richiamo alla follia rivela un valore euristico ulteriore in seno al paragone che si stabilisce fra "presenza malata" e "crisi della presenza". Nell'opera del '58 questo legame è ribadito nel contesto di una riflessione che si focalizza sull'esasperazione con cui l'episodio della morte riafferma il conflitto fra cultura e natura. L'irruzione dell'evento luttuoso, la sua radicale estraneità all'umano ordine della scelta e della decisione, genera la "crisi del cordoglio" quale parossistica rivelazione di un possibile collasso della presenza umana nel mondo. In tal caso, si dispiega il rischio di una polarizzazione di tutte le energie psichiche sull'episodio critico, tale da rendere la presenza inabile a "far passare" la morte nel valore comunitario. Ancor più, può accadere che a tale rischio si accompagni la recessione della "potenza dialettica" che anima la presenza sana nel suo storico e mondano dover-essere (*Sein-Sollen*).

> Senza dubbio – scrive De Martino – la presenza malata è – dal punto di vista della storia dell'umanità – una astrazione, poiché la cultura è il frutto della lotta vittoriosa della sanità contro l'insidia della malattia, cioè contro la tentazione di abdicare alla stessa possibilità di essere una presenza inserita nella società e nella storia. Ma proprio questa astrazione è la minaccia mortale per eccellenza: onde l'analisi della malattia trionfante presenta il vantaggio metodologico di collocarci davanti al rischio quando esso, diventando egemonico, si sottrae a quella potenza dialettica per cui, nella presenza sana, sta soltanto come momento negato e variamente redento nell'opera attuata e nel valore conseguito[16].

Si comprende allora perché la definizione di presenza malata aiuti De Martino a chiarire, per contrasto, la presenza sana che è sempre in procinto di arginare "la tentazione di abdicare alla stessa possibilità di essere una presenza inserita nella società e nella storia"[17]. D'altra parte, è in quest'ottica che i casi di spersonalizzazione descritti da Pierre Janet o i vissuti deliranti tematizzati da Karl Jaspers rivelano un preciso significato alla luce di una duplice privazione che colpisce, insieme, la perdita del sé – quale potenza oggettivante in un mondo culturale – e la fine del "mondo" inteso come risultato dell'oggettivazione intersoggettiva. I due aspetti del dramma esi-

15 Sul *trascendimento* come aspetto costitutivo dell'essenza umana, si veda il volume di A. Calandruccio (2018), in cui si chiarisce come, nella prospettiva demartiniana, la "crisi della presenza" evidenzi la centralità della componente socio-esistenziale e culturale rispetto a quella psicopatologica.

16 De Martino (2000, 25). Sulla crisi provocata dall'insorgere dell'evento luttuoso e sulle tecniche difensive della presenza, si veda anche De Martino (1965, 82-87).

17 De Martino (2000, 24).

stenziale sono intimamente correlati, sicché "il mondo che finisce riflette la caduta della presenza che sempre di nuovo è chiamata ad iniziarlo"[18].

L'errore della psicopatologia risiede per De Martino nella mancata accentuazione del rilievo storicistico che la dialettica della crisi acquista nel riferirsi all'individualità di ciascun dramma storico. Sebbene ogni determinata situazione psichica rifletta in sé un aspetto dell'eterna dialettica delle forme, nondimeno essa va interpretata secondo la dinamica storico-culturale in cui la presenza è concretamente implicata.

Non è superfluo chiarire che *storia* e *storicismo* restano per De Martino termini equivoci sino a che non si precisa il legame profondo che essi stabiliscono con la realtà e l'opera umana. In un saggio del 1955, alla domanda "che cos'è lo storicismo?" De Martino risponde che si tratta di "una visione della vita e del mondo fondata sulla persuasione critica che la realtà si risolve, senza residuo, nella storia, e che la realtà storica umana, nelle sue individuali manifestazioni, è integrale opera dell'uomo ed è conoscibile senza residuo dal pensiero umano"[19]. Negli appunti sulle apocalissi culturali riemerge l'argomento, per cui lo storicismo è presentato come una visione peculiare della vita e del mondo in cui "il reale è percepibile nella valorizzazione culturale umana". Tale valorizzazione, inoltre, "comporta una origine e una destinazione integralmente umane dell'operare"[20]. Dunque, lo storicismo coglie l'uomo storico nell'atto di "trascendere il qui e l'ora del divenire e di sollevarsi alle permanenze idealmente immortali dell'opera umana qualificata secondo determinati valori"[21]. In quest'ottica, l'esperienza della storia "fonda la coscienza, che è integralmente nel margine operativo lasciato dai momenti critici dell'esistenza". Rispetto a tali momenti, il rischio estremo è dato dall'eventualità per l'uomo di collocarsi solipsisticamente fuori dal mondo e dalla storia.

Il giudizio di *normalità* conserva, in questo caso, una sua "finezza storica" a motivo del suo legame con la cultura intesa come trascendimento della vita nel valore. A garanzia dell'ordine psichico v'è la conformità dei comportamenti ai valori operanti nelle diverse civiltà storiche. Il criterio di giudizio, quali che siano gli indici storico-culturali e geografici, resta quindi legato al transito della presenza in crisi verso la reintegrazione culturale o, al contrario, al movimento di segno opposto che muove la presenza medesima ad abdicare nel distacco dalla propria storia individuale e di gruppo. Il comportamento può significare

18 De Martino (2002b, 60).
19 De Martino (1955, 89).
20 De Martino (2002b, 274).
21 De Martino (2002b, 279).

> regressione o progresso, sintomo cifrato o simbolo aperto, disintegrazione verso la realtà privata o reintegrazione nella realtà sociale, momento protettivo che dischiude all'opera qualificata la crisi esistenziale o conato di difesa che fallisce, slancio verso la comunicazione con gli altri o caduta in un isolamento che diventa sempre più totale e sempre più incomunicabile[22].

Qui, la presenza del passato culturale segna il discrimine: la normalità del mondo appartiene alla "progettabile intersoggettività" dell'esistenza, laddove l'inquietante anormalità è propria di ogni crollo solipsistico dell'oggettivazione. Nell'assumere tale distinzione occorre rifuggire al "realismo ingenuo", quasi che la realtà fosse da intendersi come un ordine dato nel quale il soggetto si inserisce organicamente con le proprie azioni. La visione di De Martino confuta questa ipotesi, formalizzando l'accesso alla realtà storica nei termini di un compito da rinnovare, costantemente esposto al rischio del proprio fallimento. La normalità non riflette dunque alcun adattamento alla realtà: per questo motivo il criterio di distinzione fra il sano e il malato non va cercato nella *realtà*, bensì nella *realtà storica*, cioè nella *tradizione viva* quale immenso patrimonio di "memorie tecniche" ancora operanti. Su questo sfondo di umane forme acquisite, il giudizio di normalità o anormalità psichica può variare a seconda del contesto cui esso è riferito. Il medesimo comportamento apparirà normale o anormale a seconda del mondo storico-culturale nel quale esso si dispiega e insiste.

De Martino immagina due casi: da un lato, v'è un uomo d'affari milanese il quale, in seguito ad un rovescio economico, comincia a sentire l'influenza negativa di spedizioni magiche condotte da gesuiti ai suoi danni; dall'altro, una contadina lucana la quale è convinta che il latte le sia stato rubato dalla vicina. Se nel primo caso si delinea un delirio d'influenza è perché l'esplosione della crisi sul livello della biografia individuale configura un tipo di dramma squisitamente privato e inattuale, nato cioè da una frattura rispetto ai modelli socializzati nella Milano storica e nel mondo dei suoi industriali. Di contro, il sentimento d'influenza non riveste una forma patologica nel caso della contadina del Sud proprio perché, configurandosi in una dimensione pubblica la crisi defluisce in conformità ad una tradizione culturale e ad uno specifico ordine storico[23]. Un altro esempio eloquente è attinto dal fenomeno del "tarantismo", il cui complesso mitico-rituale doveva apparire disarticolato allo sguardo dell'antropologo già verso la fine degli anni Cinquanta. Dalle indagini sul campo condotte nell'estate 1959 emerse, infatti, un "tarantismo in disgregazione" che vede-

22 De Martino (2002b, 173).
23 De Martino (2002b, 179).

va inscenati stati psichici morbosi di fronte ai quali De Martino non esitò a emettere il suo giudizio severo. I soggetti di quel rito che per secoli aveva elaborato in forme cerimoniali la risoluzione della crisi in conformità con modelli socializzati di comportamento, occorreva ora collocarli nel chiuso delle stanze di ospedale o di una clinica neuropsichiatrica[24]. I *simboli aperti* del rito, svigoriti dal tempo, tramutavano ora in *sintomi cifrati*.

Da questo ulteriore esempio si chiarisce il margine storico cui resta vincolato il giudizio demartiniano sulla malattia psichica.

3. Il crollo dell'élan *moral* nell'arte contemporanea

Nella stagione successiva alla pubblicazione del *Mondo magico*, la teoria della presenza acquista una sua rilevanza filosofica grazie alla nozione di "*ethos* del trascendimento". La dinamica psicologica della presenza è ora interpretata risalendo alle sue condizioni di possibilità, a quello slancio morale originario (élan *moral*) che muove l'esistenza umana verso l'oltrepassamento della naturalità del vitale nell'universo dei valori[25]. L'*ethos* del trascendimento chiama dunque in causa l'agire primordiale che, isolando la *natura* mediante l'istituto della *negatività*, genera linee storico-evolutive differenti, comunque riconducibili alla potenza del fare e quindi all'azione morale dell'uomo. L'*ethos* evidenzia, in tal caso, la natura dinamica e produttiva della presenza, ma soprattutto la sua capacità di *porre* il negativo al fine di superarlo. In altre parole, la presenza è il luogo di quell'unità precategoriale ove l'azione morale negatrice istituisce la negatività del vitale in maniera tale da trascenderla secondo differenti forme di categorizzazione[26]. Non è un caso che questa forza morale incontri l'istanza della sua estrema verifica nel confronto con quei contenuti critici la cui tendenza annientatrice può esitare nel collasso dell'energia presentificante. È istruttivo

24 De Martino (2002a, 380). Sull'argomento si veda inoltre De Martino (2011).

25 Vedi De Martino (2002b, 15), in cui si legge: "La vita come tale è incapace di prender distanza da se stessa oltrepassandosi nella cultura: l'energia oltrepassante che fonda l'umanità è quindi un élan *moral* primordiale, senza del quale la stessa base vitale, i singoli in quanto corpi non potrebbero sussistere indenni come singoli corpi umani".

26 Su questo punto si evidenzia il debito contratto da De Martino nei confronti di Croce; ciò risalta in modo particolare nel privilegio che, nel pensiero del nostro autore, mantiene il riferimento a *La storia come pensiero e come azione*. Qui Croce intendeva l'attività morale non già come categoria singolare, ma come potenza del fare che presiede l'intero sistema dello spirito, garantendone l'unità contro la "disgregazione". Sul medesimo argomento, risalta il riferimento alla "forza psicologica" di Janet, reinterpretata da De Martino come potenza etica della decisione, dunque in termini di forza morale. In tal caso, le fonti principiali restano, per De Martino, Janet (1889) e Janet (1932).

ricordare che in questa fase i materiali raccolti da De Martino sono rivolti ai "vissuti di fine del mondo", per i quali l'alienazione può determinare la perdita delle categorie che costituiscono l'uomo nella sua storicità. In tal caso, l'alienazione patologica segna il limite operativo dell'esserci: la negazione di ciò che egli *deve essere*.

Nel 1964 la tematica del mancato trascendimento riemerge in un quadro d'indagine sulle apocalissi culturali. Ancora una volta il punto di vista psichiatrico è accolto nel tentativo di trovare "un carattere unitario delle apocalissi psicopatologiche, che non soltanto le contrapponga alle apocalissi culturali, ma che metta a nudo il rischio dal quale le apocalissi culturali sono sempre chiamate a difendersi"[27]. Si è evidenziato come tale approccio, pur avendo il merito di restituire complessità e spessore alla riflessione sull'irrazionale, "interpreta la patologia solo come rischio, semplificando e fraintendendone le caratteristiche". Sicché, da un punto di vista psichiatrico, "non sembra lecito [...] tentare di stringere in una stessa unità discorsiva" patologie così diverse tra loro[28]. Del resto, De Martino stesso ricorda l'atteggiamento estremamente cauto della psichiatria di fronte al "pericolo di unificare astrattamente", sotto l'esperienza della fine del mondo, "processi di significato clinico diverso, partecipi di dinamiche morbose distinti"[29]. Va tuttavia ribadito che il progetto di De Martino – il quale pure attribuisce un singolare rilievo euristico alla prospettiva psichiatrica – si basa sull'esigenza di individuare il punto d'implosione di un ordine razionale e morale, cioè il limite operativo ove si palesa l'impossibile ripresa e reintegrazione dell'esserci nel mondo secondo valori intersoggettivi comunicabili. Contro questa infausta eventualità – che il confronto col documento psicopatologico aiuta a focalizzare – ciascun individuo concreto è chiamato a imbastire la sua lotta, mediando un margine operativo per il suo esserci nel mondo. Tale verità storica genera i suoi riverberi sotto il profilo metodologico e analitico: per quanto la cautela sia fondata sul piano psichiatrico, in vista di fini diagnostici e terapeutici, "resta intatta la legittimità di un'analisi esistenziale rivolta a identificare il vissuto di fine del mondo come rischio trionfante nella malattia psichica e come rischio che si apre alla reintegrazione in virtù nelle escatologie, nelle apocalittiche e nei millenarismi culturalmente condizionati"[30].

27 De Martino (1964, 112). Si è evidenziato come il tema della "fine del mondo" – intesa come dissoluzione dell'*ethos* del trascendimento – percorra in varie forme l'intera produzione demartiniana, caratterizzandola in modo unitario: cfr. M. Massenzio (2017, 337-354).

28 Donise (2013, 44); Jervis (2005, 37-53).

29 De Martino (2002b, 73).

30 De Martino (2002b, 74).

È sotto questa luce che le forme del disagio psichico, nella loro varia declinazione, possono delineare l'inquietante profilo dei vissuti di *depersonalizzazione* o di *derealizzazione*, fino al raccapricciante delirio di fine del mondo, rinvenuto in alcune forme di schizofrenia e inserito da De Martino entro il quadro più generale del "vissuto di alienazione". In tutti questi casi il dominio della follia si rende comprensibile come caduta dell'*in-der-Welt-sein-sollen* e come "costruzione di difesa fittizia", inabile ad arginare il recedere dell'energia morale verso l'incomunicabile e il privato. Su questo terreno lo storico della cultura può far tesoro delle indicazioni provenienti dallo psichiatra, come del resto lo psichiatra non può sottrarsi all'impegno di un giudizio storiografico: a tale scopo, è essenziale rilevare l'organica connessione che sussiste nell'esperienza schizofrenica tra il dileguare del mondo culturale come rischio e la fine del mondo come riscatto. Ma prima di esaminare il concetto di alienazione nella sua varia articolazione tipologica, giova evidenziare il ruolo emblematico esercitato dalla letteratura e dalle arti figurative contemporanee nel contesto di un'indagine sul nodo che stringe le crisi culturali e le crisi psicopatologiche.

Si è visto che per De Martino la cultura è fondata sulla capacità dello spirito umano di ricavare la propria specificità dal dispositivo oggettivante che scioglie le connessioni della presenza con la vitalità naturale. Vi sarà per questo l'agio di riconoscere sia nella religione sia nell'arte le figure negatrici dello spirito, cioè di rinvenire nelle loro opere i frutti di una battaglia vittoriosa condotta nel trascendimento morale della vita nel valore. Si dà il caso, tuttavia, che mentre nella vita religiosa il tema della fine del mondo emerge in un contesto "variamente escatologico" – cioè vincolato all'"annunzio di un definitivo riscatto dei mali inerenti alla esistenza mondana" – nell'arte contemporanea risalti una diversa disposizione. In essa il *topos* apocalittico è posto "al di fuori di ogni orizzonte religioso di salvezza, e cioè come nuda e disperata presa di coscienza del mondano finire"[31].

In questo quadro, l'analisi del documento artistico, poetico e letterario (Goya, Rimbaud, Beckett, Proust, Sartre, Moravia, ecc.) va colta in una prospettiva di diagnosi culturale che sia in grado di saggiarne il significato nosologico complessivo. D'altra parte, un progetto di tal genere può trovare la sua compiuta esecuzione se al contempo è condotta un'analisi differenziale del tema apocalittico nei contesti religiosi escatologici, ma soprattutto – per quel che più ci interessa mostrare in questa sede – in un confronto col documento psichiatrico. In questo caso, il punto di contatto si evidenzia nella "recessione verso il nudo rischio" di cui l'arte moderna è

31 De Martino (2002b, 467).

testimone: il medesimo punto problematico cui la psichiatria volge il proprio interesse poiché rileva "una vissuta desemanticizzazione dell'esistere sino a quel limite che si chiama follia"[32].

Il primo paradosso da evidenziare concerne la natura anfibia dell'arte moderna legata alla sua diffusa inclinazione a esibire in forma d'opera il crollo dello slancio morale[33]. Siamo dunque al cospetto di una figura culturale – in quanto tale espressione di un desiderio di oggettività – la quale esibisce lo scacco essenziale derivante dal tracollo della possibilità di offrire a quel desiderio un orizzonte reale di domesticità. In altre parole, succede che le opere della letteratura e dell'arte generino al proprio interno un fatale cortocircuito fra i presupposti trascendentali dell'oggettivazione culturale e il loro limite di attualità. Dal contenuto catastrofico di tali espressioni traspare la *Stimmung* comune tipica di un mondo che frana, poiché a cedere è la stessa potenza sintetica delle categorie che lo sorregge. De Martino vede nel crollo dell'*ethos* precategoriale il portato di un'intima pulsione di morte di cui i linguaggi estetici contemporanei recano testimonianza. Questi rivelano il volto inquietante di una borghesia in crisi, le cui forme espressive revocano la possibilità medesima di sorreggere un mondo culturale.

L'arte è stata fin dalle origini un modo di recuperare le cose e gli eventi dall'irrigidimento e dal caos. Questo recupero, osserva De Martino, si è compiuto a vari livelli secondo le differenti temperie storiche e le varie congiunture culturali. Mai si è scambiata la discesa nel caos con la liberazione: da sempre la catabasi nel nulla è servita all'arte come condizione per compiere "l'anabasi verso la forma"[34]. Succede invece che l'arte contemporanea debba raggiungere livelli assai profondi nella discesa verso la crisi degli oggetti e degli eventi prima di tentare la catarsi. In ragione di ciò, la catabasi dell'arte rischia di disattendere l'anabasi verso la forma. V'è di più: non soltanto la forma non è raggiunta, ma essa è in alcuni casi perfino disprezzata in nome di un "idoleggiamento del nulla" che si alimenta di una lotta contro il normale, il domestico e il familiare. Tale *Stimmung* negativa caratterizza in modo eminente la congiuntura culturale moderna e contemporanea[35].

32 De Martino (2002b, 469).

33 Giova qui rammentare i continui richiami di De Martino a *La nausée* di Sartre. In specie nell'articolo su *Apocalissi culturali e apocalissi psicopatologiche*, "l'avventura di Roquentin" viene giudicata dal nostro autore "esemplare per esplorare la sensibilità apocalittica della nostra epoca". Cfr. De Martino (1964: 124-125).

34 De Martino (2002b, 474).

35 In quest'orizzonte, le analisi di De Martino sulla "irruzione degli inferi nel mondo dell'arte" assumono un rilievo particolare alla luce delle riflessioni sul "Capodanno di

Qui un raffronto con le apocalissi psicopatologiche appare doveroso, anche in forza di quella tesi che, a partire dal *Mondo magico*, segnerà gli sviluppi successivi della ricerca demartiniana: la tesi del rischio supremo di perdere, insieme a ciascuna forma speciale dello spirito, la stessa unità acquisita dell'autocoscienza. In quanto categoria dello spirito, l'arte può anch'essa subire gli insidiosi richiami di quel rischio originario che ora le forme espressive contemporanee paiono ostentare. Su questo sfondo, l'analisi differenziale e comparata fra le apocalissi artistico-culturali e quelle psicopatologiche non deve trasformare i personaggi letterari in casi clinici, né ridurre l'opera "ad un sintomo o ad una serie di sintomi utili per concorrere a formulare una diagnosi alla persona reale del suo autore"[36]. Si tratta invece di riconoscere il "rischio permanente della follia" che le categorie dello spirito sono chiamate a combattere attraverso la loro incessante produttività culturale. La messa in questione di questa produttività, della quale recano testimonianza le espressioni artistiche più recenti, è assunta dall'autore a sintomo di un rischio più profondo che aggredisce i presupposti trascendentali entro i quali l'azione categoriale e valorizzante si esercita. Se nelle varie esperienze di "fine del mondo" che attraversano la tradizione occidentale il dileguare di questo sfondo è congiunto all'avvento palingenetico di un mondo nuovo – si pensi, in via d'esempio, al Capodanno delle civiltà agricole, ai movimenti di liberazione dei popoli coloniali nel XIX e nel XX secolo, alla storia della salvezza nella tradizione giudaico-cristiana, ai numerosi millenarismi che costellano la storia religiosa dell'Occidente – l'apocalittica contemporanea prefigura una crisi che non apre ad alcun orizzonte escatologico di ripresa. Difatti, suggerisce De Martino, "l'attuale congiuntura culturale dell'occidente conosce il tema della fine al di fuori di ogni orizzonte di salvezza, e cioè come nuda e disperata presa di coscienza del mondano finire"[37]. In ragione di ciò, De Martino definisce quella contemporanea un'apocalisse senza *eschaton*, vale a dire *senza fine*, priva di un termine a partire dal quale si possa celebrare il motivo inaugurale del nuovo inizio[38]. Trattandosi di una *fine* che stenta a finire, dovrà dirsi per lo meno paradossale la circostanza che vede nell'assenza di *eschaton* il tratto caratteristico di un'apocalisse di tipo culturale. Difatti, se a partire dalla dinamica formale dell'*eschaton* De Martino traccia il discrimine tra l'apocalittica culturale e quella psicopatologica, come può l'istituto della

Stoccolma": testimonianza di una "cupa invidia del nulla" che, secondo il nostro autore, pervade lo spirito del mondo moderno. Al riguardo, è da vedere De Martino (2013, 183-192).

36 De Martino (1964, 125).

37 De Martino (2002b, 467).

38 Cherchi (1987, 282-283); Sasso (2001, 334 e 340 nota 18).

cultura rispecchiare nei suoi prodotti il senso di una *Stimmung* incapace di aprire all'*oltre*? In che senso può definirsi *culturale* un'esperienza che riflette in se stessa la chiusura monadica propria delle apocalissi psicopatologiche?

L'arte contemporanea incarna tale contrasto: in essa lo slancio morale collassa nel cuore stesso dell'opera. L'esperienza alienante traccia così un confine poroso, lungo il quale il culturale e il patologico s'intrecciano sino confondersi. L'aspetto problematico che deriva da questo intreccio ci obbliga a considerare ora, sia pure in rapidi cenni, la realtà composita dell'alienazione.

4. Differenti tipi di alienazione

Il termine *alienazione* chiarisce l'esistenza di un'ampia gamma dei vissuti psicopatologici, qualificando l'alterità minacciosa come l'indice dell'incompatibilità della presenza con la stessa vita culturale. In questa prospettiva, l'alienazione è il segnale di uno scacco delle condizioni trascendentali dell'esistenza umana e dell'ordine mondano: essa definisce "il crollo della stessa vita culturale come possibilità"[39]. Giova tuttavia evidenziare che in De Martino il concetto di alienazione non attiene in maniera esclusiva alla semantica della malattia. Per la sua sostanziale variabilità, l'esperienza alienante ricopre tutto l'arco semantico che dalla follia come *nulla della cultura* giunge alla cultura medesima quale dispositivo di reintegrazione in un ordine mondano di significati. In De Martino è possibile distinguere almeno tre diverse forme di alienazione.

α) La prima sorge in seno alla vita religiosa e si lega ai contesti storici e antropologici, ove ristretti e precari risultano i margini d'intervento umano sulla natura. In questo caso, le crisi potenziali in atto vengono ciclicamente investite da azioni controllate secondo un ordine mitico-rituale: le *impasse* esistenziali trovano così un orizzonte di "destorificazione" istituzionale e simbolica mediante formazioni cerimoniali alienanti, ma di segno positivo[40]. La religione impedisce in tal guisa il rischio radicale che la presenza si smarrisca completamente quale centro di decisione, di azione e di scelta. Difatti, scrive De Martino,

> questo perdersi radicale costituisce il rischio radicale di alienazione, l'annientamento totale dell'umano e contro tale rischio la alienazione religiosa costituisce un piano istituzionale di arresto, di configurazione e di ripresa dell'alienarsi in quanto

39 De Martino (2002b, 170).

40 De Martino (1995). Si vedano inoltre, Massenzio (1995), Ferrari (2012), Berardini (2015, 59-74), Berardini, Marraffa (2016).

mera crisi. In tal guisa la 'trascendenza' religiosa costituisce un piano di difesa culturale dalla crisi del trascendimento della situazione nella valorizzazione intersoggettiva: l'altro radicalmente altro in cui si rischia di smarrirsi muta di segno diventando l'altro mitico aperto alla riappropriazione rituale, richiamato variamente a cospirare con l'umano, e rischiudendo infine il processo di valorizzazione minacciato dalla crisi[41].

β) Il secondo tipo di alienazione si caratterizza per la tendenza a esasperare una forma di valorizzazione umana. Questa tipologia nasce nelle moderne civiltà industriali e attiene a specifiche espressioni culturali alienanti che, solo in taluni casi, possono lambire il confine psicopatologico. Diversamente dalla prima forma, questo genere di alienazione non sorge da un *deficit* di controllo umano sui processi naturali, ma scaturisce da un eccesso tecnico per il quale la valorizzazione utilizzabile del mondo smarrisce il proprio *telos* culturale e comunitario. Così, per esempio, "ogni tentativo di assolutizzare e feticizzare una forma di valorizzazione, ogni pretesa di non 'andare oltre' una certa propria opera 'secondo valore' generano alienazione (il tecnicismo, l'economicismo, l'estetismo, il politicismo, lo scientismo, il panlogismo sono in questo senso alienanti, imprigionanti, variamente asserventi)"[42].

γ) Vi è una terza forma di alienazione che prende il senso della follia. Lo si è visto: essa si determina come crollo dell'energia formale della presenza che colpisce tutto l'orizzonte del valorizzabile. Trattandosi di un'espressione radicale e incontrollata, cioè avulsa dalla presa reintegratrice dell'alienazione religiosa, e quindi tipica dei vissuti psicopatologici, essa appare svincolata da modelli di risoluzione culturale. Il problema che qui si pone – scrive De Martino – è: "come è possibile questa possibilità di diventare 'cosa', estraneo a me stesso nel senso della 'follia'? E in che cosa si distingue la alienazione della follia da quella per cui noi diciamo che un operaio nella società borghese o un burocrate in quella sovietica sono 'alienati'?"[43].

In questo caso l'alienazione non concerne il tentativo di assolutizzare una valorizzazione particolare, ma revoca in questione la valorizzazione come possibilità. In altre parole, qui il malato abdica al processo di valorizzazione; la presenza alienata pone radicalmente in dubbio la "valorizzazione inaugurale" che è il progetto comunitario dell'utilizzabile, sicché l'Atlante che sostiene il mondo recede, lasciando crollare i cieli e inabissare la terra.

41 De Martino (2002b, 451).
42 De Martino (2005, 149).
43 *Ibidem*.

Il vantaggio euristico dell'analisi differenziale dei diversi vissuti di alienazione si evidenzia nel fatto che ciascuna figura palesa la sua specificità nel rimando alle altre due. La religione riveste la funzione di istituto culturale aprendo uno spazio dissociato dalla realtà ordinaria: affinché quest'ultima sia culturalmente rifondata, i sistemi religiosi predispongono tecniche di dissociazione grazie alle quali l'alienazione è stimolata entro confini simbolici capaci di trattenere eventuali derive psicopatologiche. Dal suo canto, l'alienazione patologica segna il limite di operabilità del simbolismo mitico-rituale nonché l'estremo pericolo per la vita culturale nel suo complesso. Infine, l'alienazione tecnico-economica rivela un aspetto assai insidioso del vissuto alienante in quanto rende inautentico il ricorso alla protezione mitico-rituale e, più in generale, rischia di invalidare il nesso ad un fine culturale comune.

Ciò che emerge da questo quadro di analisi sono le diverse gradazioni e le cesure profonde che segnano la crisi della presenza. In breve: l'alienazione è un modo di essere nel mondo, un modo di reintegrarsi nel mondo, un modo di non riuscire ad essere nel mondo. In questa inedita articolazione dei vissuti e delle pratiche culturali, crisi patologica e slancio morale rappresentano gli estremi polari verso cui si orienta la categoria di esistenza.

Si è cercato di mostrare come, evocando la "presenza malata", De Martino privilegi la dimensione filosofico-antropologica su quella psicopatologica, ritenendo che a fondamento del giudizio sui vissuti alienanti vi sia sempre il mondo storico-culturale come sistema normativo. L'alienazione patologica, operante sul margine della storia – di essa infatti non può darsi storia – forma problema per lo storiografo e per il filosofo nella misura in cui si annuncia in essa una tendenza annientatrice di storia, di intersoggettività, di valori. Questo punto di vista informa lo specifico dell'analisi demartiniana, in cui la follia è rivelata come la "realtà" del non-luogo dell'incomunicabile, mentre la storia è designata come la realtà vittoriosa della vita economica, poetica, scientifica e morale. In quest'altra realtà, ove l'*ethos* della valorizzazione è operativo, la presenza rimane inquieta, poiché il rapporto uomo-mondo non è mai stabilito una volta per tutte. Malgrado ciò, è in questa realtà che le forze psichiche e morali dell'uomo cercano e trovano il loro limite, che è anche il confine entro il quale la presenza umana *deve* operare.

Bibliografia

Baldacconi B., Di Lucchio P. (a cura di) (2005), *Dell'apocalisse. Antropologia e psicopatologia in Ernesto De Martino*, Napoli: Guida.

Battini M. (1990), *La ragione negata. I fondamenti psicologici dell'antropologia demartiniana*, in Di Donato, R. (a cura di), *La contraddizione felice? Ernesto De Martino e gli altri*, Pisa: Edizioni ETS.

Berardini S.F. (2013), *Alcune osservazioni filosofiche sul Mondo magico di Ernesto De Martino*, "La Ricerca Folklorica", 67-68: 109-117.

— (2015), *Presenza e negazione. Ernesto De Martino tra filosofia, storia e religione*, Pisa: Edizioni ETS.

Berardini S.F., Marraffa M. (2016), *La religione come tecnica difensiva dell'identità soggettiva*, "Rivista Internazionale di Filosofia e Psicologia", 7, 3: 365-377.

Calandruccio P. (2018), *L'identità che trascende nel valore. Una proposta sull'essenza dell'uomo fondata sul pensiero di Ernesto De Martino*, Milano: Mimesis.

Cherchi P., Cherchi M. (1987), *Ernesto De Martino*. *Dalla crisi della presenza alla comunità umana*, Napoli: Liguori.

De Martino E. (1942a), *Percezione extrasensoriale e magismo etnologico*, in "Studi e Materiali di Storia delle Religioni", XVIII: 1-19.

— (1942b), *Lineamenti di etnometapsichica*, in *Problemi di metapsichica*, Roma: C. Colombo.— (1955), *Coscienza religiosa e coscienza storica: in margine a un congresso*, in "Nuovi Argomenti", 14: 86-94.

— (1964), *Apocalissi culturali e apocalissi psicopatologiche*, in "Nuovi Argomenti", 69-71: 105-141.

— (1965), *Rapporto sull'al di là*, in "L'Europeo", XI, 21: 82-87. — (1995), *Storia e metastoria. I fondamenti di una teoria del sacro*, Lecce: Argo.

— (2000), *Morte e pianto rituale. Dal lamento funebre antico al pianto di Maria*, Torino: Bollati Boringhieri.

— (2002a), *La terra del rimorso. Il Sud tra religione e magia*, Milano: Net.

— (2002b), *La fine del mondo. Contributo all'analisi delle apocalissi culturali*, Torino: Einaudi.

— (2007), *Il mondo magico. Prolegomeni a una storia del magismo*, Torino: Bollati Boringhieri.

— (2011), *Etnografia del tarantismo pugliese: i materiale della spedizione nel Salento del 1959*, a cura di A. Signorelli e V. Panza, Lecce: Argo.

— (2013), *Furore Simbolo Valore*, Milano: Il Saggiatore.

Donise A. (2012), *Perdere il mondo. Un percorso tra Karl Jaspers e Ernesto De Martino*, in "Logos", 7: 263-275.

— (2013), *Ernesto De Martino fenomenologo dell'alterità*, in Cantillo G., Conte D., Donise A. (a cura di), *Ernesto De Martino tra fondamento e* "insecuritas", Napoli: Liguori.

Ferrari F.M. (2012), *Ernesto De Martino on Religion: The Crisis on the Presence*, New York: Routledge.

Hegel G.W.F. (2002), *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*, trad. it. di V. Cicero, Milano: Rusconi.

Janet P. (1889), *L'automatisme psychologique. Essai de psychologie* expérimentale sur les formes inférieures de l›activité humaine, Paris: L'Harmattan 2005.

— (1932), *La force et la faiblesse psycologiques*, Paris: Medicales Norbert Maloine.

Jervis G. (2005), *Psicopatologia e apocalissi*, in Baldacconi B., Di Lucchio P. (a cura di), *Dell'apocalisse. Antropologia e psicopatologia in Ernesto De Martino*, Napoli: Guida.

Massenzio M. (1995), *La problematica storico-religiosa di Ernesto De Martino: il rimosso e l'inedito*, Introduzione a E. De Martino, *Storia e metastoria*. *I fondamenti di una teoria del sacro*, Lecce: Argo.

— (2017), *Fine del mondo, fine di mondi*, in "Nostos", 2: 337-354.

Mastromattei, R. (1997), *Psicopatie e fondamento*, in Gallini C., Massenzio M. (a cura di), *Ernesto De Martino nella cultura europea*, Napoli: Liguori.

Nigro D. (2016), *Ernesto De Martino e l'apocalisse psicopatologica*, in "Lo Sguardo. Rivista di Filosofia", 21: 93-126.

Sasso G. (2001), *Ernesto De Martino fra religione e filosofia*, Napoli: Bibliopolis.

Satta G. (2017), *La crisi e l'oltre*, in "Nostos", 2: 237-249.

Talamonti A. (2005), *La labilità della persona magica*, in Gallini C. (a cura di), *Ernesto De Martino e la formazione del suo pensiero*. *Note di metodo*, Napoli: Liguori.

— (a cura di) (2005), *Letture da Pierre Janet*, in Gallini C. (a cura di), *Ernesto De Martino e la formazione del suo pensiero*. *Note di metodo*, Napoli: Liguori.

Le ambivalenze e i paradossi della rivoluzione dei diritti: una storia filosofica e politica

Francesco Fistetti

Abstract: The object of this essay is the paradox of the philosophical and political history that emerged from May 1968. The instances of liberation, born under the pressure of that epochal event and aimed at the destruction of the traditional authoritarian morality (divorce, abortion, feminism, LGBT movements, etc.), have been emptied of their original emancipatory content and caught by the abstract logic of the market. For a sort of irony of history, the revolution of subjective rights has been turned upside down in new forms of subjugation and hierarchy. The ambivalence of this historical-political process is reflected in the post-structuralist and post-modernist philosophical constellation of the so-called "French Theory" (Derrida, Foucault, Baudrillard, Deleuze, Lyotard, Barthes), in which the Anglo-American "studies" (women studies, queer studies, postcolonial studies, etc.) are inscribed in the decades 1980/1990.

Keywords: Post-structuralism; Post-modernism; Deconstructionism; Recognition; Gift.

1. Il '68 e la traducibilità dei linguaggi scientifici e filosofici

Per sottolineare le ambivalenze e le contraddizioni del maggio '68, vorrei partire, in questa mia breve riflessione, dalla definizione che dieci anni dopo Edgard Morin avrebbe proposto sulle colonne di "Le Monde" parlando di "evento-sfinge" e confermando la chiave interpretativa che insieme a Claude Lefort e Cornelius Castoriadis aveva offerto nel 1968 con la pubblicazione, quasi un instant-book, di *La breccia*. Per questi autori – sosteneva Morin – "una *breccia* non richiudibile si era aperta sotto la linea di galleggiamento del nostro ordine sociale"[1]. Ma il paradosso che vorrei mettere a fuoco è il rovesciamento che nella storia delle società liberaldemocratiche europee si produce delle istanze di emancipazione e di liberazione in forme di assoggettamento e di subordinazione. Il paradosso appare tanto più singolare se guardato dall'angolo visuale del presente storico in cui viviamo,

* Università degli Studi di Bari Aldo Moro (fistetti49@gmail.com)

1 Morin (2018, 89).

connotato dagli effetti di lunga durata che quella "breccia" non ha mai smesso di provocare negli Stati nazionali modellati dal "secolo socialdemocratico" o dai cosiddetti "trent'anni gloriosi". Ma poiché al giorno d'oggi l'Europa è scossa da un'ondata sempre più minacciosa di neonazionalismi, di razzismi e da movimenti che con un'abbreviazione fuorviante vengono designati come populisti, è legittimo interrogarsi se e in che misura quella "breccia" aperta dal '68 – e che, parafrasando Claude Lefort, qui chiamerò la *rivoluzione dei diritti dell'uomo senza determinazione*[2] – abbia a che fare con il nostro presente. Il corollario di questo processo non solo politico, ma, come tenterò di mostrare, anche intellettuale e filosofico, inaugurato dal '68, è una grammatica dei diritti che contiene dentro di sé la tendenza alla *hubris* (come la chiamavano i greci), la tendenza all'illimitazione, la quale genera conseguenze collaterali impreviste che ironicamente andranno nella direzione opposta rispetto a quella desiderata. Tenterò di argomentare una tesi che, pur apparentemente provocatoria, mi sembra che trovi un sostegno, diretto o indiretto, in alcuni autori molto distanti tra loro quanto a impostazione ermeneutica o a tradizioni di ricerca. La tesi può essere così formulata: la tendenza all'illimitazione insita nella grammatica incrementale dei diritti dell'uomo fa sì che le conquiste emancipative, tali cioè da potenziare l'autonomia del soggetto (quell'autonomia che Kant invocava come caratteristica dell'individuo moderno nel suo celebre *Risposta alla domanda: che cos'è l'illuminismo?*), si capovolge nel suo contrario. In breve, l'autonomia, disgiunta dalla coscienza della propria vulnerabilità e della propria finitezza, distrugge se stessa, nel senso che si tramuta in chiusura egoistica e, evocando la celebre figura servo/padrone della hegeliana *Fenomenologia dello spirito*, produce nuove forme di dominio e di gerarchia. L'egemonia del capitalismo globale neoliberale si è costruita attraverso questo processo che ha investito gli Stati nazionali ben prima della crisi finanziaria del 2007/2008 passando attraverso lo smantellamento progressivo di tutti gli istituti della protezione sociale instaurati dal *welfare State*. La tendenza all'illimitazione, tipica della rivoluzione dei diritti, è andata di pari passo, sul piano antropologico, con l'affermarsi di quello che Lefort ha chiamato l'"uomo senza determinazione", che noi possiamo interpretare come l'occultamento o la rimozione della finitezza della condizione umana, dei suoi "ancoraggi di affettività" (J. Le Goff), dei suoi limiti naturali, storici, culturali, ecologici. Per comprendere meglio quest'aspetto centrale che è l'effetto perverso della rivoluzione dei diritti soggettivi – e che registra un processo tumultuoso di scioglimento dai legami paternalistici ed autoritari

2 Cfr. Lefort (1981, cap. I).

delle società tradizionali mediante l'espansione dei diritti delle donne, dei gay, dei disabili, dei *queer*, delle minoranze in generale –, occorre risalire alla rivoluzione filosofica che si trova a monte di questo processo. Essa fa tutt'uno con la *critica della ragione e del soggetto* che attraversa come un fiume carsico il XX secolo, e che dalla *Genealogia della morale* di Nietzsche – passando attraverso una complessa e intricata storia intellettuale che comprende autori tra loro diversissimi come Mach, Bergson, James, Wittgenstein, ecc. – arriva fino a Heidegger e all'heideggerismo del secondo Novecento[3]. È superfluo aggiungere che essa si situa nell'alveo della storia del movimento operaio che all'interno dei diversi Stati nazionali europei ha fatto argine, come ha spiegato Karl Polanyi, ad un mercato autoregolato la cui logica tendeva a invadere tutti i mondi vitali[4]. Sotto questo profilo, bisogna ricordare che per Gramsci questo "contromovimento", di cui parlava Polanyi, è portatore di una cultura della libertà sociale e politica. "Qual è – egli scrive – la caratteristica del XIX secolo in Europa? Non di essere storia della libertà, ma di essere storia della libertà consapevole di essere tale; nel XIX secolo in Europa esiste una coscienza critica prima non esistente, si fa la storia sapendo quello che si fa, sapendo che la storia è storia della libertà"[5]. Dunque, la cultura della libertà sociale e politica, di cui il movimento operaio è stato espressione, e a cui Gramsci dà il nome di "filosofia della prassi", è il tronco storico-politico su cui si è innestata la rivoluzione dei diritti avviata dal '68, sebbene, come vedremo, essa abbia perso di vista la connotazione collettiva di quel "contromovimento" indicato da Polanyi, chiudendosi in una dimensione corporativa. Si delinea, così, un nesso organico di interdipendenza tra tre momenti distinti: 1) la storia della libertà autoconsapevole, di cui il movimento operaio è portatore nel corso del Novecento (comprese le rivoluzioni socialiste e anticoloniali); 2) la rivoluzione dei diritti soggettivi promossa dal '68; e 3) l'onda lunga di quella costellazione filosofica e intellettuale internamente articolata e composta di orientamenti spesso tra loro dissonanti e in conflitto, la cui posta in gioco è propriamente la "distruzione" o, in termini heideggeriani, la *Destruktion* di ogni concezione razionalistica e cartesiana della ragione e del soggetto. Sono tre momenti che hanno ognuno una temporalità autonoma, un ordine di discorso suo proprio e forme di realizzazione specifiche. Ma, per riprendere ancora un suggerimento di Gramsci, si tratta di sondare la "traducibilità" tra questi tre momenti della storia intellettuale europea. Come è noto, per il Gramsci dei *Quaderni* filosofia, economia e

3 Cfr. Fistetti (2013).
4 Cfr. Polanyi (2000).
5 Gramsci (1975, 1229).

politica sono "elementi" costitutivi di ogni concezione del mondo, sicché, per coglierne a pieno la portata peculiare, occorre individuare la "convertibilità" di ciascun linguaggio specifico nell'altro o, ciò che è la stessa cosa, di intraprendere un lavoro di "traduzione reciproca"[6]. Gramsci si avvale di quest'assunto – la "traducibilità dei linguaggi scientifici e filosofici" – nel Quaderno 22, "Americanismo e fordismo", dove mette in "circolo" questi tre "elementi" costitutivi e pone la questione dell'egemonia della nuova forma del capitalismo a partire dalla formazione di un "nuovo tipo umano, conforme al nuovo tipo di lavoro e di processo produttivo"[7]. Ora, che cos'è la rivoluzione dei diritti se non la *Weltanschauung* che viene elaborata su molteplici registri dalle culture che si collocano, esplicitamente o implicitamente, nella "breccia" del '68 e tratteggiano il profilo di un "nuovo tipo umano" che, come vedremo, corrisponderà sempre di più ad un "nuovo tipo di lavoro e di processo produttivo"?

2. Heidegger e dintorni

Non discuterò qui il testo del 1985 di Luc Ferry e Alain Renaut, *Il 68 pensiero*, che a suo tempo fece epoca[8], non tanto perché inevitabilmente datato nel confronto serrato che instaura con i due poli di riferimento (il marxismo e l'heideggerismo francesi), quanto perché paradossalmente quello che i due studiosi chiamano "il 68 pensiero" ha modellato dalle fondamenta il mondo e la storia che sono venuti dopo, almeno il mondo e la storia occidentali. Né essi si accorgono che del "'68 pensiero" faceva parte integrante, per gli sviluppi che sarà destinato ad avere nelle controculture giovanili, quel filone dionisiaco rappresentato dalla cultura situazionista e, in particolare, da Guy Debord (*La società dello spettacolo* esce proprio nel 1967). Si trattava di una forma di marxismo che avrebbe messo l'accento, ricollegandosi a Bataille e a Blanchot, sul "godimento" (*jouissance*), sul "tutto e subito", sull'Arte e insieme sulla Politica che culminerà nel cosiddetto Movimento Settantasette[9]. In altre parole, la rivoluzione dei

6 Gramsci (1975, 1492).
7 Gramsci (1975, 2146).
8 Cfr. Ferry, Renaut (1987).
9 Cfr. Cortellessa (2008). Come pure, non va dimenticato che nel 1968 viene pubblicato in Francia *Differenza e ripetzione* di Gilles Deleuze e nel 1972 esce l'*Anti-Edipo* di G. Deleuze e F. Guattari, due autori eponimi del Movimento Settantasette. Il libro denunciava il carattere normativo e la funzione di normalizzazione del desiderio della psicanalisi freudiana. Che la riflessione di Deleuze e Guattari s'inscriva nella costellazione della *Destruktion* della ragione e del soggetto, non c'è ombra di dubbio. La "schizo-analisi" si propone di smantellare tutti i dualismi psicanalitici a favore dei movimenti di de-

diritti soggettivi è stato l'esito della rivoluzione antimetafisica della *Destruktion*, una formula sintetica con cui potremmo riassumere la costellazione intellettuale e filosofica che è diventata via via egemonica nella cultura occidentale e che si è sempre più caratterizzata come critica della metafisica in tutte le sue varianti. Notiamo di passata che un capitolo di questa costellazione intellettuale e filosofica è in Italia *Il pensiero debole* di G. Vattimo e P. A. Rovatti[10], che, a suo modo, faceva eco alla presa d'atto da parte di J.-F. Lyotard di *La condizione postmoderna* (uscito in Francia nel 1979 e tradotto in italiano nel 1983 presso Feltrinelli). Se Lyotard descriveva le mutazioni intervenute nella società capitalistica riassumibili nel "principio della performatività" e nelle forme di vita e di coscienza dei cosiddetti "nuovi soggetti" non più riconducibili ai "grandi racconti" della modernità (tra cui il marxismo nella sua versione dominante allora in Italia), gli autori di *Il pensiero debole*, e Vattimo in particolare, interpretavano la profonda esigenza di modernizzazione maturata, a partire dal '68, nella società italiana scontrandosi con la morale patriarcale e autoritaria radicata nei costumi e nella mentalità collettiva. Era quello un capitolo della dissoluzione progressiva di ciò che Heidegger chiama metafisica, secondo cui esiste una verità della "natura umana" e con essa delle "strutture oggettive del mondo", e che in Italia secondo Vattimo costituisce il monopolio del cattolicesimo dogmatico ed autoritario della Chiesa ufficiale[11]. Una modalità filosofica questa propugnata da Vattimo che, parafrasando un'espressione di Habermas riferita a Gadamer, potremmo definire un'"urbanizzazione dell'heideggerismo" per indicare una posizione filosofica rivolta a "ri-fondare, nei limiti e con i mezzi a disposizione, e in modo da non contraddire allo scopo finale, tutte le regole della vita collettiva sul principio della negoziazione e del consenso"[12].

---

territorializzazione. Essa esalta le interruzioni, le discontinuità, le disgiunzioni, gli oggetti parziali, dal momento che la produzione desiderante è "molteplicità pura". Nell'altro testo di quattro anni dopo, divenuto anch'esso un classico, *Rizoma* (1976), in cui al modello del sapere-albero o del sapere-radice contrappongono il sapere rizomatico, fondato sul principio della molteplicità ("una molteplicità che non ha né soggetto né oggetto, ma solo determinazioni, grandezze, dimensioni che non possono crescere senza che essa cambi natura"), essi affermeranno esplicitamente che il loro principale obiettivo polemico è il pensiero dicotomico. "La logica binaria e le relazioni bi-univoche dominano ancora la psicanalisi (…), la linguistica e lo strutturalismo, la stessa informatica" (Deleuze, Guatteri 1977, 3). "Un giorno, forse, il secolo sarà deleuziano", aveva scritto Foucault nell'Introduzione a *Differenza e ripetizione* (Foucault 1971).

10 Cfr. Vattimo, Rovatti (1983).

11 Cfr. Vattimo (2005).

12 Vattimo (2005, 82).

Di gran lunga più acuminata era stata, invece, la critica che Derrida, radicalizzando lo Heidegger della *Lettera sull'umanismo* (1947), aveva mosso fin dagli inizi degli anni 1970 al concetto di *humanitas* che abbiamo ereditato dalla storia della metafisica occidentale. Infatti, la storia della metafisica non è altro dalla storia stessa del "pensiero della verità dell'uomo", in cui teleologia (il *telos* dell'uomo) ed escatologia (l'*eskhaton* della storia umana), teologia e ontologia sono intimamente intrecciate[13]. Se il tardo Heidegger si affaticava ancora a ricercare, al di qua e oltre le determinazioni della metafisica, un'"essenza" dell'uomo – da conquistare attraverso il cor-rispondere da parte del *Dasein* alla chiamata dell'Essere –, Derrida da parte sua decretava la *fine della verità dell'uomo* e, per così dire, l'"improprietà" e la moltiplicazione/disseminazione dell'identità del soggetto. La decostruzione del soggetto-sostanza della tradizione metafisica è, dunque, l'altra faccia della rivoluzione dei diritti, il cui esito è la nozione di uomo privo di qualsiasi determinazione essenzialistica. Di qui la centralità del rapporto tra diritto e diritti dell'uomo, che innesca una dinamica incrementale, tale da generare paradossi e conflitti, e il cui protagonista è un soggetto, per così dire, senza un "proprio", senza un'"essenza" o un'"origine" riappropriabili e senza una "destinazione" prestabilita. Come osserva Lefort,

> l'idea dell'uomo senza determinazione non si dissocia da quella dell'*indeterminabile*. I diritti dell'uomo riconducono il diritto a un fondamento che, a dispetto della sua denominazione, è senza figura, si dà come interno a se stesso e, in ciò, si sottrae a ogni potere che pretenderebbe di impadronirsene – religioso o mitico, monarchico o popolare che sia. Essi, dunque, sono in eccesso su ogni formulazione avvenuta: ciò significa anche che la loro formulazione contiene l'esigenza della loro riformulazione o che i diritti acquisiti sono necessariamente chiamati a sostenere nuovi diritti[14].

L'idea di un diritto "senza figura", vale a dire caratterizzato da un universalismo non riconducibile a nessuna ipostasi teologico-politica e a nessuna essenza sovra- o meta-storica, e quella di un'eccedenza dei diritti rispetto a qualsiasi pretesa di una loro "incorporazione" o limitazione in termini di classe, di ideologia, di religione, ecc. rinviano alla concezione di una democrazia totalmente priva di fondamento metafisico (*grundlos*). Su questo terreno, la saldatura tra la radicalizzazione della forma democratica e la dissoluzione di ogni ipostasi metafisica connota congiuntamente, sia pure su registri diversi, l'intera storia della cultura occidentale. Possiamo anche dire che l'"uomo senza determinazione" di Lefort – o, per usare una for-

13 Cfr. Derrida (1972, 144).
14 Lefort (1981, 66-67).

mula analoga coniata da Jean-Luc Nancy, l'"uomo mondializzato"[15] – oggi ci appare più chiaramente come l'esito terminale della forma democratica così come è stata metamorfizzata dai processi di "crisi organica" connessi alla globalizzazione – che sono stati anche processi di secolarizzazione e di demitizzazione – seguiti al '68, e tra questi in primo luogo l'89, cioè il collasso del comunismo sovietico e dei regimi dell'Est. Non è un caso che l'"uomo senza determinazione" dell'universalismo democratico si sia incontrato con quello che Georges Bataille aveva definito come l'"uomo indifferenziato", prodotto ultimo dell'esperimento sovietico, divenuto, come egli scrisse, "una macchina per sopprimere le differenze"[16].

3. Una nuova *koiné* culturale*:* la *French Theory*

Affermare che la "breccia" del '68 abbia dato vita alla rivoluzione dei diritti dell'"uomo senza determinazione" significa che il mondo da essa inaugurato – e che è il mondo in cui oggi viviamo - è stato, in larga parte, il prodotto convergente da un lato della *Destruktion* innescata sul piano della coscienza riflessa dalla critica antimetafisica della ragione e del soggetto, e dall'altro della riconfigurazione della razionalità e della soggettività da parte del mercato o, meglio, delle trasformazioni via via intervenute nel capitalismo globalizzato. Nell'utilizzare il concetto di *Destruktion*, è evidente il riferimento in primo luogo a Heidegger di *Essere e tempo* che ridefinisce il soggetto come *Dasein* e come essere-nel-mondo, ma anche al tardo Heidegger che, alla luce della Storia dell'Essere, interpreta la Modernità come Tecnica (la *Machenschaft* nel lessico heideggeriano)[17], cioè come il culmine della storia della metafisica occidentale che ha obliato la differenza tra

15 Cfr. Nancy (1991).

16 Bataille (1990, 187).

17 La concezione heideggeriana della Modernità come *Machenschaft* (come Megamacchina) è uno dei *leitmotiv* della riflessione filosofica di tutto il Novecento, e che ritroviamo in autori che si dichiarano distanti anni luce da Heidegger. Tra gli esempi più eclatanti vi è Günther Anders che, per comprendere l'età contemporanea, ricorre al concetto di "macchina totale", nel senso che le macchine hanno ormai conquistato completamente il mondo umano, e dove i soggetti non sarebbero altro che "parti di macchine di un'unica gigantesca 'macchina totale' per la quale essi sarebbero cresciuti insieme" (Anders 1995, 58). Non è un caso che Anders parli di "totalitarismo tecnico […], accanto al quale quello politico risulta essere solo un fenomeno secondario" (Anders 1995, 65): una tesi che, probabilmente al di là delle intenzioni di Anders, suona *toto coelo* heideggeriana. Di Megamacchina parla oggi anche Serge Latouche, il teorico della decrescita felice: si veda il libro che reca il titolo di *Megamacchina. Ragione tecnoscientifica, ragione economica e mito del progresso* che, pur ricollegandosi ad autori lontanissimi da Heidegger come I. Illich e J. Ellul, presenta delle consonanze innegabili con il concetto heideggeriano di *Machenschaft*.

essere ed ente (la *Seinsfrage*). La rivoluzione dei diritti soggettivi ha la sua matrice filosofica nella variegata costellazione intellettuale che il concetto di *Destruktion* irriga lungo tutto il Novecento: a cominciare dalla nozione di decostruzione di Jacques Derrida o dal metodo critico-genealogico di Michel Foucault, e, nel solco di questi ultimi, di quella che è stata denominata *French Theory*, un impasto di poststrutturalismo e di postmodernismo che negli anni 1980/1990 si è imposta come una *koiné* teorica e culturale nei dipartimenti umanistici delle università americane. Su questa scia, sorgevano nuove problematiche di ricerca ed inediti campi di sapere, il continente sterminato degli *Studies*, che di fatto erano una risposta, per così dire, accademica alla crisi del marxismo occidentale[18]. La proliferazione degli *Studies* – dai *Gender Studies* ai *Subaltern Studies*, ai *Postcolonial Studies*, ai *Women Studies*, ecc. –, che storicamente erano stati preceduti dai *Cultural Studies* della Scuola di Birminghan, può essere considerata il sintomo più vistoso della crisi della sinistra e del marxismo occidentali, o, per dirla con Gramsci, come il segno di una divaricazione profonda tra riflessione teorica e prassi politica, tra economia e politica, o tra intellettuali e popolo[19]. D'altronde, un filosofo come Richard Rorty denunciava la sconnessione tra teoria e politica non solo nei poststrutturalisti francesi come Derrida, Foucault o Lyotard, ma anche nei loro epigoni americani che all'analisi delle patologie del presente in vista della lotta alle diseguaglianze e alla sofferenza sociale anteponevano la critica culturale della razionalità occidentale, come se esistesse un punto archimedico su cui appoggiarsi per uscire dal suo universo categoriale[20]. Nella difesa appassionata dei valori del liberalismo e dell'*Aufklärung* – valori che egli intendeva "de-teorizzare", cioè sgravare di tutte le incrostazioni metafisiche che si portavano dietro –, il suo obiettivo polemico era la feticizzazione della critica culturale su cui gli intellettuali americani, affascinati da Lyotard, Derrida e Foucault, concentravano le loro energie. In questo modo essi dimenticavano la grande lezione del pragmatista J. Dewey che, pur ammettendo che la democrazia liberale e lo Stato sociale di diritto sono istituzioni che non corrispondono alla "natura umana" né sono dotati di criteri di giustificazione metastorici, promuovono, se mobilitate dalla partecipazione delle classi lavoratrici, un progresso sociale (e morale) capace di eliminare progressivamente la sofferenza sociale e di cambiare ragionevolmente le nostre credenze a favore della solidarietà[21]. In ciò Rorty – sia pure con un'intonazione più vicina a

18 Cfr. Cusset (2003); Fistetti (2013, 114-119).
19 Cfr. Caillet, Vandenberghe (2016, cap. IV).
20 Cfr. Rorty (1999).
21 Cfr. Rorty (1989).

Habermas della *Teoria dell'agire comunicativo* (1981) – condivideva la convinzione di ascendenza derridiana secondo cui non c'è nessun *noi* metafisico nel senso di un *soggetto* o di una *coscienza* trans-storica che informerebbe il processo sociale e umano, alla ricerca di un Sé autentico. "Il solo 'noi' – egli scriveva – di cui abbiamo bisogno è un 'noi' situato e temporale. 'Noi' significa ad es.: 'Noi altri intellettuali socialdemocratici del XX secolo'. Infatti, dal momento che si rinuncia alla ricerca metafisica del 'vero Sé' per l'uomo, si può parlare di un io contingente e storico"[22]. È evidente che la critica della "ricerca metafisica del 'vero Sé'" si riferisce all'ermeneutica del soggetto di Foucault, in particolare ai testi della sua *Storia della sessualità* pubblicati in quegli anni (1976/1984). Tuttavia, Rorty non si rende conto che le ricerche foucaultiane sull'"ermeneutica del soggetto" – come pure, con declinazioni filosofiche differenti, la critica antimetafisica del soggetto e della ragione da parte di Lyotard, Derrida e Vattimo – incrociano, in una circolarità dialettica tra storia degli intellettuali e storia della società, il passaggio di fase che ha il suo centro focale nella rivoluzione dei diritti, e che con una felice espressione di Nancy Fraser possiamo indicare come il passaggio dalle politiche della "redistribuzione" alle politiche del "riconoscimento". Contestualmente a questo trend che coincideva con l'esaurimento del ciclo socialdemocratico, prendeva piede l'affermazione sempre più impetuosa di un capitalismo finanziario globalizzato che ha più che mai bisogno della figura dell'"uomo senza determinazione", vale a dire di un soggetto come figura rinnovata dell'*homo oeconomicus*, non più semplice partner dello scambio tra capitale e forza-lavoro, ma accorto calcolatore delle sue risorse cognitive ed emotive, un vero e proprio imprenditore di se stesso, "che in quanto tale è il proprio capitale, il produttore di sé e la fonte dei [propri] redditi"[23].

4. L'esplosione delle domande di riconoscimento e il nuovo spirito del capitalismo

Il paradosso che questo passaggio di fase segnala consiste nel fatto che il soggetto proteso alla "cura di sé" – che mira ad un'autorelazione positiva con se stesso e al riconoscimento delle sue capacità morali e del suo ruolo sociale da parte degli altri –, su cui in quegli anni batte l'accento Foucault, è proprio quel soggetto di cui si occuperà la teoria del capitale umano dei neoliberali americani (Th. Schultz, G. Becker, ecc.) e che sarà

22 Rorty (1985, 571).
23 Foucault (2005, 186).

al centro della rinascita del neoliberalismo di un von Hayek. Si tratta di un "nuovo spirito del capitalismo", secondo la definizione di Boltanski e Chiapello, che, bisognoso di una forza-lavoro flessibile e polivalente, tende ad incorporare le istanze emancipative di una soggettività che, sull'onda della rivoluzione dei diritti, non è più disposta a rinunciare alla propria identità culturale o di genere: in una parola, a quell'atteggiamento antropologico che Foucault designava come "cura di sé"[24]. A questo proposito, non è un caso che due dei principali protagonisti del dibattito filosofico contemporaneo come Axel Honneth e Nancy Fraser, i quali hanno dato vita ad un'importante "controversia politico-filosofica" sui rapporti tra redistribuzione e riconoscimento nel quadro delle odierne società capitalistiche[25], convergano su un aspetto essenziale riguardante il tema della nuova soggettività legata alla rivoluzione dei diritti. Honneth ha osservato che le esigenze di autorealizzazione individuale, maturate in Occidente a partire dagli anni 1960/1970, tali da aver indotto studiosi come U. Beck e A. Giddens a segnalare l'emergenza di una fase nuova, postmoderna, di individualismo riflessivo[26], sono state via via assimilate dalle organizzazioni chiave della società capitalistica al fine di aumentarne l'efficienza e la base di legittimazione. Abbiamo assistito, dunque, al paradosso che conquiste culturali che hanno ampliato la gamma delle *chances* di vita degli individui e le possibilità di scelta del proprio stile di comportamento (la foucaultiana "estetica dell'esistenza") si sono rovesciate in una forza produttiva dell'economia capitalistica. Esse, potremmo dire, sono state riassorbite e riadattate dalla logica della mercatizzazione. Sicché, continua Honneth:

> Con le trasformazioni istituzionali che hanno interessato il capitalismo occidentale negli ultimi vent'anni, l'aspirazione pratico-vitale ad un ideale di autorealizzazione si è evoluta in ideologia e forza produttiva di un sistema economico deregolato: le esigenze che i soggetti si erano formati in precedenza, iniziando a interpretare la loro vita come un processo sperimentale della scoperta-di-sé, si ripercuotono ora in modo diffuso su questi stessi soggetti come pretese esterne, di modo che essi, nascostamente o apertamente, vengono sollecitati a tenere sempre aperti i loro fini e le loro decisioni biografiche[27].

Honneth vede bene che da questo capovolgimento dell'ideale di autenticità in "costrizione" sono nate "forme di dolore e di malessere sociale finora sconosciute"[28]. Le quali – bisognerebbe aggiungere – hanno alimen-

24 Cfr. Bolantski, Chiapello (1999).
25 Cfr. Fraser, Honneth (2007).
26 Cfr. Beck (2003); Giddens (1993, capp. 3 e 5).
27 Honneth (2005, 42).
28 Honneth (2005, 42).

tato, segnatamente dopo la crisi economico-finanziaria del 2007/2008, la rivolta populista contro le *élites* politiche degli Stati liberaldemocratici e, più in generale, contro il modello socialdemocratico europeo, rivelatosi non in grado di affrontare la rivoluzione capitalistica in atto, che spostava progressivamente il baricentro delle istituzioni dalla protezione sociale alla rimercatizzazione di tutti i mondi vitali. Analogamente, Fraser, ponendo ancora una volta l'accento sull'urgenza di costruire un paradigma "unificato" di giustizia, tale da tenere insieme le istanze della "redistribuzione" e quelle del "riconoscimento", invita la femministe a "pensare in grande", a stare in guardia nei confronti dell'"attacco neoliberale che strumentalizza le nostre migliori idee" e, quindi, a "curvare l'arco dell'incombente grande trasformazione in direzione della giustizia – e non solo in riferimento al genere"[29]. Come vedremo tra poco, è degno di interesse questo riferimento di Fraser alla categoria hegeliana dell'"astuzia della ragione", che lei utilizza per descrivere le "*liaisons dangerereuses*" che un certo femminismo ha stretto, spesso senza avvedersene, con il neoliberalismo, soprattutto quando ha identificato l'emancipazione solo con la liberazione dal dominio patriarcale, mentre il "nuovo spirito del capitalismo" se ne appropriava in direzione della flessibilità della forza-lavoro e di una differenziazione dei ruoli *difference-friendly*[30]. Honneth e Fraser , dunque, seppure da prospettive teoriche tra loro differenti, confermano un fenomeno culturale che caratterizza l'intera storia degli intellettuali occidentali a partire dagli anni 1960/1970 del secolo scorso, vale a dire la convinzione sempre più diffusa nelle scienze sociali e nella filosofia politica, fino a diventare egemone nelle istituzioni e nelle *élites* di governo, secondo cui il modello utilitaristico dell'*homo oeconomicus*, in base al quale l'essere umano è per natura un calcolatore razionale proteso a massimizzare il proprio interesse, va generalizzato a tutti i campi del sapere (matrimonio, amore, religione, istruzione, salute, felicità individuale e collettiva, ecc.). Non solo la teoria dell'azionale razionale (RAT) nella versione di Gary Becker o Friedrich von Hayek, ma anche l'"individualismo metodologico" di R. Boudon, l'"analisi strategica" di M. Crozier e l'"economia generale della pratica" di P. Bourdieu sono tutte declinazioni del modello utilitaristico, come fin dagli inizi degli anni 1980 denunciavano – una delle pochissime eccezioni – gli studiosi francesi del MAUSS[31]. Guardato sotto questa luce, l'"uomo senza determinazione" di Lefort appare coincidente o sovrapponibile con l'*homo oeconomicus*, in questo caso con una soggettività che ha sciolto tutti i legami con l'alterità

29 Fraser (2012).
30 Su questa lettura del femminismo da parte di Fraser cfr. Bernstein (2017).
31 Cfr. Fistetti (2009).

– con l'altro e con la natura – e che, chiuso nella propria "introspezione", si ritira dallo spazio pubblico-politico e dal mondo comune per obbedire solo al principio di utilità (o freudianamente al principio del piacere): un esito che in *Vita activa* era stato lucidamente diagnosticato da Hannah Arendt. Questa svolta economicistica ed utilitaristica nelle scienze umane e sociali ha, per così dire, prima incubato la rivoluzione neoconservatrice di Thatcher e di Reagan negli anni 1980 e poi, con l'esaurimento del ciclo socialdemocratico dopo l'89, ha aperto la strada ai populismi del XXI secolo. Ma in che senso possiamo affermare che essa incrocia la rivoluzione filosofica della decostruzione – o della *Destruktion* – che ha luogo, in quello stesso giro di anni, come critica del soggetto autocentrato e della ragione monologica occidentale?

5. Distruzione della metafisica occidentale e "astuzia della ragione"

Abbozzare una risposta a questa domanda ci riporta alla premessa iniziale della nostra argomentazione, cioè che la grammatica dei diritti soggettivi, lasciata a se stessa, rovescia l'emancipazione in nuove forme di subordinazione. Probabilmente non sarebbe del tutto sbagliato impiegare la categoria hegeliana dell'"astuzia della ragione", proposta da Nancy Fraser per descrivere le conseguenze impreviste prodotte dall'esplosione delle domande di riconoscimento innescate dalla "breccia" del '68, anche per comprendere meglio i rapporti che la rivoluzione dei diritti intrattiene con quella variegata costellazione filosofica e intellettuale che, come abbiamo accennato, si trova alle sue spalle. Non c'è dubbio che non può essere assolutamente sottovalutato l'immenso lavoro critico che questa costellazione filosofica e intellettuale ha compiuto nei confronti della razionalità occidentale smascherandone le fallacie, le contraddizioni e perfino le menzogne che l'hanno accompagnata nel corso della sua evoluzione. Sotto questo profilo, la decostruzione di Derrida, il metodo genealogico di Foucault, l'intreccio di logos e dominio descritto da Horkheimer e Adorno nella *Dialettica dell'illuminismo*, pur appartenendo a tradizioni teoriche diverse, si inscrivono tutti nel solco di quella *Destruktion* della metafisica occidentale che a muovere dalla seconda metà del Novecento contribuisce a modificare radicalmente l'immagine della modernità. Se Adorno e Horkheimer mostravano l'intrico di mito e illuminismo come costitutivo della ragione moderna, raggiungendo, sotto molti aspetti, la critica di Heidegger alla Tecnica come Megamacchina (la *Machenschaft* nel linguaggio heideggeriano), Derrida, da parte sua, ma con lui tutto il continente degli

Studies inaugurato dalla *French Theory*, hanno via via sottoposto al vaglio della critica l'intero edificio delle categorie attraverso cui la modernità si è costruita lungo la sua storia spesso in funzione autocelebrativa. Le categorie del weberiano "razionalismo occidentale" – sia quelle politiche (Stato, popolo, cittadinanza, obbligazione politica, ecc.), sia quelle economiche (modernizzazione, grande industria, mercato, ecc.), sia quelle culturali (riconducibili ad un umanismo spesso retorico e foglia di fico di malcelate volontà di potenza e di interessi latenti) – sono state smontate dall'interno e mostrate nella loro parzialità e determinatezza storica. È superfluo richiamare molti dei testi dell'ultimo Derrida – ispirato dall'etica del volto di E. Levinas – sulla logica degli Stati-canaglia, sul feticcio della sovranità, sulla mercatizzazione dell'università, sulla democrazia avvenire, e soprattutto sull'imperativo dell'ospitalità nell'epoca delle migrazioni. Il decentramento dell'autocoscienza dell'Occidente e, di conseguenza, la relativizzazione delle sue categorie ermeneutiche costituiscono l'eredità più preziosa di questa costellazione filosofica, che è confluita negli studi sulla condizione postcoloniale fioriti a ridosso del crollo degli imperi coloniali europei nel secondo dopoguerra. Due nomi per tutti: Edward Said di *Orientalismo* (1977) e Paul Gilroy di *After Empire: Melancholia or Convivial Culture?* (2004)[32]. Tuttavia, questa eredità della costellazione filosofica della *Destruktion* resta intrappolata nelle maglie di un approccio puramente "negativo", che insiste in termini molto spesso compiaciuti sul gesto critico e polemico, senza mai intraprendere la strada di una ridefinizione "positiva" delle categorie prese di mira. In questo modo, il gesto critico resta fine a se stesso fino a somigliare a quella che Marx e Engels nella *Sacra famiglia* chiamavano con sarcasmo la "critica critica", cioè un atteggiamento che disprezza tutto ciò che ha a che fare con l'esperienza "reale", "sensibile", "vivente" o, come potremmo dire, con il mondo della vita quotidiana. Su questa strada, la critica postmetafisica della ragione e del soggetto ha alimentato un'ermeneutica del sospetto generalizzato e un pensiero negativo non meno dogmatico di quello contro cui si rivolge. Sicché non c'è da meravigliarsi che, ad un certo punto, esso sia diventato, per usare una felice espressione di Frédéric Vandenberghe, un "Nuovo Consenso Ortodosso"[33]. E che questo "Nuovo Consenso Ortodosso" si riveli, alla fine, come la faccia simmetricamente rovesciata dell'"uomo senza determinazione" e dell'*homo oeconomicus* esaltati dalla svolta economicistica ed utilitaristica degli anni 1970/1980, non desta più alcuno stupore.

32 Cfr. Fistetti (2017, cap. IV).
33 Cfr. Vandenberghe (2018).

6. Riproblematizzare la questione del soggetto

Sulla scorta di queste considerazioni, si può comprendere meglio il punto cieco entro cui la rivoluzione dei diritti e l'esplosione delle domande di riconoscimento restano imprigionati. Esso appare più evidente se lo situa nel quadro dell'esaurimento del *paradigma socialdemocratico* che si accentua con l'ingresso nel XXI secolo e sempre di più a partire dalla crisi finanziaria 2007/2008. In conclusione, accennerò solo a due questioni su cui misurare quest'ultimo tema, che peraltro ci conduce immediatamente nel cuore del presente e ne svela alcuni tratti essenziali. In primo luogo, su che cosa si arena la politica riformistica delle socialdemocrazie europee? Utilizzando le categorie di Fraser, diremo che vengono meno i margini per continuare ad attuare il grande progetto filosofico-politico della redistribuzione, i cui parametri fondamentali erano: "a) l'ampliamento del mercato interno attraverso forme di redistruzione diretta o indiretta del reddito, *a favore dei gruppi sociali meno avvantaggiati*; b) inserimento del movimento operaio nei processi di decisione politica, con la conseguente estensione, formale e materiale, dell'insieme delle libertà civili"[34]. Il paradigma socialdemocratico s'inceppa via via che diventa egemonico un nuovo modello di sviluppo capitalistico, di tipo postfordista, in cui predominano gli aspetti finanziari e speculativi. Questa gigantesca metamorfosi del capitalismo globale segnala che la soluzione che per Polanyi aveva rappresentato una sorta di addomesticamento (di "*embeddedness*") della "bestia selvaggia" dell'economia capitalistica grazie al "contromovimento" messo in atto dalle lotte delle classi operaie e popolari, non è stata più in grado di garantire protezione sociale. Viene meno allora il cardine delle politiche socialdemocratiche, fondato sulla "clausola antisacrificale" che J. Rawls aveva posto al centro della sua *Teoria della giustizia* (1971), e che attraverso l'enunciazione di un principio condiviso di equità postulava la necessità di una correzione delle diseguaglianze sociali e politiche. Ma il paradigma socialdemocratico subordinava la correzione delle diseguaglianze alla credenza (dimostratasi illusoria) in uno sviluppo illimitato delle forze produttive, che ha portato le sinistre di governo ad inseguire sul loro stesso terreno le oligarchie finanziarie tagliando i salari, ridimensionando il settore pubblico e affidando al mercato la quasi totalità dei servizi collettivi e dei beni comuni. Questo vero e proprio *mito della crescita* – che identifica lo sviluppo con l'inesauribilità delle risorse materiali e con gli indicatori della ricchezza monetaria – contiene al suo interno la dinamica dell'illimitazione, poiché non conosce nessun limite sulla strada del proprio dispiegamento, se è

34 Paggi (1989, VII).

vero che esso ha provocato immani disastri ambientali fino a mettere a repentaglio la sopravvivenza dell'uomo sulla terra. È un processo ben noto che ha registrato il trionfo delle politiche neoliberiste fondate sull'utopia di edificare una società integralmente di mercato. Il problema inedito che sorge dalla presa d'atto della finitezza del pianeta e dall'esigenza di una cultura post-neoliberale è quello di costruire forme nuove di redistribuzione e di riconoscimento fondate, più che sulla ricchezza monetaria, su quello che Amartya Sen qualifica come *Sviluppo Umano*, e tali da inserire nei processi decisionali gli "esclusi" – vale a dire, le masse di coloro che sono stati precarizzati, misconosciuti nella loro attività professionale o lasciati ai margini della società. È il grande tema di una democrazia post-sviluppista. In questa prospettiva, le domande di riconoscimento dei gruppi sociali o culturali, comunque formulate, non possono andare disgiunte dalle richieste di redistribuzione che sono alla base dell'esercizio della cittadinanza politica (affonda qui le sue radici la questione del reddito minimo), come non possono andare disgiunte da forme di vita sobrie o conviviali, tendenzialmente demercificate, tali da ripensare il problema dei limiti dello sviluppo. Ma è anche il grande tema di una democrazia che rimetta al centro una rinnovata considerazione del soggetto, sottratto al pensiero negativo della *Destruktion* e restituito al suo radicamento in un territorio, in una tradizione, in contesti valoriali storicamente determinati. È stata Simone Weil che ci ha ricordato che il bisogno di radicamento "è forse il bisogno più importante e più misconosciuto dell'anima umana", perché "mediante la partecipazione reale, attiva e naturale all'esistenza di una collettività che conservi vivi certi tesori del passato e certi presentimenti del futuro, l'essere umano ha una radice"[35]. Il bisogno di avere un luogo è, dunque un bisogno insopprimibile, che non va scambiato con la riappropriazione di un "proprio" metafisicamente inteso (di un'origine o di un'essenza), come è avvenuto con i comunitarismi e i fontamentalismi identitari dei nostri giorni. Qui la critica di Derrida e degli esponenti degli *Studies* è un punto di non ritorno, ma essa non può rimuovere il fatto che i soggetti sono, per dirla con Charles Taylor, dei "valutatori forti" (o degli "animali che si autointerpretano"), perché vivono in uno "spazio morale", storicamente e culturalmente stratificato, entro il quale formano la propria identità, comprendono la propria posizione nel mondo e strutturano le proprie relazioni con gli altri[36]. Ecco perché la sinistra globalista (da A. Negri a G. Agamben) che ritiene di oltrepassare il paradigma socialdemocratico ignorando

35 Weil (1990, 49).
36 Cfr. Taylor (2004).

il bisogno di radicamento, finisce per riproporre la figura dell'"uomo senza determinazione", poiché rimuove la dialettica tra globale e locale, nazionale e internazionale, Stato nazionale e ordine mondiale[37]. Il mondo della globalizzazione è ancora il vichiano "mondo delle nazioni", in cui la sfida più grande è quella della convivenza, quella, cioè, di costruire forme di vita collettiva in cui, come avvertiva Marcel Mauss, sia possibile "contrapporsi senza massacrarsi". Sapendo bene che "le società hanno progredito nella misura in cui esse stesse, i loro sottogruppi e, infine, i loro individui, hanno saputo rendere stabili i loro rapporti: donare, ricevere e, infine, ricambiare"[38].

Bibliografia

Anders G. (1995), *Noi figli di Eichmann*, Firenze: La Giuntina.
Bataille G. (1990), *La sovranità*, Bologna: Il Mulino.
Beck U. (2003), *Un mondo a rischio*, Torino: Einaudi.
Bernstein R.J., *From Socialist Feminism to the Critique of Global Capitalism*, in Bargu B., Bottici C. (eds.), *Feminism, Capitalism, and Critique: Essays in Honor of Nancy Fraser*, London: Palgrave Macmillan, 17-43.
Boltanski L., Chiapello E. (1999), *Le Nouvel Esprit du capitalisme*, Paris: Gallimard.
Caillé A., Vandenberghe F. (2016), *Pour une nouvelle sociologie classique*, Lormont: Le Bord de L'Eau.
Cortellessa A. (2008), *Volevamo la Luna*, in Balestrini N. (a cura di), *Quindici. Una rivista e il Sessantotto*, Milano: Feltrinelli, 451-467.
Cusset F. (2003), *French Theory*, Paris: La Découverte.
Deleuze G., Guattari F. (1977), *Rizoma*, Ferrara: La Gran Bevuta.
Derrida J. (1972), *Le fins de l'homme*, in Derrida J., *Marges de la philosophie*, Paris: Editions de Minuit, 129-164.
Ferry L., Reanut A. (1987), *Il 68 pensiero*, Milano: Rizzoli.

37 Un orientamento teorico di questo tipo viene espresso da Michael Sandel nella sua critica a quello che definisce "liberalismo procedurale" o liberalismo neutrale. "L'effetto paradossale – egli scrive – è che il liberalismo della neutralità nasce soprattutto dalla intenzione di evitare il rischio dell'autoritarismo, crea di fatto la condizione per una politica autoritaria perché genera una reazione contro le élites liberali che ha preso due forme: il fondamentalismo religioso che riempie il vuoto con il suo moralismo intollerante e il nazionalismo populista di destra, che è un altro modo di vestire una sfera pubblica nuda. È vero esattamente l'opposto della critica che mi si rivolge: l'insistenza su una versione manageriale e moralmente neutrale della sfera pubblica crea un vuoto che viene riempito ora alla maniera di Trump e simili" (Sandel 2017).

38 Mauss (1965, 291).

Fistetti F. (2009), *Introduzione*, in Caillét A., *Critica dell'uomo economico. Per una teoria anti-utilitaristica dell'azione*, Genova: il nuovo melangolo, 7-44.
— (2013), *Il Novecento nello specchio dei filosofi*, Firenze-Messina: D'Anna.
— (2017), *Convivialità*, Genova: il nuovo melangolo.
Foucault M. (1971), *Introduzione*, in Deleuze G., Guatteri F., *Differenza e ripetizione*, Bologna: Il Mulino, VII-XXIV.
— (2005), *Nascita della biopolitica, Corso al Collège de France (1978-1979)*, Milano: Feltrinelli.
Fraser N., Honneth A. (2007), *Redistribuzione o riconoscimento? Una controversoia politico-filosofica*, Milano: Meltemi.
Fraser N. (2012), *Feminism, Capitalism, and the Cunning of History: An Introduction*, "halshs", https://halshs.archives-ouvertes.fr/halshs-00725055/document.
Giddens A. (1991), *Modernity and Self-Identity. Self and Society in the Late Modern*, Cambridge: Polity Press.
Gramsci A. (1975), *Quaderni del carcere*, edizione critica a cura di V. Gerratana, 4 voll., Torino: Einaudi.
Honneth A. (2005), *Autorealizzazione organizzata. Paradossi dell'individualizzazione*, in AA.VV., "Postfilosofie", 1, 1: 27-44.
Latouche S. (1995), *Megamacchina. Ragione tecnoscientifica, ragione economica e mito del progresso*, Torino: Bollati Boringhieri.
Lefort C. (1981), *L'invention démocratique. Les limites de la domination totalitaire*, Paris: Fayard.
Mauss M. (1965), *Saggio sul dono*, in Mauss M., *Teoria generale della magia e altri testi*, Torino: Einaudi, 155-292.
Morin E. (2018), *La breccia*, Milano: Raffaello Cortina Editore.
Nancy J.-L. (1991), *Guerre, droit, souveraineté – techné*, in "Les Temps Modernes", 47, 539: 1-42.
Paggi L. (1989), *Prefazione*, in AA.VV., *Americanismo e riformismo. La socialdemocrazia europea nell'economia mondiale aperta*, Torino: Einaudi.
Polanyi K. (2000), *La grande trasformazione*, Torino: Einaudi.
Rorty R. (1985), *Le cosmopolitisme sans emancipation*, in "Critique", 41, 456: 569-580.
— (1989), *La filosofia dopo la filosofia. Contingenza, ironia e solidarietà*, Roma-Bari: Laterza.
— (1999), *Una sinistra per il prossimo secolo*, Milano: Garzanti.

Sandel M. (2017), *Sandel sul populismo, ecco quello che le elites liberali non capiscono. Giancarlo Bosetti intervista Michael Sandel*, *Reset*, 6 giugno, https://www.reset.it/reset-doc/sandel-populismo-intervista.
Taylor C. (2004), *La topografia morale del sé*, Pisa: ETS.
Vandenberghe F. (2018), *Les dérives de la philosophie décorative. Postmodernisme, poststructuralisme, posthumanisme*, "Revue du MAUSS", 51, 1: 29-45.
Vattimo G., Rovatti P.A. (1983), *Il pensiero debole*, Milano: Feltrinelli.
Vattimo G. (2005), *Le ragioni etico-politiche dell'ermeneutica*, in Ambrosi E. (a cura di), *Il bello del relativismo. Quel che resta della filosofia nel XXI secolo*, Venezia: Marsilio, 80-84.
Weil S. (1990), *La prima radice*, Milano: SE.

Le radici del riconoscimento.
Un viaggio con Axel Honneth nella storia delle idee europea

Eleonora Piromalli

Abstract: This article focuses on Axel Honneth's latest book, *Recognition: A European History of Ideas*. I summarize Honneth's reconstruction of the three models of recognition that he associates respectively with the French, the British and the German theoretical tradition, and his attempt at integrating the German model with the other two. In retracing Honneth's itinerary through the development of the idea of recognition, I also present some objections: these concern Honneth's neglect, in *Recognition*, of the philosophy of the first French and British socialists, as well as the fact that the one expounded in *Recognition* is only a philosophical, intellectual history of this idea, and not also, as in my opinion would have been advisable, a *social* history of recognition (with reference to authors such as E.P. Thompson, Barrington Moore, George Rudé). These omissions are even more paradoxical considering that Honneth's previous book, *The Idea of Socialism*, extensively focused on the ideas of the first French socialists, while his reflections on recognition dating from the '80 and the '90 owe much to social history.

Keywords: Recognition; Rousseau; Smith; Hegel; Social History; Socialism.

1. La storia di un concetto dai molti volti

Nel suo ultimo libro, intitolato *Riconoscimento: storia di un'idea europea*, Axel Honneth ripercorre le radici storiche dell'idea di riconoscimento, analizzando il modo in cui tale idea è andata sviluppandosi in tre diverse tradizioni filosofiche europee: quella francese, quella britannica e quella tedesca. In ciascuna di esse la nozione di riconoscimento è stata declinata secondo caratteristiche differenti, al punto che, nota l'autore, più che della storia di una singola idea è possibile parlare di tre sviluppi diversificati di un unico "nucleo concettuale di base"[1]. In conclusione al volume Honneth prova infine a integrare in un'immagine articolata e internamente coerente

* Università di Roma La Sapienza (eleonora.piromalli@yahoo.com)

1 Honneth (2018, 16).

le tre declinazioni del riconoscimento precedentemente enucleate, a riprova della loro affinità di fondo. In questo contributo ripercorreremo le linee fondamentali del viaggio di Honneth nella storia dell'idea di riconoscimento, mettendone in luce i punti salienti e gli elementi di interesse, ma anche presentando alcune critiche e obiezioni.

Riconoscimento, spiega l'autore nella premessa al volume, è uno studio nato per un'occasione specifica, ossia l'invito da parte del Cambridge Centre for Political Thought a tenere le *John Robert Seeley Lectures* nel 2017. Honneth, come egli stesso afferma[2], non è uno storico delle idee; anzi, la maggior parte dei rimandi ai classici del pensiero politico all'interno delle sue opere mirano non già a ricostruire con acribia filologica la genesi di idee e concetti, bensì a porre in luce gli elementi che, in essi, possano essere fecondi per sviluppare ulteriori elaborazioni teoriche. Nel preparare le sue *lectures* su invito di uno dei più prestigiosi centri nell'ambito della storia delle idee, Honneth racconta quindi di aver deciso di concentrarsi non sulla ricostruzione filologica degli influssi del pensiero di un dato autore su di un altro; bensì sull'operazione, a lui ben più congeniale, consistente nel seguire lo sviluppo argomentativo dell'idea di riconoscimento attraverso i secoli[3]. Tale idea corrisponde altresì a una delle categorie centrali su cui si fonda la nostra convivenza politico-sociale; indagare come essa sia nata e si sia sviluppata può senza dubbio contribuire alla nostra autocomprensione culturale[4] e mettere in luce le istanze normative contenute in un concetto che, come diverrà evidente, nel corso dei secoli è stato declinato in molti modi differenti.

Honneth mette subito in chiaro che la storia da lui tracciata non sarà la storia di un *termine*, ma quella di un'*idea*: "l'idea che gli esseri sociali siano legati fra loro da varie forme di riconoscimento", infatti, "trova nel pensiero moderno formulazioni linguistiche diverse"[5]. Non solo le parole che indicano il riconoscimento, nei tre Paesi rispetto ai quali viene svolta l'indagine, hanno diverse sfumature semantiche (ri-conoscere nell'inglese *re-cognition* e nel francese *re-connissance*, e conoscere-verso nel tedesco *An-erkennung*)[6]; bensì la stessa idea di riconoscimento è mediata in Rousseau dall'espressione *amour propre*, in Smith dalla nozione di un "osservatore esterno" trasferito all'interno del soggetto, e solo con Fichte ed Hegel entra in uso, a rappresentare l'idea di una costituzione dell'identità

2 Cfr. Honneth (2018, 17).
3 Cfr. Honneth (2018, 11).
4 Cfr. Honneth (2018, 15).
5 Honneth (2018, 16).
6 Cfr. Honneth (2018, 12).

individuale che non può prescindere dal rapporto con l'altro, il termine "riconoscimento".

Abbiamo appena citato quelli che saranno i principali rappresentanti, nella ricostruzione svolta da Honneth, delle tre tradizioni filosofiche nazionali che egli prende in esame. Ma perché scegliere proprio queste tre? Il rischio, di cui lo stesso Honneth è ben consapevole, è che la decisione di concentrarsi su questi tre Paesi possa essere interpretata nei termini del desiderio di dare risalto unicamente alle prospettive filosofiche storicamente elaborate nelle potenze europee oggi dominanti. A motivare tale scelta, spiega l'autore, vi sono invece ragioni ben diverse, di carattere sia pragmatico che sostanziale. Innanzitutto, dal punto di vista pratico, tanto gli sviluppi storici quanto quelli del pensiero politico avvenuti in tali Paesi dall'inizio dell'era moderna sono particolarmente ben conosciuti e "i classici del pensiero politico provengono quasi esclusivamente da essi"[7]. Ma vi sono anche (più convincenti) ragioni sostanziali: riallacciandosi alle teorie sull'evoluzione della moderna società borghese elaborate da Koselleck[8] e Siegel[9], Honneth afferma come, anche nell'ambito dello sviluppo dell'idea di riconoscimento, Francia, Germania e Gran Bretagna abbiano dato vita a tra differenti modelli paradigmatici di tale idea; ognuno di essi sarebbe dotato di caratteristiche e sfumature differenti proprio in virtù del differente clima politico che in ciascun Paese si respirava nel diciassettesimo e diciottesimo secolo e delle diverse strade alla modernizzazione borghese imboccate in ciascuna delle tre aree geografiche e culturali[10]. Honneth, peraltro, si pone anche l'obiettivo di formulare ipotesi su come gli specifici presupposti istituzionali e sociali presenti in Francia, Gran Bretagna e Germania abbiano potuto influire sulla particolare declinazione data, in ciascuno di questi tre Paesi, all'idea di riconoscimento[11]. E tali declinazioni sono molto differenti l'una dalle altre: se in Francia prevale un concetto di riconoscimento a valenza negativa, in base al quale lo sguardo dell'altro è qualcosa che porta il soggetto a smarrire se stesso, in Gran Bretagna all'influsso della prospettiva altrui sull'individuo viene associato un effetto benefico per la moralità del singolo, mentre in Germania il riconoscimento viene teorizzato come categoria fondativa della riuscita relazione del soggetto a sé e agli altri. Passiamo quindi a ripercorrere le trattazioni svolte da Honneth di queste tre diverse formulazioni dell'idea di riconoscimento.

7 Honneth (2018, 20).
8 Cfr. Koselleck, Steinmetz, Spree (1991).
9 Cfr. Siegel (2012).
10 Cfr. Honneth (2018, 20-21).
11 Cfr. Honneth (2019, 19).

2. Il modello francese

L'indagine di Honneth prende le mosse dalla Francia del 1600. A quell'epoca il tema del riconoscimento era "nell'aria" in molti Paesi europei, sebbene la categoria di riconoscimento non fosse stata ancora esplicitamente teorizzata. La caduta dell'ordine feudale aveva provocato un radicale riassestamento delle gerarchie sociali, e l'individuo era quindi spinto a domandarsi quale potesse essere, e per quali motivi, la sua posizione nella società. A partire dal diciassettesimo secolo i rapporti sociali tradizionali e le vecchie appartenenze di classe vanno allentandosi sempre più velocemente, ed è proprio in tale frangente che nascono le prime formulazioni del riconoscimento in ambito intellettuale. Questa categoria assume fin da subito, in Francia, una peculiare coloritura negativa: già nelle trattazioni dell'*amour propre* presenti nelle *Réflexions ou sentences et maximes morales* di La Rochefoucauld, il desiderio di riconoscimento viene declinato come vanità e voglia di primeggiare, come volontà del singolo di apparire, agli occhi dell'altro, il migliore, il più dotato di determinate capacità e qualità socialmente apprezzate, addirittura simulandole se è necessario[12]. Il soggetto diviene complice in un gioco di reciproca valutazione in cui ciascuno si trova a essere ostaggio dello sguardo dell'altro, fino a perdere se stesso: a forza di ostentare o fingere qualità che possano valergli l'ammirazione altrui e dissimulare quelle non utili a questo scopo, l'individuo finisce per non distinguere più il vero volto dalla maschera, smarrendo la sua stessa personalità. Le ragioni storiche per cui l'idea di riconoscimento ottiene in Francia questa declinazione negativa sono, per Honneth, molto chiare: in seguito al fallimento della rivolta della Fronda, i membri dell'aristocrazia si trovano a disputarsi i favori del re e della sua cerchia, tentando di guadagnare peso mediante intrighi oppure ostentando virtù esemplari[13].

Come è noto, molti aspetti della concezione di *amour propre* di La Rochefoucauld vengono ripresi Rousseau nel *Discorso sulle origini della diseguaglianza* (1755). Nella concezione del ginevrino, all'*amour propre* si contrappone l'*amour de soi*, nel quale l'uomo ha "come spettatore soltanto se stesso"[14], mentre per soddisfare l'*amour propre* deve accordare ai suoi simili il potere di giudici delle sue qualità. A tempi in cui il *Discorso* venne scritto la situazione in Francia era mutata, ma non in maniera sostanziale: la lotta per ottenere il favore della corte si era estesa dall'aristocrazia, ormai indebolita, alla borghesia in vigorosa ascesa; per acquistare peso politico,

12 Cfr. Honneth (2018, 26).
13 Cfr. Honneth (2018, 26).
14 Honneth (2018, 154).

commesse redditizie e privilegi finanziari, anche i borghesi cercavano di esibire piacevolezza di modi, ricercatezza nel vestire e tutte le qualità che potevano essere apprezzate a corte.

Nel *Contratto sociale*, scrive Honneth, sembra apparire una diversa visione dell'*amour propre* e, con esso, del riconoscimento: l'*amour propre* sarebbe inteso come desiderio del singolo di essere riconosciuto come libero e autonomo, riconoscendo gli altri a propria volta; questo tratto umano, originario e di per sé incolpevole, solo nelle società mal amministrate si degraderebbe a smania di autoaffermazione. L'ipotesi interpretativa appena menzionata è però subito rifiutata da Honneth: anche nel *Contratto sociale* prevale, secondo l'autore, una visione monologica dell'essere umano, agli antipodi rispetto a qualsiasi valenza positiva del riconoscimento[15].

Con questa interpretazione (invero alquanto controversa), Honneth lascia Rousseau e, con un salto di due secoli, passa a Sartre. Come è noto, il riconoscimento consiste per il filosofo francese in quell'attimo in cui lo sguardo dell'altro fissa e incatena il soggetto, originariamente un "essere-per-sé" multisfaccettato e aperto al futuro, alle ristrette e limitate proprietà che l'altro individuo ha visto in lui in quel momento[16]. Ancora una volta, quindi, nella tradizione teorica francese lo sguardo dell'altro opprime il soggetto, lo obbliga ad apparire agli altri in un determinato modo, ne limita e ne costringe le possibilità[17]. Lo stesso discorso vale per il post-strutturalismo, che Honneth considera in riferimento alle figure di Althusser e Lacan. Qui, egli afferma, è possibile parlare di un riconoscimento desoggettivizzato, ossia inteso come una serie di pratiche sistemiche per effetto delle quali gli individui si vedono assegnare determinati attributi e vengono poi riconosciuti per essi dalla società[18]. In riferimento ad Althusser, il rimando è naturalmente agli apparati ideologici di Stato: questi ultimi plasmano il soggetto in conformità con le richieste della società capitalistica, nella quale, grazie a ciò, potrà essere riconosciuto nei ruoli e nelle mansioni di cui la società stessa ha bisogno. Per quanto riguarda Lacan, il riconoscimento desoggettivizzato è quello della madre, la quale non può che accudire l'infante nel modo che ha appreso dall'ordine simbolico di appartenenza; in tal modo nel bambino si creerà necessariamente la scissione tra una parte capace di comunicare i propri desideri e bisogni, corrispondente ai contenuti accettati dall'ordine simbolico dominante, e una parte tacitata e repressa. La prospettiva collettiva, anche in questi auto-

15 Cfr. Honneth (2018, 38-39).
16 Honneth (2018, 51).
17 Su questo tema, cfr. anche Jaeggi (2014).
18 Cfr. Honneth (2018, 54).

ri, va quindi a imporsi su un singolo soggetto fondamentalmente inerme. Il riconoscimento si delinea così, in territorio francese, come una categoria che si contraddistingue per il suo "carattere fortemente negativo"[19].

Prima di passare al "modello britannico" del riconoscimento, è il caso di soffermarci su quella che può essere vista come una carenza della pur dettagliata ricostruzione svolta da Honneth. Dopo aver trattato Rousseau, per giustificare il salto che da metà Settecento porta a metà Novecento, l'autore scrive infatti che

> lungo questo arco di tempo è proprio l'interesse per il riconoscimento interumano come situazione psicologica a conoscere, in Francia, un sensibile declino. L'imporsi della sfida democratica e della questione sociale orientano l'attenzione, piuttosto, verso i grandi temi della politica sociale, nella forma della teoria di Comte della gerarchia delle scienze o del primo socialismo o della sociologia fondata da Émile Durkheim[20].

Al primo socialismo francese non vengono dedicate da Honneth altre riflessioni; a nostro avviso, i protosocialisti francesi e i loro precursori nel pensiero utopistico del Settecento, i quali presentano nelle loro teorie una concezione fortemente connotata in senso riconoscitivo, avrebbero meritato invece ben più spazio. Tanto più che, alcune pagine dopo, Honneth parla dei *Chapters on Socialism* di John Stuart Mill, la cui impostazione intersoggettivistica non si differenza nella sostanza da quella dei primi socialisti francesi, nei termini di una teoria "che sottolinea l'importanza della solidarietà sociale"[21], ossia di una forma di riconoscimento. Non una parola viene spesa da Honneth per il pensiero di precursori del socialismo francese come Mably, Morelly e Lahontan[22], né per le idee di Babeuf, Saint Simon, Fourier, Cabet, Buonarroti, Blanc o Proudhon. Tutti autori, questi, che nelle loro opere fanno ampio ricorso a un concetto di riconoscimento intersoggettivo ben diverso da quello che Honneth identifica come il "modello francese": un'idea normativa di solidarietà sociale per cui i membri della società dovrebbero potersi riconoscere a vicenda come partner di un'impresa comune impegnati nella realizzazione di fini condivisi, i quali possono essere raggiunti solo con il contributo di ciascuno e solo se ciascuno può beneficiare dei loro risultati. Questo è il principio, riguardante tanto le relazioni intersoggettive quanto la ripartizione dei beni materiali e sociali, che fin dall'inizio contraddistingue il pensiero socialista.

19 Honneth (2018, 57).
20 Cfr. Honneth (2018, 46-47).
21 Honneth (2018, 89).
22 Cfr. a riguardo Bernardi (1974).

Nelle opere dei protosocialisti francesi è presente tuttavia anche un'altra accezione di riconoscimento, da essi messa in campo sia contro il morente ordine feudale che contro il nascente ordine capitalistico: quella per cui, nella società, il contributo di ciascuno dovrebbe essere equamente riconosciuto, senza arbitrio e sfruttamento. Questi ultimi, prima ancora che ingiustizie materiali, configurano per i primi socialisti forme di esclusione sociale e di umiliazione, ossia di misconoscimento, in quanto impediscono a chi le subisca di considerarsi, e di essere considerato, come un membro a pari titolo della cooperazione sociale.

Non possiamo qui diffonderci sui tanti passaggi, nelle opere dei protosocialisti francesi, che rimandano costantemente a queste idee di fraternità e di giusto riconoscimento sociale e materiale, quindi ci limitiamo a fare riferimento alla *Storia del pensiero socialista* di G. D. H. Cole, alla *Storia del socialismo* di Gian Mario Bravo, e, per una trattazione più sintetica ma assai mirata, a … *L'idea di socialismo* dello stesso Honneth. È infatti quanto mai paradossale che nel suo ultimo libro Honneth non faccia parola della concezione di riconoscimento propria del protosocialismo francese, quando invece nella sua monografia precedente, *L'idea di socialismo*, si richiamava proprio ai protosocialisti francesi per delineare la sua concezione socialista[23], radicata nell'idea di fraternità da essi sviluppata e nella nozione riconoscitiva di libertà sociale.

Le ragioni per questa omissione non sono chiare, ed essa non è certo l'unica: similmente, dalla trattazione svolta da Honneth è assente il pensiero socialista e comunista inglese e tedesco, con l'unica eccezione di un breve rimando ai *Chapters on Socialism* di Mill[24]. Se, come vedremo, l'omissione del comunismo marxiano può essere giustificata, in quanto l'idea di riconoscimento in esso presente si colloca all'interno di quello che Honneth vede come il "modello tedesco", il quale trova il suo massimo rappresentante in Hegel, molto meno spiegabile è la mancanza di riferimenti al socialismo francese e a quello inglese. Non si può fare a meno di pensare che essi siano stati trascurati perché troppo divergenti rispetto ai rispettivi modelli nazionali di riconoscimento individuati da Honneth; ma trattandosi, almeno nel caso del socialismo francese, di tradizioni di pensiero fondamentali nella storia non solo nazionale, ma anche europea, la loro omissione finisce, in realtà, per indebolire la forza argomentativa della sistematizzazione honnethiana. La indebolisce, ma non la annulla, in quanto la prevalenza di una concezione negativa del riconoscimento in ambito francese resta comunque facilmente riscontrabile.

23 Cfr. Honneth (2015, 19-41).
24 Cfr. Honneth, (2018, 89).

3. Il modello britannico

Il modello di riconoscimento che caratterizza la Gran Bretagna ha le sue origini nell'epoca in cui, soppiantando il tradizionale mondo agrario, inizia a prendere piede l'economia capitalistica. A contraddistinguere quell'epoca non è solo la trasformazione del sistema economico, ma anche un mutamento nella mentalità delle persone: il fine primario dell'agire in società diviene il profitto individuale, e, in un tale contesto, presso molti intellettuali, si genera "il timore […] che un tipo umano il cui unico movente era il vantaggio personale avrebbe finito per seppellire tutti i vincoli morali che avevano regolato fino ad allora la vita collettiva, sostituendoli con il puro e semplice calcolo dell'interesse"[25]. Sarebbe per questo motivo, secondo Honneth, che la filosofia britannica del Settecento si concentra in larga parte sul problema delle radici della moralità umana.

Honneth ravvisa il precursore del modello britannico del riconoscimento in David Hume. Nel suo *Trattato sulla natura umana* Hume teorizza l'esistenza, negli esseri umani, di una capacità pressoché istintiva di partecipazione emozionale, che ci permette di intuire e condividere gli stati d'animo altrui e lasciarcene "contagiare"[26]. Essa ci permette altresì di simpatizzare con altri soggetti, ma, afferma Hume, tendiamo a provare maggiore affinità emotiva con le persone alle quali siamo più vicini, ossia amici o parenti; ciò influisce anche sui nostri giudizi morali, rendendoli parziali e ben poco oggettivi. Secondo Hume, quando ci rendiamo conto di questa nostra parzialità o incoerenza morale, cerchiamo di correggere i nostri giudizi lasciandoci guidare da un "osservatore ideale"[27] capace di formulare giudizi imparziali: esso corrisponde allo sguardo interiorizzato di un "altro generalizzato", ossia a quella che riteniamo sia la prospettiva aggregata degli altri soggetti, non legati a noi da rapporti personali, che costituiscono la società. E, afferma Honneth,

> un rapporto interumano caratterizzato dal fatto che l'Io attribuisce all'altro l'autorità normativa necessaria per giudicare il suo comportamento può essere concepito senz'altro come un rapporto di riconoscimento unilaterale. E poiché Hume parte inoltre dal presupposto che ci troviamo tutti in questa situazione, è possibile parlare qui di un rapporto anche solo riflessivo di riconoscimento reciproco[28].

25 Honneth (2018, 60).
26 Cfr. Honneth (2018, 63).
27 Cfr. Honneth (2018, 69-77).
28 Honneth (2018, 68).

Sebbene qui non sia ancora in gioco un "altro" reale, un soggetto concreto, bensì solo un "altro" ideale e generalizzato, Honneth, forse in maniera un po' forzata, tende a vedere in questa idea dell'"osservatore imparziale" un modello di riconoscimento. Ma in essa rientra anche un "altro" in carne e ossa: "Hume sembra affermare che la tendenza a orientare giudizi e azioni sul verdetto di un osservatore imparziale nascerebbe principalmente dal nostro bisogno di ottenere una buona reputazione sociale"[29]. Se quindi in Rousseau il riconoscimento rendeva il soggetto ostaggio del giudizio altrui, fino a fargli smarrire la sua vera personalità, in Hume esso consiste nell'accordare alla collettività, da parte del singolo, l'autorità normativa necessaria per co-dirigere il proprio comportamento: grazie all'"osservatore esterno" possiamo correggere le nostre scelte morali, renderle migliori, più obiettive, meno idiosincratiche e arbitrarie.

È con Adam Smith che questa concezione del riconoscimento, tipicamente britannica, arriva al suo perfezionamento: nella *Teoria dei sentimenti morali* (alla luce della quale, come nota giustamente Honneth, andrebbe letta *La ricchezza delle nazioni*), Smith riprende e sviluppa l'idea di simpatia elaborata da Hume, come anche quella di "osservatore esterno". Per Smith, l'autocontrollo normativo sui nostri giudizi morali e sul nostro comportamento emozionale non è in primo luogo finalizzato a guadagnarci elogio o approvazione, ma a sentirci in sintonia emotiva e pratica con il resto della collettività, e quindi a poterci considerare, ed essere considerati, membri ben integrati di essa[30]. È chiaro, scrive Honneth, come questa visione del riconoscimento sia stata elaborata in un contesto in cui era visto come un compito urgente trovare gli strumenti per contrapporsi agli impulsi antisociali derivanti dallo sviluppo del capitalismo, come egoismo, avidità, venalità, noncuranza per l'altro e per la morale[31]. E, del resto, l'intento di Smith, anche ne *La ricchezza delle nazioni* (sebbene le misure pratiche che egli indica siano assolutamente insufficienti allo scopo), era mostrare che il mercato capitalistico è moralmente giustificabile "solo nella misura in cui si conforma al giudizio di un giudice imparziale e ben informato"[32]. Una ulteriore variante di questo modello di riconoscimento si può infine trovare in John Stuart Mill, che, teorizzando il principio del danno, sostiene che lode e biasimo sociale hanno un forte potere morale nell'indirizzare il singolo a perseguire la propria autodeterminazione senza al contempo ledere quella altri: anche qui, la prospettiva sociale interio-

29 Honneth (2018, 69).
30 Cfr. Honneth (2018, 78-79).
31 Honneth (2018, 84).
32 Honneth (2018, 83).

rizzata va a promuovere nei soggetti un comportamento orientato a una riuscita convivenza sociale[33].

Nel modello britannico, quindi, la società viene riconosciuta da ciascun soggetto come giudice morale tanto *in foro interno*, ossia mediante la figura dell'osservatore interiorizzato, quanto *in foro externo*, nella stima sociale o nel senso di integrazione con la comunità che ciascuno desidera ottenere e in cui l'osservatore interiorizzato assume consistenza reale: al riconoscere dentro di sé la società come proprio giudice si associa l'essere riconosciuti da essa, e in essa, come buoni cittadini.

Solo nel modello tedesco, però, il riconoscimento viene inteso come un atto simultaneo e reciproco tra due soggetti, e la Germania è anche il primo Paese in cui, scrive Honneth, viene sviluppata una teoria del riconoscimento consapevole di se stessa[34].

4. Il modello tedesco

Le origini della categoria di riconoscimento in area tedesca si legano profondamente alla condizione della borghesia, che, tra il Settecento e l'Ottocento, si trova a godere di un'alta reputazione sociale per il suo ruolo nell'amministrazione, nell'educazione e nella vita culturale, ma di una totale impotenza politica. Nell'area di lingua tedesca prende quindi corpo il desiderio dei borghesi di acquisire diritti politici paritari e di poter contare come forza sociale in un quadro in cui ancora sopravvivevano intatti molti residui del vecchio ordine feudale; l'idea di riconoscimento esprimerà in forma filosofica, afferma Honneth, questa volontà "di un'emancipazione complessiva della classe borghese"[35]. Se in Francia la categoria centrale per l'idea di riconoscimento era stata *l'amour propre*, mentre in Gran Bretagna al riconoscimento si associava la *simpathy*, in Germania questo ruolo è assunto dall'*Achtung*, ossia dal rispetto: quello stesso rispetto che i borghesi volevano vedersi accordare dal resto della società.

Il precursore della concezione tedesca del riconoscimento è Kant, con la sua idea del rispetto dovuto a ogni essere umano in quanto essere razionale e teso a seguire dentro di sé i comandamenti della legge morale[36]; la prima reale teorizzazione dell'*Anerkennung* è però quella di Johann Gottlieb Fichte. Come è noto, Fichte, nella *Dottrina della scienza*, traccia il pro-

33 Cfr. Honneth (2018, 84-85).
34 Cfr. Honneth (2018, 93-94).
35 Honneth (2018, 96).
36 Cfr. Honneth (2018, 102-103).

cesso attraverso il quale l'Io assoluto giunge a realizzare la sua autonomia; componente imprescindibile di quest'ultima è la coscienza, da parte del soggetto, della sua libera attività, che non può tuttavia essere acquisita monologicamente. Questo è il motivo per cui Fichte introduce altri soggetti a fianco del primo e mette in scena il noto momento dell'"esortazione": l'altro soggetto rivolge al primo un appello ad agire, e questi, rendendosi conto di poter accettare o rifiutare l'appello, comprende la propria libertà d'azione presente, passata e futura, e, mediante l'altro, giunge quindi a riconoscersi come libero. Al contempo, esso deve riconoscere anche l'altro soggetto come libero e aspettarsi da quest'ultimo una reazione libera e autodeterminata: ossia deve comprendere la libertà dell'altro di reagire liberamente, a propria volta, alla sua reazione. Come Honneth non manca di sottolineare, implicito al riconoscimento, nel modello tedesco, vi è sempre un elemento di autolimitazione della propria volontà arbitraria[37]: rivolgere un appello all'altro implica sempre dare la possibilità a quest'ultimo di rispondere liberamente, in base alla sua volontà, e quindi limitare i nostri impulsi egoistici; al contempo, anche l'interpellato deve limitare la propria volontà, riconoscendo all'altro la possibilità di reagire liberamente alla sua reazione. Si viene riconosciuti, e si diventa veramente liberi, solo riconoscendo l'altro come libero.

Sarà Hegel a sviluppare ulteriormente, fino a farne una delle categorie classiche della sua filosofia, le elaborazioni di Fichte. È l'amore tra l'uomo e la donna, per Hegel, a rispecchiare più concretamente l'idea di riconoscimento:

> amare una persona significa vedere nei suoi desideri e nei suoi interessi una limitazione oggettiva del nostro agire, ma una limitazione positiva, perché quei desideri e quegli interessi meritano di essere favoriti e sostenuti. […] Ciascuno dei due innamorati limita reciprocamente i propri interessi egoistici per favorire in questo modo, nell'altro, ciò che lo rende amabile ai propri occhi[38].

Amare è quindi riconoscersi reciprocamente come esseri liberi e limitare in favore dell'altro le proprie pretese egoistiche, ma senza che questa autolimitazione venga avvertita come un sacrificio di sé; essa deve bensì presentarsi al soggetto come l'impegnarsi di buon grado per un fine raggiungibile solo insieme, come lo è l'amore stesso. Cooperare per finalità in vista delle quali ognuno sceglie – consapevolmente e volontariamente – di mettere da parte il proprio egoismo in favore dell'altro e del fine comune

37 Cfr. Honneth (2018, 113-114).
38 Honneth (2018, 119, traduzione leggermente modificata).

equivale a "ritrovare se stessi nell'altro"[39]. Come Hegel esporrà nei *Lineamenti di filosofia del diritto* facendo ricorso alla propria concezione dello spirito oggettivo, l'amore non è l'unico ambito sociale di riconoscimento: anche nella società civile, così come nello Stato, i soggetti cooperano per fini comuni riconoscendosi come eguali. Il riconoscimento è quindi condizione di libertà, e non stupisce che per esso i soggetti siano disposti a lottare quando si vedono negato il rispetto o la stima che si aspettavano di ricevere dall'altro: è sempre Hegel a teorizzare il tema della lotta per il riconoscimento, alla quale Honneth ha dedicato negli anni tante riflessioni[40]. La stessa idea di lotta di classe, aggiunge Honneth, è spesso concepita nella coscienza comune tedesca come una lotta per il riconoscimento[41].

Questo breve accenno alla lotta per il riconoscimento e alle lotte di classe chiude la trattazione honnethiana del modello tedesco, ma una questione resta aperta: quella che Honneth traccia rispetto al riconoscimento nei diversi Paesi è una storia filosofica, ma non anche, nemmeno per un momento, una storia sociale. È cioè una storia interamente basata sugli autori, sui libri, sulle elaborazioni intellettuali della classe colta, che lascia indietro tutta quella storia fatta dalle persone, dalla gente comune, nei luoghi di lavoro, nelle strade e nelle piazze. Eppure, la storia dell'idea di riconoscimento è una storia pratico-sociale almeno quanto è una storia filosofico-intellettuale; e quella che nel mondo anglosassone viene chiamata *social history*, ossia la disciplina storica che mira a documentare l'esperienza vissuta dalle persone comuni nel passato, è universalmente considerata, ormai, parte integrante della storia delle idee. Invece, in *Riconoscimento*, coloro che hanno fatto le rivoluzioni e la storia nelle strade, piuttosto che sul piano delle idee, sono semplicemente espunti: non solo, come già notato, vengono trascurati gli intellettuali protosocialisti, socialisti e comunisti, ma nemmeno ottengono spazio tutte quelle manifestazioni della coscienza e dell'elaborazione normativa dei ceti subalterni che, anche qui paradossalmente, avevano costituito uno degli oggetti di studio principali dello stesso Honneth almeno fino a *Redistribuzione o Riconoscimento?* (2003).

Oltre al tema di una "coscienza dell'ingiustizia" intuitiva[42], rispetto alla quale, riallacciandosi a Barrington Moore, Honneth aveva teorizzato l'esistenza di una "moralità innata"[43] che nell'essere umano si contrapporrebbe all'umiliazione e alla negazione del riconoscimento, centrali erano, in

39 Honneth (2018, 119).
40 Cfr. Honneth (2018, 125), e cfr. anche Honneth (1992).
41 Cfr. Honneth (2018, 125).
42 Cfr. Honneth (1981).
43 Cfr. Moore (1978).

particolare nei suoi primi scritti, i temi, mutuati da George Rudé ed E.P. Thompson, di "ideologia popolare" e "cultura plebea"[44]. Contrariamente all'idea diffusa che vorrebbe le classi subordinate incapaci di interpretare la propria condizione di classe e determinare autonomamente finalità comuni, questi autori mettevano in luce come le lotte e le rivoluzioni sociali non si sostanzino solo delle idee di un'avanguardia intellettuale che il popolo decide di seguire, ma anche di un complesso di idee normative elaborate o rielaborate in maniera originale direttamente dalle classi subordinate. L'ideologia popolare, scrive George Rudé,

> per lo più è una mescolanza, una fusione di due elementi, di cui soltanto uno è proprietà peculiare delle classi "popolari", mentre l'altro è sovrapposto dal di fuori, attraverso un processo di traduzione e di adozione. Di questi, il primo è quello che chiamo "intrinseco", tradizionale, una specie di "latte materno" ideologico, fondato sull'esperienza diretta, la tradizione orale e la memoria folklorica, non appreso ascoltando prediche o discorsi o leggendo libri. Il secondo elemento è rappresentato dalla riserva di idee e credenze "derivate" o prese a prestito da altri, il che assume spesso la forma di un sistema più strutturato di idee politiche o religiose, come i diritti dell'uomo, la sovranità popolare, ecc.[45].

In *Ideologia e protesta popolare* Rudé descrive, tra le altre, le ideologie popolari delle classi subordinate francesi prima e dopo la Rivoluzione, mentre in *Rivoluzione industriale e classe operaia in Inghilterra* E.P. Thompson traccia un magistrale affresco della vita economica, culturale e ideologica delle classi popolari inglesi all'avvento del capitalismo, documentando la genesi, le forme e le modalità di espressione delle loro ideologie[46]. Le ideologie popolari, come sarà per le successive elaborazioni dei socialisti, avevano alla base l'idea che il contributo di ognuno alla cooperazione sociale andasse equamente riconosciuto e che la società avrebbe dovuto essere organizzata come un'impresa comune, in cui tutti avrebbero potuto collaborare per il bene di ciascuno e nessuno sarebbe stato lasciato indietro. Ad esempio, nella concezione di "economia morale" ricostruita da E.P. Thompson[47] e vigente tra le classi popolari per tutto il medioevo e fino all'inizio del capitalismo, il mercato era visto come uno strumento di cooperazione cosciente e consapevole tra i soggetti, i quali si riconoscevano reciprocamente nei loro rispettivi bisogni; ogni soggetto collaborava con gli altri sulla base della consapevolezza che solo mediante il contributo di ciascuno e la reci-

44 Per una panoramica di questi temi nell'itinerario di Honneth, rimando a Piromalli (2011) e (2012b).

45 Rudé (1988, 30-31).

46 Cfr. ad es. Thompson (1963, 269-301), e Rudé (1980, 125-132).

47 Cfr. Thompson (1963, 64-66) e Thompson (1971).

proca attenzione ai rispettivi bisogni sarebbe stata possibile la più completa soddisfazione di tutti i componenti della società. Nulla di diverso, in fin dei conti, dal "modello tedesco" del riconoscimento; solo di diversi secoli precedente e senza che, allora, vi fosse alcun filosofo a teorizzarlo.

5. Conclusioni

Fino a questo punto abbiamo seguito Honneth nell'enucleazione dei tre modelli di riconoscimento francese, britannico e tedesco. La sfida che Honneth si pone in conclusione al volume è quella di cercare di integrare reciprocamente questi tre modelli, riferibili a uno stesso nucleo concettuale ma al contempo così diversi. Possiamo notare a margine che tale nucleo concettuale comune non viene mai esplicitato da Honneth, e che sicuramente tale esplicitazione avrebbe giovato alla chiarezza e alla sistematicità del testo; potremmo comunque delinearlo come "l'idea di una costituzione dell'identità individuale che non può prescindere dal rapporto con l'altro".

Il tentativo di integrare i tre modelli viene svolto da Honneth assumendo come piattaforma teorica di tale integrazione proprio il modello tedesco. Esso, spiega l'autore, è in un certo senso "preliminare" a tutti gli altri, in quanto delinea le condizioni comunicative necessarie affinché possa avvenire ciò che, negli altri due modelli, viene descritto come riconoscimento sociale. Per prima cosa, Honneth prova a integrare il modello tedesco con quello anglosassone: il punto di partenza del suo ragionamento è l'idea hegeliana per cui i soggetti danno forma, nelle istituzioni, a rapporti di riconoscimento, i quali a propria volta si sedimentano in esse, generando una serie di prassi formali e informali che regolano le relazioni nella società. Ma che cosa spinge i soggetti a seguire con facilità e di comune accordo le norme create dalla comunità stessa? La risposta di Honneth è che essi sono spinti, in base a quanto teorizzato da autori come Hume e Smith, dalla propria aspirazione a essere accolti nella comunità sociale e a ottenere l'approvazione degli altri soggetti; è mediante l'"osservatore imparziale" al loro interno che essi imparano a comprendere e riprodurre nella propria interiorità le aspettative dell'ambiente sociale[48]. Una possibile obiezione a questo punto, naturalmente, è che dovrebbe essere in teoria proprio la spinta all'autolimitazione degli egoismi e degli arbitrii personali, intrinseca al modello tedesco, a portare i soggetti a seguire le norme sociali che essi stessi si sono dati, senza bisogno di ricorrere al giudizio dell'"osservatore imparziale".

48 Honneth (2018, 143).

Il modello francese, da canto suo, può essere integrato con quello tedesco poiché, nel suo negativismo, delinea una patologia del riconoscimento della quale è opportuno avere piena consapevolezza. L'*amour propre* di Rousseau, la smania di farsi notare anche millantando qualità che non si possiedono, è per Honneth null'altro che una possibile reazione del soggetto alla mancanza del riconoscimento che sente che gli sarebbe dovuto[49]; essa corrisponde al comportamento dei lavoratori esclusi da ogni corporazione delineato da Hegel nella *Filosofia del diritto*[50] e, potremmo aggiungere, anche alla "controcultura del rispetto compensatorio" che Richard Sennett vede all'opera tra alcuni membri delle classi subordinate[51]: di fronte a quella che viene percepita come una ingiusta svalutazione da parte della società, si reagisce esaltando le proprie qualità o quelle del proprio gruppo di appartenenza. Anche l'aspetto del riconoscimento messo in luce da Althusser viene da Honneth considerato come integrabile alla concezione tedesca: il riconoscimento può effettivamente trasformarsi in uno strumento di dominio sociale nel momento in cui venga scaltramente usato dai dominanti per lodare, nei subordinati, proprio le caratteristiche che ne perpetuano la subordinazione: una donna, in un contesto di ideologia patriarcale, potrà dunque essere lodata per la sua remissività; uno schiavo, in una società schiavista, per sua la docilità; un lavoratore sfruttato per la sua fedeltà e dedizione. Anche questa, ovviamente, altro non è che una patologia del riconoscimento, che lo stesso Honneth, aggiungiamo, aveva trattato nel suo scritto del 2004 *Riconoscimento come ideologia*.

Un aspetto che Honneth non considera, ma che a nostro parere è ricco di conseguenze, è che il modello di Rousseau, fondato su quella che si potrebbe chiamare un'aspirazione all'autoaffermazione unilaterale (essere riconosciuto come il migliore, il più forte, il più capace…) sembra assimilabile al desiderio di gloria teorizzato da Hobbes. E potremmo chiederci: in che rapporto si situa questa ambizione all'autoaffermazione asimmetrica con il modello hegeliano basato sulla simmetria del riconoscimento, da una parte, e con il tema della lotta per il riconoscimento, dall'altra? Si può affermare che il modello *non normativo* fondato sull'autoaffermazione (proprio non solo di Rousseau, ma anche di Hobbes), quello *normativo* basato sulla simmetria, e quello, anch'esso *normativo*, relativo alla lotta per il riconoscimento, siano effettivamente diverse declinazioni di un'unica idea, quella di cui Honneth trova gli elementi fondamentali e preliminari nel modello tedesco? O tra autoaffermazione e riconoscimento simmetrico vi

49 Honneth (2018, 149).
50 Cfr. Honneth (2018, 150).
51 Cfr. Sennett, Cobb (1972, 85).

è uno iato concettuale che Honneth trascura o minimizza (denominando "riconoscimento" anche la spinta all'autoaffermazione generata dall'*amour propre*)? Qualche dubbio sembra legittimo. Una possibile via d'uscita dall'*impasse*, che porti a ricondurre i paradigmi dell'autoaffermazione, del riconoscimento simmetrico e della lotta per esso a un'unica teoria (integrabile con il modello britannico), potrebbe articolarsi in questo modo: la spinta non normativa all'autoaffermazione (le cui radici psicologiche o antropologiche dovrebbero essere indagate), sotto forma di *amour propre* o di desiderio di gloria, è ciò che genera il "negativo" hegeliano; ossia il misconoscimento al quale i soggetti, sulla base della loro aspirazione a prendere parte a rapporti di riconoscimento simmetrico, si contrappongono mediante la lotta per il riconoscimento, giungendo in tal modo a stabilire rapporti di cooperazione solidale fondati, tra l'altro, sulla limitazione da parte di ciascun soggetto delle sue pretese di autoaffermazione[52].

Con queste riflessioni concludiamo il nostro viaggio insieme a Honneth nella storia dell'idea di riconoscimento. Un viaggio ricco di elementi di interesse, al quale ancora molte osservazioni potrebbero essere dedicate (ad esempio: ne *Il diritto della libertà* Honneth traccia una storia del riconoscimento – sia pratica che filosofica – che segue un percorso sostanzialmente ascendente, nella direzione di una sempre maggiore inclusività normativa: come si concilia con tale percorso progressivo lo stabile negativismo del modello francese?). Dovendo fermarci a questo punto, possiamo dire in conclusione che l'operazione che Honneth si propone in *Riconoscimento*, ossia ricostruire le principali concezioni europee del riconoscimento e procedere a un'integrazione di esse, può dirsi sostanzialmente riuscita; sostanzialmente, perché essa sconta a nostro parere alcune significative omissioni ed eccessive generalizzazioni. Si potrebbe forse affermare che, nel cercare di rintracciare le radici dell'idea di riconoscimento, Honneth avrebbe dovuto dare considerazione anche alla genesi della *propria* teoria del riconoscimento, guardando indietro ai suoi primi, validissimi studi sull'esperienza morale delle classi subordinate. Al di là di questo, *Riconoscimento* rimane un testo estremamente documentato e di piacevole lettura, che con la sua ricchezza concettuale e al contempo con la sua capacità di sintetizzare e ricondurre a modelli generali un'ampia mole di materiale potrà interessare un pubblico tanto di studiosi quanto di appassionati.

52 Per un approfondimento di questi temi, rimando a Piromalli (2012a, 138-151).

Bibliografia

Bernardi W. (1974), *Utopia e socialismo nel '700 francese*, Firenze: Sansoni.

Bravo G.M. (1976), *Storia del socialismo, 1789-1848*, Roma: Editori Riuniti.

Cole G.D.H. (1953), *Socialist Thought: The Forerunners, 1789-1850*, London: Macmillan; tr. it. *Storia del pensiero socialista. I precursori, 1789-1850*, Roma-Bari: Laterza, 1973.

Honneth A. (1981), *Moralbewußtsein und soziale Klassenherrschaft*, in "Leviathan", 9, 3-4: 556-570; tr. it. *Coscienza morale e dominio di classe*, in Id., *Riconoscimento e conflitto di classe. Scritti 1979-1989*, a cura di E. Piromalli, Milano-Udine: Mimesis, 2011: 91-110.

— (1992), *Kampf um Anerkennung*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp; tr. it. *Lotta per il riconoscimento*, Milano: Il Saggiatore, 2002.

— (2004), *Anerkennung als Ideologie*, in "WestEnd. Neue Zeitschrift fu¨ r Sozialforschung", 1: 51-70; tr. it. *Riconoscimento come ideologia*, in Id., *Capitalismo e riconoscimento*, a cura di M. Solinas, Firenze: Firenze University Press, 2010: 77-99.

— (2011), *Das Recht der Freiheit. Grundriß einer demokratischen Sittlichkeit*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp; tr. it. *Il diritto della libertà*, Milano: Codice Edizioni, 2015.

— (2015), *Die Idee des Sozialismus*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp; tr. it. *L'idea di socialismo*, Milano: Feltrinelli, 2016.

— (2018), *Anerkennung. Eine Europäische Ideengeschichte*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp; tr. it. *Riconoscimento. Storia di un'idea europea*, Milano: Feltrinelli, 2019.

Jaeggi R. (2014), *Riconoscimento e dominio. Sul rapporto tra teorie dell'intersoggettività positive e negative*, in Gregoratto F., Ranchio F. (a cura di), *Contesti del riconoscimento*, Milano-Udine: Mimesis, 107-122.

Koselleck R., Steinmetz W., Spree U. (1991), *Drei bürgerliche Welten? Zur vergleichenden Semantik der bürgerlichen Gesellschaft in Deutschland, England und Frankreich*, in Puhle H.-J. (Hrsg.), *Bürger in der Gesellschaft der Neuzeit*, Göttingen: Vanhoeck & Ruprecht: 14-58.

Moore Barrington Jr. (1978), *Injustice. The Social Bases of Obedience and Revolt*, White Plains (NY): Sharpe; tr. it. *Le basi sociali dell'obbedienza e della rivolta*, Milano: Edizioni di Comunità, 1983.

Piromalli E. (2011), *Introduzione*, in Honneth A., *Riconoscimento e conflitto di classe. Scritti 1979-1989*, a cura di E. Piromalli, Milano-Udine: Mimesis, 9-29.

— (2012a), *Axel Honneth. Giustizia sociale come riconoscimento*, Milano-Udine: Mimesis.

— (2012b), *Marxism and Cultural Studies in the Development of Axel Honneth's Theory of Recognition*, in "Culture, Theory and Critique", 52, 3: 249-263.

Rudé G. (1980), *Ideology and Popular Protest*, London: Lawrence and Wishart; tr. it. *Ideologia e protesta popolare. Dal medioevo alla rivoluzione industriale*, Roma: Editori Riuniti, 1988.

Seigel J. (2012), *Modernity and Bourgeois Life. Society, Politics and Culture in England, France and Germany since 1750*, Cambridge: Cambridge University Press.

Sennett R., Cobb J. (1972), *The Hidden Injuries of Class*, New York: Vintage Books.

Thompson E.P. (1963), *The Making of the English Working Class*, London: Gollancz; tr. it. *Rivoluzione industriale e classe operaia in Inghilterra*, 2 voll., Milano: Il Saggiatore, 1969.

— (1971), *The Moral Economy of the English Crowd in the 18th Century*, in "Past and Present", 50, 1: 76-136; tr. it. *L'economia morale delle classi popolari inglesi del secolo XVIII*, in Id., *Società patrizia, cultura plebea*, a cura di E. Grendi, Torino: Einaudi, 1981, 57-136.

Negare il negativo
La funzione 'mascheratrice' della religione

Sergio Fabio Berardini

Abstract: In this paper, after considering the difference between Bergson and Heidegger in interpreting the problem of 'nothing', I will opt for Bergson's viewpoint which claims that the 'nothing' is just a pseudo-idea originated by the linguistic faculty of negation. Then I will consider Wittgenstein and Croce's approach to such a problem, which consists in using logic in order to dissolve it. Finally, I will interpret religion as an alternative way by which the 'nothing' is removed by concealing it.

Keywords: Henri Bergson; Benedetto Croce; Martin Heidegger; Ludwig Wittgenstein; Negatio; Religion.

1. Il problema del negativo. Bergson *versus* Heidegger

Secondo Bergson si danno due nozioni di nulla: il 'nulla parziale' e quello 'assoluto'. Il *nulla parziale* scaturisce dal ricordo e dalle aspettative, sulla base dell'operare dell'intelligenza pratica (la quale ci permette di fissare e ordinare il flusso del reale in parti stabili e controllabili). Il nulla, in questo caso, è testimoniato da espressioni del tipo: 'In questa stanza non c'è nulla' (il che non vuol dire che nella stanza c'è il nulla, ma che in essa manca ciò che ci interessa o che ci aspettavamo di trovare). Il nulla emerge, insomma, perché nella realtà è assente ciò che è presente nella nostra memoria (ad esempio, quando nella stanza non c'è ciò che ricordavamo essere presente). Ma esso emerge anche in riferimento a un futuro che ci è ignoto, come è testimoniato da espressioni del tipo: 'Chissà se domani farà bel tempo' (in questo caso, abbiamo a che fare con un evento possibile che nel presente ancora *non è*). Insomma, il *nulla parziale* non è affatto reale, ma è il risultato del nostro pensare; esso è, per così dire, un 'vuoto' che il pensiero introduce arbitrariamente in una realtà che è decisamente piena e in se stessa priva di crepe, spaccature, mancanze (ciò è attestato dal seguente esperimento mentale[1]: se dovessimo

* Università degli Studi di Trento (sergio.berardini@unit.it)

1 L'esperimento mentale è esposto, in forma ben più estesa di quanto fatto qui, nel

immaginare di essere totalmente privi della facoltà di ricordare, il mondo si mostrerebbe a noi nella sua assoluta pienezza: c'è tutto quello che c'è, e non essendoci alcuno che conservi il ricordo di ciò che non è più, il mondo non si presenterebbe manchevole di alcunché). Il nulla parziale, pertanto, emerge come una sorta di 'residuo' del nostro approccio pratico rispetto al mondo che ci circonda. D'altra parte, questo non è un problema finché ci limitiamo a emettere giudizi del tipo 'In questa stanza non c'è nulla', perché, come direbbe Wittgenstein, in tale espressione, ovvero nel suo uso quotidiano, la parola 'nulla' è perfettamente giustificata; esso semmai diventa un problema quando, in modo del tutto scorretto (cioè al di là del discorrere comune), isoliamo tale parola assumendo il nulla come un realtà effettivamente esistente (è questo che fanno alcuni filosofi, i quali oltrepassano il linguaggio quotidiano facendo di un sostantivo, in questo caso il termine 'nulla', una sostanza, ossia qualcosa di reale)[2]. Quando giungiamo a questo punto (la ipostatizzazione di un nulla a partire dall'atteggiamento pratico che rileva la mancanza di questa o quella cosa, di questo o quell'evento), ecco che abbiamo il *nulla assoluto*, ossia l'idea di un nulla che si oppone alla realtà (che viene fatta coincidere con l'essere) e che ha una sua autonoma sussistenza. Il *nulla assoluto* è il risultato radicale della nostra capacità di negare l'esistente: non ci limitiamo più a dire che in questa stanza non c'è il libro che cerchiamo (nulla relativo), ma giungiamo ad affermare che il nulla esiste e si oppone all'essere; e questo accade perché il linguaggio, oltre a permetterci di dire 'Il libro *non c'è*' (o 'Il libro *non è*', in riferimento al fatto che, ad esempio, il libro è andato distrutto), ci permette anche di negare l'intero, la totalità delle cose (per cui penso tale totalità e, nel negarla, pongo il suo opposto: il nulla assoluto).

A questa concezione, che riduce il nulla a un mero prodotto (o meglio, una sorta di effetto collaterale) della negazione, si oppone quella di Heidegger. In *Che cos'è metafisica?* il filosofo tedesco, forse riferendosi alla posizione bergsoniana, osserva che il nulla non è il risultato della nostra attività negatrice, bensì, al contrario, se ci è possibile negare (dire, ad esempio, 'In questa stanza non c'è nulla' oppure 'Il libro non c'è') è perché siamo già da sempre in rapporto con il nulla[3]. Insomma, la posizione è invertita: non è il nulla a essere successivo rispetto al 'non', bensì è il 'non' che segue al nulla, il quale deve essere inteso come una 'realtà' che ci avvolge, nella quale siamo per così dire immersi, e che soltanto noi (ovvero noi Esserci) possiamo cogliere. Il linguaggio giungerebbe, dunque, in un secondo momento a

quarto capitolo de *L'evoluzione creatrice*, dove Bergson ha affrontato il problema del nulla (cfr. Bergson 1941, 223-244).

2 Sulla posizione di Wittgenstein torneremo nel successivo paragrafo.

3 "Il niente è più originario del 'non' della negazione" (Heidegger 1976, 64).

formalizzare un nulla che è originariamente avvertito entro una dimensione pre-linguistica, ossia attraverso la situazione emotiva dell'angoscia. Ad attestare tale priorità del nulla (e delle emozioni) rispetto al linguaggio e alla teoresi, non è soltanto l'angoscia, ma anche quegli atteggiamenti pre-riflessivi tipici della quotidianità che sono, ad esempio, l'azione violenta, il proibire, il detestare, il rinunciare[4].

Dunque, viene prima la negazione (come sostiene Bergson) oppure il nulla (come sostiene Heidegger)? Da una parte, c'è la tentazione di ritenere questa alternativa una sorta di kantiana aporia della ragione, per cui sarebbe preferibile rinunciare a prendere partito per una tesi a sfavore dell'altra. Dall'altra, ritengo che il discorso di Heidegger sia più difficile da sostenere rispetto a quello di Bergson, il quale ha il merito di rimanere sul piano logico. Heidegger, invece, sembra oscillare tra l'argomentazione logica e il ricorso alla fede. Infatti, in *Che cos'è metafisica?* non solo ci sono ragionamenti (più o meno ben condotti), ma si sostiene altresì l'esistenza di un qualcosa (il nulla, qui inteso come realtà autonoma) facendo appello a un sentire che, da solo, non è sufficiente a provare alcunché. Si avverte così uno scarto tra questo sentire e il discorso argomentativo; uno scarto che ricorda la difficoltà (o impossibilità?) di accordare fede e ragione (si pensi, ad esempio, alle diverse prove dell'esistenza di Dio, le quali non hanno mai convinto nessuno che fosse privo di fede). Ma al di là dell'accusa di fare una sorta di 'teologia del nulla' (o 'misticismo del nulla', se si preferisce), si potrebbe muovere contro la tesi heideggeriana la seguente obiezione:

> La parola 'non' come fa a negare? Eh già, ma allora, prescindendo dalla negazione mediante un segno, abbiamo ancora un concetto di negazione? Eppure ci viene in mente un ostacolo, un gesto di ripulsa, un'esclusione. Ma tutto questo è pur sempre incarnato in un segno[5].

In questa nota, Wittgenstein sembra rispondere alle parole heideggeriane secondo cui prima della negazione linguistica (del 'non'), e in modo più profondo, c'è l'azione violenta, il proibire, il detestare, il rinunciare, etc. Non so se il filosofo austriaco avesse presente la *Prolusione* del 1929 quando scrisse tale appunto[6], ma queste parole sembrano rilevare che que-

4 "Più profonda della semplice adeguatezza della negazione logica è la durezza dell'agire ostile e l'asprezza del detestare. Più responsabili sono il dolore del fallimento e l'inesorabilità del proibire. Più pesante l'amarezza della rinuncia" (Heidegger 1976, 73).

5 Wittgenstein (2000, 118).

6 Sappiamo che Wittgenstein era venuto a conoscenza dei contenuti di *Che cos'è metafisica?*, in quanto ne fece riferimento durante una conversazione con Friedrich Waismann (del 30 dicembre 1929), al quale disse: "Posso bene immaginarmi che cosa intenda Heidegger per Essere e Angoscia", per poi aggiungere, in riferimento alla domanda fonda-

gli atteggiamenti possono essere letti come negativi solo se abbiamo un concetto di negazione, ovvero solo entro il linguaggio. (Essi sono, per così dire, una 'incarnazione' di tale concetto).

La tesi che sostengo è dunque la seguente: il nulla è un prodotto della facoltà di negare, e semmai l'angoscia è provocata da questa facoltà (essa emerge, ad esempio, quando pensiamo alla possibilità che la realtà non sia in luogo di essere). Sottolineo questo aspetto relativo all'angoscia perché, se la tesi qui proposta dà ragione a Bergson, è sbagliato voler liquidare il problema del nulla affermando che questo, a ben vedere, è solo uno pseudo-problema (essendo quella relativa al nulla una pseudo-idea). In tal senso, se Heidegger, a mio giudizio, sbaglia a indicare nel nulla una realtà effettiva, e non già un prodotto del pensiero, ha invece ragione quando eleva il problema del nulla a un problema eminente che coinvolge emotivamente l'Esserci.

Se l'interpretazione di Bergson è corretta, si può allora concludere che il linguaggio ha un carattere perturbante[7]: esso non solo ci consente di orientarci nella realtà e di controllarla in modi che non sono possibili ad alcun animale non umano, ma comporta (porta con sé) anche dei 'guasti' che possono essere visti come il contraltare di questo vantaggio. Il linguaggio, insomma, ha un diritto e un rovescio: esso rende più vivida e luminosa la positività degli enti, ma introduce anche il negativo, un'ombra. Che cosa fare, dunque, di questo ospite inquietante?

2. Una soluzione faticosa e non conclusiva: rimuovere il nulla attraverso la logica

Bergson ci dice che il problema del nulla è in realtà uno pseudo-problema. Riconosciuto come tale, dovremmo dunque liquidarlo per non essere irretiti da elucubrazioni insensate. Una soluzione simile potrebbe essere suggerita da Wittgenstein, il quale, come è noto, ha presentato una concezione della filosofia come una terapia che ci guarisce dai crampi mentali che lo scorretto uso del linguaggio (ad esempio, quello metafisico) provoca. In particolare, se si fa riferimento al cosiddetto 'secondo

mentale ("Perché è in generale l'ente, piuttosto che il niente?") posta da Heidegger in *Che cos'è metafisica?*: "L'uomo ha l'impulso ad avventarsi contro i limiti del linguaggio. Pensate per esempio alla meraviglia che qualcosa esista" (Wittgenstein 1966, 21). È verosimile, dunque, che l'appunto sopra citato sia stato scritto avendo presente la prolusione heideggeriana del '29 (anno in cui il *Big Typescript* è stato composto).

7 Sul carattere perturbante del linguaggio, rinvio a Virno (2013) (dove si discute, tra l'altro, anche la tesi presente in *Che cos'è metafisica?*).

Wittgenstein', una proposizione del tipo 'In questa stanza non c'è nulla' è perfettamente a posto così com'è, se espressa secondo il suo uso quotidiano: essa significa 'Non c'è quello che cerco' oppure 'Non c'è nulla di interessante'. Una pratica scorretta sarebbe, invece, quella di interrogarsi su tale nulla[8]. Immaginiamo che Tizio stia chiacchierando con Caio, il quale, a un certo punto, chiede all'amico di andare a prendere un libro nella stanza accanto. Tizio va nella stanza e quando torna da Caio gli dice che nella stanza 'non c'è nulla'. A questo punto, Caio potrebbe commentare che era sicuro che il libro fosse lì, sul tavolo; oppure (immaginiamo che Caio sia una specie un po' strana di metafisico) potrebbe domandargli: 'Che cosa è il nulla?'. (La domanda è del tutto simile a quella posta da Heidegger, il quale, in *Che cos'è metafisica?*, constatato che le scienze si occupano dell'ente e di *nulla altro*, si chiede: "Che ne è di questo nulla?"[9].) Ebbene, in questo caso (ovvero nel caso del Caio 'metafisico'), abbiamo un uso errato del termine 'nulla', perché esso viene trattato come un sostantivo cui corrisponderebbe una sostanza[10], ovvero fa della parola 'nulla' un qualcosa che può essere indagato (se intellettualmente o emotivamente poco importa). Perché avviene ciò? Perché la domanda 'Che cos'è?' ha delle sue regole, le quali implicano, ad esempio, la presenza di un oggetto[11]. Consideriamo questa riflessione di Wittgenstein:

8 "Quando i filosofi usano una parola – 'sapere', 'essere', 'oggetto', 'io', 'proposizione', 'nome' – e tentano di cogliere l'*essenza* della cosa, ci si deve sempre chiedere: Questa parola viene mai effettivamente usata così nel linguaggio, nel quale ha la sua patria? – *Noi* riportiamo le parole, dal loro impiego metafisico, indietro al loro impiego quotidiano" (Wittgenstein 1953, 67).

9 Nella traduzione italiana di *Che cos'è metafisica?* la frase riportata è "Che ne è di questo niente?" (Heidegger 1976, 61).

10 "Ci troviamo di fronte ad una delle grandi fonti di disorientamento filosofico: noi cerchiamo una sostanza in corrispondenza ad un sostantivo; un sostantivo ci induce a cercare una cosa che corrisponda ad esso" (Wittgenstein 1964, 5).

11 Certo, anche Heidegger (a differenza di Caio) è consapevole che la domanda 'Che cos'è?' ci costringe a individuare un oggetto, ed è per questo che egli evita di affrontare il problema del nulla con le armi della logica e imbocca la via delle emozioni; e tuttavia, del nulla egli ne parla, dimostrando di essere stato irretito da tale parola. Poco cambia, infatti, rinunciare a chiedere 'Che cos'è il nulla?', se comunque la domanda ritorna nella forma 'Che ne è del nulla?', quando anche questa domanda è utilizzata normalmente per mettere in questione gli enti ('Che ne è di Marco?', 'Che ne è del tuo lavoro?', etc.). Così, nel leggere *Che cos'è metafisica?*, sperimentiamo una certa inquietudine, che potrebbe farci ritenere, erroneamente, che siamo davanti a qualcosa di profondo, quando invece abbiamo a che fare con qualcosa di 'grave' (nel senso di inutilmente pesante): "La stranezza dell'inquietudine filosofica, e della sua soluzione, a quanto pare è come il tormento dell'asceta che, gemendo nel tenere sollevata una boccia pesante, se ne sta ritto, ma poi arriva un uomo a liberarlo dicendogli: 'lasciala andare'" (Wittgenstein 2000, 415-416).

> I filosofi sono sovente come i bimbi, che prima scarabocchiano con la matita linee arbitrarie sulla carta e poi domandano agli adulti: 'che cos'è?' – È andata così: prima l'adulto aveva disegnato più volte qualcosa, dicendo: 'Questo è un uomo', 'Questa è una casa', e così via; poi anche il bambino aveva tirato delle linee domandando: 'E che cos'è *questo*?'[12].

Parlando con gli adulti, i bambini imparano quel particolare gioco linguistico che consiste nel chiedere 'Che cos'è?'. Tale domandare presuppone sempre un oggetto concreto: l'uomo, la casa, il gatto, e così via. A un certo punto, i bambini violano le regole di questo gioco e iniziano a chiedere 'Che cos'è?' in riferimento a scarabocchi, ossia entità non esistenti. Quella domanda, nata per indagare la natura delle cose ('Questo è un uomo', 'Questa è una casa', etc.), ora è utilizzata contro il suo normale uso. Ebbene, il filosofo non è da meno; anzi, egli eleva il suo domandare ad altezze che nemmeno la fantasia dei bambini riesce a raggiungere: 'Che cos'è l'essere?', 'Che cos'è il nulla?', etc. Così, quel domandare perde, letteralmente, il suo oggetto, ossia il suo senso.

Insomma, nel domandare di Caio (e altresì nell'indagine condotta in *Che cos'è metafisica?*), la parola 'nulla' non viene utilizzata secondo le regole comunemente condivise che ne definiscono il significato (secondo queste regole essa vale, ad esempio, per esprimere semplicemente 'Il libro non c'è'). A causa di un errato modo di porre la domanda (che dipende dal fatto che si ignora la grammatica della parola 'nulla') e di una sorta di fascinazione che la parola 'nulla' produce (fascinazione che dipende dall'oscurità che le è propria), questa viene, per così dire, 'piegata' dal parlante, sulla base della pretesa che essa debba avere un significato più profondo e affascinante (o appassionante)[13]. La conseguenza di una simile operazione è, inevitabilmente, un crampo mentale. (La stessa cosa accade, ad esempio, quando contemplando la nostra immagine allo specchio, ci chiediamo come mai l'immagine riflessa appare ribaltata da destra verso sinistra e non dall'alto verso il basso: una domanda di questo tipo dipende dal fatto che non ci è chiara la 'grammatica dello specchio' e da essa può solo seguire un

12 Wittgenstein (2000, 427).

13 "Noi ci occupiamo di domande di vario genere, per esempio: 'Qual è il peso specifico di questo corpo?', 'Farà bello oggi?', 'Chi passerà per primo dalla porta?' ecc. Ma tra le nostre domande ce ne sono alcune di tipo speciale. Qui facciamo un'esperienza differente. Queste domande ci sembrano più fondamentali delle altre. E ora io dico: quando facciamo questa esperienza, siamo arrivati ai limiti del linguaggio" (Wittgenstein 2000, 411). Ora, come si è visto in precedenza, Wittgenstein afferma di comprendere il motivo per cui il problema del nulla può affascinarci, ma ciò non significa che sia legittimo condurre un'indagine metafisica intorno al nulla.

inutile sforzo di venire a capo di un mistero, contro il quale si sbatte la testa al costo di dolorosi, dal punto di vista intellettuale, bernoccoli.)

La filosofia, intesa non come metafisica, bensì come terapia, deve dunque chiarificare quei sistemi di regole che vanno a definire come le parole devono essere utilizzate (essa chiarifica, ad esempio, i modi corretti in cui si ricorre alla domanda 'Che cos'è?' e il termine 'nulla'). In tal senso, si schiarisce la grammatica che regola le nostre espressioni, e non già i misteri (i quali semmai scompaiono nel momento in cui portiamo chiarezza nel linguaggio). Tuttavia, occorre notarlo, il più delle volte questa opera di chiarificazione è piuttosto faticosa: non tanto perché essa richieda chissà quali capacità intellettive, quanto perché si tratta di vincere la nostra insopprimibile inclinazione a fare metafisica, ossia a scagliarci contro i limiti del nostro linguaggio.

Nei *Quaderni* del 1914-1916 (ci spostiamo quindi verso il cosiddetto 'primo Wittgenstein') leggiamo che "credere in un Dio suol dire vedere che i fatti del mondo non sono poi tutto"[14]. La fatica di cui si è detto poco sopra dipende forse dal fatto che abbiamo bisogno di oltrepassare la realtà fattuale perché questa, in definitiva, ci dice ben poco riguardo ai temi fondamentali dell'esistenza che tanto ci appassionano. Prendiamo in considerazione un problema fondamentale che può essere ricondotto al negativo: la morte. Ora, nei confronti di questo problema, una certa saggezza epicurea ci esorta a liquidarlo: finché ci siamo, la morte non c'è; e quando ci sarà la morte, noi non ci saremo. Dunque, perché preoccuparsene? E tuttavia, un simile argomento, per quanto logicamente ineccepibile, appare (a molti, se non a quasi tutti) poco convincente e consolatorio (per motivi che ognuno saprà individuare autonomamente): potremmo anche ripetere quella massima infinite volte, e tuttavia rimarrebbe una certa inquietudine. Questo perché il negativo non è affatto semplice da sopprimere se si fa ricorso alla logica: il nostro intelletto potrebbe essere d'accordo con Epicuro, ma le nostre passioni continuerebbero, per così dire, a 'protestare' (ad esempio, attraverso l'angoscia).

Il negativo non può essere rimosso una volte per tutte dal nostro orizzonte: la logica, in tal senso, deve intervenire *immer wieder*, portando luce e chiarificando questo orizzonte su cui, di volta in volta, calano nubi scure che sembrano minacciare quella chiarezza. La morte, il dolore, l'assenza, e insomma, il 'non', sempre si affacciano nella nostra esistenza, richiedendo un'opera continua per non esserne sopraffatti. Di questo è consapevole

14 Wittgenstein (1961, 218).

non solo Wittgenstein[15], ma anche un altro grande filosofo del Novecento: Benedetto Croce. Questi aveva osservato come il negativo non è in sé una realtà, e sarebbe assurdo, in tal senso, porre una domanda del tipo 'Che ne è del nulla?', giacché il negativo è un momento logico del pensare che si origina sempre dal positivo. Una pagina dedicata all'origine della poesia può essere utile a precisare questo giudizio:

> La poesia crea essa, come ogni altra attività spirituale, con la soluzione il problema, con la forma il contenuto, che non è materia informe, ma formata. Prima che scatti la scintilla poetica non ci sono figure rilevate nella luce e nell'ombra, ma il buio […]. Senonché il buio non è l'inesistente, come il niente non è niente, ma, secondo che si è detto, è un momento negativo, che come tale si origina da un positivo; e se quel sentimento informe non avesse dietro di sé quel positivo, la poesia non sorgerebbe[16].

"Con la soluzione si dà il problema"; "il negativo si origina da un positivo". Cosa significa? Consideriamo l'occhio: questo non è comparso per la prima volta nella storia delle specie animali perché vi era un essere che, essendone privo, desiderava vedere. Un essere che è privo di occhio non sa cosa significa vedere, e dunque non può voler vedere; e così esso nemmeno sa di non vedere. La mancata visione, infatti, è tale solo in rapporto alla visione. Si è dovuto attendere che un occhio si aprisse perché comparisse, nel mondo, non solo la visione, ma anche la sua negazione. Il buio in sé non esiste: esso esiste solo per quell'occhio che può vedere la luce. Così il bisogno di chiarificare il buio appartiene soltanto a quell'essere che è già aperto alla visione. Non vi è prima il buio e poi il bisogno di vedere, e dunque il bisogno di chiarificare; il buio (come problema che necessita di una chiarificazione) fa il suo ingresso nel mondo solo dopo che un occhio si è aperto.

Il nulla non è una realtà autonoma che si contrappone all'essere, ma è un negativo che sorge, sempre e di nuovo, entro la positività dell'essere. "Il niente non è niente": se fosse 'niente', esso, semplicemente, non sarebbe. Il niente è tale sempre in relazione a un positivo (esso coincide con la morte di un caro, ad esempio, oppure con una mancanza che è resa presente nel desiderio, e così via). L'ufficio della filosofia, pertanto, è quello di dissolvere, da un lato, le errate astrazioni che fanno del negativo qualcosa di

15 "Ma allora con il nostro lavoro non arriviamo mai alla fine! Certamente no, perché il nostro lavoro non ha fine" (Wittgenstein 2000, 428).

16 Croce (1994a, 18-19).

sussistente *per se*, e dall'altro le passioni tristi che il negativo suscita[17]. E tuttavia, come si è detto sopra, quest'opera (questo lavoro sul negativo), non ha mai termine: finché noi ci siamo, il 'non' ci accompagna; finché c'è un positivo si darà sempre un negativo. Il 'destino' dell'essere umano è, pertanto, quello di farsi carico del 'non'. Ma un simile peso è davvero difficile da tollerare (si potrebbe dire che l'*aufheben*, termine della logica hegeliana che può essere reso col latino '*tollere*', ossia 'portare con sé', l'*aufheben* del negativo, si diceva, comporta quella che Hegel chiamava 'fatica del concetto', ossia l'assumere il negativo non già per arrestarsi davanti a esso, ma per superarlo). Tuttavia, i più (non c'è alcuna svalutazione in questo riferirmi a 'i più', tant'è che sento di farne parte) non sono all'altezza di una simile (e mai conclusa) impresa e, dunque, devono trovare una via alternativa per negare il negativo.

3. Una via alternativa: mascherare il nulla

Nel riferirsi alla religione, e denunciandone, come è noto, il carattere alienante, Marx utilizzava il termine '*Umweg*', che vale per 'via allungata'. L'*homo religiosus* è quello che, lungi dal prendere posizione nella realtà, preferisce imboccare una 'deviazione' per inseguire quelle illusioni che gli rendono meno doloroso il vivere. In un certo senso, questa interpretazione è vera; e tuttavia, è sin troppo semplicistica, almeno finché non si individuano le ragioni che rendono necessario il ricorso a una simile *Umweg*. Chi ha fatto luce su queste ragioni è, a mio avviso, Ernesto De Martino.

Se Marx appiattisce l'interpretazione del fenomeno religioso al piano economico (per cui la *miseria materiale*, alla quale sono costretti gli oppressi di questo mondo, costringe questi ultimi a evadere dalla realtà), De Martino allarga tale interpretazione, considerando altresì quella che egli chiama *miseria psicologica* (o esistenziale). Il termine si riferisce a una labilità della psiche che non riesce a resistere autonomamente agli eventi critici dell'esistenza (lutto, crisi economiche e sociali, crisi legate al passaggio di età, e così via) per cui si rende necessario un intervento esterno, o meglio culturale che le dia un supporto. Tale supporto consiste in un piano metastorico (ossia posto al di sopra della realtà) che funge da rifugio protettivo. Ora, non diversamente da Marx, De Martino riconosce il carattere

17 Un esempio di come il filosofare ci permette di fare chiarezza nel reale (ossia nei nostri rapporti con la realtà) e di dissipare la 'passione del negativo' lo si trova nel breve scritto *I trapassati*, dove Croce affronta la domanda "Che cosa dobbiamo fare degli estinti, delle creature che ci furono care e che erano come parte di noi stessi?" (Croce 1994b, 33).

alienante di tale piano, e tuttavia, l'etnologo napoletano è dell'avviso che tale alienazione culturale (che è per lo più di tipo mitico-religioso), la cui caratteristica è di essere relativa, è utile a esorcizzare una ben peggiore alienazione radicale: quella della perdita di sé, ovvero della follia[18].

La tesi di De Martino è che l'essere umano (la cosiddetta 'presenza') sia strutturalmente fragile (tesi che è confermata dai più recenti studi nell'ambito delle scienze della mente[19]). Questa fragilità dipende dal fatto che la soggettività è il risultato di una faticosa costruzione culturale; e come tutto ciò che è umanamente costruito nella storia, essa non è garantita in se stessa, ma conserva sempre una certa negatività, ossia è sempre aperta alla possibilità del crollo. Tuttavia, l'essere umano possiede anche i mezzi per puntellare tale costruzione, per superare i momenti critici e fondare valori culturali che trascendono la precarietà individuale.

Questo per quanto riguarda De Martino. La tesi che propongo è che l'umanità è ferita dal negativo, come si è visto, e che questa ferita è provocata dal linguaggio; il quale, pur assicurando una maggiore capacità di controllare e dominare la realtà, ha un rovescio: esso introduce il negativo nel mondo. Da un lato esso nomina le cose in modo positivo, ma dall'altro consente anche di pensare la loro negazione; esso dischiude non solo una visione più vivida di ciò che è, ma anche una visione, per così dire, di ciò che non è. Il problema della morte, il problema dell'indeterminazione legata a un tempo e/o a uno spazio che sono ignoti, il problema relativo alla provvisorietà dei valori, e così via; tutti questi sono problemi che il linguaggio pone alla nostra coscienza e, *lato sensu*, al nostro intero essere (che comprende il nostro corpo), il quale, non diversamente da un animale che, ad esempio, reagisce ai pericoli del proprio ambiente attraverso la paura, patisce tutta una serie di emozioni che possono metterlo in crisi.

D'altra parte, il linguaggio ha anche la capacità di correggere i guasti che esso stesso provoca. In tal senso, il linguaggio è, nello stesso tempo, sia veleno che farmaco. La religione, come suggerisce De Martino, è un esempio di come esso riesca a negare il negativo: non già (o non solo), come vogliono Wittgenstein o Croce (in modi chiaramente diversi[20]), attraverso la filosofia, ovvero la logica, bensì attraverso una vera e propria pratica di

18 Per un approfondimento di questo tema, rinvio a Berardini (2015, 59-74).

19 Sul tema della labilità della 'presenza', rinvio a Berardini, Marraffa (2016a).

20 Sebbene Croce non conoscesse l'opera di Wittgenstein in modo approfondito, possiamo comunque ritenere che il primo avrebbe espresso un giudizio negativo riguardo alla filosofia del secondo: è netta, infatti, la critica che Croce mosse contro Frank P. Ramsey (il quale fece suo molto del pensiero dell'austriaco) – critica che è stata pubblicata nello scritto *Scienziati contro la filosofia* (cfr. Croce 1998, 305-309), dove compare altresì il nome di Wittgenstein.

mascheramento del negativo (in questo caso, abbiamo a che fare con una negazione simile a quella psicologica). Consideriamo le seguenti affermazioni di Raffaele Pettazzoni (contenute nei suoi *Ultimi appunti*), secondo cui il pensiero religioso produce le proprie narrazioni e simbologie secondo una via dialettica che procede per tesi e antitesi:

> La tesi è il dato, la realtà; esso serve da punto di partenza per concepire il suo inverso, cioè una non realtà concepita in modo contrario. Ma questa [non] realtà è sentita come realtà, anzi ad essa è attribuita una priorità rispetto alla quale la realtà rappresenta una decadenza[21].

> Numerosi sono i miti dell'origine della morte. Questo è un caso tipico del modo come procede il pensiero primitivo: per negazione, per contrasto, per antitesi. La tesi, il dato, il reale è la condizione mortale dell'uomo: la condizione dell'uomo che non muore *in illo tempore* è ricavata per rovesciamento della condizione reale. Per questo processo dialettico la prospettiva è invertita[22].

Il pensiero religioso procede per negazione. Ma la negazione, contrariamente a quanto viene suggerito da Pettazzoni, non riguarda la realtà *tout court* (altrimenti non si spiegherebbe il perché di una simile negazione), quanto gli aspetti negativi che sono colti dal pensiero che si trova a giudicare la realtà. Detto diversamente, alla base di quella negazione non c'è il rifiuto della realtà, ma semmai c'è il desiderio di negare il negativo che la insidia e la corrompe, per quanto una simile negazione possa poi indurci a fuggire dalla realtà e rifugiarci in una immagine ideale di essa (ma, lo ripetiamo, tale immagine è originata da quella realtà, ossia da tutto ciò che in essa è, per così dire, degno di essere salvato dalla minaccia del negativo). Il pensiero coglie la contingenza dei valori, il carattere transeunte dell'esistenza (così esso coglie l'ineluttabilità della morte, cioè la possibilità certa del proprio annientamento); e, contro tale negatività, esso elabora una sorta di 'mondo senza il male', ovvero senza il negativo, dove i valori che si vogliono affermare sono predicati come eterni e dove l'esistenza è salvata dalla sua provvisorietà[23].

Consideriamo nuovamente il problema della morte, che più di ogni altro ci mette in rapporto con il problema della negazione. In questo caso,

21 Pettazzoni (1960, 33).

22 Pettazzoni (1960, 50).

23 Non è questa la sede per discutere il tema dell'origine delle rappresentazioni religiose, ovvero dei modi in cui i vari simboli, i riti e le diverse narrazioni della religione sono 'creati' dall'uomo. Rinvio pertanto ai seguenti lavori, che considerano tale genesi alla luce delle scienze della mente e della biologia: Boyer (2001); Atran (2002); Burkert (1996); Barrett (2004); Dennett (2006); Girotto, Pievani, Vallortigara (2008).

la religione offre una narrazione che, a titolo di esempio, ci dice che il nostro caro che è defunto non si è annullato, che egli non è un cadavere, un corpo senza vita che non ci sorriderà più e col quale non potremo più parlare; egli, ci dice questa narrazione, ha lasciato questo mondo ferito dal negativo per accedere a un regno differente, l'aldilà (per cui la morte non è vista come un arresto, bensì come un momento di passaggio). Ma non solo: la religione ci offre altresì un modello operativo (il rito) che ci suggerisce come dobbiamo agire innanzi a un simile evento critico, in luogo di abbandonarci a un'autodistruttiva disperazione (essa, sempre a titolo di esempio, ci assicura che possiamo metterci in contatto col nostro caro attraverso le preghiere, le invocazioni, e così via). Ernesto De Martino parlava, a questo proposito, di "nesso mitico-rituale"[24], il quale consiste, dal un lato, in una rappresentazione finzionale della realtà (che ci fa trascendere il piano concreto nel quale viviamo quotidianamente) e, dall'altro, in indicazioni su come ci dobbiamo comportare in coerenza con tale rappresentazione.

4. Conclusione

La religione è un prodotto del linguaggio che maschera i guasti generati dallo stesso linguaggio. Il negativo, in questo caso, non viene risolto (sciolto) dalla logica (nei modi considerati nel secondo paragrafo), ma viene occultato dietro un'immagine mitica che lo nega. Al negativo è, in tal senso, tolta l'ultima parola, e questa viene conferita a una realtà fittizia (quella religiosa). Tale immagine è a tutti gli effetti un velo di Maya che nasconde un negativo che, altrimenti, non saremmo in grado di rimuovere autonomamente. Essa ci soccorre quando, ad esempio, il dolore per la perdita di un nostro caro rende spuntate le armi della logica. In assenza di quel dolore la logica riuscirebbe a operare agevolmente, rendendo non necessario l'intervento della religione (questo intervento opera, per esempio, quando rifiutiamo, in quanto insensata, la domanda 'Che cos'è il nulla?'); e non è un caso se riusciamo a essere saggi e a dare buoni consigli per lo più quando un evento critico non ci tocca (mi verrebbe da dire che se fossimo puro pensiero disincarnato, e dunque libero dalle affezioni del corpo, ossia dalla passione del negativo, la religione non avrebbe motivo di sussistere[25]).

Ora, se il compito della filosofia non ha mai una conclusione, e per questo ci obbliga a un continuo lavoro sui nostri pensieri, la religione ci

24 Cfr. De Martino (1975, 37, 41).
25 Sullo stretto rapporto tra religione e corpo, rinvio a Berardini (2017).

libera dalla fatica che un simile lavoro comporta (la già ricordata 'fatica del concetto' di hegeliana memoria). La religione ci offre una soluzione che è il risultato di un lavoro sul negativo che, per così dire, abbiamo ereditato (tale lavoro, infatti, non è stato svolto direttamente da noi) e che, per questo, ossia per il fatto di essere già stato compiuto *in illo tempore* (da qui l'accusa mossa contro la religione di essere dogmatica), non ci obbliga a un continuo intervento (come invece accade quando ci troviamo a operare con la logica). La religione può essere dunque vista come una sorta di dispositivo difensivo nei confronti del negativo[26] – un dispositivo che ci libera dalle incombenze individuali alle quali il negativo ci obbliga (e così dalle passioni che esso genera: ansia, angoscia, stress, etc.), permettendoci in tal modo di occuparci di altri problemi legati alla quotidianità. Nel compiere questa opera di mascheramento del negativo, la religione si precisa così come il garante del profano, ovvero del mondo nel quale viviamo.

Bibliografia

Atran S. (2002), *In God We Trust: The Evolutionary Landscape of Religion*, New York: Oxford University Press.

Barrett J.L (2004), *Why Would Anyone Believe in God?*, West Conshohocken (PA): Templeton Press.

Berardini S.F. (2015), *Presenza e negazione. Ernesto De Martino tra filosofia, storia e religione*, Pisa: ETS.

— (2017), *Quando la carne si fa verbo. La religione tra* bios *e* logos, in Bertollini A., Finelli R. (a cura di), *Soglie del linguaggio. Corpo, mondi, società*, Roma: RomaTrE-Press, 133-155.

Berardini S.F., Marraffa M. (2016a), *Presenza e crisi della presenza tra filosofia e psicologia*, "Consecutio Rerum", 1: 93-112.

— (2016b), *La religione come tecnica difensiva dell'identità soggettiva*, "Rivista Internazionale di Filosofia e Psicologia", 7/3: 365-377.

— (2018), *A psychodinamic approach to the cognitive science of religion*, "Paradigmi", 36/2: 299-316.

Bergson H. (1941), *L'évolution créatrice*, Paris: Prasses Universitaries de France; tr. it. di F. Polidori, *L'evoluzione creatrice*, Milano: Raffaele Cortina, 2002.

26 Per quanto riguarda l'interpretazione della religione come dispositivo difensivo, rinvio a Berardini, Marraffa (2016b, 2018).

Boyer P. (2001), *Et l'homme créa les dieux. Comment expliquer la religion*, Paris: Éditions Robert Laffont; tr. it. di D. Sutera Sardo, *E l'uomo creò gli dei. Come spiegare la religione*, Bologna: Odoya, 2010.

Burkert W. (1996), *Creation of the Sacred: Tracks of Biology in Early Religions*, Cambridge (MA): Harvard University Press; tr. it. di F. Salvatorelli, *La creazione del sacro*, Milano: Adelphi, 2003.

Croce B. (1994a), *La poesia. Introduzione alla critica e storia della poesia e della letteratura*, Milano: Adelphi.

— (1994b), *Etica e politica*, Milano: Adelphi.

— (1998), *Indagini su Hegel e schiarimenti filosofici*, Napoli: Bibliopolis.

De Martino E. (1975), *Morte e pianto rituale. Dal lamento funebre antico al pianto di Maria*, Torino: Bollati Boringhieri.

Dennett D.C. (2006), *Breaking the Spell: Religion as a Natural Phenomenon*, New York: Viking Penguin; tr. it. di S. Levi, *Rompere l'incantesimo. La religione come fenomeno naturale*, Milano: Raffaello Cortina, 2007.

Girotto V., Pievani T. e Vallortigara, G. (2008), *Nati per credere. Perché il nostro cervello sembra predisposto a fraintendere la teoria di Darwin*, Torino: Codice.

Heidegger M. (1976), *Was ist Metaphysik?*, in *Wegmarken*, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann; tr. it. di F. Volpi, *Che cos'è metafisica?*, in *Segnavia*, Milano: Adelphi, 1987.

Pettazzoni R. (1960), *Gli ultimi appunti*, "Studi e Materiali di Storia delle Religioni", 31: 23-55.

Virno P. (2013), *Saggio sulla negazione. Per un'antropologia linguistica*, Torino: Bollati Boringhieri.

Wittgenstein L. (1953), *Philosophische Untersuchungen*, Oxford: Basil Blackwell; tr. it. di M. Trinchero, *Ricerche filosofiche*, Torino: Einaudi, 1999.

— (1961), *Notebooks 1914-1916*, Oxford: Basil Blackwell; tr. it. di A.G. Conte, *Tractatus logico-philosophicus e Quaderni 1914-1916*, Torino: Einaudi, 1998.

— (1964), *The Blue and Brown Books*, Oxford: Basil Blackwell; tr. it. di A.G. Conte, *Libro blu e Libro marrone*, Torino: Einaudi, 2000.

— (1966), *Lectures and Conversations on Aesthetics, Psychology and Religious Belief*, Oxford: Blackwell; tr. it. di M. Ranchetti, *Lezioni e conversazioni sull'etica, l'estetica, la psicologia e la credenza religiosa*, Milano: Adelphi, 1967.

— (2000), *The Big Typescript*, Wien: Springer-Verlag; tr. it. di A. De Palma, *The Big Typescript*, Torino: Einaudi, 2002.

Narrating Trauma

Valeria Neglia

Abstract: This essay treats of the therapeutic role of narrative in trauma survivors' path to recovery, as described by the psychiatrist Judith Herman in her Trauma and Recovery. It underlines the analogies between Herman's scientific acquisitions, reflecting her clinical work with victims of domestic violence, veterans and political prisoners, on the one hand, and Paul Ricoeur's theory of the circle of triple mimesis, on the other. Furthermore, the essay compares Herman's view of forgiveness as impossible "exorcism" of the traumatic experience, with the post-Holocaust debate about forgiveness, referring to Arendt's and Ricoeur's works and Godobo-Madizikela's witnessing of the unexpected emergence of forgiveness in the context of TRC Committees in South Africa. The focus on forgiveness sheds light on the pivotal role played by empathy not only in the therapist's room but also in the court of a tribunal, and on the socio-political dimension of the work of memory and narrative. Indeed, public testimonies and confrontations between the victim and her perpetrator may awake empathic capabilities in both of them, who otherwise may be trapped to the past and plunged into a never-ending spiral of violence.

Keywords: Trauma; Forgiveness; Narrative; Judith Herman; Paul Ricoeur; Hannah Arendt.

Herman's *Trauma and Recovery*[1] reflects its author's main research and clinical work with victims of sexual and domestic violence, as well as her experience with combat veterans and political prisoners. Trauma survivors are affected by common symptoms, and their recovery process follows a common pathway, with three fundamental stages: 1) Establishing safety; 2) Reconstructing the trauma story (i.e. remembrance and mourning); 3) Restoring the connection between survivors and their community[2].

The second stage can be seen as the scientific counterpart to Ricoeur's claim that "Narratives [...] are [...] the place where a certain healing of memory may begin"[3]. In fact, it moves from the assumption that the sur-

* MSc in Philosophy and History of Ideas (2009), University of Palermo, Italy (negliavaleria@gmail.com).

1 Herman (1997). Cf. especially its Chapter IX: *Remembrance and Mourning.*

2 Ivi, 3.

3 Ricoeur (1999b, 9). Both in Ricouer (1999b) and (2004), Ricoeur indeed applies to the dimension of collective memory and history the categories formulated by

vivor's telling of her own trauma – and then her finally becoming witness of an experience that she was not originally able to incorporate in her autobiographic memory –, may be healing in itself.[4] This assumption sinks its roots in Aristotle's description, in his *Poetics*, of the homeopathic principle of catharsis, i.e. of "purgation of pity and fear"[5], experienced by the spectators of the "fearful and pitiable events"[6] represented in the Greek tragedies.

The second stage of recovery deals with a particular kind of narrative that refers to autobiographical memory, and so has a strong truth-claim, as strong is the survivor's need to be believed and her need to recognize the truth about the events in order to recover, according to Herman.

In *The Human Condition,* Arendt states that what is characteristic of human life is that the latter can be told as a story, as there is always a *βίος*, an individual life recognizable from life to death, that rises out of the *ζωή*, the mere biological life[7]. This *βίος can* and *wants to* be told and heard as a story[8]. Yet the case of trauma survivors constitutes a limit case to both the *possibility of* and the *craving for* an autobiographical narrative, as traumatic experiences challenge the attempt to convert them in stories. In fact, the characteristic of psychological trauma is the contrast between the will to proclaim the traumatic experience aloud, of speaking the unspeakable, and the will to deny it, to banish it from one's own consciousness[9]. Nevertheless, atrocities can never be buried and will emerge as symptoms if they are denied a verbal narrative. This conflicting dialectic between storytelling and secrecy is what has to be overcome in the second stage of recovery.

While "normal memory" is described as "the action of telling a story," traumatic memory is wordless and static[10] and it is encoded in the form of "vivid sensations and images"[11]. Herman describes this memory in its untransformed state as "prenarrative"[12], but not in the sense Ricoeur uses

---

Freud in *Remembering, Repetition and Working Through* and *Mourning and Melancholia.*

4 "All sorrows may be borne if you may put them into a story or tell a story about them". Isak Dinesen, cited by Arendt in her epigraph to "Action" in *The Human Condition*.

5 Aristotle (1995, 1449b 24-28; 1453b 1-13). I am following P. Ricouer in his extension of the *Poetics*' tragic model of emplotment to every narrative as common genus including epic and drama. Cf. Ricoeur (1984, 35).

6 Aristotle (1995, 1452b 31-32).

7 Arendt (1998, 19) and (1977, 42).

8 Cf. P. Ricoeur's definition of life as "an activity and passion in search of a narrative" in Ricoeur (1991a, 2).

9 Herman (1997, 1).

10 Ivi, 175.

11 Ivi, 38.

12 Ivi, 175.

this word while talking of "Mimesis 1" or "prefiguration"[13]. The traumatic experience, in fact, was lived and registered in a way that resists a successive verbal expression. The fragmented memories are neither one *because of* (*διὰ*) another, nor one *after* (*μετὰ*) another[14]. It is not just a plot that is missing, i.e. a causal connection between the events, but also any progress in time[15]. The survivor has little or no control over when she recalls her memories, her self is split, and she alternates moments of intense reliving of the trauma, e.g. through flashbacks and nightmares, to moments of numbness. The initial account is emotionless, and lacks of any interpretation of the events. In Ricoeur's words, one may say that it lacks of the Mimesis 1 stage of pre-narrative understanding of the "semantics of action," its conceptual network of goals, motives, circumstances, its symbolic system and its temporal features[16]. The experience was too unbearable to be registered in its immediacy at a cognitive and emotional level. The uncovering work of exploration of the trauma will be at the same time a work of memory and a work of narrative. The task of this stage of therapy will be to lead the survivor to a reliving of the traumatic non-experienced experience, in the vicarious form of narrative and in the context of a safe relationship with the therapist[17]. The latter agrees with the patient the right pace of this path towards the appropriation of the trauma, its "integration."

Integration is the task of therapy: integration of the fragments of experience in a coherent and understandable narrative, of the experience into a fully developed life story, and of the self split by the fragmenting effect of defence mechanisms into a whole self[18]. For the inability to be aware of and tell one's own story is a threat to one's sense of identity[19]. At the level

13 Ricoeur (1984, 54-64).

14 Aristotle (1995, 1451b 33- 1452a 3; 1452a 21-22).

15 Cf. Kristeva's reflections about the speech of the depressed, which is "repetitive and monotonous. Faced with the impossibility of concatenating, they utter sentences that are interrupted, exhausted, come to a standstill. Even phrases they cannot formulate. A repetitive rhythm, a monotonous melody emerges and dominate the broken logical sequences, changing them into recurring, obsessive litanies". Depressive persons, "riveted to their pain, no longer concatenate and, consequently, neither act nor speak" (Kristeva (1989, 33-34).

16 Ricoeur (1984, 54-64).

17 Herman (1997, 183).

18 The loss of integrity of the body and the self finds its representation in "the dreams of borderlines patients, schizoid personalities," which are often "cascades of sounds, intricacy of lines and fabrics, in which the analyst deciphers the dissociation – or a nonintegration – of psychic and somatic unity" (Kristeva 1989, 27).

19 Gobodo-Madikizela, van der Merve (ed.) (2009, 107). Narrative identity is "the kind of identity that human beings acquire through the mediation of the narrative function. […] self-knowledge is an interpretation; self-interpretation, in its turn, finds in

of both the individual and the community, "the diseases of memory are basically diseases of identity"[20]. In order to achieve the integration into a life story, a context to the traumatic event has to be provided through a narrative of the patient's life prior to the event. The next step is to reconstruct the event as a "recitation of fact"[21]. The work of memory or recollection entails literally to "*recolligere*," gather again the fragmented memories in the most detailed way possible. It looks like the work of assembling together the pieces of a puzzle[22]. This work, by analogy with Ricoeur's description of Mimesis 2, may be described as a work of emplotment, of providing a unity ("a discordant concordance" or "*concordia discors*"), a synthesis to heterogeneous elements as agents, motives and circumstances, connecting them together into a single intelligible order of events[23]. The survivor is asked not only to recover the highest possible number of details, of "facts", but also to talk about their meaning, their context, and her own related emotions.

Trauma narrative, as every narrative, entails ethical judgement. The survivor is called to answer ethical, philosophical, theological and judicial questions arising from the traumatic event. She has to "examine the moral questions of guilty and responsibility"[24] abandon her sense of guilt and shame for what happened and learn to see herself as a victim, not responsible for her fate. She has to reconstruct a system of belief, for example in a reassuring world order, that she has lost, or she has to quit the belief that the strong can act as he pleases, e. g. in case of victim of domestic abuse, and learn how things go in ordinary people's private life[25].

The therapist helps the patient reconstructing the events, and providing a new interpretation of the traumatic experience. Her role is tricky, as she constantly runs the risk to superimpose her own interpretation and feelings to the story[26]. At stake is what Ricoeur calls the problem of voice, of who is telling the story. The main narrator of her own story – even if not author of her own life[27]–, must remain the patient and not the therapist.

---

narrative, among other signs and symbols, a privileged mediation; this mediation draws on history as much as it does on fiction, turning the story of a life into a fictional story or a historical fiction, comparable to those biographies of great men in which history and fiction are intertwined" (Ricoeur 1991b).

20 Ricoeur (1999b, 7).
21 Herman (1997, 177).
22 Ivi, 184.
23 Ricoeur (1984, 64-70).
24 Herman (1997, 178).
25 Ivi, 196.
26 Ivi, 179.
27 Ricoeur (1991a, 32). Cf. Arendt (1998, 184).

Nevertheless, the latter has to help the patient to attribute a new definition to a particular relevant detail and redefine the trauma as a story of dignity and virtue instead of humiliation and shame[28]. Herman brings the example of a woman whose child was taken away by the Nazis, and who has always lived the memory of this event with a sense of shame and guilt. The same woman rediscovers her status of mere victim after a new "configuration" – "co-written" with the therapist – of her own biography, that leads her to substitute the sentence "They took away my child" for the sentence "I gave them my child." This reversal (*περιπέτεια*) with respect to her usual narrative of her story, leading to a new awareness and recognition (*ἀναγνώρισις*)[29], may help the victim to recover her ability – apparently destroyed by the trauma – to feel emotions, including compassion (*ἔλεος*) towards herself[30].

In order to achieve the catharsis[31], this work of plot construction and moral understanding has to go along with an emotional work, in a therapist's room as well as in a Greek theatre. The survivor is asked to talk about her bodily sensations, her emotions, as "the recitation of facts without the accompanying emotions is a sterile exercise, without therapeutic effect."[32] Apart from helping the survivor to use the language, reconstruct the events and provide a new interpretation of the traumatic experience, the therapist has to share with the patient "the emotional burden of the trauma"[33]. Herman stresses the fact that the therapist mustn't be neutral towards the trauma the survivor has suffered and is reliving during the therapy. A position of moral solidarity is needed. Empathy, and not just a cognitive knowledge of what happened, is required. "The reconstruction of the trauma is not a criminal investigation" and the therapist is not a detective, but a compassionate witness and alley.[34] The therapist was not there when the event took place, but she engages in a relationship of mutual trust, required in every testimony[35]. The political dimension of the therapeutic narrative,

28 Herman (1997, 181).

29 Cf. Aristotle (1995, 1450a 32-34).

30 Cf. ivi, 1450a 32-34; 1452a 1-4 and 1452a 23- 1452b 8.

31 Here I am using the term "catharsis" in the meaning it takes on in Aristotle's *Poetics*, and not in Herman's work. About the metaphorical use of the word "catharsis" by Aristotle: "In the ancient medical practices of Hippocrates and others, catharsis referred to medical treatments that involved cleansing poisonous liquids or discharging body fluids through vomiting and diarrhoea" (New World Encyclopaedia).

32 Herman (1997, 178). Cf. Aristotle (1995, 1452b 9): one of the components of the plot must be the *pathos*.

33 Herman (1997, 179).

34 Ivi, 180.

35 Ricoeur (1999a, 17).

its quest for justice, is stressed in particular in the "testimony method"[36] for treating survivors of political torture, in which the traumatic narrative becomes a denunciation, even if in the room of a therapist instead than in the court of a tribunal.

The political meaning of the trauma narrative – evoked by the metaphors of testimony and witness – entails the recognition of a truth claim to the patient's story. Every story can be told and retold in innumerable ways. The possibility to tell otherwise is rooted in the activity of selection of memories that Ricoeur calls "active oblivion"[37]. Moreover, in the case of a repressed past, when memory is progressively unburied, the patient may have conflicting memories of the same event, and she herself may doubt and hardly accept the reality of the memories[38]. Nevertheless, Herman shares with Ricouer the idea that "we must never eliminate the truth claim of what has been"[39]. She seems to be confident that most times, even in presence of strong amnesiac gaps, truth can be rescued, and that is what really matters, as truth has a restorative power[40]. It seems that an unbearable truth works always better than a more comfortable lie. Among the various possible narratives, Herman probably believes the therapeutic story to be the one that retells the past and its sufferance in the most faithful way.

Furthermore, Herman is very critical towards a certain use of hypnosis[41]. Legitimate in case of persistent form of amnesia[42], hypnosis should not be used to erase or change traumatic memories. Her charge seems to arise from the belief that abreactive treatments are useless and damaging, as memory cannot really be buried. But maybe she is also claiming an unconditioned respect for the task of psychoanalysis as work of uncovering the truth and learning to face it. In this case, despite the high risk of suicide among the survivors, Herman would affirm that what is true – ethically true – at the political level is also deontologically correct in psychiatry. Namely that the reality, "what really happened," however horrible it may be, has to be told, to subtract it to the erosive power of time[43], to affirm justice and give voice to the victims, to re-establish morality where evil won, by attributing responsibility and guilty. I am talking about that "duty to

36 Herman (1997, 182).
37 Ricoeur (2004, 106-107).
38 It is through a narrative shared with the therapist that the survivor's memories can acquire a stronger sense of reality.
39 Ricouer (1999, 15).
40 Herman (1997, 181).
41 *Ibidem*.
42 Ivi, 185.
43 Aristotle (1999, 222b 16-20).

remember"[44] Ricoeur refers to and that makes Primo Levi curse those who will forget the Holocaust[45].

It is referring to this wish, shared by most patients, to get rid of the trauma, that Herman introduces the word "catharsis" as synonym of exorcism, and as an impossible goal of psychoanalysis, opposed to integration. Integration does not lead to a magic transformation, to a "purging" of the evil of the trauma. Herman admits that the reconstruction of the trauma is never entirely completed, and she implicitly recognizes that one can never put the word end to a narrative about his own past, as long as one keeps living. Integration can never be achieved once and for all. Other stages of the survivor's life cycle will reawaken the trauma. However, the major work of the second stage is achieved when, through the working through of narrative, the memory is progressively desensitized and the work of memory replaces the "repetition compulsion"[46]. After many recitations of facts, the telling of the trauma story no longer gives rise to intense feelings, and starts fading like other memories.

When the task of telling the story is achieved, the story belongs to the past, and it may happen not to be the most important event of a life-story. A rape survivor even defined it as "boring," as no more playing a very interesting role in her life, a thought that may appear "heretical"[47]. The fragmented memories are integrated into a plot, and the whole experience into a life story where past, present and future appear again like distinct entities. The "configuration" of the survivor's past life story becomes the necessary step towards a "refiguration" of her present, that can be now lived as the time of decision, of what has to be done, and of a new engagement with life and people. This is the task of the third stage of therapy, by analogy with Ricoeur's third stage of Mimesis, where the narrative experience brings about an alteration in the reader's world, a "refiguring of the world of action under the sign of the plot"[48]. The survivor "is ready to incorporate the lesson of her traumatic event into her life, [...] to protect herself against future dangers and deepen a sense of alliance with those whom she has learned to trust"[49].

---

44 Ricoeur (1999b, 9). About narrative as a tool of justice in Ricoeur's work, cf. McCarthy (2007, 237-239).

45 "[…] Meditate that this came about. /I commend these words to you. /Carve them in your hearts […] /Repeat them to your children /Or may your house fall apart, / May illness impede you, /May your children turn their faces from you" (Levi 1995, 11).

46 Ricouer (2004, 104).

47 Herman (1997, 195).

48 Ricoeur (1984, 77).

49 Herman (1997, 197).

The development of a new self can start only after mourning the old self that the trauma has destroyed[50]. "It is quite possible that the work of memory is a kind of mourning"[51], Ricoeur says reading Freud, as every memory refers to a loss – of persons or abstractions like fatherland and freedom –, to which we can reconcile through mourning. That every memory entails a loss is particularly true in case of trauma survivors. It may be loss of important people, of bodily integrity, of moral integrity, of one's own system of beliefs, or loss of what one has never had, such as a serene childhood and the belief in good parents, in case of incest survivors. The telling of the story inevitably leads the survivor in a deep grief, in a descent to mourning that is necessary to healing, and cannot be bypassed. Mourning implies acceptance of loss as loss, without whom the trend towards melancholia is always possible. Herman talks about a frequent resistance to mourning out of pride, as a way to deny victory to the perpetrator. But grief – as well as the commitment to therapy –, has to be reframed as an act of courage, and as a part of that range of emotions that the survivor has to rediscover to go back to life. Real empowerment originates from the recognition that, even if she has not been responsible of her fate, the survivor is now responsible of her recovery. This is a moral choice and act of will, and she has to use her strength and skills at their highest level.

Resistance to mourning may appear as a fantasy of magical resolution ("catharsis") through revenge, forgiveness and compensation. The wish of revenge and even – when it goes beyond a certain limit[52] – the wish of compensation, are both unsuccessful because they trap the survivor in the past and they tie her life to the perpetrator's one. As well as its opposite, i.e. revenge, forgiveness is considered by Herman as an attempt to empowerment destined to failure, an impossible exorcism of the traumatic experience. Her main argument is that forgiveness is "divine," out of reach for most victims and therefore frustrating. Despite a rediscovered power of love in the victim is both a clue to and a source of healing, love does not need to be directed to the perpetrator, who is more likely to be object of indifference, or even compassion. In her view – rephrasing Herman's thought in Arendtian words –, forgiveness is a miracle that cannot be expected, and therefore its ethical status and its possible healing role do not deserve further investigation[53].

50 Ivi, 196.
51 Ricoeur (1999b, 7).
52 Cf. Gobodo-Madikizela, van der Merve (ed.) (2009, 55).
53 For an opposite view, consider Enright's inclusion of the "work" of forgiving in his psychotherapy programme. Cf. Gobodo-Madikizela, van der Merve (ed.) (2009, 62-64).

In *The Human Condition*[54], Arendt's philosophical considerations about forgiveness as human miracle – rooted in man's ability to act in full freedom and spontaneity –, would lead to different conclusions if applied to a psychoanalytic context. With its gratuitousness and unpredictability, forgiveness breaks the "automatic" cycle of vengeance. Undoing the deeds of the past, it can remedy to the irreversibility of human actions and men's lack of "sovereignty"[55], making a new beginning possible for both the offended and the offender. In this view, forgiveness appears as a real, and not alleged, sign of empowerment, of reaffirmation of the victim's agency, and it allows to progress, constituting a crucial step towards the third stage of recovery characterized by an engagement with the future. By extending Arendt's reflection on forgiveness to the psychoanalytical interpretation, Julia Kristeva sees the latter as an act of forgiving itself, as the giving of meaning "allows for the rebirth of the subject, who thereafter is capable of redrawing his psychic map and his links with others"[56].

In her lay reading of Christian forgiveness, Arendt recognises forgiveness to harbour a political potentiality. Nobody can forgive himself: as any political action, and being a "kind of judgement," forgiveness depends on plurality and thus, we may add[57], on the "enlarged mentality"[58], and the communicability of the "common sense"[59], notions that Kant works out in

54 Arendt (1998, 236-243).

55 For "sovereignty", Arendt means the capacity to foretell and control the consequences of one's actions. Cf. Arendt (1998, 233).

56 Kristeva (2001, 83). "Forgiveness: giving in addition, banking on what is there in order to revive, to give the depressed patient (that stranger withdrawn into his wound) a new start, and give him the possibility of a new encounter". "The solemnity of forgiveness […] is inherent in the economy of psychic rebirth" (Kristeva 1989, 189-190).

57 About forgiveness as paradoxical judgement, cf. Kristeva (2001, 77-89).

58 Cf. the second maxim of common sense, on which the *sensus communis aestheticus* draws on, in Kant's *Critique of Judgment* (Arendt 2005, 311-313). It is "the maxim of the enlarged mentality", that is to say trying to "put oneself in thought in the place of everyone else", (Arendt 1982, 71) arriving at a "universal point of view" (Kant 2007, 125). It is not a matter of replacing one's own thought with that of others, conforming to their judgment or to that of the majority, nor the result of an empathy or chemical reaction allowing a sort of communion of minds among men (Arendt 1982, 43). What is involved, instead, is the ability to think with one's own head, trying to put on clothes that do not belong to one. The point of view that we will reach *will* be general, but at the same time closely connected "with the particular conditions of the standpoints one has to go through" to get there (ivi, 44).

59 Cf. Kant (2007, 123-124). Common sense, for Kant the basis of any judgment (Cf. Kant 2007, 123-124), is not a sense generally possessed by men, but is the shared sense of reality, in virtue of which men constitute a community; not simply a 'gemeiner Sinn', but a 'gemeinschaftlicher Sinn'. It is the kind of sense that allows us to identify as the same thing what is perceived in different aspects by different people and by the same person in relation to each of his or her private senses, thus becoming the basis of lan-

his *Third Critique* and that Arendt draws freely on. At stake is the relationship between human plurality and communication, which is enhanced in Arendt's reading of the Aristotelian definition of man as ζῷον πολιτικόν together with that of man as ζῷον λόγον ἔχον, "living being capable of discourse"[60].

According to Arendt, the faculty of forgiveness takes roots on love, since love has an incomparable power of disclosing the "who," because of its unconcern for "what" the loved person may be and do[61]. The act of forgiving, indeed, "takes the person into account:" "no pardon pardons murder or theft but only the murderer or the thief. […] We always forgive somebody, never something," and we forgive for the sake of the person as "every man is, or should be, more than whatever he did or achieved"[62]. Nevertheless, since love's very nature is "unwordly," Arendt tries to "redeem" forgiveness both from a religious and transcendent dimension (the love of one's neighbour, rooted in God's love), and from what the tradition usually calls

guage and communication. Cf. Arendt (1982, 70) and Arendt (1978, 119). In Arendt's thought, common sense appears as important as it is ambiguously connoted. It is not clear, in fact, to what extent it can be a source of judgments, *or* exclusively of prejudices, shared, i.e. whether it is a form of understanding of the phenomena of the World wittingly approved *or* passively undergone. Common sense is at the basis of dialogue and understanding with other members of the community, in that it makes it possible to abstract from the limitations inherent in exclusively private 'knowledge', allowing one to look at the World as at a familiar and intelligible abode. On the one hand, it seems to perform this function in virtue of its 'automatic' character (Arendt 1978, 78-79), which opposes it to the aimless questions of reason. "It is the sixth sense's function to fit us into the world of appearances and make us at home in the world given by our five senses; there we are and no question asked" (ivi, 59). On the other, the need to explain how common sense can access the different points of view of others, in virtue of which it becomes common and not merely private, forces Arendt to refer to the real public space or the virtual one on which critical thought exercises itself as the condition of its formation; and therefore to the questions man is faced with by the points of view of his interlocutors. Thus rescued from an automatic and unreflecting dimension, common sense, however, risks becoming at the same time too fragile a stay to direct us in the World. So that, as soon as it is associated with that activity of thought with which elsewhere deep enmity is sanctioned, common sense seems to lose even the possibility of acting as a 'compass' in the World of appearances.

60 Cf.: Arendt (1977, 23); Arendt (1950, 100); and Arendt (1998, 26-27): "To be political, to live in a *polis*, meant that everything was decided through words and persuasion and not through force and violence. In Greek self-understanding, to force people by violence, to command rather than persuade, were prepolitical ways to deal with people characteristics of life outside the *polis* of home and family life, where the household head ruled with uncontested, despotic powers, or of life in the barbarian empires of Asia, whose despotism was frequently likened to the organization of the household". Cf. Aristotle (1926, 1142a25 and 1178a6 and following).

61 Arendt (1988, 242).

62 Arendt (1968, 248).

eros. Therefore, she tries, a little ambiguously, to root the faculty of forgiveness not exclusively on love but on the Kantian "respect," which she defines as "a kind of 'friendship' without intimacy and without closeness," like Aristotle's "political friendship." This regard for each person *qua* person, independently from admiration or esteem[63], would be in the political realm the analogous of love in the private sphere. Yet, according to Arendt, this theory of forgiveness collapses in front of Nazi crimes, that challenge human capacity of understanding as well as moral, linguistic and juridical categories[64]. In these cases[65], the principle whereby the criminal as a person can be forgiven because he or she is more important than anything he or she has done does not hold. The worst evil, Arendt observes, seems to be that perpetrated by "nobody," that is to say by human beings that refuse to be 'persons'[66], seeing themselves as mere "mechanisms," not free and hence not guilty. "Most evil is done by people who never made up their mind to be either bad or good"[67] and so that, though not losing the quality of human beings[68], they have refused "voluntarily"[69] to constitute as "persons" through the activity of thought[70]. If this is absent, there is not a "who", a personality to whom to attribute this activity[71]. The Holocaust appears thus to Arendt as the irreversible, unpunishable, and unforgivable evil[72].

63 Arendt (1998, 242).
64 Cf. f. e. Arendt (2005, 310).
65 Arendt (1963, 470).
66 Arendt, (2003, 93-95)
67 Ivi, 180.
68 Ivi, 95.
69 Ivi, 111.
70 Ivi, 105-106, 111. Banal evil is knowable in its effects but is not entirely comprehensible, because it lacks motivations, "judgments." Thus when thought is related to evil, it is frustrated because it finds nothing. Attributing Eichmann's actions to a non-thought does not amount to justifying the Nazi criminal, but means trying to understand, giving a place in the world even to "banal," "unthinkable" evil, which in actual fact belongs to it. Hence thinking and judging constitute efforts that no man can refuse to make, in that what is involved is his responding to the idea of humanity vis-à-vis himself and the other men with whom he shares the world, since men, not "Man," live on the earth and inhabit the world (Arendt 1998, 7).
71 Arendt (2003, 105-106).
72 Arendt (1998, 241). Actually, it is not very convincing to set unforgivability, unpunishability and irreversibility of a crime in a relationship of mutual implication. The criterion of the reversibility of a crime appears arbitrary, and not a possible basis for forgiveness. Besides, the latter must not be considered as an alternative to punishment, which otherwise risks being assimilated to revenge. One can forgive a criminal and yet recognize, for instance for educational purposes, the legitimacy and the necessity of punishment, the alternative to which, on the legal plane, is a pardon.

Independently from the historiographical issue about the uniqueness of the Holocaust[73] for its quantitative and qualitative difference with respect of other events of gross human rights violation, it may be arbitrary to take for granted a survivor's perception of her repeated traumatic experience to be necessarily less intense and painful than an Holocaust survivor's one. On the contrary, all trauma survivors have a "need to have the rupture with ordinary experience acknowledged by others," and not placed "in a continuum with ordinary evil"[74]. Criticizing Herman's "conflating" of excess of memory and amnesia, both treated as causes of complex post-traumatic stress disorder," Kirmayer highlights the different social dimension that distinguishes Holocaust survivors' narrative from the narrative of the victims of childhood abuse. At stake is the difference between "a public space of solidarity," on the one hand, and "a private space of shame," on the other, which would explain the fact that Holocaust survivors are more prone to intrusive memories, while childhood abuse fosters dissociative amnesia[75].

Despite her disagreement with the advocates of the possibility of forgiveness even in borderline cases, Herman seems to share with most of them the idea that forgiveness cannot be unconditional, but presupposes a sign of contrition and repentance by the perpetrator[76]. If forgiveness requires this condition, it can hardly be achieved in the exclusive dialogue between the therapist and the survivor that Herman sees as the main place where healing may happen. Herman focuses on the theme of speaking in public about the trauma as action undertaken by a minority of survivors to fulfil a social mission or for need of compensation in the form of retributive justice[77]. Adopting the approach of restorative justice, instead, an institution successive to the first edition of her work, i.e. the Truth and Reconciliation Commission (TRC) in South Africa, moved from the same principle that telling one's story could be healing in itself, but tried to give voice in public to the narratives of the victim as well as the perpetrator. TRC tried to promote reconciliation by satisfying the victim's need to be

73 Cf. Friedlander (1992, 108-127).

74 Kirmayer (1996, 26).

75 Ivi, 26-27. "Trauma shared by a whole community creates a potential public space for retelling. If a community agrees traumatic events occurred and interweaves this fact into its identity, then collective memory survives and individual memory can find a place (albeit transformed) within that landscape. If a family or a community agrees that a trauma did not happen, then it vanishes from collective memory and the possibility for individual memory is severely strained" (ivi, 25).

76 Dennis B. Klein represents an exception. Cf. Gobodo-Madikizela, van der Merve (ed.) (2009, 113-129).

77 Herman (1997, 207-211).

recognized as such and encouraging the perpetrator to take responsibility over his action, granting him amnesty in exchange for a detailed and truthful confession of his crimes.

Through the mutual listening of the perpetrator's and the victim's stories, a sense of moral imagination may spring up[78], the distance between the two parts be narrowed, and eventually forgiveness may come unexpectedly[79]. The perpetrator – stricken by the victim's narrative –, may start experience the sufferance of the victim "as if" it was his own. On the other hand, the victim may try to make intelligible how the perpetrator came to commit those deeds, and eventually she may not reduce him to the latter, and let the resentment go. A new circle of mimesis may start, and new narratives may be "written." Achieving a different narrative about the other, also the two parts' own narratives may change. The offender may start seeing himself as a person in need of forgiveness, and the offended as a survivor more than as a victim eager of revenge or resentment. Only through a "narrative reframing of one's other" and of one's own self, forgiveness can be sincerely requested and conceded[80]. That is what Arendt affirms to be impossible to happen in the case of Nazi crimes but it is somehow at stake in her *Eichmann in Jerusalem*[81], both when she focuses on Eichmann's lack of moral imagination, which made him able to commit horrible deeds, and when she underlines the necessity of understanding him as an ordinary man refusing the more comfortable common view of Nazi criminals as inhuman, demoniac monsters[82].

The path towards reconciliation does not necessarily require amnesty, as it happens in TRCs. Forgiveness does not preclude or replace punishment. The distinction between ethical and juridical level, and then between forgiveness and mercy, is crucial in Ricoeur, which recovers from Arendt the idea that one forgives the criminal for the sake of the person, of the "who" that is not reducible to "what" that person may have done[83]. In Ricoeur's view, forgiveness is a form of "active oblivion," addressed not to the criminal action but to its meaning for the present and the future. It contributes to heal the "wounded memory"[84] allowing to move into the future[85]. Ricoeur refers to the extreme forgiveness, the evangelic love for enemies,

78 Gobodo-Madikizela, van der Merve (ed.) (2009, 152).
79 Ivi, 159.
80 Ivi, 107.
81 Arendt (1964).
82 Arendt (1963, 471).
83 Arendt (1968, 248).
84 Ricoeur (2004, 105).
85 Ivi, 110.

as absolute gift[86], and he attributes to it, together with the work of mourning, the power to contrast an excess of memory as well as its opposite, both symptoms of pathologies of a memory that remembers "too much" or tries to forget what cannot or should not be forgotten. These pathologies are represented by an excess of victimization and the never-ending logic of revenge, on the one hand; by the traumatic form of "passive oblivion" as "repression," or the strategy of escape from memory ("semi-passive or semi-active oblivion")[87] on the other[88].

In views that may appear extreme, forgiveness is seen as an act of ethical responsibility towards the perpetrator, to prevent his moral downfall[89], however terrible his deeds may have been, and however painful and challenging it can be for the victims. For the victim's forgiveness is seen as the *condicio sine qua non* of the perpetrator's ability to self-forgive[90]. Nevertheless, forgiveness cannot be other than a gift[91], and not a perpetrator's right, and as a gift it "cannot be demanded or coerced"[92].

Bibliography

Arendt H. (1950), *Philosophy and Politics*, in "Social Research", vol. LVII, n. 1, Spring 1990: 73-103.

— (1963), *The Eichmann Controversy: A Letter to Gershom Scholem,* in Arendt, H. (2007), *The Jewish Writings*, New York: Schocken Books.

— (1964), *Eichmann in Jerusalem: A Report on the Banality of Evil*, New York: Viking Press.

— (1968), *Men in Dark Times*, S. Diego, New York & London: Harcourt Brace & Company.

— (1977), *Between Past and Future: Eight Exercises in Political Thought*, Harmondsworth: Penguin.

— (1978), *The Life of the Mind*, Ed. by Mary Mc. Carthy, New York: Harcourt Brace Jovanovich, 2 voll.

— (1982), *Lectures on Kant's Political Philosophy*, Ed. by Ronald Beiner, Chicago & London: The University of Chicago Press.

86 Ivi, 115.
87 Ivi, 99-106.
88 Cf. n. 75.
89 Gobodo-Madikizela, van der Merve (ed.) (2009, 166).
90 Ivi, 141.
91 Ricouer (2004, 113). Kristeva (1989, 216).
92 Gobodo-Madikizela, van der Merve (ed.) (2009, 157).

— (1998), *The Human Condition*, Chicago & London: The University of Chicago Press.
— (2003), *Responsibility and Judgment*, Ed. by Jerome Kohn, New York: Schocken Books.
— (2005). *Essays in Understanding 1930-1954*, Ed. by Jerome Kohn, New York: Schocken Books.
Aristotle (1926), *Nicomachean Ethics*, Translated by H. Rachmam. Loeb Classical Library 73, Cambridge, MA: Harvard University Press.
— (1995), *Poetics*, Edited and translated by Stephen Halliwell, London: Harvard University Press.
— (1999), *Physics*, Translated by Robin Waterfield, Oxford: Oxford World's Classics.
Friedlander S. ed. (1992), *Probing the Limits of Representation. Nazism and the Final Solution*, Ed. by Friedlander Saul, Cambridge, MA: Harvard University Press. DOI: 10.1017/S000893890002224X
Gobodo-Madikizela P. (2003), *The Dynamics of Violence in Peacetime: Traumatic Continuities.* Paper presented at the 56th DPI/NGO conference, Human Security and Dignity: Fulfilling the Promise of the United Nations. UN, New York City, 8 September 2003.
Gobodo-Madikizela P., van der Merve C. (ed.) (2009), *Memory, Narrative, and Forgiveness:Perspectives on the Unfinished Journey of the Past*, Newcastle: Cambridge Scholars.
Herman J. L. (1997), *Trauma and Recovery*, London: Pandora (First ed. written in 1992).
Kant I. (2007), *Critique of Judgment*, Translated by James Creed Meredith, Oxford: Oxford University Press.
Kearney R. (2002), *On Stories*, London: Routledge.
— (2007), *Narrating Pain. The Power of Catharsis*, in "Paragraph", Vol. 30, Numb. 1: 51-66.
Kirmayer L. J. (1996), *Landscapes of memory: Trauma, narrative and dissociation*, in P. Antze & M. Lambek (Eds.), *Tense Past: Cultural Essays on Memory and Trauma*, London: Routledge, 173-198.
Kristeva J. (1989), *Black Sun: Depression and Melancholia*, Translated by L. S. Roudiez, New York: Columbia University Press.
— (2001), *Hanna Arendt: Life is a Narrative*, Toronto: University of Toronto Press.
Levi P. (1995), *Survival in Auschwitz*, Translated from the Italian by Stuart Woolf, New York: Simon & Schuster.

McCarthy J. (2007), *Dennett and Ricoeur on the Narrative Self*, New York: Humanity Books.

Ricoeur P. (1984), *Time and Narrative*, Vol. I, Translated by McLaughin, K. and Pellauer, D., Chicago and London: Chicago University Press.

— (1988), *Time and Narrative*, Vol. III, Translated by McLaughin, K. and Pellauer, D., Chicago and London: Chicago University Press.

— (1991a), *Life in Quest of Narrative,* in Wood, D. (ed.) *On Paul Ricouer, Narrative and Interpretation*, London and New York: Routledge, 20-33.

— (1991b), *Narrative Identity,* in Wood, D. (ed.), *On Paul Ricouer, Narrative and Interpretation,* London and New York: Routledge.

— (1992), *Oneself as Another*, Chicago: Chicago University Press.

— (1999a), *Imagination, Testimony and Trust*, in Kearney, R. and Dooley, M. (1999) *Questioning Ethics*, London and New York: Routledge, 12-17.

— (1999b), *Memory and Forgetting*, in Kearney, R. and Dooley, M. (1999), *Questioning Ethics*, London and New York: Routledge, 5-11.

— (2004), *Passato, Memoria, Storia, Oblio*, in Ricouer, P. (2004) *Ricordare, Dimenticare, Perdonare. L'enigma del Passato*, Bologna: Il Mulino. [*Passato, Memoria, Storia, Oblio* reproduces the text of the seminars run by P. Ricouer at the Facultad de Filosofia y Letras della Universidad Autònoma di Madrid (19-21 November 1996)].

Fenomenologica e logica nel pensiero di Bertrando Spaventa

Marco Diamanti

Abstract: The paper is based on the question of the relationship between phenomenology and logic to offer a first general view about the problem of the origin of dialectic in the thought of Bertrando Spaventa. Metaphysics, according with its most ancient and noble function, could still offer the instruments to arrive at the truth, but only provided that the work on the foundation of realism, which identify in the sensitive perception the "bridge" which conduct from the being to the knowledge, and that affirm the identity of the content as being and as knowledge, that is the truth itself.

Keywords: Dialectic; Logic; Being; Thought; Reality.

1. Il primo nella scienza

Nell'ultimo paragrafo della sezione dedicata alla "Logica", nella introduzione dei *Principii di filosofia*[1], Spaventa espone, con la necessaria concisione di una introduzione, il problema del *primum* nella scienza, e sostiene che esso si configuri come una contraddizione, perché da un lato, in quanto scientifico, presuppone la prova da cui deve essere dedotto come primo, e quindi è un risultato, un mediato, mentre, d'altro lato, in quanto *primum* non può che essere un semplice immediato[2]. La soluzione della contraddizione consisterebbe, secondo il parere dell'autore, nella semplice constatazione che il primo scientifico è tanto "*mediato*", come "risultato finale della critica della coscienza", cioè del percorso fenomenologico,

* Sapienza Università di Roma – FernUniversität in Hagen
(marco.diamanti@uniroma1.it)

1 Poi editi con alcune aggiunte da Giovanni Gentile con il titolo *Logica e metafisica*, da cui si cita.

2 Scrive Spaventa (1911, 158-159): "La difficoltà propria del Primo è questa. Provare è derivare una cosa da un'altra, un concetto da un altro; perciò presuppone un Primo. Adunque, il Primo, in quanto provato, non è Primo, ma Secondo; il Primo è quello da cui esso deriva. E da capo questo, che ora è Primo, se è, come ha da essere, provato, non è più esso il Primo, ma quello da cui viene derivato. E così via via. Adunque, *Primo provato* è una contradizione; giacché se è provato, non è Primo".

quanto "*immediato*", come primo "nel giro della scienza"[3]. La mediazione svolta dal cammino fenomenologico, che supera la differenza tra soggetto e oggetto, ha dunque un valore costitutivo, non molto diverso da quello che Hegel aveva assegnato alla *Fenomenologia dello spirito*, presentandola come più che una semplice propedeutica alla scienza. Hegel, infatti, configurava la *Fenomenologia* come "scienza dell'esperienza della coscienza"[4], una forma, un grado antecedente alla scienza pura (la logica), che sorge dal superamento del dualismo tipico dell'esperienza della coscienza, la quale perciò non introduce, ma *innesca*, dà avvio al processo della scienza e al superamento della differenza con l'oggetto.

Il percorso fenomenologico, non diversamente, costituisce e consolida, nel pensiero di Spaventa, la struttura della scienza, ed è, come in Hegel, la scienza stessa a un diverso livello di attuazione. Ma il doppio profilo dell'inizio hegeliano – fenomenologico e logico – sembra perdersi nella considerazione di un *primum* assoluto, non più mediato, antecedente cioè, in un certo senso, alla mediazione stessa. Sebbene, infatti, secondo Spaventa, nello *Anfang* della logica la mediazione che risulta dall'intero percorso fenomenologico si toglie senza annullarsi[5], si nasconde cioè, per così dire, all'interno della struttura stessa dell'immediatezza (la quale dovrà svolgersi esplicandosi nella complessità dell'universo categoriale), il *primum* autentico non sarà quello della *Logica* (l'essere logico, il risultato), ma quello della *Fenomenologia*, il "questo" della certezza sensibile.

2. Il primo come "fatto"

Il problema del cominciamento della scienza e del rapporto tra fenomenologia e logica inizia a definirsi, nel pensiero di Spaventa, in modo frammentario sin dagli *Studii sopra la filosofia di Hegel* del 1850, dove il filosofo presenta la *Fenomenologia dello spirito* come "il punto di partenza del sistema Hegeliano"[6], la "*dimostrazione dell'identità assoluta mediante il movimento dialettico della coscienza*"[7]. Nel saggio su *Le prime categorie della logica di Hegel*, composto nel 1863, il problema viene riproposto alla luce

3 Spaventa (1911, 159).

4 Dal noto titolo originario, che Hegel poi modificò, mentre l'opera era già in stampa.

5 Questo vale anche in Hegel (1968, 52) nella considerazione del quale "non v'ha nulla, nulla né in cielo né nella natura né nello spirito né dovunque si voglia, che non contenga tanto l'immediatezza quanto la mediazione, cosicché queste due determinazioni si mostrano come *inseparate* e *inseparabili*, e quella opposizione come inesistente".

6 Hegel (1968, 40).

7 Hegel (1968, 40).

di una più serrata analisi teoretica sul tema della dialettica dando luogo a una riflessione travagliata che si svolgerà in un senso tutt'altro che pacifico.

In appendice alla *Prolusione e introduzione alle lezioni di filosofia nella Università di Napoli, 23 novembre - 23 dicembre 1861*, il tema del valore non solo propedeutico, ma costitutivo della *Fenomenologia dello spirito* è riproposto da Spaventa una peculiare aggiunta. Il *Weg* fenomenologico, il cammino della coscienza che supera la differenza con l'oggetto, si presenta ora come una prova *necessaria*, un percorso imprescindibile per i successivi sviluppi del sapere scientifico "*rispetto a noi* solamente", così da assumere l'aspetto di una scienza a misura d'uomo, in certo senso spuria, in quanto "Dio [*scil*. la logica] non ha bisogno di propedeutica"[8]. Indipendentemente dall'omissione di questo medesimo argomento nella successiva trattazione dei *Principii di filosofia*, in entrambe le circostanze sembrerebbe che Spaventa voglia confermare la necessità di presentare la *Fenomenologia* come un percorso che vada oltre la semplice funzione di una propedeutica, perché, in un senso o nell'altro, rappresenta l'unico inizio che può rendere intelligibile l'intero atto di Dio nella creazione, la scienza stessa nel suo puro e complessivo svolgimento categoriale.

Identificando il primo scientifico, l'inizio della logica, con il risultato della *Fenomenologia*, che riversa sullo *Anfang* tutta la mediazione del processo che conduce alla piena attuazione del sapere assoluto, Spaventa ritiene di aver superato l'aspetto contraddittorio del cominciamento, perché il primo della *Fenomenologia* – spiega – è "il primo fenomeno", e perciò "*si ammette*, *non si prova*"; è semplice "*fatto*, non *scienza*"[9]. D'altra parte, l'eliminazione del difetto della circolarità dell'inizio e il conseguente superamento della contraddizione dello *Anfang* non è una debolezza della trattazione di Spaventa, una ritrattazione o una palinodia, perché la *Fenomenologia*, come si è visto, è per Spaventa la prova della *necessità* dell'inizio come inizio; è una prova, un percorso, che *ha un inizio* (il fatto della coscienza) e un termine (il superamento della distanza originaria di soggetto e oggetto con cui comincia la scienza), e che *dà inizio* – essa sola, senza bisogno d'altro – allo sviluppo della scienza medesima.

Nella memoria pubblicata nel 1874 con il titolo *Idealismo o realismo? Nota sulla teoria della conoscenza. Kant, Herbart, Hegel*, Spaventa, chiosando Hegel, spiega che per risolvere il dilemma della fondazione della scienza bisogna "studiare quello che abbiamo dinnanzi immediate, come *fatto*, e non trascendere immediate il fatto"[10]. Contro il rischio di fondare l'edificio

8 Spaventa (1908, 668).
9 Spaventa (1908, 667).
10 Spaventa (1874, 556).

della scienza sui fragili presupposti del realismo o del fenomenalismo, sulla metafisica dell'ente per sé o della vuota attività formale della psiche, l'assoluto criterio del sapere è giustificato solo grazie alla scalata operata dalla coscienza, che, nel suo cammino, non presuppone altro che se stessa. Di fronte all'esperienza e al suo accadere, davanti al mondo fenomenico che appare alla coscienza e gli si impone come dato, non si può scegliere tra l'una o l'altra opzione, non si può saltare fuori dall'universo dell'accadimento empirico per stabilire se le condizioni originarie della conoscenza siano nell'attività della coscienza (nel soggetto come psiche) o nell'oggetto considerato in se stesso (nell'ente per sé). L'unica operazione legittima, al fine di chiarire la dinamica del cominciamento della scienza, è quello di "studiare la forma del sapere come *forma*"[11]. Tutto il resto è un trascendimento metafisico. La forma del sapere come forma, la pura attività del procedere scientifico, "senza presupporre qualcosa di metafisico; senza trascendere a un tratto l'esperienza (il fatto)"[12], è l'andamento stesso della coscienza. La soluzione dell'enigma sul cominciamento della scienza è dunque offerta dalla *Fenomenologia* e dal suo caratteristico andamento in cui la coscienza non presuppone altro che il suo stesso esserci. In questo modo, il quesito intorno al fondamento della scienza trova risposta nell'intero *Weg* fenomenologico, che fonda e istituisce "il principio del sapere metafisico", consentendo alla scienza dell'idea pura (la logica) di principiare e di avanzare.

3. Principio e origine della dialettica

Nello scritto su *Le prime categorie della logica di Hegel*, antecedente rispetto a quello su *Realismo o idealismo?*, Spaventa aveva compiuto un passaggio ulteriore, identificando il principio del sapere metafisico, il cominciamento della scienza, nell'essere logico, nell'essere *ut sic*, l'essere puro della prima triade hegeliana. Spaventa accoglie senza particolare riserve l'argomento hegeliano del cominciamento, e riconosce, del pari, nel percorso fenomenologico la necessaria mediazione dello *Anfang*. Come si conciliano queste esigenze? Come si risolve il problema della sintesi di realismo e idealismo senza compromettere il disegno di una unità logica del reale? Come vedremo meglio tra breve, l'essere della *Fenomenologia* non è l'essere logico, non si identifica nell'unità di pensare ed essere con cui termina l'esperienza della coscienza e principia la *Logica*. Questa unità, che rappresenta il vero essere, il principio della scienza, e che si realizza all'interno del cammino

11 Spaventa (1874, 557).
12 Spaventa (1874, 554).

fenomenologico, è in certo senso successiva rispetto a un *quid* che non ha l'essere ma che pure in certo modo sussiste.

La progressiva compenetrazione del pensare nell'essere, che si compie all'interno del percorso fenomenologico non può essere presupposta, ma deve svolgersi a partire dal terreno della "realtà semplice", del *substratum* materiale privo di significato trascendentale, da cui il pensiero avvia la sua azione trasfiguratrice e geminatrice dell'essere stesso. "Nel conoscere – spiega Spaventa –, la semplice realtà non è più; è, come tale, *negata*; e nondimeno non è annichilita, ma conservata e inverata; cessando di essere semplice realtà, diventa *oggetto*; e diventando oggetto, s'invera"[13]. Cercando di esplicare meglio il senso di questa originaria dualità di pensiero ed essere, Spaventa spiega che il pensare "crea e sovrappone al mondo già esistente della natura un nuovo mondo, più vario, più ricco e più bello del primo", e chiarisce che sebbene non si tratti di "una vana riproduzione", di una mera copia, neppure possa dirsi "una pura moltiplicazione del medesimo germe", cioè, in definitiva, una radicale forma di *autoposizione*[14]. L'essere che nel conoscere si fa oggetto e si realizza come unità ideale di pensiero ed essere, non annulla la dualità dei termini distinti, non annienta la distanza originaria che nel conoscere si risolve nell'identità dell'"*una* e *medesima* radice", nel pensare. La dualità svanisce e si risolve solo in quanto mera contrapposizione, come dualità ontologica o dualismo cartesiano, ma permane nella forma della distinzione dell'unico e medesimo atto logico.

Spaventa non ammette un doppio essere, un duplice sostrato, ma solo il doppio volto di una stessa essenza sostanziale, come unico è il pensare, la radice "*una* e *medesima*" da cui l'essere stesso si svolge. Di questo doppio volto, l'uno è l'essere da cui principia l'esperienza della coscienza, l'essere della *Fenomenologia*, il "fatto"; l'altro è l'essere logico, lo *Anfang* o primo della scienza, su cui Spaventa si sofferma a lungo nel saggio su *Le prime categorie della logica di Hegel* per dimostrarne l'origine logica. Il primo è l'ineffabile, assoluta assenza di *dianoia*, di svolgimento: è l'essere senza il pensare, l'immoto essere fuori dalla logica. "Quando si va a vedere – puntualizza il filosofo al termine di un passaggio celebre –, l'Essere stesso, solo l'Essere, non dice: *Essere*, non dice È, non dice punto"[15]. La concezione herbartiana dell'essere, l'essere per sé, puntuale, l'atomo che è perché è, è l'impensabile, "è l'Essere senza il *dire*, senza il pensare (senza il verbo); non è l'Essere; è davvero il Nulla del pensare, cioè l'impossibile"[16]. Esso può

13 Spaventa (1911, 142).
14 Spaventa (1911, 128).
15 Spaventa (1864, 399).
16 Spaventa (1864, 410).

essere solo la radice dell'essere scientifico, ma non l'essere scientifico come tale. L'essere logico, il primo scientifico, invece è lo stesso pensare fatta astrazione dal pensare, è il pensare stesso che si astrae da sé, che si estingue e precipita in un risultato calmo. Ma al fondo di questa immota quiete, all'origine di questa inesorabile estinzione vi è sempre lui, il pensare, quel "gran *prevaricatore*" che fa sì e che "l'Essere sia l'Essere, veramente e assolutamente l'Essere, *sia* in tutto e totalmente, sia assolutamente quello che è, sia assolutamente *se stesso*, *medesimo a se medesimo*"[17]. Il pensare si configura come la "*originalità stessa*" dell'essere, come quella potenza originaria, quella scintilla "che vince l'invincibile e fende l'indivisibile, cioè l'Essere"[18], che dà avvio della dialettica su cui si fonda l'edificio della scienza[19]. L'essere, l'astratto, "è nel pensare, non è che nel pensare"[20], è solo in quanto è posto dal pensare, che, distinguendosi da esso, si estingue in esso e precipita in un risultato calmo. Perciò non è l'immobile sostanza, quel puro e generalissimo essere identico al nulla su cui si sono costruite le obiezioni al metodo dialettico[21]. Correggendo Hegel, dove permane l'ambiguità di un cominciamento immobile, Spaventa, preparandosi a riformare dall'interno il metodo dialettico[22], fonda l'essere sul non essere, sulla *differenza* con il non essere, il quale dunque è *più* che l'essere e si configura come "l'*essere* stesso dell'essere"[23], o, in chiara continuità con l'accezione werderiana[24], come il "*concetto*" dell'essere, l'"*accorgimento*" dell'essere, l'essere che si riflette in sé e si concepisce, facendosi cosciente a sé stesso[25].

Il non essere, qui – si badi –, non è lo stesso nulla che si configurava come essere fenomenologico, come quella "realtà semplice", quel primo

17 Spaventa (1864, 399).

18 Spaventa (1864, 399).

19 Sul tema dell'origine della dialettica nel pensiero di Spaventa si può vedere Mustè (2014).

20 Spaventa (1864, 374).

21 Celebre la obiezione di Friedrich Adolf Trendelenburg alla dialettica del cominciamento logico, da cui non si avvierebbe nulla a causa dello svanire inesorabile della differenza tra essere e nulla. Scrive Trendelenburg (1990, 6): "il puro essere, uguale a sé stesso, è quiete; il nulla, uguale a se stesso, è ugualmente quiete. In che modo dall'unità di due statiche rappresentazioni sorge il movimento del divenire?". E conclude: "se però il pensiero da quell'unità produce qualcos'altro, palesemente è perché esso stesso ve lo aggiunge, introducendo tacitamente il movimento per inserire l'essere e il non essere nel flusso del divenire".

22 Su Spaventa riformatore della dialettica hegeliana si può vedere Diamanti (2016).

23 Spaventa (1913, 461).

24 Scrive Werder (1841, 41): "Nichts ist die Besinnung des Seyns, das Ausgehn seines Sinnes in ihm; sein Blick in sich".

25 Spaventa (1864, 398).

"mondo già esistente", che residua oltre l'orizzonte trascendentale del conoscere.

> Il *Non essere* – chiarisce Spaventa – non è dunque il Nulla, lo zero, l'Indeterminato, l'Impensabile, l'assoluto riposo, ma è più che ciò: è, come ho detto, l'Impensabile e Indistinguibile come Pensato e Distinto, l'assoluto riposo come assoluto movimento, l'assoluta estinzione come assoluta distinzione: è l'*Essere* – questo oggetto (*obiectum*, *oppositum*) assoluto del pensare – come Pensare[26].

Il pensare dunque, come *non* dell'essere, come essere stesso dell'essere, è la contraddizione dell'essere, è l'essere stesso che si scioglie come sostanza immobile e si mostra in tutta la sua potenzialità dialettica; è quel movimento originario, l'inizio, da cui può finalmente fuoriuscire l'edificio della scienza. "L'Impensabile in quanto pensato e perciò pensabile, l'Indeterminato e Indistinto in quanto determinato e distinto e perciò determinabile e distinguibile – questa è la *contradizione dell'Essere*: è il *Non Essere*"[27]. "L'essere si contraddice – spiega ancora Spaventa –, perché questo estinguersi del Pensare nell'Essere – e solo così è possibile l'Essere – è un non estinguersi: è distinguersi, è vivere"[28]. Non si esce dall'orizzonte del pensare. Il pensare è già; e una volta posto l'essere il pensare è ancora lì, presente sullo sfondo e al fondo dell'intera struttura dell'essere. "Pensare di non pensare, fare astrazione dal pensare, cioè fissar l'Essere – puntualizza Spaventa –, è pensare"[29].

4. "Actus" e "actum"

Nella successiva analisi, in continuità con la riflessione precedente, il problema dell'origine della dialettica si riaffaccia a più. Nel testo del *Frammento inedito* – così intitolato da Giovanni Gentile, che lo ricevette dall'amico Sebastiano Maturi e lo pubblicò nel 1913 in appendice al saggio su *La riforma della dialettica hegeliana* – Spaventa riprende il tema del rapporto tra pensare ed essere, svolgendolo secondo uno schema solo in parte riconducibile all'analisi del 1863. Là dove, infatti, nel saggio su *Le prime categorie* il pensare si configurava come il *non* dell'essere, il "*concetto*" dell'essere, cioè l'"*essere* stesso dell'essere", nel testo dell'1880 il pensare assume il volto di

26 Spaventa (1864, 397-398).
27 Spaventa (1864, 397).
28 Spaventa (1864, 380).
29 Spaventa (1864, 380).

un atto generativo dell'essere, che, come per effetto di una "*vis*" creatrice assume il carattere di un "prodotto" del pensare, del "*primo* pensato"[30].

L'ambiguità fu colta con chiarezza e precisione da Giovanni Gentile, che nel saggio su *La riforma della dialettica hegeliana* si ricollega alla meditazione di Spaventa per compierla nel senso del suo attualismo. Ma attraverso questa concezione siamo ormai fuori dalla meditazione di Spaventa, il quale non identificò mai, nemmeno presentando l'essere come "prodotto" del pensare, *actus* e *actum*, e non arrivò mai a vedere l'"*actus*" nell'"*actum*" e a "scoprire insomma come il pensato sia lo stesso pensare"[31]. La filosofia di Spaventa non approda al monismo logico. Pur confermando il principio idealistico del primato del pensare sull'essere, per cui in Spaventa, senza implicare la risoluzione gentiliana dell'*actum* nell'*actus*, prevale la tendenza a configurare il rapporto tra il pensiero e l'essere come il prevalere del primo termine sul secondo, alla maniera di Kant, la dualità è costitutiva e ciò che avviene nel passaggio dall'essere al concetto, dall'essere fenomenologico all'essere logico, è una trasfigurazione soltanto *formale* della *res*, che fuori l'unità del logo, oltre l'orizzonte del pensare, non è altro che una "semplice realtà", una entità materiale priva di significato trascendentale. Non si tratta quindi di una produzione materiale o dell'oggettivarsi del medesimo *actus* che si ripiega su di sé: il filosofo abruzzese, anche nella fase conclusiva della sua speculazione, non arrivò mai a identificare forma e contenuto del pensare, e continuò a concepire l'essere come *sostanza pensata* più che come ripiegarsi del pensare su se stesso.

Lo stesso Gentile riconosceva una certa istanza realistica ancora residuante al fondo del pensiero di Spaventa. Quest'ultimo, secondo il parere del filosofo di Castelvetrano, avrebbe posto infatti "la natura oltre l'uomo (il pensiero), e le *cose* anzi *l'attività delle cose* oltre l'attività dell'uomo, creatrice soltanto del mondo umano"[32]. Anche Benedetto Croce, il filosofo della determinazione concreta, che in un passaggio del *Contributo alla critica di me stesso* considerava la filosofia del suo lontano zio come una mera "teologia", perché poneva al centro del suo esame il problema del "rapporto tra l'Essere e il Conoscere, il problema dalla trascendenza e dell'immanenza, il problema più specialmente teologico-filosofico"[33], non poté non rilevare una certa tendenza al realismo e all'"empirismo" nel pensiero di Spaventa. Così, non diversamente da Gentile, individuava nella filosofia di Spaventa la presenza di un primo non intelligibile, di un fatto non costru-

30 Spaventa (1913, 447).
31 Gentile (1913, 31).
32 Gentile (1923,175).
33 Croce (2006, 62).

ito dal pensiero, quasi possa esserci "qualcosa nel mondo del pensiero che non abbia bisogno di prova, cioè di essere pensato"[34].

5. Conclusione

Al fondo della lunga e tormentata riflessione sul senso del rapporto tra fenomenologia e logica e sull'origine della dialettica vi è un problema che in ultima istanza riguarda la costituzione stessa del reale e il modo di comprenderne il significato. Consapevole del fatto che lo *Zeitgeist* si orientava ormai verso il materialismo, il positivismo e l'empirismo, che gettavano le basi della nascente epistemologia sperimentale, Spaventa volle ricordare a quanti mai l'avessero dimenticato, che fuori l'orizzonte della metafisica, fuori dall'orbita della genuina riflessione sul senso *universale* delle cose, non sarebbe stato possibile istituire alcuna autentica *Weltanschauung*. Così, se da un lato la metafisica trascendentale, avviata da Kant e proseguita in Hegel, non era più in grado di reggere il confronto con il positivismo, che ne causava il lento sfaldamento, Bertrando Spaventa, credendo nel valore epistemologico della filosofia, si esercitò in un ripensamento complessivo, che favorisse l'insorgere di una nuova sintesi, la quale, senza compromettere il disegno complessivo di una logica costitutiva del reale, giustificasse il rapporto tra il pensiero e l'essere alla luce di una nuova prospettiva: quella di una differenza non più soltanto "opinata" e "ineffabile"[35], ma *reale*, originaria e in certo senso costitutiva tra i differenti. Una idea caratteristica e non mai pacifica come è quella della dualità costitutiva e invalicabile tra l'uno e l'altro polo dell'originaria sintesi del logo.

Bibliografia

Croce B. (1948), *Noterelle di critica hegeliana*, in Savorelli, A., a cura di, *Saggio sullo Hegel*, Napoli: Biblipolis, 2006.

— (2006), *Contributo alla critica di me stesso*, Napoli: Bibliopolis.

Diamanti M. (2016), *Una riforma "nel concetto del nulla". Bertrando Spaventa e la riforma della dialettica hegeliana*, "Annali dell'Istituto Italiano per gli studi Storici", 29: 119-170.

Gentile G. (1913), *La riforma della dialettica hegeliana*, Messina: Principato.

34 Croce (1948, 178).

35 Il riferimento è a Hegel (1868, 81).

— (1923), *II. I neokantiani e gli hegeliani*, in Bellezza V.A. (a cura di), *Le origini della filosofia contemporanea in Italia*, Firenze: Le lettere, 2003.

Hegel G.W.F. (1985), *Wissenschaft der Logic*, Hamburg: Felix Meier; tr. it. *Scienza della logica*, Bari: Laterza, 1968.

Mustè M. (2014), *Il senso della dialettica nella filosofia di Bertrando Spaventa*, "Filosofia italiana", 2014, 1: 1-28.

Spaventa B. (1851), *Studii sopra la filosofia di Hegel*, in Colombo E. (a cura di), *Studi sopra la filosofia di Hegel, Le prime categorie della logica di Hegel*, Milano: Cusl, 2001, 29-115.

— (1864), *Le prime categorie della logica di Hegel*, in Gentile G. (a cura di), *Opere*, I, Firenze: Sansoni, 1972, 367-437.

— (1874), *Idealismo o realismo? Nota sulla teoria della conoscenza. Kant, Herbart, Hegel*, in Gentile G. (a cura di), *Opere*, I, Firenze: Sansoni, 1972, 545-559.

— (1908), *La filosofia italiana nelle sue relazioni con la filosofia europea*, in Gentile G. (a cura di), *Opere*, II, Firenze: Sansoni, 1972, 405-719.

— (1911), *Logica e metafisica*, in Gentile G. (a cura di), *Opere*, III, Firenze: Sansoni, 1972, 1-429.

— (1913), *Frammento inedito*, in Gentile G. (a cura di), *Opere*, III, Firenze: Sansoni, 1972, 431-462.

Trendelenburg F.A. (1870), *Logische Untersuchungen*, Erster Band, Dritte vermehrte Auflage, Leipzig: Verlag von S. Hirzel; tr. it. *Il metodo dialettico*, Bologna: Il Mulino, 1990.

Werder K. (1841), *Logic. Als Commentar und Ergänzung zu Hegels Wissenschaft del Logik*, Band 1, Berlin: Veit.

Francesco Tibursi, *Figure della ragione. Teoria critica e pragmatismo nell'esperienza dell'Istituto per la ricerca sociale a New York*, Mimesis, Milano 2019

Luca Micaloni

Il legame tra la Teoria critica e il pragmatismo rappresenta un fatto culturale ormai ben consolidato, assunto come oggetto di riflessione e come prospettiva di ricerca da un filone d'indagine assai vitale del recente dibattito filosofico-sociale. Come è noto, la riflessione francofortese sulle strategie di fondazione del punto di vista critico e sui mutamenti di struttura delle società a capitalismo avanzato ha incorporato, a partire almeno dagli anni '70 del secolo scorso, elementi significativi della filosofia e della sociologia statunitensi (si pensi all'articolato confronto intrapreso da Jürgen Habermas con il funzionalismo di Talcott Parsons, con la teoria della socializzazione di Georg Herbert Mead e con la teoria degli atti linguistici di John Austin): al punto che i giovani ricercatori d'oltreoceano partiti alla volta della Germania per apprendere la nuova Teoria critica da fonti dirette potevano trovarvi, non senza iniziale sconcerto… il pragmatismo di casa propria!

La traiettoria teorica dei lavori di Axel Honneth, pur avendo posto con più decisione l'accento sulla dimensione dell'affettività e del conflitto – a correzione di un agire comunicativo giudicato eccessivamente razionalistico e 'pacifico' – è rimasta con sufficiente coerenza su questo terreno, trovando nei diversi rivoli del pragmatismo validi alleati per corroborare tanto l'idea di una costituzione originariamente relazionale e di una genesi intersoggettiva del Sé, quanto la prospettiva di un "socialismo" di marca posthegeliana, più liberale che egualitario, imperniato sull'individuazione di problemi pratici e sulla loro soluzione mediante la discussione razionale e democratica, e soprattutto capace di una "creatività" normativa e istituzionale orientata all'emancipazione e alla promozione della dimensione, troppo spesso rimossa, della "libertà sociale"[1].

* Sapienza Università di Roma (luca.micaloni@uniroma1.it)

1 Concepita come possibile – stante l'utopia poco concreta di un mercato capace di sottrarsi al ruolo di sotto-sistema necessario al modo di produzione capitalistico, e di trasformarsi invece in pura sfera della reciprocità e del riconoscimento – anche a prescindere da una modificazione sostanziale dei cardini strutturali del sistema vigente.

A ben vedere, però, la relazione tra queste due correnti teoriche è un fatto assai meno recente, e deve essere fatta risalire al periodo dell'emigrazione della Scuola di Francoforte negli Stati Uniti a metà degli anni '30. Intrecciando ricostruzione del contesto e storia delle idee, dettaglio biografico e analisi concettuale, Tibursi restituisce un'immagine articolata e dinamica di questo rapporto, sviluppatosi non solo e non tanto secondo il canone irenico del *bon ton* della comunicazione scientifica, quanto piuttosto nella forma intensamente polemica del contrasto e dell'aperto dissidio: una presa di contatto, dunque, in alcun modo equiparabile ai tentativi di integrazione e sincretismo prodotti dalla Teoria critica successiva.

Il testo si segnala in particolare per il meritorio intento di seguire la ristrutturazione dell'Istituto per la ricerca sociale francofortese in terra americana a partire dal vertice ottico della sua interazione con le locali istituzioni accademiche ed extra-accademiche, e soprattutto con il contesto storico-culturale rappresentato, da un lato, dalla costellazione dell'emigrazione intellettuale ebraica, raccolta attorno alla *University in Exile*; dall'altro, dal variegato ambiente dei *New York Intellectuals*, dal quale emerge in particolare la figura di Sidney Hook. Tale accurata collocazione consente di distillare due matrici teorico-sociali, quella francofortese e quella del radicalismo americano, che Tibursi compendia nella formula del "doppio volto" dell'Occidente: due distinti repertori concettuali (logica dialettico-negativa vs. logica "positiva") e due distinte concezioni della teoria, da cui discendono due diverse tipologie della critica sociale (critica complessiva vs. critica "locale") e due diversi obiettivi di fondo (trasformazione radicale vs. correzione riformistica del sistema). Due traiettorie che – questa la tesi interpretativa di Tibursi – giungono ad avvicinarsi per un certo (fugace) lasso di tempo, per poi divergere nuovamente e più radicalmente, consolidandosi infine nella reciproca repulsività. Si tratta di una ricostruzione apprezzabile, non solo come saggio di storia delle idee, ma anche nella misura in cui – sia pure indirettamente e attraverso una "cinematografia" delle origini – contribuisce a una più compiuta comprensione degli attuali propositi di "pragmatizzazione" della Teoria critica e di "criticizzazione" di un pragmatismo sempre più disposto ad assumere e condurre in proprio il compito della critica e della riforma sociale.

Dopo aver descritto l'approdo del primo nucleo francofortese a New York e le prime, tortuose vie per cui si snoda il tentativo di reperire una copertura istituzionale e una almeno relativa stabilità finanziaria, e dopo aver tracciato le tangenze e gli intrecci dei francofortesi con la *University in Exile* (cap. 1), Tibursi passa a misurarsi con la critica della "positività" (cap. 2). Nelle riflessioni di Herbert Marcuse sulla "filosofia

scientifica", e soprattutto in alcuni saggi-chiave dell'Horkheimer degli anni '30, dedicati alla controversia sul "razionalismo" e al problema della verità, l'Autore individua opportunamente l'angolazione prospettica – quella della critica del positivismo – che rappresenterà il "filtro" con cui la prima Teoria critica giungerà a confrontarsi con il pragmatismo. In quelle pagine, Horkheimer era intento a denunciare l'opposizione speculare tra razionalismo e irrazionalismo, positivismo e filosofie della vita. Opposizione esplicita che celava in realtà, secondo il filosofo, un sottile nesso di produzione reciproca, e un legame di solidale convergenza tra fede epistemologica nei "dati" e fede psicologico-politica nell'ordine sociale autoritario costituito: convergenza volta a espungere il punto di vista dialettico, tanto dall'orizzonte teorico quanto dal novero delle opzioni pratiche. Già a quest'altezza, il pragmatismo rappresentava per Horkheimer ora una variante interna o addirittura un sinonimo del positivismo, ora la sua espressione massima, distillata e radicalizzata nel suo effetto di ratificazione acritica della realtà sociale esistente. Si profilava così una piattaforma ben poco promettente per l'imminente tentativo di dialogo.

Nel cap. 3 Tibursi descrive la formazione e le caratteristiche dei *New York Intellectuals*, intellettuali radicali emersi in gran parte dal rigido e conservatore (ma pubblico e accessibile!) *City College of New York*, e traccia efficacemente l'influenza esercitata dal pragmatismo su questo gruppo di autori e in generale sulla cultura radicale americana. Nel cap. 4 l'Autore opera invece un'interessante digressione sulla traiettoria di allontanamento di Erich Fromm dall'ortodossia freudiana (e dall'Istituto per la ricerca sociale, del quale, fino all'aspra rottura del 1939, era stato il referente psicoanalitico), e sul suo progressivo avvicinamento a una psicologia di taglio interazionistico, venata di non secondarie risonanze pragmatiste.

Nel quinto e conclusivo capitolo, Tibursi ricostruisce e presenta il dialogo (e lo scontro) più ravvicinato tra la Teoria critica di prima generazione e il pragmatismo, e in particolare quella pagina che portò Sidney Hook, il feroce "pittbull di Dewey", a confrontarsi con i francofortesi – fino ad allora più avvezzi alla dóma di razze neokantiane, storicistiche e vitalistiche, di ceppo prevalentemente germanico. L'esigenza di comprendere più accuratamente le analogie e le distinzioni tra il positivismo logico e la logica strumentale consigliò a Horkheimer di invitare in due occasioni (nel 1936 e nel 1937) Hook a riferire delle sue critiche alla dialettica, sistematizzate soprattutto in *Dialectics and Nature*. Degli incontri non esistono trascrizioni, e anche i riferimenti reciproci nelle opere degli autori sono piuttosto rari, se si eccettuano le esplicite analisi critiche dedicate da Marcuse prima alla logica di Dewey e poi alla sua teoria dei valori (o della valutazione).

L'indagine di Tibursi interviene dunque a enucleare i riferimenti impliciti e a comporli in un quadro unitario. L'immagine che ne risulta è quella di un tentativo di dialogo segnato da oneste intenzioni e garbo intellettuale, sia pure polemico, e tuttavia viziato da seri fraintendimenti teorici e interessate deformazioni del pensiero dell'interlocutore.

La componente francofortese finisce allora per produrre una sostanziale equazione tra la logica strumentalista della linea Dewey-Hook e la ragione strumentale, responsabile della reificazione dei fatti e della soppressione del pensiero (e della sua capacità negativa): il pensiero si riduce, per tale via, a facoltà di "calcolo" dei mezzi adeguati ai fini già posti, e dunque a funzione di adattamento all'ambiente e ai suoi valori dominanti, incapace di deliberare autonomamente sui fini dal punto di vista dell'interesse per un "futuro migliore". Non solo dunque la logica, ma anche la teoria dei valori pragmatista rientra in questa critica complessiva, nella misura in cui manifesta una "incapacità di discutere del valore sociale, politico o morale" (p. 206), e assume un atteggiamento meramente descrittivo.

In una parola, il pragmatismo rappresenta per i teorici della prima generazione francofortese un esempio eminente del *carattere affermativo* della cultura illuministico-borghese. La quale, secondo la loro diagnosi, nel momento in cui riesce a superare i limiti dell'ordine feudale, non potendo procedere oltre i limiti del nuovo ordine di cui è espressione, perde la sua originaria carica critico-negativa, per assumere un ruolo conservativo: "escludendo il caso di profondissimi o catastrofici mutamenti nel rapporto fra uomo e natura" sintetizza Tibursi, "una relazione specifica fra una forma di società e una cultura che gli corrisponda non troverà nessuna necessità di mutare, se non correggere questa simmetria eliminando gli eventuali residui e disfunzioni" (p. 207).

L'effetto di questo dialogo fallito sarà, come anticipato, un consolidamento delle rispettive posizioni. Se Hook approfondirà la sua distanza dalla Teoria critica, coinvolgendola nella mancanza di "nerbo" della sinistra pessimista e propagatrice di sfiducia nei confronti della tecnoscienza, Horkheimer irrigidirà ulteriormente, in *Eclissi della ragione*, il suo rigetto del pragmatismo.

Il dialogo e la contaminazione riprenderanno con miglior successo nelle generazioni e nei decenni successivi. Al prezzo, forse, di una troppo compiuta domesticazione di quella carica critica e conflittuale che, mutuamente applicata, consentiva di far emergere i risvolti problematici di entrambe le prospettive.