

N. 335

Collana diretta da Salvo Vaccaro e Pierre Dalla Vigna

COMITATO SCIENTIFICO

PIERANDREA AMATO (UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI MESSINA), PIERRE DALLA VIGNA (UNIVERSITÀ DEGLI STUDI "INSUBRIA", VARESE), GIUSEPPE DI GIACOMO (SAPIENZA UNIVERSITÀ DI ROMA) MAURIZIO GUERRI (ACCADEMIA DI BELLE ARTI DI BRERA), SALVO VACCARO (UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI PALERMO), JOSÉ LUIS VILLACAÑAS BERLANGA (UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID), VALENTINA TIRLONI (UNIVERSITÉ NICE SOPHIA ANTIPOLIS), JEAN-JACQUES WUNEMBURGER (UNIVERSITÉ JEAN-MOULIN LYON 3), MICAELA LATINI (UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI CASSINO), LUCA MARCHETTI (UNIVERSITÀ SAPIENZA DI ROMA)

I testi pubblicati sono sottoposti a un processo di *peer-review*



NUOVI USI DI VECCHI CONCETTI

Il metodo pragmatista oggi

a cura di Maura Striano, Stefano Oliverio e Matteo Santarelli

 MIMESIS

Volume pubblicato con il contributo dell'Università degli Studi di Napoli "Federico II".

MIMESIS EDIZIONI (Milano – Udine)
www.mimesisedizioni.it
mimesis@mimesisedizioni.it

Collana: *Eterotopie*, n. 335
Isbn: 9788857533520

© 2015 – MIM EDIZIONI SRL
Via Monfalcone, 17/19 – 20099
Sesto San Giovanni (MI)
Phone: +39 02 24861657 / 24416383
Fax: +39 02 89403935

INDICE

NUOVI USI DI VECCHI CONCETTI: IL METODO PRAGMATISTA OGGI 7
Matteo Santarelli, Stefano Oliverio, Maura Striano

VARIETÀ DELL'ESPERIENZA RELIGIOSA

L'ESPERIENZA RELIGIOSA E LA SUA INTERPRETAZIONE. 20
RIFLESSIONI SU JAMES E ROYCE
Hans Joas

SUL CONCETTO SOCIOLOGICO DI RELIGIONE 37
Roberto Cipriani

NATURA E FONTI DELL'ECONOMIA E DEL DIRITTO

LA MONETA COME SEGNO. LE ORIGINI DELL'ECONOMIA IN UNA PROSPETTIVA 51
PRAGMATISTA
Enrico Redaelli

RESPONSABILITÀ, PRAGMATISMO ED ECONOMIA 63
Giovanni Tuzet

L'INDIVIDUO, IL PUBBLICO E I LORO PROBLEMI

CAPITALISMO AMERICANO E CRISI DELL'INDIVIDUO. 77
L'INDIVIDUALISMO PRAGMATISTA DI J. H. TUFTS
Guido Baggio

APPROPRIARSI DEL CONCETTO PRAGMATISTA DI PUBBLICO. 93
NUOVE PROSPETTIVE NELLO STUDIO DELLA DEMOCRAZIA
Daniel Cefai

LA COMUNICAZIONE:
“IL PIÙ STRAORDINARIO DEGLI AFFARI UMANI”

UN NUOVO USO DELLA PAROLA “GESTO” 111
Giovanni Maddalena

PAROLE CHE INGRANANO.
UNA LETTURA WITTGENSTEINIANA DEL CONCETTO DI UTILE 121
Anna Boncompagni

LA PSICHE PRAGMATICA

L’INCONSCIO E IL LINGUAGGIO.
QUATTRO PROSPETTIVE TEORICHE, DA FREUD ALLE TEORIE CONTEMPORANEE 137
Matteo Santarelli, Alessandro Talia

EMOZIONI PRAGMATISTE 151
Roberta Dreon

ETICA ED ESTETICA

“NON SI ARRABBI LA FELICITÀ SE LA PRENDO PER MIA...”.
LA FELICITÀ TRA ELITISMO E DEMOCRAZIA 167
Leszek Koczanowicz

MODELLI E NORME.
L’ESEMPLARITÀ ESTETICA RILETTA IN CHIAVE PRAGMATISTA 181
Dario Cecchi

LA FRONTIERA EDUCATIVA

RIPENSARE LA CATEGORIA DI RELAZIONE EDUCATIVA.
UN APPROCCIO DEWEYANO 195
Maura Striano

EDUCAZIONE COME *PAIDEÍA*?
IL MISREADING DEWEYANO DEL MITO PLATONICO DELLA CAVERNA 207
Stefano Oliverio

GLI AUTORI 221

MATTEO SANTARELLI, STEFANO OLIVERIO, MAURA STRIANO
NUOVI USI DI VECCHI CONCETTI:
IL METODO PRAGMATISTA OGGI

1. *Un sottotitolo ambiguo*

Tra il 1906 e il 1907, William James tenne una serie di *lectures* al Lowell Institute di Boston e alla Columbia University di New York. Nei mesi successivi, i testi di quelle conferenze vennero pubblicati «senza sviluppi o note»¹ in un unico volume intitolato *Pragmatism. A New Name for Some Old Ways of Thinking*. Chi non fosse familiare con gli autori classici del pragmatismo, potrebbe essere tratto in inganno dal sottotitolo. La definizione “un nuovo nome per alcuni vecchi modi di pensare” sembra infatti esprimere un’attitudine conservatrice e un tono rassicurante di continuità con il passato e con la tradizione. Che cosa c’è di nuovo in una corrente di pensiero che si propone semplicemente di cambiare nome a modalità di pensiero appartenenti ai tempi che furono?

In realtà, le cose sono molto più complesse di quanto non possano apparire a un osservatore estemporaneo. Il modo in cui William James, Charles Sanders Peirce, John Dewey e George Herbert Mead hanno dato nuovi nomi a vecchi concetti non può essere inteso nei termini di una semplice riproposizione filologica e dogmatica di vecchi concetti. Al contrario, tutti i grandi esponenti dell’era classica del pragmatismo furono assolutamente recettivi nei confronti delle novità che offriva la loro epoca storica: la teoria dell’evoluzione di Darwin, gli sviluppi della psicologia sperimentale e, nel caso di Dewey e Mead, i grandi movimenti sociali e le trasformazioni prodotte dall’era della tecnologia.² Piuttosto che essere criticati per il loro

-
- 1 W. James, *Pragmatism*, in Id., *Pragmatism and Other Writings*, Penguin Classics, New York 2000, p. 5.
- 2 Per una ricostruzione puntuale e teoreticamente vigorosa del pragmatismo cfr. il recente R.M. Calcaterra, G. Maddalena, G. Marchetti (a cura di), *Il pragmatismo. Dalle origini agli sviluppi contemporanei*, Carocci, Roma 2015. Cfr. anche i fondamentali A. Santucci, *Storia del pragmatismo*, Laterza, Roma-Bari, 1992; R.M. Calcaterra, *Introduzione al pragmatismo americano*, Laterza, Roma-Bari,

conservatorismo, i pragmatisti sono stati piuttosto a volte tacciati di “nuovismo” per usare un termine in voga nei nostri giorni, e di eccessiva libertà interpretativa nei confronti degli autori del passato.

La passione pragmatista per la novità, per il presente, per l’attualità potrebbe spingere a considerare il sottotitolo di *Pragmatism* come infelice e fuorviante. E invece, le cose non stanno così. La capacità innovatrice nel pensiero e nell’azione non è incompatibile con la continuità tra passato, presente e futuro. Le innovazioni prodotte dal nuovo impiego di vecchi strumenti non rappresentano un caso eccezionale e secondario. Al contrario, come insegna la teoria dell’evoluzione le novità più potenti possono avere origine da un uso innovativo di oggetti, strumenti e organi che in passato venivano impiegati in altro modo, oppure erano addirittura inoperativi. È così che funziona il meccanismo di ex-aptazione, intuito già dagli autori pragmatisti e definito esplicitamente da Gould e Vrba.³ I meccanismi evolutivi ex-aptativi rendono comprensibile plasticamente l’apparente tensione tra continuità e innovazione evocata dal sottotitolo di *Pragmatism*. Alcuni vecchi concetti possono essere reimpiegati in modo profondamente innovativo, e in virtù di questo reimpiego possono rivelarsi capaci di comprendere e trasformare la realtà contemporanea.

La complessità e fecondità dell’impostazione pragmatista si rivela anche se prendiamo in considerazione un altro elemento, facendolo “reagire” con l’intuizione jamesiana. Uno degli insegnamenti della creativa appropriazione del darwinismo fatto dai pragmatisti risiede proprio nel modo di intendere la storia delle idee e il confronto con l’eredità del passato, come si evince dalla conclusione di un altro testo epocale, *The Influence of Darwinism on Philosophy* (1910), in cui Dewey – in uno stile apparentemente piano – disegnava quella che può considerarsi una vera e propria trasformazione di prospettiva. Da una parte, notava come le vecchie idee molto lentamente vengano rimpiazzate perché esse non sono semplici forme logiche ma degli *habit*, ossia «predisposizioni, attitudini ingranate di

1997; J.P. Murphy, *Pragmatism: From Peirce to Davidson*, New Edition with an introduction of Richard Rorty, Westview Press, Boulder (Co.) 1990; R.J. Bernstein, *The Pragmatic Turn*, Polity, Cambridge 2010. Significativi anche R. Brandom, *Perspectives on Pragmatism. Classical, Recent, & Contemporary*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.) and London 2011; C. Misak, *The American Pragmatists*, Oxford University Press, Oxford 2013.

3 In particolare, è interessante notare come il concetto di ex-aptazione sia stato anticipato da un autore fondamentale per la nascita del pragmatismo quale Chauncey Wright. Su questo aspetto, cfr. A. Parravicini, *Il pensiero in evoluzione. Chauncey Wright tra darwinismo e pragmatismo*, Edizioni ETS, Milano 2012.

avversione e preferenza»;⁴ dall'altra sottolineava, in un passo molto amato da Rorty nella sua rivisitazione del lascito pragmatista, che

il progresso intellettuale di solito accade mediante il semplice abbandono delle questioni, insieme con le alternative che esse presuppongono – abbandono che risulta dalla decrescente vitalità e da un cambiamento nell'urgenza degli interessi [*change of urgent interest*]. Non le risolviamo: le superiamo. Le vecchie questioni sono risolte perché scompaiono, evaporano [...].⁵

Come legare l'idea che il progresso intellettuale avvenga attraverso la dissoluzione di questioni ormai drenate di ogni vitalità con l'impegno a dare nuovi nomi a vecchi modi di pensare? Nuove costellazioni problematiche non dovrebbero appellare piuttosto a nozioni completamente nuove, senza gravami passati? Ancora una volta si tratta di comprendere il tenore ex-aptivo della proposta pragmatista. Perseguire il miraggio della iniziale *tabula rasa*, premendo il tasto "reset" in riferimento al bagaglio di conoscenze e concetti pregressi, significherebbe rimanere intrappolati nell'incanto moderno-cartesiano di un azzeramento propedeutico a ogni costruzione e non accogliere la sfida della *forma mentis* evoluzionista. La prospettiva pragmatista, invece, mette in guardia tanto dal non accorgersi della resistenza al cambiamento di idee diventate predisposizioni incrostate (la posizione psittacista di chi ripete concetti e ripropone idee, senza alcuna sintonizzazione con le urgenze ed emergenze che dovrebbero chiamare al pensiero), quanto dall'enfasi novatrice che ha il ritmo vorticoso delle mode più che il passo riflessivo della "ricostruzione" e della "critica" (per citare due nozioni chiave di Dewey).

Detto altrimenti (e forse in modo un po' spiccio): mentre possiamo serenamente lasciare ai morti la cura di seppellire le questioni morte, potremmo scoprire che alcuni dei vecchi modi di pensare, se mobilitati e messi all'opera in modo creativo in riferimento alle questioni vitali dell'oggi, potrebbero essere non solo sottratti all'anemia libresca ma consegnarci prospettive inedite sui cimenti del nostro presente, recuperando così, in nuovi usi, un'insospettata vigoria.

È esattamente questo lo spirito che muove la presente raccolta di saggi, non casualmente intitolata *Nuovi usi di vecchi concetti*. L'idea originale ha preso forma grazie al convegno internazionale *New Uses for Old Concepts*

4 J. Dewey, *The Influence of Darwinism on Philosophy*, in *The Middle Works of John Dewey, Volume 4, 1907-1909*, edited by Jo Ann Boydston, Southern Illinois University Press, Carbondale and Edwardsville 1977, p. 14.

5 *Ibidem*.

che si è svolto a Roma nel maggio 2015. L'incontro è stato pensato, organizzato e ideato insieme a Rosa Maria Calcaterra e Guido Baggio, che non possiamo che ringraziare nel modo più sentito possibile. In quell'occasione, a ognuno dei relatori è stato chiesto di "adottare" (e "adattare") alcuni concetti chiave del pensiero sociologico, filosofico, psicologico, pedagogico ed economico, allo scopo di mostrare in che modo il pragmatismo potesse offrire nuove interpretazioni teoretiche e applicazioni pratiche dei concetti presi in esame. Le relazioni e le successive discussioni hanno messo in atto un dibattito che non volevamo terminasse semplicemente con il convegno, e che abbiamo dunque cercato di sviluppare attraverso questo volume.

2. *L'interdisciplinarietà, tra mito e realtà*

Basta scorrere velocemente l'indice di questo volume per comprendere come l'approccio generale sia di natura interdisciplinare. L'interdisciplinarietà sembra essere oggi una delle stelle polari che orientano l'attività di ricerca nelle scienze umane e sociali. Dipartimenti che si fondono, programmi di ricerca comuni, corsi interfacoltà: tutto il mondo accademico è ispirato da un desiderio e da una volontà di incontro e collaborazione tra le diverse discipline.

Con ogni probabilità, questa tendenza rappresenta una reazione necessaria all'apparentemente irrefrenabile iper-specializzazione degli ambiti disciplinari che ha cambiato il volto delle università e delle attività di ricerca negli ultimi decenni. È chiaro come il restringimento e il potenziamento degli ambiti d'indagine abbia prodotto dei risultati positivi sia a livello teorico sia a livello tecnologico, con effetti di cui possiamo godere nella vita di tutti i giorni. Tuttavia, è altrettanto vero che l'iper-specializzazione si è spesso trasformata in un'ideologia. La necessità pragmatica di separazione degli ambiti di ricerca allo scopo di raggiungere una conoscenza più approfondita e dettagliata è stata spesso trasfigurata in un divieto di attraversamento di confini tanto rigidi, quanto convenzionali e, a tratti, arbitrari.⁶

Al contrario, la libertà interdisciplinare è stata sempre praticata dagli autori classici del pragmatismo. John Dewey ha lasciato un'eredità decisiva in ambito filosofico e pedagogico, ma è stato anche l'autore di un testo molto importante di psicologia empirica quale *The Reflex Arc Concept in Psychology* (1896). George Herbert Mead fu un filosofo e psicologo socia-

6 Su questo punto, cfr. l'intervista a Charlene Haddock Seigfried in *European Journal of Pragmatism and American Philosophy*, II, 2015.

le, e tuttavia il suo pensiero ha influenzato importanti settori della sociologia contemporanea. William James è passato alla storia come l'autore dei *Principles of Psychology*, conobbe e praticò la psicologia sperimentale sin dai suoi esordi, ma fu anche l'autore di una riflessione spregiudicata e anti-scienista sulla religione. Infine, Charles Sanders Peirce è stato indubbiamente un pensatore metafisico e allo stesso tempo un brillante logico e il padre della semiotica.

Ovviamente, il contesto storico in cui questi autori esercitarono in modo tanto spregiudicato la loro libertà di ricerca è diverso da quello attuale. Tuttavia il loro esempio può aiutarci a capire come in alcuni casi una separazione eccessiva tra ambiti disciplinari rappresenti paradossalmente un elemento di confusione, piuttosto che di chiarezza. Alcuni problemi sembrano richiedere un contributo proveniente da punti di vista diversi, una chiarificazione che deve necessariamente eccedere i confini standard degli ambiti di ricerca. Il che ovviamente non significa che tutti possono fare tutto. Al contrario, il valore della cooperazione e della fluidità tra saperi e competenze provenienti da ambiti apparentemente differenti è sempre relativo al problema specifico: in alcuni casi può essere decisivo, in altri inutile. L'importante è che i valori epistemici fondamentali della curiosità e della precisione non si trasformino rispettivamente in ideologie della confusione e dell'iper-specializzazione.

C'è un senso in cui la dinamica dell'iper-specializzazione può essere considerata immanente al moderno in quanto *epoca delle immagini del mondo*, come Heidegger lo definì, diagnosticando precocemente l'approdo specialistico come inevitabile una volta che la scienza fosse considerata come *Forschung*,⁷ ossia in quanto "imposizione" di un paradigma, che delimita un ambito del reale, come dominio di eventi e oggetti specifici da indagare con specifiche procedure. D'altro canto si potrebbe argomentare che l'interdisciplinarietà sia tipicamente postmoderna, almeno nella lettura di Lyotard, che vede il sorgere dell'esigenza di interdisciplinarietà come connesso alla delegittimazione della scienza moderna, non più "giustificabile" né con la metanarrazione della «realizzazione della vita e dello spirito» né con quella dell'«emancipazione dell'umanità» bensì solo in termini di performatività.⁸ Fare ricorso al pragmatismo significa uscire dalla morsa dicotomica moderno-postmoderno e assumere la posizione che

7 M. Heidegger, *Die Zeit des Weltbildes*, in Id. *Holzwege*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 1994, pp. 77 sgg.

8 Cfr. J-F. Lyotard, *La condizione postmoderna*, Feltrinelli, Milano 1995, spec. pp. 96 sgg.

Larry Hickman ha felicemente definito post-postmodernismo,⁹ il che implica, almeno nella nostra lettura, da una parte non dismettere il discorso della scienza moderna ma anzi perseguirne un inveramento come volano di emancipazione umana e, dall'altra, tessere una trama interdisciplinare in cui le discipline entrino in un dialogo sul terreno comune dei "problemi degli uomini", per adoperare la dizione di Dewey.

In una conferenza del 1931 Dewey plaudiva all'affermarsi delle discipline col trattino (*hyphen*), come astro-fisica, bio-chimica etc.¹⁰ Proseguendo, con una certa curvatura ermeneutica, lungo questa linea, si potrebbe azzardare l'idea che una interdisciplinarietà che non sia moda né rimanga vittima di ulteriore specializzazione, segregandosi dai contesti della indagine nei "ridotti" (in tutte le accezioni del termine) della ricerca (*Forschung*) iper-specialistica, debba essere un'interdisciplinarietà intesa come costante *hyphenation* delle discipline, la quale, se preserva la loro portata di rigore e le loro conquiste in termini di conoscenze, le mette in dialogo con altri ambiti, in riferimento costante ai problemi degli uomini. È l'interdisciplinarietà come abito, come modo di abitare il dialogo, e come inter-esse, come competente connessione tra ambiti. In questa prospettiva la filosofia non è più un vecchio nome per vecchi modi di pensiero ma, «come organo della critica», può divenire «un messaggero, un ufficiale di collegamento, che rende reciprocamente intelligibili voci che parlano lingue settoriali e perciò allarga, ma rettifica anche, i significati dei quali sono cariche».¹¹

Per questo motivo, i contributi ospitati in questo volume cercano di sviluppare delle riflessioni comuni tra filosofia e scienze umane e sociali in rapporto a questioni circoscritte, pur se a volte di carattere ampio. Ognuno dei saggi proposti mette a fuoco un problema determinato, lavorando alla sua definizione e, ove possibile, alla sua risoluzione attraverso un dialogo con gli autori del pragmatismo. L'obiettivo in questo senso è quello di far sì che l'interdisciplinarietà non rappresenti un ideale astratto o una moda accademica, ma appaia invece come una necessità contestuale che emerge a fronte di un problema specifico. Di conseguenza, la densità dei riferimenti interdisciplinari cambia da saggio a saggio, a seconda della questione

9 Cfr. L.A. Hickman, *Pragmatism As Post-Postmodernism*, Fordham University Press, New York 2007.

10 J. Dewey, *The Way Out of Educational Confusion*, in *The Later Works of John Dewey, Volume 6, 1931-1932*, edited by Jo Ann Boydston, Southern Illinois University Press, Carbondale and Edwardsville 1985, p. 80.

11 J. Dewey, *Experience and Nature*, in *The Later Works of John Dewey, Volume 1, 1925*, edited by Jo Ann Boydston, Southern Illinois University Press, Carbondale and Edwardsville 1981, p. 306.

trattata e dell'approccio adottato. Tuttavia, anche i saggi più propriamente filosofici pongono degli spunti di riflessione che possono essere ripresi da studiosi di materie differenti. Il riferimento alle ricerche provenienti da altri ambiti scientifici non è infatti sempre necessario, né sempre utile ai fini di un dialogo tra discipline. Parafrasando un noto aforisma di Kant, alcuni lavori sarebbero stati molto più interdisciplinari, se non avessero voluto essere così interdisciplinari. In questo volume, abbiamo cercato di evitare di cadere in questo paradosso.

3. Perché il pragmatismo?

Si sono già affacciati, nei paragrafi precedenti, alcuni dei motivi per i quali, nel tentativo di proporre nuovi usi per vecchi concetti che siano impiegabili tanto dalla filosofia quanto dalle scienze umane e sociali, si sia scelto il pensiero pragmatista come interlocutore privilegiato. In conclusione ci piace riassumerli, senza alcuna pretesa di esaustività, ma solo per disegnare in maniera chiara l'ottica all'interno della quale si colloca il progetto di questo volume.

La prima ragione è stata già implicitamente delineata nei paragrafi precedenti. Iscritta nella storia del pragmatismo – e codificata fin dal già citato sottotitolo del testo del 1907 di James – è la consapevolezza dell'esigenza di riproporre con nuove parole «vecchi modi di pensare», ovvero di ri-situare e ri-significare in nuovi contesti concetti elaborati in un tempo passato, spogliandoli della pretesa di un loro valore perenne e affiatandoli a scenari socio-culturali sempre in divenire. Tale opera di ri-declinazione concettuale, che si muove tra la valorizzazione del nuovo in quanto nuovo (e, quindi, come non ripetizione dell'antico) e riconoscimento delle continuità, da stabilire attraverso l'istituzione di connessioni originali e inedite, è un gesto – tipicamente pragmatista – che si rivela perfettamente coerente con il progetto di questo volume. Il pragmatismo è non tanto inteso, dunque, come una scuola filosofica, quanto come un atteggiamento di pensiero e un metodo di “fare” il lavoro filosofico e di intendere il rapporto con il patrimonio concettuale della tradizione.

La seconda ragione è relativa all'ispirazione interdisciplinare che muove la presente raccolta. Sin dalle sue origini, il pragmatismo sembra essere animato da una tendenza naturale a operare da elemento di mediazione e sintesi tra diversi ambiti disciplinari. Come già detto, l'opera di James, Peirce, Dewey e Mead tra gli altri rappresenta plasticamente e in modo efficace questo tratto caratteristico. Allo stesso tempo, la forza e la potenza

di questa eredità non può valere automaticamente da garanzia per le applicazioni presenti e future. La capacità di giocare tra le linee dei diversi ambiti disciplinari e di produrre concetti capaci di essere impiegati in modo produttivo in rapporto a un determinato problema non può certo essere dedotta dall'appartenenza a una determinata scuola di pensiero. Proprio in virtù del fatto che il pragmatismo è un metodo, piuttosto che una semplice tradizione, è necessario mettere all'opera questo metodo cercando di capire se esso sia ancora valido e produttivo, e in che modo possa essere adeguato rispetto alle grandi questioni del presente. Fortunatamente, come mostrano i saggi contenuti in questa raccolta, gli esempi positivi non mancano. Dalle neuroscienze alla sociologia, dalla psicologia all'economia, assistiamo a un interesse crescente nei confronti degli autori pragmatisti, a conferma dell'attualità e della produttività delle loro idee.

Tuttavia, e qui veniamo alla terza ragione, la diffusione e la conoscenza del pragmatismo è ancora per certi versi limitata. È innegabile come la platea degli studiosi che hanno letto, studiato, apprezzato, criticato i testi pragmatisti si sia notevolmente ampliata negli ultimi decenni, e si stia ancora ampliando. Tutto ciò non è avvenuto per caso, ma è stato il risultato del lavoro pionieristico che alcuni studiosi hanno svolto in vari paesi traducendo, commentando, diffondendo testi di grande importanza, ma ancora non conosciuti, o fraintesi. Allo stesso tempo, questo lavoro è ancora in corso, e si scontra con difficoltà di vario tipo. Una di queste, almeno per quanto riguarda l'ambito italiano, sembra essere l'eccedenza dell'approccio pragmatista rispetto alla distinzione largamente diffusa tra filosofia analitica e filosofia continentale. Da un lato, il continuo dialogo con le scienze naturali e sociali e un certo approccio "liberale" nei confronti della storia della filosofia rende impossibile la catalogazione del pragmatismo entro l'etichetta "continentale". Dall'altro, l'ampiezza dei problemi trattati, il *focus* sulla dimensione sociale e una certa creatività metodologica pongono seri ostacoli alla sussunzione entro la categoria della filosofia "analitica". Motivo per cui qualcuno potrebbe avere la tentazione di considerare il pragmatismo un approccio né carne, né pesce, qualcosa di irriducibile cioè sia allo scientismo implicito da un lato, sia alla strenua difesa dei confini dell'"umanistico" dall'altro. Sarebbe però interessante vedere in questa irriducibilità un elemento potenzialmente positivo e produttivo, piuttosto che dare per scontate alcune distinzioni per molti versi utili, e per altri versi arbitrarie e persino dannose nel momento in cui esse vengono ontologizzate.

In generale, questa eccedenza può essere vista come il segno di un altro tratto caratteristico dell'approccio pragmatista, ossia quella che possiamo chiamare l'intenzione anti-dicotomica. Corpo-mente; intelligenza-emozioni;

teoria-pratica; individuale-sociale; interno-esterno: è solo un breve elenco delle dicotomie che il pragmatismo ha messo in discussione, mostrando come i due termini presunti opposti siano in realtà profondamente intrecciati, e talvolta addirittura complici in un certo senso nell'impedire lo sviluppo di una prospettiva terza e ulteriore aldilà di un *aut aut* che si pone come esclusivo e totalizzante. La denuncia del carattere conservatore di alcune dicotomie è stato sottolineato non soltanto dai pragmatisti, ma anche da autori provenienti da impostazioni differenti quali Gregory Bateson e Pierre Bourdieu. Tutti questi pensatori hanno mostrato come la complicità paradossale degli opposti renda chiaro il fatto che la terza via non sia sinonimo di moderazione, compromesso o cerchiobottismo. Ad esempio, secondo Pierre Bourdieu, ogni campo – ad esempio il campo letterario, il campo scientifico, il campo artistico – è dotato di una sua *doxa*, organizzata attorno ad una serie di coppie oppositive. Ognuna di queste coppie unisce gli elementi che mette in opposizione,¹² e con ciò delimita uno spazio della discussione legittima, espellendo come corpi indesiderati e definendo come compromissorie, folli o addirittura impensabili tutte le posizioni che non ricadono nell'una o nell'altra categoria. È per questo che una posizione cosiddetta terza è spesso l'unica via possibile al cambiamento e all'innovazione: «Sono le opposizioni più fondamentali e più profondamente sepolte, che vengono sovvertite o annientate dagli autori delle grandi rivoluzioni simboliche».¹³ Nella schiera di questi rivoluzionari, occupano certo un posto gli autori classici del pragmatismo.

4. *Su questo volume*

Nella misura in cui insegna a snidare l'illegittimità delle ossificazioni dicotomiche e delle compartimentazioni rigide, ovunque esse si celino, e a rintracciare la valenza delle fertilizzazioni trasversali tra diversi ambiti e il significato del dialogo interdisciplinare, l'atteggiamento pragmatista promuove il sospetto verso ogni tipo di organizzazione dei discorsi che sfoci in una loro chiusura insulare, recidendo le vie della comunicazione, sbarrando l'attraversamento dei confini e inficiando la logica della continuità.

Sul piano dei singoli contributi a questo volume, ciò si riverbera nel fatto che nessuno degli interventi si chiude nell'isolamento. Anche quan-

12 Sul tema della complicità delle coppie oppositive, è illuminante il saggio di Gregory Bateson, *Moral and National Character*, in Id., *Steps to an Ecology of Mind*, Jason Aronson Inc. Northvale (N.J.) and London 1972, pp. 82-93.

13 P. Bourdieu, *Méditations pascaliennes*, Seuil, Paris 1997.

do il *focus* è chiaramente appuntato su un tema accostato da una precisa prospettiva disciplinare, il rimando ad altri discorsi e tipi di interrogazione è chiaramente invocato. Senza alcuna pretesa di esaurire le possibili traiettorie di lettura del testo né di render conto in maniera puntuale ed esaustiva di tutti i capitoli del volume, possiamo indicare alcuni esempi. Quanto appena argomentato si riscontra difatti quando si sottolinea il valore della semiotica peirceana per una filosofia della religione che, senza rinnegare l'attenzione al piano dell'esperienza, non si schiacci su di esso, come si argomenta nel saggio di Hans Joas che apre il volume, proseguendo il dialogo tra William James e Josiah Royce; si ritrova, inoltre, nell'impegno a costruire una definizione di religione, partendo da dati empirici e mobilitando gli strumenti della sociologia (vedi il capitolo di Cipriani), ovvero nel lavoro di identificazione delle scaturigini della nozione di moneta-segno al crocevia fra riflessione peirceana e risultanze delle discipline antropologiche, eccedendo alle frettolose contrapposizioni tra il livello del sacro e quello dell'economico (vedi il saggio di Radaelli) o, ancora, nella rivisitazione di una nozione strategica come quella di responsabilità, portata avanti intrecciando interrogazione economica e argomentazioni giuridiche (vedi il contributo di Tuzet). Allo stessa tensione "epistemologicamente anti-segregazionista" risponde la rivisitazione del concetto di felicità nell'attuale costellazione esistenziale, condotta collegando psicologia, estetica e sociologia della contemporaneità (vedi il capitolo di Koczanowicz) o in alternativa la rielaborazione/ri-appropriazione pragmatica della nozione di esemplarità, realizzata attivando riflessioni in materia di educazione estetica, al fine di offrire a un concetto di antiche ascendenze nuovi usi non solo per il dominio estetico ma anche per quello etico (vedi il contributo di Cecchi). Oppure si pensi all'esplorazione delle presaghe anticipazioni pragmatiste nella psicologia e filosofia delle emozioni, che forniscono nuove prospettive per dare senso all'odierno discorso neuroscientifico, permettendo, al contempo di uscire da talune *impasse* (vedi il saggio di Dreon) ovvero al dialogo tra approcci psico-analitici contemporanei e la prospettiva pragmatica e pragmatista sulla questione del linguaggio (vedi il capitolo di Santarelli e Talia); o, ancora, all'interrogazione sui temi del gesto (vedi il saggio di Maddalena), del linguaggio (vedi il contributo di Boncompagni), alla ricognizione della tematica dell'individualismo, all'incrocio fra ricostruzione storica, riflessione economica e filosofia sociale (vedi il saggio di Baggio), e alla definizione sociologica e pragmatista del concetto di pubblico (vedi il contributo di Cefai); o, infine, all'indagine sulle idee di relazione educativa e di educazione *tout court* (vedi i capitoli di Striano e Oliverio).

In tutti i casi, gli autori di questo volume, pur concentrandosi su di un tema ben specifico e pur mobilitando in prima istanza un peculiare repertorio disciplinare, si sono confrontati con l'esigenza di attraversare le barriere e di convocare e orchestrare sovente differenti tipi di discorso, non solo appellandosi a pensatori pragmatisti bensì usando come bussola e come "ufficiale di collegamento" la filosofia pragmatista e, più radicalmente, la postura epistemologica a essa connessa.

A livello della strutturazione del volume nel suo complesso, il "transizionalismo" di marca pragmatista,¹⁴ ossia la tendenza a non erigere paratie divisorie, ha posto difficoltà particolari ai curatori e 'imponesse' un impegno al lettore. Per quel che riguarda la nostra opera in quanto *editors*, si è deciso di raggruppare coppie di saggi sulla base di affinità tematiche e di indagine, pur essendo ben consapevoli del rischio che siffatta organizzazione possa indurre a considerare le sezioni del volume come rispecchiamenti di domini già dati del reale, e non, invece, come configurazioni emergenti da una particolare intenzione di *inquiry*, che non ne escludono altre possibili, anzi vorrebbero stimolare il lettore a elaborarle. I campi individuati (religione, individuo e sfera sociale, economia e diritto, comunicazione, psicologia estetica ed etica, educazione) sono invece da intendersi pragmatisticamente, come insorgenti nel vivo di un'indagine e, quindi, sempre suscettibili di essere ri-definiti e ricostruiti. Anche la sequenza delle sezioni ha un senso specifico (nella duplice accezione di direzione e significato), ma non dev'essere minimamente intesa come un "senso unico" di lettura (ancora una volta nella duplice accezione). Si è posta al centro la sezione denominata "comunicazione", quasi a costituire il perno su cui ruotano le altre. Infatti, da una parte la riflessione sul linguaggio, in accezione lata, costituisce un ganglio vitale di molta parte del pensiero pragmatista in quanto luogo in cui si pone la questione del sorgere del significato: si pensi a come Dewey inneggiasse alla comunicazione come alla «più meravigliosa» di tutte «le faccende umane», nella misura in cui consente il passaggio delle cose dal «piano del tira e molla esteriore» a quello in cui si rivelano «all'uomo e, quindi, a se stesse», e trasforma gli «eventi in oggetti, [ossia in] cose con significato».¹⁵ Dall'altra, anche in questo volume, il riferimento alla questione dei codici simbolici e, quindi, alla possibilità dell'insorge-

14 Benché nella dicitura "transizionalismo pragmatistico" vi sia un chiaro riferimento all'opera di Colin Koopman (*Pragmatism as Transition. Historicity and Hope in James, Dewey and Rorty*, Columbia University Press, New York 2009), l'espressione viene qui adoperata in accezione assolutamente idiosincratica.

15 J. Dewey, *Experience and Nature*, cit., p. 132.

re del significato emerge in snodi cruciali dell'argomentazione (che si tratti del ruolo dell'interpretazione e della comunità nell'esperienza religiosa o della moneta in quanto segno oppure dello sviluppo e dell'articolazione della relazione terapeutica).

Per quanto possibile, abbiamo così tentato di rendere significativa la successione e l'organizzazione dei saggi, in modo tale che la pluralità delle voci ospitate nel volume potesse costituire un discorso comune. Per questo motivo, i contributi sono non solo "sonde" all'interno di un particolare nucleo tematico ma rappresentano anche "ponti" verso altre aree di indagine. Per fare qualche esempio di come i saggi fungano da snodi e spazi di interconnessione, si pensi all'articolo di Redaelli, la cui discussione del concetto di moneta contiene elementi di riflessione religiosa che rimandano al capitolo precedente; o al saggio di Tuzet, che pur appartenendo a pieno titolo alla sezione giuridico-economica chiama in causa il concetto di responsabilità individuale, ponendosi così in connessione con il tema dell'individualità affrontato da Baggio nella sezione successiva; o al contributo di Santarelli e Talia, il cui lavoro su inconscio e linguaggio permette di sviluppare in modo naturale il passaggio dal tema della comunicazione all'indagine sulla "psiche pragmatica"; o, ancora, a come la ricognizione sul concetto di "esemplarità", nel capitolo di Cecchi, culmini in una riflessione sull'educazione estetica, che proietta così il lettore verso la sezione conclusiva dedicata all'interrogazione pedagogica.

Attraverso questi elementi di mediazione e continuità, si è tentato di superare la rigidità imposta da ogni divisione in capitoli, trasformando questi ultimi nelle articolazioni plurali di un discorso unitario e comune. Il fatto che, al di là di ogni valutazione di questa opera di organizzazione, la quale è ovviamente rimessa a ciascun lettore, questa costruzione sia stata possibile e agevole senza aver dato indicazioni preventive agli autori, ci spinge a pensare che l'unità raggiunta non esprima soltanto un'intenzione astratta di noi curatori, ma al contrario metta in scena un filo comune che lega realmente i problemi e le questioni poste e discusse dai contributi che costituiscono *Nuovi usi di vecchi concetti*.

Per quel che si è venuti argomentando, al lettore è così affidato il compito di attraversare i seguenti contributi, prendendoli come "saggi" nel significato originario del termine, ossia come sondaggi e *test* di nuovi possibili usi di vecchi concetti, e di vagliarli, in un'ottica genuinamente pragmatista e sperimentale, quanto al loro potenziale di arricchire il nostro arsenale concettuale di strumenti con cui avere transazioni sempre più ricche e significative con un mondo sempre *in the making*.

VARIETÀ DELL'ESPERIENZA RELIGIOSA



HANS JOAS

L'ESPERIENZA RELIGIOSA
E LA SUA INTERPRETAZIONE
Riflessioni su James e Royce*

1.

La teoria pragmatista della religione ha due radici molto differenti. La prima radice consiste senza dubbio nella fondazione di una psicologia empirica della religione sviluppata da William James nel suo capolavoro del 1902 *The Varieties of Religious Experience*.¹ James era uno scrittore brillante – a volte sono tentato di affermare che fu addirittura più brillante di suo fratello, il grande romanziere Henry James – e il suo libro, sebbene vecchio di più di cento anni, non ha perduto la sua freschezza originaria e, quantomeno nel mondo anglofono, è diventato un vero classico anche per un più ampio pubblico. È riduttivo caratterizzare questo testo come un mero contributo alla psicologia della religione; piuttosto, io lo vedo come il punto di partenza di una rivoluzione metodologica nello studio della religione in un senso quanto più generale, nel momento in cui esso individua nello studio empirico dell'esperienza religiosa il vero punto di partenza per una comprensione della religione – in opposizione al *focus* esclusivo sulle dottrine o sulle istituzioni religiose. Ovviamente, “punto di partenza” non significa “oggetto esclusivo d'indagine”; il lavoro di James può essere anche d'ispirazione per studi dedicati alle dottrine e alle istituzioni religiose, a patto che essi siano indirizzati verso una nuova direzione “esperienziale”. È per questo che Emile Durkheim, Max Weber ed Ernst Troeltsch, ma anche Rudolf Otto e Paul Tillich, Max Scheler e Ludwig Wittgenstein – giusto per fare i nomi più importanti – sono stati profondamente ispirati da James.

Questa radice jamesiana della teoria pragmatista della religione è incontrovertibile, sebbene non sia così chiaro in che cosa consista esattamente il pragmatismo nella ricca “fenomenologia dell'esperienza religiosa” di

* Traduzione in italiano a cura di Matteo Santarelli.

1 W. James, *The Varieties of Religious Experience* (1902), Penguin Books, New York 1982.

James. La seconda radice è invece molto meno conosciuta. Si tratta della filosofia di Charles Sanders Peirce, in particolare i suoi scritti sulla religione da un lato, e la sua semiotica dall'altro. Gli scritti di Peirce sono notoriamente difficili e spesso frammentari, e la "semiotica" gode oggi di una reputazione piuttosto negativa a causa del cattivo uso che ne hanno fatto gli studiosi postmoderni nelle *humanities*. In Germania, dove la recezione peirceana è stata dominata dai filosofi Karl-Otto Apel e Jürgen Habermas, il ruolo di Peirce è stato individuato nell'apporto alla "trasformazione semiotica della filosofia trascendentale" (per dirla con Apel), piuttosto che nel contributo verso il superamento della filosofia trascendentale stessa. Peirce è stato così eccessivamente "kantianizzato" in Germania, ma non solo. Anche Richard Rorty negli Stati Uniti – ad esempio nel suo articolo del 1980 *Pragmatism, Relativism, and Irrationalism* – affermò che Peirce

rimase il più kantiano dei pensatori, quello maggiormente convinto del fatto che la filosofia ci abbia offerto un contesto totalizzante e astorico in cui ad ogni altro tipo di discorso può essere assegnato il proprio posto e il proprio rango. Era proprio contro l'assunzione kantiana dell'esistenza di questo contesto, e del fatto che l'epistemologia e la semantica potessero scoprirlo, che James e Dewey reagirono.²

Va da sé che Kant per Rorty rappresenta un vicolo cieco, laddove per Apel e Habermas vale il contrario. In questa prospettiva kantiana James è stato più o meno identificato con Hume e con un empirismo che si supponeva fosse stato definitivamente superato da Kant. Inoltre, poiché il tema religioso per molti di questi autori è, o fu, un argomento piuttosto marginale o – nel caso di Rorty – qualcosa di obsoleto, essi non hanno mai dato molta attenzione né all'importanza della religione in Peirce né all'importanza di Peirce per lo studio della religione.³

Uno dei problemi più importanti nella teoria pragmatista della religione consiste nel fatto che le due radici siano spesso rimaste separate, o forse si dovrebbe dire, che gli impulsi provenienti dalle due diverse fonti non siano stati spesso combinati o rinforzati l'uno con l'altro. All'interno del lavoro

2 R. Rorty, *Pragmatism, Relativism, and Irrationalism*, in *Consequences of Pragmatism*, University of Minnesota Press, Minneapolis (MN), 1982, pp. 160-175 (qui p. 161).

3 L'eccezione più importante a questa affermazione è Hermann Deuser, il quale non solo ha curato l'edizione della traduzione tedesca degli scritti di Peirce sulla religione, ma ha anche contribuito significativamente alla loro interpretazione. Cfr. H. Deuser, *Gottesinstinkt. Semiotische Religionstheorie und Pragmatismus*, Mohr Siebeck, Tübingen 2004.

di James, e sebbene egli avesse dedicato la sua collezione di saggi *The Will to Believe* al suo vecchio amico, la semiotica di Peirce non giocò un ruolo importante; d'altro canto, il pensiero di Peirce si focalizzò su questioni metafisiche e logiche, ma certamente non sulla metodologia di uno studio empirico della religione, che fosse psicologico o di altro tipo. Ai miei scopi, dunque, la filosofia della religione di Peirce non è cruciale, laddove invece lo è quella di James – ma solo a patto che alcune delle sue debolezze interne possano essere superate.

Lasciatemi spiegare a questo punto in un modo piuttosto personale quale sia il mio problema principale riguardo a questa connessione. Alla fine del capitolo 4 del mio libro *The Genesis of Values*,⁴ dopo aver discusso il ruolo pionieristico di Nietzsche nello studio dell'emergenza contingente di impegni soggettivi verso i valori e i contributi di James e Durkheim, sono giunto alla conclusione preliminare che James e Durkheim condividono un'importante carenza. In entrambi, l'interpretazione di un'esperienza estatica o "extra-ordinaria" di auto-trascendenza sembra sbocciare dall'esperienza stessa. Durkheim fu abbastanza perspicace da notare il fallimento di James nel distinguere tra la realtà indiscutibile dell'esperienza individuale e l'interpretazione individuale assolutamente discutibile della stessa esperienza. Ma anche nella spiegazione di Durkheim l'interpretazione collettiva dell'esperienza collettiva sembra emanare da quest'ultima esperienza, senza che gli individui che partecipano ad essa sviluppino interpretazioni differenti a riguardo. Entrambi i pensatori dunque trascurano il ruolo giocato dall'articolazione e dall'interpretazione dell'esperienza. Nello studio di James sulla religione è difficile vedere in che modo gli individui continuano a dipendere da un repertorio linguistico e culturale condiviso, anche quando interpretano le loro esperienze personali più intense.⁵

Quando scrissi queste osservazioni critiche su James più di 15 anni fa, non ero a conoscenza del fatto che una simile critica fosse stata già sviluppata da uno dei vecchi studenti di James, in seguito diventato suo collega e amico stretto: Josiah Royce. Per me fu quasi scioccante scoprire che due dei libri che Royce pubblicò dopo la morte del suo amico nel 1910 potessero essere visti come delle risposte a *The Varieties of Religious Experience* di James, ossia come dei tentativi di integrare l'approccio di James con una teoria dell'interpretazione. Inoltre, e ciò è ancora più sensazionale, ai fini di una simile teoria

4 H. Joas, *The Genesis of Values*, University of Chicago Press, Chicago 2000, pp. 67 sgg.

5 É. Durkheim, *The Elementary Forms of Religious Life* (1912), Free Press, New York 1985, p. 420.

dell'interpretazione Royce usò la semiotica di Peirce. Quello che troviamo negli scritti di Royce appartenenti all'ultima fase della sua vita, prima della sua morte nel 1916, è dunque il primo tentativo di connettere le due radici della teoria pragmatista della religione e di superare così possibili carenze nella fenomenologia jamesiana dell'esperienza religiosa, qualcosa che né Peirce né James intrapresero mai seriamente. Non stupisce che ciò dia immediatamente rilievo al lavoro di Royce – in particolare, ai due testi *The Sources of Religious Insight* e *The Problem of Christianity*,⁶ i quali sono pressoché sconosciuti fuori dagli Stati Uniti e dai circoli degli specialisti nella storia della filosofia americana.⁷ Qualora Royce fosse riuscito nella sua impresa, egli dovrebbe essere considerato una figura assolutamente cruciale nella teoria della religione. La questione è dunque: riuscì Royce in questa impresa?

Allo scopo di rispondere a questa domanda, procederò attraverso tre passaggi. In primo luogo, presenterò brevemente le proposte di Royce e discuterò i risultati da lui ottenuti. In secondo luogo, farò riferimento agli scritti di James in senso ampio al fine di indagare sulla reale esistenza delle presunte carenze della sua teoria. In terzo luogo, e in conclusione, tenterò di dimostrare che Royce pagò un certo prezzo per i risultati ottenuti, e che si potrebbe formulare una controcritica jamesiana nel campo di un'appropriate comprensione della storia. Il che spinge, ad ogni modo, in direzione di una posizione che trascende il dialogo tra Royce e James sul quale mi sto concentrando.

2.

Dunque, in che modo Royce critica il lavoro di James sulla religione, e che cosa propone? In un discorso commemorativo pronunciato un anno

6 J. Royce, *The Sources of Religious Insight*, Charles Scribner's Sons, New York 1912; Id., *The Problem of Christianity* (1913), Catholic University Press of America, Washington D.C. 2001 (quest'ultima edizione contiene una prefazione di Frank Oppenheim e di John E. Smith).

7 In Germania l'unico volume dedicato allo studio di Royce è K.-T. Humbach, *Das Verhältnis von Einzelperson und Gemeinschaft nach Josiah Royce. Eine Untersuchung zum Zentralproblem der Sozialphilosophie*, Carl Winter, Heidelberg 1962. Negli scorsi anni il filosofo austriaco Nagl ha pubblicato alcuni importanti articoli su Royce (e James). Cfr. L. Nagl, *Das verhüllte Absolute. Essays zur zeitgenössischen Religionsphilosophie*, Peter Lang, Frankfurt am Main 2010, pp. 221-329. In Francia, il testo più importante è quello scritto dal grande filosofo "esistenzialista cristiano" Gabriel Marcel (*La métaphysique de Royce*, Aubier, Paris 1945).

dopo la morte di James, Royce definisce James *il* filosofo rappresentativo dell'America contemporanea nel senso in cui Jonathan Edwards e Ralph Waldo Emerson furono rappresentativi dei periodi precedenti.⁸ Ma contrariamente alla tradizione di questo genere retorico, che consiste nel dire solo cose positive a proposito del defunto, Royce definisce la filosofia della religione di James non solo inadeguata, ma caotica; ciononostante, a suo parere essa non va rigettata *in toto*, ma al contrario va emendata «inserendola in un quadro più ampio», ossia superandola nel senso hegeliano del termine.

Uno dei concetti inclusi nel titolo del libro *The Sources of Religious Insight* segnala la direzione della sua argomentazione: è il concetto di *insight*, ossia di intuizione. Royce introdusse questo concetto in quanto voleva mantenersi equidistante rispetto a una comprensione puramente cognitivista della fede religiosa (fede come “conoscenza delle dottrine della chiesa”, ad esempio) e allo sperimentalismo di James. Il termine «intuizione» per Royce trattiene da James la «vicinanza del tocco personale», ma è anche affine alla «conoscenza» in virtù del ruolo che «ampiezza della portata, coerenza e unità di visione» giocano in essa.⁹ A suo parere, l'esperienza è necessaria per l'intuizione, ma non è sufficiente. In questo senso Royce è dalla parte di James nella polemica che quest'ultimo intrattiene con Ernst Troeltsch e altri esponenti del cosiddetto positivismo della rivelazione (*Offenbarungspositivismus*) – una posizione che vede la fede nella rivelazione in opposizione con l'esperienza soggettiva, come se l'accettazione della rivelazione non avesse alcun presupposto da parte dell'individuo. Royce dedica un intero capitolo del suo libro all'esperienza religiosa individuale, che definisce come «la più elementare e la più intima, ma anche la più rozza e più capricciosa fonte di intuizione»¹⁰. Quella che in James sembra essere l'unica fonte della fede – una fonte di estrema instabilità – è per Royce soltanto una tra almeno sette fonti. Immediatamente, egli aggiunge un capitolo sull'«esperienza sociale», quantomeno nel senso di un mezzo finalizzato alla correzione dell'esperienza che abbiamo “nella nostra solitudine”.

Un uomo corregge la propria limitatezza cercando di condividere il punto di vista del suo compagno. Le nostre responsabilità sociali tendono a mettere limiti alla nostra volubilità. La disciplina sociale rimuove alcuni dei nostri conflitti interiori insegnandoci a non indulgere in capricci. La compagnia umana

8 Josiah Royce, *William James and Other Essays on the Philosophy of Life*, Macmillan, New York 1911, pp. 6 sgg.

9 J. Royce, *The Sources of Religious Insight*, cit., p. 6.

10 *Ivi*, p. 27.

può calmare, può stabilizzare la nostra visione, può metterci in relazione con ciò che in generale è molto meglio del Sé subliminale dell'uomo, ossia il suo Sé sociale pubblico, umano, più grande, all'interno del quale egli trova ampliati la sua anima e i suoi interessi.¹¹

Royce incolpa James, a mio modo di vedere ingiustamente, di trascurare relazioni sociali come l'amicizia e l'amore come possibili vie dell'esperienza del divino.

La terza fonte dell'intuizione religiosa individuata da Royce è la «Ragione» (con la "r" maiuscola). Egli tenta ancora di rendere giustizia all'atteggiamento negativo di James verso le astrazioni irrilevanti e l'analisi fine a se stessa, ma cerca di sterzare verso una via media enfatizzando la possibilità che qualcuno «possa usare il suo processo di astrazione come una sorta di preparazione per alcune intuizioni nobili e articolate che non possono essere approcciate in nessun altro modo dal nostro tipo umano di coscienza».¹² L'elogio della «Ragione» di Royce, in quanto possibile arricchimento della nostra esperienza, è unito a una protesta molto polemica contro «la devozione esclusiva alle fonti inarticolate dell'intuizione religiosa», una posizione che egli chiama «occultismo» e che descrive come l'affidarsi a streghe e mistici che non sanno dire ciò che intendono.¹³

Ma ancora, Royce non vuole essere preso per un razionalista vecchio stampo; per questo, afferma di essere più vicino a James e ai pragmatisti in virtù della sua insistenza sul ruolo della relazione sussistente tra ragione e azione. Egli chiarisce ripetutamente che «per lui questa relazione fu chiara ben prima che la moderna controversia pragmatista cominciasse»: ¹⁴ «Ogni opinione esprime un'attitudine della volontà, un prepararsi per l'azione, una determinazione a guidare un piano d'azione in accordo con un'idea».¹⁵ Per questa ragione, Royce aggiunge la «volontà» come quarto elemento della lista delle fonti dell'intuizione religiosa, e continua il suo dibattito di lunga data con James a proposito della natura della verità – un dibattito che in questa sede devo mettere da parte, sebbene getti luce sull'idealismo orientato verso l'azione, o “volontaristico”, di Royce e sulla sua relazione con il pragmatismo.¹⁶

11 *Ivi*, p. 55.

12 *Ivi*, pp. 89 sg.

13 *Ivi*, p. 128.

14 *Ivi*, p. 145.

15 *Ibidem*.

16 Per uno studio comprensivo dei rapporti tra Royce e James in tutte le reciproche aree rilevanti della filosofia vedi F.M. Oppenheim S.J., *Reverence for the Rela-*

Menzionerò qui solo brevemente le tre fonti rimanenti: la quinta fonte è la lealtà verso una causa che non si è semplicemente scelta, ma che è stata rivelata e che cattura, introdotta da Royce attraverso un'ampia discussione sulla relazione tra religione e moralità. Il «dispiacere» è la sesta fonte, l'«aspetto tragico della vita umana» che non sembra essere altro che un «ostacolo verso un'intuizione religiosa di una qualche stabilità», ma che può anche diventare una fonte di intuizione religiosa. E, infine, Royce introduce ciò che per lui è «la fonte suprema di intuizione religiosa»,¹⁷ ossia la Chiesa con «le sue tradizioni, le vite dei suoi servitori, i suoi servizi, i suoi insegnamenti».¹⁸ Ciò che egli intende con «la Chiesa», tuttavia, non è una particolare istituzione visibile o mondana, ma «la comunità di tutti coloro che hanno ricercato la salvezza attraverso la lealtà verso la Chiesa Invisibile»,¹⁹ una specie di fratellanza universale degli esseri umani che in se stessa non è connessa con alcuna specifica denominazione o religione.

Tutte queste «fonti» individuali possono essere ovviamente confrontate con James. L'enfasi sulla Chiesa Invisibile è chiaramente ben lontana da tutto ciò che James abbia mai sostenuto, sebbene il ruolo della moralità e del tragico siano temi peculiari del suo pensiero, e quindi non così lontani da lui come Royce immagina. Non c'è dubbio che una simile lista sia più bilanciata rispetto al *focus* volutamente esclusivo di James sull'esperienza individuale, ma una lista è pur sempre meramente una lista. Inoltre, la lista di Royce sembra non essere completa, visto che nelle sue *lectures* più tarde aggiunse addirittura fonti ulteriori come la «bellezza» o il «culto dei morti».²⁰ Ma in assenza di una specificazione delle relazioni esatte che intercorrono tra gli elementi, il risultato rimane deludente. Royce riconobbe questa difficoltà²¹ e cercò di sintetizzare tutte le differenti fonti individuali nella sua concezione di lealtà.

Rispetto a una discussione di tutti questi aspetti individuali, nel contesto presente è tuttavia ancora più importante il passo addizionale che Royce

tions of Life. Re-imagining Pragmatism via Josiah Royce's Interactions with Peirce, James, and Dewey, University of Notre Dame Press, Notre Dame (IN) 2005, pp. 61-280. Per uno studio focalizzato sulle loro rispettive teorie della religione, vedi J.E. Smith, *William James and Josiah Royce*, in N. Smart, J. Clayton, S.T. Katz, P. Sherry (eds.), *Nineteenth Century Religious Thought in the West*, Cambridge University Press, Cambridge 1985, vol. 2, pp. 315-349.

17 J. Royce, *The Sources of Religious Insight*, cit., p. 276.

18 *Ivi*, p. 277.

19 *Ivi*, p. 280.

20 F.M. Oppenheim, *Reverence for the Relations of Life*, cit. p. 464, n. 15.

21 J. Royce, *The Sources of Religious Insight*, cit., p. 166.

intraprese nel libro pubblicato l'anno successivo (ossia, nel 1913) e che è sempre più visto come il suo capolavoro: *The Problem of Christianity*. Ho annunciato nella mia introduzione che Royce in qualche modo fece ampiamente uso di Peirce nella sua tarda opera, tuttavia nel libro precedente Peirce compare solo una volta – nel punto in cui Royce afferma che la ragione può essere produttiva, riferendosi in questo contesto alla comprensione peirceana dell'innovazione matematica.²² Nel nuovo libro il lavoro di Peirce assume realmente un ruolo centrale. Avendo attraversato una nuova fase nella ricezione delle idee peirceane,²³ Royce per la prima volta sembra aver pienamente afferrato le implicazioni rivoluzionarie della semiotica di Peirce per lo studio della religione.

Peirce, come noto, aveva l'ambizione di sviluppare una teoria veramente generale dei segni. In un manoscritto non pubblicato del 1904 elencò vari fenomeni che il termine «segno» designa:

Ogni figura, diagramma, pianto naturale, dito puntato, nodo in un fazzoletto, memoria, sogno, fantasia, concetto, indicazione, prova, sintomo, lettera, cifra, parola, frase, capitolo, libro, biblioteca, e in breve qualsiasi cosa, sia nell'universo fisico, sia nel mondo del pensiero, che causa qualcos'altro o incorporan-

22 *Ivi*, p. 98 sg.

23 Sembra chiaro che Royce non si sta riferendo al suo studio antecedente di Peirce quando scrive nella prefazione di *The Problem of Christianity*: «Ora devo molto di più al nostro grande e ingiustificatamente trascurato logico americano, Mr. Charles Peirce, di quanto non debba alla comune tradizione del recente idealismo, e certo molto più di quanto abbia mai dovuto, in ogni momento del mio sviluppo filosofico, alle dottrine che, in modo tecnicamente accurato, possono essere correttamente attribuite a Hegel» (p. 39). Un passaggio nel suo testo del 1914 sulla Guerra è forse ancora più esplicito: «Il presente intervento differisce da ogni altro mio sforzo precedente di definire la natura della lealtà per via dell'uso esplicito delle idee di Charles Peirce» (Josiah Royce, *War and Insurance. An Address*, Macmillan, New York 1914, p. 85). Sulla base di un'evidenza che non era disponibile, quantomeno non facilmente, a John E. Smith nei tardi anni '40, Randall Auxier ha supportato con forza l'ipotesi di una lunga e mutua relazione intellettuale tra Peirce e Royce. Ciò mette in chiaro come Royce avesse familiarità con la concezione dei «segni» in Peirce a partire da un momento precoce della sua carriera intellettuale. Secondo Auxier la nuova intuizione alla quale Royce stesso si stava riferendo non era una svolta fondamentale nel suo pensiero, ma «solamente un'intuizione su «come» usare la teoria di Peirce dei segni (che Royce conosceva da anni) come strumento finalizzato ad *applicare* la sua stessa (a lungo sostenuta) teoria della comunità alle comunità storiche, presenti e future» (R. Auxier, *Time, Will and Purpose: Living Ideas from the Philosophy of Josiah Royce*, Open Court, Chicago (IL) 2013, p. 17). Dalla mia prospettiva sarebbe appropriato definire esattamente questa intuizione come una svolta fondamentale.

do un'idea di ogni tipo [...] o essendo connessa con qualche oggetto esistente, o riferendosi agli eventi futuri attraverso una regola generale, dovendo il suo segno che lo interpreta (o interpretante) essere determinato da una relazione corrispondente con la stessa idea, cosa esistente, o legge.²⁴

Il suo progetto era quello di sviluppare una tipologia comprensiva dei segni e delle dinamiche interne dei processi semiotici e di usare queste tipologie e analisi allo scopo di un ripensamento di tutte le questioni filosofiche. Royce ritornò così ai *paper* di Peirce a partire dagli articoli degli anni '60 dell'800, e riconobbe la loro importanza così bene che Peirce lo chiamò addirittura «il più grande pragmatista americano»²⁵ e sostenne esplicitamente l'interpretazione royceana del suo pensiero.²⁶

Come Royce riconobbe più chiaramente di quanto non fece lo stesso Peirce, l'enfaticizzazione del ruolo dei segni nella relazione tra esseri umani e mondo implica la trasformazione della comprensione del «Sé» e della «comunità». Per quanto riguarda il «Sé», dobbiamo abbandonare l'idea che ci sia una cosa del genere rispetto alla quale abbiamo un accesso immediato, un'intuizione di noi stessi che costituisce la base per una comprensione analogica degli altri. Per quanto riguarda le comunità, dobbiamo vederle non come aggregazioni di individui autosufficienti, ma come fondate su di un processo di comunicazione che è costitutivo per la formazione dei Sé. Né i «Sé» né le «comunità» possono essere colti nel quadro dualistico della «percezione» e della «concezione». Essi richiedono – come afferma Royce attenendosi alla comprensione peirceana dei segni – una struttura triadica: *qualcuno interpreta sempre qualcosa per qualcun altro*. Anche nei processi di autoriflessione «un uomo può dirsi che interpreti se stesso per se stesso».²⁷ L'«interpretazione» dunque diventa una categoria centrale per una filosofia che sia in contatto con l'autocomprensione delle scienze umane e delle scienze sociali – e sia in queste discipline, sia nella vita di tutti i giorni, un'interpretazione del genere non è un'impresa solitaria, ma un contributo a una conversazione che è in corso.

La caratteristica importante dell'«oggetto interpretato» non consiste fondamentalmente nelle sue qualità materiali, ma nel fatto che esso stesso

24 C.S. Peirce, *Ideas, Stray or Stolen, about scientific writing. No. 1*, in *The Essential Peirce*, edited by the Peirce Edition Project, Vol. 2, Indiana University Press, Bloomington (IN) 1998, pp. 325-330 (qui p. 326).

25 Cfr. J. Brent, *C.S. Peirce. A Life*, Indiana University Press, Bloomington (IN) 1993, p. 293.

26 *Ivi*, p. 317.

27 J. Royce, *The Problem of Christianity*, cit., p. 387.

ha la natura di un'espressione mentale. E non c'è alcuna interpretazione che di per se stessa non diventi un nuovo segno nel mondo, e dunque a sua volta l'oggetto di ulteriori atti di interpretazione. Non può essere immaginata nessuna fine di questo processo di interpretazione.

Negli estremamente importanti capitoli 11-14 di *The Problem of Christianity*, Royce trae un gran numero di ulteriori importanti conclusioni a partire dal cambio di paradigma teorico di Peirce. Ad esempio, la temporalità appare «sotto una nuova luce in rapporto al processo di interpretazione: il presente interpreta potenzialmente il passato per il futuro, e continua a fare ciò *ad infinitum*».²⁸ Il ruolo della memoria e della ricostruzione del passato da un lato, e della speranza e dell'anticipazione del futuro dall'altro – sia per il Sé che per la comunità – diventano cruciali in questa prospettiva. Come avviene nei paragoni, lo stabilirsi di una nuova connessione tra due segni richiede la mediazione di un «terzo». A un livello alto di generalizzazione, potremmo dire che ogni serio confronto con l'«altro» può produrre una nuova e innovativa articolazione culturale.²⁹ Anche se qualcuno ambisce a un'intuizione di significato atemporale o eterno, il suo atto rimane un evento temporale.³⁰

Mentre *The Sources of Religious Insight* era un libro di dialogo con *The Varieties of Religious Experience* di James, *The Problem of Christianity* può essere pensato come un testo che discute sia con Peirce sia con James.³¹ Royce stesso menziona, tuttavia, il fatto che James non ha mai prestato attenzione alle idee di Peirce a proposito dell'interpretazione. A tal proposito, egli non fa realmente riferimento alla distinzione delle sette fonti

28 *Ivi*, p. 288.

29 C'è un'evidente somiglianza con il concetto di “generalizzazione del valore” di Talcott Parsons e l'uso che ne ho fatto nel mio libro sulla storia dei diritti umani. Cfr. H. Joas, *The Sacredness of the Person. A New Genealogy of Human Rights*, Georgetown University Press, Washington D.C. 2013, pp. 173-193; T. Parsons, *Comparative Studies and Evolutionary Change*, in Id., *Social Systems and the Evolution of Action Theory*, Free Press, New York 1977, pp. 279-320, in particolare pp. 307 sgg.

30 J. Royce, *The Problem of Christianity*, cit., p. 357. Ci sono dei sorprendenti paralleli con il pensiero di Ernst Troeltsch, cfr. Id., *Der Historismus und seine Probleme* (1922), volumi 16/1 e 16/2 della *Kritische Gesamtausgabe*, Suhrkamp, Berlin 2008, p. 379.

31 Ai miei scopi la letteratura secondaria più importante (oltre a F.M. Oppenheim, *op. cit.*), è: J.E. Smith, *Royce's Social Infinite. The Community of Interpretation*, Liberal Art Press, New York 1950; M.L. Raposa, *In the Presence of the Universe: Peirce, Royce, and Theology as Theosemiotic*, in «Harvard Theological Review» 103, 2010, pp. 237-247.

dell'intuizione religiosa, ma si focalizza esclusivamente sulla «fonte suprema», ossia la Chiesa Invisibile, la comunità universale di interpretazione. Dal suo punto di vista, James mette troppa enfasi sull'esperienza quasi-mistica di fusione interpersonale, opponendo questa esperienza extra-ordinaria ai processi di comunicazione nella vita quotidiana: «In tal modo le nostre funzioni quali la mente interpretata, la mente per la quale l'altro è interpretato e l'interprete rimarrebbero tanto distinte quanto lo sono ora. Non ci sarebbe alcuna fusione, alcun mescolamento, alcuna confusione mistica, e nessun salto nella mera intuizione». ³² Inoltre, dalla sua esauriente difesa ed elaborazione delle idee di Peirce a proposito dell'interpretazione Royce addirittura trae una conclusione rilevante di natura quasi-teleologica. Non solo per lui la chiesa è l'idea cruciale del Cristianesimo – e non l'idea di una relazione individuale con Cristo Salvatore o con Dio –, ma egli addirittura propone di concepire la natura umana «nella forma della Comunità dell'Interpretazione, e soprattutto nella forma dell'Interprete, che interpreta tutto per tutti, e ogni individuo per il mondo, e il mondo degli spiriti per ogni individuo». ³³ Nel volere dell'interprete, scrive, «il divino e l'umano sembrano nel più stretto contatto l'uno con l'altro». ³⁴ Si potrebbe parlare qui di sacralizzazione del processo di comunicazione e interpretazione e della formazione di una comunità universale, rievocando da un lato Karl Jaspers, dall'altro Jürgen Habermas e Karl-Otto Apel. Questa sacralizzazione, tuttavia, è profondamente ambigua sotto un aspetto. Ci si potrebbe infatti chiedere se Royce pensasse che solo un Dio (o una Trinità) personale possa essere capace di una simile interpretazione universale, oppure che il processo di interpretazione sia un sostituto secolarizzato dell'idea di un Dio personale.

Non ho una risposta chiara a questa domanda, e non sono nemmeno sicuro che Royce stesso ne avesse una. La questione è ulteriormente complicata da una certa ambiguità nell'uso che Royce fa dei termini «interpretazione» e «interpreti». Il termine “interpretazione” può riferirsi all'atto di cercare qualcosa che, una volta trovato, viene egualmente chiamato “interpretazione”. Questa ambiguità – la distinzione mancante tra il processo della scoperta e il risultato della scoperta – è stata già riconosciuta da uno dei recensori contemporanei del libro di Royce. ³⁵ Inoltre, come osservato

32 J. Royce, *The Problem of Christianity*, cit., p. 315.

33 *Ivi*, p. 318.

34 *Ivi*, p. 319.

35 L.P. Jacks, *Review of Josiah Royce, "The Problem of Christianity"*, in «Hibbert Journal», 12, 1913, pp. 215-220 (qui p. 219 sg.); J.E. Smith, *op. cit.*, pp. 96-98.

da John E. Smith,³⁶ «con il termine “interprete” Royce a volte si riferisce a chi compie l’interpretazione e altre volte all’idea dei segni attraverso i quali l’interpretazione è compiuta». Entrambe le ambiguità sono molto rilevanti per la seguente questione: il Cristianesimo può essere supportato in quanto “interpretazione” nel senso di una dottrina, oppure il processo comunicativo umano a cui dà origine è molto più generale e senza fine?

3.

Come avrebbe potuto rispondere William James alla critica di Royce e allo sviluppo del pensiero di Royce negli anni successivi alla sua morte? I due pensatori avevano quasi l’abitudine di criticarsi a vicenda. Non posso resistere alla tentazione di offrire due esempi dello stile inimitabilmente affascinante e divertente di James anche in simili controversie. In una lettera scritta nel settembre 1900, durante la preparazione di quelle *Gifford lectures* a partire dalle quali si svilupparono i capitoli di *Varieties*, James scrisse a Royce: «Quando scrivo, lo faccio con un occhio sulla pagina e l’altro su di te. Quando compongo mentalmente le mie *Gifford lectures*, lo faccio esclusivamente con il disegno di rovesciare il tuo sistema, e di rovinare la tua pace».³⁷ E quando Royce nella prefazione del libro del 1908 *The Philosophy of Loyalty* riconobbe quanto dovesse a James,³⁸ e allo stesso tempo quanto fosse in disaccordo con lui a proposito del concetto di verità, James rispose che l’unica cosa che sembravano «vedere in modo differente è l’assoluto, e certamente una sciocchezza del genere non è qualcosa da cui due *gentlemen* dovrebbero essere divisi».³⁹

Riprendendo un tono più serio, penso che James avrebbe potuto sviluppare un’immaginaria risposta postuma in sei punti.

1. In primo luogo, avrebbe potuto enfatizzare il fatto che la sua definizione altamente individualista di religione avanzata in *Varieties* non intendeva esaurire l’argomento. La maggior parte dei lettori tendono a trascurare il fatto che James si concentrò su di uno scopo ben preciso nelle sue *lectures*

36 Vedi la sua introduzione a *The Problem of Christianity*, cit., p. 30, n. 26.

37 William James, Letter to Josiah Royce, datata Nauheim, Sept. 26, 1900 (R.B. Perry, *The Thought and Character of William James*, 2 vol., Little Brown, Boston 1935, qui vol. 1, p. 817).

38 J. Royce, *The Philosophy of Loyalty*, Macmillan, New York 1908, p. X.

39 R.B. Perry, *op. cit.*, vol. 1, p. 822. Per informazioni aggiuntive a proposito della relazione personale tra James e Royce vedi J. Clendenning, *The Life and Thought of Josiah Royce*, Vanderbilt University Press, Nashville (TN) 1999.

e che addirittura chiese al suo pubblico di accettare arbitrariamente la sua definizione per l'occasione specifica, e non in linea di principio.

2. James avrebbe potuto dire che è ingiusto ignorare gli altri suoi scritti in cui è possibile individuare una sensibilità più sviluppata verso il problema dell'articolazione e dell'interpretazione rispetto a quanto non avvenga in *Varieties*. Ad esempio, nel suo ultimo libro *Some Problems of Philosophy*, troviamo una bellissima analisi del processo di scrittura di una lettera come esempio di un fluido processo di articolazione,⁴⁰ e Christoph Seibert, nel suo libro magistrale su James, ha interpretato in modo molto fruttuoso la totalità del lavoro di James nei termini di un'ermeneutica della concreta «*Welthabe*».⁴¹

3. Non è vero che l'unica forma di esperienza sociale che James possa comprendere siano le istituzioni, in quanto egli menziona il ruolo giocato da imitazione e suggestione nelle «assemblee eccitate».⁴²

4. James avrebbe potuto far riferimento al fatto che nella sua analisi delle esperienze mistiche non viene menzionata solo la loro ineffabilità, ma anche la loro «qualità noetica».⁴³ James sapeva che gli stati mistici appartengono a chi ne fa esperienza come «stati di conoscenza. Sono stati di intuizione nelle profondità del vero non scandagliate dall'intelletto discorsivo. Sono illuminazioni, rivelazioni, piene di significato e importanza, per quanto rimangano inarticolate; e come regola portano con esse un curioso senso di autorità nel tempo a seguire».⁴⁴ È la grandezza di James che gli permette di fare giustizia sia dell'«ineffabilità», sia della «qualità noetica» dell'esperienza mistica.

5. James avrebbe potuto affermare che il suo *focus* sugli individui non va inteso come una tesi a proposito dell'essenza storica della religione, ma

40 W. James, *Some Problems of Philosophy*, Longmans, Green and Co., New York 1911, p. 210 sg. Per un'interpretazione della filosofia di James da questa prospettiva, vedi W.J. Gavin, *William James and the Reinstatement of the Vague*, Temple University Press, Philadelphia 1992. Per quanto riguarda il problema dell'articolazione, cfr. H. Joas, *On the Articulation of Experience*, in *Do We Need Religion? On the Experience of Self-Transcendence*, Paradigm Publishers, Boulder (CO) 2008, pp. 37-48.

41 C. Seibert, *Religion im Denken von William James. Eine Interpretation seiner Philosophie*, Mohr Siebeck, Tübingen 2009. Cfr. la mia recensione a questo volume in *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, 01/07/2010, p. 36. Penso che Seibert esageri nell'interpretare il fatto che James il più delle volte si appoggiasse ai testi come un'evidenza dell'orientamento ermeneutico di James.

42 W. James, *The Varieties of Religious Experience*, cit., p. 229.

43 *Ivi*, p. 380.

44 *Ivi*, pp. 380 sg.

come un tentativo di afferrare alcune importanti tendenze religiose del suo tempo, segnato da un'intensificazione dell'individualizzazione religiosa.⁴⁵

6. Avrebbe potuto inoltre rigettare la lunga lista delle fonti religiose di Royce, criticandolo per aver giustapposto due problemi molto differenti. Da un lato, si può criticare il *focus* esclusivo sull'esperienza individuale, derivante dalla sua errata comprensione di ciò che l'esperienza individuale stessa è; dall'altro, lo si può criticare in quanto trascura dimensioni ulteriori nello studio della religione. La critica semiotica e peirceana di James mira al primo problema; l'enumerazione delle fonti dell'esperienza religiosa al secondo. Il primo mi sembra essere molto più rilevante del secondo, contro il quale si potrebbe dire che le altre fonti rimangono in qualche modo legate al fatto basilare dell'individuo che ha un'esperienza. La prima critica potrebbe ammettere che il *focus* esclusivo di James sull'esperienza individuale sia legittimo, addirittura ammettendo tutti gli altri punti della risposta di James, ma potrebbe ancora insistere sul fatto che la teoria di James non è pienamente intersoggettiva come avrebbe dovuto essere.

Con queste osservazioni sulla potenziale replica jamesiana alle critiche che Royce sviluppò dopo la sua morte ho così relativizzato la mia precedente valutazione critica di James. In tutti questi aspetti, tuttavia, James sembra rimanere sulla difensiva, essendo confrontato con uno standard che non è mai completamente capace di raggiungere. Ma c'è un aspetto su cui James avrebbe potuto andare all'offensiva. Egli infatti avrebbe potuto chiedere a Royce se abbia realmente senso combinare, come quest'ultimo fece, la sensibilità verso l'idea di interpretazione con una nuova difesa di una filosofia teleologica della storia. Difatti, subito dopo la sua esposizione della dottrina dei segni, Royce discute la relazione tra il piano storico e ciò che chiama «l'essenziale» e afferma, come conclusione metafisica, che il mondo è il processo dello spirito nel senso di un'«evoluzione all'interno della quale, nel corso di ere senza fine, a ogni problema corrisponde la sua soluzione, a ogni antitesi la sua risoluzione, a ogni separazione la sua riconciliazione, a ogni tragedia il trionfo espiatore che interpreta il suo male».⁴⁶ Nel capitolo conclusivo Royce ripete il suo messaggio attraverso parole molto simili: «[...] [che] per ogni male apparirà da qualche parte il rimedio corrispondente; e [che] per ogni tragedia e distrazione dell'esistenza individuale la comunità universale troverà il modo – il come e il quando

45 Per Charles Taylor questa è la ragione principale per la quale contribuire al dibattito attuale su James. Cfr. C. Taylor, *Varieties of Religion Today: William James Revisited*, Harvard University Press, Cambridge, Mass. 2002.

46 J. Royce, *The Problem of Christianity*, cit., p. 381.

non lo sappiamo – di fornire l'unità corrispondente, il trionfo appropriato. Siamo salvati nella comunità e attraverso di essa». ⁴⁷ Questo è il messaggio filosofico più profondo, un messaggio che si dichiara «in accordo con ciò che c'è di vitale nel Cristianesimo». ⁴⁸

Ora, affermazioni del genere sarebbero suonate all'orecchio di James come eccentriche, se non come scandalose. Nella sua ultima *lecture* sul pragmatismo, quella dedicata alla religione, troviamo un passaggio diretto contro ogni filosofia teleologica della storia, forse personalmente contro Royce. James scrisse: «Mi trovo a voler considerare l'universo come realmente pericoloso e avventuroso [...] Voglio che debbano esserci sconfitte reali e sconfitti reali, e nessuna conservazione di tutto ciò che c'è. Posso credere nell'ideale in quanto fine, non in quanto origine, e in quanto stralcio, non in quanto tutto». ⁴⁹ In *Varieties* vi sono anche passaggi di grande forza sull'irrimediabile precarietà della nostra esistenza, ⁵⁰ che parlano di «malattia, pericolo e disastro» come costanti possibilità, e di un *mood* di melanconia che emerge insospettabilmente dal fondo di ogni fontana di piacere. Un studioso importante di James ha appropriatamente impiegato come sottotitolo del suo libro su James ⁵¹ l'espressione «eclissi della certezza»: una piena consapevolezza della contingenza dell'esistenza individuale e della storia, come forse sarebbe meglio dire.

Royce dichiarò di essersi lasciato l'hegelismo alle spalle e voleva così scrollarsi di dosso l'immagine di figura obsoleta del diciannovesimo secolo. Ed è vero che la sua insistenza sulla teleologia non è quietistica, ma incoraggia gli esseri umani a diventare attivi per il bene delle «cause perse» del passato, per l'espiazione creativa nel senso di una «trasformazione del significato del passato che non si può disfare». ⁵² Inoltre, Royce prese le distanze da una credenza nei miracoli divini o da una credenza in una volontà o in un impulso vitale schopenaueriano o bergsoniano in quanto forme insostenibili di teleologia. ⁵³ Ma rimane il fatto che l'accento principale è sempre messo sulla *certezza di una futura riconciliazione – mondana!* – orientata verso il futuro. John E. Smith ha adeguatamente riassunto

47 *Ivi*, p. 388.

48 *Ivi*, p. 388.

49 W. James, *Pragmatism* (1907), Dover Publications, New York 1995, p. 114.

50 Il riferimento è a p. 136.

51 P. Jerome Croce, *Science and Religion in the Era of William James: The Eclipse of Certainty, 1820-1880*, The University of North Carolina Press, Chapel Hill (N.C.) 1995.

52 J. Royce, *The Problem of Christianity*, cit., p. 180 sg.

53 *Ivi*, p. 400.

la differenza tra James e Royce a proposito della fede e della contingenza: «Per James, credere in Dio è il rischio ultimo, laddove per Royce è il riconoscimento di una realtà che non può non essere».⁵⁴

Se la risposta immaginaria di James a Royce nelle sue parti difensive e offensive è giustificata, possiamo giungere alla conclusione che nessuno dei due offra una soluzione pienamente soddisfacente. È solamente con la generazione successiva di pragmatisti, in particolare con gli scritti di George Herbert Mead in *The Philosophy of the Present* e in qualche misura con l'opera di Dewey (in particolare *The Quest for Certainty* e la sua *Logic*), che possiamo trovare un'integrazione della teoria semiotica del Sé e della comunità all'interno di una comprensione non teleologica della storia.⁵⁵ Ma in Mead, e in parte in Dewey, la connessione con il problema della religione viene cancellata, e così ritessere tutti questi fili diventa un nostro compito. Si tratterebbe di un passo importante anche nella direzione di una sintesi tra pragmatismo americano e storicismo tedesco nello studio della religione – una sintesi che, dall'altro lato, è stata chiaramente preparata nei lavori più tardi di Ernst Troeltsch, i quali spinsero lo storicismo tedesco verso una svolta esistenziale. Questa sintesi non è principalmente un problema per gli storici delle idee, quanto piuttosto un cruciale compito metodologico per lo studio storico e comparativo della religione al giorno d'oggi.

54 J.E. Smith, *William James and Josiah Royce*, cit., p. 344.

55 G.H. Mead, *The Philosophy of the Present*, Open Court, La Salle (IL.) 1932; J. Dewey, *The Quest for Certainty* (1929), Perigee, New York 1980; J. Dewey, *Logic: The Theory of Inquiry*, Holt, Rinehart and Winston, New York 1938.

ROBERTO CIPRIANI
SUL CONCETTO SOCIOLOGICO DI RELIGIONE

Premessa

Non sembra corretto partire solo da una definizione di religione che di fatto è di gran lunga posteriore rispetto alla nascita stessa della religione in generale e delle religioni storicamente organizzate. In effetti di solito si prende come riferimento iniziale un testo del romano Marco Tullio Cicerone, vissuto nel primo secolo avanti Cristo e autore di *De natura deorum*, in cui (2, 72) il concetto di religione veniva collegato al verbo latino *relegere* cioè rileggere, leggere di nuovo, rivedere di continuo, inteso come considerare con diligenza, dunque ripassare costantemente ciò che è importante per praticare il culto verso gli dèi, che richiedeva presso gli antichi romani una grande attenzione per l'esecuzione precisa e corretta degli atti rituali.

Un'altra variante, ancora una volta di origine latina, fa risalire il significato di religione al verbo *religare*, cioè legare, attaccare, unire, congiungere, che esprime l'idea di una relazione, di un nesso ma anche di un obbligo, di un vincolo, di un assoggettamento. In tale connessione risulta evidente che la divinità assume una posizione di superiorità, dunque ha la funzione di obbligante rispetto al soggetto umano che appare come l'obbligato. Peraltro uno dei legami più forti tra uomini e dei si ha nel fare un voto, promettendo qualcosa alla persona divina se si realizza un desiderio della persona umana. In caso di esito positivo il voto fatto si scioglie, il legame viene meno. Ma non mancheranno altre occasioni per rinnovare il vincolo. E comunque l'effetto reale è che il legame continua di fatto a mantenersi perché il patto stabilito è stato rispettato: vi è stata la prova concreta che conviene avere fede, cioè fiducia e speranza. Orbene l'etimologia che, come si è detto, fa derivare il termine religione da *religare* risale allo scrittore cristiano Lattanzio, vissuto nel quarto secolo dopo Cristo: il legame fra l'uomo e dio (termine che per ragioni di omogeneità si indica d'ora in poi con la lettera iniziale minuscola) è dovuto al fatto che l'essere umano riconosce colui che lo ha creato e gli presta obbedienza, lo segue, gli mani-

festa *pietas*, cioè sentimento del dovere, devozione, rispetto, *debitamente* ricambiato dalla giustizia, dalla clemenza e dalla benevolenza divina.

1. Le teorie sociologiche della religione

Secondo Durkheim «la religione è un sistema solidale di credenze e di pratiche relative a delle entità sacre, cioè separate, interdette; credenze e pratiche che uniscono in una medesima comunità morale, chiamata chiesa, tutti gli aderenti».¹ Weber dal canto suo, all'inizio del primo paragrafo del capitolo quinto di *Economia e società*² promette di definire la religione ma poi non lo fa, anche perché essa altro non sarebbe che una specie particolare della maniera di agire in comunità. Però nei suoi scritti sulla sociologia delle religioni parlando di «ethos economico delle religioni universali» descrive «sistemi di regolamentazione dell'esistenza» in grado di «radunare attorno a sé una schiera particolarmente folta di fedeli».³

Questa difficoltà di Weber nel definire la religione è comune a molti altri autori, i quali preferiscono evitare un coinvolgimento tendenzialmente valutativo, che rischia di prendere posizione sull'essenza della religione, già oggetto, in riferimento al cristianesimo, di una vivace polemica fra Feuerbach⁴ e Marx.⁵ Il problema consiste soprattutto nel fissare quali siano i contenuti specifici della religione.

Le società contemporanee conoscono forme metaforicamente religiose che, soprattutto attraverso il riferimento ai valori, sembrano sostituire i sistemi religiosi tradizionali: si potrebbero infatti definire religioni dei valori. Si è indotti a ritenere che esse possano rimpiazzare le chiese storiche. Di questo avviso risulta Thomas Luckmann con la sua opera *The Invisible Religion*, fondata sui nuovi “temi religiosi moderni” dell'autono-

-
- 1 E. Durkheim, *Les Formes Élémentaires de la Vie Religieuse. Le Système Totémique en Australie*, Alcan, Paris 1912, trad. it. *Le forme elementari della vita religiosa. Il sistema totemico in Australia*, Newton Compton Italiana, Roma 1973, p. 59.
 - 2 M. Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft*, Mohr, Tübingen 1922, trad. it. *Economia e società*, Edizioni di Comunità, Milano 1995.
 - 3 M. Weber, *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, Mohr, Tübingen 1920-1, trad. it. *Sociologia delle religioni*, UTET, Torino 1976.
 - 4 L.A. Feuerbach, *Das Wesen des Christentums*, Reclam, Stuttgart 1969, trad. it. *L'essenza del cristianesimo*, Feltrinelli, Milano 1960.
 - 5 K. Marx, *Thesen über Feuerbach*, in F. Engels, *Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie*, Stuttgart 1888, trad. it. *Tesi su Feuerbach*, in K. Marx, F. Engels, *Scritti sulla religione*, Savelli, Roma 1973.

mia individuale, dell'ethos della mobilità, dell'autorealizzazione, dell'autoespressione, della sessualità, del familismo, della sfera privata. Questa serie di valori di riferimento riecheggia in qualche misura l'idea weberiana del "politeismo dei valori", che segnalava pluralità e sacralità delle forme valoriali come frutto di un individualismo etico.⁶

Lambert⁷ ha opportunamente distinto fra definizioni sostantive e definizioni funzionali della religione. Le prime si riferiscono ai contenuti della religione (secondo Durkheim per esempio sono le credenze e i riti), le seconde mettono in evidenza il ruolo, la funzione della religione nella società (come nel caso di Luhmann, che la considera utile ad affrontare le incertezze dell'esistenza). In realtà però nelle definizioni sostantive l'aspetto funzionale non è del tutto assente e peraltro in quelle funzionali gli elementi contenutistici non possono essere completamente espunti. In definitiva la prospettiva sostantiva e quella funzionalista tendono a congiungersi nel concreto della realtà sociale. Una lettura attenta di Durkheim porta a scoprire aspetti funzionali della religione, mentre quella di Luhmann (ma anche di Luckmann) fa intravedere anche gli elementi sostantivi del fatto religioso. In definitiva la credenza in dio, gli atti devozionali, gli orientamenti escatologici (relativi al destino finale del genere umano e dell'universo) e il senso della vita sono componenti ricorrenti nell'esperienza religiosa, ma nessuno di essi rappresenta da solo una condizione senza la quale non si ha un fatto religioso.

Hervieu-Léger⁸ ha proposto di dare rilevanza alla *lignée croyante* (discendenza credente), cioè al fatto che esista o meno una tradizione su cui possa poggiare la fede del credente. La tradizione sarebbe l'autorità legittimatrice dell'atto del credere e dunque della religione. Ciò avverrebbe non solo in termini di continuità con il passato ma soprattutto come incorporazione in un solco già tracciato. Il credente si trova così ad essere *engendré* (generato, originato) all'interno di una discendenza da quanti lo hanno preceduto, in comunità con i credenti suoi contemporanei e in connessione con i futuri credenti che si rifaranno alla medesima tradizione. In tal modo il credente riconosce ed è riconosciuto, riceve legittimazione dall'istituzione storica che presiede alla sua *lignée*, con cui egli si identifica mentre si

6 T. Luckmann, *The Invisible Religion. The Transformation of Symbols in Industrial Society*, Macmillan, New York-London 1963, 1967, trad. it. *La religione invisibile*, il Mulino, Bologna 1969.

7 Y. Lambert, *La "Tour de Babel" des Définitions de la Religion*, in «Social Compass», 38(1), 1991, pp. 73-85.

8 D. Hervieu-Léger, *Religion*, in A. Akoun, P. Ansart (a cura di), *Dictionnaire de Sociologie*, Le Robert/Seuil, Paris 1999, pp. 447-449.

differenza dagli altri. Una religione così definita sembra tuttavia escludere la possibilità di considerare religiose altre maniere di vissuto religioso.

Pur con altri accenti e significati, già Simmel⁹ agli inizi del ventesimo secolo aveva tracciato una linea demarcatoria fra la religione, storicamente fondata e organizzata come prodotto culturale, e la religiosità quale disponibilità al sentire religioso, vissuto dall'individuo come forma interiore dell'esperienza umana e come preconditione per l'unione con dio. Simile, comunque affine, è la posizione quasi coeva prospettata da William James nelle sue riflessioni sulle *Varieties of Religious Experience: A Study in Human Understanding*,¹⁰ in cui si rintraccia una fondamentale distinzione fra religione istituzionale e religione personale: la prima ha un carattere rituale, costituito, corporativo, esteriore, regolativo, teologico, organizzato, ecclesiastico; la seconda è invece più orientata verso l'interiorità, la coscienza, il sentimento, il non rituale, l'autonomia, l'esperienza, la dimensione umana, lo stato mistico, il rapporto diretto – da anima ad anima – fra l'uomo ed il suo creatore, la comunione interiore e il dialogo con la potenza divina.

2. Le categorie sociologiche per l'analisi e la classificazione della religione

Anthony J. Blasi¹¹ propone quattro approcci: sostantivo, funzionale, comprendente e formale. Sarebbe sostantiva la definizione di Tylor¹² relativa a «credenza in esseri spirituali», mentre per altri autori gli elementi sostantivi sarebbero «paura, meraviglia, reverenza, gratitudine, e amore», o ancora «preghiera, culto, e sacrificio», oppure «culto», «norme», «soprannaturale», «significato ultimo», «sentimenti», «divino». Sarebbero invece funzionali altre definizioni del tipo di quelle che seguono: la religione come sostituto della parte istintuale dei soggetti umani; un bisogno per rendere razionale l'esistenza; in chiave solidaristica alla maniera di Durkheim; in prospettiva socio-politica come nella religione civile di

9 G. Simmel, *Gesammelte Schriften zur Religionssoziologie*, Duncker & Humblot, Berlin 1989, trad. it. *Saggi di sociologia della religione*, Borla, Roma 1992.

10 W. James, *The Varieties of Religious Experience. A Study in Human Nature*, Longmans, Green and Co., New York 1902, trad. it. *Le varie forme dell'esperienza religiosa. Uno studio sulla natura umana*, Morcelliana, Brescia 1998.

11 A.J. Blasi, *Definition of Religion*, in W.H. Swatos Jr. (a cura di), *Encyclopedia of Religion and Society*, AltaMira Press, Walnut Creek- London-New Delhi 1998.

12 E. Tylor, *Primitive Culture*, Murray, London 1871, 2 volumi, trad. it. *Alle origini della cultura*, Edizioni dell'Ateneo, Roma 1985-88.

Bellah;¹³ con finalità integrative rispetto al sistema sociale in termini parsoniani; come strumento per affrontare i problemi relativi al significato della vita; come utopia; come compensazione¹⁴ per promesse mancate. L'approccio comprendente invece rimanda – pur senza escludere «una definizione sostantiva» legata al soprannaturale – al punto di vista espresso dallo stesso attore sociale mediante la sua definizione della situazione (e quindi della religione). Infine le definizioni formali sono quelle fornite esplicitamente come tali dai diversi autori, a partire da Durkheim,¹⁵ ma essenzialmente troppo rigide per trovare riscontro nella realtà sociale; dello stesso tenore è l'orientamento manifestato da Simmel che collega la religione con un obbligo morale e in particolare con la risposta morale dell'individuo.

Nondimeno «saper dire ciò che è o non è religioso non è un problema accademico: è una questione politica, un dibattito sociale continuamente rinnovato, che ammette innumerevoli risposte, con due poli estremi: il regime teocratico, il regime ateo», sostiene Emile Poulat.¹⁶

3. *Il concetto sociologico di religione*

Un primo criterio per definire sociologicamente la religione deriva prevalentemente dalla presenza di un riferimento metafisico, metaempirico, che individua in un qualcosa (un ente supremo, un essere superiore con caratteri divini, non assoggettabile a prova razionale, scientifica) l'origine e la gestione delle sorti umane. Ma tale criterio non è di per sé sufficiente, perché può presentarsi come religione anche una serie di atteggiamenti e di comportamenti che prescindono da un rinvio a un dio e che vedono nella natura stessa una forza, una potenza altrettanto creatrice e pervasiva quanto quella divina. Inoltre non presupponendo la presenza di un dio, l'esistenza può essere vissuta in chiave religiosa e metafisica attraverso l'impegno verso se stessi e gli altri in uno spirito di profonda attenzione all'alterità e ai problemi dell'umanità.

Un secondo criterio può essere costituito dalla presenza di credenze e convinzioni più o meno profonde e sentite in merito a una dimensione in larga misura connotata da contenuti spirituali, non materiali.

13 R.N. Bellah, *Civil Religion in America*, in «Daedalus», 96, 1967, pp. 1-21.

14 R. Stark, R. Bainbridge, *A Theory of Religion*, Peter Lang, Bern-New York 1987.

15 E. Durkheim, *op. cit.*

16 E. Poulat, *Lo statuto variabile e contestato della religione*, in *Atlante delle religioni*, UTET, Torino 1998 (edizione originale: *Le Grand Atlas des Religions*, Encyclopedia Universalis, Paris, 1992).

Un terzo criterio vede un apporto significativo a livello di atti rituali orientati da un'ispirazione di fondo in termini di fede, di affidamento alla divinità o comunque a un essere soprannaturale.

Come quarto criterio è possibile contemplare l'esistenza di norme comportamentali dettate da un *leader* carismatico e dai suoi principali seguaci, anche sulla base di una serie di testi scritti e comandamenti da osservare.

Al quinto criterio sono riconducibili varie azioni che denotano una sostanziale condivisione di prospettive religiose definite e da professare in modo palese.

L'impegno personale di osservanza dei maggiori principî di una fede religiosa costituisce un criterio, il sesto, per individuare un orientamento religioso più o meno coerentemente vissuto come punto basilare di riferimento, come principio etico.

La religione può esprimersi a livello di sentimenti, di emozioni, di sensazioni: ed è il settimo criterio, particolarmente sviluppato nelle più recenti indagini sia teoriche sia empiriche, con specifico rinvio a nuove esperienze religiose, ai cosiddetti nuovi movimenti religiosi, che vivono spesso di peculiari enfattizzazioni degli aspetti soggettivi.

Un altro criterio, l'ottavo, è quello di un atteggiamento reverenziale nei confronti della divinità o del sacro in generale.

Anche i principî, i dogmi, gli insegnamenti ufficiali rappresentano un *corpus* significativo, un criterio qualificante (il nono della serie).

Un decimo criterio è dato dall'osservanza di norme e regole che sono ritenute fondamentali e degne di ogni attenzione, tanto che sul loro rispetto si presta giuramento.

Inoltre non è che la sociologia della religione debba sposare l'idea di un suo ateismo necessario. Così come non è auspicabile un suo coinvolgimento diretto e operativo in chiave di militanza religiosa, altrettanto si potrebbe sostenere in merito all'imposizione di una scelta forzosamente agnostica, indifferente, areligiosa, come se fosse la condizione imprescindibile per svolgere attività scientifica sulla fenomenologia religiosa. Del resto, diversamente si darebbe comunque luogo a una religione dell'ateismo, non certo indispensabile in un'attività di conoscenza scientifica in quanto si indurrebbe l'idea di uno scivolamento dell'inconoscibilità dell'assoluto divino verso l'inconoscibilità del dato religioso. Lo stesso Schleiermacher¹⁷ sosteneva, filosoficamente, la possibilità di una religione senza dio.

17 F.D.E. Schleiermacher, *Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern*, Berlin 1799.

Ma un altro filosofo, Henri-Louis Bergson nella sua opera *Les deux sources de la morale et de la religion*¹⁸ propendeva per una distinzione fra religione statica e religione dinamica. L'una era considerata un precipitato storico dell'istinto di conservazione dei soggetti umani che per superare il problema della morte creano le figure divine come propri numi protettori, con il profilo di persone reali. L'altra invece era ritenuta non un'opera dell'uomo ma di dio, un regno in cui l'uomo entra in forma mistica, lasciandosi condurre dalla divinità anche verso forme istituzionali e dogmatiche. La religione statica ha un carattere più umano, terreno, naturale, quella dinamica è più metafisica, ultraterrena, divina. Con Bergson, quindici anni dopo Rudolph Otto,¹⁹ si è lontani dall'idea di un sentimento del numinoso da parte dell'uomo, proiettato verso un dio che è ben altro dal soggetto umano, in quanto è un essere superiore misterioso, maestoso, iroso, *tremendum e fascinans*.

La base di partenza di ogni tentativo di definizione sociologica della religione non può non essere l'osservazione, che comporta un approccio necessariamente comparativo fra modalità religiose simili in società diverse, magari individuando connotazioni che vanno altresì a corroborare l'idea di una religione naturale, di matrice più umana che divina, condivisa e canalizzata in varie epoche e in varie società. Nella seconda parte del diciannovesimo secolo Max Müller²⁰ (1889) metteva non a caso in evidenza le radici indoeuropee della religione risalendo sino alle tradizioni vediche, ancor più antiche del sorgere dell'induismo, e sottolineava come la personificazione delle divinità fosse il risultato della propensione dei soggetti umani ad antropomorfizzare ogni fenomeno. Sulla stessa lunghezza d'onda si era già mosso Tylor,²¹ proponendo la religione dei popoli cosiddetti primitivi come radice di ogni esperienza religiosa successiva, passando dall'animismo al politeismo per poi giungere al monoteismo.

Proprio il monoteismo nella sua versione più avanzata, che si basa sull'unicità e sulla verità di un solo dio, offre il destro alla corrente della cosiddetta scelta razionale (o del "nuovo paradigma", legato all'idea del mercato religioso) per poter utilizzare il modello economico per provare

18 H. Bergson, *Les deux sources de la morale et de la religion*, Presses Universitaires de France, Paris 1932, trad. it. *Le due fonti della morale e della religione*, Edizioni di Comunità, Milano 1950.

19 R. Otto, *Das Heilige. Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationale*, Breslau 1917, trad. it. *Il sacro. L'irrazionale nell'idea del divino e la sua relazione al razionale*, Feltrinelli, Milano 1984.

20 M. Müller, *Natural Religion*, Longman, Green, London 1889.

21 R. Tylor, *op. cit.*

che la proposta di “un solo vero dio”²² è vincente sul mercato religioso, perché gode il privilegio di una “relazione esclusiva di scambio”, accompagnata da una sorta di garanzia a vita. Pertanto l’unico vero dio è da considerare un prodotto di successo, anche perché è un affare di gruppo. Ma tale prospettiva presuppone necessariamente una dimensione soprannaturale, il che non è applicabile giocoforza a tutte le religioni nelle loro rispettive manifestazioni.

Dalla moralità sociale intravista da Kant alla concezione dell’universo prospettata da Hegel, sino all’emozione schleiermacheriana e alla ricerca di sicurezza per il futuro analizzata da Fromm,²³ la religione costituisce pur sempre un anelito ora diretto verso il divino ora indirizzato verso l’umano e anche verso l’uno e l’altro insieme. Per questo una delle definizioni più convincenti appare quella di Geertz²⁴ che vede nella religione un sistema di simboli che fornisce agli uomini una motivazione duratura, realistica e fattuale attraverso concezioni di un ordine generale dell’esistenza. Con questo tentativo definitorio di Geertz si esce dalla diatriba fra definizioni sostantive e funzionali.

Anche Peter Beyer²⁵ ha cercato una via di uscita proponendo a sua volta una tipologia tripartita fra significati analitici, teologici e popolari/ufficiali. Alcune religioni (cristianesimo, ebraismo, islam, sikhismo, buddismo e induismo) si sono formate e sviluppate in modo più chiaro ed evidente di altre (taoismo, scintoismo e confucianesimo). Ma tutte hanno un’indubbia concretezza sociale. L’approccio analitico mira a reperire istituzioni e modalità simili fra le diverse religioni anche in epoche diverse, insomma a individuare alcuni elementi universali in tutte le società, ma questo non può escludere che vi siano altre forme di religione prive di tali aspetti comuni. L’approccio teologico, interessato alla validità ontologica universale, postula invece qualcosa che di per sé sfugge all’osservazione empirica in quanto si tratta di una realtà metafisica, ma questo non impedisce tuttavia l’esistenza di forme di conoscenza e di comunicazione. Infine appare abbastanza simile il modello di religione presente nelle concezioni popolari/ufficiali della religione che non hanno il carattere dell’universa-

22 R. Stark, *One True God. Historical Consequences of Monotheism*, Princeton University Press, Princeton-Oxford 2001.

23 E. Fromm, *Psychoanalysis and Religion*, Yale University Press, New Haven 1950, trad. it. *Psicanalisi e religione*, Comunità, Milano 1972.

24 C. Geertz, *The Interpretation of Cultures*, Basic Books, New York 1973, trad. it. *Interpretazione di culture*, il Mulino, Bologna 1987.

25 P. Beyer (ed.), *Religion im Prozeß der Globalisierung*, Ergon Verlag, Würzburg 2001.

lità ma si riferiscono a ciò che i membri di un movimento religioso o di un'organizzazione religiosa chiedono sia considerato religione. In altri termini si rimane nell'ambito di una specifica forma religiosa che ha i suoi connotati istituzionali ma anche tutta una serie di vissuti popolari. Non a caso la religione è un fatto personale che si vive preferibilmente in gruppo, ma spesso in forma autonoma rispetto alle strutture religiose organizzate (come dimostra quanto avviene in un pellegrinaggio o in un grande raduno, nelle liturgie comunitarie o nella religiosità popolare a carattere domestico o localistico).

L'intreccio di interferenze e di relazioni è tale da non consentire definizioni aprioristiche di religione. E comunque – come avverte Asad²⁶ – «non ci può essere una definizione universale di religione, non solo perché i suoi elementi costitutivi e le relazioni sono storicamente specifici, ma perché tale definizione è essa stessa prodotto storico di processi discorsivi».

Di ben altro avviso è uno dei più accreditati studiosi cinesi della religione, Lü²⁷, secondo il quale «la religione è una specie di coscienza sociale riguardante le forze sovrumane e soprannaturali, e i suoi conseguenti comportamenti di credenza e culto verso tali forze; è il sistema socio-culturale normalizzato ed istituzionalizzato che sintetizza questa coscienza e i comportamenti». Come si vede questa definizione non è lontana dalle proposte più accorte e aperte già note, ma provenendo da un quadro socio-culturale non occidentale od occidentalizzato merita particolare attenzione anche «per la sua natura scientifica e l'effetto liberatorio» in una situazione, come quella cinese, in precedenza non favorevole allo sviluppo di studi scientifici sulla religione.²⁸

La variabilità della religione è tale da non consentire gabbie di acciaio, definizioni ultimative, criteri imprescindibili: «[L]ungi dall'essere un fenomeno fisso o unitario, la religione è una costruzione sociale che cambia di significato nel tempo e nello spazio».²⁹ Ma una formulazione come quella

26 T. Asad, *Genealogies of Religion. Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam*, Johns Hopkins University Press, Baltimore 1993.

27 D. Lü, *Zongjiao shi shenme? – zongjiao de benzhi, jiben yaosu, jiqi luoji jigou* (Che cos'è la religione? – Essenza, elementi e struttura logica della religione), «1996 zongguo zongjiao yanjiu nianjian» (Annuario 1996 di ricerca religiosa), China Social Sciences Press, Beijing 1998.

28 F. Yang, *Between Secularist Ideology and Desecularizing Reality: the Birth and Growth of Religious Research in Communist China*, «Sociology of Religion», 65(2), 2004, pp. 101-119.

29 J.A. Beckford, *Social Theory and Religion*, Cambridge University Press, Cambridge 2003, p. 7.

di Gustafson³⁰ «un modello di relazioni sociali attorno a una credenza in poteri soprannaturali, che creano considerazioni etiche», può risultare efficace nella sua sinteticità e condivisibile nei contenuti da parte di un gran numero di studiosi di ogni matrice culturale e intellettuale. Ovviamente vale anche in questo caso l'avvertenza di evitare assolutizzazioni empiricamente infondate. Ma certamente è insito in tale definizione un invito a non confondere la religione con la fede (fatto individuale) o con la morale. Inoltre si distingue il *supernatural* dal *transcendent*, in quanto il primo può avere un carattere anche immanente (per esempio nella natura, come forza o come entità) mentre il secondo rimanda a un dio. La religione invero assume un carattere orientativo dell'azione, ha un suo vocabolario concettuale comune per gli aderenti e comporta esperienze soggettive, che possono essere sia più o meno estese sia più o meno intense. Resta tuttavia ben inteso che non può darsi alcuna definizione fissa, dogmatica, della religione, che invece è estremamente variabile nelle sue manifestazioni, da leggere e interpretare in situazione, tenendo conto proprio della definizione della situazione fornita dagli attori sociali. Insomma un'eventuale definizione operativa non può non essere *grounded*,³¹ cioè fondata sui dati. E il punto di partenza della definizione può semmai avere un carattere «sensibilizzante»³² per meglio avvicinarsi «al punto di vista dell'attore».

La procedura di costruzione di una definizione della religione prende avvio dalla raccolta dei dati empirici, propone dei concetti orientativi e stabilisce delle strategie di ricerca. Si evita pertanto una tassonomia previa e si predilige l'orientamento espresso dai soggetti. In tal modo vengono meno sia il puro descrittivismo empirico sia il prospettivismo teorico. E dunque si opera entro le linee tracciate in pari tempo dagli attori sociali, che costruiscono la loro religione e quindi il loro vissuto religioso, e dai sociologi, che costruiscono le loro ottiche analitiche per guardare alla religione e alle religioni.

La questione più difficile da risolvere riguarda il discrimine (se c'è) fra credenza ed esperienza. In effetti è da ipotizzare che vi siano modi di intendere la religione che facciano a meno dell'una o dell'altra: credenza senza esperienza ed esperienza senza credenza (o per dirla alla maniera

30 P.M. Gustafson, W.H. Jr. Swatos, *Max Weber and Comparative Religions*, in W.H. Swatos Jr. (ed.), *Time, Place and Circumstance*, Greenwood Press, New York 1990, p. 10.

31 B. Glaser, A. Strauss, *The Discovery of Grounded Theory*, Aldine, Chicago 1967, trad. it. *La scoperta della grounded theory*, Armando, Roma 2009.

32 H. Blumer, *What is Wrong with Social Theory?*, «American Sociological Review», 19, 1, 1954, pp. 3-10.

di Davie³³ «believing without belonging», credere senza appartenere, o al contrario «belonging or experiencing without believing», appartenere o fare esperienza senza credere).

A questo punto dovrebbe essere abbastanza evidente che l'analisi sociologica della religione non si pone come obiettivo l'accertamento della fondatezza concernente il metafisico, il trascendente, il soprannaturale, ma piuttosto come gli uomini e le donne del mondo contemporaneo vivono la loro esperienza personale e sociale di religione. Secondo la soluzione scientifica suggerita da Beckford³⁴ conviene sperimentare un approccio social-costruzionista alla religione, tendente ad analizzare «i modi in cui gli esseri umani esprimono ciò che considerano idee e sentimenti religiosi in forme sociali e culturali», indipendentemente dal fatto che la religione sia o non sia una necessità socio-antropologica da soddisfare per risolvere i problemi esistenziali, secondo la riduzione dell'indeterminazione di Luhmann³⁵ o la costruzione sociale di significati di Berger e Luckmann.³⁶ Non servirebbero dunque le definizioni di religione che fanno leva sul senso comune, occorrerebbe invece guardare ai processi di costruzione sociale della religione nel loro sviluppo concreto.

Nondimeno qualche tentativo tipologico va effettuato, almeno a titolo orientativo-sensibilizzante. Oltretutto non ci si muove su un terreno completamente incolto, giacché molto è stato seminato, qualche parte è stata nel frattempo tenuta a maggese e qualche frutto è stato anche raccolto. Con la consapevolezza della fertilità di ogni accumulazione conoscitiva, si può avviare la ricerca avendo in mente almeno alcuni punti di riferimento essenziale.

33 G. Davie, *Believing without Belonging: is this the Future of Religion in Britain?*, «Social Compass», 37(4), 1990, pp. 455-469.

34 J.A. Beckford, *op. cit.*, p. 29.

35 N. Luhmann, *Funktion der Religion*, Suhrkamp, Frankfurt 1977, trad. it. *Funzione della religione*, Morcelliana, Brescia 1991.

36 P.L. Berger, T. Luckmann, *The Social Construction of Reality*, Doubleday, Garden City (N.Y.), 1966, trad. it. *La realtà come costruzione sociale*, il Mulino, Bologna 1969.



NATURA E FONTI
DELL'ECONOMIA E DEL DIRITTO



ENRICO REDAELLI

LA MONETA COME SEGNO

Le origini dell'economia in una prospettiva pragmatista

1. *Moneta e segno*

Alcuni economisti parlano della moneta moderna come di una «moneta-segno».¹ Rientrerebbero in questa casistica le banconote, gli assegni, le varie forme di pagamento elettronico come bancomat e carte di credito. A questa moneta-segno si contrapporrebbe la moneta tradizionale, legata al valore del metallo prezioso con il quale era coniata (è il caso delle antiche monete d'oro o d'argento). Il termine «moneta-segno» è qui impiegato per sottolineare la “convenzionalità” del supporto (cartaceo o elettronico), il quale non ha valore in sé ma soltanto in quanto veicolo di una funzione segnica. Il discrimine che distinguerebbe la moderna moneta-segno sarebbe dunque l'assenza di un valore intrinseco (ossia di un valore “reale” e non “convenzionale”) che, nella moneta tradizionale, è invece dato dal metallo prezioso di cui è costituita.

A un esame più approfondito, questa distinzione appare problematica e, in ultima analisi, priva di fondamento. Essa non tiene conto del fatto che il cosiddetto “valore intrinseco” è un fattore esogeno rispetto alla funzione della moneta. Ovvero, rispetto al suo *uso*. Da un punto di vista pragmatico, se si considera una moneta metallica per il suo valore intrinseco, non la si sta considerando come moneta ma come un pezzo di metallo. Laddove invece la si considera come moneta, il suo valore e il suo uso non dipendono direttamente dal supporto metallico ma dalla funzione segnica che esso

1 Nella definizione del *Dizionario di Banca, Borsa e Finanza* (www.bankpedia.org) redatto da Assonebb (Associazione nazionale enciclopedia della banca e della borsa) la «moneta-segno» è una «moneta il cui valore dipende solo dalla decisione dell'autorità che la emette e/o dalla fiducia della gente, ha valore intrinseco nullo (o pressoché tale) e non possiede valore economico in quanto bene materiale». Cfr. anche la voce «moneta» dell'enciclopedia Treccani (<http://www.treccani.it/enciclopedia/tag/moneta/>).

incarna, grazie ai segni che vi sono incisi e al codice (*interpretante* direbbe Peirce) che li rende operativi in un determinato contesto pragmatico.

Ma se il valore intrinseco è del tutto estraneo rispetto alla natura e alla funzione della moneta, considerarlo come discriminante per distinguere due supposte tipologie di moneta (una presunta «moneta-segno» rispetto a una presunta «moneta tradizionale») è del tutto fuorviante per comprendere la natura della moneta e le sue trasformazioni.

Altri economisti parlano invece di moneta-segno in altra e diversa accezione, per indicare cioè la moneta odierna che non ha più alcun legame, neppure indiretto, con l'oro o con altri metalli preziosi. Sarebbe dunque «moneta-segno» qualsiasi moneta, prescindendo dal suo supporto materiale, a partire dalla data del 15 agosto 1971 (il giorno in cui il presidente Nixon ha sospeso la convertibilità in oro del dollaro e, indirettamente, di tutte le altre valute, abolendo così l'ultimo residuo di *Gold standard*). Il discrimine che distinguerebbe l'odierna moneta-segno dalle monete precedenti sarebbe, dunque, non la convenzionalità del suo supporto, ma, in questo caso, la convenzionalità del suo valore (non più legato, neppure indirettamente, al valore di un metallo come l'oro o l'argento).

Ma anche questa distinzione è assai problematica. La dicitura «moneta-segno», in questa accezione, vorrebbe distinguere l'attuale moneta fiduciaria, creata dal nulla (*fiat money*), da quella che, pur non essendo costituita dall'oro, avrebbe in esso il proprio corrispettivo, potendo sempre essere sostituita con una data quantità di quel metallo. Tale distinzione non tiene però conto del fatto che, durante gli anni del *Gold standard*, la sostituzione della cartamoneta con l'oro era solo *potenziale* e non *reale*: non poteva cioè mai essere effettivamente attuata nella sua interezza poiché la quantità di cartamoneta in circolazione era, sin dall'inizio, superiore alle riserve metalliche.² In questo senso, la presunta «moneta tradizionale» era già di fatto una *fiat money* (era cioè creata senza un corrispettivo equivalente in oro). Infatti, nella definizione che ne danno gli storici dell'economia Massimo Amato e Luca Fantacci, il *Gold standard* non è che «un maquillage istituzionale: un velo moralisticamente posto sopra una moneta che è fin dall'inizio compiutamente fiduciaria».³

Da questo breve quadro si può trarre una prima conclusione. Ogni distinzione che, in ambito monetario, ricorra al termine «segno» nel tentativo

2 Cfr. M. Amato, *Le radici di una fede. Per una storia del rapporto fra moneta e credito in Occidente*, Bruno Mondadori, Milano 2008.

3 M. Amato, L. Fantacci, *Fine della finanza. Da dove viene la crisi e come si può pensare di uscirne*, Donzelli, Roma 2012, p. 237.

di stabilire una partizione tra ciò che, nella moneta, sarebbe “reale” e ciò che sarebbe “convenzionale” (o tra un valore supposto “in sé” e un valore attribuito socialmente attraverso una mediazione segnica) è destinata al fallimento.

Un’indagine sulla moneta e sulle sue trasformazioni può invece trarre giovamento dalla semiotica peirceana e dalla nozione di segno in essa elaborata.

Per Peirce, come noto, ogni cosa è iscritta all’interno di una relazione segnica. In quest’ottica, tutta la moneta, senza distinzioni, è, da sempre, un segno. Come lo sono, d’altronde, l’oro, l’albero, o l’uomo.⁴ Se assumiamo questa prospettiva, la natura segnica non è di per sé discriminante per tracciare partizioni tra sistemi monetari antichi, moderni e contemporanei: non vi è differenza, da questo punto di vista, tra le prime forme di denaro (conchiglie, oli, animali, orzo, argento, ecc.), la moneta in metallo coniato, la cartamoneta e la moneta elettronica; né tra la moneta la cui unità di misura del valore coincide con l’oro e la moneta slegata da ogni standard metallico. Qualunque sia il suo supporto materiale (metallo, carta o server informatico), qualunque sia la sua unità di misura (sia essa stabilita dal sovrano, come nel Medioevo, dal riferimento all’oro o dal mercato), la moneta non è una *cosa* ma un *segno* e, per ciò stesso, non ha mai valore in sé, ma soltanto all’interno di una relazione segnica. Nei termini di Peirce, possiamo dire che ogni forma di moneta è un *Representamen* che rinvia a un *Oggetto* per un *Interpretante*. E il *Representamen* non ha mai “senso” o “valore” in se stesso, ma solo in relazione agli altri due poli: il suo “valore” risiede, in ultima analisi, nell’insieme degli “abiti di risposta” a cui dà luogo.

Se non vi è moneta che non sia segno, è certo invece che il supporto, in cui di volta in volta la funzione monetaria si incarna, e il codice segnico che la mette in opera, non sono estranei o accidentali rispetto alla sua operatività, ma sono anzi in grado di mutarne natura e scopi. Le trasformazioni storicamente avvenute in ambito finanziario e, di conseguenza, in quello economico, politico e sociale, devono molto all’impatto delle tecniche e dei codici di scrittura. Ossia, al mutare delle relazioni segniche e dei relativi abiti di risposta. È quanto si può riscontrare esaminando le origini

4 Il riferimento è alla celebre conclusione di Peirce «l’uomo è un segno» (cfr. C.S. Peirce, *Some Consequences of Four Incapacities*, in Id., *The Essential Peirce*, a cura del Peirce Edition Project, Indiana University Press, Bloomington, vol. 1, pp. 28-55, trad. it. *Alcune conseguenze di quattro incapacità*, in Id., *Semiotica*, testi scelti e introdotti da M. A. Bonfantini, L. Grassi, R. Grazia, Einaudi, Torino 1980, p. 84).

dell'economia e la stessa nascita della moneta in una prospettiva pragmatista. Più precisamente, in un'ottica peirceana «sinechista» e «tichista», in grado di leggere le mutazioni che hanno portato alla nascita della moneta e le sue successive evoluzioni come «una serie di passi reali infinitesimali» (per dirla con *The Law of Mind*)⁵ all'interno di una semiosi infinita.

2. Segni del debito

Chiediamoci anzitutto: se la moneta è un segno, di che cosa è segno?

Posto che le relazioni segniche, in cui di volta in volta la funzione monetaria s'incarna, mutano col mutare dei supporti e dei codici, in linea generale si può dire che la moneta è sempre *il segno di un debito*.

Questo vale certamente per l'epoca odierna, contraddistinta dalla *fiat money*, dove le banconote non sono che il segno di un debito della Banca centrale,⁶ ma vale anche per le epoche passate.

Infatti, contrariamente a quanto ritenuto dal senso comune, che immagina il credito come una derivazione del denaro, vi è una priorità logica e storica dei rapporti di debito/credito rispetto ai rapporti strettamente economici e monetari (come messo in luce, tra gli altri, dall'economista Lapo Berti, il denaro è un titolo di credito, cioè il segno di una relazione debitoria precedente, non la sua origine).⁷ Storicamente, questi rapporti di debito/credito, precedenti l'istituzione della moneta, non sono altro che i legami sociali dell'arcaica "economia del dono", tipica delle società del Neolitico e studiata dagli etnologi presso le popolazioni "primitive" del XX secolo. Appena farà la sua comparsa nella storia, il denaro servirà proprio a pagare questi debiti simbolici, preventivamente quantificati (ridotti cioè a debiti economici).⁸

5 C.S. Peirce, *The Law of Mind*, in *The Essential Peirce*, cit., vol. 1, pp. 313-333, trad. it. *La legge della mente*, in W. J. Callaghan (a cura di), *Scritti di filosofia*, Cappelli, Bologna 1978.

6 «Le banconote emesse dalle banche centrali restano un loro debito non coperto da nessun attivo *che non sia a sua volta il debito di qualcun altro*» (M. Amato, *Le radici di una fede*, cit., p. 132).

7 Cfr. L. Berti, *Moneta, capitale e ricchezza*, in «Problemi del Socialismo», n. 7-8, pp. 25-62. Cfr. anche M. Amato, *L'enigma della moneta*, et al., Milano 2010; G. Pezzano, *La moneta allo specchio: dall'immagine al simbolo. Uno sguardo anamorfico*, in G. Pezzano, D. Sisti, *Immagini, immaginari e politica. Orizzonti simbolici del legame sociale*, Ets, Pisa 2013, p. 171 sgg.

8 Cfr. O. Bulgarelli, *Il denaro alle origini delle origini*, Spirali, Milano 2001.

A loro volta, questi legami di debito simbolico, alla base dell'organizzazione tribale delle società primitive, sono strettamente intrecciati al «debito di vita» che gli uomini arcaici sentono nei confronti della divinità. Non a caso, diversi antropologi, ma anche alcuni economisti come Michel Aglietta e André Orléan, hanno suggerito l'idea di un «debito primordiale» quale fondamento ultimo dell'economia.⁹

Ma come spiegare il passaggio dal debito primordiale e dai rapporti di debito simbolico, propri della «società del dono», ai rapporti economici, propri della «società monetaria»?

Senza dover supporre salti evolutivi, il problema può essere apprezzato entro la prospettiva peirceana del sinechismo, per cui ogni cosa evolve secondo un principio di continuità. Il passaggio, che avviene gradualmente, dallo scambio simbolico allo scambio economico è il risultato, per dirla con Wright, di «nuovi usi di vecchie funzioni»¹⁰.

Il quadro evolutivo che ne risulterebbe sarebbe allora il seguente: la moneta nasce originariamente come segno *del* legame sociale,¹¹ ossia di quella comunione originaria che sta a fondamento della *communitas*; ma la sua introduzione innesca una serie di trasformazioni nelle pratiche di vita comunitaria, nuovi «abiti di risposta» che rendono il legame sociale sempre più astratto dagli originari rapporti tribali di debito simbolico propri del mondo arcaico. Il legame sociale si trasforma così da *rapporto simbolico* in *rapporto economico*.

Per tracciare le linee di questo quadro, conviene però prendere le mosse dall'inizio: dal cosiddetto «debito primordiale».

3. *Dal sacro all'economico*

Per comprendere il senso e la rilevanza del debito primordiale, è necessario sprofondare nei primordi, rievocando, per rapidi cenni, la mentalità dell'uomo arcaico.

9 Cfr. M. Aglietta, A. Orléan, *La monnaie souveraine*, Odile Jacob, Paris 1998.

10 «New uses of old powers»: l'espressione ricorre più volte nel testo *Evolution of self consciousness* del 1873 (cfr C. Wright, *Evolution of self consciousness*, in Id., *Philosophical discussions*, 1877, pp. 199-200, tr. it. *L'evoluzione dell'autoco-scienza*, Spirali, Milano 1990, pp. 52 e sgg.).

11 «La moneta è il legame sociale primordiale delle economie mercantili» (M. Aglietta, *Regolazione e crisi del capitalismo*, in M. Aglietta, G. Lunghini, *Sul capitalismo contemporaneo*, Bollati Boringhieri, Torino 2001, p. 14).

In questa mentalità, immersa nel sacro, l'uomo è un essere costitutivamente in debito, legato a un rapporto di debito/eccedenza con gli dèi. La vita è infatti concepita come un dono divino. È allora necessario contraccambiare questo dono (questa "eccedenza primordiale") con un contro dono, affinché gli dèi continuino a donare (fertilità alla terra e prolificità alla popolazione), garantendo così il ciclo della vita. E come si contraccambia il dono degli dèi? Col sacrificio.

Attraverso il rito sacrificale – fondamento di tutte le comunità umane a noi note, attestato presso l'*homo sapiens* sin dal Paleolitico – l'uomo arcaico restituisce parte dell'animale cacciato, o una parte del raccolto, come ringraziamento per ciò che si è avuto in passato e, insieme, come preghiera perché se ne abbia ancora in futuro. Come suggerito da Marcel Mauss, il sacrificio è lo scambio originario da cui deriva lo scambio economico.¹² Infatti, nell'analisi di Aglietta e Orléan, basata sulla tradizione vedica, le offerte sacrificali agli dèi si sarebbero evolute nel tempo in offerte verso la sovranità (rappresentante in terra degli dèi e, dunque, garante della vita comunitaria) e infine in tasse da versare allo Stato.¹³

Ma il primo a indagare il legame tra il denaro e il rito sacrificale è stato il filologo Bernhard Laum nel 1924. Una breve analisi della sua opera, *Heiliges Geld*, può aiutare a comprendere alcuni irrisolti nodi teorici – piuttosto ricorrenti nel modo di impostare il problema delle origini della moneta – che un approccio pragmatista potrebbe invece chiarire e portare a scioglimento.¹⁴

Leggendo Omero, Laum era incappato in una scoperta assai curiosa. Nell'*Iliade* e nell'*Odissea*, il valore dei beni scambiati viene indicato in una certa quantità di buoi con valori fissi e ricorrenti: 1, 4, 9, 12, 20, 100. Queste cifre ritornano identiche a determinare i buoi immolati nei sacrifici: 100, 20, 12, 9, 1 (mancano attestazioni di sacrifici di quattro buoi).

Il ricorso a una quantità fissa risponde evidentemente alle consuetudini tipiche del rito. Vi è dunque, nel rito sacrificale, una scala di valore, basata su quantità tipizzate, che viene poi adottata per determinare l'importanza di un bene. La misura del valore si sarebbe dunque trasferita progressivamente dalla sfera del culto a quella dello scambio.

12 Cfr. M. Mauss, *Saggio sul dono. Forma e motivo dello scambio nelle società arcaiche*, in Id., *Teoria generale della magia*, Einaudi, Torino 1991, pp. 175-182.

13 Cfr. M. Aglietta, A. Orléan, *La monnaie souveraine*, cit.

14 Cfr. B. Laum, *Heiliges Geld. Eine historische Untersuchung über den sakralen Ursprung des Geldes* (1924), Semele, Berlin 2006.

Ma c'è di più. I beni ceduti o scambiati nel mondo omerico sono i cosiddetti *agalmata*, oggetti preziosi per la loro storia e per il prestigio che il signore dell'*oikos* aveva conseguito acquistandoli o ricevendoli in dono: armi d'oro, coppe, tripodi, lebeti, spiedi, ecc. I poemi epici testimoniano una loro progressiva evoluzione. Da doni scambiati in particolari circostanze cerimoniali (ospitalità, matrimoni, giochi atletici) questi oggetti iniziano a svolgere il ruolo di "valori circolanti", venendo così ad assumere alcune funzioni del denaro: sia quella di mezzo di scambio sia quella di unità di misura. Laum mostra (non senza qualche errore)¹⁵ come molti di questi *agalmata* provengano direttamente dalla sfera del culto sacrificale. È certo il caso di lebeti, tripodi, doppie asce, spiedi: tutti strumenti originariamente utilizzati nel sacrificio, ma che, nel tempo, evolvono sino a diventare "segni premonetari". In tripodi e lebeti, ad esempio, erano stabiliti indennizzi e ammende nelle iscrizioni più antiche del santuario di Apollo Pizio a Gortina (in un'epoca in cui, probabilmente, i termini non designavano più gli utensili in quanto tali ma masse di metallo che ne ripetevano il nome). Lo spiedo (*obolos*), utilizzato per infilzare la carne durante il banchetto sacrificale, finisce per essere una barra di ferro o bronzo valutata a peso, infine sostituita, agli inizi della monetazione, da una moneta d'argento di valore corrispondente e con uguale nome: l'obolo. Il fascio di sei spiedi (*drachme*) diventa il multiplo dell'obolo, la dracma.

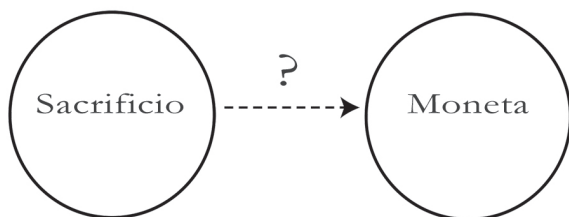
Laum poteva insomma concludere che dall'ambito del culto provengono le due principali funzioni della moneta: l'unità di misura e il mezzo di scambio. Il valore, originariamente sacrale e legato alle offerte degli uomini verso gli dèi, nel corso del tempo sarebbe dunque divenuto valore in senso economico, legato agli scambi degli uomini tra loro.

Tradotto in termini di debito, il quadro che ne risulta sarebbe questo: gli uomini hanno originariamente un rapporto di debito/eccedenza con gli dèi (debito primordiale) da cui, nel tempo, deriva il metro di misura dei rapporti di debito/credito tra gli uomini (debito economico). Il "valore" del debito primordiale e il modo in cui lo si onora (con un certo numero di buoi) sarebbe cioè passato a designare il valore dei debiti e dei beni scambiati tra gli uomini quando questi iniziano ad avere rapporti commerciali.

15 Cfr. C. Blinkenberg, «Review of B. Laum, *Heiliges Geld; Das Eisengeld der Spartaner*», in *Gnomon*, II, 1926, pp. 102-7; Z. Gansimiec, *Żelazny pieniądz spartan i geneza obolosu*, in «Archeologia», VIII, 1956, pp. 367-405; N. F. Parise (a cura di), *Bernhard Laum. Origine della moneta e teoria del sacrificio*, Istituto Italiano Numismatica, Roma 1997.

Il sacrificio (segno del debito primordiale) si sarebbe dunque evoluto in moneta (segno di un debito economico).

Ma, così delineato, il quadro appare sin troppo semplificatorio. Come avviene questo trasferimento della nozione di valore, dallo scambio rituale con gli dèi (il sacrificio) allo scambio economico tra uomini (il commercio)? Come si passa dal sacro al profano, dal cielo alla terra, dalla vittima sacrificale al denaro?



Leggendo Laum, la nozione di valore sembra transitare dalla sfera del culto a quella degli scambi come se questi due ambiti fossero del tutto autonomi e indipendenti. Senza tappe intermedie, sfumature graduali, aree di intersezione o di sovrapposizione. In questo modo, come nota il numismatico Nicola Parise, si finisce per contrapporre rigidamente la sfera economica agli altri ambiti della vita umana.¹⁶ Il passaggio dal sacro all'economico risulta così un enigma.

Manca insomma un anello, o più d'uno, in grado di chiarire quale catena di trasformazioni storico-materiali abbiano condotto l'uomo dalla sfera del culto al sorgere progressivo del denaro e degli scambi monetari. Manca, si potrebbe anche dire, un'attenzione pragmatista ai concreti abiti d'azione, entro i quali soltanto acquisiscono senso e valore gli oggetti di scambio (che si tratti di doni agli dèi, come nel sacrificio, o di doni tra uomini, come nel mondo omerico) in quanto *segni* che via via evolvono verso la funzione di segno monetario. È allora necessario prima ricostruire la continuità, ossia il tessuto di pratiche sociali in cui sono immersi tanto gli uomini primitivi quanto gli oggetti scambiati, per poi mostrare come, in questo *continuum*, si producano mutamenti che, nella prospettiva "tichista" di Peirce,

16 Cfr. N.F. Parise, *La nascita della moneta. Segni premonetari e forme arcaiche dello scambio*, Donzelli, Roma 2000, p. 10.

sorgono attraverso variazioni infinitesimali grazie alla spontaneità del puro accadere.¹⁷

Un primo contributo in questa direzione può venire dalle ricerche di Marcel Mauss e Louis Gernet.

4. *Continuità (e vaghezza) tra sacrificio, dono e moneta*

Ciò che il celebre *Saggio sul dono* di Mauss chiarisce in modo inequivocabile è che la sfera magico-sacrale e quella degli scambi erano, in origine, strettamente intrecciate. La nozione di valore, dunque, non salta dall'ambito religioso a quello economico, per la semplice ragione che, quando gli uomini iniziano a svolgere i primi scambi tra loro, queste partizioni tra diversi ambiti della vita umana non esistono affatto.

L'anello mancante – per ricostruire la continuità “sinechistica” tra pratiche sacrificali e pratiche monetarie – è allora proprio la pratica del dono, attestata tra le popolazioni primitive di tutti i continenti. Infatti, nell'analisi svolta da Mauss, tale pratica, che sta alla base dell'organizzazione tribale delle società più antiche, è un rito con diverse componenti magico-sacrali. O, per dirla con lo stesso autore, un «fatto sociale totale». Vale a dire, un fenomeno in cui elementi sociali, estetici, etici, religiosi, economici, giuridici, politici e culturali costituiscono un tutt'uno indistinguibile. Il *Saggio sul dono* mette in luce come questa pratica (uno scambio tra uomini) derivi da quella del sacrificio (uno scambio tra uomini e dèi). Poiché, come nota Mauss, gli dèi sono i proprietari originari di tutto ciò che esiste sulla terra, sono essi i primi con cui avviare uno scambio, che si realizza nel rito sacrificale.¹⁸

Il quadro che ne risulterebbe sarebbe allora il seguente: sul piano terreno si riproduce il debito (di vita) e lo scambio (di doni) con gli dèi, che diviene scambio con i capi famiglia, i capi villaggio, l'autorità sovrana. Dobbiamo cioè pensare a una rete: il debito primordiale (sancito dal sacrificio) si declina in una rete di debiti e di corrispettivi obblighi sociali (sanciti dal dono), strutturata per linee verticali (debito del figlio nei confronti del padre, del padre nei confronti del capo villaggio, e così via fino agli dèi) e per linee orizzontali (alleanze tra clan e altri clan, sancite anch'esse da scambi di doni). Sono le linee di filiazione (verticali) e di alleanza (orizzon-

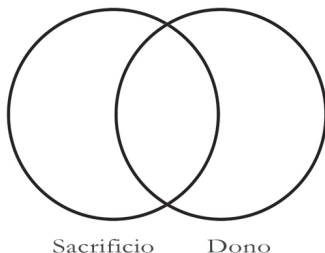
17 Cfr. R. Fabbrichesi, F. Leoni, *Continuità e variazione*, Mimesis, Milano 2005, p. 52.

18 «Lo scopo preciso della distruzione sacrificale è quello di essere una donazione che va necessariamente ricambiata» (M. Mauss, *Saggio sul dono*, cit., p. 178).

tali) studiate nelle società contemporanee dall'antropologia delle parentele (Radcliffe-Brown, Lévi-Strauss, Leach, Needham).

È dunque entro questa rete che hanno originariamente luogo gli scambi, i quali avvengono senza fini utilitaristici. Quella del dono è un'economia fondata su un debito simbolico – il debito primordiale – e dà quindi luogo a uno scambio simbolico. Si contraccambia, infatti, il dono con un contro dono di valore possibilmente superiore. Ne va del proprio prestigio e onore. Ossia del proprio *status* sociale, di cui lo stesso dono è segno.

È interessante sottolineare un dato su cui cade l'attenzione di Mauss: presso le isole Trobriand, si offrono agli dèi alcuni oggetti preziosi assai particolari, chiamati *vaygu'a*, ritenuti prodigiosi dagli indigeni.¹⁹ Questi talismani, dal valore magico-sacrale, non solo sono oggetto di scambio con le divinità (in quanto dono *degli* dèi e/o dono *per* gli dèi) ma circolano anche all'interno di uno scambio rituale tra gli uomini (il celebre rito del *kula* studiato da Malinowski). Si vede bene qui l'intersezione, per non dire la continuità, tra la pratica sacrificale e le pratiche del dono (in quanto entrambi, dono e sacrificio, altro non sono che *segni di un debito simbolico*).



Mauss parla, in questi casi, di «confusione dei due principî del sacrificio e del dono»²⁰. Quella del dono/sacrificio dovremmo allora considerarla, nei termini del Peirce sinechista, un'idea vaga (*uncertain*) che trascolora tra un capo e l'altro dei suoi estremi.²¹

Ora, oggetti con una funzione simile ai *vaygu'a*, caratterizzati da questa stessa “vaghezza” e dalla medesima doppia circolazione (scambio con gli dèi e scambio con gli uomini) li ritroviamo là dove compare per la prima volta la moneta – nella zona dell'Egeo – poco prima della sua nascita. Sono

19 Cfr. *ivi*, p. 179.

20 *Ivi*, p. 216 (in nota).

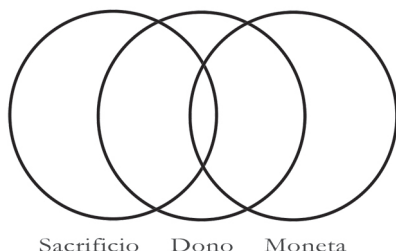
21 Sul rapporto tra continuità e vaghezza in Peirce, cfr. R. Fabbrichesi, F. Leoni, *Continuità e variazione*, cit., pp. 58 e sgg.

proprio quegli *agalmata* che hanno attirato l'attenzione di Laum. Ossia, gli oggetti preziosi di cui parla Omero e che rivestono un ruolo decisivo nel lungo cammino evolutivo dai segni premonetari sino alla moneta coniatata. È merito di Louis Gernet aver ricostruito la loro storia, riportandone in luce l'originaria funzione magico-sacrale.²² Si ricomponne così un importante tassello di quell'intreccio di pratiche e di segni che ha preceduto il sorgere della moneta (almeno nell'area dell'Egeo, cioè là dove ha avuto effettivamente origine il conio).

Gernet riprende infatti lo spunto di Laum sulle origini sacrali dei segni premonetari integrandolo però con un'attenzione alle concrete pratiche di vita in cui è immersa la società descritta da Omero. Di quali pratiche si tratta? Di quelle del dono analizzate da Mauss. Gernet legge infatti la società omerica come un'economia del dono, in cui gli *agalmata* sono scambiati perché segni di un legame sociale (segno di rispetto e sottomissione «feudale», negli scambi verticali, o di alleanza, negli scambi orizzontali). Attraverso un'analisi dei miti, l'autore ripercorre il tragitto evolutivo di questi doni, risalendo dall'epoca omerica, in cui essi iniziano già a svolgere la funzione di "valori circolanti", sino alla più antica preistoria greca, dove – stando al mito – sono veri e propri talismani (dono *degli dèi e/o* dono *per gli dèi*).

Collocando tutti i tasselli offerti da Laum, Mauss e Gernet, in un *continuum* sinechistico, otteniamo così un quadro evolutivo in cui il segno del legame sociale trascolora via via in un graduale mutamento di pratiche. Abbiamo dapprima le pratiche sacrificali: uno scambio simbolico tra uomini e dèi. Da queste derivano le pratiche del dono: uno scambio simbolico tra uomo e uomo; ma anche tra uomini e dèi (in quest'ultimo caso il dono sfuma nel sacrificio). Infine, emergono le pratiche monetarie: uno scambio – quantificato e non più solo simbolico – tra uomo e uomo (scambio che, se risaliamo alla preistoria greca, sfuma nel dono).

22 Cfr. L. Gernet, *La nozione mitica del valore in Grecia*, in *Antropologia della Grecia antica*, Arnoldo Mondadori Editore, Milano 1983, pp. 75 e sgg.



5. Nuovi usi di vecchi doni

Ricostruita la continuità tra queste pratiche, chiediamoci infine: che cosa accade perché il segno (del debito) che in esse circola muti forma, finendo per mutare anche i relativi abiti di risposta (che da *gesti simbolici* diventano via via *atti economici*)? Ovvero, come l'*agalma* (oggetto prezioso per la sua storia di talismano) finisce per diventare un pezzo di metallo soppesato (prezioso solo per la sua massa) e infine coniato (prezioso solo per il segno che vi è inciso)?

Vi è un intreccio di pratiche, che in questa sede non è possibile ricostruire, che via via plasmano il rituale dello scambio di doni. In estrema sintesi, le pratiche di scrittura e di pesatura, provenienti dal Vicino Oriente Antico, hanno l'effetto di oggettivare il valore dell'*agalma*, che perde così ogni riferimento alla propria genealogia mitica (in origine narrata dalla viva voce del donatore, poi sostituita dai segni della bilancia, che del «valore» del dono riportano solo ciò che è misurabile).²³ Mentre la pratica del conio, renderà ancora più astratto il dono, ormai misurato e quantificato, divenuto quindi moneta, ossia segno di un debito a sua volta misurato e quantificato (un debito economico). Sicché, in conclusione, il dono diviene moneta per quel principio evolucionistico che Wright ha efficacemente indicato come «nuovi usi di vecchie funzioni».

23 Sugli effetti della scrittura e delle sue oggettivazioni per la nascita del denaro, cfr. C. Sini, *Del viver bene. Filosofia ed economia*, Jaca book, Milano 2011; E. Redaelli, *Far lavorare gli dei. Dal debito primordiale al debito pubblico*, in C. Sini (a cura di), *Prospettive della differenza*, Lubrina, Bergamo 2014.

GIOVANNI TUZET
RESPONSABILITÀ, PRAGMATISMO
ED ECONOMIA

1. *Un vecchio concetto*

Il concetto di responsabilità è vecchio quanto il diritto. Grosso modo consiste nel farsi carico delle conseguenze ingiuste di una propria azione od omissione, cioè nel pagare una somma di denaro per risarcire il danno causato o nel compiere una certa azione che lo ripara o nel subire una certa sanzione. Ciò è molto riassuntivo e dovrebbe essere arricchito con importanti dettagli, ma il punto che voglio sottolineare è semplice: la responsabilità è un concetto giuridico fondamentale. Molto difficilmente è concepibile un sistema giuridico che ne prescindia. Il che vale pure per la responsabilità morale: un sistema morale in cui gli agenti non siano responsabili delle conseguenze della propria condotta è molto difficile da immaginare.

Qui mi concentrerò sulla responsabilità giuridica cercando di mostrare come alcuni autori pragmatisti (1) l'abbiano riconfigurata alla luce del proprio externalismo filosofico e (2) ne abbiano sviluppata un'analisi economica che è tanto interessante quanto problematica. I principali protagonisti di questa vicenda sono Oliver Wendell Holmes per la riconfigurazione pragmatista del concetto in questione e Richard Posner per la sua più recente analisi economica.

2. *Un vecchio concetto per nuovi usi: pragmatismo e diritto*

Alla fine del XIX secolo alcuni giuristi americani configurano dei nuovi usi del vecchio concetto di responsabilità. Si tratta di autori influenzati dall'atmosfera filosofica del tempo e dal pragmatismo in particolare. Il più importante è Oliver Holmes, già membro del *Metaphysical Club* di Cambridge e in seguito giudice della Corte suprema americana.¹ Nel suo libro *The*

1 Cfr. fra gli altri F.R. Kellogg, *Oliver Wendell Holmes, Jr., Legal Theory, and Judicial Restraint*, Cambridge University Press, Cambridge 2007; L. Menand, *The*

Common Law (1881) egli sostiene che lo sviluppo del diritto americano in ambito di responsabilità extracontrattuale² è caratterizzato dal crescente uso di standard *esterni* per determinarne le condizioni. L'esternalismo di Holmes ha due principali obbiettivi critici: a) l'uso di standard morali e b) l'uso di criteri psicologici per determinare tale responsabilità. Quanto al primo, egli insiste sulla differenza fra diritto e morale (ci può essere diritto moralmente cattivo, pur se grandissima parte delle nostre regole e istituzioni giuridiche nasce da esigenze morali).³ Quanto al secondo, egli oppone a una concezione internalista della responsabilità (responsabilità in base all'intenzione) una concezione esternalista (responsabilità in base alla condotta, prescindendo dagli stati mentali dell'agente). Il secondo profilo ci riguarda qui.

Holmes inizia dicendo che la prima forma di responsabilità *civile*, storicamente parlando, è in base all'intenzione e che ciononostante lo sviluppo del diritto angloamericano è in favore di standard esterni.⁴ All'esito di questo sviluppo, infatti, il diritto «opera solo nella sfera dei sensi» giacché si mostra indifferente alle dinamiche interne della coscienza.⁵ La misura della responsabilità nella concezione esternalista di Holmes è la *prevedibilità* delle conseguenze di un'azione. Infatti una conseguenza non prevedibile non solleva una forma di responsabilità dell'agente: colui che viene chiamato a rispondere di certe conseguenze ne è sollevato se non c'era modo di prevederle.⁶

È importante vedere dove questa concezione diverge da quella internalista. Quando compiamo un'azione siamo solitamente in grado di prevedere alcune delle sue conseguenze e di frenarci se capiamo che sono dannose per noi o altri soggetti. Può capitare che siano proprio le conseguenze che l'agente vuole produrre – nel qual caso le conseguenze attese sono identiche a quelle volute. In altri casi l'agente non desidera produrre una parte

Metaphysical Club. A Story of Ideas in America, Farrar, Straus and Giroux, New York 2001; H.L. Pohlman, *Justice Oliver Wendell Holmes & Utilitarian Jurisprudence*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.) and London 1984.

2 È la responsabilità per condotte che non rientrano in una relazione contrattuale fra l'agente e altri soggetti.

3 Cfr. S. Haack, *On Legal Pragmatism: Where Does "The Path of the Law" Lead Us?*, in «American Journal of Jurisprudence», vol. 50, 2005, pp. 71-105; O.W. Holmes, *The Path of the Law*, in «Harvard Law Review», vol. 10, 1897, pp. 457-478.

4 Cfr. O.W. Holmes, *The Common Law*, 45^a ristampa, Little Brown and Company, Boston 1923, pp. 4, 39, 79-80, 108-114, 135-137 (ed. orig. 1881). Le traduzioni di Holmes sono mie.

5 *Ivi*, p. 110.

6 *Ivi*, p. 92.

delle conseguenze che è in grado di prevedere – sono gli “effetti collaterali” di un’azione.⁷ Ora, una concezione della responsabilità è in base all’intenzione se non tiene conto di tali effetti collaterali, mentre è una concezione esternalista se lo fa (a condizione, per Holmes, che gli effetti fossero prevedibili al tempo della condotta). Si consideri lo scenario in cui ascolto musica ad alto volume accettando il rischio di disturbare i vicini ma non lo faccio per disturbarli, non è mia intenzione, è solo un effetto collaterale del mio divertimento. Secondo la responsabilità in base all’intenzione *non* ne sono responsabile – il che mostra i limiti della concezione internalista. In aggiunta ci sono i problemi della prova, giacché provare uno stato mentale è spesso arduo: possiamo solo inferirlo per abduzione⁸ dal comportamento, tramite qualche generalizzazione sulla condotta umana come premessa maggiore dell’inferenza. L’esternalista *à la* Holmes evita questo impaccio richiedendo di mostrare solo che l’azione aveva delle prevedibili conseguenze dannose e che queste si sono verificate (ma si noti che anche qui occorreranno delle generalizzazioni per inferire tali conseguenze – come la premessa che i vicini sono disturbati dalla musica ad alto volume).

Capita altresì che nella complessità del mondo un’azione produca delle conseguenze non volute né attese; nessuna delle due concezioni che stiamo richiamando le conta fra ciò di cui siamo responsabili. Per Holmes non è sorprendente, poiché il principio generale della responsabilità extracontrattuale è che «la perdita causata da un incidente deve restare dove cade e questo principio non è toccato dal fatto che un essere umano sia vittima della sfortuna».⁹ Ci sono ragioni economiche per non modificare il principio, aggiunge Holmes, poiché la macchina dello Stato è costosa e non è il caso di metterla in moto a meno che non ci sia un chiaro beneficio derivante dal modificare lo *status quo*.¹⁰

Comunque non si deve sovrastimare la novità dell’approccio di Holmes. Di fatto è in linea con lo standard tradizionale dell’uomo “prudente”, il

7 Sulla teoria del “doppio effetto”, che è questione complessa e controversa, cfr. tra gli altri M.E. Bratman, *Intention, Plans and Practical Reason*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.) and London 1987, pp. 140-141, e H.L.A. Hart, *Punishment and Responsibility. Essays in the Philosophy of Law*, Oxford University Press, Oxford 1968, pp. 122-125.

8 Sull’abduzione nel ragionamento scientifico e giuridico, mi permetto di rimandare a G. Tuzet, *La prima inferenza. L’abduzione di C.S. Peirce fra scienza e diritto*, Giappichelli, Torino 2006.

9 O.W. Holmes, *The Common Law*, cit., p. 94.

10 *Ivi*, p. 96. *Contra* cfr. G. Calabresi, *The Costs of Accidents*, Yale University Press, New Haven 1970, pp. 261-263.

quale è capace di prevedere certe conseguenze di un'azione e di astenersi da essa se è probabile che affetti negativamente altri soggetti. A meno che non ci siano ragioni per tenere in considerazione un diverso insieme di capacità cognitive (l'esperto che è capace di prevedere più conseguenze, o il disabile che ne prevede meno), il diritto usa l'uomo prudente come standard per determinare la responsabilità.¹¹

È interessante notare la somiglianza fra questo standard e quelli di senso comune raccomandati dai pragmatisti in filosofia. Inoltre, l'enfasi sui criteri esterni è in linea con l'atteggiamento critico dei pragmatisti nei confronti della psicologia e dell'internalismo tanto in ambito cognitivo quanto pratico. Ma si deve notare altresì che l'esternalismo di Holmes non è comportamentista, né puramente focalizzato su ciò che segue una data condotta: è incentrato sull'idea che, date le nostre normali capacità cognitive e la nostra comune esperienza,¹² siamo di solito capaci di prevedere certe conseguenze di un'azione. Queste sono le conseguenze di cui siamo responsabili, qualora abbiano luogo, a prescindere dalla nostra effettiva previsione o dai nostri stati intenzionali a riguardo. Lo standard è la *prevedibilità*, non l'effettiva previsione. Si tratta quindi di un esternalismo moderato, che oltretutto mantiene un vocabolario mentalista alla voce "prevedibilità". O è per così dire un mentalismo "disincarnato", che assume la possibilità di fare certe previsioni ma non si cura degli stati mentali dei singoli agenti.

Holmes ha sostenuto lo stesso sul diritto *penale*. Ha scritto che la responsabilità penale è *a fortiori* determinata da standard esterni, dato che siamo nella parte del diritto maggiormente preoccupata di indurre una conformità di comportamento, a prescindere dalle intenzioni o dai motivi psicologici degli agenti.¹³ Di nuovo, lo standard dominante è la prevedibilità delle conseguenze di una certa condotta. Per fare un esempio, se è comune conoscenza che una certa condotta certamente o probabilmente causa la morte di qualcuno, colui che agisce producendo tale conseguenza è responsabile di omicidio e al diritto non interesserà sapere se abbia realmente previsto l'infausta conseguenza: il criterio non è ciò che il criminale ha previsto, ma ciò che avrebbe previsto un uomo di ragionevole prudenza.¹⁴

Tuttavia ci sono delle interessanti obiezioni alle tesi di Holmes. Una è la differenza fra responsabilità civile e penale, con la seconda più focalizzata

11 O.W. Holmes, *The Common Law*, cit., p. 108. Cfr. J.C. Gray, *The Nature and Sources of the Law*, The Columbia University Press, New York 1909, pp. 276-277.

12 O.W. Holmes, *The Common Law*, cit., pp. 149-150 e 162.

13 *Ivi*, p. 50. Ma cfr., per un'analisi più sofisticata, H.L.A. Hart, *op. cit.*

14 O.W. Holmes, *The Common Law*, cit., pp. 53-54 e 75-76.

sulla personalità dell'agente, sulla sua storia, sui motivi dell'azione e in genere sugli stati intenzionali legati alla condotta.¹⁵ La responsabilità civile non è solitamente determinata da siffatti fattori: per stabilire se qualcuno deve risarcire una perdita economica altrui, non occorre considerare la sua personalità, i suoi stati mentali o affettivi, etc. In fin dei conti la responsabilità civile è governata da criteri economici, mentre quella penale non lo è – o lo è in misura minore. Per apprezzare in sede penale gli aspetti dei casi particolari, Herbert Hart ha fra gli altri suggerito questo doppio test di attribuzione di responsabilità per negligenza: (i) se l'accusato abbia mancato di prendere le precauzioni che qualsiasi persona ragionevole avrebbe preso nelle circostanze rilevanti; (ii) se l'accusato, date le sue capacità mentali e fisiche, avrebbe potuto prendere tali precauzioni.¹⁶ Il primo test è in linea con Holmes, il secondo no. Per altro verso lo stesso Hart ha chiarito che nessun sistema giuridico può personalizzare le condizioni della responsabilità al punto di individuare e scusare tutti gli incapaci di non soddisfare lo standard dell'uomo ragionevole.¹⁷

Un'altra obiezione è che il diritto della responsabilità extracontrattuale distingue fra illeciti intenzionali e inintenzionali (per il diritto americano, ad esempio, le frodi sono illeciti del primo tipo, gli incidenti sono normalmente del secondo). Il problema per l'esternalista è la mancanza di risorse concettuali per tracciare questa distinzione, una volta che la responsabilità sia ridotta a uno standard esterno. Comunque non è questo il luogo per approfondire simili critiche. Ciò che conta ai nostri fini è la ragione economica che sta dietro alla responsabilità civile almeno.

3. *Un vecchio concetto per nuovi usi: pragmatismo, diritto ed economia*

A metà del XX secolo un giudice americano, Learned Hand, promuove l'uso dell'analisi costi/benefici per determinare la responsabilità extracontrattuale. Egli decide alcuni casi con questo criterio: l'agente è responsabile se i costi attesi del danno prodotto dalla sua azione (od omissione) superano i costi di prevenzione. Detto altrimenti, se i benefici attesi della prevenzione superano i costi della stessa. In questo quadro la responsabilità dipende dalla stima dei costi e dei benefici, il cui calcolo ha un'aria conse-

15 Cfr. la critica di Hart alla tesi di Holmes in H.L.A. Hart, *op. cit.*, pp. 38-39, 242-244.

16 *Ivi*, p. 154.

17 *Ivi*, p. 155.

quenzialista ben diversa dallo spirito deontologico con cui in una concezione internalista ci si chiede se l'agente abbia compiuto il proprio dovere.

Si immagini che ballando sfrenatamente nel vostro salotto io colpisca un prezioso vaso Ming facendolo cadere. A meno che non si parli di "intenzione" in un senso così lato da comprendere tutti i prevedibili effetti della condotta, non si può dire che io abbia avuto l'intenzione di romperlo. Tuttavia – salvo che voi stessi mi abbiate incoraggiato a ballare in tal modo accettando un rischio – è corretto farmi risarcire il danno, non solo perché effetti del genere erano prevedibili ma anche perché il danno atteso (il valore del vaso moltiplicato per la probabilità di romperlo) superava i costi di prevenzione (l'astensione dal ballare ancor più sfrenatamente). Pertanto i benefici della prevenzione superavano i suoi costi. In parole più comuni, era ragionevole astenersi dal ballare sfrenatamente; usando la fraseologia tradizionale, un uomo prudente non l'avrebbe fatto.

Hand usa questo criterio per decidere alcuni casi di negligenza civile.¹⁸ Il più noto è *U.S. v. Carroll Towing Co.* (1947), che verte sulla perdita di una chiatta e del suo carico. In sintesi i fatti erano questi:¹⁹ una serie di chiatte era ormeggiata nel porto di New York (l'una legata all'altra) e il rimorchiatore del convenuto in giudizio aveva l'incarico di condurne una fuori dal porto; il personale del rimorchiatore, non trovando alcuno a bordo delle chiatte, scioglie esso stesso l'ormeggio ma le operazioni non sono condotte in modo appropriato e una delle altre chiatte si allontana dal molo, collide con un'imbarcazione e affonda con il carico. Il proprietario della chiatta affondata fa causa al proprietario del rimorchiatore sostenendo che il suo personale è stato negligente nell'effettuare le operazioni; il proprietario del rimorchiatore replica che la negligenza è del primo, in quanto non vi era alcun addetto sulle chiatte al momento delle operazioni.

-
- 18 Fondamentalmente, la responsabilità civile extracontrattuale segue o lo schema della negligenza o della responsabilità oggettiva: per il secondo, importa solo il nesso causale fra condotta e danno (non la negligenza o colpa dell'agente). Ci sono ragioni per seguire ora uno schema ora l'altro. Cfr. J.L. Coleman, *Risks and Wrongs*, Oxford University Press, Oxford 2002, pp. 237-251; S. Shavell, *Foundations of Economic Analysis of Law*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.) and London 2004, pp. 177-206; R.B. Cooter, T. Ulen, *Law and Economics*, 6^a ed., Pearson, Harlow 2014, pp. 187-201.
- 19 Li riprendo da R.B. Cooter, T. Ulen, *op. cit.*, pp. 201-202. Per maggiori dettagli cfr. A.M. Feldman, J. Kim, *The Hand Rule and United States v. Carroll Towing Co. Reconsidered*, in «American Law and Economics Review», vol. 7, 2005, pp. 523-543.

Insomma è un caso dove ciascuna parte sostiene la negligenza dell'altra. Ma si consideri, per avere il quadro giuridico del problema, che di per sé la negligenza non determina la responsabilità: dipende dalla regola applicabile. Secondo la regola della negligenza *semplice*, se il convenuto è stato negligente ha l'obbligo di risarcire la vittima; secondo la regola della negligenza *contributiva*, se anche la vittima è stata negligente questa non ha diritto al risarcimento (per usare le parole di Holmes, «la perdita resta dove cade»); secondo la regola della negligenza *comparativa* (o «concorso di colpa»), se entrambe le parti sono state negligenti il danno va diviso fra esse. Quest'ultima è stata infatti la decisione di Hand nel caso di specie e l'attribuzione di reciproca negligenza viene giustificata da un'analisi costi/benefici.

Un natante che si scioglia dagli ormeggi, sostiene Hand, è una minaccia per quelli attorno e il suo proprietario deve prendere delle precauzioni; inoltre, continua, c'è un dovere generale di prevenzione dei danni che è funzione di tre variabili, ossia (1) il costo delle prevenzioni, (2) la probabilità del danno e (3) la gravità del danno; Hand ne conclude che c'è responsabilità quando (1) è inferiore a (2) moltiplicato per (3) – quando cioè *il costo delle prevenzioni è inferiore al danno atteso*.

Nel caso di specie Hand sostiene che il proprietario del rimorchiatore è responsabile delle operazioni inappropriate e che il proprietario della chiatta è responsabile dell'assenza di personale durante le poche e importanti ore di luce (l'incidente aveva avuto luogo nel 1944 all'inizio di gennaio, cioè in tempo di guerra e nel periodo dell'anno con i giorni più brevi). Per quanto riguarda il proprietario della chiatta, Hand ritiene che il costo del non avere personale a bordo fosse inferiore alla perdita della chiatta e del suo carico moltiplicata per la sua probabilità (il che è ovvio se assumiamo che la vittima non abbia preso alcun tipo di precauzione).²⁰

Pur se diverso da quello più tradizionale di Holmes, il criterio di Hand è sulla stessa via dell'esternalismo e del pragmatismo: non si focalizza sugli aspetti psicologici della condotta ma sulle sue conseguenze empiriche e pratiche. Per farne una tesi filosofica forte, potremmo dire che determinare queste conseguenze è non solo necessario per valutare la condotta ma anche per concepirla. Infatti, riprendendo la massima pragmatica di Peirce, la concezione di certe conseguenze è l'intera concezione di certi atti.²¹ «Tutti gli atti sono

20 In realtà il caso è complicato dalla circostanza che un addetto alla chiatta (alle dipendenze del suo proprietario) doveva esserci ma era altrove.

21 Questa è la nota formulazione del 1878: «Considerare quali effetti, che possono concepibilmente avere portate pratiche, noi pensiamo che l'oggetto della nostra

indifferenti *per se*»²² dice Holmes dal canto proprio sottolineando il ruolo cruciale di tali conseguenze per classificare un atto come criminale. Mentre in Hand tali conseguenze servono a classificare una condotta come negligente.

Il criterio di Hand è stato sottoscritto da molti giuristi ed economisti fra cui un importante giudice e studioso che si ritiene pragmatista: Richard Posner. Suoi diversi lavori, come *A Theory of Negligence* (1972) ed *Economic Analysis of Law* (8^a ed. 2011), sostengono che il criterio economico della “formula di Hand” permette di cogliere la vera funzione delle regole sulla responsabilità: la riduzione e l’allocazione ottimale dei costi delle attività.²³

L’agente è da considerare negligente se i costi di prevenzione da lui adottati sono inferiori all’entità del danno moltiplicata per la sua probabilità date quelle precauzioni.²⁴ Si osservi che se i costi sono superiori al danno atteso l’agente non è responsabile ma la sua condotta non è economicamente efficiente, poiché le precauzioni sono troppe rispetto al danno atteso – come l’ipocondriaco che acquista un gran numero di medicine, anche per patologie di poco conto o poco probabili. L’ammontare ottimale di prevenzione è quello che eguaglia il danno atteso: in tale situazione ideale l’agente non è responsabile, e se comunque si verifica un incidente è uno di quei casi sfortunati in cui, per usare ancora le parole di Holmes, «la perdita resta dove cade».

In verità l’applicazione della formula solleva dei seri problemi pratici ed epistemici. Da dove traiamo le informazioni sui costi e i benefici rilevanti? Sono i decisori capaci di utilizzarle propriamente? In particolare: che tipo di probabilità è in gioco? Per come leggo Posner, si intende la probabilità del danno *dato un certo ammontare di prevenzione*. Ma anche ammesso questo, ci si chiede come possano stimarla i decisori. Hanno bisogno di statistiche e di certe probabilità oggettive? Dove le trovano? Sono le parti a dovergliene procurare? Come possono controllarne l’accuratezza? O devono invece affidarsi alle proprie intuizioni o probabilità soggettive? Si tratta di questioni molto serie per chi si ritiene pragmatista. Ma Posner sostiene che in molti

concezione abbia. Allora la concezione di questi effetti è l’intera nostra concezione dell’oggetto» (ora in C.S. Peirce, *Scritti scelti*, a cura di G. Maddalena, Utet, Torino 2005, p. 215). Cfr., fra gli altri, C. Hookway, *The Pragmatic Maxim. Essays on Peirce and Pragmatism*, Oxford University Press, Oxford 2013.

22 O.W. Holmes, *The Common Law*, cit., p. 75.

23 Vedi in particolare R.A. Posner, *A Theory of Negligence*, in «Journal of Legal Studies», vol. 1, 1972, pp. 32-34.

24 Cfr. R.A. Posner, *An Economic Approach to the Law of Evidence*, in «Stanford Law Review», vol. 51, 1999, p. 1516. Convenzionalmente si scrive così: $B < PL$ (dove B sta per *burden of prevention*, P per *probability* ed L per *loss*).

casi reali è sufficiente una stima approssimativa della probabilità, quando l'entità delle prevenzioni e del danno divergono grandemente,²⁵ e aggiunge che il valore della formula è più analitico che «operazionale».²⁶

Tuttavia ci sono pure delle questioni analitiche che affettano la formula. Una è l'ambiguità fra i valori totali/marginali.²⁷ Hand sembra riferirsi ai valori economici totali (il totale delle prevenzioni e dei danni attesi) ma gli economisti preferiscono leggere la formula in termini di valori marginali (l'incremento marginale di prevenzione comparato con il decremento marginale di danno atteso). Un'altra questione, più profonda, è lo *status* della formula. Si tratta di un modo di concettualizzare la responsabilità extracontrattuale o di una semplice tecnica per determinare se il convenuto è stato negligente? Comporta una riduzione economica di certi principî giuridici e morali?

Jules Coleman ha fra gli altri sostenuto che, come analisi concettuale della responsabilità, l'analisi economica è insoddisfacente: pecca di riduzionismo nel concepire la minimizzazione dei costi come vera funzione di tale diritto, giacché esso incorpora un principio di "giustizia correttiva" che non può essere ridotto a una questione di costi e benefici.²⁸ Per tale principio, «gli individui che sono responsabili dei danni ingiusti causati ad altri hanno il dovere di risarcirli».²⁹ In una tipica lite, la vittima si rivolge al danneggiante – non a colui che avrebbe potuto evitare il danno al costo minore (come postulerebbe l'analisi economica) – e chiede un risarcimento *proprio dal danneggiante*. Per Coleman l'analisi economica non riesce a rendere conto di questi aspetti centrali del diritto della responsabilità extracontrattuale e della sua prassi. Peraltro Coleman stesso si ritiene un pragmatista, ma di tipo diverso: si richiama al pragmatismo di Sellars e dice di

25 Se le prevenzioni sono molto basse e il danno è molto alto, una stima approssimativa della probabilità sarà sufficiente per ritenere il convenuto negligente, o viceversa per alte prevenzioni e danni di poco conto (cfr. R.A. Posner, *Economic Analysis of Law*, 8ª ed., Aspen, New York 2011, p. 216).

26 Così una sua opinione giudiziale richiamata da P.Z. Grossman *et al.*, *Uncertainty, Insurance and the Learned Hand Formula*, in «Law, Probability and Risk», vol. 5, 2006, p. 2.

27 Cfr. R.A. Posner, *Economic Analysis of Law*, cit., pp. 214-215; R.B. Cooter, T. Ulen, *op. cit.*, pp. 202-203. Cfr. anche J.P. Brown, *Toward an Economic Theory of Liability*, in «The Journal of Legal Studies», vol. 2, 1973, pp. 332-335.

28 J.L. Coleman, *La pratica dei principi. In difesa di un approccio pragmatista alla teoria del diritto*, il Mulino, Bologna 2006, pp. 49-51.

29 *Ivi*, p. 52. Cfr. J.L. Coleman, *Risks and Wrongs*, cit., pp. 303-328, 361-406, 432-435.

adottare un «metodo pragmatico» consistente in una serie di principi sul contenuto semantico delle teorie e i criteri della loro giustificazione.³⁰

Inoltre, tornando alla formula di Hand, se si guarda a certi casi in cui un calcolo con le sue variabili è stato fatto dall'agente stesso, si può provare disagio nell'apprendere che il danno atteso era la perdita di una vita umana (o una grave lesione) e che l'agente ne aveva accettato il rischio. È quanto accaduto con la Ford Pinto. Negli anni '70 la Ford decide di non effettuare su questo modello d'automobile una modifica finalizzata a impedire la rottura e l'esplosione del serbatoio in seguito a tamponamento. La decisione di non investire nel miglioramento della sicurezza viene presa poiché il costo di prevenzione per veicolo è stimato essere di 11 \$ mentre il danno atteso di 1 \$. Quest'ultimo viene calcolato assumendo una somma di 200.000 \$ a vita e di 67.000 \$ a lesione, con una probabilità molto bassa d'incidente. Ma le cose vanno male per la casa automobilistica quando una persona seriamente lesionata in un incidente decide di agire legalmente e ottiene una decisione a proprio favore basata su una diversa stima del danno, la quale modifica il calcolo della formula di Hand portando a un danno atteso di 37,5 \$ (cioè, arrotondando, un valore 37 volte più grande di quello a cui era pervenuta la Ford).³¹ La casa automobilistica aveva deciso di correre il rischio di lesioni e persino di decessi piuttosto che pagare il costo addizionale per veicolo, ma *ex post* la decisione si rivela sbagliata in virtù delle diverse stime assunte nel provvedimento contro di essa. Si noti tuttavia che assumendo le stime utilizzate dalla Ford la decisione di non investire era economicamente giustificata dalla formula di Hand. Ci sono insomma delle assunzioni di valore decisive in questo calcolo. E l'idea che la vita umana o una grave lesione non possa essere stimata economicamente non è un'obiezione: c'è una consolidata pratica giuridica di liquidazione dei danni per decesso o lesione, senza di cui le vittime e i loro parenti resterebbero privi di rimedi legali di fronte a tali eventi tragici.³²

Su quest'ultimo punto si noti che in una causa civile è la vittima stessa che agisce contro quello che ritiene il danneggiante, e spesso agisce chiedendo un risarcimento monetario. A meno che il danneggiante non sia in

30 Cfr. J.L. Coleman, *La pratica dei principi. In difesa di un approccio pragmatista alla teoria del diritto*, cit., pp. 19, 38-42, 286, 299.

31 *Grimshaw v. Ford Motor Co.* (1981). Cfr. P.Z. Grossman *et al.*, *op. cit.*, pp. 7-8. Per l'esattezza era un caso di "danni punitivi" e di responsabilità oggettiva (ma ciò non cambia il punto discusso qui, la riduzione ottimale dei costi).

32 Cfr. R.B. Cooter, *Hand Rule Damages for Incompensable Losses*, in «San Diego Law Review», vol. 40, 2003, pp. 1097-1120. Cfr. R.A. Posner, *Economic Analysis of Law*, cit., pp. 249-253.

grado di ripristinare lo *status quo ante*, non c'è alternativa per la vittima o i suoi parenti: il risarcimento dev'essere monetario. Nessuno può restituire un arto o una vita persa in un incidente. E se la vittima o chi per lei chiede un risarcimento possiamo assumere che accetti tale somma monetaria come *il* modo di risarcire la perdita. Pertanto, qui c'è una forma di riduzione: la perdita di certi beni non può essere legalmente risarcita che in termini monetari. E le vittime che agiscono contro i danneggianti sono disposte a questo. Non è la riduzione concettuale criticata da Coleman, ma è una riduzione pratica di beni e doveri a trasferimenti monetari. Ci può piacere o no, ma questo riflette la realtà di quelle situazioni in cui il denaro è l'unico modo – se ce n'è uno – di compensare un danno.

C'è una spiegazione economica standard di questo ed è che il denaro è un mezzo di soddisfacimento delle preferenze: ricevendo un risarcimento monetario, le vittime hanno la possibilità di soddisfare un maggior numero di preferenze di quante potrebbero se la lite si concludesse con un semplice biasimo del danneggiante. Vero è che ci sono casi in cui né viene ristabilito lo *status quo ante* né viene conferito un risarcimento alla vittima, ma al danneggiante è chiesto di compiere qualcosa che la vittima considera equivalente a un risarcimento monetario. Però non è quello che succede normalmente nei casi di responsabilità civile e soprattutto non si può forzare il danneggiante che non voglia compiere certe azioni riparatorie: allora, di nuovo, il risarcimento monetario diventa l'unico modo di compensare la perdita del danneggiato.

Per concludere. Da un lato, la formula di Hand rallegra i pragmatisti che ritrovano i propri accenti filosofici nella pratica e nella teoria giuridica. Infatti le pur diverse tesi di Holmes, Hand e Posner sono caratterizzate da una prospettiva esternalista e concepiscono la responsabilità in termini consequenzialisti anziché deontologici.³³ Ciò che è cruciale per tali autori non è lo stato mentale dell'agente ma la natura delle circostanze della sua condotta; non è il valore della condotta in quanto tale, ma il tipo di conseguenze che produce. Tuttavia, dall'altro lato, tali tesi ci lasciano con le perplessità abbozzate qui sopra.³⁴

33 Peraltro non tutto il pragmatismo è consequenzialista. Cfr., fra gli altri, J. Dewey, *Theory of Valuation* (1939), ora in *The Later Works of John Dewey, Volume 13, 1938-1939*, edited by Jo Ann Boydston, Southern Illinois University Press, Carbondale and Edwardsville 1988, pp. 191-251.

34 Un'analogia questione che non posso approfondire qui è l'analisi costi/benefici dell'inquinamento. Cfr. almeno G. Calabresi, D. Melamed, *Property Rules, Liability Rules, and Inalienability: One View of the Cathedral*, in «Harvard Law Review», vol. 85, 1972, pp. 1115-1124.



L'INDIVIDUO, IL PUBBLICO E I LORO PROBLEMI



GUIDO BAGGIO

CAPITALISMO AMERICANO
E CRISI DELL'INDIVIDUO
L'individualismo pragmatista di J. H. Tufts

1. *Introduzione*

James Hayden Tufts, esponente del “pragmatismo sociale” dell’università di Chicago, si impegnò ad approfondire le basi storico-teoretiche del rapporto tra individuo e società, intrecciando riflessioni di carattere etico e politico a teorie economiche. In polemica con la riduzione delle condizioni di realizzazione dell’individualità a una loro determinazione economica di matrice liberista, Tufts si inserì insieme a Dewey nel dibattito che negli anni '20 del Novecento era in corso negli Stati Uniti, in ambito tanto accademico quanto e soprattutto politico ed economico, sul ruolo che le istituzioni sociali e politiche avrebbero dovuto rivestire nell’agevolare o regolare, favorire, accompagnare o lasciar libero il singolo individuo di perseguire la piena realizzazione personale. La questione teoretica del rapporto tra individuale e sociale si rivelava, infatti, strettamente connessa alle problematiche che la società americana stava vivendo in quegli anni; se in Europa nei primi decenni del Novecento si stava assistendo all’acuirsi di una sensazione di *fin de siècle*, in America la rapida industrializzazione e l’ancor più rapida crescita economica stavano evidenziando le ambiguità, le contraddizioni e le obsolescenze di un modello di civiltà che si mostrava forse troppo idealizzato nell’immaginario collettivo statunitense rispetto agli strascichi di disagio sociale e culturale che si portava dietro.

Partendo dalla denuncia che la lotta – all’interno del sistema economico – per la sopravvivenza del più adatto e per la selezione dei leader aveva ormai intaccato la stessa nozione di “individualismo”, riducendola a una mera dimensione del profitto economico, in *Individualismo e vita americana* Tufts¹ elaborò una riflessione polemica contro la strumentalizzazione della nozione

1 J. H. Tufts, *Individualism and American Life*, in J. Coss (ed.), *Essays in Honor of John Dewey*, Holt, New York 1929, p. 389-401, trad. it a cura di G. Baggio, *Individualismo e vita americana*, in «La società degli individui», n. 46, anno XVI/1, 2013, pp. 110-122.

di “individualismo americano” da parte di soggetti economici e politici, strumentalizzazione all’origine di una crisi economica le cui radici andavano a suo parere rintracciate in una più profonda crisi culturale e sociale.

2. Economia e società americana prima del 1929

Dopo le crisi degli anni Novanta dell’Ottocento il sistema economico e finanziario americano visse un periodo di grandi trasformazioni. Dal 1900 al 1929, esclusi alcuni arresti nel 1907 e nel 1913, l’economia americana crebbe esponenzialmente; lo sviluppo del mercato azionario permise infatti agli industriali di ristrutturare le proprie aziende e di impartire un nuovo slancio all’economia del Paese.² Nel primo dopoguerra le società di capitali divennero sempre più numerose e la borsa dei titoli assunse un’importanza sempre maggiore, accompagnandosi nel corso degli anni ’20 all’affermazione della classe sociale dei “nuovi” uomini d’affari – *broker* e *manager* – i quali, forti dell’euforia finanziaria che stava vivendo l’economia americana e dell’idea che lo spirito competitivo alla base della teoria liberista avrebbe portato a una “naturale” redistribuzione della ricchezza, si fecero promotori di una maggiore deregolamentazione delle autorità monetarie e di controllo politico e di una deresponsabilizzazione riguardo alle conseguenze sociali delle scelte economiche dei singoli.

La distribuzione della ricchezza era però sempre più indirizzata prevalentemente verso la borghesia e la rapida crescita economica, accompagnata da un raggruppamento in grandi oligopoli nei comparti produttivi, portò a una concentrazione del reddito nelle mani di pochi attori, con una connessa contrazione della domanda di consumo da parte dei ceti più poveri e una crescente disuguaglianza sociale.³

Quest’ultimo fenomeno diede vita, parallelamente ai mutamenti in campo economico e sociale, a un dibattito in ambito accademico e politico (e più in

2 Per una sintesi sulla crisi del ’29 vedi il classico lavoro di John K. Galbraith, *The Great Crash. 1929*, Houghton Mifflin Co., New York 1997.

3 Cfr. L. Galambos, *Economia e Politica nell’America del Ventesimo secolo*, in F. Amatori, M. Amendola (a cura di), *Ricerca avanzata e alta divulgazione. Le Moligliano Lectures 1997-2008*, ICSIM, Terni 2008, p. 89. La posizione di Galambos è in contrasto con la prospettiva qui proposta: Galambos ritiene infatti che l’economia non abbia condizionato la politica e che sarebbero invece state le forze legislative a condizionare le visioni politiche. Per un quadro su questa prospettiva cfr. L. Galambos, *The Creative Society – And the Price Americans Paid for It*, Cambridge University Press, Cambridge 2012, in particolare il cap. 4.

generale culturale), che si andò man mano sviluppando, soprattutto negli anni '20, sulla natura che la relazione tra individuale e sociale stava assumendo nella società americana. Il dibattito riguardava in particolare il tipo di società che gli Stati Uniti avrebbero dovuto promuovere ma anche e soprattutto il ruolo che il sistema politico avrebbe dovuto rivestire nell'agevolare, regolare o lasciar libero il singolo individuo di perseguire la propria realizzazione, tanto nell'ambito economico quanto in quello politico.⁴ Dagli anni Novanta dell'Ottocento, infatti, alcuni interventi governativi come le disposizioni anti-trust (*Sherman Act*, 1890, *Clayton Act*, 1914) e l'adozione di una imposta sul reddito (*Underwood-Simmons Tariff Act*, 1913) stavano indirizzando verso un crescente controllo sociale dell'economia.⁵ E sebbene gli effetti di questi interventi, in particolare l'applicazione delle disposizioni anti-trust, non si mostrassero così determinanti nelle azioni dei singoli, l'idea di una intromissione del governo nell'economia divenne un tema caldo nel dibattito tra repubblicani e democratici. Negli anni '20, poi, all'apice della frenesia capitalistico-finanziaria, tale dibattito si fece ancor più aspro, coinvolgendo esponenti del mondo politico come il repubblicano Herbert Hoover, segretario del commercio sotto Harding e Coolidge e presidente degli Stati Uniti dal 1928 al 1933, ed esponenti democratici del mondo accademico e sociale come John Dewey e James Hayden Tufts.⁶

3. *L'individualismo americano di Herbert Hoover e l'ideologia del benessere economico*

Nel 1922, in un *pamphlet* intitolato *American Individualism*, Hoover sostenne a gran voce che un intervento del governo nell'economia, come quello avvenuto alla fine dell'Ottocento per contrastare gli oligopoli e i

4 Per una sintesi del ruolo che il governo ha rivestito nell'economia americana dall'era coloniale al 1929 vedi R. Lehne, *Government and business. American political economy in comparative perspective*, Sage, Los Angeles (CA) 2013, pp. 3-12.

5 Cfr. R.M. Robertson, *History of the American Economy*, Harcourt Brace Jovanovic, New York 1973, in particolare pp. 454 sgg. Greenberg ha evidenziato che la storia della politica pubblica americana sia stata spesso vista come risposta del governo ai cambiamenti economici (E.S. Greenberg, *Capitalism and the American Political Ideal*, M. E. Sharpe, Armonk NY 1985, p. 53).

6 Cfr. J.H. Tufts, *What I believe*, in G.P. Adams and W.P. Montague (eds.), *Contemporary American Philosophy: Personal Statements*, Vol. II, MacMillan, New York 1930, pp. 333 sgg. Per un approfondimento sul rapporto di Tufts con il pragmatismo rimandiamo all'introduzione di James Campbell al volume *Selected Writings of James Hayden Tufts*, edited by James Campbell, Southern Illinois University Press, Carbondale and Edwardsville 1992, in particolare pp. xviii-xxi.

monopoli, non era più auspicabile.⁷ Erano ormai evidenti, scriveva, i progressi sociali e morali che l'individualismo economico stava portando e un condizionamento fuorviante dell'economia da parte del governo avrebbe senz'altro distorto e limitato la libera iniziativa individuale. E poiché l'individualismo americano era lontano da qualsiasi forma tanto di autocrazia quanto di socialismo, ciò di cui necessitava l'America era semplicemente un maggior individualismo caratterizzato da una spontanea crescente responsabilità e solidarietà nei confronti degli altri individui, un individualismo che si radicasse nella storia di un *commonwealth* concepito nei termini della libertà e rivolto allo sviluppo del singolo individuo.⁸

In linea con la teoria liberista, Hoover riteneva dunque che i problemi della vita sociale ed economica americana dovessero essere risolti all'interno del modello economico dell'individualismo americano e che il progresso economico necessitasse di una minor presenza dello Stato nell'economia, presenza che sarebbe dovuta essere solamente di controllo dei principî vitali dell'individualismo americano stesso. Durante la campagna per le presidenziali Herbert Hoover fece leva proprio sulla fede nell'individualismo liberista e sull'opposizione a ogni forma di intervento dello Stato nell'economia che fosse anche solo lontanamente ispirata da idee "socialiste", forte della prosperità economica americana che sembrava al tempo inarrestabile e ben lontana da qualsiasi arresto.

Pochi mesi dopo, però, il crollo della borsa di New York cancellò tutte le illusioni. E nel marzo 1930, in un'acuta osservazione, non priva di una certa vena polemica, Dewey indicava nel presidente Hoover «un uomo con un modo di pensare da ingegnere piuttosto che da politico [che] ha avuto una grande importanza» per l'immaginario collettivo, illuso da una ideologia del "benessere" portata avanti da una mentalità legata al fascino per una ingegneria che appariva creatrice di prodigi.⁹ Ma evidenziava anche come questa illusione si fosse spenta con l'arrivo della crisi:

Non conosco nessun evento recente che sia politicamente più interessante della convocazione del presidente Hoover dei congressi degli industriali dopo il crollo della borsa del 1929. È indicativo di molte cose, alcune delle quali reali, altre oscuramente e vagamente possibili. Testimonia la confusione che si genera quando la previsione di una crisi industriale si trova di fronte un partito

7 Cfr. H. Hoover, *American Individualism*, Doubleday, Page & Company, New York 1922, p. 55.

8 *Ivi*, pp. 66-7.

9 J. Dewey, *Individualismo vecchio e nuovo*, a cura di Rosa Maria Calcaterra, trad. di Roberto Gronda, Diabasis, Parma 2013, pp. 89-90.

e un'amministrazione che si sono assunti la responsabilità del benessere e ne hanno rivendicato per sé il merito. Testimonia l'importanza, per la psicologia delle folle, della suggestione e della credulità nella vita americana.¹⁰

Su questa linea Dewey criticava la posizione repubblicana di Hoover per il fatto che essa promuoveva un'idea semplicistica di individuo come unità isolata e indipendente contrapposta a una altrettanto superficiale idea di socialismo come forma di individualismo aritmeticamente frazionato. Alla prospettiva hooveriana, e più in generale all'individualismo classico alla base della pericolosa deriva liberista assunta dalla società americana, Dewey opponeva una concezione della società che considera l'individuo non come un ente isolato e numericamente definito ma come un essere socialmente costituito, la cui socialità si trova a fondamento della stessa specificità *etica* della democrazia.¹¹

Ma non fu solo Dewey a criticare la degenerazione ideologica che l'individualismo americano propinato da Hoover stava vivendo e delle conseguenze a cui stava portando la promozione di una ideologia del benessere che poneva attenzione ai soli interessi privati dei singoli staccati dall'ambiente sociale e in contrasto con gli interessi pubblici della collettività. Anche l'amico e collega James Hayden Tufts assunse esplicitamente come punto di riferimento polemico e interlocutore principale del suo saggio *Individualism and American Life*, scritto nel 1929, poco prima dello scoppio della crisi, proprio la posizione avanzata da Herbert Hoover.¹²

10 *Ivi*, p. 96.

11 Per una introduzione esaustiva e illuminante sul pensiero democratico circa il rapporto tra individuale e sociale di John Dewey, cfr. R.M. Calcaterra, *Idee concrete. Percorsi nella filosofia di John Dewey*, Marietti, Genova-Milano 2011, in particolare capp. 5 e 6, e Id., *Idee da vivere. Filosofia, scienza e democrazia nel pensiero di John Dewey*, in J. Dewey, *Individualismo vecchio e nuovo*, cit., pp. 7-27.

12 Il nome di Tufts viene generalmente associato a quello di John Dewey, coautore di *Ethics*, opera pubblicata nel 1908 e riedita nel 1932. In realtà, oltre ad aver rivestito incarichi importanti ed essersi attivato concretamente per la città di Chicago, Tufts fu una figura centrale del pragmatismo sociale. Accogliendo alla base del suo impegno accademico e sociale la tesi propria del pragmatismo di chiara matrice deweyana, che le idee morali non sono principi astratti a cui la realtà si deve adattare, ma sono esse stesse condizionate dalle forze economiche, sociali e religiose all'opera nella vita concreta, Tufts propose modelli di azione in vari campi della pedagogia e dell'etica, ben consapevole che le idee morali non sono espressione di teorie astratte ma veri e propri *habit* d'azione.

4. Individualismo e vita americana. La risposta di Tufts all'individualismo dei pochi

In un'attenta disamina del testo e delle parole di Hoover, Tufts, che si opponeva a una forma di individualismo così basilare, ridotta a una semplice visione ottimistica della prospettiva del *laissez-faire* liberista, metteva in luce un'ambiguità di fondo nell'utilizzo dell'aggettivo "americano" proposto da Hoover e la confusione tra due significati distinti di individualismo: da una parte Hoover assumeva un'accezione liberista, indicando ottimisticamente la promozione dell'interesse del singolo all'interno di un contesto di libera competizione (in breve, l'accezione accolta dal liberismo economico); dall'altra, concepiva l'individualismo nei termini di una tendenza socializzante, un ideale di evoluzione da istinti meramente egoistici a interessi di appartenenza sociale, in cui lo spirito creativo individuale si trova inserito spontaneamente all'interno di un contesto in cui l'interesse personale e quello collettivo figurano ai due estremi entro cui si inseriscono gli atti individuali; questi si mostrano espressione di quello che Veblen ha indicato come l'*istinto di efficienza* alla base dello *habit of thought* proprio dell'imprenditore e del *manager*.¹³

Ma ciò che Tufts contestava in particolar modo a Hoover era soprattutto il riferimento a un'idea di individualismo radicata in una visione conservatrice e statica delle classi ereditarie e della burocrazia. In breve, Hoover rifiutava di vedere la degenerazione che l'individualismo americano storicamente inteso stava vivendo a causa della frenesia economica di quegli anni, optando invece per una visione idealizzata di individuo, connessa all'altrettanto idealizzata prospettiva del benessere economico perpetuo.¹⁴

Prendendo quindi spunto dal saggio di Hoover, Tufts rintracciava due modi di intendere l'individualismo americano: il modello classico, in cui l'individualismo si mostra essere una caratteristica ereditaria propria delle classi agiate, e il modello per così dire "storico", che fa riferimento all'idea

13 Cfr. T. Veblen, *The Theory of Business Enterprise*, Transaction Books, New Brunswick (NJ) 1904, in particolare il cap. IV. In *Theory of Leisure Class* Veblen indica alla base dell'azione umana quattro istinti sociali: l'istinto parentale, l'istinto dell'artigianato, l'istinto della ricerca disinteressata e l'istinto di emulazione (cfr. anche M.-A. Gagnon, D. de la Faille, *Thorstein Veblen, l'economista iconoclasta*, in P.P. Poggio (a cura di), *Il capitalismo americano e i suoi critici*, Jaca Book, Milano 2013, p. 549. Di questi tre istinti, qui Tufts evidenzia in particolare il primo e il terzo.

14 Quando venne eletto, le parole di Hoover furono: "We in America today are nearer to the final triumph over poverty than ever before in the history of any land".

del conquistatore, del pioniere, dell'avventuriero e dell'inventore, che di individuale ha l'idea di dover fronteggiare le forze avverse della natura e dell'ignoto, più che gli altri suoi simili.

Riferendosi al primo modello, Tufts notava come negli Stati Uniti esso si fosse imposto attraverso una sua interpretazione di matrice economica rintracciabile nella selezione del "più competitivo" ed efficiente nel rispondere ai vari bisogni dei consumatori. Il che, se in linea teorica poteva essere considerato corretto, si rivelava in realtà limitato nella pratica, poiché il rispondere ai bisogni dei consumatori non è parte degli "scopi del leader" economico, il cui scopo principale è il profitto, indifferentemente dai bisogni.¹⁵ L'abilità del leader si valuta infatti in base alla capacità di produrre profitto, ma questo può essere ottenuto in vari modi, a volte rispondendo alla domanda dei consumatori, altre volte operando sulla leva dell'offerta, rendendo un bene scarso per aumentarne il prezzo e facendo così saltare la teoria dell'incontro della domanda e dell'offerta come luogo in cui si realizza l'equilibrio economico. Inoltre, nel momento in cui si prospetta la possibilità di profitti elevati senza nemmeno doversi preoccupare della produzione di beni e servizi, e questo vale in particolare per l'economia delle banche, la stessa idea del "rispondere ai bisogni" non ha valore, poiché l'attenzione si concentra su un altro modo di creare profitti. Il che era ciò che stava accadendo mentre Tufts scriveva.

Le degenerazioni speculative di quel periodo (ricordiamoci che Tufts scriveva poco prima del *crack* della borsa di New York) mostravano che sebbene il profitto dovesse essere considerato una condizione necessaria per la solvibilità del mercato, esso si mostrava ben lontano dall'essere l'unico vero principio che aveva guidato l'ideale dell'individualismo americano. In realtà il principio del perseguimento del profitto era solo una minima parte di ciò che si doveva intendere per individualismo americano, almeno nel senso storico. Questo era infatti accompagnato da altri tre principi tutt'altro che individualistici: 1) il desiderio di offrire una giusta retribuzione per quanto ottenuto, ossia dare a ognuno secondo il proprio contributo alla produzione del profitto del singolo individuo; 2) lo "spirito scientifico o inventivo", ossia la capacità individuale e disinteressata di creare, inventare, innovare; 3) l'interesse per la competizione onesta, cioè la necessità di un contesto agonistico che presenta regole di onestà e *fair play*. Di questi tre principi, il primo è un principio sociale che tende a mettere all'opera una distribuzione equa dei profitti; il secondo è un principio più oggettivo che soggettivo, poiché fa riferimento alla tendenza

15 J.H. Tufts, *Individualismo e vita americana*, cit., pp. 112-13.

disinteressata del singolo ricercatore o inventore; il terzo si pone in una via di mezzo tra l'istinto individualistico di vincere e l'istinto sociale di competere onestamente, nel "rispetto delle regole".

Purtroppo, sosteneva Tufts, questi tre principi erano andati perdendosi con il passaggio a un'economia sempre più *disumanizzata*.¹⁶ Riguardo alla massima di comportarsi in modo equo, ad esempio, Tufts evidenziava come l'interpretazione di questa massima, originariamente indicativa dell'onestà alla base dello scambio di merci e servizi che aveva sostituito nel corso dell'evoluzione sociale l'atteggiamento militarista e la schiavitù, fosse andata col tempo assumendo sempre più una declinazione nei termini del "vincere le resistenze all'acquisto" da parte del consumatore, strategia in cui scopo del venditore era quello di creare un desiderio e non di ottenere un consenso nella contrattazione. Particolarmente interessante a questo riguardo è la critica di Tufts alle tecniche di *marketing*: il venditore, egli denunciava già al tempo, sostenendo che la *soddisfazione* del consumatore è il fine della produzione e

16 Già nel 1908 in *Ethics* Tufts aveva evidenziato il passaggio da un'economia "umanistica", in cui il diritto di proprietà e la teoria del valore del denaro vengono considerati, in termini classici, come appartenenti per "diritto naturale" all'essere umano e all'imprenditore, a un'economia per così dire "tecnicizzata", in cui le forme di produzione comportano un alto grado di meccanicizzazione e quindi di disumanizzazione, conducendo a un sempre maggiore isolamento del soggetto economico staccato dalla realtà sociale in cui opera – appunto, alla creazione del *manager*. Ciò ha comportato un acuirsi della dimensione individualistica della produzione capitalistica e un mutamento, fondamentale, dei principi del profitto: questo, infatti, non risponde più alla regola classica della produzione industriale e del conseguente consumo di beni prodotti, ma diventa per l'imprenditore un mezzo di affermazione del proprio *status*. In altre parole, con l'aumento progressivo dell'efficienza nel processo di produzione, dovuto alla sempre maggiore tecnicizzazione della produzione in risposta al criterio di una riduzione costante dei costi di produzione e, di conseguenza, di riduzione dei prezzi di vendita, l'imprenditore, che considera il denaro come un valore costante e assoluto (anziché come un valore proporzionale – la diminuzione del prezzo in proporzione alla diminuzione del costo), interpreta l'abbassamento dei prezzi come una diminuzione della propria ricchezza. La considerazione di sé, il *self-respect*, si palesa così nella sua vera natura, basata cioè sulla grandezza pecuniaria della propria ricchezza, più che sull'*abilità* (propria dell'individuo all'origine dello sviluppo economico) della propria capacità di produrre. In questa prospettiva, la crisi economica depressiva ha tra le sue cause, oltre che congiunture socio-economiche, anche elementi individuali che fanno appello a una stabilità metafisica rappresentata dalla stabilità della ricchezza monetaria. Cfr. J. Dewey, J.H. Tufts, *Ethics* (1932), Henry Holt and Company, New York 1952; cfr. anche J. H. Tufts, *Review of Theory of Business Enterprise by Thorstein Veblen*, in «Psychological Bulletin» 2, 1904, in particolare p. 400.

che il consumatore è libero *da* ogni costrizione all'acquisto, utilizza tecniche di persuasione per creare in lui un desiderio, indirizzarne la scelta e vincerne la resistenza all'acquisto.¹⁷ Ma, obiettava Tufts,

[q]uello che la legge riconosce con i termini “ragionevole” o “equo”, ossia ciò che era incluso sotto il termine “giusto” e che è diventato poi il principio etico di molti banchieri, commercianti e produttori, non esclude solamente la frode ma *vieta di approfittare dell'ignoranza dell'altra parte*; contempla un equo corrispettivo – equo secondo la valutazione di una terza parte non coinvolta; include sotto il “comportamento onesto” l'uguaglianza vigente in un gruppo che mostra reciproca fiducia e amicizia [...].¹⁸

Purtroppo, continuava, gli sviluppi dell'economia hanno mostrato le difficoltà di attestare l'onestà ed equità nelle attività soggette alle *sole* leggi del mercato, poiché queste rispondono in ultima istanza a un *doppio criterio*: se nel campo della produzione di beni o servizi ci si aspetta dal lavoratore il corrispettivo del salario, il *manager*, che organizza la produzione e la politica industriale della società, è considerato abile in base alla sua capacità di produrre il massimo profitto con il minimo sforzo. In altre parole, ciò che viene richiesto nei due ambiti è diametralmente opposto, ed essendo ormai il mercato a dettare le leggi, deflagrano così i principî di uguaglianza e di giusto corrispettivo.¹⁹

Ma qui si collegava anche un'ulteriore degenerazione, quella del principio della competizione e della rivalità. Tufts evidenziava due modi di intendere la rivalità tra individui: uno, quello che aveva contribuito allo sviluppo della società americana, aveva visto l'affermarsi di un interesse sociale distinto dall'interesse personale e dall'individualismo, promuovendo l'idea di una giusta competizione; l'altro, imperante nel periodo in cui Tufts viveva (e purtroppo anche dopo), esaltava un individualismo radicato in un'idea dello *homo homini lupus* di hobbesiana memoria, che fa leva

17 J.H. Tufts, *Individualismo e vita americana*, cit., p. 114. Tufts sembra qui anticipare quanto dirà nel 1965 Philip Kotler riguardo alla necessità di una ristrutturazione della scienza del *marketing*: «Il “concetto di marketing” sostituisce una più vecchia idea secondo la quale un'impresa deve riuscire a vendere tutto ciò che essa fabbrica. Il nuovo concetto di marketing inverte i termini della questione e richiede all'impresa di fabbricare ciò che essa può vendere. Esso comporta la ricerca di aree in cui esistono desideri dei consumatori (attuali o potenziali) insoddisfatti» (P. Kotler, *Diagnosing the Marketing Takeover*, in «Harvard Business Review», Novembre-Dicembre 1965, p. 70).

18 J.H. Tufts, *Individualismo e vita americana*, cit., p. 114. Corsivo mio.

19 *Ivi*, p. 115.

sugli istinti più bassi ed egoistici dell'uomo, portandolo a inferire su e a sovrastare i competitori. È la situazione comune al singolo *manager* e al *broker* finanziario, i quali si ritrovano a vivere in una realtà estremizzata, che comporta un isolamento completo rispetto alla possibilità di rendere merito della propria accumulazione di ricchezza.

Se dunque l'individualismo inteso come interesse personale era, secondo Tufts, alla base del modo di pensare e di agire del popolo americano, esso però non era stato l'unico fattore che ne aveva determinato il carattere in passato. All'origine della cultura americana non era presente solo l'aspetto individualistico, ma erano piuttosto intrecciate dottrine individualiste con dottrine sociali e socialiste: la coscienza religiosa della vita americana, l'attività di servizio sociale, il sistema educativo americano – le cui istanze si fondavano sulla volontà di offrire a ciascuno le condizioni per sviluppare la propria identità e affermarsi come individuo appartenente a una comunità – testimoniavano sia in campo legislativo sia in ambito sociale, il processo di evoluzione della società americana da una prospettiva più individualista a una più sociale. In particolare, Tufts enfatizzava proprio questo aspetto educativo della società americana, forte anche del suo impegno attivo nella città di Chicago per favorire una prospettiva di partecipazione democratica della popolazione alle decisioni della città e per promuovere una educazione alla democrazia come ideale da mettere in atto sin dai primi anni di formazione.²⁰ Alla base di questa partecipazione vi era la convinzione, comune tanto a Tufts quanto a Dewey e ai pragmatisti della scuola di Chicago, che ogni evoluzione individuale sia connessa necessariamente a un sottostante processo sociale, che non può essere considerato irrazionale o casuale ma funge, al contrario, da sostrato alla possibilità per ogni individuo di svilupparsi in pienezza. Tufts sottolineava che

commercio, industria e governo americani sono intrecciati nelle loro concezioni e nelle loro motivazioni; essi sono individualistici nel riconoscere l'interesse personale e la proprietà privata, e non-individualistici nel riconoscere l'imparzialità, l'interesse costruttivo e il bene pubblico; la vita religiosa americana, il servizio sociale e l'educazione sono chiaramente sociali nello scopo e nell'interesse. È quindi inappropriato scegliere l'individualismo come un termine adeguato a caratterizzare la vita e le istituzioni americane.²¹

20 Esempio paradigmatico è la scuola sperimentale che Dewey inaugurò nel 1896 e che vedeva la partecipazione di tutti gli attori principali della Scuola di Chicago, a partire da Mead e Jane Addams, fino ad Angell e, appunto, Tufts.

21 J.H. Tufts, *Individualismo e vita americana*, cit., pp. 119-120.

Ma quale soluzione alternativa era possibile, a questo punto, per far fronte alla crisi non solo economica, ma soprattutto culturale, che la società americana stava vivendo? Tufts era infatti consapevole della difficoltà di riuscire a proporre un'alternativa all'individualismo liberista che aveva ormai preso il sopravvento. Come accordare l'idea ormai imperante, secondo la quale ogni individuo deve fare ciò che gli procurerà il maggior profitto, con l'idea di una prosperità generale e stabile al riparo dalla degenerazione speculativa? Come accordare la produzione di profitti con una loro equa redistribuzione?

Per rispondere Tufts partiva da una constatazione semplice, addirittura ovvia, ma inaggirabile: l'efficienza della produzione e distribuzione della ricchezza si basa sulla capacità di avanzamento scientifico e sul fattore umano presente nel processo produttivo. Non sarebbe allora più ovvio, chiedeva Tufts in conclusione, puntare direttamente su questi fattori? Il che non significa negare l'interesse personale a favore di un interesse collettivo, di un "altruismo" obbligato, quanto piuttosto

(1) riconoscere e ristabilire in una posizione adeguata l'interesse scientifico, concreto, o artigianale, che si trova probabilmente sommerso dalla corsa al profitto e (2) allargare la prospettiva per includere non solo i clienti, i capitalisti o i lavoratori con i quali si contratta o si compete, ma anche la società e la comunità intera, nella quale ci sono attività da svolgere, doveri da affrontare e fini da raggiungere più ampi di quelli che il processo competitivo sembra riconoscere.²²

Tufts proponeva, quindi, per far fronte a un'epoca di grande perplessità e confusione, di cui la crisi economica era solo un aspetto, di far rientrare nuovamente gli scopi dell'economia tra i più ampi fini della civilizzazione e dell'impegno sociale, promuovendo il passaggio a una società che ritornasse a valorizzare l'interesse scientifico pratico e la solidarietà tra individui. Inserire il fine del profitto nella prospettiva più ampia del benessere generale permetterebbe, infatti, di abbandonare la deriva egoistica dell'individualismo, per ridare valore all'interdipendenza tra individuale e sociale. Solo superando le dicotomie basate su visioni statiche, spesso ideologiche, della realtà è possibile far fronte in maniera dinamica, con metodi adeguati alla situazione concreta che di volta in volta si presenta, ai complessi problemi che ogni epoca porta con sé.²³

La soluzione prospettata da Tufts, con un candore che può a primo acchito sembrare disarmante nella sua ingenuità, a una più attenta analisi è

22 *Ivi*, p. 121.

23 *Ivi*, p. 122.

tutt'altro che scontata. Teniamo conto che Tufts scriveva questo saggio nel '29 e che la politica di New Deal del 1933 avrebbe fatto leva proprio su questi aspetti che Tufts aveva evidenziato. Non era quindi così fuori luogo. Ma soprattutto, non è così fuori luogo rispetto a una possibile attualizzazione delle sue riflessioni alla luce della situazione odierna.

5. *L'attualità di Individualismo e vita americana di J. H. Tufts*

Le analisi, le critiche e le riflessioni di Tufts si mostrano, infatti, oltre che puntuali e illuminanti, ricche di spunti per i possibili sviluppi in ambito di filosofia economica e a tratti addirittura inquietanti per l'attualità che rivestono in riferimento alla situazione di crisi economica, sociale e culturale che stiamo vivendo. Non è difficile, infatti, rintracciare nelle sue riflessioni similitudini e analogie con la situazione odierna e, proprio per questo, in conclusione di questo saggio vorrei accennare telegraficamente a tre spunti di riflessione a partire dal suo lavoro.

Il primo elemento è la denuncia, fatta da Tufts e a oggi tristemente ripetibile, dell'atteggiamento denigratorio rispetto al principio del giusto corrispettivo, che *vieta di approfittare dell'ignoranza dell'altra parte*. La realtà dei fatti ha amaramente mostrato che le forme di sfruttamento dell'ignoranza sono cambiate, ma non la loro sostanza; basti accennare alle cause giudiziarie intentate contro i grossi gruppi bancari sui mutui *subprime*, che hanno in parte causato la crisi del 2008, o agli scandali che si stanno succedendo riguardo alle manipolazioni da parte dei soggetti finanziari, *brokers* e banche, nei mercati finanziari,²⁴ o alle cause intentate che hanno svelato come le banche abbiano applicato tassi di usura a correntisti tenuti nell'ignoranza rispetto alle condizioni applicate ai conti correnti o ai contratti di investimento.

A questo riguardo sarebbe utile riflettere su ciò che si deve intendere oggi per "ignoranza" e sul mutamento che questa nozione ha subito nel corso del Novecento. Penso in particolare ad una riflessione riguardo al rapporto sul sapere nell'era della comunicazione in cui l'individuo è visto come centro destinatario di *input* di informazioni e nozioni da apprendere

24 Per un rapido *excursus* e paragone tra la crisi del '29 e quella del 2008 cfr. A. Berrini, *Nella morsa della crisi. Appunti per un nuovo new deal*, Diabasis, Reggio Emilia 2010, in particolare il cap. 3; P. Krugman, *Il ritorno dell'economia della depressione e la crisi del 2008*, Garzanti, Milano 2009, in particolare pp. 174 sgg.

a gestire.²⁵ La domanda che dovremmo porci è se l'accessibilità al sapere, caratteristica precipua della nostra era, abbia realmente risolto il problema dell'ignoranza. Ovviamente, facendo seguito alla crisi, la domanda si rivela in realtà retorica. Di certo va tenuto presente che l'ignoranza di cui parla Tufts, che è quella, ad esempio, degli indiani d'America che vendevano le loro terre in cambio di monili e collanine, è diversa dall'ignoranza dell'individuo globalizzato odierno, il quale ha invece una alfabetizzazione elevata ma una capacità riflessiva critica atrofizzata, a causa appunto anche di processi comunicativi che utilizzano tecniche persuasive, che fanno leva sulla dimensione emotiva nelle decisioni e di consumo economico e di "consumo" politico.

Il secondo elemento di preoccupante attualità del saggio di Tufts è l'enfaticizzazione del *doppio criterio* applicato all'economia reale e all'economia finanziaria: massimo sforzo e minima retribuzione nel primo caso, minimo sforzo e massimo profitto nella seconda. Potremmo dire, anche qui, che ogni riferimento a fatti, accadimenti, casi e persone attualmente esistenti è lungi dall'essere puramente casuale, come non lo è il riferimento a una tendenza progressiva di svalutazione del valore del lavoro, di riduzione del suo impatto nella produzione accompagnata da una quasi inesistente politica di riduzione di stipendi e "premi" dei *manager* di gruppi societari, e di distribuzione di dividendi di società che parallelamente operano tagli di posti di lavoro o delocalizzano la produzione. Anche in questo caso, però, sarebbe necessario un approfondimento del mutamento avvenuto nell'ambito della produzione industriale e del passaggio dal modello fordista a quello post-fordista (esemplificato dal toyotismo in cui lo stesso lavoratore diviene variabile performativa all'interno della programmazione "just-in-time" della produzione), della mercificazione del lavoro e del passaggio a un capitalismo "cognitivo" che si serve della rete sociale di conoscenze.²⁶

Il terzo elemento fa riferimento all'interpretazione egoistica della "regola della competizione" del mercato. È possibile a questo riguardo evidenziare come esempio paradigmatico la dimensione di isolamento del singolo

25 Basti pensare al dibattito odierno sulla questione dei *Big Data*, sull'analisi dei dati personali, dati personali sul loro uso a fini commerciali o politici, sulle potenzialità, i limiti e rischi.

26 A questo aspetto si collega anche la riflessione sul mutamento di significato/uso che la nozione di "ignoranza" ha subito nel corso del Novecento: cfr. Z. Bauman, *Capitalismo parassitario*, Laterza, Roma 2009; A. Fumagalli, *Bioeconomia e capitalismo cognitivo. Verso un nuovo paradigma di accumulazione*, Carocci, Roma 2007; C. Marazzi, *Capitale & Linguaggio. Dalla New Economy all'economia di guerra*, DeriveApprodi, Roma 2002.

broker di borsa, il quale vive in una realtà estremizzata, che comporta un isolamento completo rispetto alla possibilità di rendere conto della propria accumulazione di ricchezza. Questa è anche la realtà propria dei *traders* di borsa di oggi. È interessante notare che in uno studio effettuato dai ricercatori dell'Università di San Gallo, in Svizzera, mettendo a confronto gli agenti di cambio con un gruppo di psicotici e sottoponendo le due categorie a diversi test, si è evidenziato che in certi casi i *trader* si sono comportati in maniera più aggressiva, risultando più inclini al rischio, rispetto al gruppo di psicotici. Thomas Noll, psichiatra e direttore del centro di detenzione svizzero Pöschwies, ha affermato che in certi casi i *trader* di borsa “hanno soltanto cercato di ottenere più dei loro avversari. E per danneggiarli hanno speso molte energie”, piuttosto che impegnarle nella massimizzazione del profitto.²⁷ In questa cornice, andrebbe ovviamente approfondito anche il ruolo crescente che nelle ricerche economiche assume lo studio dei comportamenti. La finanzia comportamentale studia ad esempio i comportamenti di scelta dei soggetti che operano in borsa, evidenziando appunto quella dimensione non razionale che entra in gioco nelle scelte.

Conclusioni

Rimane a oggi drammaticamente attuale la denuncia fatta da Tufts dei pericoli e dei danni provocati da un appiattimento dell'idea di individualismo alla sola espressione economica e della nozione di benessere a una sua espressione individualistica e quantitativa. D'altronde eminenti economisti hanno evidenziato questo aspetto oggi.

Ma rimane attuale anche la richiesta di una terza via tra una società individualistica e una alternativa puramente collettivistica e socialista. Tufts si chiedeva in chiusura del suo saggio:

Non è forse giunto il tempo in cui poter considerare, riconoscendone il valore in ogni caso particolare, i metodi per la soluzione dei complessi problemi dell'era della macchina, che è organizzata in grandi corporazioni impersonali, senza presumere di risolvere la questione attraverso gli epiteti di individualismo e socialismo?²⁸

27 Cfr. http://www.nzz.ch/nachrichten/wirtschaft/aktuell/destruktive_dynamik_im_handelsraum_1.12641170.html.

28 J.H. Tufts, *Individualismo e vita americana*, cit., p. 122.

Di certo, potremmo chiederci, oggi, parafrasando Tufts: non è forse giunto il tempo di considerare i problemi complessi dell'era del neo-liberismo e del mutamento degli scenari di produzione di ricchezza, di risolvere le questioni della povertà, del lavoro, del linguaggio al lavoro, senza presumere di risolvere la questione attraverso giochi linguistici limitati a espressioni che utilizzano solo termini come “mercato”, “spread”, “tasso di cambio”, “moneta”, ma analizzando con onestà intellettuale i mutamenti avvenuti per cercare di trovare una soluzione che non ricada negli errori compiuti nel passato? Si potrebbe, ad esempio, pensare a una terza via nei termini di una *welfare society*, in cui società civile e organi di governo delle varie istituzioni possano collaborare per una maggiore partecipazione alle scelte che coinvolgono nelle conseguenze pratiche più persone dei semplici operatori economici? Questo aspetto è stato ad esempio teorizzato con il paradigma della “scienza post-normale”, che propone di affiancare nelle scelte strategiche tecnoscientifiche ai pareri degli esperti anche le opinioni e gli interessi di non-esperti che di quelle scelte subiranno direttamente le conseguenze.²⁹ Ma questo è un altro tema.

29 A questo riguardo mi permetto di rimandare a G. Baggio, *La scienza tra normalità e post-normalità. Cenni di riflessione*, in «Salesianum», 76 (2014), pp. 497-515.



DANIEL CEFAL

APPROPRIARSI DEL CONCETTO PRAGMATISTA DI PUBBLICO

Nuove prospettive nello studio della democrazia*

Introduzione

Partiamo con un'osservazione: noi viviamo oggi in una *società di problemi pubblici*. Ogni dimensione della vita quotidiana – cosa mangiamo, cosa beviamo, come dormiamo, lavoriamo, amiamo, o come educiamo i nostri figli, l'ambiente in cui viviamo e il nostro legame con paesaggi, piante, animali, e con gli altri esseri umani – può essere trasformata in un problema per un pubblico di persone interessate, e può dare origine a un movimento sociale. Pensiamo ai movimenti delle donne, a quelli LGBT, ai movimenti dei diritti civili e dei diritti degli animali, ai movimenti del lavoro, ai revival etnici e a ogni tipo di richiesta di riconoscimento delle identità culturali; pensiamo a movimenti più specifici, come quelli che mirano alla difesa di un quartiere, alla salvaguardia di una specie minacciata, al controllo della qualità dell'aria e dell'acqua, al cambiamento delle nostre abitudini nel bere e nel mangiare, all'abbandono delle macchine come mezzi di locomozione, e così via; senza dimenticare i movimenti anti aborto, anti migranti, anti musulmani, così forti al giorno d'oggi.

Viviamo dunque in una società di problemi pubblici. Quasi tutte le esperienze possono *diventare dei motivi di preoccupazione, possono dare luogo a una mobilitazione collettiva e trasformarsi in problema pubblico*. E' esattamente qui che le mie ricerche hanno incontrato un testo di John Dewey, *The Public and its Problems* (1927), insieme ad autori progressisti e riformatori sociali americani degli anni 1890-1920 – come Dewey e Mead in filosofia e pedagogia, Park in sociologia o Merriam nelle scienze politiche e i loro studenti – nonché gruppi di attivisti di Boston e New York, in gran parte dimenticati – come Follett, Lindeman, e altri autori che hanno scritto in modo appassionante sulla questione del pubblico e dei problemi pubblici.

* La traduzione, a cura di Matteo Santarelli, è stata rivista da Daniel Cefal. Si ringrazia Brigida Proto per la sua rilettura finale.

In tal modo, il concetto di “arena pubblica” si è costituito in rapporto a esperienze differenti: la ripresa di una storia americana delle scienze sociali legata al pragmatismo, la rilettura dei classici di questa corrente filosofica, l’osservazione delle modalità in cui la questione del “pubblico” è stata trattata dai sociologi e i politologi degli anni ’20 (prima della professionalizzazione delle rispettive discipline), e infine la messa alla prova empirica di queste idee (in particolare, una ricerca sul problema dei senza tetto a Parigi).¹

La definizione del concetto di arena pubblica è stata sviluppata tenendo in considerazione alcuni obiettivi:

1. contribuire a una sociologia dei problemi sociali – un’area di ricerca tanto longeva quanto le scienze sociali – ma facendo i conti con il concetto di “pubblico” elaborato da Dewey e Park. In tal modo, si intende sia sottolineare la dimensione politica della costituzione dei problemi sociali, concepiti come problemi *pubblici*, sia combinare elementi provenienti da una tradizione filosofica e dalla sociologia empirica;

2. tentare di sviluppare lo studio dei movimenti sociali in modo pragmatista, ossia in modo differente rispetto ai modelli oggi disponibili: *rational choice*, *resource mobilization*, *political process*, *frame perspective*, *field theory*. Tutti questi modelli non rivolgono attenzione sufficiente al fatto che le persone non sono esclusivamente determinate da strutture o guidate da *utilities*, ma aspirano a beni pubblici ed elaborano un’esperienza pubblica;

3. rielaborare il concetto di “sfera pubblica” per come esso è stato sviluppato da Jürgen Habermas e nella teoria politica e per come, dopo la pubblicazione di *Strukturwandel der Öffentlichkeit* (1962), si è sempre più focalizzato sugli scambi discorsivi. Il concetto di arena pubblica si è invece sviluppato a partire da Dewey e Mead, nonché da Park e dalla scuola di sociologia di Chicago, in direzione di un’*ecologia sociale dei problemi pubblici*, alternativa ai modelli di democrazia deliberativa.

1. *Dai turbamenti alle situazioni problematiche*

Sociologia dei problemi sociali, studio dei movimenti sociali, filosofia della sfera pubblica: qual è il valore aggiunto del riferimento al pragmatismo? Partiamo ancora una volta da Dewey. Secondo il pensatore america-

1 D. Cefaï, E. Gardella, *L’urgence sociale en action. Ethnographie du Samusocial de Paris*, La Découverte, Paris 2011.

no, lo sviluppo di un “pubblico” comincia con la percezione e la valutazione di una situazione che molte persone iniziano a vivere come problematica. Il termine “problematico”

sta a significare l'esistenza di qualcosa di discutibile, e dunque fonte di indagine, vaglio, discussione – in breve, di indagine [...] esso racchiude le caratteristiche che sono designate da aggettivi come “confusionario”, “sconcertante”, “instabile”, “incerto”, e da nomi come scosse, intoppi, rotture, inciampi – in breve, tutti gli accidenti che provocano un'interruzione del corso liscio e diretto del comportamento, deviandolo nel tipo di comportamento che costituisce l'indagine.²

Una situazione è problematica quando le transazioni tra una forma di vita e il suo ambiente materiale e simbolico sono disturbate. Ciò che le persone davano per scontato nei loro “campi di esperienza” e nei loro “universi di discorso” diventa una fonte di preoccupazione. Si pone così una prima questione: in che modo le persone hanno esperienza di questo turbamento?³ Cosa significa per i genitori cinesi non fidarsi più del latte che comprano per i loro figli, perché hanno visto in televisione che questo latte ha avvelenato alcuni bambini? Cosa accade quando le valutazioni, le credenze e gli abiti che organizzano l'ordine morale conservatore sono messi in discussione da una legge sull'aborto? In che modo abbiamo esperienza di problemi più astratti, come ad esempio il riscaldamento globale, il quale già comporta delle conseguenze concrete per gli agricoltori? Cosa accade quando un impianto chimico o nucleare si stabilisce nelle vicinanze di un certo abitato, o quando delle linee ad alto voltaggio attraversano il nostro cortile?

Questa enfasi sui problemi che emergono nelle transazioni tra le forme di vita e i loro ambienti è importante, in quanto va oltre l'opposizione tra condizioni oggettive e coscienza soggettiva, usuale nelle scienze sociali. Ciò che avviene in primo luogo è la transazione, e nel caso in cui questa transazione sia vissuta come disturbante, seguono le modalità di esperienza soggettiva e oggettiva attraverso le quali diventa possibile controllare questa situazione problematica. Le persone non sanno necessariamente quali parole impiegare nel momento iniziale in cui emerge questa difficoltà, ma

-
- 2 A.G.A. Balz, J. Dewey, *A Letter to Mr. Dewey Concerning John Dewey's Doctrine of Possibility, Published Together With Its Reply*, «The Journal of Philosophy», 46, 11, 1949, ristampato in J. Dewey, *The Later Works, Volume 16, 1949-1952*, edited by J.A. Boydston, Carbondale and Edwardsville, 1989, p. 282.
- 3 L'argomentazione ruota qui intorno alla distinzione tra *trouble* e *problem*, che abbiamo provato a rendere in italiano rispettivamente attraverso i termini «turbamento» e «problema» (*N.d.T.*).

ne sono colpite pur non essendo in grado di nominare, descrivere, e ancor meno spiegare cosa sta succedendo (pensiamo ai lavoratori contaminati da amianto o da elementi radioattivi).

Questo è un buon punto di partenza per gli scienziati sociali. In Francia, in particolare all'interno di un piccolo gruppo di ricercatori vicino al CEMS – Centro di studi dei movimenti sociali, ossia l'istituzione al cui interno è stato creato il “centro John Dewey” – abbiamo sviluppato un approccio che abbiamo chiamato “*micropolitica dei turbamenti*” (*micropolitics of trouble*), un'espressione presa in prestito da un articolo di Robert Emerson e Sheldon Messinger del 1977.⁴ In tal modo, cerchiamo di descrivere il modo in cui le persone colpite da queste difficoltà reagiscono, o come non reagiscono nel momento in cui sono private della loro capacità di agire e rimangono intrappolate nella loro incapacità di trovare soluzioni. Si tratta dunque di un'indagine pragmatista su cosa non va nella vita delle persone, dal loro punto di vista, e su come esse cercano di risolvere questi turbamenti – vale a dire su come passano dallo stato di “essere turbati” a un nuovo controllo della situazione problematica

La risposta di Dewey è la seguente: le persone che affrontano simili situazioni *compiono indagini ed esperimenti, testimoniano e discutono, raccolgono prove e elaborano ipotesi*. Cercano di trasformare le loro preoccupazioni e difficoltà in un problema; partecipano a processi di associazione, cooperazione e comunicazione, allo scopo di conoscere il tipo di situazione che stanno affrontando. Il loro scopo è quello di *definire e controllare una situazione*, secondo un famoso motto della scuola di Chicago – il cosiddetto Teorema di Thomas, che troviamo esposto in continuazione in ogni tesi degli anni '20. Nel dichiarare: «Se gli uomini definiscono alcune situazioni come reali, esse sono reali nelle loro conseguenze», W.I. e D.S. Thomas⁵ cercavano di capire, all'interno di uno specifico *setting* ecologico, come le persone riflettono il tipo di transazione che intrattengono con il loro ambiente, e come convertono queste transazioni in processi sociali e menti sociali.

Nella teoria della conoscenza, questa prospettiva basata sull'identificazione, la definizione e la soluzione dei problemi rappresenta il nucleo della

4 R.M. Emerson, S.L. Messinger, *The Micro-Politics of Trouble*, «Social Problems», 25, 1977, pp. 121-135. Vedi anche D. Cefaï, C. Terzi, *Présentation, L'Expérience des problèmes publics. Perspectives pragmatistes*, Éditions de l'EHESS (collection “Raisons pratiques”, n° 22), Paris 2012, pp. 9-47.

5 W.I. Thomas, D.S. Thomas, *The Child in America*, Alfred Knopf, New York 1928.

teoria dell'indagine di Dewey.⁶ Quando questa dinamica collettiva si estende al di là del cerchio delle persone direttamente colpite dalle conseguenze di un evento o di un'azione, il problema diventa "pubblico",⁷ e cessa così di essere "privato". La comunità delle persone che si sentono interessate da questo problema è chiamata da Dewey "pubblico". Il pubblico emerge, cresce, e si identifica come una comunità – una comunità politica che si auto-organizza attraverso questa dinamica collettiva di definizione e soluzione di un problema. Questa prospettiva ci spinge a capire la democrazia in termini nuovi: «Una vera filosofia pubblica è centrata sui problemi da risolvere», come ha scritto Phillip Selznick in *The Communitarian Persuasion*⁸ e come ha sviluppato Chris Ansell nel suo libro *Pragmatist Democracy*.⁹

2. Operazioni di valutazione

Emerge così una questione empirica: in cosa consistono le operazioni di problematizzazione e pubblicizzazione? In che modo le persone formano un'esperienza "pubblica", che non è data entro una famiglia, un clan, una casta, una nazione, quanto piuttosto all'interno di questa specifica *comunità politica* che Dewey chiama "il pubblico"? Quando e come queste persone sono *sensibilizzate, coinvolte, interessate*, e a volte *mobilizzate* rispetto a una situazione problematica? E se lo sono, cosa fanno in particolare?

Per capire in che modo le persone *sentano e risentano* di un problema, è necessario fare riferimento a differenti concetti usati da Robert Ezra Park, Mead e Dewey. Appare così che le persone cominciano col descrivere cosa sta succedendo all'interno della situazione. Ma questa descrizione di stati di cose è inseparabile da operazioni di valutazione di ciò che è vero e sbagliato, giusto e ingiusto, tollerabile e inaccettabile, desiderabile e nocivo. La teoria della valutazione di Dewey e i suoi sviluppi a riguardo delle "valutazioni *de facto*" e dei giudizi di valore¹⁰ sono importanti in questo contesto. Queste operazioni valutative non sono "soggettive": per capire come le persone danno valore, valutano e giudicano, è necessario capire come esse sono agite dall'ambiente entro cui agiscono; come esse, nel momento

6 J. Dewey, *Logic: The Theory of Inquiry*, Henry Holt & Co., New York 1938.

7 J. Dewey, *The Public and Its Problems*, Henry Holt & Co., New York 1927.

8 P. Selznick, *The Communitarian Persuasion*, Woodrow Wilson Center Press, Washington DC 2002.

9 C. Ansell, *Pragmatist Democracy: Evolutionary Learning as Public Philosophy*, Oxford University Press, Oxford and New York 2011.

10 J. Dewey, *Theory of Valuation*, The University of Chicago Press, Chicago 1939.

in cui si mostrano attraverso processi espressivi, sono colpite da eventi ed esposte al mondo circostante. Ogni esperienza presenta una dimensione costituita dal subire, dal soffrire e dal sopportare, che gli scienziati sociali devono descrivere. La definizione di una situazione problematica è fondata su questa base di esperienza passiva e di muta espressione.¹¹

Dunque, le operazioni di valutazione sono realizzate all'interno di campi di esperienza¹² e richiedono processi di comunicazione attraverso l'ambiente, il «medium» e il «mezzo» di «universi di discorso».¹³ Questo scambio di segni naturali e simboli significativi fa emergere reti di intercomunicazione.¹⁴ Per capire cosa preoccupa, disturba, sciocca, confonde, irrita, indigna le persone, e da cosa esse cercano di sbrogliarsi, si deve partire da un'indagine nei loro "campi di esperienza" – un altro concetto che proviene dal testo di Mead *Mente, Sé, e Società* (1934) e che avrebbe potuto essere usato da Dewey in *Arte come esperienza* (1934). L'esperienza assume così un significato estetico e sperimentale. Le sue radici vanno cercate negli orizzonti di *anticipazione e memoria, sensibilità e immaginazione* che si incrociano qui ed ora, nel presente di persone che scoprono di dividerli. E ovviamente, all'interno di questo processo le persone agiscono: acquisiscono nuove capacità, impongono nuovi diritti; cambiano le loro credenze e i loro abiti, a volte anche la comprensione della situazione che hanno le loro audience; diventano esperte, oppure intraprendono ricerche su se stesse; creano nuovi ordini di interazione, e attraverso catene di reazioni, cambiano il mondo circostante.

Non insisterò su questi concetti, ma dirò soltanto che una rottura nei modi di sentire, vedere, valutare, parlare, fare, giudicare e agire nel campo dell'esperienza collettiva è il primo passo verso il dare senso a un problema. Una situazione problematica può essere così percepita come sbagliata, brutta, spiacevole, rivoltante, iniqua, illegittima... E i membri del gruppo danno nomi, cambiano prospettiva, inventano identità collettive, imparano a cooperare l'uno con l'altro, creano linguaggi comuni, discreditano o denunciano contro-informazione, inventano strumenti, trovano appigli, affrontano il problema attraverso il farsi di un'esperienza pubblica. Pren-

11 M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, Gallimard, Paris 1945.

12 D. Cefaï, *Mondi sociali: l'eredità dell'ecologia sociale di Mead nella sociologia di Chicago*, in *Atti del convegno G.H. Mead filosofo e sociologo*, a cura di Anna M. Nieddu, Mimesis, Milano 2016.

13 G.H. Mead, *Mind, Self, and Society*, The University of Chicago Press, Chicago 1934, pp. 259-260.

14 C.H. Cooley, *Human Nature and the Social Order*, Charles Scribner's Sons, New York 1902.

dono le distanze dalle loro credenze e dai loro abiti regolari, in direzione di un'attitudine di intelligenza riflessiva e collettiva. Hanno la sensazione di *poter* cambiare la situazione, e di *doverlo* fare. Se la situazione problematica fosse naturale o divina, essa lascerebbe senza potere i membri del gruppo. Ma questi ultimi si convincono di avere il potere di agire su questa situazione, e hanno esperienza di un senso di obbligazione e responsabilità che li spinge a farlo.

3. *Costruire questioni: attribuire cause, ascrivere responsabilità*

Allo scopo di determinare cosa faccia parte della situazione, e quali possano essere le sue conseguenze indesiderabili, i membri di un pubblico sottopongono parti della situazione a test di realtà e di valore.¹⁵ Compiono indagini ed esperimenti; confrontano la situazione con altre situazioni; cercano analogie e stabiliscono equivalenze; generano ipotesi tramite inferenza abduktiva. Spostano all'indietro le lancette dell'orologio e indagano sulla genealogia della situazione – il metodo storico fu molto importante per i pragmatisti. Attribuiscono vari insiemi di cause alla situazione, e ne anticipano alcuni possibili sviluppi. Formulano e provano ipotesi di lavoro. «Ricostruiscono passati» e «selezionano futuri», come afferma Mead.¹⁶ Decidono quale scala spazio-temporale sia rilevante a seconda dell'estensione delle conseguenze dannose, e ciò fin quando essi devono investigare e prendere disposizioni. Alcuni problemi rimangono locali, altri diventano transnazionali, alcuni sono risolti dopo pochi giorni di protesta, altri restano irrisolti per decenni. I membri del pubblico costruiscono così un'arena di *comprensione, spiegazione, predizione*, sussumono fenomeni empirici sotto concetti, cercano correlazioni statistiche, mostrano connessioni causali con processi precedenti.

D'altro canto, i partecipanti al pubblico attribuiscono specie e gradi di responsabilità a persone, organizzazioni, o istituzioni – questo è stato meravigliosamente svelato da Joseph Gusfield nel suo testo dedicato al problema della guida in stato di ebbrezza.¹⁷ Allo scopo di definire questa

15 G.H. Mead, *Mind, Self, and Society*, cit., p. 352; J. Dewey, *Theory of Valuation*, cit.

16 G.H. Mead, *The Philosophy of the Act*, a cura di C.W. Morris, The University of Chicago Press, Chicago 1938.

17 J. Gusfield, *The Culture of Public Problems: Drinking Driving and the Symbolic Order*, The University of Chicago Press, Chicago 1981.

situazione, i partecipanti fanno riferimento al senso comune o alle regole legislative per condannare le parti giudicate colpevoli. Designano vittime e giudici, fanno una stima del male fatto e del danno patito. Continuano a occuparsi di valutazioni, ma al livello più formalizzato dell'etica e della legge. Rispondono alle domande: chi ha fatto questo, con chi e contro di chi, perché e a quale scopo, con quale grado di consapevolezza, e con quali conseguenze? Essi costituiscono così un'arena di responsabilità, diritti e obbligazioni, oltre che arene di repressione, riparazione, o ritorsione.

Queste aree intrecciate di spiegazione e responsabilità sono "campi di esperienza collettiva". Un'arena pubblica cresce intorno a questo processo di controllo di ciò che è stato compreso come situazione problematica. Ogni operazione di testimonianza, descrizione, indagine, esperimento, misura, censimento e argomentazione inquadra la situazione problematica in modo diverso, a seconda di quali differenti "versioni della realtà" siano affermate, e di quali differenti standard di diritto, giustizia o legittimità si oppongano. Le arene pubbliche sono incentrate su questioni (*issues*), o meglio su serie di questioni, più o meno importanti o urgenti, più o meno debolmente collegate. Ogni questione è costituita da *significati contestati*, attorno ai quali si polarizzano *le persone e i gruppi in conflitto*. Campi differenti si riuniscono l'uno contro l'altro. Associazioni, organizzazioni e istituzioni sono costruite dal nulla, o mobilitate, parzialmente o *in toto*, allo scopo di combattere. Esse si organizzano in coalizione attorno a linee di conflitto, e concentrano più risorse e capacità di quante non ne abbiano i singoli individui. Agiscono nelle retrovie, fuori della luce del pubblico, ma, di tanto in tanto, si incontrano in scene all'interno delle quali i loro dissensi sono espressi a beneficio del pubblico.

Questi conflitti sono normalmente più forti nel corso della coalescenza di un problema pubblico. Tuttavia, non scompaiono nel momento in cui il problema trova la sua strada verso un processo di rappresentazione e istituzionalizzazione – ciò che Dewey, Park, Mead o Follett descrissero come *l'emergere di istituzioni pubbliche, leaders pubblici e ufficiali pubblici*. La definizione dell'agenda è un ulteriore momento di conflitto – un conflitto che, pur tuttavia, può essere stabilizzato e pacificato. Gli esperti, specialisti nel *problem-killing*, possono essere riconosciuti per via della loro capacità di trovare soluzioni in nome del pubblico. Essi impostano il problema, ma possono essere percepiti come usurpatori che hanno rubato al popolo la sua causa, oppure possono proporre soluzioni che suonano come inaccettabili, o in alternativa possono scartare le richieste delle persone e rimanere attaccati alle loro routine e convinzioni. Esperti e burocrati diventano *i proprietari* del problema pubblico – come Gusfield affermò ironicamente. I processi di

risoluzione dei problemi generano così nuovi conflitti e nuovi problemi. L'arena pubblica è successivamente suddivisa in molteplici sotto-arene, ognuna delle quali coinvolge differenti attori, diversi argomenti di conflitto, diverse organizzazioni e istituzioni, diversi repertori, diversi stage d'azione, diversi argomenti retorici e diverse argomentazioni.

4. *Non solo mercato, campo, o agorà*

Dunque, i temi della mia ricerca affondano le loro radici nella sociologia dei problemi sociali – per come essa fu sviluppata a Chicago a partire degli anni '20, passò attraverso una rivoluzione negli anni '60 (rintracciabile nelle nuove modalità in cui Becker, Goffman, Matza ed altri interpretarono la stigmatizzazione della devianza, della malattia mentale, dell'handicap, delle relatione razziali e di genere), finendo per assumere la sua forma attuale nel volume del 1977 di John Kitsuse e Malcolm Spector, *Constructing Social Problems*.¹⁸ Un trend ulteriore all'interno delle mie ricerche, e che qui non si può approfondire, consiste nel ritorno alla tradizione del comportamento collettivo (*collective behavior*) per come essa è stata sviluppata a Chicago da Park, Blumer e altri, cercando nuove modalità di concepire i movimenti sociali. Ho così ripreso questa sociologia dei problemi sociali e questa sociologia dei comportamenti collettivi, rielaborandole attraverso il pragmatismo di Mead e Dewey. Un'idea di base consiste nell'affermare che i problemi pubblici siano qualcosa di più che semplici problemi sociali, in quanto racchiudono una dimensione di etica sociale,¹⁹ e in quanto le persone coinvolte aspirano a beni di natura pubblica, piuttosto che essere solamente interessate a se stesse. Un'altra idea è quella secondo la quale ogni pubblico sia qualcosa di più che una mobilitazione collettiva, in quando realizza una valutazione pubblica: certo, investe "capitali", mobilita "risorse", affronta "resistenze", afferra "opportunità", ma il senso delle sue azioni va al di là rispetto a quanto indicato dal discorso utilitarista.

Questo accento sulle attività produttrici di significato, e specialmente la coproduzione di un interesse pubblico e di una ragione pubblica attraverso operazioni di identificazione, definizione e soluzione di problemi spingono a criticare la riduzione delle arene pubbliche a mercati (Olson) o a campi (Bourdieu).

18 M. Spector, J. Kitsuse, *Constructing Social Problems*, Cumming Pub. Co., Menlo Park (CA) 1977.

19 J. Dewey, J.H. Tufts, *Ethics*, Henry Holt and Co, New York 1908.

Secondo Olson,²⁰ all'interno di un mercato i problemi sociali sarebbero il prodotto di un equilibrio tra domanda e offerta: i consumatori devono costituire una massa critica se vogliono avere una voce udibile, fonte di lucro; i produttori si muovono quando identificano problemi dai quali possono aspettarsi dei benefici. Di certo, l'azione collettiva finalizzata ai beni pubblici è resa pressoché impossibile dai comportamenti di *free-riders*, dai dilemmi del prigioniero, dall'utilità marginale dell'impegno, e così via. Una buona critica a questa versione è stata formulata da E. Ostrom²¹ e dalla teoria dei beni comuni e dei *commons*, la quale potrebbe essere collegata alla visione deweyana del pubblico.

All'interno di un campo, per come esso è stato definito da Bourdieu,²² i problemi sociali dipendono da scontri di potere e conflitti di interessi tra frazioni di classi dominate e dominanti. I produttori di definizioni e gli agenti di controllo della risoluzione di problemi sociali sono i possessori di capitale materiale e simbolico. Questa struttura varia a seconda dei diversi sottocampi economici, politici, mediatici, e in ognuno di questi casi, essa dà conto delle difficoltà dell'azione collettiva: mancanza di risorse e capitale da parte dei dominati; sottomissione al potere simbolico; processi di manipolazione e alienazione. All'interno di questa prospettiva, non c'è spazio per un pubblico: l'analisi strutturale della dominazione schiaccia la possibilità di un lavoro di indagine e sperimentazione, di espressione e discussione, di mobilitazione e associazione. Il concetto di potere simbolico di Bourdieu è antinomico con lo sviluppo di uno spazio di autonomia collettiva.

Ma un'arena pubblica non è nemmeno un'agorà, in quanto è più di una sfera discorsiva o deliberativa. Di certo, nella sfera pubblica di Habermas la sopravvivenza del più adatto o la ricerca del profitto non sono decisive: l'emergere di problemi pubblici dipende da quali sono i migliori argomenti. *La razionalità comunicativa è in opera nelle deliberazioni pubbliche, ed è differente rispetto alle razionalità strumentali e strategiche.* La discussione nei diversi settori della società civile aiuta ad esprimere valori pubblici e a definire problemi rilevanti.²³ Inoltre, lo scambio argomentativo entro determinate condizioni spinge le persone a condividere un interesse

20 M. Olson, *The Logic of Collective Action: Public Goods and the Theory of Groups*, Harvard University Press, Cambridge 1965.

21 E. Ostrom, *Coping with Tragedies of the Commons*, «Annual Review of Political Science», 2, 1999, pp. 493-535.

22 P. Bourdieu, *Le sens pratique*, Editions de Minuit, Paris 1980.

23 J. Habermas, *Between Facts and Norms: Contributions to a Discourse Theory of Law and Democracy*, MIT Press, Cambridge 1996.

pubblico. Un'idea del genere non sarebbe suonata strana alle orecchie di Park, Mead, Dewey e dei progressisti americani che erano in rapporto con Royce, James o Dewey – in realtà, c'è un intero corpus di letteratura dedicata alla retorica e alla discussione pubblica prodotta da Follett, Elliott e Sheffield negli anni '20.

5. *Ecologia dei problemi pubblici*

Ma la comunicazione in generale non è sufficiente a definire la sfera pubblica. Si deve infatti dare conto dei diversi tipi di battaglia discorsiva e di accordo che hanno luogo nel mondo reale: la comunicazione può assumere la forma dell'*argomentazione giornalistica*, della *controversia scientifica*, della *lotta politica*, dell'*arbitrato amministrativo*, e così via. Si devono studiare gli atti concreti di comunicazione che si propongono di cambiare l'ordine pubblico o di promuovere un bene pubblico, e che ricorrono a forme e contenuti di ragionamento e argomentazione appropriati a determinate *nicchie ecologiche*. La comunicazione ha luogo all'interno di *mondi sociali e istituzionali*,²⁴ con i loro ruoli ratificati, i loro abiti condivisi, i loro impegni appropriati, le loro mosse strategiche, i loro linguaggi specializzati e le loro audience più o meno coinvolte.

La filosofia della deliberazione non è sufficiente a dare conto delle performance e degli scambi discorsivi. Per capire le condizioni entro cui queste attività si svolgono, e le conseguenze che esse producono, è necessario svolgere un'indagine empirica al fine di comprendere in quali contesti sociali esse hanno luogo, quali sono le proprietà sociali delle persone coinvolte, in che modo esse si rapportano con precedenti decisioni legali o politiche e in che modo cercano di assoggettarle. Queste azioni hanno degli effetti materiali che non possono essere compresi nei termini della democrazia deliberativa, incentrata sull'analisi discorsiva. Nella tradizione di Chicago (Park, in primo luogo) rivista da Shibutani, Strauss e Becker, l'ecologia umana può aiutarci a immaginare l'alternativa di un'*ecologia dei problemi pubblici*.

Un problema pubblico non è solo la costruzione di una coscienza collettiva, non è soltanto il prodotto comune di un'assemblea che discute, ma è incorporato nelle molteplici transazioni che la comunità intrattiene con se stessa e con i suoi ambienti nei momenti in cui si auto-organizza. La risoluzione di un problema pubblico richiede non solo nuove rappresentazioni,

24 D. Cefai, *op. cit.*

nuove visioni o nuove narrazioni, ma anche e soprattutto l'*azione collettiva di un'intelligenza creativa* che riordina un ambiente.

Quest'attività risoltrice crea *nuovi assortimenti di strumenti*, e non solo nuove immagini e nuovi simboli. La creazione di quelle che Dewey chiamava le «*instrumentalities*» a disposizione della conoscenza pubblica e della politica pubblica è compatibile con il progetto sociologico di Park e Burgess a Chicago, in quanto all'interno delle «*instrumentalities*» è incorporato un certo tipo di intelligenza pubblica. Questa intelligenza pubblica organizza l'arena pubblica come un *campo d'indagine*, o come un *laboratorio sperimentale*. La generazione di Chicago degli anni '20 di Ernest Burgess, Clifford Shaw, Louis Wirth, Nels Anderson, e Frederick Thrasher approfondì la connessione tra le scienze sociali e lo studio pratico dei problemi pubblici, in cooperazione con le agenzie di pianificazione urbana della città di Chicago o con quelle di lotta contro la delinquenza minorile dello stato dell'Illinois. Successivamente, questi autori compilarono il *Local Community Facts Book* e lottarono nell'ambito delle politiche abitative e dei problemi razziali – un buon esempio in questo esempio è la creazione del *Committee for Education, Training, and Research on Race Relations* alla fine degli anni '40 che affrontò la disgregazione delle scuole pubbliche di Chicago in sinergia con i *City Departments*.

Dunque, le questioni pubbliche non spuntano casualmente dal terreno, ma «emergono in connessione con i corrispondenti *differenti "progetti sociali" o "imprese cooperative"*»²⁵ delle organizzazioni sociali – Mead fa l'esempio di un cambiamento nella attitudini organizzative di un partito politico. Numerose questioni pubbliche sono strutturate dall'agenda organizzativa e chiamano in causa il ridelineamento delle *ecologie istituzionali, legali e politiche*. Sotto questo aspetto, è ancora possibile ritornare alla *Progressive Era* allo scopo di studiare il tentativo di affrontare problemi pubblici come la legislazione lavorativa in rapporto a donne e bambini, la creazione di parchi gioco nella città, la proibizione degli alcolici nei saloon e la trasformazione del mercato abitativo, ossia tutti temi che diedero origine alle rivendicazioni del movimento progressista. L'attivismo dei progressisti, attraverso ricerche ed esperimenti, spinse alla proposta di nuovi regolamenti, all'organizzazione di servizi specifici da parte delle organizzazioni della società civile, e infine, all'integrazione di nuovi passaggi nella politica pubblica e all'istituzione di servizi civili.

25 G.H. Mead, *Mind, Self, and Society*, cit., p.157.

6. *Drammaturgia e retorica*

Infine, seguendo la concezione della “pubblicità” sviluppata da Kenneth Burke e da Erving Goffman, i problemi pubblici possono essere intesi come *attività retoriche e drammaturgiche*. Secondo Gusfield²⁶ possiamo pensare alla cultura pubblica come a un *ordine simbolico di fictions*, la cui funzione è la creazione di un sentimento di razionalità e normalità. Gusfield non si interessa dunque alle politiche pubbliche riguardanti il problema della guida in stato di ebbrezza in quanto esse potrebbero contribuire a far diminuire il numero degli incidenti stradali e far migliorare la sicurezza stradale. Queste politiche lo interessano dal punto di vista di un’*antropologia simbolica*, in virtù del fatto che esse comportano l’invenzione di un personaggio malvagio, “l’ubriacone al volante”, che si può incontrare nei libri di psicopatologia e nelle decisioni dei tribunali. La legislazione e le statistiche, intese come riti e miti, hanno in questo senso il compito di *restaurare un ordine simbolico*, e non di risolvere problemi. Sono *atti comunicativi*, sono parti di un processo rituale che si svolge intorno al ciclo «rottura-crisi-azione di riparazione-reintegrazione (o in alternativa, scisma)»²⁷ attraverso l’individuazione di un capro espiatorio che assume su di sé tutti i peccati e la messa in scena di un certo tipo di parole magiche e di gesti di purificazione della società.

La prospettiva di Gusfield può essere sottoposta a una critica di ispirazione pragmatista. L’indagine compiuta da giornalisti, poliziotti, avvocati o scienziati, sia essa statistica o legale, non può essere ridotta a una funzione ideologica, in quanto essa scende a patti con alcuni seri problemi affrontati dalla comunità, la quale cerca di afferrarli e di esercitare il proprio controllo su di essi. Questa critica può essere estesa alla letteratura scientifica relativa alla “*labelling theory*”, e può prendere come bersaglio il suo costruttivismo.²⁸ Chi adotta una prospettiva pragmatista sui problemi pubblici, deve prendere sul serio l’esperienza dei turbamenti, delle difficoltà e delle preoccupazioni che conduce alla costituzione di diversi “pubblici”, e che non può essere totalmente soddisfatta dal relativismo del costruttivismo né nel caso dell’assunzione di alcolici, né in quello dell’uso di marijuana (il riferimento è alle ricerche di Gusfield e Becker).

26 J. Gusfield, *The Culture of Public Problems: Drinking Driving and the Symbolic Order*, The University of Chicago Press, Chicago 1981.

27 V. Turner, *The Ritual Process: Structure and Anti-Structure*, Aldine Publishing Co., Chicago 1969.

28 Gusfield difese una sorta di disimpegno estetico, un’attitudine di “*staying on side*”, molto diversa da quella di Howard Becker, che chiedeva: “*Which side are we on?*”.

Allo stesso tempo, l'analisi di Gusfield ci rende sensibili al fatto che “il mondo pubblico è un palco”. Su questo palco, i drammi, gli argomenti, e le narrazioni hanno un vero potere di istituzione. Lo scambio argomentativo contribuisce all'emergere di un'arena retorica e all'organizzazione di un “campo di *attenzione pubblica*” con i suoi temi, i suoi orizzonti e i suoi margini, per dirla al modo dei fenomenologi, o le sue partecipazioni principali/secondarie, dominanti/subordinate, per dirla con Goffman.²⁹ Il mondo pubblico è un palco, con il suo fronte e il suo retro (il pubblico opposto al *backstage*), un palco con le sue trascrizioni, condotte e agende nascoste, che sono comprensibili per attori competenti *on stage*, ma che sono irraggiungibili per gli outsiders (il pubblico opposto al nascosto). Infine, il mondo pubblico è un palco in cui questioni intime possono essere spostate dalla sfera privata e politicizzate sotto la luce dell'arena pubblica (il pubblico opposto al privato). Quando si svolge un'indagine sulle arene pubbliche, e si cerca di raccogliere l'esperienza che i partecipanti hanno delle questioni in cui sono coinvolti, non ci si dovrebbe limitare al “discorso pubblico”, ma si dovrebbe indagare su questa *topografia dell'esperienza pubblica*.

In sunto, abbiamo visto che, se assumiamo un prospettiva di *problem-solving* al fine di capire cos'è la democrazia, possiamo andare oltre i modelli della sfera argomentativa, del mercato o del campo. Il pragmatismo di Mead e Dewey ci aiuta a prendere in considerazione le arene pubbliche come campi d'indagine e come laboratori sperimentali, nonché come raggruppamenti di nicchie ecologiche in cui tutti questi processi hanno luogo. Infine, esso ci mostra come l'indagine debba partire dalle dinamiche collettive dell'esperienza pubblica: come sentono le persone, come parlano, valutano, giudicano, confliggono, argomentano, imparano, rappresentano, e come generano nuovi mondi pubblici.

Dunque il passaggio dalla categoria del “sociale” alla categoria del “pubblico” è rilevante, in quanto reintegra una dimensione dimenticata nel tempo dalla sociologia dei problemi sociali: la dimensione politica inerente alla categoria deweyana di “pubblico”. La sociologia dei problemi sociali smise in un certo momento di affrontare la questione centrale dell' “etica sociale”, come la chiamavano i *Progressives* – sebbene il legame tra i modi di affrontare i problemi sociali e l'emergenza di nuovi movimenti sociali fu riscoperta negli anni '60. La linea della riforma sociale fu persa, schiacciata dalle nuove forme di *expertise* che si affermarono alla fine negli anni '20 (i problemi sociali proprietà di professioni di specialisti). In Europa, essa ha subito in primo luogo la concorrenza della politica comunista che

29 E. Goffman, *Behavior in Public Places*, The Free Press, New York 1963.

emerse nello stesso periodo (i problemi sociali risolti attraverso la rivoluzione proletaria), e in secondo luogo quella delle forme di politica radicale sviluppatasi negli anni '60.

Un altro argomento interessante che si può trovare in Dewey e Mead riguarda il fatto che la dinamica collettiva di pubblicizzazione *disconnette le persone che sono coinvolte nel pubblico dai ruoli e dagli status, dalle opinioni e attitudini, dalle credenze e dagli abiti che normalmente erano loro*. La costituzione dei problemi pubblici non consiste solo nella “costruzione di nuove rappresentazioni”, ma cambia la vita e le menti delle persone – in quanto fa mutare le loro abitudini e le loro posizioni nei confronti del mondo. Il pubblico riarticola spazi di possibilità per l'esperienza e per l'azione. Crea nuove capacità.³⁰ Il pubblico organizza l'esperienza delle rivendicazioni, la valutazione delle costrizioni e delle opportunità che pesano sulle azioni piuttosto che essere determinato dalle strutture del mercato o del campo. Una simile ecologia delle *capabilities* è l'orizzonte della *prospettiva dell'arena pubblica* – il potere delle persone di agire secondo le loro preferenze, scoperte collettivamente attraverso discussioni, indagini e sperimentazioni pubbliche, e il potere di trovare nell'ambiente economico, sociale e politico le risorse e i supporti di cui hanno bisogno al fine di realizzare queste preferenze.

30 J. Dewey, *Outline of a Critical Theory of Ethics*, Register Pub. Co., Ann Arbor 1891.



LA COMUNICAZIONE: “IL PIÙ STRAORDINARIO
DEGLI AFFARI UMANI”



GIOVANNI MADDALENA
UN NUOVO USO DELLA PAROLA “GESTO”

1. *Vecchi usi*

Nel suo libro del 2004, significativamente intitolato *Gesture. Visible action as utterance*, Adam Kendon delinea una storia del gesto come azione capace di asserire qualche informazione.¹ È una storia curiosa quella raccontata da Kendon nel suo divertente testo, che ripercorre anche degli interessanti libri illustrati napoletani del secolo XVIII-XIX. Il gesto è qui concepito nel senso usuale del termine: un'azione fisica, un movimento del corpo che traduce qualche espressione linguistica. Sin dall'antica tradizione retorica romana, il gesto così pensato può essere inteso in due modi differenti: come una lingua parallela oppure come proto-lingua dalla quale le lingue vere e proprie, in forma verbale, si sarebbero formate o affrancate.

Va nel primo senso l'opera di De Jorio² che, nel suo studio sui gesti napoletani, sosteneva che i gesti sono «un'imitazione o una similitudine dei sentimenti interiori», confermando il parallelismo e il dualismo interiore/esteriore.

Nella seconda linea, secondo la quale il gesto è un momento di progresso verso la lingua verbale si pongono gli studi di Vico,³ che considera i gesti come primo modo di traduzione di quella forma visiva da cui il linguaggio nasce e si sviluppa. Secondo Kendon «a molti pensatori dell'epoca sembrava che nei gesti si potesse vedere come fossero cominciate le forme simboliche di comunicazione, passando da segni naturali a segni condivisi o istituiti che formano un linguaggio».⁴

1 A. Kendon, *Gesture. Visible Action as Utterance*, Cambridge University Press, Cambridge 2004, p. 7.

2 A. De Jorio, *La mimica degli antichi investigata nel gestire napoletano*, Dalla stamperia e cartiera del Fibreno, Napoli 1832.

3 Si veda, per esempio, G.B. Vico, *La scienza nuova*, a cura di P. Rossi, Einaudi, Torino 1959, p. 109.

4 A. Kendon, *op. cit.*, p. 35.

Entrambe le linee sono poi facilmente assorbite dalla psicologia comportamentista e dalla psicoanalisi che, da un lato, mantengono il dualismo interno/esterno e l'idea di un livello primitivo di espressione, ma dall'altro scanzano l'idea che il gesto sia un'operazione cosciente, mettendo in luce invece la significatività dell'aspetto incosciente. Questo spostamento però favorisce una visione meccanica del gesto, facendo perdere quell'aspetto di appartenenza a un'unità di significato che gli studi classici e moderni avevano comunque mantenuto. Il gesto così viene declassato a *performance* non interessante dal primo Chomsky, che solo successivamente ascriverà i gesti allo stesso meccanismo innato dal quale il resto del linguaggio si forma.⁵

Non è un caso che spesso gli studi attuali sul gesto siano intesi come completamento degli studi sociologici e psicoanalitici sulla comunicazione attraverso elementi prossemici e non verbali. Nella linguistica contemporanea, per esempio nell'opera di Bloomfield, il gesto resta definito come qualcosa che accompagna il parlato ed è soggetto a convenzioni sociali.⁶ Kendon medesimo, che forse cerca di darne una definizione più unitaria, sostiene che i gesti e le parole sono compagni nella stessa iniziativa e dipendono da un singolo gruppo di intenzioni. In questo senso va anche il progetto dell'università di Bielefeld per trascrivere e analizzare i gesti di una conversazione in modo tale da farli adottare dai robot.⁷

In realtà, come vedremo, il finale psicoanalitico prima, e cognitivista poi, sembra legato a una visione di causalità e necessità determinista o neo-determinista che accentua il dualismo iniziale tra interno ed esterno, e non esce affatto dalla considerazione del gesto come comunicazione primitiva. Il gesto rimane l'esito comunicativo di qualcosa di interno – posto che poi l'interno possa essere l'inconscio, il *software* del cervello con le sue acquisizioni innate, l'intenzione da indagare fenomenologicamente – e comunque resta uno stadio primitivo o parallelo rispetto al linguaggio verbale.

La traduzione di tutto ciò a livello di senso comune è un facile declassamento del significato della stessa parola “gesto” a indicare qualcosa di meccanico, primitivo, animalesco e spesso anche volgare, legato soprattutto alla rappresentazione di forme varie di sessualità. Quando ho organizzato un primo seminario di studi sul termine “gesto”, ho dovuto chiamarlo “gesti e gestacci” proprio per prevenire e neutralizzare le ovvie facezie a cui la stessa parola gesto si prestava. Penso che Foucault avrebbe avuto qualcosa di interessante

5 *Ivi*, p. 77.

6 L. Bloomfield, *Language*, University of Chicago Press, Chicago 1933.

7 Cfr. <http://pub.uni-bielefeld.de/download/2001935/2534579>. Ultimo accesso 10 dicembre 2015.

da dire a proposito di questo immediato meccanismo e della rappresentazione della sessualità che implica. Per quanto mi riguarda, penso che questo aspetto sia effettivamente connesso al meccanicismo o al naturalismo di cui si è detto.

Un nuovo significato del termine "gesto" e, forse, anche un nuovo uso dei gesti stessi è possibile all'interno della tradizione pragmatista. Come vedremo, penso che questo termine possa addirittura servire per indicare lo strumento principale di un tipo di ragionamento che esca dal necessitarismo contemporaneo senza sfociare in forme di irrazionalismo o di radicalismo ermeneutico.

Per vedere come la tradizione pragmatista può svolgere questa sovversione di significato partirò dagli studi di Mead.

2. *L'unità di interiore ed esteriore in Mead*

Mead è di certo il primo autore pragmatista da prendere in considerazione in questo discorso. È Mead, infatti, ad articolare il rovesciamento della dicotomia interiore ed esteriore per quanto riguarda il gesto. Mead ascrive a Wundt proprio questa grandezza e questo limite: avere isolato il valore del gesto come atto sociale ma non essere stato capace di uscire dal parallelismo per il quale il gesto è l'aspetto esteriore di qualcosa che avviene all'interno dell'uomo. Così facendo, la comunicazione è sempre un aspetto derivato dalla comprensione, che accade *in interiore homine*.

Ciò che il filosofo americano propone, invece, è un rovesciamento della prospettiva: non si capisce che comunicando, in un processo che è perfettamente unitario e che ha come sua base proprio il gesto. Con questo termine Mead intende una complessa relazione fra una risposta e uno stimolo e l'effetto che tale relazione produce. Il significato effettivo coincide proprio con quest'ultima relazione.

I gesti diventano un linguaggio quando fanno sorgere nell'individuo che li compie la medesima risposta che essi fanno sorgere nell'individuo a cui sono indirizzati. E come noto, Mead fa coincidere il significato con questa conversazione di gesti:

[I]n tutte le conversazioni di gesti all'interno di un processo sociale, che esso sia esteriore (tra diversi individui) o interiore (tra un individuo e se stesso), la coscienza individuale del contenuto e del flusso del significato dipende dall'assumere l'attitudine dell'altro verso i propri gesti.⁸

8 G.H. Mead, *Mind, Self, and Society*, University of Chicago Press, Chicago 1934, p. 47.

Il gesto quindi non esternalizza il significato interiore: al contrario, quest'ultimo coincide con l'interiorizzazione stessa di una conversazione fatta di gesti. Come l'inglese esprime quando indica il pensare tra sé e sé come un'azione ("*I say to myself*"), il nostro pensiero è sempre una conversazione fatta di azioni comunicative, sebbene queste azioni possano essere forme rappresentative non espresse ad altri individui.

Accidentalmente, vorrei far notare quanto questa descrizione coincida con l'esperienza e quanto sia tuttora poco valorizzata. L'uomo dipende dalla testimonianza altrui fino ai limiti del paradosso sottolineato da Peirce per cui «la testimonianza può convincere un uomo di essere matto»,⁹ ma anche i processi curativi della psicologia e della psicoanalisi si basano in larga parte su una diversa narrazione che si ottiene in una conversazione diversa da quella che uno normalmente ha con se stesso, per non parlare delle pratiche della saggezza antica e orientale o di quelle della confessione del cattolicesimo a cui Foucault ha dedicato tante pagine. Certo, questa dipendenza può essere usata per fini buoni o cattivi, come cura o come controllo sociale, ma ciò accresce soltanto la sua importanza e la sua portata. In fondo, dal teatro greco fino alla spiegazione dei docenti nella scuola pubblica occidentale, c'è sempre un elemento di "conversazione di gesti" attraverso il quale l'intera educazione si sviluppa. Per non parlare del facile modello di apprendimento di una lingua straniera, dove la conversazione di gesti descritta da Mead è l'unico modo per apprendere: si impara solo comunicando e la comunicazione è innanzi tutto un partecipare a un evento di gesti le cui relazioni si imprimono come caratteristica del mio stesso essere.

Un campo diverso di cui sono stato partecipe in questi ultimi anni, ossia il mondo dei beni culturali, ha recentemente smesso di osservare delle distinzioni tra studio, conservazione, comunicazione, fruizione, incominciando a concepire una continuità che si basa proprio sull'interdipendenza tra momenti diversi di un'unica conversazione con il bene in oggetto. Peirce l'avrebbe definita come lo sviluppo unitario dell'oggetto dinamico in una serie infinita di interpretanti.¹⁰

Tuttavia, se Mead è riuscito a superare questa dicotomia tra comunicare e comprendere, il suo intervento non è stato rivoluzionario come avrebbe potuto a causa di quell'ultimo sottile legame dei pragmatisti con la tradizione kantiana, per la quale essi non concepirono questa rivoluzione anti-

9 C.S. Peirce, *Questioni riguardo a certe pretese capacità umane*, in *Scritti scelti*, a cura di G. Maddalena, UTET, Torino 2005, p. 95.

10 G. Maddalena, *Peirce*, La Scuola, Brescia 2015; G. Maddalena, D. Gigli, *Conoscere e rappresentare*, Heritage Club, Torino 2014.

dicotomica come segno della presenza di un paradigma di ragionamento diverso da quello kantiano poggiato su una certa definizione di analisi e di sintesi. In particolare, essi non riuscirono a capire che l'eredità kantiana legava sempre la sintesi all'analisi, facendo in modo che ogni filosofia, a partire da quella dello stesso Kant, producesse un'analisi della sintesi. Essi non entrarono in un paradigma dove analisi e sintesi avessero descrizioni e funzioni diverse, e dove si studiassero strumenti sintetici per la sintesi così come si erano studiati nel corso dei tempi strumenti analitici per l'analisi. Prova ne sia che anche per il Mead di *Mind, Self, and Society*,¹¹ in fondo, la conversazione gestuale rimane un modello per quella verbale della quale rappresenta la manifestazione primitiva. Così, se Mead supera il dualismo della gestualità come espressione esteriore di qualcosa di interiore, non ne oltrepassa il primitivismo. Quest'ultimo infatti è legato al fatto che la vera analisi sarà più efficace sul linguaggio verbale. Ma ciò accade solo perché non si è mai descritta la sintesi in modo adeguato. Una volta che lo si faccia, si vedrà che il gesto non è un momento primitivo ma un momento avanzato, un compimento.

3. *Gesto completo*

Per superare il primitivismo occorre dunque pensare il problema del gesto in maniera più radicale. In questo senso mi è stato d'aiuto lo studio degli *Existential Graphs* di Peirce. Di per sé i grafi sono un modo principalmente iconico per rappresentare logica proposizionale, del prim'ordine e modale (alpha, beta e gamma *graphs* secondo la dizione peirceana). Si tratta di diagrammi, cioè di disegni, attraverso i quali si possono ottenere gli stessi teoremi della logica simbolica. Tuttavia, ciò che mi ha interessato è soprattutto la descrizione semiotica che Peirce dà di essi e di alcuni strumenti in particolare: in primo luogo, il foglio di asserzione che rappresenta l'universo di discorso e che nella logica modale dei gamma *graphs* deve diventare un solido plastico per permettere la diacronicità della transizione fra modalità diverse. L'universo a cui il discorso si riferisce quando si implicano diverse modalità deve essere chiaramente tridimensionale e permettere un movimento su di esso.

11 Secondo Hans Joas, così come emerso in un dibattito pubblico, un discorso diverso deve essere fatto per il Mead precedente. Su questo tema occorrerà sviluppare ulteriormente la ricerca.

In secondo luogo, la linea d'identità che serve da quantificatore esistenziale viene considerata come «segno perfetto» secondo Peirce perché implica tutti e tre i tipi principali di segno: l'iconicità della continuità grazie alla continuità del tratto, i due estremi intesi come indici, la lettura come "identità" per la quale è necessaria un'interpretazione simbolica.¹² Quando si entra nella logica modale, fatta di possibilità-attualità-necessità, anche la linea d'identità cambia e diventa una linea con un capo sciolto (*loose*). Si hanno cioè due termini finali: tale accorgimento esprime il fatto che in ogni riconoscimento di identità occorre prevedere che le cose avrebbero potuto andare in modo diverso.

Più ancora, mi ha interessato il fatto che entrambi questi strumenti implicassero una transizione continua fra le diverse modalità: possibile, attuale e necessario sono tre modi tra i quali qualsiasi oggetto si muove e cambia.

Infine – e questa è forse la sottolineatura decisiva per il nostro discorso – mi ha colpito il fatto che per Peirce, come per molti matematici e filosofi della matematica, il rappresentare attraverso i grafi coincide con il porsi dell'identità stessa. Il rappresentare e l'oggetto rappresentato costituiscono un'identità perfetta così come quando facciamo matematica – anche secondo Wittgenstein – non applichiamo in pratica qualche concetto a priori. Facendo capiamo. I filosofi francesi della matematica della metà secolo scorso chiamarono quest'operazione un "gesto".¹³

Per esemplificare, una linea di teridentità continua, quindi con un capo sciolto, su un solido plastico d'asserzione, a sua volta continuo, può rappresentare il fatto che il vincitore di Austerlitz è identico allo sconfitto di Waterloo. Il capo sciolto rappresenta il fatto che Napoleone avrebbe anche potuto vincere a Waterloo se, per esempio, il fango non avesse fermato la sua cavalleria (almeno secondo il racconto di Hugo). Se questo è vero per le leggi logiche, e se è vero che i grafi permettono di rappresentare un'identità diacronica capace della sintesi più profonda, dove l'identità è scoperta fra due punti di uno stesso oggetto in cambiamento o tra due oggetti ($A=B$), come questo riconoscimento sintetico di un'identità in un cambiamento avverrà nel nostro ragionamento quotidiano?

12 Per lo studio dei grafi esistenziali si vedano D.D. Roberts, *The Existential Graphs of Charles S. Peirce*, Mouton, The Hague-Paris 1973; S. Shin, *The Iconic Logic of Peirce's Graphs*, The MIT Press, Cambridge 2002; F. Zalamea, *Los graficos existenciales peirceanos*, Universidad Nacional de Colombia, Bogotá 2012; G. Maddalena, *Peirce's incomplete synthetic turn*, «The Review of Metaphysics», LXV, 3/2012, 613-640.

13 Si vedano J. Cavallès, *Oeuvres complètes*, Hermann, Paris 1994; G. Châtelet, *L'enchantement du virtuel*, Éditions Rue d'Ulm, Paris 2012.

Anche in esso infatti compiamo continuamente una sintesi come riconoscimento di un'identità in un cambiamento. Quando impariamo a parlare (lo si vede con una lingua straniera) impariamo a riconoscere un'identità tra cose diverse o tra parole ed espressioni diverse. Forse qui c'è spazio per una terza via tra Agostino e Wittgenstein: non impariamo né le essenze né solo delle regole d'azione, ma impariamo invece a rendere un'esperienza vaga in modo determinato attraverso un'azione (linguistica in molti casi) che la rende poi universale, ossia replicabile in altri contesti. Il pragmatismo sottolinea come il ragionamento sia proprio quest'azione dentro l'esperienza che modifica l'esperienza stessa. Nello stesso modo, del resto, impariamo tutte le arti dal dipingere al suonare, dall'azione sportiva all'insegnare. Ma così scopriamo, impariamo e comunichiamo anche concetti antropologici complessi come l'amore, la morte, il sacrificio o concetti scientifici come la rotazione ellittica dei pianeti o la struttura dell'atomo.

S'impara facendo delle azioni che, come i grafi, sono costruite in modo tale da farci conoscere il significato mentre le compiamo. I riti pubblici e privati sono esempi di questi gesti, ma lo sono anche gli esperimenti scientifici o le creazioni artistiche (si pensi alle *performance*). Detto in altri termini, più precisi, ciò che avviene in queste azioni è una sintesi di un contenuto esterno al concetto che portiamo all'interno di un concetto fino a trovare un'espressione universale. Questa era già l'idea di Kant, ma nella sua descrizione mancano alcuni elementi importanti: la temporalità che la sintesi esige, l'essere operata attraverso un'azione e un riconoscimento d'identità che già Quine e Morton White hanno colto come elemento qualificante – e non qualificato dal pensatore tedesco – all'interno di un ragionamento.¹⁴ Il paradigma della sintesi dovrebbe quindi essere definito come «il riconoscimento di un'identità in un cambiamento» piuttosto che kantianamente come quel tipo di giudizio in cui il predicato non è «contenuto» nel soggetto. La sintesi dunque implica sempre un aspetto temporale: dal dire "questo corpo è pesante" di kantiana memoria a dire che la struttura dell'atomo non è omogenea, dalla purificazione del battesimo in ogni religione fino a una sofisticata *performance* musicale, ognuno di questi casi non si sintetizza che nel tempo. Sempre la nostra conoscenza richiede tempo e richiede un riconoscimento di identità che è sempre legato a un'azione, un gesto, per quanto esso possa avvenire alle volte solo modificando virtualmente numeri o diagrammi.

14 Si vedano i capitoli su Quine e Morton White, rispettivamente a cura di P. Valore, A. Tortoreto e A. Boncompagni in R.M. Calcaterra, G. Maddalena, G. Marchetti (a cura di), *Il Pragmatismo*, Carocci, Roma 2015, pp. 194-201, 257-261.

C'è una struttura di questi gesti. Nel mio studio, ora contenuto in *The Philosophy of Gesture*,¹⁵ ho trovato una struttura bipartita, semiotica e fenomenologica, laddove i termini sono tratti ancora una volta dalla semiotica e dalla fenomenologia di Peirce. Un gesto che sintetizzi, un gesto completo, è un'azione con un inizio e una fine che porta un significato, dove per significato s'intende l'insieme delle conseguenze concepibili di marca pragmatista.¹⁶ In tale gesto tutti gli elementi principali della fenomenologia peirceana – primità, secondità e terzità, cioè meri *feeling*, azioni fisiche e abiti d'azione – così come tutti gli elementi principali della semiotica peirceana – icone, indici e simboli, cioè rappresentazioni per similarità, contiguità e interpretazione – devono essere presenti in una proporzione uguale o densa.

Ho scritto a lungo sui vari tipi di gesti completi e incompleti, sulla densità di questa mescolanza.¹⁷ In questa sede, tuttavia, vorrei solo far capire lo spostamento semantico della parola gesto. Qui il gesto è lo strumento proprio della sintesi intesa non più come sussunzione di un predicato a un soggetto lì dove il secondo non è già implicito nel primo, ma come «riconoscimento di un'identità in un cambiamento». Compiendo dei gesti, più o meno completi, riconosciamo il significato di un'esperienza, ci apriamo a continui approfondimenti e diversificazioni di interpretazioni a ogni *performance* del medesimo gesto, siamo sempre fallibilisticamente maestri e allievi (non c'è l'ultimo gesto).

Il gesto completo, sintetizzante, non è l'elemento primitivo di un linguaggio ma, al contrario, è l'apice di un tipo di ragionamento – quello sintetico – da cui gli altri tipi di ragionamento, in particolare quello analitico, derivano. Il gesto non è un linguaggio mal espresso o un compagno di strada del linguaggio verbale. Viceversa, è il linguaggio che è un certo tipo di gesto (quando uno impara una lingua straniera capisce anche troppo bene quanto l'identità sia questione di tempo e di *performance* sempre fallibili). La sintesi non richiede un modello analitico di spiegazione, che alla fine comporta sempre l'invenzione di qualche *deus ex machina* che spieghi il prodigio dell'aver trasposto qualcosa di non concettuale nel concetto ma, sebbene analizzabile, ha un suo modo normale di espressione, e anche un suo modo di espressione logica sofisticata, come dimostrano i grafi esistenziali. Sintetizzare significa compiere dei gesti che ci fanno riconoscere

15 G. Maddalena, *The Philosophy of Gesture*, McGill-Queen's University Press, Montreal 2015.

16 C.S. Peirce, *Come rendere chiare le nostre idee*, in *Scritti scelti*, cit., p. 215.

17 G. Maddalena, *op. cit.*, pp. 74-81.

delle identità non ovvie o precisare delle identità vaghe. Seguendo un'altra celebre affermazione di Peirce, la sintesi, che si può indicare con l'identità $A=B$, è un fenomeno più originario del ragionamento analitico indicato dalla formula $A=A$.¹⁸ Il gesto non è un primo stadio da superare ma uno strumento permanente del ragionamento umano, che diventa un traguardo per chi lo voglia utilizzare in modo cosciente. Organizzare un esperimento scientifico, eseguire un concerto, una lezione memorabile dove gli studenti apprendono facendo, il parlare bene una lingua straniera, l'esprimere davvero il proprio bene o il proprio dolore sono tutte azioni non primitive. Sono dei vertici dell'esperienza umana. Il gesticolare vichiano è un tipo di gesto incompleto che segnala quanto questo nostro modo di comprendere sinteticamente sia fondamentale per l'essere umano (cosa peraltro confermata anche dagli studi di antropologia di Yves Coppens: l'essere umano diventa tale - c'è un salto secondo lui - quando scende la laringe e utilizza il pollice opponibile: entrambe le caratteristiche, infatti, gli permettono di compiere dei «gesti»¹⁹).

4. Intenzionalità

Vorrei fare un'ultima osservazione e una nota bene per completare questa mia proposta, sebbene essa sia qui esposta più in forma di manifesto che di argomentazione.

Il completamento riguarda il tipo di soggettività che nel gesto completo si esprime. Un noto studioso di antropologia, Michael Tomasello, ha spiegato molto bene la differenza tra gli infanti umani e quelli dei primati così come essa emerge dagli esperimenti.²⁰ Gli infanti animali, infatti, emulano (questo è il termine proposto da Tomasello) le azioni che si compiono davanti a loro in modo da ottenere un certo risultato. Quando l'esercitatore compie dei movimenti inutili rispetto all'obiettivo (per esempio recuperare la banana sul soffitto), gli infanti dei primati scartano le azioni inutili (per esempio due giri della stanza prima di prendere la sedia che servirà per arrivare al soffitto). Al contrario, gli infanti umani tendono a ripetere l'intera sequenza imitando (questo è il termine di Tomasello) l'esercitatore. Ciò av-

18 C.S. Peirce, *New Elements of Mathematics*, a cura di C. Eisele, Mouton, The Hague 1976, p. 325.

19 Y. Coppens, *Yves Coppens raconte l'homme*, Odile Jacob, Paris 2008, p. 36.

20 M. Tomasello, *The Cultural Origins of Human Cognition*, Harvard University Press, Cambridge 1999.

viene perché imitando l'intera sequenza – e perdendo più tempo in questo modo, come dimostra il fatto che l'essere umano è il più lento degli animali a liberarsi dal bisogno di genitori – l'infante cerca di capire l'intenzione dell'esercitatore. Ciò conferma che si capisce facendo e concorda anche con le recenti osservazioni sui neuroni specchio.²¹

Il nota bene riguarda la lettura filosofica di queste osservazioni. Tomasello le considera come una prova della lettura husserliana della soggettività: quest'ultima consisterebbe nella misteriosa intenzionalità che sarebbe ricercata e compresa a partire dall'analogia “gli altri sono come me”. La filosofia del gesto pragmatista legge il fenomeno al contrario, ossia come prova del fatto che – senza introdurre alcuna entità misteriosa – io appartengo alla medesima esperienza degli altri e, mentre compio un gesto, capisco anche la mia soggettività: “io appartengo agli altri” o “io sono come gli altri” è una più realistica lettura della soggettività che i gesti difendono secondo la citazione shakespeariana più amata da Peirce:

Ma uomo, uomo orgoglioso
 Vestito di breve piccola autorità
 Ignorante dell'unica cosa che sa per certo:
 la sua essenza di vetro.
 Come uno scimmione arrabbiato
 Macchina trucchi inverosimili di fronte a Dio,
 e gli angeli ne piangono.²²

21 G. Rizzolatti, C. Sinigaglia, *Mirrors in the Brain: How Our Minds Share Actions, Emotions, and Experience*, Oxford University Press, Oxford 2008.

22 *Measure for Measure*, act 2, sc. 2, l. 117-22. “But man, proud man/Dressed in a little brief authority,/Most ignorant of what he's most assured,/His glassy essence, like an angry ape/Plays such fantastic tricks before high heaven/As makes the angels weep.” Traduzione mia.

ANNA BONCOMPAGNI
PAROLE CHE INGRANANO
Una lettura wittgensteiniana del concetto di utile*

Introduzione

A cavallo tra il 1929 e il 1930, da poco tornato a Cambridge, Wittgenstein riflette sulla prospettiva di un linguaggio puramente fenomenologico, che riesca a cogliere l'immediatezza del flusso esperienziale. Questo tipo di approccio, affermerà, non è in grado di dar conto dell'uso effettivo che facciamo del linguaggio. Un'immagine che Wittgenstein esplora in questo contesto è l'idea che le parole e le credenze hanno significato solo se «ingranano» tra loro e con le nostre azioni. Una parola che ingrana è *utile* in quanto ha presa e comporta conseguenze. Una delle origini di quest'idea, a mio parere, è rintracciabile nelle riflessioni di Wittgenstein sulla concezione pragmatista (jamesiana) della verità come utile. Prendendo in esame da un lato la critica wittgensteiniana all'utile come concetto onnicomprensivo, dall'altro lato la sua parziale adesione a quest'idea, è possibile offrire una lettura particolare del concetto pragmatista di utile, inteso come una modalità dell'«ingranare» delle parole e delle credenze nella nostra vita.

1. Il linguaggio fenomenologico e i suoi limiti

Un linguaggio fenomenologico è un linguaggio che mira a ritrarre l'esperienza immediata così com'è. Alla fine degli anni Venti, quando Wittgenstein pare rileggere il *Tractatus logico-philosophicus* stesso in termini fenomenologici, focalizzandosi sulla possibilità di una mera descrizione delle entità che popolano il campo visivo, questo tipo di prospettiva

* Questo articolo deriva da un *paper* presentato al convegno internazionale *New Uses for Old Concepts* (Università di Roma Tre, maggio 2015), e poi all'annuale *International Wittgenstein Symposium* di Kirchberg, in Austria (agosto 2015). Ringrazio i presenti per le loro osservazioni, che mi hanno permesso di correggere e arricchire in modo significativo i contenuti.

è al centro del dibattito in corso sia in Inghilterra sia a Vienna, intorno al rapporto tra dati di senso, scienza e linguaggio ordinario. Il linguaggio che ritrae l'esperienza immediata ha, idealmente, una struttura che rispecchia quella del mondo dei dati di senso. È differente dalla struttura del linguaggio ordinario, ma i due linguaggi possono forse avere una qualche correlazione passibile di analisi. Tale analisi sembra essere il progetto, tra gli altri, di Rudolph Carnap, Norman Campbell e Frank Ramsey: tutti usano espressioni come «mondo primario» o «sistema primario», riferendosi all'oggetto del linguaggio fenomenologico.¹

Anche Wittgenstein usa questa terminologia, forse proprio assorbendola durante le conversazioni che scambiava con Ramsey nel 1929.² In quell'anno e nell'anno successivo, quando scrive di linguaggio fenomenologico, Wittgenstein è però ambiguo.³ Come nota David Stern,⁴ di fatto, sembra avere due distinte idee di fenomenologia, solo una delle quali trova poi sviluppo nella sua concezione della grammatica: la ricerca sull'esperienza diventa una ricerca sul modo in cui *parliamo* dell'esperienza. È abbastanza chiaro che c'è un rapidissimo sviluppo nel suo pensiero, e che mentre all'inizio della riflessione pare andare in cerca di un linguaggio fenomenologico, alla fine rifiuta tale prospettiva, almeno in un senso stretto.⁵ Come mai Wittgenstein cambia idea in modo così repentino e deciso?

-
- 1 F.P. Ramsey, *The Foundations of Mathematics and other Logical Essays*, Routledge & Kegan Paul, London 1931, pp. 212 sgg., trad. it. di E. Belli-Nicoletti e M. Valente, *I fondamenti della matematica e altri scritti di logica*, Feltrinelli, Milano 1964, pp. 112 sgg. Si veda anche F.P. Ramsey, *Philosophical Papers*, a cura di H. Mellor, Cambridge University Press, Cambridge 1990, pp. 112 sgg. e N.-E. Sahlén, *The Philosophy of Frank Ramsey*, Cambridge University Press, Cambridge 1990, pp. 125 sgg.
 - 2 M. Rosso, *Introduzione*, in L. Wittgenstein, *Osservazioni Filosofiche*, a cura di M. Rosso, Einaudi, Torino 1999, pp. LXV sgg. Riguardo a Ramsey e Wittgenstein su esperienza e linguaggio si veda anche D. Stern, *Wittgenstein on Mind and Language*, Oxford University Press, Oxford 1995, pp. 11-14, 78, 91-92.
 - 3 Si veda per esempio L. Wittgenstein, *Philosophische Bemerkungen/Philosophical Remarks*, a cura di R. Rhees, Blackwell, Oxford 1975 [1964], trad. it. *Osservazioni Filosofiche*, cit., §§ 11c, 53, 69c, 147b, 216.
 - 4 D. Stern, *Wittgenstein on Mind and Language*, cit., p. 137.
 - 5 L. Wittgenstein, *Wittgenstein und der Wiener Kreis. Gespräche, aufgezeichnet von Friedrich Waismann*, a cura di B.F. McGuinness, Surkamp, Frankfurt am Main, 1984 [1967], p. 45, trad. it. di S. De Waal, *Ludwig Wittgenstein e il Circolo di Vienna. Colloqui annotati da F. Waismann*, La Nuova Italia, Firenze 1975, p. 34.

Secondo Diego Marconi,⁶ Wittgenstein si rende conto che la descrizione della struttura dell'esperienza immediata non è realizzabile per mezzo di un fantomatico linguaggio primario: paradossalmente, qualsiasi tentativo di questo tipo è destinato a produrre «proposizioni pseudo-scientifiche» complicate e ben lontane dall'immediatezza. Ramsey se n'era accorto:

I limiti del nostro linguaggio sono i limiti del nostro mondo. Quindi il nostro è un mondo vago, e quello preciso è una finzione o una costruzione. Non possiamo usare la notazione di Wittgenstein, come “3 rosso.7blu”. Che colore sarebbe? Non ne ho idea.⁷

Wittgenstein riconosce che in quella prospettiva c'era qualcosa che non va: «[P]erché, se guardassimo più attentamente, vedremmo qualcosa d'altro e non avremmo guadagnato nulla ai fini del nostro problema – afferma –. Si doveva descrivere *questa* esperienza, non un'altra».⁸ È infatti all'interno del *linguaggio ordinario*, il linguaggio dello spazio fisico, come a volte lo chiama Wittgenstein, in opposizione al linguaggio dello spazio visivo, che ha luogo la comprensione, ed è all'interno del linguaggio ordinario che l'esperienza stessa si può descrivere:

Il linguaggio fenomenologico, o “linguaggio primario”, come io lo chiamo, oggi non l'ho più in mente come un obiettivo; oggi non lo ritengo più indispensabile. Tutto quello che è possibile e indispensabile è separare l'essenziale del *nostro* linguaggio dall'inessenziale.

(...) Una conoscenza di ciò che al nostro linguaggio è essenziale e di ciò che non lo è ai fini della rappresentazione, una conoscenza di quali parti del nostro linguaggio sono ruote che girano a vuoto [*leerlaufende Räder*], finisce per essere la costruzione di un linguaggio fenomenologico.⁹

È probabile che l'espressione «ruote che girano a vuoto», *leerlaufende Räder*, non sia originariamente di Wittgenstein: come sottolinea Marconi¹⁰,

6 D. Marconi, *Verificationism and the Transition*, in R. Haller, K. Puhl (eds.), *Wittgenstein and the Future of Philosophy. A Reassessment after 50 Years*, Öbvahpt, Vienna 2002, p. 248.

7 F.P. Ramsey, *Notes on Philosophy, Probability and Mathematics*, a cura di M.C. Galavotti, Bibliopoli, Napoli 1991, p. 55.

8 L. Wittgenstein, *The Big Typescript: TS 213*, *German-English Scholars' Edition*, a cura di C.G. Luckhardt, M.A.E. Aue, Wiley Blackwell, Oxford 2013 [2000], p. 332, trad. it. di A. De Palma, *The Big Typescript*, Einaudi, Torino 2002, p. 454 (citato in D. Marconi, *Verificationism and the Transition*, cit., p. 248).

9 L. Wittgenstein, *Philosophische Bemerkungen*, cit., §1b-c.

10 D. Marconi, *Wittgenstein e le ruote che girano a vuoto*, in G. Vattimo, P.A. Rovatti (a cura di), *Il pensiero debole*, Feltrinelli, Milano 1983.

le stesse identiche parole compaiono nell'introduzione ai *Prinzipien der Mechanik* di Heinrich R. Hertz, un testo che Wittgenstein conosceva molto bene e che spesso lodava.

Le riflessioni successive di Wittgenstein, forse almeno parzialmente guidate da questa metafora, lo allontaneranno non solo dalla prospettiva del linguaggio fenomenologico, che ora gli appare privo di significato pratico, ma anche dall'idea di un' *essenza* del linguaggio passibile di studio.

2. L'ingranare delle parole

L'opposto di una ruota che gira a vuoto è una ruota che ingrana: un ingranaggio che fa presa, che funziona. Stabilita l'inutilità dell'indagine sulla descrizione del campo visivo, ciò che è rilevante per Wittgenstein è ora il modo in cui le parole sono effettivamente utilizzate nel *nostro* linguaggio,¹¹ perché è nel loro uso effettivo che esse ingranano (*eingreifen*). Così, l'immagine della ruota dentata che «esercita la sua funzione solo nell'ingranare con altri denti» diventa una metafora equivalente all'idea che «una parola ha significato solo nel contesto proposizionale» o che «una parola funziona come tale solo nella proposizione».¹² Questo viene spiegato in termini più ampi in alcune osservazioni che fanno riferimento a concetti spesso utilizzati nella tradizione pragmatista, come quelli di credenza, utile e conseguenze.

Che cosa vuol dire: *credere* il teorema di Goldbach? In che cosa consiste questa credenza? In un sentimento di sicurezza che proviamo quando enunciamo o sentiamo dire il teorema? Questo non ci interessa. Non so nemmeno fino a qual punto questo sentimento possa esser stato suscitato dal teorema stesso. In che modo la credenza incide [*eingreift*] su questo teorema? Andiamo un po' a vedere quali sono le sue conseguenze, a che cosa ci porta. "Mi porta a cercare una dimostrazione del teorema" – Bene, ora andiamo un po' a vedere in che cosa consiste, propriamente, il tuo cercare; e allora sapremo in che rapporto sta con la tua credenza del teorema/...che importanza abbia la credenza del teorema.¹³

11 L. Wittgenstein, *Philosophische Bemerkungen*, cit., § 141a.

12 *Ivi*, § 12c (trad. modificata), dal manoscritto 107, p. 229. Le citazioni dai manoscritti (di qui in avanti: MS) sono da L. Wittgenstein, *Nachlass. The Bergen Electronic Edition*, Oxford University Press, Oxford 2000.

13 L. Wittgenstein, *The Big Typescript*, cit., p. 432, tr. it. p. 611. Da MS 114, p. 19r, poi anche in L. Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen/Philosophical Investigations*, a cura di P.M.S. Hacker, J. Schulte, Wiley Blackwell, Oxford 2009

Wittgenstein rifiuta di considerare rilevante il sentimento di certezza connesso al credere: piuttosto, la credenza equivale a ciò che essa *fa fare* a qualcuno, alle sue conseguenze pratiche. Per chiunque abbia familiarità con la tradizione pragmatista, è difficile non pensare, a questo proposito, alla massima pragmatica di Charles S. Peirce, per il collegamento che quest'ultima stabilisce tra il significato di un concetto e le sue portate pratiche; ed è difficile non pensare anche al modo in cui William James e Ramsey trattavano del tema della credenza. L'approccio di Wittgenstein ha qualcosa in comune con queste prospettive, ma ci sono differenze. L'insistenza wittgensteiniana sull'irrelevanza del sentimento di certezza, infatti, si può leggere anche come una critica di alcuni aspetti della psicologia di James, una critica mossa paradossalmente a partire da un punto di vista molto pragmatico.

Concetti simili sono spiegati in altri documenti degli stessi anni, come il cosiddetto *Dettato a Schlick*, con un ironico riferimento ad Heidegger («il nulla nulleggia» è una sua espressione), e le note di Moore sulle lezioni del 1930-33:

Se qualcuno dice “Il nulla nulleggia”, noi possiamo rispondere, nello stile del nostro modo di considerare le cose: Molto bene, che cosa dobbiamo fare con questa frase? Cioè, che cosa ne segue, e da che cosa segue? [...] Non ho niente contro il tuo collegare una ruota che gira al vuoto al meccanismo del nostro linguaggio, ma voglio sapere se gira a vuoto o con quali altre ruote essa ingrana.¹⁴

Un punto su cui ebbe a insistere in diverse occasioni (...) era che una parola può avere significato soltanto se “mi sento impegnato [*commit myself*]” dal suo uso. E illustrava questo suo concetto dicendo che “sentirsi impegnato vuol dire che se io uso, per esempio, la parola ‘verde’ in questo caso, devo usarla così anche negli altri”. Così, aggiungeva, “impegnarsi comporta delle conseguenze”. (...) Poco più innanzi sollevò esplicitamente la questione: “Che cosa si intende quando parliamo di un ‘sistema’ a cui un simbolo deve appartenere?”; e rispose che qui abbiamo a che fare con il fenomeno dell’“esser guidati da”.¹⁵

[1953], tr. it. di Mario Trincherò, *Ricerche filosofiche*, Einaudi, Torino 1967, parte I, § 578.

- 14 L. Wittgenstein, F. Waismann, *The Voices of Wittgenstein. The Vienna Circle*, a cura di G. Baker, Routledge, New York 2003, p. 73.
- 15 L. Wittgenstein, *Wittgenstein's Lectures in 1930-1933*, a cura di G.E. Moore, in *Ludwig Wittgenstein. Philosophical Occasions 1912-1951*, a cura di J. Klagge, A. Nordmann, Hackett, Indianapolis 1993, pp. 52-53, trad. it. di M. Bonfantini, *Lezioni di filosofia 1930-1933*, a cura di L. Perissinotto, Mimesis, Milano 2009, pp. 64-65.

Quando siamo «impegnati» dall'uso delle parole, lo siamo perché le parole stesse, le frasi e le espressioni appartengono ad un sistema governato da regole. In questo senso, anche il concetto di seguire una regola, fondamentale per il secondo Wittgenstein, è radicato nella riflessione sull'*ingranare* della credenza. Si tratta di un tema sul quale in realtà Wittgenstein tornerà spesso, almeno nel suo costante avvertimento contro gli effetti fuorvianti delle ruote che girano a vuoto nel linguaggio. Per esempio, in *Della Certezza* afferma:

Perché non mi è possibile dubitare di non essere mai stato sulla luna? E come potrei provare a dubitarne?

Prima di tutto, la supposizione che forse sulla luna io ci sono stato davvero mi sembrerebbe *oziosa*. Nulla ne seguirebbe. Nulla ne viene spiegato. Non avrebbe nessun rapporto con nulla nella mia vita.¹⁶

Come ho accennato, il concetto di *eingreifen* e la riflessione che ne deriva sembrano avere qualcosa in comune con il pragmatismo. L'analisi di un'osservazione del gennaio 1930 conferma questa ipotesi.

3. La verità come utile

Nel gennaio del 1930, ragionando su significato, credenza e aspettativa, Wittgenstein osserva:

Quando dico “là c'è una sedia”, questa frase si riferisce a una serie di aspettative. Credo che potrei andare là, percepire la sedia e sederci sopra, credo che sia di legno e mi aspetto che abbia una certa durezza, infiammabilità, eccetera. Se alcune di queste aspettative fossero disattese, vedrei questo come prova del fatto che là non c'era alcuna sedia.

Qui si vede la via d'accesso alla concezione pragmatista del Vero e del Falso. La frase è vera fintantoché si dimostra utile.¹⁷

16 L. Wittgenstein, *Über Gewissheit/On Certainty*, a cura di G.E.M. Anscombe, G.H. von Wright, Blackwell, Oxford, 1975 [1969], trad. it. a cura di M. Trinchero, *Della Certezza*, Einaudi, Torino 1978, § 117.

17 MS 107, p. 247. Come si sottolinea in A. Boncompagni *Wittgenstein and Pragmatism*, Palgrave Macmillan, Basingstoke (in corso di pubblicazione), le trascrizioni esistenti del manoscritto contengono qui un piccolo errore: riportano infatti la parola “pragmatischen” invece di “pragmatistischen”, che è chiaramente ciò che Wittgenstein ha scritto.

Riflettendo su una frase ordinaria sull'esperienza, Wittgenstein si rende conto che essa di fatto non si riferisce all'immediato ma a una serie di aspettative. Come afferma poco dopo, una frase di questo tipo è in sostanza un'*ipotesi*.

È interessante notare che Wittgenstein lega questo ragionamento al pragmatismo e, in particolare, alla concezione, solitamente associata a James, secondo cui la verità è l'utile.¹⁸ La concezione pragmatista della verità, in questa versione jamesiana, è in effetti oggetto di accesi dibattiti a Cambridge nelle prime decadi del secolo. G.E. Moore, Bertrand Russell e altri la criticano in modo piuttosto drastico, a volte banalizzandone i contenuti. L'approccio jamesiano alla verità, anche se discutibile ove espresso a modo di slogan e fuori contesto, era in realtà radicato in una visione filosofica complessa, incardinata sulla necessità di riportare al centro della riflessione la concretezza della vita e il ruolo effettivo che i concetti, incluso il concetto di verità, giocano negli scambi tra gli individui e il mondo. Così, per esempio, le affermazioni jamesiane secondo le quali «la verità nelle nostre idee significa la loro capacità di “funzionare”» e «le idee (che in sé non sono che parti della nostra esperienza) diventano vere solo nella misura in cui ci aiutano a instaurare una relazione soddisfacente con altre parti della nostra esperienza»,¹⁹ non equivalgono a una prospettiva riduzionista per cui, per usare le parole denigratorie di Russell, «una verità è qualunque cosa convenga [*pays*] credere», e «per giudicare se una credenza è vera, è necessario soltanto scoprire se tende verso la soddisfazione del desiderio».²⁰ Al contrario, la questione, per James, è che se vogliamo capire che cosa la verità significa davvero per noi, il suo significato pratico nella nostra vita, non abbiamo bisogno di definizioni astratte. Il concetto stesso di corrispondenza come accordo tra idee e realtà viene reinterpretato alla luce della primarietà dell'azione, delle pratiche, dei bisogni:

18 Non prendo qui in esame la nozione peirceana di verità, né l'impostazione di Dewey, per ovvi limiti di spazio. Per un'analisi più dettagliata delle fonti dell'idea wittgensteiniana di pragmatismo, mi si consenta di nuovo il rinvio a A. Boncompagni, *op. cit.*

19 W. James, *Pragmatism*, Harvard University Press, Cambridge, MA 1975, p. 34, trad. it. di S. Franzese, *Pragmatismo*, Aragno, Milano 2007, p. 38. Sulla verità si vedano anche W. James, *The Meaning of Truth*, Harvard University Press, Cambridge, MA 1975, trad. it. di S. Scardicchio, *Il significato della verità*, a cura di F. Bordogna, Aragno, Milano 2011; e H. Cormier, *The Truth is What Works. William James, Pragmatism, and the Seed of Death*, Rawman & Littlefield, Lanham, MD 2000.

20 B. Russell, *Philosophical Essays*, George Allen & Unwin, Londra 1966, pp. 118, 92.

“Accordarsi” con una realtà, nel senso più ampio del termine, *può significare solamente essere guidati direttamente a essa, oppure essere messo in un tale contatto effettivo con la realtà da poter operare con essa, o con qualcosa che le è connesso, in modo migliore che se discordassimo.*

(...) L'accordo quindi si rivela essenzialmente come una questione di conduzione, che è utile perché ci porta là dove ci sono oggetti importanti. Le idee vere ci guidano altrettanto direttamente in luoghi verbali e concettuali utili, come verso delle utili mete sensibili. Esse ci guidano alla coerenza, alla stabilità e rendono agevoli le relazioni umane.²¹

Persino la famosa immagine jamesiana della verità come «valore in contanti» delle parole e l'insieme di metafore ad essa collegate²² non necessariamente devono essere lette in modo riduzionista. Le credenze vere – afferma James – vivono su una sorta di sistema creditizio: circolano e sopravvivono fino a che non vengono messe in dubbio o rifiutate, proprio come banconote, assegni e cambiali. E proprio come un sistema creditizio collassa se manca di liquidità, una credenza cessa di essere ritenuta vera se manca di verifica. Queste immagini potrebbero sembrare particolarmente infelici e hanno in effetti suscitato molte critiche da parte dei detrattori del pragmatismo, per ovvie ragioni: il pragmatismo era accusato di essere una filosofia spicciola, adatta agli uomini d'affari, e niente poteva calzare e confermare meglio tale accusa che l'idea che la verità stessa sia fatta della stessa materia di cui è fatto il denaro. Ma nonostante i suoi vizi, questo insieme di metafore ha la virtù di saper indicare alcuni aspetti interessanti che il sistema del credito condivide con le credenze e le idee vere: la concretezza, la rilevanza della circolazione, dello scambio, della collettività, degli interessi e dei valori umani (e si noti come i termini chiave, “credito”, “interessi”, “valori”, trovino applicazione sia nel contesto etico che in quello economico).²³

Il collegamento tra il concetto pragmatista di utile e l'immagine dell'ingranare è suggerito dallo stesso Wittgenstein. «Io intendo qualcosa con la proposizione» – afferma infatti – ha perciò una forma analoga a “Questa

21 W. James, *Pragmatism*, cit., pp. 102-103, trad. it. pp. 125-126 (trad. modificata). Cfr. R. Calcaterra, *Truth in Progress: the Value of the Facts-and-Feelings Connection in William James*, in M.C. Flamm, J. Lacks, K.P. Skowronski (eds.), *American and European Values: Contemporary Philosophical Perspectives*, Cambridge Scholars Press, Newcastle-upon-Tyne, 2012.

22 Cfr. ad esempio W. James, *Pragmatism*, cit., pp. 32, 41, 97, 100, trad. it. pp. 35, 48, 117, 122.

23 Anche Wittgenstein applica la medesima idea in *Big Typescript*, cit., p. 58, trad. it. p. 79 (da MS 110, p. 231).

proposizione è utile” o “Questa proposizione ingrana [*eingreiff*] nella mia vita”». ²⁴ È solo quando una proposizione è utilizzata nell’azione, quando è “agita”, che ne possiamo cogliere il significato; e quando la utilizziamo, ci rendiamo conto che, in questo senso pragmatico, si può dire che è vera fintantoché è utile, vale a dire fintantoché conduce da qualche parte.

È incerto se Wittgenstein conoscesse *Pragmatism e The Meaning of Truth* di James (altri suoi testi, com’è noto, gli erano molto familiari²⁵). Di certo li conosceva Ramsey. Le note che questi scrisse nel 1929, in preparazione di un libro sulla verità, così come altri suoi scritti, testimoniano sia la conoscenza della letteratura pragmatista che la vicinanza con le riflessioni di Wittgenstein, di poco posteriori.

La credenza [in un fatto] è una disposizione ad agire in un qualsiasi modo che sia vantaggioso se tale fatto esiste e in particolare a riaffermare la frase o affermare altre frasi con il medesimo significato nelle opportune circostanze.²⁶

[...] [È] possibile dire che una gallina crede che un certo tipo di bruco è velenoso, e con questo intendere semplicemente che essa si astiene dal mangiare quel tipo di bruchi a causa delle spiacevoli esperienze ad essi connesse (...) [P]er quanto riguarda questo genere di credenza era corretta l’opinione pragmatista secondo la quale tra il comportamento della gallina e i fattori oggettivi intercorre una relazione tale, per cui le azioni sono utili se e soltanto se i bruchi sono realmente velenosi. Così, qualunque insieme di azioni per la cui utilità p è una condizione necessaria e sufficiente, possono venir chiamate una credenza che p , e così la credenza sarebbe vera se p , cioè se le azioni sono utili.²⁷

Io ritengo questa l’essenza del pragmatismo: che il significato di un enunciato deve venir definito con riferimento alle azioni che l’asserirlo implica (...).²⁸

Data l’amicizia tra Wittgenstein e Ramsey e i loro interessi filosofici comuni, sembra chiaro che su questi temi il secondo sia stato fonte di ispi-

24 *Ivi*, p. 5, trad. it. p. 9 (trad. modificata).

25 Si veda R. Goodman, *Wittgenstein and William James*, Cambridge University Press, Cambridge 2002.

26 F.P. Ramsey, *Notes on Philosophy, Probability and Mathematics*, cit., p. 40.

27 F.P. Ramsey, *The Foundations of Mathematics and other Logical Essays*, cit., p. 144, trad. it. pp. 160-161; anche in F.P. Ramsey, *Philosophical Papers*, cit., p. 40.

28 F.P. Ramsey *The Foundations of Mathematics and other Logical Essays*, cit., p. 155, trad. it 172; anche in F.P. Ramsey, *Philosophical Papers*, cit., p. 51. Si veda inoltre F.P. Ramsey, *On Truth*, a cura di N. Rescher, U. Majer, Kluwer, Dordrecht 1991, pp. 45, 91-92, 98-102.

razione per il primo, suggerendogli qualcosa che nel *Tractatus* mancava: l'idea pragmatista che l'effettivo valore e significato di una proposizione si trovino nel suo aspetto strumentale.

4. Dall'utile all'uso

Quando Wittgenstein riconosce il valore pratico e finalizzato del linguaggio quotidiano, quest'idea sembra costituire addirittura l'intera assenza del linguaggio, in grado di sostituire l'ipotesi ideale del linguaggio fenomenologico. Afferma infatti: «[S]e si descrive, per così dire, la classe dei linguaggi *adeguati al loro scopo*, con ciò stesso si è mostrato l'essenziale di quei linguaggi e si è raffigurata con immediatezza l'esperienza immediata». ²⁹ E in modo ancora più esplicito: «Non ha senso parlare di frasi che non hanno valore come strumenti». ³⁰

Nei mesi e negli anni che seguono, il concetto di utile continua a rivestire un ruolo importante nell'impostazione di Wittgenstein, ma emergono anche alcuni dubbi. L'utile – Wittgenstein comincia a pensare – non può dar conto del significato e della verità in *ogni* contesto, non può spiegare il senso del linguaggio *nel suo complesso*, né il senso delle azioni e del modo di vivere umani *in generale*. Inoltre, anche quando gli scopi e l'utile sono decisivi per comprendere il senso di una frase, l'interesse del filosofo dev'essere indirizzato al loro ruolo *logico*, non alla loro natura empirica.

La sezione 44 del *Big Typescript* ha un titolo interessante: «Il linguaggio inteso nel nostro senso non è definito come un'istituzione [*Einrichtung*] che adempie a un determinato scopo. La grammatica non è un meccanismo giustificato dal suo scopo». ³¹ Qui leggiamo:

Si può dire che “la grammatica giusta è quella che ha le conseguenze volute”? ³²

29 L. Wittgenstein, *Philosophische Bemerkungen*, cit., § 1b, enfasi aggiunta.

30 L. Wittgenstein, MS 107, p. 249. Si veda anche Id., MS 107, p. 234; *Philosophische Bemerkungen*, cit., § 15c-d.

31 L. Wittgenstein, *Big Typescript*, cit., p. 144, trad. it. p. 197.

32 Che Wittgenstein stia qui pensando al pragmatismo pare confermato da un'osservazione simile che ne fa esplicita menzione, cfr. L. Wittgenstein, *Philosophische Grammatik/Philosophical Grammar*, a cura di R. Rhees, Blackwell, Oxford 1974 [1969], p. 185; trad. it. di M. Trinchero, *Grammatica filosofica*, La Nuova Italia, Firenze 1990, p. 148 (da MS 114, p. 158).

Allora si dirà/si vorrebbe dire/: non ci interessa l'effetto (ci prendiamo la libertà di inventarne *uno qualsiasi*), bensì soltanto la forma dell'effetto.

[...] Le regole grammaticali non sono quelle regole (naturalmente conformi all'esperienza) in base alle quali il linguaggio deve essere costruito per adempiere allo scopo, per avere questo effetto.

Sono piuttosto la descrizione del *modo* in cui il linguaggio lo fa, qualunque cosa faccia.

[...] Si può dire che il linguaggio ha uno scopo, come parte di un meccanismo. Ma la grammatica non si occupa dello scopo del linguaggio, né del fatto che lo adempia.³³

Wittgenstein sta cercando di scollegare l'indagine logica sulle regole della grammatica dall'indagine empirica sull'utile e lo scopo. Più in generale, per Wittgenstein, la ricerca non riguarda il motivo per cui il linguaggio esiste – il che non significa negare che l'utile abbia importanza, per alcuni aspetti.

A che scopo l'uomo pensa? A cosa gli serve? Perché *calcola* le caldaie, invece di lasciare al caso la resistenza delle loro pareti?

[...] Dunque l'uomo pensa perché il pensare ha dato buoni risultati? Perché ritiene che sia vantaggioso pensare?

[...] Eppure si può dire che il pensare ha dato buoni risultati. Oggi esplodono meno caldaie di prima.

[...] Perciò *qualche volta* si pensa, perché la cosa ha dato buoni risultati.³⁴

Secondo Schulte,³⁵ a differenza dei pragmatisti, Wittgenstein non aderisce alla visione del mondo che può derivare da un'enfasi eccessiva sull'utile, e non condivide con loro la cornice naturalistica ed evolutzionistica. Anche se ci sono somiglianze tra i due approcci, quando Wittgenstein invita a guardare all'uso delle parole e delle frasi, il suo obiettivo non è quello di sottolineare la ricerca di possibili usi con lo scopo di adattarsi a nuove esigenze; piuttosto, la sua mossa *si ferma prima* della loro, perché il suo obiettivo è una ricerca nelle caratteristiche già esistenti della grammatica, ed il criterio dell'*eingreifen* gli serve a questo scopo.

In termini più ampi, si potrebbe dire che una differenza cruciale tra l'approccio pragmatista jamesiano e quello di Wittgenstein sta nel fatto

33 L. Wittgenstein, *Big Typescript*, cit., pp. 144-146, trad. it. pp. 201-202 (trad. modificata).

34 L. Wittgenstein, *Big Typescript*, cit., pp. 179-180, trad. it. pp. 238, 242. Si veda anche Id., *Philosophische Untersuchungen*, cit., parte I, §§ 466-470.

35 J. Schulte, *Wittgenstein – auch ein Pragmatist?*, in R. Raatzsch (hrsg.), *Philosophieren über Philosophie*, Leipziger Universitätsverlag, Leipzig 1999.

che mentre il primo collega *verità e utile*, il secondo collega *significato e uso*. Ciononostante, il riconoscimento da parte di Wittgenstein che un approccio pragmatista alla verità è non solo possibile ma naturale, una volta che una frase viene presa in considerazione nel suo aspetto pratico, è uno dei fattori chiave che lo porteranno verso la nozione di significato come uso.

5. Osservazioni conclusive

Partendo dalle note di Wittgenstein del 1929 sui limiti del linguaggio fenomenologico, abbiamo visto come questi avesse sviluppato un temporaneo interesse per il concetto di utile così come espresso nella concezione jamesiana della verità, e come avesse costruito una riflessione sull'ingranare delle parole e delle credenze, dove l'ingranare è ciò che permette a una ruota di non girare a vuoto.

A mio parere, ciò che attrasse Wittgenstein nella concezione pragmatista dell'utile, un aspetto che egli sottolinea nella propria descrizione delle parole che ingranano, è il ruolo dell'*interesse* nelle questioni e nelle pratiche umane. Le parole hanno significato se e quando *incidono nella mia vita, mi interessano*, perché si integrano con le altre parole che pronuncio e con le azioni che conduco. Tra i pragmatisti, è proprio James a concentrare l'attenzione sulla rilevanza dell'interesse nella vita umana. In James, così come nel Wittgenstein intermedio, l'appello all'utile è primariamente un appello, indirizzato ai filosofi, per il riconoscimento di ciò che veramente ha importanza nella vita umana,³⁶ nelle pratiche quotidiane, linguistiche e non linguistiche. È una forma di realismo,³⁷ se per realismo si intende la capacità di non tralasciare la concretezza della vita per come è esperita da persone reali. La concezione della verità come ciò che "funziona" o ciò che "paga", in questo senso, ha il valore strumentale e metodologico di mettere in primo piano il fatto che *nella vita reale* una credenza è vera se è utile, se ingrana con ciò che fa la persona che la detiene. Per contrasto, il criterio della corrispondenza, considerato in astratto, è irrilevante e inutile, se non fuorviante. Lo stesso si può dire di un linguaggio fenomenologico disegnato per catturare l'immediatezza dell'esperienza: anche se fosse possibile,

36 Si vedano S. Franzese, *L'uomo indeterminato. Saggio su William James*, D'Anselmi, Roma 2000, e S. Marchetti, *Ethics and Philosophical Critique in William James*, Palgrave Macmillan, Basingstoke 2015.

37 Come sostiene H. Cormier, *op. cit.*

sarebbe «auto-soddisfatto»,³⁸ come dice Wittgenstein, privo di scopo, di riferimento al futuro, di valore. È questa sorta di realismo del quotidiano, a me sembra, che Wittgenstein ha intravisto nella concezione della verità come utile, e che ha successivamente sviluppato nella sua idea del significato come uso.

38 L. Wittgenstein, MS 107, p. 249.



LA PSICHE PRAGMATICA



MATTEO SANTARELLI, ALESSANDRO TALIA
L'INCONSCIO E IL LINGUAGGIO
Quattro prospettive teoriche, da Freud alle teorie
contemporanee

Introduzione

In questo articolo viene discussa la questione del rapporto tra inconscio e linguaggio, che percorre l'intera storia della psicoanalisi. Il punto di partenza di questa discussione coincide con il lavoro di Sigmund Freud. Sin dai suoi primi lavori, Freud ha affermato sia la centralità del linguaggio all'interno dell'azione terapeutica, sia la natura essenzialmente non linguistica dell'inconscio.

Che l'inconscio non sia linguistico è un assunto condiviso dalla maggior parte degli psicoanalisti, anche nell'ambito della psicoanalisi contemporanea, dove numerosi autori identificano l'inconscio con un insieme di schemi relazionali procedurali impliciti. Un caso paradigmatico di questa prospettiva è il lavoro di Daniel Stern, che assumeremo come modello per la discussione avanzata nella seconda sezione. Secondo Stern, esiste una dimensione della psiche costituita da schemi di percezione e comportamento di natura non linguistica. Questo implica che vi sia una sfera dell'esperienza umana che non può essere restituita ed espressa dal linguaggio.

Pur nelle loro forme più raffinate, le concezioni che affermano la natura non linguistica dell'inconscio sono tuttavia fondate su di una comprensione in fin dei conti non pienamente esaustiva del linguaggio. Per questo motivo, alcuni autori nel corso del '900 (su tutti, Jacques Lacan) hanno rivisto la tesi freudiana alla luce delle nuove concezioni linguistiche che si andavano affermando. Tentando di mediare tra le innovazioni occorse nel campo degli studi linguistici e l'adesione al paradigma freudiano, Alfred Lorenzer ha elaborato a sua volta una concezione pragmatica del linguaggio, fondata sull'opposizione tra stereotipi e simboli, che discuteremo nella terza sezione.

Nella sezione finale, tenteremo infine di indicare una via esplicitamente alternativa rispetto alla dicotomia freudiana tra piano linguistico e piano inconscio e alle sue filiazioni contemporanee. In particolare, proporremo due esempi di processi inconsci che funzionano attraverso il linguaggio, discutendo brevemente le implicazioni teoriche più generali di questa ipotesi.

1. *Inconscio e linguaggio, il primo passo: Sigmund Freud*

La natura complessa della relazione tra inconscio e linguaggio si mostra in modo evidente già a partire dagli scritti di Sigmund Freud. Da un lato, Freud ha sempre riconosciuto il ruolo fondamentale svolto dal linguaggio all'interno della terapia analitica. È innegabile infatti come l'interazione terapeutica si sviluppi all'interno di un medium linguistico:

Fra paziente e analista non accade nulla, se non che parlano fra loro. L'analista non usa strumenti, non esamina l'ammalato, non gli ordina medicine. [...] L'analista riceve il malato in una data ora del giorno e lo lascia parlare, lo sta ad ascoltare, poi gli parla a sua volta ed è l'ammalato che ascolta.¹

Più ancora dell'introduzione del concetto di inconscio dinamico, l'innovazione più originale di Freud è l'idea secondo la quale con i pazienti nevrotici si possa, e anzi si debba innanzitutto *parlare*. L'intero processo psicoanalitico accade così attraverso il linguaggio. Come proposto dalla prima analizzanda della storia, Anna O., la psicoanalisi consiste in una *talking cure*.

Tuttavia, il riconoscimento da parte di Freud del ruolo fondamentale svolto dal linguaggio all'interno del lavoro terapeutico pare scontrarsi con alcune sue affermazioni di segno opposto. Già in *Studi sull'isteria*, Freud caratterizza il linguaggio come un sostituto dell'azione.² Nel fondamentale articolo del 1915 *Das Unbewusste*,³ Freud dichiara che l'inconscio è costituito da rappresentazioni di oggetto, ossia dall'«investimento» delle tracce mnestiche visive dell'oggetto, le quali sono state separate dalle loro corrispondenti rappresentazioni di parola – ossia dalle tracce mnestiche verbali – attraverso il processo di rimozione.⁴ Senza il sovraccarico energetico reso possibile dalla connessione tra rappresentazione di cosa e rappresentazione di parola, i contenuti psichici non possono diventare oggetto dell'attenzione cosciente. Di conseguenza, l'inconscio è formato da rappresentazioni che, non essendo accompagnate da una rappresentazione verbale, non pos-

1 S. Freud, *Il problema dell'analisi condotta da non medici* (1926), in *Opere di Sigmund Freud*, vol. X, Bollati Boringhieri, Torino 1978, p. 355.

2 S. Freud, J. Breuer, *Studi sull'isteria* (1895), in *Opere di Sigmund Freud*, vol. I, Boringhieri, Torino 1967.

3 S. Freud, *L'inconscio* (1915), in *Opere di Sigmund Freud*, vol. VIII, Boringhieri, Torino 1976.

4 J. Laplanche, J.-B. Pontalis, *Enciclopedia della psicoanalisi*, vol. II, Laterza, Roma-Bari 1993, p. 507.

sono affiorare al livello della coscienza. Per questo motivo, il linguaggio è una prerogativa del processo secondario, ossia dei processi coscienti, ed è estraneo ai processi primari, vale a dire i processi inconsci. L'unico modo di trasformare i contenuti inconsci in rappresentazioni "conscie" consiste nel restaurare, attraverso l'analisi, l'unità perduta tra cosa e parola, che è stata rotta dal processo di rimozione. In mancanza di questa unità, i contenuti inconsci rimossi devono essere considerati come non linguistici. *Ergo*, l'inconscio non è fatto di linguaggio.

È tuttavia necessario dare conto di una serie di fenomeni che vengono discussi in maniera centrale nei principali testi freudiani, e che sembrano mettere in discussione il rapporto dicotomico tra inconscio e linguaggio. Per esempio, è evidente come i sogni, pur essendo il prodotto dei processi primari che costituiscono il lavoro onirico, contengano parole, discorsi, rappresentazioni di interazioni linguistiche. Freud affronta direttamente la questione sia ne *L'interpretazione dei sogni*,⁵ sia nell'articolo del 1917 *Un supplemento metapsicologico alla teoria dei sogni*.⁶ In particolare, in quest'ultimo testo Freud afferma che la presenza del linguaggio all'interno dell'attività onirica è soltanto apparente. È vero, nel sogno ci sono parole e discorsi, ma all'interno del sogno queste espressioni linguistiche funzionano come rappresentazioni di cosa. In tal modo, le parole diventano null'altro che immagini visuali o sonore, resti decontestualizzati di discorso, collegati e scambiati attraverso i meccanismi primari di condensazione e spostamento e dunque al di là delle connessioni logiche istituite e rese possibili dal linguaggio. Un fenomeno analogo può essere individuato nel linguaggio schizofrenico, dove lo svolgersi del discorso si discosta dal funzionamento regolare delle interazioni linguistiche comuni in quanto le parole, come nel sogno, vengono impiegate secondo la logica del processo primario. In entrambi i casi, le parole sono sì presenti, ma funzionano in modo non linguistico. È il caso della schizofasia, un grave disturbo in cui il linguaggio viene sostituito da un'"insalata di parole" dove elementi linguistici sconnessi e disarticolati convivono al di fuori di ogni nesso significativo.

5 S. Freud, *L'interpretazione dei sogni* (1899), in *Opere di Sigmund Freud*, vol. III, Boringhieri, Torino 1966.

6 S. Freud, *Supplemento metapsicologico alla teoria del sogno* (1915), in *Opere di Sigmund Freud*, vol. VIII, Boringhieri, Torino 1976.

Un ulteriore elemento di complessità viene introdotto dallo stesso Freud sia in *L'Io e l'Es*,⁷ sia nel *Compendio di psicoanalisi*.⁸ In entrambi i testi viene ammessa la possibilità che le rappresentazioni di cosa possano diventare coscienti in connessione con una rappresentazione visuale o cinestesica, e non solamente tramite la corrispondente rappresentazione verbale. In tal modo, la dimensione linguistica sembra perdere il suo rapporto privilegiato con la coscienza: la via che conduce dall'inconscio all'attenzione cosciente non è più esclusivamente quella della verbalizzazione. Tuttavia, se è vero che la coscienza è raggiungibile anche attraverso il pensiero per immagini, un'attività cosciente in senso proprio richiede la presenza del linguaggio. Difatti, senza le connessioni rese possibili dal linguaggio, la coscienza sarà sempre relativa, parziale e ristretta a un singolo oggetto di attenzione. L'aspetto relazionale che caratterizza in modo essenziale il pensiero cosciente, scrive Freud nel 1923, è afferrabile soltanto all'interno dell'attività linguistica. Il che implica che il linguaggio svolge una vera e propria funzione di frontiera tra conscio e inconscio. Tanto l'inconscio non è costituito da espressioni linguistiche, quanto il linguaggio rende possibile il pieno dispiegamento della coscienza.

2. Alcuni sviluppi contemporanei: Daniel Stern

Questa concezione non linguistica dell'inconscio è stata ereditata da tutti i principali teorici neofreudiani, da Melanie Klein, a Wilfred Bion, a Donald Winnicott. Secondo questi autori, l'inconscio, che sia inteso in termini di rappresentazioni di oggetti parziali, di elementi beta, o che venga evocato nella presentazione del Falso Sé, è chiaramente estraneo al linguaggio.

Anche la psicoanalisi contemporanea sembra mantenere immutato l'assunto per il quale la dimensione inconscia non è linguistica. In particolare, autori come Peterfreund, Bowlby, Eagle e Westen⁹ hanno ripensato l'in-

7 S. Freud, *L'Io e l'Es* (1923), in *Opere di Sigmund Freud*, vol. IX, Boringhieri, Torino 1977.

8 S. Freud, *Compendio di psicoanalisi* (1938), in *Opere di Sigmund Freud*, vol. XI, Boringhieri, Torino 1979.

9 E. Peterfreund, *Information, Systems, and Psychoanalysis*, in «Psychological Issues», Monogr. 25/26, International Universities Press, New York 1971; J. Bowlby, *Attachment and Loss, Vol. 1.: Attachment*, Hogarth Press, London 1969; E. Morris, *The Psychoanalytic and the Cognitive Unconscious*, in R. Stern (ed.), *Theories of the Unconscious and Theories of the Self*, The Analytic Press, Hillsdale, NJ, 1987, pp. 155-189; D. Westen, *The Scientific Status of Unconscious*

conscio, definendolo essenzialmente come un insieme di schemi relazionali procedurali impliciti. Questo “nuovo” inconscio descrive quella parte del funzionamento mentale che è inconscia non perché è stata rimossa, ma perché *non è mai stata conosciuta*, e quindi non sarà né potrà mai essere riportata all’attenzione cosciente. Noi ci comportiamo con gli altri in modi che sono in parte automatici, irriflessi. Questi processi sono difficili da verbalizzare, allo stesso modo in cui è estremamente complesso provare a descrivere come guidiamo la macchina, come ci laviamo i denti, attraverso quali azioni raggiungiamo il bagno dopo esserci appena svegliati.

Un caso paradigmatico di questa prospettiva è il lavoro di Daniel Stern, che assumeremo come modello per la nostra discussione delle prospettive psicoanalitiche contemporanee sul rapporto tra inconscio e linguaggio. Secondo Stern, il nocciolo duro della psiche e dell’inconscio è costituito da schemi di percezione e comportamento prelinguistici. A partire da questo fondamento, la comparsa del linguaggio rappresenta un vero e proprio spartiacque nello sviluppo individuale. In virtù del suo potere di astrazione e generalizzazione, questa nuova facoltà rende possibile lo sviluppo del cosiddetto senso di sé verbale, vale a dire l’esperienza che facciamo del nostro Sé attraverso il nostro raccontarci agli altri e a noi stessi. In tal modo, l’apparizione della capacità linguistica crea un divario tra due modi di esperienza: l’esperienza vissuta e l’esperienza rappresentata verbalmente. Il linguaggio opera così una vera e propria trasfigurazione dell’esperienza del bambino, che sino ad allora era organizzata attraverso schemi sensorio-motori pre-verbali. Lo sviluppo della capacità linguistica offre delle possibilità illimitate all’intelligenza del bambino, e rende possibile quel tipo di rapporto con se stessi eccezionale e specifico dell’essere umano realizzato dal sé verbale. Stern avverte però anche le insidie di tale processo, e scrive:

E tuttavia il linguaggio è un’arma a doppio taglio. Esso fa sì che parti della nostra esperienza divengano più difficilmente comunicabili a noi stessi e agli altri. Inserisce un cuneo fra due forme simultanee di esperienza interpersonale: quella vissuta e quella verbalmente rappresentata. L’esperienza che ha luogo nei campi di relazione emergente, nucleare e intersoggettiva, e che prosegue indipendentemente, non può esser fatta rientrare se non in modo molto parziale nel campo di relazione verbale.¹⁰

Processes: is Freud Really Dead?, «Journal of the American Psychoanalytic Association», 47, 1999, pp. 1061-1106.

10 D. Stern, *Il mondo interpersonale del bambino*, Bollati Boringhieri, Torino 1987, p. 169.

È importante inoltre osservare come secondo Stern l'opera di colonizzazione che il linguaggio opera all'interno dell'esperienza del bambino non sia mai totalmente compiuta. Difatti, l'esperienza pre-verbale e le differenti configurazioni del sé che le corrispondono continuano a persistere per tutta la vita adulta. Sotto lo strato linguistico superficiale e dominante, agisce una dimensione esperienziale che gioca un ruolo importantissimo nella vita individuale, e che non può mai essere completamente restituita (a parere di Stern) sotto forma di linguaggio. Di conseguenza, l'azione terapeutica dovrà tener conto di questa doppia natura dell'esperienza, rinunciando a un tipo di intervento che sia esclusivamente basato sull'interazione linguistica. Un'impostazione simile rappresenterebbe difatti una mutilazione della ricchezza della vita psichica umana, le cui radici pre-verbali continuano a sussistere costituendo uno strato specifico del sé maturo che non può mai essere rinnegato o estirpato. Pretendere di dare espressione linguistica all'intero ambito esperienziale umano, significa perdere contatto con la purezza di alcune esperienze che sono per loro natura extra verbali.

L'idea fondamentale di Stern a proposito dell'esistenza di un fondamento puramente pre-verbale dell'esperienza è stata messa in discussione dalla psicoanalista Jeanine Vivona.¹¹ Vivona contesta l'assunto di Stern mostrando come il neonato sia straordinariamente sensibile al linguaggio ben prima che si sviluppi la capacità di pronunciare le prime parole: già nelle prime settimane di vita, preferisce il linguaggio umano agli altri suoni complessi, e reagisce a livello neuronale in modo specifico quando stimolato;¹² già prima di venire al mondo, sembra distinguere la voce della madre dalle altre voci femminili,¹³ e già all'età di 5 mesi, pare in grado di cogliere i diversi toni delle espressioni linguistiche ascoltate, a prescindere dal loro contenuto.¹⁴

Simili competenze, pur non essendo ovviamente catalogabili come compiutamente verbali, sembrano ridurre quel gap tra sfera prelinguistica e dimensione verbale che invece struttura il pensiero di Stern. Tuttavia, pur se le sue analisi hanno il merito di retrodatare il momento in cui il bambino sviluppa un rapporto di familiarità con il linguaggio, Vivona non supera in modo sintetico l'opposizione tra piano linguistico e piano inconscio extra linguistico; ne sfuma la distinzione, ma non getta luce sulle modalità in cui si possono articolare dei comportamenti che siano insieme linguistici e inconsci.

11 J. Vivona, *Is there a Non Verbal Period of Development?*, «Journal of the American Psychoanalytic Association», 60, 2012.

12 *Ivi*, p. 236.

13 *Ivi*, p. 239.

14 *Ivi*, p. 240.

3. Oltre la dicotomia inconsci/linguaggio: la mediazione di Alfred Lorenzer

La separazione freudiana tra inconscio e linguaggio ha avuto un innegabile seguito nella storia della psicoanalisi e della psicologia dinamica. Allo stesso tempo, non sono mancati tentativi di superare tale impostazione dicotomica in ragione di un'insoddisfazione di natura epistemologica. Nell'affermare che esiste una dimensione inconscia totalmente inafferrabile dal linguaggio, si rischia di chiamare in causa una sfera ineffabile e insondabile, che in linea di principio si pone fuori dall'osservazione pubblica e dall'indagine empirica. Negli anni, questa ineffabilità è stata espressa attraverso un vasto repertorio concettuale – empatia, comunicazione tra inconscio e inconscio, necessità di ascoltare con il terzo orecchio, configurazioni relazionali pre-simboliche – che spinge implicitamente a concepire l'inconscio come una dimensione afferrabile soltanto in termini negativi. In tal modo, i comportamenti e i pensieri inconsci sembrano essere definiti semplicemente come non-linguistici, non-verbali, non-simbolici. Purtroppo, una simile definizione per via negativa e speculativa rischia di rendere difficile la comprensione dei meccanismi e delle articolazioni reali dell'inconscio, e ogni relativa indagine empirica a riguardo.

Per questo motivo, sin dalla metà del secolo scorso la definizione non linguistica dell'inconscio è stata messa in discussione attraverso differenti strategie. Ad esempio, secondo alcuni autori questa impasse di origine freudiana è radicata nella debolezza della concezione del linguaggio adottata. Affermando che l'inconscio non è linguistico in quanto non è fatto di parole, Freud infatti si muove all'interno di una tradizione secolare secondo la quale la natura del linguaggio consiste nel riferirsi alle cose e nel descriverle.

Tuttavia, le cose cambiano se si intende il linguaggio in un senso più ampio e più complesso. Attraverso questa linea argomentativa, Jacques Lacan può affermare così nei primi anni '50 che l'inconscio è strutturato come un linguaggio.¹⁵ Una simile concezione linguistica del significato è possibile una volta assunta la svolta strutturalista inaugurata da Ferdinand de Saussure. Grazie ad essa, il *focus* può essere spostato dalla dimensione del *signifié* (e quindi del significato referenziale) alla dimensione del *signifiant* (ossia del significante). Da questo punto di vista, l'aspetto decisivo non coincide più con il contenuto dell'espressione linguistica, quanto piuttosto con la relazione tra significanti. I meccanismi del processo primario si rivelano così analoghi rispetto a determinate configurazioni di rapporti tra segni. In particolare,

15 J. Lacan, *Funzione e campo della parola e del linguaggio in psicoanalisi*, in *Scritti*, vol. 1, Einaudi, Torino 1974.

secondo Lacan la struttura logica della condensazione e dello spostamento coincide rispettivamente con quella della metafora e della metonimia.¹⁶ Questo cambio di prospettiva permette di concepire come linguistico il comportamento delle parole all'interno di meccanismi inconsci quali ad esempio il lavoro onirico. Nel sogno, le parole non si comportano semplicemente come cose o come oggetti, ma al contrario funzionano secondo la struttura logica delle due figure retoriche della metafora e della metonimia.

Lacan non fu l'unico autore a tentare di applicare alla psicoanalisi una nuova concezione del linguaggio allo scopo di superare le impasse interne al discorso freudiano. Negli anni '70, un tentativo analogo fu intrapreso dal filosofo e psicoanalista Alfred Lorenzer.¹⁷ Ma se il "ritorno a Freud" lacaniano avveniva a partire dalle teorie strutturaliste di Saussure e Jakobson, la lettura della psicoanalisi di Lorenzer trae ispirazione dalla svolta pragmatica inaugurata a vario titolo da autori come Charles Sanders Peirce, Ludwig Wittgenstein, John Austin. Questa svolta richiede l'abbandono delle vecchie concezioni descrittiviste e l'affermazione del primato dell'aspetto pragmatico del linguaggio.

Lorenzer assume pienamente il nuovo punto di vista pragmatico, allo scopo di impostare su basi differenti il rapporto tra inconscio e linguaggio. In particolare, il filosofo e psicoanalista tedesco rielabora l'opposizione freudiana, affermando che le rappresentazioni coscienti sono fatte di simboli, laddove quelle inconse sono costituite da stereotipi.

L'elemento fondamentale di distinzione tra stereotipi e simboli consiste nel fatto che i primi, a differenza dei secondi, non rendono possibile alcuna separazione tra soggetto e oggetto. Questa incapacità comporta delle conseguenze assolutamente rilevanti. Difatti, se non ci sono alcuno spazio e nessun tempo a separare soggetto e oggetto, non ci saranno nemmeno spazio e tempo sufficienti affinché la capacità riflessiva possa esercitarsi. Essendo impossibilitato a prendere le distanze dall'oggetto, il soggetto non potrà selezionare le possibili risposte a un determinato stimolo oggettuale, e tenderà così a reagire in maniera automatica e ripetitiva. Mentre i simboli permettono una ridefinizione creativa delle pratiche linguistiche e sociali, gli stereotipi intrappolano l'individuo nella ripetizione, rendendo impossibile ogni contributo innovativo all'interazione con gli altri, con se stessi, con il contesto sociale.

16 Lacan riprende da Roman Jakobson la distinzione tra metafora e metonimia e l'applicazione ai processi primari inconsci, sebbene le posizioni dei due autori su questo punto divergano in modo piuttosto netto. A tale proposito, cfr. R. Grigg, *Lacan, Language, and Philosophy*, State University of New York Press, Albany (NY) 2008.

17 A. Lorenzer, *Crisi del linguaggio e psicanalisi*, Laterza, Bari 1975.

A partire da questa caratterizzazione, la nevrosi appare a Lorenzer come un regresso dal piano simbolico a quello stereotipico. Nel comportamento nevrotico, l'individuo è agito da una scena, ossia da un sistema di comportamenti ripetitivi e inevitabili che determinano implacabilmente una corrispondenza tra determinati stimoli – es. la vista di un cavallo – e determinate risposte – es. reazioni fobiche. Inoltre, la nevrosi comporta una regressione dal linguaggio simbolico, pubblico, sociale a una sorta di pseudo-linguaggio privato, che fa riferimento a una storia individuale momentaneamente inaccessibile piuttosto che a un mondo di significati condivisi. Il significato del simbolo “cavallo” nel gergo nevrotico del piccolo Hans non coincide con il significato pubblico e comunemente inteso del termine, in quanto include al suo interno una parte rimossa del simbolo “padre”.

La terapia deve dunque mirare secondo Lorenzer alla risimbolizzazione degli stereotipi. Questa difficile opera di traduzione è resa possibile dal fatto che simboli e stereotipi, pur nella loro evidente eterogeneità, condividono le «strutture socio-culturali di comportamento già acquisite». ¹⁸ Ciò comporta che, allo scopo di comprendere i comportamenti nevrotici del paziente, l'analista deve prendere posto all'interno degli schemi d'interazione del paziente, rendendo possibile il loro completamento. L'adeguatezza delle risposte dell'analista permette così lo sviluppo e il completamento della narrazione: occupando il ruolo di una determinata figura di riferimento – ad esempio il padre –, il terapeuta fa sì che si possa afferrare pubblicamente nella sua completezza la scena originaria, il cui modello è ripetuto nello schema dell'interazione nevrotica. In tal modo, si compie un primo passo verso la traduzione dello pseudo linguaggio privato e stereotipizzato – inconscio – nel linguaggio simbolico – conscio.

Nella prospettiva lorenzeriana, la tesi freudiana sulla natura non linguistica dell'inconscio viene così mitigata individuando un elemento di mediazione tra livello stereotipico-inconscio e livello simbolico nella loro comune base pragmatica e sociale. Di conseguenza, «la struttura delle forme d'interazione prodotte inconsciamente, *in quanto* socialmente mediata, corrisponde alla struttura della lingua in cui il bambino è nato». ¹⁹ L'azione linguistica della terapia può essere efficace in quanto essa è sempre anche un'azione pragmatica, e in quanto tale può interagire con gli schemi comportamentali stereotipici che caratterizzano la nevrosi.

Tuttavia, Lorenzer rimane in qualche modo fedele al verbo freudiano, il che lo spinge a mantenere una separazione di fondo tra piano inconscio e

18 *Ivi*, p. 215.

19 *Ivi*, p. 35.

piano linguistico. Questo rende impossibile pensare che esistano dei comportamenti inconsci che siano pienamente linguistici. Allo scopo di mettere in discussione in modo diretto questa impossibilità, è necessario un riferimento tanto alla ricerca psicoanalitica, quanto alle concezioni pragmatiche e pragmatiste del linguaggio.

4. *Inconscio e linguaggio: un'ipotesi contemporanea*

In questo paragrafo finale, vogliamo avanzare una proposta alternativa rispetto alla possibilità di concepire dei processi che siano allo stesso tempo inconsci e linguistici. La nostra proposta non vuole affermare che l'inconscio nel suo complesso debba necessariamente essere pensato come linguistico. Semplicemente, noi ipotizziamo che alcuni *processi* inconsci avvengano per mezzo del linguaggio e siano dunque linguistici. Ciò è del tutto coerente con la ricerca contemporanea²⁰ in psicologia cognitiva e nelle neuroscienze, la quale sembra mettere in discussione l'assunto reificante per il quale l'inconscio è una "cosa" sola, e incoraggia al contrario l'analisi di processi inconsci di natura diversa e multiforme.

Il primo modo in cui possiamo pensare processi allo stesso tempo inconsci e linguistici è legato alle tesi esposte da John Austin nel suo saggio *Come fare cose con le parole*.²¹ In questo testo fondamentale della filosofia del linguaggio novecentesca, Austin afferma che il proferimento di un enunciato è di per se stesso un'azione. È la celebre teoria degli atti linguistici, secondo la quale ogni enunciazione è dotata di tre tipi di forza: locutoria, illocutoria, perlocutoria. La forza locutoria è relativa alla veicolazione di un significato attraverso le regole del linguaggio e della grammatica – es. "La Terra è rotonda". La forza illocutoria si riferisce al tipo di atto linguistico che si compie attraverso il proferimento di un enunciato in virtù di una o più convenzioni preesistenti – es. "Vi dichiaro marito e moglie", "Ti sfido a duello". Infine, la forza perlocutoria riguarda la capacità da parte di un'asserzione di suscitare un certo tipo di comportamento – es. "Con la tua promessa, mi hai illuso", "Col dichiarare Renzo e Lucia marito e moglie, Don Abbondio avrebbe irritato Don Rodrigo".

Questa classificazione delle forze è l'esito di uno sviluppo argomentativo che rappresenta la spina dorsale di *Come fare cose con le parole*. In primo luogo, Austin riconosce l'esistenza di enunciati che, pur non descrivendo la realtà e quindi non possedendo in senso stretto valore di verità, risultano

20 D. Westen, *op. cit.*

21 J. Austin, *Come fare cose con le parole* (1962), Marietti, Genova 1987.

perfettamente sensati e intelligibili. Essi non dicono come è fatto il mondo, ma al contrario fanno cose nel mondo. Questi enunciati vengono definitivi “performativi”, in quanto distinti dagli enunciati “constativi” che invece descrivono la realtà. Uno dei grandi errori della storia della filosofia è stato il misconoscimento di questo tipo di asserzione, ridotto a *nonsense* oppure frainteso in virtù della sua forma esteriore analoga rispetto a quella degli enunciati descrittivi. Seguendo la sua intuizione di partenza, Austin si impegna sia nella ricerca di criteri oggettivi che possano permettere di isolare gli enunciati performativi, sia nella parallela classificazione degli atti linguistici.

L'indagine porta tuttavia a un esito imprevisto e originale. Austin infatti si rende conto di come una rigida distinzione tra enunciati performativi e constativi non possa essere tracciata, in quanto noi facciamo qualcosa ogniqualvolta diciamo qualcosa. Non esiste una categoria di enunciati che fanno cose, e una categoria di enunciati che rappresentano cose. Ogni enunciato di per sé compie un'azione. Da qui, deriva la necessità di distinguere i tre tipi di forza – locutoria, illocutoria, perlocutoria – degli enunciati, al fine di catalogare e definire le diverse modalità attraverso le quali è possibile realizzare atti attraverso le parole.

Il *focus* dell'analisi di Austin va dunque situato all'interno della dimensione performativa del linguaggio, piuttosto che negli stati mentali del parlante. Tuttavia, è necessario sottolineare come nel pensiero austiniano l'intenzione cosciente sembri giocare un ruolo importante ai fini della realizzazione di un atto linguistico. In particolare, la coscienza è determinante in rapporto a quella che Austin denomina *felicità* dell'atto, vale a dire la capacità da parte di un atto di compiere adeguatamente una data azione attraverso determinate parole. Ad esempio, Austin sostiene che un tipo particolare di infelicità (abuso) si produce quando noi promettiamo qualcosa, ma senza averne l'intenzione. In questo caso, l'atto è compiuto, e tuttavia è incompleto, o «vacuo». Tuttavia, pur se in questa categoria di infelicità rientrano le menzogne o gli errori derivanti da inconsapevolezza, molti abusi possono anche essere visti come azioni che vengono portate a termine attraverso il linguaggio, senza che il parlante ne sia pienamente consapevole: ossia, possono essere visti come *atti linguistici inconsci*. Possiamo in particolare distinguere atti illocutori inconsci (per esempio, quando evitiamo di parlare di qualcosa che ci fa soffrire senza esserne coscienti) e atti perlocutori inconsci (per esempio, quando feriamo qualcuno con le nostre parole senza volerlo). Il parlante compie determinate azioni in assenza di uno stato mentale *conscio* corrispondente; e pur tuttavia, il significato del suo agire può essere compreso attraverso un'intenzionalità

inconscia. Anche in assenza di un'intenzione cosciente, l'atto viene comunque realizzato, e dunque ha significato.

Ad ogni modo, proprio la dimensione del significato sembra mettere in questione ogni separazione troppo rigida tra dimensione illocutoria e perlocutoria. Ad esempio, l'atto illocutorio definibile come "normalizzazione" può essere pensato come un tentativo strategico di scoraggiare ogni richiesta o domanda esplicita indirizzata dall'altro. Qualcuno mi chiede: "Come ti senti ora che hai rotto con la tua compagna?", e io rispondo "Mi sento come chiunque altro nella mia stessa situazione". Il significato dell'asserzione "mi sento come chiunque altro nella mia stessa situazione" può essere identificato con la sua forza illocutoria, che nel caso specifico possiamo definire come "normalizzazione". Tuttavia, questa definizione pare incompleta. Difatti, l'atto normalizzante in quel contesto è inseparabile dagli effetti che tale atto linguistico dovrebbe veicolare – in questo caso, l'evitamento della prossimità emotiva con l'altro. Di conseguenza, il piano illocutorio e il piano perlocutorio sono profondamente intrecciati, e forse in fin dei conti inscindibili.

La stretta relazione tra significato ed effetti è un forte punto di continuità con l'approccio pragmatista al linguaggio. Basti pensare alla celebre massima pragmatica di Peirce: « Considerare quali effetti, che possono concepibilmente avere portate pratiche, noi pensiamo che l'oggetto della nostra concezione abbia. Allora la concezione di questi effetti è l'intera nostra concezione dell'oggetto », ²² o in alternativa alla teoria di Mead, secondo la quale conoscere il significato di un gesto coincide con la capacità di produrre in se stessi le possibili reazioni che questo gesto potrebbe produrre nell'altro. ²³ La concezione pragmatista del linguaggio ci permette così di situare il significato non all'interno di una misteriosa e ineffabile dimensione mentale, quanto piuttosto nelle interazioni sociali e negli effetti che esse realizzano.

L'adozione di una concezione pragmatica e pragmatista dell'inconscio rende così possibile comprendere i processi inconsci come qualcosa che ha luogo all'interno della comunicazione sociale. Posso compiere atti linguistici senza essere minimamente cosciente di ciò che essi significano. La coscienza del significato, per parafrasare il titolo di un articolo di Mead, ²⁴

22 C.S. Peirce, *Come rendere chiare le nostre idee*, in *Scritti scelti*, a cura di G. Maddalena, Utet, Torino 2005, p. 215.

23 G.H. Mead, *A Behavioristic Account of the Significant Symbol*, «Journal of Philosophy», 19, 1922. Per una ricognizione generale sulla teoria del significato di Mead, cfr. H. Joas, *G. H. Mead: A Contemporary Re-examination of His Thought*, Polity Press, Cambridge 1985.

24 G.H. Mead, *Social Consciousness and the Consciousness of Meaning*, «Psychological Bulletin», 7, 1910.

non sarà prodotta dalla traduzione di un piano inconscio non linguistico in un discorso pienamente linguistico. Al contrario, essa potrà emergere all'interno del processo comunicativo stesso, nel momento in cui il paziente sarà in grado di cogliere la forza illocutoria/perlocutoria dei suoi atti linguistici, vale a dire la natura, gli scopi e i possibili effetti prodotti da ciò che egli dice. Nella misura in cui le strategie discorsive inconse che un individuo adotta si sviluppano all'interno di un contesto comunicativo, pratico e intersoggettivo, ai fini della loro comprensione non sarà più necessario chiamare in causa un misterioso meccanismo di traduzione del processo primario in processo secondario, delle cose in parole. Una versione integrata del pragmatismo e della teoria pragmatica del linguaggio rende dunque chiaro in che modo sia possibile produrre inconsciamente degli atti linguistici illocutori e perlocutori, e come questa distinzione risulti essere probabilmente astratta e obsoleta, in quanto la dimensione degli effetti è inseparabile dalla dimensione della definizione dell'atto comunicativo.

C'è infine una seconda categoria particolare di atti linguistici, che è stata raramente indagata e che tuttavia sembra meritare un'attenzione e uno sviluppo specifico, in particolare in relazione allo studio del rapporto tra inconscio e linguaggio. Si tratta di quegli atti linguistici che hanno al loro centro la comunicazione degli stati del Sé. In particolare, le rappresentazioni del Sé e dell'altro che sono talvolta al centro dell'espressione linguistica sono in parte frutto di una negoziazione del significato che avviene inconsapevolmente con l'interlocutore. Questo processo di negoziazione si sviluppa attraverso una funzione della comunicazione che in psicologia dello sviluppo è stata denominata *attunement* o sintonizzazione,²⁵ e che risulta legata a quella funzione della comunicazione che alcuni studiosi hanno definito *espressiva* (Herder, Bühler, Jakobson, Habermas).

Per funzione espressiva si intende qui la comunicazione riguardante gli stati interni propri o degli altri. Lungi dal costituire una sorta di pseudo linguaggio privato, le comunicazioni espressive giocano un ruolo centrale all'interno delle interazioni linguistiche sociali. In particolare, esse sembrano permettere il superamento di *impasse* che sarebbero impossibili da risolvere attraverso un semplice adeguamento reciproco e puramente esterno dei comportamenti (un processo di *trial and error*).

25 Per un'introduzione al concetto di *attunement* o *sintonizzazione* nel contesto della psicologia degli adulti, si veda A. Talia, M. Miller-Bottomo, S. Daniel, *Assessing attachment in psychotherapy: validation study of the Patient Attachment Coding System (PACS)*, «Journal of Clinical Psychology and Psychotherapy» (online first publication).

Pensiamo al caso di un bambino di otto mesi. Il bambino sorride alla mamma, e si aspetta che la mamma ricambi il suo sorriso, come è sempre accaduto. La mamma tuttavia non ricambia, e rimane con un'espressione seria in volto. Il bambino continua a sorridere, ma la reazione materna rimane piatta, e il gesto continua a non essere ricambiato. Lo scambio comunicativo ha dunque fallito. A differenza degli altri animali, l'essere umano può tuttavia tentare di riaggiustare il processo facendo riferimento alla propria sfera interna, oppure a quella dell'altro. Il bambino può ad esempio pensare che la mamma non ha risposto in modo adeguato perché era triste o preoccupata. In tal modo, entra a pieno titolo nella comunicazione umana un elemento che invece pare assente nelle interazioni comunicative degli altri animali: la sfera interiore.

Il riferimento all'interiorità rappresenta così una strategia che permette di ricostruire scambi comunicativi che altrimenti rimarrebbero incompiuti, irrealizzati, in un certo senso falliti. È interessante notare come la funzione espressiva presenti dei caratteri specifici. Da un lato, la persona che comunica i propri stati interni sembra esercitare una sorta di accessibilità²⁶ privilegiata rispetto all'oggetto comunicato. D'altro canto, le comunicazioni espressive sembrano chiamare in causa una sorta di ratifica, di riconoscimento dell'altro verso la propria sfera interna. Nel comunicare i propri stati interni al proprio interlocutore, si apre difatti uno spazio d'azione per la definizione comune, cooperativa e più o meno conflittuale della qualità di questi stati.

In breve, l'espressione di uno stato interno apre la strada a un processo cooperativo di negoziazione della natura e del significato degli stati interni che possiamo definire come sintonizzazione (*attunement*). Questo processo avviene ugualmente "fuori" e "dentro" il linguaggio, attraverso espressioni del viso e prosodia, e attraverso le nostre descrizioni implicite e esplicite degli stati del Sé, nostri e degli altri. Infine, questo processo è talmente pervasivo da risultare al di fuori della nostra consapevolezza, ma è dotato di una struttura di significato che ne attesta il carattere psichico. Le modalità entro le quali si sviluppano questi meccanismi di regolazione e negoziazione potrebbero rappresentare un'utile direzione di sviluppo della ricerca contemporanea, tanto in ambito filosofico e linguistico quanto in ambito psicologico.

26 Sul concetto di accessibilità, cfr. G.H. Mead, *Movements of Thought in the Nineteenth Century*, a cura di M.H. Moore, University of Chicago Press, Chicago 1936, p. 399.

ROBERTA DREON
EMOZIONI PRAGMATISTE

Introduzione

Quella di William James è sicuramente la voce più nota tra i pragmatisti sulle emozioni, anche se dobbiamo ricordare che al tempo della formulazione delle sue tesi sull'argomento (dal 1884 al 1891) il filosofo non si era ancora pronunciato a favore del pragmatismo.¹

Perché allora riproporre la sua concezione delle emozioni, data la lunga serie di obiezioni, spesso ben fondate, che ha sollevato nel corso di più di un secolo?

Il nucleo della teoria di James è costituito, come è noto, da un rovesciamento di fondo del nostro modo consueto di concepire le emozioni, secondo il quale «la percezione mentale di un certo fatto eccita l'affezione mentale che chiamiamo emozione», cosicché «quest'ultimo stato mentale fa nascere l'espressione corporea». La sua tesi, al contrario, è che «*i cambiamenti corporei seguono direttamente la PERCEZIONE del fatto eccitante, e che il nostro sentimento dello stesso cambiamento, mentre accade, È l'emozione*».²

Non c'è qui lo spazio per ricordare tutte le obiezioni che sono state mosse alla teoria di James.

La mia proposta in questa sede è piuttosto di intendere le sue indicazioni non come una teoria completa che può essere criticata di per sé – anche se ovviamente questo è un punto di vista del tutto legittimo. Si possono con-

-
- 1 Tuttavia si deve ricordare che la svolta di Dewey dall'hegelismo al pragmatismo fu legata alla lettura dei *Principi di psicologia* di James (nonché a quella dei libri di Darwin), anche se il volume di James è considerato antecedente al suo impegno a favore del pragmatismo.
 - 2 W. James, *What is an Emotion?* in «Mind», vol. 9, n. 34, 1884, pp. 189-190. Il saggio, come è noto, costituisce una prima versione del capitolo intitolato *The Emotions* in W. James, *The Principles of Psychology (Volumes I and II)*, Harvard University Press, Cambridge-London 1981. Le traduzioni dai testi originali qui e in seguito sono a cura di chi scrive.

siderare i vari aspetti della sua concezione come l'inizio di un laboratorio aperto e *in fieri*, che fu portato avanti da John Dewey e da George Herbert Mead nel corso dei due decenni successivi. In altri termini, assumerò i punti di vista di Dewey e di Mead sulle riflessioni di James, focalizzando l'attenzione su alcune convergenze, su aspetti di disaccordo, ma anche su alcune revisioni più o meno sostanziali. Questo tipo di approccio ci aiuterà a recuperare una prospettiva pragmatista sulle emozioni, caratterizzata fondamentalmente da un'istanza continuistica o non dualistica, che rifiuta le dicotomie tra mente e corpo, emozione e cognizione, privato e sociale, sullo sfondo del naturalismo culturale di Dewey e della prospettiva bio-sociale di Mead.

1. *Il James di Dewey e di Mead*

Quali possono essere stati gli elementi più rilevanti della teoria di James agli occhi di Dewey, prima, e di Mead, subito dopo?

Ritengo che uno degli aspetti più stimolanti della posizione di James per i due più giovani pragmatisti fosse di tipo negativo, ossia che consistesse nella rinuncia esplicita da parte di James di ricorrere a presunti stati mentali intesi come cause dei successivi cambiamenti corporei. Il saggio *What is an Emotion?* nega esplicitamente che ci sia una "materia mentale" nascosta dietro i cambiamenti corporei. Tuttavia per entrambi i pragmatisti citati non si trattava di una posizione proto-comportamentista, orientata esclusivamente sulle azioni osservabili per evitare i problemi epistemologici causati dal ricorso all'introspezione. Al contrario, sia Dewey sia Mead stavano cercando di interpretare la mente e la coscienza non come tipi diversi di entità o di sostanza, ma come forme particolari delle interazioni tra gli organismi umani e il loro ambiente naturale e naturalmente sociale, ossia come fasi peculiari dell'esperienza, essenzialmente continue con l'ambiente a cui appartengono e che contribuiscono a trasformare dall'interno. Va ricordato, tuttavia, che nei *Principi* James aveva adottato almeno formalmente il parallelismo dualistico tradizionale tra psichico e fisico, sebbene lo avesse poi sovvertito radicalmente, almeno nella formulazione della teoria dell'emozione.³

3 Su questo si veda J. Dewey, *The Vanishing Subject in William James's Psychology*, in *The Later Works of John Dewey, Volume 14: 1939-1941*, edited by Jo Ann Boydston, Southern Illinois University Press, Carbondale & Edwardsville 1988, pp. 155-167.

La concezione di James non si limita a riconoscere e a enfatizzare le implicazioni corporee in una vasta gamma di emozioni: questa tesi sarebbe, tutto sommato, abbastanza ovvia, eccetto che per coloro che sostengono posizioni cognitive estreme.⁴ James sosteneva piuttosto che il corpo svolge una funzione chiave nell'interpretazione di una classe ristretta di emozioni e poi delle emozioni in generale. Ma quale idea del corpo stava assumendo qui? Si potrebbe sostenere che questo punto costituisse un secondo elemento di interesse per Dewey e Mead, che è invece trascurato da coloro che criticano la teoria di James perché ignorerebbe la dimensione intenzionale delle emozioni. I due pragmatisti probabilmente videro già nel testo seminale di James una concezione strutturalmente interattiva del corpo umano e del sistema nervoso in particolare. Infatti, nelle parole di James, i sentimenti del corpo non sono intesi come meramente privati o interni, tali da ostacolare o da marginalizzare il ruolo del presunto mondo esterno e degli oggetti 'là fuori'. Il corpo non è compreso come un tipo di entità chiusa; al contrario James concepiva il sistema nervoso come funzione dell'ambiente, capace di reagire ad alcuni aspetti selezionati e di ignorarne altri. In particolare, le emozioni sono intese come attitudini che il nostro sistema nervoso dispiega per reagire a certi stimoli ambientali o anche come inclinazioni che anticipano quei fattori ambientali ai quali è sensibile un certo organismo. Il nostro sistema nervoso e lo stesso apparato viscerale non sono visti come se fossero completamente assorbiti da sé, per così dire; al contrario essi sono «una sorta di cassa di risonanza, che ogni cambiamento della nostra coscienza, per quanto leggero, può far riverberare».⁵ Da questo punto di vista si potrebbe sostenere che James aveva già visto qualcosa che è stato notato solo successivamente da Peter Goldie, ovvero che i sentimenti corporei sono intenzionali: durante un'intensa esperienza emotiva il corpo non sente semplicemente se stesso, ciò che soffre o gode è il mondo circostante che agisce su di lui.⁶

Questo ci porta a un terzo aspetto che deve aver fatto risuonare le corde di Dewey, vale a dire l'enfasi sulla dimensione estetica o affettiva della nostra esperienza del mondo. James aveva cominciato il suo saggio del 1884 rivendicando che molti fisiologi si erano limitati a mettere a fuoco le

4 Cfr. anche S. Cunningham, *Dewey on Emotions: Recent Experimental Evidence*, «Transactions of the Charles S. Peirce Society», vol. 31, n. 4, 1995, p. 867.

5 W. James, *What is an Emotion?*, cit., p. 191.

6 Cfr. P. Goldie, *Emotions, Feelings and Intentionality*, «Phenomenology and the Cognitive Sciences», 1, 2002, p. 236.

performance cognitive e volitive del cervello, ignorando «la sfera estetica della mente, i suoi desideri, i suoi piaceri e dolori, le sue emozioni».⁷

In *Esperienza e natura* Dewey sosterrà che il nostro soffrire o godere le situazioni, gli altri individui e le cose costituisce il modo primario, non riflessivo, di fare esperienza del mondo – piuttosto che chiuderci nella nostra presunta interiorità! Si tratta di una modalità di esperire le cose che è già rivelatrice delle azioni che l'ambiente sovrastante causa in noi e che, pertanto, implica sia un carattere protovalutativo sia una portata protocognitiva sul mondo intorno a noi, prima che abbiano luogo distinzioni analitiche tra soggetto e oggetto.

A sua volta Mead può essere stato ispirato dall'attenzione di James per gli aspetti estetici dell'esperienza umana per almeno due ragioni. La prima è che connettendo le emozioni al piacere e al dolore, ai desideri e ai rifiuti, si può comprendere sia la continuità tra comportamento animale ed esperienza umana, sia la peculiarità di quest'ultima, che consisterebbe nel carattere simbolico degli oggetti che causano interazioni dolorose o piacevoli. In secondo luogo, Mead potrebbe aver trovato ispirazione nel riconoscimento da parte di James che «la parte più importante del mio ambiente è il mio compagno. La coscienza del suo atteggiamento verso di me è la percezione che normalmente sblocca la maggior parte dei sensi di vergogna, indignazione, paura».⁸ Ne *Il carattere sociale dell'istinto* Mead affermerà che «la coscienza primitiva anche del mondo fisico è sociale»,⁹ vale a dire che la nostra coscienza è orientata primariamente in senso affettivo verso le reazioni degli altri alle nostre azioni. Di conseguenza, questa percezione socio-affettiva del mondo «diventa coscienza fisica con il potere crescente della riflessione».¹⁰

2. Il contributo di Dewey

Dewey inizia il primo dei due articoli sulle emozioni pubblicati nel 1894 e nel 1895 dichiarando esplicitamente che le sue proposte sull'argomento devono essere intese come «un abbozzo possibile che potrà essere aggior-

7 W. James, *What is an Emotion?*, cit., p.188.

8 G. H. Mead, *The Social Character of Instinct*, in *Essays in Social Psychology*, edited by M.J. Deegan, Transaction Publishers, New Brunswick and London 2010, pp. 3-8.

9 *Ivi*, p. 3.

10 *Ivi*, p. 3.

nato nel futuro, non come un resoconto assodato e completo».¹¹ La teoria delle emozioni di James, insieme a quella di Darwin, costituiscono il *focus* centrale della sua analisi – rispettivamente nel secondo saggio, *Il significato dell'emozione* e nel primo, *Atteggiamenti emotivi*. Inoltre viene menzionato espressamente il lavoro di Mead sull'emozione in una nota a piè pagina, in cui Dewey si augura che gli sforzi teorici del suo amico e collega possano presto confluire in una pubblicazione. Questi elementi sostengono l'ipotesi interpretativa di considerare il lavoro dei pragmatisti sull'emozione (James incluso) come una sorta di laboratorio aperto di idee *in fieri*.

Per quanto riguarda Dewey, dobbiamo anche ricordare che questo argomento resterà decisivo nello sviluppo del suo pensiero: riflessioni importanti sono presenti sia in *Esperienza e natura* sia in *Arte come esperienza*, anche se non è possibile svilupparle in questa sede.

Il punto comune ai due articoli concerne il tentativo di far interagire la teoria di Darwin con quella di James, correggendo alcuni dei loro errori cruciali e facendo emergere alcune divergenze che James non aveva considerato esplicitamente quando aveva formulato le sue idee sulle emozioni.

Secondo Dewey il problema fondamentale di entrambe le concezioni è costituito dalla dicotomia tra gli aspetti psichici e quelli fisici delle emozioni – dualismo che sfortunatamente non era stato ancora affrontato da James al momento della formulazione delle sue idee sull'emozione.

Ma andiamo per ordine.

La premessa scontata di Darwin è che le emozioni precedano l'azione periferica organica e che proprio per questo motivo i cambiamenti nel volto e sulla superficie del corpo possano essere intesi come l'espressione esterna o la mera comunicazione veicolare delle emozioni stesse. Dewey sostiene che l'interpretazione dei movimenti corporei visibili, connessi a un'esperienza emotiva, nei termini dell'espressione esteriore di un presunto stato mentale sia basata su una fallacia psicologista, ovvero sulla sovrapposizione del punto di vista dell'osservatore a quello del fatto osservato. Nei *Principi*, sostenendo che lo psicologo starebbe all'esterno dei presunti fatti mentali di cui parla, James notava che tuttavia egli sembrava dimenticarsene e compiere errori fatali.¹² Così, se il digrignare i denti

11 J. Dewey, *The Theory of Emotion*, in *The Early Works of John Dewey, Volume 4: 1893-1894*, edited by Jo Ann Boydston, Southern Illinois University Press, Carbondale & Edwardsville 1971, p. 152. Dewey cita non solo dai *Principi*, ma anche dal saggio di James *The Physical Basis of Emotion* (in *Essays in Psychology*, edited by W.R. Woodward, Harvard University Press, Cambridge-London 1983, pp. 299-314).

12 W. James, *The Principles of Psychology*, cit., p. 196.

può essere interpretato dall'osservatore come comunicazione della rabbia, l'uomo che digrigna non lo sta facendo per comunicare la sua collera ad altri, almeno questo non è il suo primo intento. Per lui i cambiamenti del suo corpo sono semplicemente una parte del suo essere arrabbiato come fenomeno integrale – Dewey osserverà più tardi che sono movimenti o atti che ineriscono immediatamente al suo essere arrabbiato, sono disposizioni o atteggiamenti emotivi.

Dalle prospettive di James e di Dewey questo argomento sembra funzionare bene, ma a mio parere manca un punto importante, che sarà ripreso successivamente da Mead. Si tratta del fatto che le nostre azioni sono già sempre sociali, nel senso che sono sempre soggette all'osservazione degli altri e noi ne siamo sempre in parte consapevoli. Ma ritorneremo nel seguito su questo.

Dewey propone al lettore un'analisi accurata dei principî con cui Darwin aveva spiegato le emozioni, a cominciare dal primo, ossia da quello degli «abiti associati utili». Secondo questo principio, i cambiamenti corporei che risultano utili per comunicare le emozioni di qualcuno a un altro sono selezionati e acquisiti dalle generazioni successive. Dewey ritiene che il contributo più importante di Darwin nella comprensione delle emozioni consista proprio nel suo approccio teleologico, vale a dire nell'idea che dobbiamo comprendere gli atteggiamenti, i gesti o i comportamenti emotivi in una prospettiva finalistica o funzionale. Tuttavia, dal punto di vista di Dewey, Darwin avrebbe mancato l'obiettivo: gli atteggiamenti emotivi non sono significativi primariamente in relazione a presunti stati mentali, ma in riferimento a movimenti utili; questo vuol dire che essi sono funzioni di certi atti piuttosto che di certe emozioni intese come stati mentali. In altri termini, gli atteggiamenti emotivi devono essere interpretati come «atti originariamente utili non *in quanto* esprimerebbero emozioni, ma *in quanto* atti – che servono alla vita».¹³ Dewey suggerisce l'esempio del riso, che nella sua interpretazione non appare primariamente funzionale alla comunicazione di uno stato mentale piacevole, ma rappresenta piuttosto la conclusione di un periodo di sforzo.

Dall'altro lato, Dewey attribuisce un ruolo molto importante al terzo principio su cui Darwin basa la sua spiegazione delle emozioni, quello che riguarderebbe i casi di «scarica diretta del sistema nervoso». Nell'interpretazione di Dewey, quei casi idiopatici in cui apparentemente non si riesce a trovare nessuna causa per un certo movimento corporeo, devono essere compresi come «casi di fallimento dell'ingranaggio teleolo-

13 J. Dewey, *The Theory of Emotions*, cit., p. 154.

gico abituale»,¹⁴ in cui abiti che avevano avuto successo in precedenza non forniscono più risposte comportamentali efficaci a certe situazioni. L'approccio funzionale è chiaramente sempre al lavoro: la scarica del sistema nervoso non è senza significato e senza motivo; piuttosto è connessa a un momento di crisi, laddove i movimenti e le azioni del passato, orientate a un certo scopo o a rispondere a una certa richiesta dell'ambiente, si rivelano inappropriati, per cui si devono trovare nuove forme di interazione.

Ma che ne è di James?

Il problema della sua teoria delle emozioni da cui Dewey prende le mosse nel saggio del 1895 riguarda l'aver incentrato l'attenzione esclusivamente sul sentire caratteristico di un'esperienza emotiva, trascurando una serie di elementi decisivi, che sono innanzi tutto vissuti e percepiti «come un tutto, che porta distinzioni di valore al suo interno».¹⁵ In questa prospettiva potremmo sostenere che il punto di partenza di Dewey non è quello della ricerca psicologica o scientifica, quanto quello del «nostro modo ordinario, quotidiano di pensare alle emozioni», la cui unità, secondo Peter Goldie, precede ogni distinzione tra materiale e mentale, nonché, secondo Dewey, tra sentire, conoscere, valutare e agire.¹⁶

Da questo punto di vista il sentimento di un cambiamento corporeo è una parte strutturale dell'emozione, ma non esaurisce l'esperienza emotiva concreta, in cui possiamo innanzi tutto riconoscere una «prontezza ad agire in certi modi»¹⁷ in risposta a certi stimoli o a un determinato oggetto, una disposizione verso altri uomini e donne, un modo di comportarsi in una certa situazione. Questo aspetto comportamentale dell'emozione è caratterizzato come «primariamente etico»¹⁸ da Dewey perché, anche se possiamo distinguere sul piano intellettuale un sentimento dall'azione o dalla reazione che stiamo avendo, quello stesso comportamento porta con sé una sorta di protovalutazione su ciò che è meglio o peggio, pericoloso o godibile – ovvero una forma primitiva di valutazione che non è il risultato

14 *Ivi*, p. 139.

15 *Ivi*, p. 173.

16 Cfr. P. Goldie, *Emotions, Feelings and Intentionality*, cit., p. 247. Su questo si veda anche G.H. Mead, *The Definition of the Psychological*, in *Selected Writings*, edited by A.J. Reck, The University of Chicago Press, Chicago and London 1984, pp. 25-59. La versione originale più lunga si trova nel sito web del Mead Project (https://www.brocku.ca/MeadProject/Mead/pubs/Mead_1903.html. Ultimo accesso 29 novembre 2015).

17 J. Dewey, *The Theory of Emotions*, cit., p. 172.

18 *Ivi*, p.173.

di un giudizio, ma dipende dal modo in cui sentiamo la situazione in cui ci veniamo a trovare.

Un aspetto ulteriore di una esperienza emotiva completa è costituito dal suo riguardare un certo oggetto, una persona, una situazione, il suo essere orientata verso qualcosa – ovvero quella che viene di solito chiamata la sua struttura intenzionale, che Dewey chiama riferimento preposizionale. Molti anni più tardi, in *Esperienza e natura*, suggerirà che, se guardassimo alla grammatica delle emozioni, dovremmo rigettare il *topos* filosofico tipicamente moderno delle emozioni chiuse nella nostra esperienza più privata, le quali arriverebbero a trovare espressione adeguata in pochi casi fortunati attraverso l'azione quasi magica di qualche opera d'arte "autentica". Di fatto, le emozioni sono sempre *per* qualcosa, *verso* un certa persona o un evento, *contro* una determinata situazione, *a causa di* un fatto terribile o meraviglioso. Questo significa che, invece di chiudere ognuno di noi nella sua soggettività, le emozioni rivelano la nostra esposizione strutturale all'ambiente e alle energie sociali che ci circondano.

Potremmo caratterizzare questo lato intenzionale o preposizionale delle emozioni come cognitivo. Tuttavia anche da questo punto di vista l'approccio di Dewey è originale per il sovrapporsi di fattori cognitivi ed estetici, che rende la percezione emotiva di un oggetto qualcosa che non può essere considerato come composto dalla somma di due parti separate, come si sostiene per esempio nell'approccio cognitivista debole o neostoico di Martha Nussbaum.¹⁹ Nella prospettiva di Dewey non ci limitiamo dapprima a percepire meramente o a registrare un dato di fatto per poi successivamente ascrivergli un valore. Per esempio, non percepisco semplicemente un orso con i miei organi sensoriali, quale contenuto meramente descrittivo di una esperienza, e solo dopo ne ho paura perché mi trovo nella foresta e non allo zoo, a osservare l'orso chiuso nella sua gabbia. Al contrario, percepisco l'orso come spaventoso se sono nella foresta, o come simpatico (o infelice) se sono allo zoo, e solo più tardi posso astrarre intellettualmente gli elementi estetici o qualitativi, ovvero il significato dell'orso per la mia vita, dall'orso in generale o dalla presunta mera percezione dell'orso, che si rivela però come il risultato di un processo di astrazione e non come un elemento primo. Secondo quanto dirà in seguito Dewey, questo tipo di astrazione non è erronea di per sé, perché il ritorno riflessivo su un'esperienza immediata per considerarne analiticamente le parti può essere un modo per trovare una soluzione a un momento di crisi e può arricchire le esperienze

19 Cfr. M. Nussbaum, *L'intelligenza delle emozioni*, il Mulino, Bologna 2004, specialmente il primo capitolo sulle emozioni e i giudizi di valore.

successive. Al contrario, si tratta di una fallacia filosofica soltanto se si assumono i risultati dell'astrazione come elementi primi neutri che sarebbero passibili di valutazione e giudizio solo in seguito.

A mio parere si tratta di un aspetto che giocherà un ruolo decisivo nella costruzione della filosofia di Dewey, in cui la nostra esperienza del mondo circostante è intesa come primariamente estetica o qualitativa, non come puramente cognitiva, né è pensata come l'oggetto di una presunta percezione meramente sensoriale.

Jim Garrison ha coniato l'espressione «circolo comportamentale ermeneutico della coordinazione» per sintetizzare la concezione dell'emozione in Dewey, in modo da sottolineare l'interazione e la regolazione reciproca tra l'atteggiamento emotivo e l'aspetto cognitivo. In effetti rispetto al circolo ermeneutico heideggeriano, potremmo apprezzare uno sviluppo ulteriore, che tuttavia è precedente nel tempo. Il circolo emotivo di Dewey, infatti, non implica soltanto l'interazione tra il conoscere e l'agire, ma anche il loro trovarsi strettamente intrecciati con la componente estetica dell'esperienza, che porta con sé una sorta di protovalutazione di ciò che sto soffrendo o godendo e su ciò che devo fare, che potrebbe – e spesso deve – essere articolata in un giudizio riflessivo, ma che non è primariamente il risultato di un giudizio articolato, quanto materia di sentimento.²⁰

3. *Gli sviluppi ulteriori di Mead*

Il contributo di Mead alla discussione sulle emozioni umane è particolarmente denso nei suoi saggi che vanno dal 1894 al primo decennio del ventesimo secolo. Focalizzerò l'attenzione su tre testi in particolare, ossia *Una teoria dell'emozione dal punto di vista fisiologico*, *Emozione e istinto* e *Il carattere sociale dell'istinto*.²¹

Per chiarire qual è stato il suo apporto a una teoria pragmatista delle emozioni, mi sembra utile evidenziare quattro filoni di ricerca principali nella tessitura complessa dei suoi scritti.

20 Cfr. J. Garrison, *Dewey's Theory of Emotions: the Unity of Thought and Emotion in Naturalistic Functional "Co-ordination" of Behavior*, «Transactions of the Charles S. Peirce Society», vol. 39, n. 3, 2003, p. 405.

21 G.H. Mead, *A Theory of Emotions from the Physiological Standpoint*, «Psychological Review», 2, pp. 162-164 (si tratta dell'*abstract* di un contributo al terzo convegno annuale della American Psychological Association, 1894); G.H. Mead, *Emotion and Instinct*, in *Essays in Social Psychology*, cit., pp. 27-30; G.H. Mead, *The Social Character of Instinct*, in *Essays in Social Psychology*, cit., pp. 3-8.

Il primo caratterizza fin dall'inizio l'interesse per le emozioni di Mead, che avvertiva il bisogno di sviluppare le implicazioni fisiologiche della formulazione teleologica di Dewey. Mead sottolinea la necessità di articolare una teoria fisiologica del piacere e del dolore quali antecedenti biologici dell'emozione. Un aspetto interessante della sua proposta è che anche in questa circostanza egli adotta, come gli era abituale, un approccio profondamente continuista, in cui le emozioni distintamente umane sono viste come emergenti dagli istinti animali connessi con il piacere e il dolore. Se l'aumento o la riduzione dei processi di nutrizione dei tessuti organici sono gli stessi sia nell'uomo sia negli altri animali, il fattore peculiare nel caso umano è che «i processi vasomotori che originariamente sono evocati solo dagli atti istintivi» ora sono evocati da «stimoli simbolici» o «estetici» – come nella guerra e nelle danze erotiche – che portano con sé «una valutazione [da parte dell'organismo] dell'atto, prima che sia compiuta la coordinazione che conduce a una relazione particolare».²² Sfortunatamente Mead non ci dice in questo breve *abstract* che cosa significhi per uno stimolo essere simbolico, ma possiamo comunque apprezzare che stava cercando di far risaltare la peculiarità del comportamento emotivo umano sullo sfondo di una continuità di fondo con la vita animale.²³

Un secondo aspetto importante diventa chiaro nel breve testo *Emozione e istinto*, in cui, una volta che si è riconosciuto il carattere emotivo fondamentale dell'interesse umano, l'attenzione si concentra sulle differenze tra interesse ed emozione. Una delle differenze riguarda, secondo Mead, la loro posizione all'interno di un certo atto: mentre nella maggior parte dei casi l'emozione caratterizza il «cogliere immediatamente l'oggetto cercato e il goderne»,²⁴ l'interesse implica un tentativo deliberato di superare gli ostacoli che impediscono il raggiungimento di un fine in vista. L'emozione sembra essere connessa all'appropriazione immediata dell'oggetto desiderato (o all'evitare quello pericoloso), e di conseguenza sembra essere realizzata quasi istintivamente, senza alcuna consapevolezza del persegui-

22 G.H. Mead, *A Theory of Emotions from the Physiological Standpoint*, cit., p. 164.

23 Va detto però che con ogni probabilità Mead, in questa fase del suo pensiero intendeva lo stimolo simbolico nei termini di Wundt, per cui sono gesti simbolici quelli che significano indirettamente, grazie a una nuova applicazione di un determinato segno, che viene associato per il tramite di una o più idee al concetto che rappresenta, invece di essere legato immediatamente a quest'ultimo, come nel caso dei gesti dimostrativi o imitativi. Su questo si veda W. Wundt, *Völkerpsychologie: Eine Untersuchung der Entwicklungsgesetze von Sprache, Mythos und Sitte*, vol.1, Kröner, Stuttgart 1921.

24 G.H. Mead, *Emotion and Instinct*, cit., p. 27.

mento di un dato fine con determinati mezzi: la coscienza è piuttosto completamente assorbita dall'oggetto desiderato o rifiutato. Al contrario, un atto interessato è molto spesso cosciente, tenendo in conto esplicitamente sia dei fini sia dei mezzi dell'azione stessa.

Queste indicazioni sono degne di nota perché ci forniscono un'interpretazione delle connessioni e delle distinzioni tra emozione e cognizione in una prospettiva continuistica, in cui la ragione strumentale umana sembra emergere da modi di comportamento più istintivi quando ci sono ostacoli e le azioni sono inibite. Le radici emotive della cognizione non sono negate, ma considerate come componenti di base di molti tipi di comportamento, rivelandosi allo stesso tempo come forme tipicamente umane di interazione con l'ambiente.

In terzo luogo il saggio sul carattere sociale dell'istinto interpreta decisamente le emozioni a partire dall'istanza sociale che Mead aveva ormai definito decisiva nell'articolo del 1909 *La psicologia sociale come contro parte della psicologia fisiologica*: un resoconto adeguato delle emozioni umane non deve solo implicare i fattori biologici, ma deve anche partire dalla socialità umana come l'elemento nella cui luce ogni fenomeno umano peculiare deve essere compreso.

Se consideriamo certi comportamenti umani, come la curiosità, l'aggressività, la soggezione, l'affermazione di sé e così via, non possiamo che riconoscere che sono fondamentalmente riferiti ad altri individui, vale a dire a un ambiente strutturalmente sociale. Mead li chiama istinti, adottando l'uso del termine da parte di William McDougall, ma si tratta senz'altro di comportamenti emotivi.²⁵ Ma anche se osserviamo l'infanzia umana, non possiamo disconoscere che i movimenti del neonato sono già sintonizzati con quelli della madre o di chi si prende cura di lui. In un altro saggio non pubblicato, *La relazione dello sviluppo embriologico con l'educazione*, Mead attira l'attenzione sulla tesi di John Fiske circa l'importanza primariamente sociale dell'infanzia: nessun altro animale sembra avere un periodo di dipendenza altrettanto lungo dei neonati umani, la cui immaturità al momento della nascita li rende strutturalmente dipendenti della comunità che si prende cura di loro fin dalla nascita.²⁶ Per questa ragione, conclude

25 Sull'importanza del pensiero di McDougall per Mead si veda H. Joas, *G.H. Mead. A Contemporary Re-examination of His Thought*, MIT Press, Cambridge (Massachusetts) 1997, pp. 91 e sgg.

26 G.H. Mead, *Essays in Social Psychology*, cit., p. 73. Riflessioni analoghe si possono trovare nel primo capitolo del libro di Dewey, *Human Nature and Conduct*, in *The Middle Works of John Dewey, Volume 14: 1922*, edited by Jo Ann Boydston, Southern Illinois University Press, Carbondale & Edwardsville 1988.

Mead, la nostra «coscienza primitiva perfino del mondo fisico è sociale, e diventa coscienza fisica solo grazie al potere crescente della riflessione».²⁷

Infine, questo slittamento dalla dimensione biologica degli istinti animali a quella sociale consente a Mead di trovare risposta a una mancanza di fondo nell'argomentazione di Dewey, che riguarda la cosiddetta espressione delle emozioni.

Sappiamo che Dewey, insieme a James, ha rifiutato l'idea tradizionale di uno stato interno predefinito che dovrebbe essere comunicato esteriormente per mezzo di certi movimenti del volto e del corpo. Sappiamo anche che ha criticato questo tipo di interpretazione usando l'argomento della fallacia psicologica evocata da James. Tuttavia, mentre James focalizzava la sua attenzione soprattutto sui cambiamenti corporei viscerali, l'interpretazione funzionale degli atteggiamenti emotivi – vale a dire dei cambiamenti visibili sulla superficie del corpo e del volto – da parte di Dewey non tiene conto del contesto sociale in cui accadono. Probabilmente in una forma troppo sintetica, Mead sta sostenendo che dobbiamo riconoscere il ruolo sociale giocato dalle emozioni, pur rifiutando la spiegazione dualistica dei cambiamenti corporei percepibili insieme alla presunta priorità dello psichico sul fisico.

La soluzione di Mead è che questi atteggiamenti emotivi sono compresi o letti immediatamente dagli altri attori sociali non come la trasmissione all'esterno di uno stato interno predefinito, ma come gesti, ovvero come disposizioni ad agire in un certo modo, nei confronti dei quali gli interlocutori aggiustano o sintonizzano i loro comportamenti. In questa prospettiva le emozioni sono una parte integrale ed essenziale della condotta sociale, vale a dire di ciò che in seguito Mead caratterizzò come la conversazione di gesti, in cui gli atti dell'uno devono essere regolati su quelli degli altri. I gesti emotivi sono i primi «mezzi per coordinare la condotta sociale» e possono essere compresi come segni significanti non tanto uno stato mentale previo, ma una tendenza ad agire e a reagire ai movimenti dell'interlocutore «nell'ambito della condotta sociale non riflessiva»:²⁸ «[...] dunque stiamo continuamente leggendo dagli atteggiamenti, dalle espressioni facciali, dai gesti e dai toni delle voci le azioni a venire di coloro in riferimento ai quali dobbiamo agire».²⁹ Questo “leggere” non deve essere interpretato come una specie di interpretazione articolata ed esplicita, o come una proiezione soggettiva delle intenzioni, dei sentimen-

27 G.H. Mead, *Essays in Social Psychology*, cit., p. 3.

28 *Ivi*, p.5.

29 *Ivi*, p.5.

ti o delle idee di qualcuno nella mente di qualcun altro, quanto piuttosto come una sorta di sintonizzazione o di messa a punto emotiva, che non ha bisogno di essere consapevole.

Da questo punto di vista, la formula chiave successivamente usata da Mead del «prendere il posto dell'altro» sembra essere radicata nella sensibilità per ciò che l'altro può fare – a noi, con o contro di noi, avrebbe aggiunto Dewey. Ciò rinforza la tesi di Gary Cook che l'espressione «prendere il posto dell'altro» sia infelice almeno in parte, perché suggerisce la disposizione dell'attore che, in effetti, è molto più sofisticata di quella che è implicata dalle nostre esperienze comuni.³⁰ Sebbene sia primariamente affettiva o basata sui sentimenti, questo non significa che consista nella capacità di guardare dentro la mente dell'altro; piuttosto si tratta della capacità di immaginare i movimenti possibili dell'altro, il suo contributo potenzialmente d'aiuto, oppure d'ostacolo, a un'azione comune. La mia identità e quella dei miei interlocutori non sono completamente determinate prima che l'interazione abbia luogo, perché è proprio attraverso l'interazione affettivo-sociale che entrambe emergono e si sviluppano.

Infine Mead sostiene che questo tipo di condotta emotiva cooperativa – nel senso che prevede un aggiustamento reciproco, che può essere sia convergente che conflittuale – costituisce la base dei gesti propriamente linguistici, ovvero dei simboli e che «il pensiero e la volizione sviluppano e interpretano la situazione che è innanzi tutto emotiva».³¹ Pertanto possiamo dire che in questo saggio Mead individua le origini del linguaggio umano in una conversazione emotiva di gesti, che non è sostituita dall'interazione verbale, ma continua a esistere in essa.

Ma questo è un altro aspetto che per ovvie ragioni non può essere trattato qui.

Conclusioni

Questo tipo di approccio all'interpretazione delle emozioni da parte dei pragmatisti classici ci fornisce un quadro che rigetta fortemente molti dualismi: dalla dicotomia tra mente e corpo a quella tra emozione e conoscenza, tra cognizione e azione, nonché quella tra la dimensione privata e quella sociale delle nostre vite.

30 G.A. Cook, *George Herbert Mead. The Making of a Social Pragmatist*, University of Illinois Press, Urbana and Chicago 1993, pp.78 e sgg.

31 G.H. Mead, *Essays in Social Psychology*, cit., p. 6.

Risulta ancora significativa per il dibattito filosofico corrente, che spesso continua a confinare la nostra vita affettiva in una presunta sfera mentale o privata, mentre si cerca di elaborare una teoria puramente cognitiva delle menti degli altri.³²

Inoltre ritengo che il naturalismo culturale di Dewey, come l'approccio bio-sociale di Mead a questo tema ci aiutino a evitare una nuova forma di polarizzazione tra certe istanze riduzionistiche delle scienze cognitive – o meglio delle loro versioni filosofiche più rigide – e l'approccio radicalmente costruttivista alle emozioni ora prevalente nelle scienze sociali, dalla sociologia agli studi culturali, come in economia.³³

32 Per una buona visione d'insieme cfr. K.R. Stueber, *L'empatia*, il Mulino, Bologna 2010.

33 Su emozioni e capitalismo si veda E. Illouz, *Cold Intimacies. The Making of Emotional Capitalism*, Polity Press, Cambridge 2007. Per l'uso e l'abuso delle emozioni nel *marketing* contemporaneo cfr. J.B. Pine, J.H. Gilmore, *L'economia delle esperienze*, ETAS, Milano 2000 e M. Ferraresi, B.H. Schmitt, *Marketing esperienziale*, FrancoAngeli, Milano 2006. Per una visione d'insieme su questo tema si veda J. Metelmann, T. Beyes (hrsg.), *Die Macht der Gefühle. Emotionen in Management, Organisation und Kultur*, Berlin University Press, Berlin 2012.

ETICA ED ESTETICA



LESZEK KOCZANOWICZ

“NON SI ARRABBI LA FELICITÀ SE LA PRENDO PER MIA...”

La felicità tra elitismo e democrazia*

1.

Agnes Martin, una delle più insigni pittrici astratte della nostra epoca, ha affermato in un'intervista di sapere che i suoi dipinti erano in grado di toccare potentemente quelli che li vedevano:

Il valore dell'arte è nell'osservatore. Quando si scopre che cosa piace, ciò che si scopre veramente è se stessi. La musica di Beethoven è gioiosa. Se piace la sua musica, si sa che ci piace essere gioiosi. Le persone che guardano la mia pittura dicono che le rende felici, lo stesso sentimento che si ha la mattina al risveglio. E la felicità è il fine, non è vero?¹

Nella stessa intervista, Martin sottolineava che la sua arte era una costante ricerca della perfezione, quella perfezione che non si può trovare nel mondo visibile: «Il fine dell'arte – dice – è di renderci consapevoli della perfezione nella mente». «I Greci sapevano che nella mente si può tracciare un cerchio perfetto – continua – ma che non si può tracciarlo nella realtà. Tutti abbiamo una visione della perfezione, non crede? Anche una casalinga vuole avere una casa perfetta».² Riferendosi agli antichi Greci Martin fonde in uno bellezza, perfezione e felicità, comprendendo che tutte e tre, in effetti, designano gli ideali che perseguiamo. Il suo fine è quello di produrre un'arte che veicoli tali ideali piuttosto che rappresentare il modo com'è: «Sono così desiderosa di essere non oggettiva, niente in questo mondo va bene per la mia arte. Essa è al di là del mondo. Dipingo la felicità e l'innocenza e la bellezza».³

* Traduzione italiana a cura di Stefano Oliverio.

1 H. Cotter, *Like Her Paintings, Quiet, Unchanging and Revered*, in “New York Times”, 19 gennaio 1997 (reperibile su <http://www.nytimes.com/1997/01/19/arts/like-her-paintings-quiet-unchanging-and-revered.html?pagewanted=all>. Ultimo accesso 10 novembre 2015).

2 *Ibid.*

3 *Ibid.*

Il 31 marzo 2015 il *New York Times* ha pubblicato il necrologio di Gary Dahl, che realizzò uno dei più grandi colpi commerciali nella storia del secondo dopoguerra in America. Nel 1975 Dahl iniziò a vendere le *Pet Rock* – scatole di cartone contenenti pezzi di roccia, che avrebbero potuto fondamentalmente essere raccolti ovunque. Si legge nel necrologio:

Il genio era nella confezione. Ogni *Pet Rock* arrivava in uno scatolino di cartone, completo di buchi per l'aria, teneramente appoggiata su un letto di truciolari. Il divertente colpo da maestro di Dahl fu il manuale di accompagnamento su come prendersi cura, nutrire e allevare a casa la *Pet Rock*.⁴

Nel 1975 furono vendute circa un miliardo e cinquecento milioni di queste scatole, il che rese milionario il loro “inventore”. Per spiegare il suo successo, Dahl disse: «[L]e persone sono così dannatamente annoiate, stanche dei loro problemi [...] [Q]uesta [scatola] li conduce in un viaggio di fantasia – si potrebbe dire che abbia impacchettato un po' di *sense of humor*».⁵ Non abbiamo nessuna idea di che cosa le *pet rock* abbiano portato ai loro acquirenti ma sappiamo che il prodotto non ha portato la felicità a Dahl: «A volte mi guardo indietro e mi chiedo se la mia vita non sarebbe stata più semplice se non l'avessi fatto».⁶

I due esempi lasciano capire quanto intricati siano i percorsi della felicità nella nostra complicata epoca. L'uno evoca la nozione di felicità come l'ideale di assaporare impressioni momentanee. L'ideale è trattato e sviluppato lungo tutta la filosofia antica greca e romana (*carpe diem*) come anche nelle filosofie – o loro equivalenti – di altre culture. Non svanisce affatto nell'era moderna: al contrario, la natura effervescente e baluginante della modernità ci impone di continuare a perfezionare questa abilità. Charles Baudelaire, uno dei più acuti conoscitori della modernità, scrisse: «Je sais l'art d'évoquer les minutes heureuses!».⁷ L'arte di evocare effimeri momenti di felicità ha due implicazioni. Anzitutto, la concentrazione sul presente facilita che ci si sbarazzi sia delle irrealistiche attese per il futuro sia degli insistenti fantasmi del passato. Tale approccio informa molti in-

4 M. Fox, *Gary Dahl, Inventor of the Pet Rock, Dies at 78*, in “New York Times”, 31 marzo 2015 (reperibile su http://www.nytimes.com/2015/04/01/us/gary-dahl-inventor-of-the-pet-rock-dies-at-78.html?_r=0. Ultimo accesso 10 novembre 2015).

5 *Ibid.*

6 *Ibid.*

7 «So l'arte che ravviva la gloria degli istanti». C. Baudelaire, *Le Balcon*, in *I fiori del male*, trad. it. Antonio Prete, Feltrinelli, Milano 1993, p. 93.

terventi psicologi a diversi livelli di sofisticazione. Particolarmente intrigante è, credo, una terapia ispirata al Buddismo sviluppata dallo psichiatra giapponese Shoma Morita, in cui «[i]nvece di rinforzare i rimuginamenti affettivi si danno ai clienti istruzioni alternative, orientate all'attività in modo da indirizzare la loro attenzione lontano dai rimuginamenti affettivi verso gli eventi esterni e l'azione necessaria».⁸

In secondo luogo, la concentrazione sul presente, su *les minutes heureuses*, può riconfigurare l'intera struttura del campo percettivo del cliente. Questo assunto era sostenuto dalla celebrata terapia centrata sul cliente di Carl Rogers.⁹ In ambedue i casi, il punto cruciale è giungere ad accettare l'inevitabilità di vivere nel e per il momento. Tale accettazione cambia i nostri atteggiamenti di vita e i nostri orientamenti, ci riconcilia con noi stessi e, quindi, ci rende felici.

Tuttavia l'idea che sta alla base di tale approccio presuppone non solo di venire a patti, dal punto di vista emotivo, con l'inesorabile fugacità ma anche, in maniera cruciale, una profonda trasformazione del nostro modo di intendere la realtà. Probabilmente in tutti i sistemi dell'antichità l'accettazione della realtà per come "essa era" dipendeva da uno studio profondo della natura del mondo e da una pratica sistematica che trasformava lo studio in un atteggiamento consolidato, quotidiano. Come scrive Harari, è qui che si trova la differenza tra la nozione tradizionale e quella contemporanea di felicità:

[...] i questionari del benessere soggettivo identificano il nostro benessere coi nostri sentimenti soggettivi e identificano la ricerca della felicità con la ricerca di particolari stati emotivi. Di contro, per molte filosofie e religioni tradizionali, come il Buddismo, la chiave per la felicità è conoscere la verità su noi stessi – capire chi o che cosa realmente si è.¹⁰

Il secondo dei nostri esempi riguarda la felicità in quanto intrecciata con la trama delle relazioni sociali. E, di nuovo, potremmo osservare che in molti sistemi etici e politici queste relazioni forniscono la principale cornice di riferimento per definire che cosa significhi la "vita buona". Nella tradizione della filosofia occidentale, il *locus classicus* di questo approccio è Aristotele

8 F. Ishu Ishiyama, *A Bending Willow Tree: A Japanese (Morita Therapy) Model of Human Nature and Client Change*, in «Canadian Journal of Counselling / Revue canadienne de counseling», vol. 37, n. 3, 2003, p. 218.

9 C. Rogers, *Some Observations on the Organization of Personality*, «American Psychologist», 2, 1947, pp. 358-368.

10 Y.N. Harari, *Sapiens: A Brief History of Humankind*, Harper, New York 2015.

e le sue riflessioni su che cosa renda le nostre vite buone, formulate nell'*Etica nicomachea* e nella *Politica*. Il filosofo greco descrive dettagliatamente sia le buone comunità sia le relazioni amicali, che la tradizione greca considerava intimamente intrecciate alla politica. Certo Aristotele non incorporava le relazioni con gli animali domestici preferiti nella sua nozione di felicità, ma la ricerca psicologica contemporanea insiste sul fatto che gli animali amici hanno una significativa influenza sul nostro senso di benessere:

Sondaggi con più di 1000 proprietari di animali domestici condotti dalla *Associated Press* riportano che il 50% vede il loro animale come “parte della famiglia al pari di ogni altra persona del nucleo familiare”, che il 30% riferisce che gli animali dormono con loro nel letto, che il 35% li ha inseriti nel ritratto di famiglia e che il 25% degli intervistati sposati o conviventi afferma che l'animale è “un ascoltatore migliore della loro sposa/o”.¹¹

Ciò considerato non sorprende che le *pet rock* abbiano raggiunto tali vette di popolarità, anche se fu solo una mania passeggera. In questa moda il desiderio di vicinanza con un'altra persona trova curiosamente un equivalente nella credenza che tale vicinanza è raggiungibile senza alcunché di quello che connota tradizionalmente i legami umani: responsabilità, rispetto, affezione.

Il dibattito corrente sulla felicità di solito distingue due approcci: l'edonico e l'eudaimonico:

Nell'approccio *edonico* la felicità è il risultato del fatto di evitare il dolore e cercare il piacere; al contrario, secondo quello *eudaimonico*, la felicità sorge nella misura in cui le persone sono operanti e interagiscono all'interno della società, un approccio che pone l'accento sul perseguire obiettivi non materiali come relazioni interpersonali autentiche e motivazioni intrinseche.¹²

Naturalmente questi due campi della teoria della felicità possono includere una molteplicità di fattori ampiamente dibattuti dagli studiosi della felicità. Il mio scopo in questo saggio è, però, leggermente differente. Infatti, mi piacerebbe riflettere sul modo peculiarmente moderno di intendere la felicità e, da ultimo, delineare, almeno in maniera cursoria, i modi in cui la filosofia del pragmatismo può contribuire in maniera significativa alla nozione moderna di felicità.

11 A.R. McConnell, Ch.M. Brown, T.M. Shoda, L. E. Stayton, C.E. Martin, *Friends with Benefits: On the Positive Consequences of Pet Ownership*, in «Journal of Personality and Social Psychology», vol. 101, n. 6, 2011, p. 1240.

12 L. Bruni, P.L. Porta, *Introduction*, in Idd. (a cura di), *Handbook on the Economics of Happiness*, Edward Elgar, Cheltenham 2007, p. xviii.

2.

Il titolo del mio saggio contiene una citazione da *Sotto una piccola stella*, una poesia del premio Nobel polacco per la letteratura Wisława Szymborska:

Sotto una piccola stella

Chiedo scusa al caso se lo chiamo necessità.
 Chiedo scusa alla necessità se tuttavia mi sbaglio.
 Non si arrabbi la felicità se la prendo per mia.
 Mi perdonino i morti se ardono appena nella mia memoria.
 Chiedo scusa al tempo per tutto il mondo che mi sfugge a ogni istante.
 Chiedo scusa al vecchio amore se do la precedenza al nuovo.
 Perdonatemi, guerre lontane, se porto fiori a casa.
 Perdonatemi, ferite aperte, se mi pungo un dito.
 Chiedo scusa a chi grida dagli abissi per il disco col minuetto.
 Chiedo scusa alla gente nelle stazioni se dormo alle cinque del mattino.
 Perdonami, speranza braccata, se a volte rido.
 Perdonatemi, deserti, se non corro con un cucchiaino d'acqua.
 E tu, falcone, da anni lo stesso, nella stessa gabbia,
 immobile con lo sguardo fisso sempre nello stesso punto,
 assolvimi, anche se tu fossi un uccello impagliato.
 Chiedo scusa all'albero abbattuto per le quattro gambe del tavolo.
 Chiedo scusa alle grandi domande per le piccole risposte.
 Verità, non prestarmi troppa attenzione.
 Serietà, sii magnanima con me.
 Sopporta, mistero dell'esistenza, se strappo fili dal tuo strascico.
 Non accusarmi, anima, se ti possiedo di rado.
 Chiedo scusa al tutto se non posso essere ovunque.
 Chiedo scusa a tutti se non so essere ognuno e ognuna.
 So che finché vivo niente mi giustifica,
 perché io stessa mi sono d'ostacolo.
 Non avermene, lingua, se prendo in prestito parole patetiche,
 e poi fatico per farle sembrare leggere.¹³

La poesia della Szymborska, come ogni grande opera, parla di molte cose insieme: mette in contraddizione l'essere e l'esistenza e, al contempo, evoca un ritratto specifico della vita moderna con tutte le opzioni che offre e la concomitante certezza che esse non possono essere tutte pienamente usate. Il verso sulla felicità fonde, per così dire, due prospettive. Da un lato, c'è la credenza, che affonda le sue radici nella filosofia antica e poi

13 W. Szymborska, *La gioia di scrivere. Tutte le poesie (1945-2009)*, a cura di P. Marchesani, Adelphi, Milano 2009, p. 337.

cristiana, secondo la quale, sebbene la filosofia sia desiderata da noi tutti, essa può essere raggiunta solo se incontriamo certe condizioni. Molto brevemente, nell'antichità la felicità era considerata come conseguibile solo attraverso la conoscenza della natura del mondo e, di conseguenza, accordando l'azione con essa. Le dottrine cristiane della felicità, a loro volta, propongono diversi modi di navigare abilmente «tra la Scilla dell'egoismo e la Cariddi dell'odio di sé». ¹⁴

Dall'altro lato, c'è l'idea che la felicità non sia realmente uno stato o una condizione conseguibile solamente attraverso uno sforzo intellettuale, gli esercizi spirituali o un investimento nelle relazioni con altre persone. Ciascuno di noi prende la felicità "per sua". L'espressione coglie bene ciò che potremmo chiamare la democratizzazione della felicità. Nelle società consumistiche avanzate, la felicità è disponibile per ognuno – è proprio lì per essere presa. Inoltre, la felicità è non solo comunemente accessibile ma è persino uno dei diritti umani. Tale democratizzazione della felicità è fondata sulle tendenze fondamentali che punteggiano lo sviluppo della modernità.

In primo luogo, assicurare la felicità individuale è stata eretta a una delle responsabilità primarie dello Stato. Nel suo *The Political Technologies of Individuals*, Michel Foucault dimostra come con l'inizio della modernità sia stata plasmata un'intima connessione fra lo Stato e la felicità individuale:

Ora la felicità non è solo un semplice effetto. La felicità degli individui è un requisito della sopravvivenza e sviluppo dello Stato. È una condizione, è uno strumento e non semplicemente una conseguenza. La felicità del popolo diviene un elemento della forza statale. ¹⁵

Le ricerche sullo Stato moderno intraprese da Foucault e i suoi seguaci mostrano che gli interventi dello Stato miranti ad assicurare il benessere individuale sono una fonte del potere invisibile che agisce su intere popolazioni. Con il sorgere del *welfare state* nel secondo dopoguerra, l'interconnessione di Stato e felicità diviene persino più pronunciata. Gli Stati, in particolare quelli dell'Europa occidentale, iniziarono a tendere non solo al benessere materiale dei cittadini ma anche alla loro qualità di vita, cercando di migliorarla nei domini sociali e mentali.

14 E.T. Chary, *God and the Art of Happiness*, William B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids 2010, p. 132.

15 M. Foucault, *The Political Technology of Individuals*, in Id., *Essential Works of Foucault 1954-1984, Volume 3*, a cura di J. D. Faubion, Penguin Books, London 2002, p. 414.

In secondo luogo, la felicità democratizzata ha un ruolo assolutamente prominente nella cultura di massa, che produce il dilemma della singolarità e della ordinarietà. Il dilemma fu articolato eloquentemente da Theodor Adorno nel suo *Minima moralia*:

[...] nella fungibilità universale, la felicità è legata – senza eccezione – a ciò che non è fungibile. Nessuna aspirazione umanitaria, nessun ragionamento formale potrà separarla dal fatto che l'abito meraviglioso è portato da una sola, e non da ventimila. L'utopia del qualitativo si rifugia, sotto il capitalismo, nel carattere di feticcio: in ciò che, per la sua unicità e differenza, non entra nel dominante rapporto di scambio. Ma questa promessa di felicità insita nel lusso presuppone a sua volta il privilegio, l'ineguaglianza economica, cioè la società fondata sulla fungibilità universale.¹⁶

La storia della *pet rock* sopra citata può esemplificare tale feticismo, che amalgama l'eccezionale e il comunemente accessibile in una forma illusoria.

In terzo luogo, la felicità come fenomeno di massa cessa di essere esclusivamente un oggetto di riflessione filosofica e teologica, trasformandosi in un tema esaminato nella ricerca empirica. Naturalmente tali tentativi scientifici sono stati avanzati in precedenza, nelle prime fasi del sorgere della modernità, specialmente da Jeremy Bentham.¹⁷ Tuttavia è stato solo negli ultimi decenni del XX secolo che siamo stati testimoni di uno sviluppo tempestoso di metodi di ricerca quantitativa che potremmo etichettare come "felicitometria".

Nel solco di quest'ultima, si fa ricerca sulle condizioni che conducono alla felicità umana e su come la qualità della vita possa essere descritta e, di conseguenza, migliorata. La dimensione più ovvia della vita che si presta a tali indagini è la salute. I dottori hanno sempre lavorato a partire da un certo concetto implicito di qualità della vita. Tuttavia, è stata solo l'applicazione di test oggettivi di misurazione della qualità della vita che ha lanciato l'oggettivazione della pratica medica nelle tre dimensioni fondamentali dello «*screening*, monitoraggio e *decision-making*».¹⁸ Il discorso sulla qualità della vita in medicina è stato particolarmente rilevante in psi-

16 T. Adorno, *Minima Moralia (meditazioni della vita offesa)*, traduzione di R. Solmi, Einaudi, Torino 1994, pp. 137-138.

17 M.E.L. Guidi, *Jeremy Bentham's quantitative analysis of happiness and its asymmetries*, in L. Bruni, P.L. Porta (a cura di), *Handbook on the Economics of Happiness*, cit.

18 R. Faden, A. Leplege, *Assessing Quality of Life. Moral Implications for Clinical Practice*, in «*Medical Care*», vol. 30, n. 5, 1992, p. 127.

chiatria, dove i professionisti trattano quotidianamente questioni relative alla felicità, benché di solito debbono confrontarsi con i suoi opposti – la depressione e la paura. Come risultato della ricerca sulle fondazioni biochimiche della felicità e i conseguenti interventi farmacologici per migliorare gli stati d'animo (medicine come il Prozac e i suoi derivati), i dottori sono giunti a essere alle prese con il dilemma di interferire con il 'normale' senso di felicità degli individui.¹⁹

Questi sviluppi sono contemporanei all'espansione della psicologia positiva, che si focalizza sull'identificazione dei meccanismi mentali che rendono le persone felici e ottimistiche. L'approccio psichiatrico, ora sempre più neurobiologico, e l'attenzione psicologica condividono la credenza enfaticamente formulata da Jonathan Heidt, il quale insiste sul fatto che, in primo luogo, la felicità non concerne l'impegnarsi col mondo esterno: «[...] ambire a ottenere beni e fini nel mondo esterno non porta che a una felicità momentanea. Si deve lavorare sul proprio mondo interiore».²⁰ E, in secondo luogo, sul fatto che «[I]a seconda più grande scoperta nella ricerca sulla felicità, dopo la forte influenza dei geni sul livello medio di felicità di una persona, è che la maggior parte dei fattori ambientali e demografici ha un'influenza molto limitata».²¹

Tale concezione della felicità umana o del benessere sfida la radicata cornice concettuale occidentale nella quale la felicità dipende da condizioni sociali ed economiche. Essa era radicalmente evidente nelle grandi utopie socialiste, in cui la trasformazione delle relazioni economiche, accoppiata a un cambiamento in quelle sociali, avrebbe dovuto consentire il salto "dal regno della necessità a quello della libertà". Il polo opposto dello spettro politico vide l'emergere dell'utopia liberale, che presupponeva una traduzione quasi automatica della crescita economica nella felicità dei cittadini e in una migliorata qualità della vita. In retrospettiva è evidente che nessuno degli approcci centrati su una concezione puramente economica della felicità è in grado di dimostrare, in maniera convincente, come la felicità individuale possa realmente fondarsi sulla sola crescita economica. Di conseguenza, la cornice puramente economica è stata soppiantata dal *Capability Approach* (CA) – un modello che è attento alle interrelazioni di economia e potenziale di sviluppo degli individui:

19 J. Hansen, *Affectivity, Depression, and Mania*, in J. Radden (a cura di), *The Philosophy of Psychiatry: A Companion*, Oxford University Press, Oxford 2004.

20 J. Heidt, *The Happiness Hypothesis: Putting Ancient Wisdom and Philosophy to the Test of Modern Science*, Random House Arrow Books, New York 2006, p. 87.

21 *Ibidem*.

In ultima istanza, il CA argomenta che l'autonomia e l'agentività sono elementi importanti nella contestualizzazione del benessere umano. Questi concetti gettano le fondamenta teoriche per il paradigma dello sviluppo umano, dove gli esseri umani sono i fini dello sviluppo e l'attività economica semplicemente un mezzo per raggiungere questi fini.²²

Mentre il CA mette in primo piano i fattori oggettivi della felicità, lo *Happiness Approach* (HA) prende un'altra strada, enfatizzando un'esperienza soggettiva della felicità: «Mentre il CA pone l'accento sul benessere umano in quanto dimensione del pensiero morale e della filosofia politica, lo HA sottolinea il ruolo degli aspetti psicologici (finanche neurologici) nella comprensione dei tratti descrittivi del comportamento umano».²³

Riguardo alle loro varie specie, le scoperte della ricerca sulla felicità hanno un impatto profondo su quasi tutte le sfere della vita sociale, sebbene al contempo il sapere specialistico sulla felicità susciti critiche fondamentali, in quanto esso darebbe un contributo decisivo nel preservare il sistema politico e sociale vigente. Le critiche sembrano appuntarsi anzitutto sui concetti psicologici di vita felice diffusi dai *media* della cultura popolare. Mi sia consentito di citare brevemente due recenti esempi di tale critica che, benché fondati su differenti principî teorici, cercano ambedue di provare che siamo esposti a un certo obbligo o – per usare la terminologia di Foucault – a un “regime” di felicità, che è funzionale agli esistenti sistemi di dominio. Nel suo *Happiness as Enterprise: An Essay on Neoliberal Life*, Sam Binkley, rifacendosi a Foucault, mostra come il sistema economico neoliberista promuova la felicità come un prodotto particolare:

La felicità diviene una forma di impresa: è qualcosa che si persegue in uno spirito imprenditoriale e come un'opportunità, in cui la conoscenza di sé derivata dalle relazioni con altri o sotto la loro tutela appare non già come uno scopo o un fine bensì come una circostanza ambientale da massimizzare o come una risorsa organizzativa da sfruttare. O, più precisamente: in quanto progetto imprenditoriale, la felicità serve una funzione specificamente omologa, fornendo un'eco – nella vita emotiva e personale – di una forma di governo che pure ha di mira una vita di imprenditorialità, in questo caso agita nel regno della condotta economica.²⁴

22 L. Bruni, F. Comim, M. Pugno (a cura di), *Capabilities & Happiness*, Oxford University Press, Oxford 2008, p. 2.

23 *Ivi*, p. 4.

24 S. Binkley, *Happiness as Enterprise: An Essay on Neoliberal Life*, SUNY Press, Albany 2014.

E Ross Abbinnett va persino oltre nel suo libro, dove, riprendendo il filo della riflessione di Adorno sulla felicità, presenta il discorso contemporaneo sulla felicità come una forma unica di soggettivazione che determina il corso e gli esiti della politica:

Invece di asserire che sia il destino della felicità diventare una condizione individuata che si trova al di fuori della sfera della politica, argomenterò che l'egoismo del soggetto moderno è stato accompagnato dall'intensificazione delle narrazioni politiche del benessere, dell'autorealizzazione e dell'obbligo sociale. Dopo la perdita dell'ideale greco di *Sittlichkeit* e della razionalizzazione illuministica del mondo sociale, in altre parole, sono state le lotte ideologiche sulla felicità che sono giunte a determinare il destino della politica nella modernità occidentale.²⁵

Tali critiche dei concetti contemporanei di felicità rifiutano la credenza in una natura umana immutabile e insistono sul fatto che la natura umana è “prodotta” da modi storicamente determinati di soggettivazione (Foucault). Questo modello critico trascende, così, la semplice asserzione di interdipendenza fra la nozione di felicità e quella di cultura. In questo *framework*, la ricerca psicologica e sociologica mostra chiaramente che lo stesso linguaggio che adoperiamo per veicolare i nostri stati interni dipende da particolari norme culturali. Per esempio Dariusz Doliński in una sua indagine chiese agli studenti universitari polacchi di specificare come si sentissero in un certo giorno quanto al loro umore medio. Il risultato, fu che nessuno degli intervistati parlò di un “umore medio”. Per quanto statisticamente impossibile, il risultato fu interpretato dal ricercatore come l'esito della cultura del lamento prevalente in Polonia. Questo non è che uno dei molti esempi che indicano che le norme culturali determinano i modi in cui gli individui esperiscono la realtà. Tuttavia, se realmente abbracciamo le concezioni di Foucault e dei suoi seguaci, il problema chiave non risiede nell'esperienza della realtà in quanto tale ma piuttosto nel fatto che i “regimi di felicità” costituiscono i “soggetti di felicità” loro corrispondenti. Una conclusione simile, benché ancorata in un differente *framework* teorico, è offerta da Yuval Noah Harari, il quale scrive in *Sapiens: A Brief History of Humankind*: «[...] forse la felicità è la sincronizzazione delle proprie illusioni personali di significato con le illusioni collettive prevalenti. Finché la mia narrazione personale è in linea con quella delle persone intorno a me,

25 R. Abbinnett, *Politics of Happiness: Connecting the Philosophical Ideas of Hegel, Nietzsche and Derrida to the Political Ideologies of Happiness*, Bloomsbury, Londra 2013, p. 14.

posso convincermi che la mia vita è significativa e trovare felicità in questa convinzione». ²⁶

3.

Come può il pragmatismo contribuire ai dibattiti sulla felicità? Naturalmente non posso neanche tratteggiare un abbozzo del concetto pragmatista di felicità, sicché ciò che vorrei fare qui, invece, è solamente delineare alcuni punti che, trattati ed elaborati, potrebbero – credo – arricchire la discussione in corso sulla felicità.

In primo luogo, il concetto pragmatista di Sé considera il Sé come un'attività piuttosto che come una struttura predefinita o insieme di tratti. Già in un articolo risalente al primo periodo della sua produzione, Dewey univa questo concetto a quello di auto-realizzazione:

La nozione che desidero criticare è quella di Sé come uno *schema* o abbozzo supposto fisso [*outline*], laddove la realizzazione consisterebbe solo nell'adempimento di questo schema. La nozione che vorrei suggerire come sostituto è quella del Sé come una *specifica* attività concreta; e, quindi, (per anticipare) della identità di Sé e realizzazione. ²⁷

Ne deriva che l'autorealizzazione è riferita anzitutto all'impegno in un'azione specifica e non alla soddisfazione di condizioni astratte:

Realizzare una capacità non significa, dunque, agire in modo da adempiere qualche Sé ideale presupposto. Significa agire all'altezza dell'azione, realizzarne il pieno significato. Il bambino realizza la sua capacità artistica ogniqualvolta agisce con la completezza delle sue facoltà esistenti. ²⁸

Dewey e Mead avrebbero in seguito sviluppato il concetto di Sé come azione, sostenendo che le nostre esperienze sono strettamente connesse con le azioni e le azioni, a loro volta, sono esiti di interazioni con l'ambiente sociale.

In secondo luogo, la cornice teorica pragmatista potrebbe aiutarci a combinare due prospettive sulla felicità: l'una focalizzata sull'esperienza

26 Y.N. Harari, *op. cit.*

27 J. Dewey, *Self-Realization as a Moral Ideal*, in «The Philosophical Review», vol. 2, n. 6, 1893, p. 653.

28 *Ivi*, p. 659.

del piacere e l'altra che enfatizza le capacità. Questa concezione è esplicitamente espressa in un noto passaggio di *What I Believe*:

È impossibile, penso, persino cominciare a immaginare i cambiamenti che accadrebbero – a livello sia personale sia collettivo – se l'idea di una pluralità di significati e scopi interconnessi rimpiazzasse quella *del* significato e *dello* scopo. [...] La felicità di cui la vita è capace deriva dalla piena partecipazione di tutte le nostre facoltà nello sforzo di strappare da ciascuna cangiante situazione dell'esperienza il suo proprio significato unico e pieno. La fede nelle svariate possibilità della esperienza diversificata è accompagnata dalla gioia della costante scoperta e della costante crescita. Tale gioia è possibile persino in mezzo alle difficoltà e alle sconfitte, ogniqualvolta che le esperienze di vita sono tratte come potenziali rivelazioni di significati e valori che possono essere usati come mezzi per una esperienza futura più piena e significativa.²⁹

Le nostre sensazioni ed esperienze dipendono ampiamente da se e come le nostre azioni ci forniscano le possibilità di una crescita costante – crescita delle capacità di affrontare le situazioni ma anche di impegnarci in sempre nuove situazioni e interazioni sociali. Dewey sembra rivisitare gli antichi ideali della felicità, in cui il raggiungimento di questa era legata all'acquisizione della conoscenza della realtà. La principale differenza con le nozioni sostenute nell'antichità è che questa volta la conoscenza è un esito dell'azione e non meramente della contemplazione. E inoltre, il che è ancora più importante, una vita felice dipende, in una certa misura, anche dall'educazione, almeno per il fatto che l'educazione offre più opportunità di partecipare a varie situazioni sociali.

In terzo luogo il pragmatismo sembra aiutare ad articolare il nesso fra felicità e corpo. È evidente che nella nostra cultura contemporanea la promessa di felicità è in maniera significativa riferita all'apparenza. Asserire che la nostra è un'epoca di interesse ossessivo per il corpo difficilmente può suonare come un'esagerazione. L'ossessione si manifesta dappertutto – nella popolarità di qualsiasi dieta, nella frequentazione di massa delle palestre, nel diffuso ricorso alla chirurgia estetica. Naturalmente, il livello delle funzioni corporee compare nei più diversi inventari circa la qualità di vita, molti dei quali escogitati a scopi di ricerca medica. Gli inventari, tuttavia, spesso si concentrano sul "negativo", dal momento che tendono a indagare se e in che misura le normali funzioni corporee sono state ristabilite

29 J. Dewey, *What I Believe*, in *The Later Works of John Dewey, Volume 5 1929-1930*, edited by Jo Ann Boydston, Southern Illinois University Press, Carbondale and Edwardsville 2008, p. 272.

dopo menomazioni causate da malattie e lesioni. Paradossalmente, allora, il corpo è ancora ampiamente assente dal discorso sulla felicità, entrandovi solo nei momenti in cui i funzionamenti corporei sono disturbati.³⁰ Le concezioni pragmatiste del corpo, proposte inizialmente da Dewey e al giorno d'oggi da Richard Shusterman, aiutano a intendere il ruolo del corpo nello sviluppo delle *capability* umane. Il corpo non è solo il luogo delle sofferenze e dei difetti da correggere ma, anzitutto, il luogo dell'emancipazione. Come scrive Shusterman, in riferimento al suo concetto di somaestetica:

Oltre a ri-orientare l'indagine estetica, la somaestetica cerca di trasformare la filosofia in modo più generale. Integrando teoria e pratica attraverso una formazione somatica disciplinata, conduce la filosofia in una direzione pragmatista migliorista, rilanciando l'idea antica della filosofia come un modo incarnato di vita piuttosto che un semplice campo discorsivo di teoria astratta.³¹

30 D. Leder, *The Absent Body*, University of Chicago Press, Chicago 1990.

31 R. Shusterman, *Thinking through the Body. Essays in Somaesthetics*, Cambridge University Press, Cambridge 2012, p. 3.



DARIO CECCHI

MODELLI E NORME

L'esemplarità estetica riletta in chiave pragmatista

Introduzione

Il presente saggio intende compiere una prima “revisione” di un concetto capitale per la storia dell'estetica: quello di *esemplarità*. La prima definizione di tale concetto è stata proposta da Kant nella *Critica della facoltà di giudizio* (1790). La formulazione kantiana mantiene piena validità sotto il profilo delle linee guida che traccia. Essa iscrive l'esemplarità nel cuore delle relazioni esistenti tra le valenze estetiche e quelle epistemiche del giudizio. Essa si è prestata però, e si presta tuttora, anche a ripensamenti originali, che mettono in collegamento l'ambito estetico con quello etico. Si vuole qui tentare un'interpretazione di tale concetto in chiave pragmatista. Rileggendo in questa chiave alcuni passaggi dell'estetica di Dewey, punta più avanzata di una riflessione pragmatista in questo ambito, possono emergere profili interessanti dell'esemplarità, relativi alle nuove forme artistiche di sperimentazione e al problema di realizzare una “educazione estetica” concretamente impostata sull'incontro tra diverse individualità e diverse competenze tecniche. Il testo è organizzato in due parti: nella prima si compie una breve ricognizione del concetto kantiano di esemplarità attraverso i suoi profili problematici e la sua attualizzazione contemporanea; nella seconda si tenta di ripensare tale concetto in chiave pragmatista attraverso il riferimento ai saggi di Dewey.

1. Esemplarità: breve ricognizione di un concetto

L'esemplarità non è solo uno dei concetti capitali dell'estetica, almeno dalla *Critica della facoltà di giudizio* di Kant; è anche una delle categorie che hanno avuto maggiore fortuna fuori dell'estetica, in particolare in campo etico. Il concetto estetico di esemplarità deve essere distinto tanto dalla nozione ordinaria corrispondente, quanto da altre concezioni filosofiche a essa vicine.

La nozione ordinaria di esemplarità non pone problemi: l'esempio è considerato come il caso di una classe già stabilita di oggetti. Esso svolge una funzione illustrativa rispetto alla regola generale, non mettendone in questione la validità: l'esempio si limita a "figurarne" il contenuto. Esso funziona in base a quella che Kant definisce nell'Introduzione della terza *Critica* la «facoltà determinante di giudizio». Un giudizio è una rappresentazione che collega un particolare a un universale. Kant introduce la distinzione tra due forme della facoltà di giudizio: il giudizio «determinante» e il giudizio «riflettente». Il giudizio determinante «sussume» un particolare sotto un universale già dato: così, se entrando in un giardino vedo corrermi incontro un animale a quattro zampe che abbaia, penso che è un cane. Il giudizio riflettente «sussume» il particolare sotto un particolare che non è già dato, ma va «trovato». È la situazione in cui ci troviamo quando formuliamo un giudizio estetico. Se dico: questa rosa è bella, il mio giudizio non poggia su evidenze oggettive. Non ci sono qualità intrinseche che rendono certe rose belle, e altre brutte. È piuttosto, argomenta Kant, una certa disposizione delle mie facoltà dell'animo, il «libero gioco dell'immaginazione e dell'intelletto», a determinare in me un *sentimento di piacere*.

Rimandando a un sentimento di piacere, tale giudizio è fondato su un principio *estetico*: la sua validità non si fonda su un'universalità *logica*, come quando enuncio una legge scientifica, ma ha carattere *esemplare*. La bellezza di un oggetto non può essere riferita mediante argomenti logici a proprietà intrinseche dell'oggetto stesso, ma ciò non significa che il giudizio estetico non rivendichi una validità universale. Kant distingue infatti tra il sentimento di piacere, proprio dell'esperienza estetica, e la pura sensazione piacevole, come quella legata al gustare un cibo o al bere una bevanda.¹ Non adducendo prove oggettive, i giudizi di gusto rivendicano l'*esemplarità* della disposizione dell'animo, il «libero gioco» di cui ho detto sopra, nel suo accordarsi con l'oggetto del giudizio. Giudicando bello qualcosa, sento una «conformità a scopi» delle mie facoltà dell'animo con la natura in genere, conformità di cui sento anche che essa potrebbe essere condivisa con chiunque; e dunque ciascuno, se fosse al mio posto, dovrebbe giudicare come io giudico. La regola ideale del gusto è definita da Kant in latino *sensus communis* e in tedesco *Gemeinsinn* o *gemeinschaftlicher Sinn*: un senso "comune" o "comunitario", che non è il risultato di opinioni già raccolte, ma è la presunzione della possibilità di una comunità di giudicanti

1 Meno chiara è la posizione di Hume ne *La regola del gusto*, il quale sembra confondere sentimento e sensazione di piacere. Cfr. D. Hume, *La regola del gusto*, in Id., *Saggi di estetica*, a cura di I. Zaffagnini, Pratiche, Parma 1994, pp. 39-62.

sotto una medesima regola di giudizio.² Il giudizio riflettente si muove ben oltre il terreno della bellezza: esso, come chiarisce Kant fin dall'Introduzione della terza *Critica*, riguarda l'accordo delle facoltà conoscitive con la natura in quanto oggetto dell'esperienza in genere. Il soggetto non può dare per acquisito questo accordo come una conoscenza accertata: sarebbe pura speculazione metafisica. Egli può presupporlo come un sentimento in vista di una sempre più ampia riduzione dei fenomeni a leggi generali.³ Il giudizio estetico non è perciò l'unico tipo possibile di giudizio riflettente, ma ne costituisce il modello.

Quanto detto basti per introdurre la questione dell'esemplarità estetica e per distinguerla dalla nozione ordinaria di esempio. Georg Buck ha fatto notare che l'uso linguistico di Kant è preciso in questo caso: il *Beispiel* è la semplice illustrazione adeguata di una regola già data, mentre l'*Exempel* è il caso singolare che riconfigura nell'atto della sua applicazione il carattere della regola applicata.⁴ L'*Exempel* presenta perciò interessanti rilievi, sia epistemologici sia etici. Ciò ci porta alla seconda precisazione da fare sulle teorie imparentate con l'esemplarità. Si prenda l'idea di Gadamer di «interpretazione eminente» di un testo.⁵ Interpretare «in modo eminente» un testo significa portarlo a livelli di produttività tali che ne riconfigurano i possibili orizzonti d'esperienza. Si tratta di un'interpretazione in cui si fa, con il termine che Gadamer riprende dall'ermeneutica giuridica, *applicatio* del testo. Si comprende facilmente cosa significa applicare una norma. Non accade mai che il caso in esame corrisponda a una fattispecie elaborata in astratto: considerare il caso per verificare gli estremi di applicabilità della norma significa sempre in qualche modo esibire aspetti inediti della norma applicata. Il giudice che non si fa carico di questo compito non fa giustizia e si limita a eseguire un codice.

2 Questo esito dell'estetica kantiana ha offerto spunto per due importanti riletture in chiave etico-politica del giudizio estetico. Da una parte c'è l'interpretazione del giudizio estetico come giudizio politico, proposta da Arendt negli anni Settanta; dall'altra c'è il tentativo di problematizzare la questione del *sensus communis* spostando l'attenzione sul sublime, che è la strategia tentata da Lyotard negli anni Novanta.

3 Un contributo fondamentale per il ripensamento dei legami tra estetica ed epistemologia nella terza *Critica* è quello di Emilio Garroni: cfr. E. Garroni, *Estetica ed epistemologia. Riflessioni sulla terza Critica*, Bulzoni, Roma 1976.

4 Cfr. G. Buck, *Kants Lehre vom Exempel*, in «Archiv für Begriffsgeschichte», XI, 1967, pp. 148-183.

5 Cfr. H.G. Gadamer, *Verità e metodo*, a cura di G. Vattimo, Bompiani, Milano 2000, pp. 670-703.

L'*applicatio* può essere facilmente estesa ad altri ambiti. Il regista teatrale può compiere un gran numero di interventi creativi sul copione di un testo. Non è necessario stravolgere l'ordine della messa in scena o cambiare il contesto storico (o altre trovate a volte felici, a volte meno riuscite). Basta ripensare la rappresentazione dando più peso a un personaggio normalmente considerato minore per mostrare il testo in una nuova luce. Non serve, come pure è accaduto, scrivere un nuovo originale, in cui la stessa storia è raccontata da un altro punto di vista, per ottenere l'effetto desiderato. Basterà indirizzare lo spettatore (o il lettore se si tratta di un romanzo o un racconto) a dare più importanza a particolari normalmente trascurati. Non pochi testi letterari moderni sono costruiti per dare esplicitamente al lettore il compito di scegliersi il punto di vista da cui leggere la storia: si pensi a *Le onde* di Virginia Woolf.

Il limite della prospettiva di Gadamer è che essa tende a dare per presupposta l'esistenza (in senso lato) di un testo di riferimento, a partire dal quale è possibile innescare il processo delle interpretazioni produttive. Un giudice ha sempre una legge a cui appellarsi quando emette una sentenza. Un predicatore una sacra scrittura attraverso cui interrogarsi sul mondo. Un regista teatrale un copione a cui appoggiarsi. L'esemplarità richiede una condizione ulteriore. Tra le riletture più recenti del problema dell'esemplarità, sono state quelle che non si sono concentrate sul suo aspetto estetico, valorizzandone le implicazioni etiche, ad aver formulato nel modo più chiaro il punto della questione. L'ermeneutica gadameriana presuppone sempre che nell'atto di interpretare un testo avvenga una «fusione di orizzonti» tra testo e interprete. Se guardiamo però alle grandi esemplificazioni di questo modello, vediamo che la sua capacità descrittiva si rivolge al passato piuttosto che al presente. La civiltà occidentale è il risultato di una «fusione di orizzonti», di portata epocale e di lunghissima durata, tra il mondo antico e il cristianesimo, senza contare i numerosi altri apporti che sono stati mediati o hanno mediato questo incontro: l'islam, l'ebraismo e così via discorrendo. La civiltà occidentale è una «situazione ermeneutica» basata su un'ampia «polifonia» testuale: in essa la Bibbia vale tanto quanto i classici greci e latini; altri testi possono essere aggiunti nel corso della storia. È però, verrebbe da dire, una situazione ermeneutica in cui non si può prescindere da uno «zoccolo duro» di testi.

Ne *La forza dell'esempio* Alessandro Ferrara ha mostrato che uno dei punti di forza dell'esemplarità è quella di muoversi con grande duttilità su terreni trans-contestuali.⁶ Chi rivendica la giustizia delle proprie azioni

6 A. Ferrara, *La forza dell'esempio. Il paradigma del giudizio*, Feltrinelli, Milano 2009.

di fronte all'opposizione di chi è più forte, come fece Lutero alla Dieta di Worms, lo fa evidentemente in nomi di principi già esistenti: non è un mistero che il monaco agostiniano di Wittenberg si ritenesse sul piano teologico dalla parte della ragione, trovando che il papa e l'imperatore fossero dalla parte del torto. La rilettura di Ferrara toglie all'esemplarità qualsiasi residuo di ingenuità, non pensandola come totalmente astratta da qualsivoglia orizzonte normativo o testuale. Il punto è che un'azione è esemplare *anche* perché si può prescindere dal suo orizzonte normativo, culturale o testuale per comprenderne la portata. L'appello alla coscienza individuale di Lutero può essere un esempio anche prescindendo dalla disputa sulla giustificazione attraverso la fede o attraverso le opere, che è questione squisitamente cristiana e teologica. Il resoconto che Ferrara offre dell'esemplarità spazza via il campo da ogni pretesa che il caso esemplare debba darsi in assenza di qualsiasi referente testuale o normativo. Interpretazioni corrive dell'estetica kantiana racchiudono la problematica del giudizio estetico in formule come "il bello è ciò che piace senza concetto", le quali annullano di colpo la possibilità di apprezzare i riferimenti extra-estetici (culturali, testuali, strettamente empirici) di un'esperienza che ci si manifesta come a dominante estetica. La rilettura in chiave etica dell'esemplarità, offerta da Ferrara, suggerisce invece che è sempre possibile apprezzare nella loro interezza tutte le componenti che definirei qui "normative" e "strutturali" inerenti a un oggetto esemplare: tutto ciò che inerisce, in altre parole, o a qualità oggettive o a norme che siamo tenuti a rispettare. E tuttavia il caso esemplare può essere apprezzato *anche prescindendo dal suo contesto d'origine*. Esso ci mostra come *dovrebbero andare le cose*, senza che noi riferiamo necessariamente tale dovere a una norma, facendo invece appello all'immediatezza del nostro sentimento. Le ragioni per cui trovo giusto il rifiuto a obbedire di Lutero potrebbero essere diverse da quelle addotte dallo stesso Lutero. Non è in gioco per me una questione teologica, ma una rivendicazione etica. Il caso esemplare ha però il potere di aprire uno *spazio di comunicazione tra ragioni diverse*, che indica percorsi verso modelli normativi innovativi, più adatti a prestarsi a nuove condizioni di vita⁷ o a dilemmi.⁸

Per apprezzare meglio le considerazioni che seguono occorre tenere a mente due costanti della riflessione sull'esemplarità. Il giudizio estetico, come si è visto, non poggia né su cognizioni oggettive né su ragioni soggettive, e tuttavia richiama entrambe queste dimensioni della vita umana – la

7 Cfr. P. Montani, *Bioestetica*, Carocci, Roma 2007.

8 Cfr. P. Virno, *Motto di spirito e azione innovativa. Per una logica del cambiamento*, Bollati Boringhieri, Torino 2005.

prima più epistemica, la seconda prevalentemente etica – e le iscrive in un nuovo spazio di senso, intendendo con ciò uno spazio in cui l'esperienza si apre a nuove possibilità di significazione. Il secondo punto, conseguenza diretta del primo, è che, non poggiando su una validità né di tipo oggettivo (la legalità della scienza) né di tipo razionale (la normatività dell'etica), il giudizio estetico rimanda a un tipo di validità che richiede di ripensare la portata dell'*intersoggettività* per comprendere non solo l'estetico in quanto tale, ma anche come attraverso il giudizio estetico ci disponiamo a ridisegnare gli orizzonti del nostro vivere in comune.

2. *L'esemplarità: una rilettura in chiave pragmatista*

In questo contesto può senz'altro inserirsi l'estetica pragmatista, in particolare l'estetica di Dewey, così come essa è esposta in alcuni saggi brevi, più che nella versione ampia proposta in *Arte come esperienza*. Si tratta di saggi che precedono la serie di conferenze tenute nel 1934 presso la Fondazione Barnes, da cui sarebbe nato il grande saggio *Arte come esperienza*. Essi hanno perciò il vantaggio di mostrare il laboratorio di pensiero in cui la riflessione estetica di Dewey prende forma e spesso mettono l'accento su temi di grande originalità, che in *Arte come esperienza* vengono trattati con minore enfasi. In generale si può dire che Dewey rifiuta di identificare l'estetica con una filosofia dell'arte o della bellezza. L'estetica si occupa come disciplina filosofica di tutte le esperienze umane in cui il sentire si presenta accentuato in modo enfatico. Si può, anzi si deve, aggiungere che tali esperienze ci insegnano molto sul modo in cui *in generale* gli uomini organizzano le loro esperienze come *eventi sensati*: in questo modo l'estetica viene ampiamente a coincidere in Dewey con una *filosofia dell'esperienza*.⁹ Il filosofo americano considera «l'estetico allo stato grezzo», intendendo con ciò che non gli interessano esclusivamente le opere d'arte e le cose belle in generale, ma qualsiasi fatto o evento che si impone all'attenzione come qualcosa di significativo in virtù della sua pregnanza sensibile.

Ciò che emerge meglio rispetto ad *Arte come esperienza* in saggi come *Esperienza, natura e arte* (1925/1926) e *Individualità ed esperienza* (1925)¹⁰ è tanto l'interesse per le arti applicate e per la dimensione spe-

9 Cfr. D. Cecchi, *Il continuo e il discreto. Estetica e filosofia dell'esperienza in John Dewey*, FrancoAngeli, Milano 2014.

10 Entrambi pubblicati in italiano nel volume *Esperienza, natura e arte*, a cura di D. Cecchi, Mimesis, Milano 2014.

rimentale dell'arte in genere, quanto l'attenzione per ciò che significa pensare oggi l'educazione estetica come questione pedagogica, sociale e culturale. L'omaggio alla grande arte del passato e alla cultura estetica tradizionale, che Dewey non vuole rinnegare ma solo rinnovare, lo porta in *Arte come esperienza* ad attenuare il "taglio" del suo discorso, il quale presenta tratti di originalità anche sotto il profilo dell'esemplarità. Le ragioni per cui questi due aspetti – l'interesse per le arti applicate e sperimentali e l'attenzione per l'educazione estetica – arricchiscono di nuovi elementi il discorso sull'esemplarità appare subito evidente.

Le arti applicate, trattandosi della produzioni di oggetti d'uso che soddisfino anche criteri estetici, e che tentino anzi di sposare l'utilità con l'esteticità dell'oggetto, implicano il rimettere in questione i rapporti tra estetico e cognitivo alla luce di oggetti che richiedono tanto l'acquisizione di precise competenze d'uso quanto l'apprezzamento di specifiche qualità estetiche. Prendiamo il design informatico. Si ripete spesso che una delle ragioni del successo di Apple consiste nella capacità di creare interfacce *user friendly*. Se ne può riassumere così il principio: non c'è bisogno di apprendere, leggendo il libretto d'istruzione o facendocelo spiegare da un tecnico, come si usa un dispositivo Apple; basta usarlo. Ciò comporta che le componenti estetiche di un oggetto non siano "aggiunte" come elementi decorativi, ma concorrano a renderne possibile un uso più performante: il desktop di un computer Apple è ottimizzato attraverso l'assimilazione grafica, non solo sotto il profilo visivo ma anche relazionale, a una scrivania. Dewey pensa esattamente a questo quando in *Esperienza, natura e arte* scrive: «Il fatto è che l'arte, nella misura in cui è veramente arte, è un'unione del funzionale con l'immediatamente godibile, dello strumentale con il perfezionato; ciò rende impossibile istituire una differenza di genere tra arte utile e arte bella». ¹¹ Si badi bene che Dewey non sta parlando qui di arte applicata ma di arte in generale: è una nuova definizione di arte a essere in gioco, che si contrappone a quella corrente, in cui l'opera d'arte è oggetto di un piacere puramente contemplativo:

La differenza, tuttavia, non sta tra la contemplazione estetica e il mero lavoro, ma tra quelle attività che sono caricate di un significato intrinseco – le quali sono sia strumentali, mezzi per fini non immediati, che perfezionate, immediatamente godibili – e quelle forme, le quali sono *puramente* strumentali e in loro stesse non sono altro che un lavoro ingrato. ¹²

11 *Ivi*, p. 40.

12 *Ivi*, p. 36.

Questa definizione vale tanto per l'arte bella (*fine art*) tradizionalmente intesa, quanto per le arti applicate e le forme di arte che, come vedremo, Dewey considera sperimentali. Nella misura in cui propone una nuova definizione di arte, l'estetica deweyana lavora dall'interno della concezione corrente per arrivare a riabilitare il significato antico di arte come *techne*, ossia come sapere tecnico esperto (o sperimentante). La seguente definizione dà conto della concezione più tradizionale: «*Ciò accade quando un'attività produce un oggetto che permette un piacere continuamente rinnovato*». ¹³ Questa definizione si adatta perfettamente a ciò che possiamo intendere come l'esemplarità dell'opera d'arte tradizionale: essa vive della pluralità di interpretazioni a cui dà adito, rispetto alle quali la materialità dell'opera non è altro che una trama ancora in attesa di ricevere un senso.

A noi interessa però seguire la definizione di arte proposta da Dewey nei suoi esiti più anticonvenzionali. Le arti applicate pongono un problema relativamente secondario: nel loro caso l'esteticità dell'oggetto interessa nella misura in cui concorre al suo uso. Essa può però diventare un intralcio. L'esempio della tecnologia informatica è di nuovo calzante: l'estrema godibilità d'uso di un dispositivo Apple può rivelarsi meno *user friendly* di quanto non appaia a prima vista se pensiamo che tale godibilità tende ad appiattire le prestazioni dell'utente su percorsi prestabiliti e ne innalza poco o nulla le competenze tecniche. È piacevole usare un computer Apple; con il tempo può però trasformarsi in un piacere ripetitivo e omologato.

L'arte sperimentale, non essendo altro che il modo in cui Dewey ripensa l'arte bella in chiave contemporanea, si presenta dotata di maggiore complessità: essa getta luce proprio lì dove le arti applicate si limitano a coniugare godibilità e uso. L'arte è sperimentale nella misura in cui in essa *la godibilità coincide con un orizzonte strumentale indeterminato, non limitato a usi prestabiliti*. Sempre in *Esperienza, natura e arte* Dewey scrive:

Nei casi migliori, questi prodotti fanno da apripista alle nuove modalità dell'arte e, educando gli organi percettivi, ampliano e arricchiscono il mondo della visione umana. Ma tali prodotti rendono ciò possibile non eliminando del tutto la connessione con il mondo reale, bensì attraverso una rappresentazione generale e altamente consolidata delle fonti formali dell'esperienza emotiva ordinaria. [...] L'arte bella è un dispositivo di sperimentazione impiegato per l'educazione. L'arte esiste per un uso specializzato: un nuovo addestramento delle modalità percettive.¹⁴

13 *Ivi*, p. 39 (corsivo dell'A.).

14 *Ivi*, p. 45.

È facile iscrivere all'immaginario elenco di questa arte sperimentale molta dell'arte d'avanguardia, la quale ha costantemente rimesso in questione il nostro modo di percepire il mondo, tematizzando questo come il compito proprio del fare artistico. Essa è in senso forte un'esperienza d'esemplarità: tali opere d'arte non sono infatti esemplari sulla base del riferimento a canoni di bellezza prestabiliti. Esse sono esemplari proprio perché rivendicano singolarmente una validità che sfugge a qualsiasi pretesa normativa (un canone di bellezza) o oggettiva (l'adeguatezza a determinati criteri di realismo) e che al contrario ridisegna gli orizzonti di tali pretese. L'arte sperimentale è perciò *techne*, non in quanto *esperta*, forte, cioè, di un sapere già acquisito, ma in quanto *sperimentante*. Essa svolge così anche una funzione educativa: non adeguando la nostra percezione a criteri esterni, ma rieducandola a darsi da sé i propri criteri di afferramento della realtà.¹⁵ Non a caso il destinatario dell'arte sperimentale non è un contemplatore, ma è egli stesso artista:

Un pittore, ad esempio, usa un'immagine non solo per guidare la sua percezione del mondo, ma come fonte di suggestioni per dipingere altre immagini. L'arte in azione, l'attivo processo produttivo, può essere perciò definito come una percezione estetica, unita a una percezione *operativa* delle possibilità effettive [*efficiencies*] dell'oggetto estetico.¹⁶

L'esemplarità dell'opera d'arte, riproposta in chiave pragmatista da Dewey, presenta aspetti di originalità rispetto alla prima linea di continuità che abbiamo trovato nel concetto estetico di esemplarità. La discussione che Dewey fa delle opere d'arte sperimentali non solo postula il riferimento del piacere estetico a una forma di cognizione non astrattamente teorica, bensì concretamente operativa; non solo asserisce la stretta correlazione, nell'arte sperimentale non meno che nelle arti applicate, tra godibilità estetica, uso pratico e cognizione operativa dell'oggetto. Essa afferma anche – ed è la cosa più rilevante sul piano filosofico – la difficoltà teorica di fondo a dividere l'estetico e il cognitivo come due realtà separate. Essi sono distinti, ma in quanto sono fattori compresenti, e soprattutto attivamente correlati, della medesima esperienza. L'esemplarità, dopo questa prima ricognizione in chiave pragmatista, consiste in ciò: essa determina nella singola esperienza la configurazione che assumono estetico e cognitivo nel reciproco gioco di scambio. Un'esperienza è tanto più esemplare, quanto

15 Cfr. P. Montani, *Tecnologie della sensibilità*, Milano, Cortina 2014.

16 J. Dewey, *op. cit.*, p. 42 (corsivo dell'A.).

più tale configurazione si presta a essere generalizzata, vale a dire a educare la percezione in vista di altre esperienze.

Veniamo così all'ultimo punto, l'educazione estetica, che si collega direttamente all'altra linea di continuità tipica dell'esemplarità: il carattere intersoggettivo del giudizio estetico. È già stato proposto di ripensare alla luce di un approccio pragmatista una categoria chiave per l'estetica come quella di stile attribuendole come senso primario quello dello "stile di vita", mettendo così in luce l'originaria connessione tra etico ed estetico.¹⁷

Voglio seguire qui una strada parzialmente diversa, anche se non priva di punti di contatto con il discorso sugli stili di vita. Essa concerne la questione di cosa significa seguire una regola.¹⁸ Tale questione è evidentemente sottesa a quella dell'esemplarità, dal momento che il carattere singolare della validità universale dei giudizi estetici implica la capacità di riflettere sui modi e i vincoli dell'assumere una regola per il proprio giudizio. L'interesse di Dewey per l'educazione estetica offre interessanti spunti per pensare tale questione. Quanto ho definito "educazione estetica" consiste in Dewey in una riflessione concretamente radicata nei problemi relativi alle scuole d'arte per ragazzi.¹⁹

Venendo al primo problema, l'educazione estetica dei giovani, la questione, affrontata in *Individualità ed esperienza*, può essere riassunta, per quanto riguarda i suoi tratti più pertinenti per l'estetica e la filosofia, nel modo seguente. È possibile apprendere e applicare una regola operativa, senza dovere seguire anche le abitudini, e magari i pregiudizi, dell'insegnante? Si vede subito in che cosa la questione dell'esemplarità rientra in tale contesto: è possibile che una regola sia appresa come esemplare, tralasciando gli aspetti astrattamente normativi a essa collegati? La situazione descritta è quella che interessa tipicamente Dewey come filosofo dell'educazione: bisogna evitare tanto una condizione troppo costrittiva, in cui l'allievo è tenuto a rispettare integralmente le direttive del maestro, quanto una condizione troppo aperta, in cui all'allievo non sono date istruzioni sufficienti per orientarsi nel lavoro che gli è richiesto per mettere in forma i materiali di cui dispone.

17 Cfr. R. Shusterman, R. Dreon, D. Goldoni, *Stili di vita: istruzioni per l'uso*, Milano, Mimesis 2012.

18 Tale questione connette la filosofia di Dewey con quella di Charles S. Peirce. Su questo punto cfr. R. M. Calcaterra, *Idee concrete. Percorsi nella filosofia di John Dewey*, Genova, Marietti 2011.

19 Per una riflessione complessiva delle questioni relative a una "filosofia dell'educazione", si veda J. Dewey, *Esperienza e educazione*, a cura di F. Cappa, Raffaello Cortina, Milano 2014.

Come farà anche in *Esperienza e educazione*, Dewey cerca una soluzione intermedia. Il paradigma educativo scelto in *Individualità ed esperienza* è offerto dalla relazione tra capomastro e apprendista in un cantiere, o aggiungerei tra maestro e apprendista in una bottega d'artista. Un maestro è tenuto a trasmettere un insieme di regole, che renda l'apprendista capace di agire autonomamente, ma non di riprodurre in modo meccanico le preferenze e lo stile del maestro. Insegnamento e apprendimento hanno luogo in uno spazio intermedio,²⁰ che non corrisponde né con le regole operative acquisite del maestro né con quelle che si formerà l'apprendista. La situazione educativa immaginata da Dewey implica che l'azione, nel caso specifico l'agire strumentale esperto di un artista o un artigiano, sia guidata da precise *norme* di condotta. E tuttavia tali norme non possono essere apprese come norme da altri individui: deve esistere uno spazio di mediazione, in cui le norme che passano da un maestro a un apprendista sono concepite come *modelli* da trattare liberamente, distinguendo tra ciò che concerne il singolo individuo e ciò che può divenire oggetto di condivisione. L'uso di prospettiva, disegno e colore riguarda l'arte europea a partire dal Rinascimento; eppure tutti e tre i procedimenti hanno conosciuto significative trasformazioni dalla scuola fiorentina alla scuola veneziana e dall'Italia alle Fiandre. I fiorentini organizzavano la prospettiva come una griglia astratta, in cui inserire gli oggetti, e disegnavano le figure prima di colorarle. I veneziani modificano questo procedimento, facendo coincidere disegno e stesura del colore, e danno così maggiore vivacità alle figure. I fiamminghi infine, partendo dai veneziani, arrivano a ripensare la prospettiva come sguardo soggettivo sugli oggetti, che non ha a che fare con una visione neutra delle cose, ma con l'introduzione in pittura dell'emozione soggettiva dell'artista. L'arte si è trasmessa da una scuola a un'altra non come una norma immutabile ma come un *modello esemplare*, suscettibile di modificazioni e anzi predisposto per lasciare spazio alla creatività individuale. Ciò è tanto più vero quanto più, come oggi con i dispositivi digitali interattivi, il destinatario finale dell'"arte" non è un pubblico di spettatori, ma un pubblico di utenti, a cui è data la possibilità di intervenire sui contenuti proposti.

20 Una riflessione sugli spazi intermedi che emergono esemplarmente nell'esperienza estetica meriterebbe di essere messa in relazione con la nozione di «spazio transizionale» teorizzata dallo psicoanalista inglese Donald Winnicott a proposito delle prime fasi di crescita del bambino, con una particolare attenzione per il ruolo svolto dal gioco, nel suo testo più conosciuto, *Gioco e realtà*, tr. it. a cura di R. Gaddini, Roma, Armando 1974.

La funzione educativa dell'arte disegna un tipo di intersoggettività particolare. Esso fonde insieme la presenza di condizioni "trascendentali", perché i modelli educativi rendono possibile l'acquisizione di nuove conoscenze, con la presenza di condizioni "pragmatiche" specifiche, dato che l'esemplarità di tali modelli non è data dal richiamo a una generica comunità ideale di giudicanti, ma dall'incontro effettivo tra due soggetti, il maestro e l'apprendista, dotati ciascuno di preferenze e opinioni individuali e interessati entrambi al miglioramento di una determinata condotta operativa, come quella di un'arte particolare. L'applicazione di tali modelli non dà luogo solo a una loro migliore definizione attraverso l'esercizio individuale, ma contribuisce anche a formare l'individualità dei soggetti coinvolti nel processo produttivo. In questo senso l'educazione estetica immaginata da Dewey costituisce un significativo contributo all'educazione complessiva degli individui e disegna una nuova collocazione etica e sociale per l'esemplarità.

LA FRONTIERA EDUCATIVA



MAURA STRIANO
RIPENSARE LA CATEGORIA DI RELAZIONE
EDUCATIVA
Un approccio deweyano

1. *La categoria di relazione educativa nel discorso pedagogico contemporaneo*

La categoria di relazione educativa ha avuto un ruolo centrale nel discorso pedagogico contemporaneo¹ ma, come cercherò di argomentare, il suo significato e il suo uso non sono univoci e non sono stati chiaramente definiti.

La Metelli di Lallo aveva evidenziato come per realizzare una efficace chiarificazione dei concetti e dei costrutti in uso nella riflessione pedagogica sia necessario analizzarli non isolatamente, ma all'interno di un tessuto linguistico, organizzato in forme di "discorso", che si configurano come testi.²

D'altra parte, il linguaggio pedagogico di per sé, come aveva notato Scheffler a partire da una prospettiva analitica, rischia di indurre confusione e ambiguità a causa dell'intrecciarsi al suo interno di diversi registri (descrittivi, normativi, applicativi ...), il che rende difficile sottoporlo a un'analisi sul piano formale; esso può nondimeno essere esplorato attraverso procedure di analisi informale, focalizzate essenzialmente su termini mutuati dal linguaggio comune, a partire da una chiarificazione delle definizioni (distinguendole come stipulative, descrittive o persuasive) comunemente utilizzate, per poi proseguire con gli slogan e le metafore.³

1 Cfr. A. Perucca Paparella, *Genesi e sviluppo della relazione educativa*, La Scuola, Brescia 1987; M. Postic, *La relazione educativa. Oltre il rapporto maestro-scolaro*, trad. it., Armando, Roma 1994; M.V. Masoni, B. Vezzani (a cura di), *La relazione educativa*, FrancoAngeli, Milano 2004; L. Bellatalla, G. Genovesi, E. Marescotti, *Insegnare prima di insegnare. Fondamenti per la professionalità docente*, FrancoAngeli, Milano 2006.

2 C. Metelli di Lallo, *Analisi del discorso pedagogico*, Marsilio, Padova 1966.

3 I. Scheffler, *Il linguaggio della pedagogia*, trad. it., La Scuola, Brescia 1972.

Un percorso analogo era stato suggerito da Kneller⁴ il quale sottolineava l'opportunità di individuare e mappare le corrispondenze tra le dimensioni dell'agire educativo e le logiche e i linguaggi della riflessione pedagogica.

In una simile prospettiva De Giacinto aveva riconosciuto l'inadeguatezza di ogni tentativo di analisi formale del linguaggio pedagogico e la necessità di focalizzarsi, pertanto, essenzialmente sulle strutture teoriche che ne organizzano la riflessione.⁵

Sulla scorta di queste tracce epistemologiche, ci sembra utile partire da un'analisi della definizione del costrutto di "relazione educativa" evidenziandone le diverse possibili declinazioni, interpretazioni e significazioni all'interno del tessuto del discorso pedagogico contemporaneo.

Per far ciò è utile considerare il discorso sia attraverso la declinazione datane dalla Metelli di Lallo, sia attraverso quella suggerita da Foucault.⁶

Entrambe le declinazioni ci consentono di descrivere come, nel contesto della riflessione in cui si articola il pensiero pedagogico contemporaneo, fatto di apparati semantici e testuali che si intrecciano e si sovrappongono, siano emersi discorsi competitivi e contraddittori, che hanno organizzato le pratiche educative e le istituzioni, dando forma e creando sistemi di significati come riferimento per le azioni e le pratiche educative.

Per la progressiva chiarificazione della categoria di relazione educativa farò invece riferimento al modello dell'indagine delineato da Dewey nella sua *Logic. The Theory of Inquiry*, nella misura in cui esso si configura come dispositivo metodologico utile a esplorare e ri-definire la categoria in oggetto attraverso alcuni degli strumenti concettuali e delle procedure argomentative usate nella speculazione deweyana; ciò allo scopo di conferire a tale categoria nuovo significato e ri-contestualizzarla nella cornice del discorso pedagogico contemporaneo.

L'indagine in Dewey assolve, infatti, a uno specifico compito euristico, che consiste nell'accompagnare la progressiva definizione di significati condivisi e negoziabili all'interno di diversi campi di esperienza umana.

In questa prospettiva il processo euristico si articola attraverso quelli che Kennedy identifica come quattro tipi di relazione conoscitiva: *connessione*,

4 G. Kneller, *Logica e linguaggio della pedagogia*, trad. it., La Scuola, Brescia 1975.

5 S. De Giacinto, *L'Educazione come sistema*, La Scuola, Brescia 1976.

6 M. Foucault, *L'ordine del discorso*, trad. it., Einaudi, Torino 2004.

*inferenza, implicazione, riferimento.*⁷ In questa sequenza, l'*implicazione* si determina con l'avvio di un discorso su un oggetto o su una situazione (nel nostro caso sull'educazione e sulle relazioni in esse implicate) e introduce la relazione simbolo/significato in riferimento alla pertinenza d'uso di determinati simboli e significati in specifici contesti.

In termini deweyani il significato si configura, quindi, come una questione di posture epistemiche che determinano la possibilità di costruire e usare specifiche idee, categorie e costrutti all'interno di un determinato campo di esperienza. Il dispositivo dell'indagine ci consente inoltre di vedere come idee, categorie e costrutti si sviluppino sulla base di un *pattern* proposizionale "se ... allora" che permette di metterle in relazione con specifici aggregati e strutture concettuali definibili come teorie in uso, e di configurarle come ipotesi interpretative da tradurre in pratica.

Attraverso il dispositivo dell'indagine possiamo infine comprendere e prefigurare le conseguenze sul piano culturale, pratico e scientifico dell'utilizzo di determinate idee e di determinati costrutti.

Perché possano essere sottoposte a un valido processo di indagine, idee e costrutti devono quindi essere in qualche modo "indeterminati" nell'accezione deweyana del termine.

Se consideriamo la nozione di "relazione educativa" possiamo dire che nel discorso pedagogico contemporaneo il suo significato è stato influenzato dalle diverse cornici teoretiche e contestuali all'interno delle quali è stato diversamente usato e tematizzato.

Nella mia analisi cercherò di esplorare tre diversi ordini di significato che sono stati attribuiti alla categoria di relazione educativa secondo:

a) una cornice di riferimento psico-pedagogica, che ha orientato il discorso pedagogico all'interno della area delle cosiddette scienze dell'educazione sulla base della definizione di un modello interdisciplinare definito da Gaston Mialaret in area francofona e da un approccio cognitivista e post-cognitivista in area anglofona;

b) una cornice di riferimento pratica, che ha orientato il discorso educativo attraverso un circuito riflessivo emergente da pratiche educative dalla forte connotazione politica e sociale (come quella sperimentata nella Russia post-rivoluzionaria da Anton Semenovitch Makarenko, da Paulo Freire in Brasile o da Don Lorenzo Milani in Italia) che sono state ricostruite foca-

7 G. Kennedy, *Dewey's Logic and Theory of Knowledge*, in *Guide to the Works of John Dewey*, edited by Jo Ann Boydston, Southern Illinois University Press, Carbondale and Edwardsville 1970.

lizzandosi sulla natura e sulla funzione della relazione educativa all'interno del processo dell'educazione;

c) una cornice di riferimento filosofica (sviluppata secondo una prospettiva ermeneutica,⁸ strutturalista⁹ e post-strutturalista), che è stata focalizzata sulla centralità sociale e culturale del linguaggio nella vita umana, considerandolo come un processo di auto-significazione riflessiva o come un insieme di sistemi e sub-sistemi semiotici da sottoporre ad analisi scientifica. Quest'ultima prospettiva ha orientato il discorso pedagogico implicandolo in un circolo ermeneutico finalizzato a identificare le pre-comprensioni e i significati sottesi alle pratiche e ai discorsi educativi insieme al tessuto semantico e simbolico in essi implicato.

Nel primo e terzo caso presi in considerazione, le cornici delineate sono espressione di un riferimento alla corrente culturale prevalente, che ha orientato il discorso educativo verso specifici modelli; nel secondo, invece, derivano da esperienze e pratiche educative non convenzionali, che sono state progressivamente considerate un punto di riferimento non solo sul piano empirico, ma anche su quello teoretico.

Esplorerò quindi tali significati e le loro implicazioni tanto per le pratiche quanto per i discorsi educativi, allo scopo di identificare una cornice di riferimento alternativa che possa in qualche modo renderli rilevanti e utili all'interno degli scenari contemporanei dell'educazione.

In particolare, userò l'idea deweyana di "educazione" intesa come processo di crescita e di continua costruzione, ricostruzione e riorganizzazione dei campi di esperienza umana così come descritto in *Democracy and Education*; il concetto di esperienza così come è stato tematizzato in quella che definirei la sua trilogia dell'esperienza (*Art as Experience, Experience and Nature, Experience and Education*); e infine la categoria di "transazione" così come è stata esplorata in *Knowing and The Known*.

2. La categoria di relazione educativa in una cornice di riferimento psico-pedagogica

Secondo l'approccio psico-pedagogico sviluppato in riferimento alle idee di Decroly, Claparède, Montessori, e alle teorie dello sviluppo di Piaget e Vygotskij, la relazione educativa è stata prevalentemente intesa come

8 Cfr. R. Pagano, *Educazione e interpretazione*, La Scuola, Brescia 2004.

9 Cfr. R. Titone, *Dallo strutturalismo alla interdisciplinarietà. Itinerari psicopedagogici*, Armando, Roma 1991.

una relazione tra menti, che implica elementi affettivi e cognitivi e un continuo posizionarsi e ri-posizionarsi dei due agenti in essa implicati.

In questa prospettiva “lo sviluppo della vita mentale è proporzionale allo scarto esistente tra i bisogni e i mezzi per soddisfarli” e la relazione educativa è una relazione “funzionale” allo sviluppo, che si focalizza sui bisogni e sugli interessi dell’educando intorno ai quali ruota tutto l’agire educativo inteso come accompagnamento individualizzato e personalizzato ai processi di apprendimento e di crescita.¹⁰

La mente (“assorbente”, “emergente”, “sociale”, a “più dimensioni”, che “organizza il mondo organizzando se stessa”) è il nucleo centrale del discorso pedagogico che si snoda tra gli inizi degli anni ’30 e la fine degli anni ’50 del Novecento.

L’intelligenza si sviluppa a partire dalla negoziazione sociale del significato e ha dunque natura relazionale; la relazione educativa si costruisce quindi attraverso il legame «intrapicologico e interpicologico» che consente una «costruzione attiva della conoscenza»; per realizzare la quale i soggetti sono implicati in una “interazione” continua e si impegnano in un «processo di negoziazione».¹¹

L’intervento educativo deve essere “misurato” e progressivamente regolato nel rispetto delle capacità e dell’autonomia dell’allievo che viene a essere «aiutato a fare da sé».¹²

La relazione educativa si configura quindi come una relazione dialogica che si articola e si dipana nella interazione attraverso cui si “costruisce” progressivamente la conoscenza senza anticipazioni, ma creando le condizioni per l’apprendimento, che si afferma progressivamente come una «scoperta».¹³

Tale situazione si alimenta, quindi, della condivisione di “significati” e di narrazioni¹⁴ all’interno di un tessuto culturale che ne costituisce lo sfondo integratore.

In questa cornice la relazione educativa si articola in diverse azioni e in diversi ruoli, in diverse forme di comunicazione e di interazione che si determinano all’interno di un ambiente che le contiene e le sostiene.

10 E. Claparède, *L'éducation fonctionnelle*, Delachaux & Niestlé, Neuchâtel et Paris 1931.

11 L.S. Vygotskij, *Storia dello sviluppo delle funzioni psichiche superiori*, trad.it. Giunti, Firenze 1931.

12 M. Montessori, *Il bambino in famiglia*, Garzanti, Milano 1956.

13 J. Piaget, *Lo sviluppo mentale del bambino*, trad.it., Einaudi, Torino 1936.

14 J. Bruner, *La mente a più dimensioni*, trad. it., Laterza, Roma-Bari 1988.

Il *focus* è sull'individuo implicato nella relazione nonché sulla relazione stessa intesa come una forma di legame che tiene insieme i due agenti tenendo conto delle loro caratteristiche e della loro natura e si dispiega come una storia di connessioni e disconnessioni, incontri ma anche allontanamenti e rotture implicanti emozioni, sentimenti, credenze, pensieri.

La relazione è incorporata nelle azioni e nelle pratiche di "mediazione", nei modi in cui l'educatore pianifica e organizza l'ambiente, nelle osservazioni e nella organizzazione dei dati che emergono dalle esperienze di apprendimento e si gioca all'interno di un dispositivo interattivo e negoziale.

3. La categoria di relazione educativa in una cornice di riferimento pratico-politica

Il discorso educativo che è stato sviluppato sulla base di questioni e problemi emergenti da pratiche dell'educazione dalla forte connotazione politica e sociale illumina la relazione educativa in termini di "dialogo", scambio e potere.

All'interno di questa cornice, essa è tematizzata come simmetrica o asimmetrica o, come la descrive Makarenko, come "parallela" nella misura in cui è condotta e mediata da dispositivi interindividuali e collettivi.¹⁵

Paulo Freire opera una distinzione tra una relazione educativa articolata in termini di "dare e avere" e una relazione educativa articolata in termini di «oppressione» e «coscientizzazione».¹⁶

Dal canto suo Don Lorenzo Milani sostiene che la relazione educativa sia articolata in termini di differenze che devono essere riconosciute e rispettate tenendo conto che «non si può fare parti uguali tra disuguali».¹⁷

Questi elementi si focalizzano sulla natura e sulla funzione della relazione all'interno del processo educativo e ne illuminano la struttura tensionale e i suoi scopi e obiettivi in termini di *empowerment* individuale e collettivo attraverso la restituzione della "parola" e della "voce" a chi ne era privo.

L'intenzionalità educativa si declina in termini di "coscientizzazione", di riconoscimento della "sovranità", di affrancamento dalle diverse e differenti forme di "oppressione" che segregano e umiliano, di "innalzamento" a una condizione autenticamente umana.

Il discorso pedagogico assume, quindi, connotazioni e valenze politiche e sociali e sostiene e accompagna il processo di ingresso attivo e parteci-

15 A.S. Makarenko, *Il poema pedagogico*, trad. it., Edizioni Albatros, Viterbo 2010.

16 P. Freire, *Pedagogia degli oppressi*, trad.it., Mondadori, Milano 1971.

17 L. Milani, *Lettera a una professoressa*, Libreria editrice fiorentina, Firenze 1976.

pativo dell'individuo nel tessuto della società attraverso la mediazione del "collettivo", del gruppo di studio, della comunità anch'essa impegnata in un progressivo processo di crescita e di trasformazione.

La relazione educativa si concretizza e si sviluppa mettendo in atto un processo di «educazione problematizzante» che richiede di operationalizzare la «contraddizione educatore/educando» (egemonia/subalternità) nella misura in cui «nessuno educa nessuno e nemmeno se stesso» in quanto «gli uomini si educano in comunione, attraverso la mediazione del mondo».¹⁸

Si tratta quindi di ridefinire i rapporti di potere e le responsabilità individuali tenendo conto che è la "relazione" stessa a funzionare come dispositivo di crescita nella misura in cui richiede assunzione di responsabilità e impegno nel senso dell'"*I care*" tematizzato da Don Milani.

4. La categoria di relazione educativa in una cornice ermeneutica e strutturalista

Configurandosi come «un aspetto dell'umana esperienza del mondo nel suo insieme»,¹⁹ l'ermeneutica si offre come un dispositivo utile a comprendere la natura dell'esperienza educativa, a costruirla e ri-costruirla attraverso le matrici culturali, linguistiche, simboliche che la configurano come «*Bildung*».²⁰

In questi termini la relazione educativa è determinata da sottese pre-comprensioni o da significati espliciti o impliciti e può essere descritta come un processo di «costruzione» e di «negoiazione» di significati²¹ strutturato secondo un tessuto simbolico e semantico e analizzabile tenendo conto delle sue implicazioni comunicative.²²

Il processo educativo viene inteso come un processo essenzialmente interpretativo e il discorso pedagogico che lo orienta e lo sostiene si configura come forma di conoscenza ermeneutica a cui possono attingere i soggetti implicati in tale processo nell'accesso a uno spazio interpretativo che costituisce la dimensione portante della relazione educativa.

18 P. Freire, *op. cit.*

19 H.G. Gadamer, *Verità e metodo*, trad. it., a cura di Gianni Vattimo, Bompiani, Milano 2000.

20 H.G. Gadamer, *Bildung e umanesimo*, trad. it., Il Melangolo, Genova 2012.

21 J. Bruner, *La ricerca del significato*, trad. it., Armando editore, Roma 1992.

22 J. Habermas, *Teoria dell'agire comunicativo*, trad. it. il Mulino, Bologna 1986.

In una prospettiva strutturalista la realtà in cui l'individuo apprende e prende forma si configura come un sistema di relazioni interconnesse e autoregolate che può essere letto come "struttura"; essa ingloba un insieme discontinuo di processi eterogenei a loro volta retti da un sistema impersonale di strutture psico-antropologiche, culturali, economiche che inquadra e determina l'esperienza educativa in tutti i suoi aspetti e in tutte le sue dimensioni.²³

All'interno di questa cornice, la relazione educativa è vista come contestualmente determinata e situata, e viene a essere costruita attraverso una serie di pratiche comunicative e discorsive come discorsi, gesti, atti linguistici ma anche immagini e testi scritti.

In questi termini, un ruolo importante è giocato dalla pragmatica e dagli indizi conversazionali e dialogici che orientano e sostengono la relazione, oltre che dal tessuto narrativo e simbolico all'interno del quale si danno i processi educativi.

Il discorso pedagogico quindi è sviluppato all'interno e fuori da essi come un "metadiscorso" che ne illumina la struttura interna e ci aiuta a identificare le presupposizioni e le distorsioni sottese, ma anche a definire chiaramente le strutture comunicative che regolano i processi educativi.

5. Ricostruire la relazione educativa: una prospettiva deweyana

All'interno delle tre cornici analizzate, la relazione educativa è esplorata usando un modello interattivo che, a mio avviso, non è valido per comprendere i complessi scenari educativi contemporanei e per modellare le pratiche educative.

In tutte le cornici analizzate l'educatore e l'educando sono due attori implicati in un gioco regolato da atti, mosse, regole, modelli e ognuno di essi assume una posizione, gioca un ruolo, mette in atto uno o più atti e azioni.

Il processo educativo è quindi un processo continuo, che va dall'uno all'altro e implica *feedback* e reazioni, ma non evolve insieme agli attori.

Se guardiamo alla relazione educativa in una prospettiva deweyana la cornice di riferimento è invece significativamente diversa.

In primo luogo Dewey definisce chiaramente le condizioni e i limiti del processo educativo che dovrebbe essere concepito non come un processo in sviluppo ma come un processo di "ricostruzione".

23 J. Piaget, *Lo strutturalismo*, trad. it., il Saggiatore, Milano 1994.

Ciò significa che il processo educativo non procede da un attore all'altro e viceversa, ma costituisce il tessuto interno del loro comune fare esperienza di una continua crescita.

La crescita, come Dewey spiega in *Democracy and Education*, è la natura costitutiva di ogni processo educativo ed è quindi la pre-condizione e il risultato di ogni esperienza educativa. Inoltre, in una prospettiva deweyana, il processo non sarebbe incorniciato in termini di relazione ma in termini di "transazione".

Ciò significa che non ci focalizzeremo su due attori separati che agiscono ciascuno le proprie mosse ma su una costante negoziazione e ridefinizione di identità, significati, posizioni, ruoli, regole, schemi di riferimento mutualmente modulati e regolati.

Infine Dewey spiega che l'educazione è un processo di continua «ricostruzione e riorganizzazione dell'esperienza umana».²⁴

La nozione deweyana di esperienza è quindi un riferimento essenziale per ricostruire la nozione di esperienza educativa se la consideriamo come un particolare tipo di esperienza che, per poter essere educativa, deve avere una struttura ricostruttiva.

Ogni esperienza contiene un livello di attività e di passività che si bilanciano continuamente allo scopo di darle forma e di collegarla con esperienze precedenti e con esperienze successive in una continuità che le rende significative per i processi di crescita individuali e collettivi.

L'esperienza per Dewey è la "ribalta" dell'esistenza ma in questo scenario gli attori non giocano ruoli separati, in quanto le loro parti hanno senso e significato all'interno di una struttura complessiva che è il copione e – quindi – si riferiscono l'uno all'altro; inoltre ogni attore gioca la sua parte secondo diverse condizioni e circostanze e in riferimento a precedenti *performance* ed esperienze.

Ciò significa che la relazione educativa è per sua natura ricostruttiva e non può esistere al di fuori del processo educativo. Ma che cosa la rende ricostruttiva?

Dewey spiega sia in *Democracy and Education* sia in *Experience and Education* che il processo ricostruttivo è determinato dall'emergenza e dallo sviluppo di un percorso di indagine a partire dai nostri campi di esperienza. Quindi ogni esperienza educativa è una esperienza riflessiva e come conseguenza ogni relazione educativa (ma diremo meglio transazione) è

24 J. Dewey, *Democracy and Education*, in *The Middle Works, Volume 9, 1916*, edited by J.A. Boydston, Southern Illinois University Press, Carbondale and Edwardsville, 1980, p. 82.

prima di tutto una ricostruzione riflessiva di un campo di esperienza condivisa.

L'idea deweyana di riflessione e di processo riflessivo come descritto in *How We Think* and in *Logic the Theory of Inquiry* evidenzia come essi possano essere compresi come declinazioni educative del processo di indagine all'interno dei campi di esperienza educativa e di discorso.

Ciò significa che la relazione educativa o, meglio, la transazione educativa è tale in termini deweyani se la transazione viene costruita e sviluppata secondo il modello dell'indagine.

La mutua implicazione e coinvolgimento in un processo di indagine condiviso possono quindi essere compresi come il risultato di una ricostruzione della relazione educativa in termini deweyani.

Veniamo quindi a identificare una nuova cornice di riferimento all'interno della quale diventa possibile costruire una nuova comprensione dei processi educativi dei loro componenti e dei loro risultati.

STEFANO OLIVERIO

EDUCAZIONE COME *PAIDEÍA*?
Il *misreading* deweyano del mito platonico
della caverna*

Introduzione

In questo saggio si cercherà di rispondere a una domanda molto semplice: in quale senso e misura la nozione deweyana di educazione può essere considerata un nuovo uso di un vecchio concetto, ossia quello di *paideía*, in particolare nella sua accezione platonica? E se tale interpretazione è plausibile, qual è lo statuto dell'educazione deweyana? Avremmo così a disposizione una prospettiva ermeneutica più ricca che ci consentirebbe, da un lato, di dar conto della produttività di talune letture del dispositivo deweyano, che potrebbero apparire altrimenti troppo frettolose o polemiche e, dall'altro, di collocare il pensiero del pedagogista statunitense in un orizzonte più ampio, scongiurando così quelle semplificazioni e quelle riduzioni manualistiche di cui spesso è rimasto vittima.

L'argomentazione si snoderà in quattro tappe: dapprima si descriverà l'ottica e l'angolazione da cui si affronterà la questione, riconnettendosi in modo idiosincratico a taluni aspetti del "pragmatismo genealogico"; nel secondo paragrafo, si farà riferimento al significato che *La Repubblica* di Platone ha avuto nella carriera teoretica di Dewey e si indagherà, sia pure a larghe pennellate, il modo in cui il pensatore americano ha inteso il nesso vitale e intimo di educazione e filosofia; sullo sfondo così disegnato, si illustrerà, nel terzo paragrafo, come Dewey implicitamente mobiliti e ricostruisca il mito platonico della caverna nella cornice della sua dettagliata presentazione del concetto pragmatista di verità; infine, si investigherà in che senso la definizione memorabile di educazione nel capitolo VI di *De-*

* Il presente lavoro rientra nel progetto di ricerca *Reconstruction of Democracy: Beyond Deliberation and Recognition* (FFI2012-38009-C02-01), integrato al progetto *Frames of Understanding. A Pragmatist Approach to Norms and Forms of Life*, Ministerio de Economía y Competitividad, Secretaría de Estado de I+D+i, Gobierno de España. Il progetto è diretto dal Prof. Ramón del Castillo Santos (UNED – Madrid).

mocracy and Education sia una traduzione ri-visitatrice e un *misreading* di quella di *paideia* data da Platone nel libro VII de *La Repubblica*.

1. Il Big Bang della filosofia (e) dell'educazione

Prendendo le mosse dall'accostamento di Dewey e Foucault sulla base della nozione di «storia del presente», Colin Koopman ha notato come «da questa concezione [che lega filosofia e storia del presente] segue che la genealogia (intesa come la pratica storica di problematizzazione del presente) ha il suo posto naturale accanto al pragmatismo (inteso come la pratica filosofica di ricostruzione del presente)». ¹ Non può essere questa la sede per soffermarsi su un vaglio della proposta teorica di Koopman nel suo complesso (e sulla messa a giorno di alcuni presupposti problematici della sua interpretazione del pragmatismo). Ciò che interessa fissare è l'idea di un possibile accoppiamento strutturale tra il congegno dell'*inquiry* deweyana e quello genealogico di Foucault come un modo per potenziare le virtualità euristiche dei due dispositivi teorici. Piuttosto che riferirsi, però, a un problema specifico in campo pedagogico, si dispiegherà l'allaccio dei due congegni per investigare quella che si potrebbe definire una situazione problematica di meta-livello, ossia quella che ha condotto all'organizzazione del campo stesso di indagine pedagogica come ambito in cui filosofia e (scienze dell')educazione giocano un ruolo primario.

In questo senso, la genealogia foucaultiana viene piuttosto accostata attraverso alcune intuizioni dell'archeologia filosofica di Giorgio Agamben. Infatti, il *focus* del presente contribuito è il nesso stesso di filosofia ed educazione, così com'è *insorto* all'alba della vicenda del pensiero occidentale. Si è enfatizzata la nozione di insorgenza, per opporla a quella di origine. In Nietzsche – nota Foucault – l'idea di «origine» (*Ursprung*) è connessa a un atteggiamento metafisico che crede sia possibile cogliere «l'essenza esatta della cosa, la sua possibilità più pura, la sua identità accuratamente ripiegata su se stessa». ² In opposizione a tale ricerca di un'essenza ultima dei fenomeni – dispiegando un armamentario concettuale e terminologico di matrice nitidamente evolutzionistica, circostanza che Foucault non

1 C. Koopman, *Pragmatism as Transition. Historicity and Hope in James, Dewey and Rorty*, Columbia University Press, New York 2009, p. 214. Ove non altrimenti specificato tutte le traduzioni dai testi citati dall'originale sono a mia cura.

2 M. Foucault, *Nietzsche, la généalogie, l'histoire*, in *Dits et écrits I. 1954-1975*, Gallimard, Paris 2001, p. 1006 (ed. orig. 1971).

sottolinea ma che è importante nella prospettiva deweyana qui abbracciata³–, l'enfasi nietzscheana sulla provenienza (*Herkunft*), invece, non solo storicizza ogni opera di ricostruzione teorica ma, nella misura in cui la *Herkunft* è precisamente ciò che è occultato dalla tradizione (come Heidegger segnalava in *Sein und Zeit*), ci incoraggia a intraprendere la ricerca delle sorgenti (qui intese nel senso heideggeriano delle *Quellen*,⁴ più che in quello deweyano delle *source*).⁵ Le *Quellen* non debbono essere pensate in modo metafisico – e, quindi, nell'orizzonte dell'origine – bensì alla luce della nozione di *emergenza* (*Entstehung*).⁶ Questa, scrive Foucault in riferimento a Nietzsche, è

il punto di insorgenza. [...] L'emergenza si produce sempre in un certo stadio delle forze. L'analisi della *Entstehung* ne deve mostrare l'interazione [*le jeu*], la maniera in cui queste forze lottano l'una contro l'altra o il combattimento che conducono contro circostanze avverse [...].⁷

-
- 3 Fu, infatti, Dewey a segnalare prontamente (nel 1910) il significato dell'*influenza del darwinismo sulla filosofia* (cfr. MW 4: 3-14). Tutte le citazioni dalle opere di Dewey nel presente contributo rimandano all'edizione critica in 37 volumi, a cura di Jo Ann Boydston, pubblicata dalla Southern Illinois University Press, Carbondale and Edwardsville 1969-1991. Secondo una consuetudine della letteratura deweyana, il numero del volume e quello della pagina seguono le iniziali, che rimandano a una delle tre partizioni in cui le opere complete sono organizzate. In particolare, le iniziali sono: EW *The Early Works (1882-1898)*; MW *The Middle Works (1899-1924)*; LW *The Later Works (1925-1953)*. La dicitura "MW 4: 3-14" rimanda quindi alle pagine 3-14 del volume 4 dei *Middle Works*.
 - 4 «Die hierbei zur Herrschaft kommende Tradition macht zunächst und zumeist das, was sie "übergibt", so wenig zugänglich, daß sie es vielmehr verdeckt. Sie überantwortet das Überkommene der Selbstverständlichkeit und verlegt den Zugang zu den ursprünglichen "Quellen", daraus die überlieferten Kategorien und Begriffe z. T. in echter Weise geschöpft wurden» (M. Heidegger, *Sein und Zeit*, Tübingen, Max Niemeyer 1993, p. 21).
 - 5 Il riferimento è a *The Sources of a Science of Education* (1929), ora in LW 5: 1-40. Ovviamente, per quello che si verrà argomentando, la ricostruzione archeologica consente di aggiungere una dimensione di senso tanto alla complessiva logica deweyana delle *source* quanto all'identificazione di alcune specifiche «fonti speciali» (LW 5: 26 sgg.). In altri termini, le *Quellen* heideggeriane – che sono quelle che qui interessano – rischiarano anche le *source* deweyane e ne sono anzi le *archai* (in un'accezione non metafisica del termine bensì legata alla costellazione agambeniana che si tratteggerà).
 - 6 È appena il caso di ricordare che *Entstehung* fu la traduzione del darwiniano "origin". Ovviamente con questa notazione terminologica non si vuole pre-giudicare niente circa le effettive fonti dell'evoluzionismo nietzscheano.
 - 7 M. Foucault, *op. cit.*, p. 1011.

Formulo in via preliminare, e in maniera un po' dogmatica, ciò che si discuterà nel prosieguo dell'argomentazione: attraverso l'indagine che si condurrà sull'emergere della filosofia (e) dell'educazione in accezione deweyana, si tenterà di andare in cerca di quell'insorgenza in cui educazione, filosofia e pensiero di secondo-livello (scienza) vengono alla luce come "forze" distinte ma intrinsecamente interrelate, che hanno organizzato il campo di quella che diventerà "poi" la tradizione occidentale, la quale tenderà a occultare o, almeno, svisare tali sorgenti e quella insorgenza.⁸

Indagare tale emergenza, se è un lavoro archeologico, non è però un mero rivolgersi al passato ma è anzi intimamente legato al presente, come già sopra accennato in relazione al nesso tra Dewey e Foucault circa "la storia del presente". Infatti, per adottare e adattare una potente analogia di Agamben, l'*archē* è una «forza operante nella storia»,⁹ qualcosa come il Big Bang «che si suppone aver dato origine all'universo [e] continua a inviare verso di noi la sua radiazione fossile».¹⁰ L'analogia è particolarmente efficace in quanto ci permette di pensare a una esplosione originaria che conduce all'insorgenza di elementi separati e, da una parte, sarebbe illegittimo riferire questi elementi alla condizione pre-Big Bang, nella misura in cui essi emergono col Big Bang, e, dall'altra, ci si riferisce però a una comune insorgenza che spiega la loro co-appartenenza conflittuale o, per dirla in modo quasi eracliteo,¹¹ la loro "comunanza polemica". Ad onta dell'opportuno monito di Agamben a non fraintendere l'*archē* come un evento cronologico, si può tentare di narrare gli eventi immediatamente seguenti il Big Bang educativo-filosofico, al fine di investigare questa "co-

8 Si è di fatto equiparato pensiero di secondo livello e scienza, con una mossa che avrebbe bisogno di una ben più sostanziosa e dettagliata argomentazione (e non pochi *caveat*). Infatti, come Elkana (cfr. *infra* nota 18) ha mostrato, il pensiero di secondo livello sorse in Grecia principalmente dall'interesse in materie etico-politiche e solo con la modernità si estese al campo della scienza (è significativo che – benché attraverso un differente percorso teorico – si potrebbe rileggere tale ricostruzione secondo una traiettoria deweyana). Sarebbe importante investigare più approfonditamente questa costellazione tematica, soprattutto per rivisitare il complesso circuito di educazione, filosofia e scienza disegnato da Dewey, ma nel presente saggio ci si limiterà a considerare la relazione fra educazione e filosofia, lasciando sullo sfondo il terzo elemento – quello la cui insorgenza è più "tardiva" – del Big Bang che ci sta occupando.

9 G. Agamben, *Signatura rerum. Sul metodo*, Bollati Boringhieri, Torino 2008, p. 110.

10 *Ibidem*.

11 Cfr. S. Oliverio, "The Most Beautiful Harmony" and Education as a Moral Equivalent of War: A Deweyan-Heraclitean Perspective, in «Civitas educationis. Education, Politics and Culture», vol. I, n. 1, 2012, pp. 113-132.

munanza polemica”, un po’ come gli scienziati si impegnano a descrivere i “primi tre secondi” dopo il Big Bang cosmico.

Ma, prima di procedere a tale ricostruzione, si intende rimarcare il legame col presente, situando la nostra riflessione nel campo di forze creato da due ordini di considerazioni. Anzitutto, si pensa all’esigenza, sottolineata più volte da uno dei più insigni pedagogisti contemporanei, Gert Biesta, di fare domande pedagogiche e non filosofiche (o storiche, sociologiche, psicologiche) sull’educazione. In altre parole, mentre il discorso sull’educazione è di solito appropriato da altre discipline, Biesta invita a riconoscere tale fenomeno di espropriazione e a perseguire la possibilità di pensare all’educazione in termini genuinamente pedagogici.¹² Qual è il dominio di un’interrogazione pedagogica non già sempre ipotecata da discorsi filosofici e scientifici? Esiste un tale dominio? È interessante notare che, nel sollevare la questione di «Chi pone le domande pedagogiche?», Biesta specificò immediatamente che non dovremmo «credere a John Dewey che semplicemente (e imperialisticamente) asseriva che le questioni pedagogiche sono per definizione filosofiche e viceversa».¹³

Mentre l’accusa di imperialismo filosofico può essere considerata alquanto esagerata, Biesta, per come si propone qui di leggerlo, coglie un punto importante, ossia che l’impegno di Dewey nelle tematiche educative potrebbe rischiare di essere più influenzato di quanto si sia disposti ad ammettere da un’idea teoreticista della filosofia nel suo rapporto all’educazione e che il suo dispositivo pedagogico e filosofico beneficerebbe di una riflessione più accorta circa la differenza tra interrogazione genuinamente pedagogica e questionamento filosofico. Per sintetizzare il problema con una compendiosità un po’ sloganistica, si potrebbe forse affermare che ogni ricostruzione deweyana della filosofia rischia di rimanere dimidiata finché non individua con maggiore precisione la differenza tra filosofia ed educazione nel momento stesso in cui si riconosce, tuttavia, che è proprio

12 Cfr. p. es. G.J.J. Biesta, *Disciplines and theory in the academic studies of education: a comparative analysis of the Anglo-Saxon and Continental construction of the field*, in «Pedagogy, Culture & Society», anno 12, n. 2, 2011, pp. 175-192. La logica dell’espropriazione del discorso pedagogico è stata studiata nel modo più accurato, nel dibattito italiano, da Giuseppe Spadafora (cfr. soprattutto *L’identità negativa della pedagogia*, Unicopli, Milano 1992 e, più recentemente, *L’identità negativa della pedagogia. Ulteriori riflessioni*, in «Education Sciences & Society», vol. 1, n. 1, 2010, pp. 77-90).

13 G.J.J. Biesta, *Witnessing Deconstruction in Education. Why Quasi-Transcendentalism Matters*, in «Journal of Philosophy of Education», vol. 43, n. 3, 2009, p. 402.

questa differenza ad alimentare la loro relazione privilegiata (su cui Dewey ha sempre insistito).

L'altro elemento del campo di forze, che consente di lumeggiare la portata presente di una ricognizione archeologica, è la riflessione di William Sullivan sull'*invenzione assiale dell'educazione e l'odierna cultura della conoscenza globale*. Ciò su cui ci si concentrerà è, anzitutto, la sottolineatura che Sullivan fa del fatto che, ne *La Repubblica* di Platone, convivono due narrazioni pedagogiche, «l'arduo disancoramento [*disembedding*] e gli sforzi, egualmente impegnativi, di riallinearsi con l'orizzonte espanso di realtà. [...] Le pionieristiche esplorazioni platoniche di tali questioni hanno consegnato alla posterità un certo numero di ambiguità e tensioni irrisolte». ¹⁴ Tale coesistenza si risolve, in Platone, in una peculiare sintesi della sua *paideía* filosofica, che approda a quella che Sullivan chiama *higher mimesis* (ossia un equilibrio tra lo stadio mimetico e quello teoretico, per usare le categorie di Merlin Donald), ¹⁵ consistente nella nozione di una con-formazione (momento mimetico) all'idea di Bene (momento teoretico). La modernità, invece, ha rotto il "sistema ibrido" di Platone, sviluppando il solo atteggiamento teoreticista.

Si possono rileggere tali considerazioni di Sullivan in termini pedagogici heideggeriani, riferendosi al fatto che, nel mito platonico della caverna, convivono due congegni metaforici, rinviati a due idee della verità: ¹⁶ l'uno è connesso all'immagine stessa della caverna, che è una sorta di "correlato oggettivo" della verità in quanto *alétheia*; l'altro è legato alle immagini del sole e del fuoco, che inaugurano invece la centralità dell'*idea* intesa come ciò che è presente alla conoscenza (ed è, quindi, oggetto di una conoscenza possibile). La transizione, nella parabola pedagogica della caverna, al regime dell'*idea* è il passaggio dalla verità come manifestazione alla verità come adeguatezza e correttezza della rappresentazione, come *orthótes* dello sguardo che guarda il mondo. In questo transito, l'essere umano è trasformato in uno spettatore e un soggetto conoscente. Sul piano educativo tale passaggio è contrassegnato, nella lettura heideggeriana, dalla fondazione dell'Accademia – il maggior evento pedagogico nella tra-

14 W.M. Sullivan, *The Axial Invention of Education and Today's Global Knowledge Culture*, in R.N. Bellah, H. Joas (eds.), *The Axial Age and Its Consequences*, The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge (MS) 2012, pp. 416-417.

15 M. Donald, *Origins of the Modern Mind*, Harvard University Press, Cambridge (MS) and London 1991.

16 M. Heidegger, *Platons Lehre der Wahrheit*, in Id., *Wegmarken*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 1996, pp. 203-238.

dizione occidentale, secondo Heidegger – nella misura in cui essa segna l’invalidazione del *controllo della ragione sull’educazione*.¹⁷

William Sullivan concorderebbe sul fatto che tale è l’esito del movimento principiato da Platone, ma esso, nella sua ottica, si realizzerebbe pienamente solo nella modernità. Ciò che è rimarchevole è che, per contrastare tale deriva teoreticista, connessa al controllo della ragione sull’educazione, Sullivan appelli alla pedagogia deweyana, con il suo accento sulla nozione di esperienza.

Si è introdotta, sia pur solo per cenni, la posizione di Sullivan per disegnare un “campo di forze” creato nella sua interazione con i rilievi critici di Biesta. Per esprimere *in unitate* ciò che si intende perseguire, si può asserire che, da un lato, dovremmo impegnarci a pensare con Dewey ma oltre Dewey la differenza tra educazione e filosofia come la condizione della loro relazione intrinseca e, dall’altra, dovremmo leggere l’idea deweyana di educazione come una risposta alla teoreticizzazione dell’educazione che, nella scia di Platone, si è attuata nella nostra civiltà. Tenere insieme queste due esigenze richiede, anzitutto, investigare se, come e in quale misura Dewey pensi con Platone ma oltre Platone il rapporto tra educazione, filosofia e pensiero di secondo livello.

2. *Influenza senza angoscia: Dewey e Platone*

La Repubblica di Platone è una presenza costante e insistente nel *corpus* deweyano ed emerge in modo significativo in gangli fondamentali della sua riflessione. Si pensi in particolare a tre momenti cruciali distribuiti negli *Early* (dove il testo platonico è un importante punto di riferimento dell’argomentazione del seminale *The Ethics of Democracy*), *Middle* (in *Democracy and Education*) e *Later Works* (in *The Public and Its Problems*). Significativamente, a parte l’ultima occorrenza, le idee de *La Repubblica* non sono mai convocate solo in un’accezione negativa. Nei primi due casi (*The Ethics of Democracy* e *Democracy and Education*) la relazione a Platone è estremamente più complessa e *nuancée*. Nonostante le due opere deweyane appartengano a due fasi speculative nettamente distinte – l’“assolutistica” e la “sperimentalista”, come Dewey stesso (LW 5: 147-160) ebbe a definirle –, condividono nondimeno un atteggiamento analogo

17 M. Heidegger, *The Art of Teaching*, edizione e traduzione a cura di Valerie Allen e Ares D. Axiotis, in M.A. Peters (ed.), *Heidegger, Education, and Modernity*, Rowman & Littlefield Publishers, Lanham-Boulder-New York-Oxford 2002, p. 31.

rispetto al capolavoro platonico che, lungi dall'essere liquidato come lo *Ur-model* di uno Stato totalitario (secondo una tradizione interpretativa molto in voga nel Novecento), viene preso a paradigma del modo in cui si dovrebbe impostare la questione del nesso strutturale e della ambita armonia tra l'individuo e la società, tra il piano individuale e quello universale, ossia «l'universo delle relazioni spirituali» (EW 1: 241). Come si legge in *Democracy and Education*,

[n]essuno meglio [di Platone] è stato in grado di esprimere il fatto che una società è organizzata in modo stabile quando ciascun individuo fa quello per cui ha attitudini naturali in maniera tale da essere utile agli altri (o da contribuire al tutto cui appartiene); ed è compito dell'educazione scoprire queste attitudini e formarle progressivamente per un uso sociale. (MW 9: 94)

Già nel 1888, in *The Ethics of Democracy*, Dewey aveva affermato che la differenza tra lo Stato aristocratico platonico e la democrazia non riguarda i fini ma i mezzi. E questa differenza era intimamente connessa, da un lato, al ruolo che la conoscenza ha nel perseguire i fini e, dall'altro, a quella che in *Democracy and Education* chiamerà “la percezione dell'unicità degli individui” (MW 9: 95-96).

Per sintetizzare al massimo tale complessa relazione: Dewey è incline a salvare e valorizzare molto del dispositivo teorico platonico purché sia riconosciuta l'unicità degli individui e l'infinita varietà dei modi di vita (schiacciata, invece, nelle tre categorie di esseri umani ne *La Repubblica*) e un diverso ruolo sia assegnato alla conoscenza quanto al perseguimento del bene della comunità. Questi due elementi, che contraddistinguono il progetto democratico-educativo di Dewey (unicità degli individui e diversa interpretazione della conoscenza) nell'orizzonte di un'ispirazione platonica (nella lettura del legame di individuo e società), sono profondamente connessi alla questione di una relazione-all'interno-di-una-differenza fra educazione, filosofia e scienza e a quella di una via di fuga dagli eccessi della moderna cultura epistemocentrica.

Attraverso la farraginosa espressione “relazione-all'interno-di-una-differenza” si vorrebbe – traendo spunto da Gert Biesta, ma senza condividerne *in toto* gli approdi – segnalare la possibile insufficienza del classico approccio deweyano che rimarca la «relazione intima e vitale fra il bisogno di filosofia e il bisogno di educazione» (MW 7: 298). Senza dismettere il valore dell'accento sull'intimità del rapporto tra educazione e filosofia si tratta di esplorare se esso – qualora non sia opportunamente rivisitato – non rischi di fondere due dominî e se non dovremmo piuttosto pensare a

una relazione vitale e intrinseca sì, ma nella misura in cui è abitata da una differenza non riducibile.

L'approccio qui proposto è fedele al lascito deweyano, ma non si può negare che alcune formulazioni possano dare adito alle critiche mosse da Biesta. Nella voce *Philosophy of Education* per la *Cyclopedia of Education*, Dewey espone l'idea che sarà codificata pochi anni dopo in *Democracy and Education*, secondo cui «la filosofia può essere definita la teoria generale dell'educazione; la teoria di cui l'educazione è l'arte o pratica corrispondente» (MW 7: 303). È di grandissimo momento che nella stessa voce Dewey delinea il nesso vitale e intimo fra filosofia ed educazione anche da un punto di vista squisitamente storico: «Per quel che concerne la storia europea, la filosofia si originò ad Atene per la pressione diretta delle questioni pedagogiche. La filosofia più antica, quelle delle colonie greche, era in realtà un capitolo della storia della scienza [...]» (MW 7: 305). Si propone di leggere tale asserzione alla luce dell'interpretazione di Yehuda Elkana circa l'emergenza del pensiero di secondo livello nell'antica Grecia come connessa anzitutto alla pratica dei dibattiti nella sfera etico-politica.¹⁸ Si suggerisce anche che Dewey sia particolarmente acuto nel precisare la natura "pedagogica" di tale insorgenza; al tempo stesso, tuttavia, questo rafforza l'esigenza di pensare alla *differenza* tra educazione e filosofia, evitando di trasformare la loro relazione vitale in semplice sovrapposibilità o mutua convertibilità giocata sul piano della distinzione teoria/prassi.

Riferendosi inizialmente ai Sofisti, Dewey nota, infatti, come

le materie che erano state fino ad allora lasciate alla pratica, e più precisamente alla pratica controllata dalle abitudini e dagli ideali della comunità locale, poterono essere liberate dal loro ambito provinciale solito ed essere insegnate su basi teoretiche, sul fondamento dell'intelletto. Naturalmente queste pretese evocarono proteste violente da parte dei conservatori, che avvertirono che era in gioco la vita della comunità. Questo conflitto fra devozione ai costumi sociali e fiducia nella conoscenza astratta provocò le prime grandi controversie speculative. [...] Dapprima tali questioni vennero discusse, com'era naturale, in modo casuale e superficiale. Ma Socrate, Platone e altri districarono le domande fondamentali implicate. [...] Queste domande potrebbero essere moltiplicate quasi all'infinito, ma è più proficuo notare che esse tendevano a raggrupparsi in tre problematiche principali: (i) Qual è la relazione della conoscenza, della ragione con la pratica, il costume e le opinioni che si accompagnano al costu-

18 Y. Elkana, *The Emergence of Second-order Thinking in Classical Greece*, in S.N. Eisenstadt (ed.), *The Origins and Diversity of Axial Age Civilizations*, SUNY Press, Albany 1986, pp. 40-64.

me? (ii) Qual è la relazione della vita umana, specialmente dell'organizzazione sociale e delle sue virtù e responsabilità, con la natura dell'universo e della realtà stessa? (iii) Qual è la relazione del cambiamento, delle cose particolari che cambiano, con ciò che è universale e permanente? (MW 7: 305-306)

La terza delle domande testé citate – quella riguardo al cambiamento – dovrebbe essere letta non tanto in relazione alle indagini cosmologiche e naturalistiche quanto – e in maniera più radicale – in riferimento all'educazione. Per anticipare una conclusione, che si chiarirà nel prosieguo della presente riflessione, si intende argomentare che l'educazione emerge come un dominio di interrogazione autonoma (e *quindi* – nella duplice valenza dell'avverbio – anche come una questione filosofica) nel momento in cui essa non è più la mera ri-produzione della comunità in quanto retta dal costume (e, perciò, la perpetuazione delle norme di quest'ultimo) ma è l'ambito in cui si manifesta la sfida su come venire a patti con la radicale dis-continuità rappresentata dall'irruzione delle nuove generazioni e su come gestire la loro novità e il loro potenziale di cambiamento del costume, ristabilendo sì forme di continuità, che non dovrebbero però sfociare nella mera replica del passato. In questo senso, l'educazione – in quanto non risolta nella *paideía* – ha a che fare radicalmente con la questione della “personalità” e dell’“unicità degli individui” (per adoperare il lessico di *The Ethics of Democracy* e di *Democracy and Education*), laddove la *paideía* filosofica platonica è già una risposta che riassorbe e lisa l'educazione, in quanto questione e sfida, nella filosofia come *higher mimesis* (nel linguaggio di Sullivan).

Se Gert Biesta ha ragione nella sua accusa a Dewey di con-fondere educazione e filosofia, potremmo inferire – ma l'inferenza è di chi scrive e non di Biesta – che Dewey, ad onta di tutte le rilevanti modificazioni cui la sottopone, finirebbe per perpetuare la mossa platonica fondamentale. Benché, come già detto, non si ritenga che tale accusa sia sostenibile, è utile prenderla sul serio per ottenere una concezione più articolata di che cosa Dewey possa voler intendere con la sua enfasi sulla relazione intima e vitale di educazione e filosofia. A tal fine si esaminerà brevemente la mislettura che Dewey dà del mito platonico della caverna, mediante l'analisi di quella che può considerarsi la sua risposta alla prima domanda sopra citata (*Qual è la relazione della conoscenza, della ragione con la pratica, il costume e le opinioni che si accompagnano al costume?*) nel suo *The Problem of Truth* (1911).

3. *Oltre il nómos basileús: l'educazione di Fidippide*

Il saggio rientra nella ricca serie di articoli dedicati da Dewey alla demolizione dell'“industria epistemologica” e al modo in cui la modernità filosofica ha articolato la questione della conoscenza. La struttura stessa di *The Problem of Truth* è una ripresa e *misreading* creativo del mito della caverna, nella misura in cui l'inizio – le opinioni legate la costume – corrisponde al livello della platonica *eikasía* e *pístis* (la prima sezione del saggio), il rovesciamento (la *periagoghé* di Platone) e il passaggio alla *diánoia* ed *epistéme* sono trasformati nel concetto sperimentale della verità (alieno tanto alla tradizione realista quanto a quella idealista del moderno, che declinano ciascuna a proprio modo la deriva platonica verso l'*orthótes*: cfr. la seconda sezione dello scritto) e il ritorno alla caverna, in cui il testo culmina (terza sezione del saggio), diviene l'idea che le verità oggettive non sono altro che «interpretazioni delle cose che le fanno funzionare effettivamente per la liberazione degli scopi umani e l'efficacia degli sforzi umani» (MW 6: 66).

Non contrapporre verità scientifica e scopi umani significa non considerare la traiettoria del prigioniero della caverna come un movimento di *anábasis* verso la Verità intesa come *orthótes* e, quindi, certezza, seguito da una *katábasis*, una discesa (anche con il retrotono morale della dizione), verso il mondo delle faccende umane, che dovrebbe essere corretto attraverso la *higher mimesis* del dominio intelligibile, bensì come un passaggio attraverso diversi gradi di verità: in questo senso Dewey riattiverebbe, riappropriandolo al vocabolario e alla concettualità pragmatista, uno dei sottotesti del mito della caverna, che Heidegger ci ha insegnato a leggere nella trama metaforica e semantica dello scritto platonico.

In questa sede, senza indugiare in una più accurata interpretazione pedagogica del saggio deweyano ci si concentrerà solo su un filo tematico. Come capita sovente nelle opere dedicate alla logica sperimentale, anche *The Problem of Truth* prende l'abbrivio da ciò che l'uomo comune ingenuamente pensa della verità, al fine di fugare l'illusione che il senso primario della verità sia logico o epistemologico. È rimarchevole come questa mossa argomentativa sfoci nell'affascinante idea di qualità quaternarie delle cose, «intendendo le qualità che il costume prescrive come propriamente appartenenti agli oggetti in virtù del loro essere fattori in una vita sociale che non è altro che il mantenimento del costume» (MW 6: 21). A questo stadio di comprensione della realtà anche la nozione di osservazione è agli antipodi di ogni atteggiamento puramente spettatoriale:

Non è, per dir così, l'oggetto solamente che decide quale sia il resoconto appropriato e autorizzato di se stesso; ma l'oggetto come termine e fattore in una pratica sociale stabilita. Osservare una cosa in modo corretto è necessariamente osservare una prescrizione sociale; che "osservare" sia usato in ambedue i sensi non è un povero gioco di parole filosofico ma la descrizione di un fatto fondamentale. (MW 6: 20)

L'atteggiamento dell'uomo comune verso la verità è interpretato nei termini del costume sociale e dell'intesa in quanto «accordo» e «necessità sociale» (MW 6: 16) e, quindi, come strutturalmente riferito all'idea di *Nómos Basileús*, nel senso dei Greci (e, infatti, lo storico Grote è esplicitamente menzionato). Ma l'analogia tra la situazione dell'uomo comune e l'esperienza dei Greci è ancora più profonda: il problema della verità fronteggiato dal primo quando il costume è messo in discussione ripropone quanto esperito all'alba del pensiero greco (MW 6: 23) ed è ben sintetizzato dalla prima delle domande che Dewey identificava come "fondanti" la filosofia (nel suo nesso vitale con l'educazione): «Qual è la relazione della conoscenza, della ragione con la pratica, il costume e le opinioni che si accompagnano al costume?».

Mette conto esplorare in quale senso questa domanda ha una intrinseca valenza pedagogica esaminando cursoriamente quello che è forse il miglior documento dei "primi tre secondi" dopo il Big Bang educativo e filosofico: *Le Nuvole* di Aristofane. La commedia mette in scena la crisi del *nómos* come un conflitto in materia di educazione e come smottamento dell'*ethos* che aveva per lungo tempo presieduto al dialogo intergenerazionale, evitando ogni rottura della continuità sancita dal costume. È importante rilevare come, nell'interpretazione di Aristofane, il nuovo tipo di indagine filosofica – incarnata da Socrate – non sia il fattore della crisi ma "solo" il suo acceleratore. In altre parole, la santità del costume era già franata, come dimostrano i comportamenti di Fidippide, il figlio del protagonista, che vanno contro i precetti di una vita semplice. All'inizio il padre è convinto che la filosofia possa aiutarlo a evitare le conseguenze calamitose – in termini finanziari – della vita dissoluta del figlio. Ma il radicalismo della indagine filosofica, mostrata nel contrasto tra i due *lógoi* (vv. 899-1104), sfocia in una dissoluzione del *nómos* tradizionale, che si ripercuote sul padre, il quale finisce malmenato dal figlio. Per ragioni su cui non ci si può soffermare, si suggerisce di leggere il progetto de *La Repubblica* come una risposta di Platone ad Aristofane e, peraltro, una risposta tutt'altro che ostile ma anzi, per certi versanti, simpatetica.¹⁹ Platone accetta molte delle

19 Cfr. anche M. Nussbaum, *Aristophanes and Socrates on learning practical wisdom*, in J. Henderson (ed.), *Aristophanes: Essays in Interpretation*, Cambridge University Press, Cambridge 1980, pp. 43-97.

riserve e moniti nonché delle proposte di Aristofane: da un lato, tutta la prima parte della *paidéia* platonica – con l'enfasi sulla ginnastica e la musica – accoglie aspetti significativi dell'educazione tradizionale perorata dal *kreíttōn lógos* (vv. 961-1023) ne *Le Nuvole*; dall'altra Platone non era insensibile al timore che l'*élegchos* socratico, nella misura in cui non culminava in una *epístēme*, rischiasse di provocare la detronizzazione di Zeus in favore di Vortice (v. 381), ossia, fuor di metafora, di non lasciare nessun gancio dal cielo, come l'avrebbe chiamato Rorty, e di adorare come dio il Caos (v. 424), cui invece Platone intende sostituire il cosmo delle idee.

Ciò che Sullivan chiama *higher mimesis* (=la contemplazione come conformazione all'idea del Bene) è, in Platone, il tentativo di elaborare un tipo di indagine filosofica che possa realmente prendere il posto dell'*ethos* tradizionale in quanto forza che contrasti la dissoluzione della presa del costume. Quella di Platone è una ri-eticizzazione della interrogazione filosofica *stricto sensu*, evitando la deriva in un'indagine che non abbia alcuna garanzia superiore.

È da sottolineare come la genialità di Aristofane consista nell'aver individuato quale fosse il primo dominio della crisi del *nómos*: l'educazione. O, per dirla in modo più preciso: ciò che noi chiamiamo educazione (non confondendola con la semplice socializzazione, che di essa è solo una delle dimensioni) è uno degli elementi insorgenti dal Big Bang da cui educazione e filosofia emersero come gemelli omozigoti (se è concessa la metafora). Ciò che chiamiamo educazione deve essere intesa alla luce del rischio permanente di dis-continuità che abita ogni cambio generazionale. Una volta che il *nómos* non è più *basileús* l'educazione è costitutivamente connessa alla «invasione del futuro, dell'ignoto» (MW 14: 10), nei due sensi del genitivo: in primo luogo (=genitivo soggettivo), il futuro, incarnato dalle nuove generazioni, invade una comunità, come una minaccia incombente di distruzione, nella forma che deweyanamente possiamo definire «impulso». La risposta autenticamente educativa non dovrebbe consistere nel soffocare l'impulso (=l'energia vitale al cambiamento originale) ma nel renderlo il perno di un ri-accomodamento degli abiti sociali. Nelle parole del Dewey di *Human Nature and Conduct*, «[l']impulso è una fonte, una fonte indispensabile, di liberazione; ma libera potere solo in quanto è impiegato per dare pertinenza e freschezza agli abiti» (MW 14: 75). In secondo luogo (genitivo oggettivo), nell'impresa genuinamente educativa il futuro è invaso perché l'educazione è costitutivamente pro-getto e non semplice replica del passato.

Se l'ambito educativo è interpretato in questo modo, qual è la relazione con la filosofia? Non è proprio un'indagine filosofica che flirti con Vortice

e Caos quella più idonea per un'educazione intesa come l'impresa riferita all'invasione dell'ignoto, inedito e imprevedibile? E ogni altro tipo di filosofia, in quanto fattore di stabilizzazione che miri all'organizzazione e al controllo dell'educazione, non finirebbe per essere, invece, la perpetuazione del gesto platonico (simpatetico con le ansie aristofanee)? E, quindi, nella misura in cui considera la filosofia come «la teoria di cui l'educazione è l'arte corrispondente», Dewey rimarrebbe intrappolato nell'incanto platonico? È questa la matrice (platonica) del suo preteso imperialismo?

Conclusioni

Porre domande pedagogiche sull'educazione (in quanto non riducibile alla, sebbene non sconnessa dalla, socializzazione) significa sollevare la questione di come preservare e valorizzare il potenziale del nuovo e dell'inedito, come consentire al nuovo di venire alla presenza nella sua novità e unicità, per usare un linguaggio che può accomunare Biesta²⁰ e Dewey. In questo senso la soggettivazione, per attenersi in maniera idiosincratca a una nozione di Biesta, sarebbe la dimensione più quintessenzialmente educativa di quella impresa multidimensionale che è l'educazione.

D'altra parte, tuttavia, l'invasione dell'ignoto rischierebbe di andar immediatamente dissipata – questo potrebbe essere uno dei possibili sensi del fatto che Fidippide è un dilapidatore del patrimonio paterno – se non fosse supportata da un tipo di filosofia che non sia né l'inno a Vortice e Caos (e, quindi, mero agente di critica e distruzione) né un nuovo *ethos* imposto dall'alto, “catabaticamente”, da un ceto di specialisti (come nella platonica *higher mimesis*). L'ufficio della filosofia, scrive Dewey nel suo *Philosophy and Civilization*, è di «effettuare una giunzione, in qualche punto, fra nuovo e vecchio, fra usanze profondamente radicate e disposizioni inconsce, portate alla luce dell'attenzione da qualche conflitto con direzioni di attività recentemente emergenti» (LW 3: 6). In questa prospettiva, la filosofia non è né l'acceleratore della crisi dissolutoria né l'agente che soffoca il nuovo ma è «essa stessa cambiamento; i *pattern* formati in questa giunzione di nuovo e vecchio sono profezie piuttosto che resoconti; sono politiche, tentativi di prevedere gli sviluppi seguenti» (LW 3: 6). E la filosofia così intesa non è platonicamente una *epistème*, attinta con un'anabasi che prenda congedo dal campo delle faccende umane, per poi ritornarci al fine di imporre verità

20 G.J.J. Biesta, *Good Education in an Age of Measurement*, Paradigm Publishers, Boulder and London 2010, pp. 80 sgg.

garantite *für ewig*, ma è, come Dewey nota in *Philosophy and Democracy*, una «forma di desiderio, di sforzo all'azione – un amore, cioè, della saggezza; [...] è un desiderio intellettualizzato, un'aspirazione soggetta a discriminazioni e test razionali, una speranza sociale ridotta a un programma operativo di azione, una profezia del futuro ma disciplinata da un pensiero serio e dalla conoscenza» (MW 11: 43). La filosofia è ciò che può aiutare il potenziale di novità intrinseco nell'irruzione delle nuove generazioni a non dissolversi nel nulla, nella misura in cui esso è, invece, mobilitato per la ricostruzione dell'esperienza tanto delle nuove quanto delle vecchie generazioni. È da questo punto di vista che si può continuare ad asserire il vincolo intimo di educazione e filosofia, senza temere esiti imperialistici.

Come già detto, le accuse di Biesta sono da considerarsi eccessive, se si recupera il significato della filosofia per Dewey. E però Biesta con le sue critiche individua un pericolo sempre incombente nella filosofia dell'educazione (e anche in alcune formulazioni di Dewey), ossia quello di elidere il senso della differenza tra l'ambito dell'educazione e quello della filosofia. Tale rischio, risolvendo l'educazione nella filosofia, perpetua la mossa platonica e può culminare in un occultamento della “comunanza polemica” di educazione e filosofia, come è insorta dopo quello che si è sopra definito un Big Bang e che, come *archē*, continua a operare anche nella attuale costellazione teorico-pratica.

Si può leggere il complesso movimento di Dewey con Platone oltre Platone nel destino della nozione di *paidéia* all'interno di *Democracy and Education*. Da una parte si propone qui di leggere la definizione deweyana di educazione («quella ricostruzione o riorganizzazione dell'esperienza che aggiunge significato all'esperienza e aumenta l'abilità di dirigere il corso dell'esperienza futura» [MW 9: 82]) come una geniale mislettura di quella presente ne *La Repubblica* (518d), lì dove si legge che *paidéia* è *hē hemétera phúsis* [la nostra natura] e *periagoghè hóles tēs psuchês*, il rivolgimento della psiche nella sua interezza, intendendo per psiche non l'anima come sfera interiore contrapposta al corpo ma, secondo l'indicazione heideggeriana,²¹ il nostro essere-nel-mondo, ossia la transazione uomo-mondo, per esprimersi in termini deweyani. Se, come mette in risalto Heidegger,²² la *paidéia* è una *Um- und Eingewöhnung*, una trasformazione dei nostri modi di abitare il mondo e, cioè, dei nostri abiti, e un insediamento di/in nuovi abiti, si comprendono quali siano le scaturigini del pensiero deweyano e la potenza del suo *misreading*, quando definisce l'educazione

21 M. Heidegger, *Platons Lehre der Wahrheit*, cit.

22 *Ivi*, p. 217.

come «una ricostruzione continua dell'esperienza» (MW 9: 86) e come un «re-adjustment» delle abitudini intelligentemente diretto.

D'altro canto, l'ascesa della *paideía* platonica, che esce dalla caverna e attinge gradi crescenti di *alétheia* (come Heidegger nota), diviene il processo di *adding to the meaning of experience*, ma tale dinamica incrementale non solo non deve essere fraintesa in senso "epistemicista", né come garantita da qualche *sky-hook* trascendente, ma è esplicitamente ricondotta al rinnovamento degli abiti sociali innescato dall'irruzione delle nuove generazioni (cfr. MW 14: 69).

Se Platone, condividendo le angosce aristofanee per il cambiamento rivoluzionario esperito con lo smottamento del costume, individuava nella *paideía* filosofica l'argine alla dissoluzione, Dewey, pur riconoscendo il valore di taluni aspetti di fondo de *La Repubblica* e riconnettendosi al concetto della *paideía* ivi espresso, opera su quest'ultimo un'ex-aptazione che gli fornisce nuovi usi e lo rende così uno strumento viabile per la nostra contemporaneità, a patto che non si smarrisca il senso dell'arcaica "comunanza polemica" di educazione e filosofia e non si cancellino le tracce di quelle fonti che la tradizione inaugurata da Platone rischia sempre di occultare.

GLI AUTORI

GUIDO BAGGIO è docente invitato presso l'Università Salesiana di Roma. Attualmente è cultore della materia in Filosofia presso l'Università di Roma Tre.

ANNA BONCOMPAGNI è dottore di ricerca in Filosofia e Teoria delle scienze umane. Attualmente collabora con la cattedra di Filosofia Teoretica presso l'Università di Firenze.

DARIO CECCHI è ricercatore in Estetica presso l'Università La Sapienza di Roma.

DANIEL CEFAY è Professore presso l'EHESS di Parigi. Attualmente è Fellow al Wissenschaftskolleg zu Berlin.

ROBERTO CIPRIANI è professore ordinario di Sociologia presso l'Università degli studi di Roma Tre.

ROBERTA DREON è professoressa associata di Estetica presso l'Università Ca' Foscari di Venezia.

HANS JOAS è Ernst-Troeltsch-Honorarprofessur presso la facoltà di Teologia dell'Università Humboldt di Berlino.

LESZEK KOCZANOWICZ è professore di Filosofia presso la Warsaw School for Social Sciences and Humanities.

GIOVANNI MADDALENA è professore associato di Storia della filosofia presso l'Università del Molise.

STEFANO OLIVERIO, dottore di ricerca in Pedagogia della formazione, è assegnista di ricerca presso il Centro di Ateneo SInAPSi dell'Università di Napoli Federico II.

ENRICO REDAELLI è dottore di Ricerca in Filosofia. Attualmente collabora con il Dipartimento di Filosofia dell'Università di Milano, ed è docente di Trasformazione dei legami sociali presso l'Istituto di Ricerca di Psicoanalisi Applicata (IRPA) di Milano.

MATTEO SANTARELLI è dottore di ricerca in Filosofia e Teoria delle Scienze Umane. Attualmente è dottorando in Scienze Sociali, Politiche e della Comunicazione presso l'Università del Molise.

MAURA STRIANO è professore straordinario di Pedagogia generale e sociale all'Università di Napoli Federico II.

ALESSANDRO TALIA è ricercatore in Psicologia presso l'Università di Medicina di Heidelberg.

GIOVANNI TUZET è professore associato di Filosofia del Diritto presso il Dipartimento di Studi Giuridici dell'Università Bocconi di Milano.

ETEROTOPIE

Collana diretta da *Salvo Vaccaro e Pierre Dalla Vigna*

201. Roberto Bertoldo, *Istinto e logica della mente. Una prospettiva oltre la fenomenologia*
202. Giuseppe Raciti, *Ho visto Jünger nel Caucaso. Jonathan Littell, Max Aue e Ernst Jünger*
203. Furio Semerari (a cura di), *Etica ed estetica del volto*
204. Leonardo Grimoldi, *Storia e utopia. Saggio sul pensiero di Ignazio Silone*
205. Laura Bazzicalupo, *Dispositivi e soggettivazione*
206. Oscar Ricci, *Celebrità 2.0. Sociologia delle star nell'epoca dei new media*
207. Rosanna Castorina, Gabriele Roccheggiani, *Paradossi della fragilità. Critica della normalizzazione sociale, tra neuroscienze e filosofia politica*
208. Antonio Tursi, *Non solo cyber. Frammenti di un discorso mediologico*
209. Roberto Festa e Gustavo Cevolani, *Giochi di società. Teoria dei giochi e metodo delle scienze sociali*
210. Fiammetta Ricci e Giuseppe Sorgi (a cura di), *Miti del potere. Potere senza miti. Simbolica e critica della politica tra modernità e postmodernità*
211. Viola Carofalo, *Un pensiero dannato. Frantz Fanon e la politica del riconoscimento*
212. Gary Snyder, *Nel mondo poroso. Saggi e interviste su Luogo, Mente e Wilderness*, a cura di Giuseppe Moretti
213. Luisella Feroldi, *Tutta la realtà che possiamo. Immaginazione e simbolo nelle marche e nei media*
214. Giovanni De Zorzi, *Con i dervisci. Otto incontri sul campo*
215. Raffaele Ariano, Vittorio Azzoni, Michele Maglio (a cura di), *Che cos'è un soggetto. Tra comune e singolare*
216. Letizia Bianchi, *Le mamme vengono prima. Il lavoro e gli affetti delle educatrici di nido*
217. Luisa Muraro, *Il lavoro della creatura piccola. Continuare il lavoro della madre*
218. Massimiliano Fratter, *Biglietto di andata. Autocoscienza maschile*, a cura di Marco Deriu e Gabriele Galbiati
219. Anna Sica, *La Drammatica metodo italiano. Trattati normativi, trattati teorici*
220. Andrea De Benedittis, *Iconografie dell'aldilà*
221. Antonio Tucci (a cura di), *Disaggregazioni. Forme e spazi di governance*
222. Didier Alessio Contadini, *Il compimento dell'umano. Saggio sul pensiero di Walter Benjamin*
223. Didier Alessio Contadini, *Scioccanti verità. La critica della modernità in Poe e Baudelaire*
224. Delio Salottolo, *Una vita radicalmente altra*
225. Roberto Miraglia, *Intenzionalità, regole, funzioni. I fondamenti delle scienze sociali in Searle*

226. Pietro Piro, *Nuovo Ordine Carnevale. Conferenze, saggi, recensioni, esercizi di memoria*
227. Cosetta Saba, *Archivio, cinema, arte*
228. Paolo Sensini, *Divide et Impera. Strategie del caos per il XXI secolo nel Vicino e Medio Oriente*
229. Antonella Penati (a cura di), *È il design una narrazione? Design e narrazioni*
230. Antonella Penati (a cura di), *Il design costruisce mondi. Design e narrazioni*
231. Antonella Penati (a cura di), *Il design vive di oggetti-discorso. Design e narrazioni*
232. Fulvio Chimento, *Arte italiana del terzo millennio. I protagonisti raccontano la scena artistica in Italia dei primi anni 2000*
233. Emanuela Mancino, *Farsi tramite. Tracce e intrighi delle relazioni educative*, con scritti di Emanuele Fusi, Benedetta Gambacorti, Federica Jorio, Stefano Landonio, Davide Rizzitelli e Chiara Nicole Zuffrano
234. Paolo Biscottini, Giovanni Ferrario, *La radura dell'arte. Conversazioni sull'immagine*
235. Andrea Pitto, *Jung e Reich. Freud e i suoi discepoli. L'eresia, il misticismo, l'energia, il nazismo*
236. Angelo Romeo, *Socialmente Pericolosi. Le storie di vita dei giovani nei Quartieri Spagnoli di Napoli*, Prefazione di Franco Ferrarotti
237. Gildo De Stefano, *Una storia sociale del jazz. Dai canti della schiavitù al jazz liquido*, Prefazione di Zygmunt Bauman
238. Fabio Vander, *Posizione e movimento. Pensiero strategico e politico della Grande Guerra*
239. Étienne Balibar, Vittorio Morfino, *Il transindividuale. Soggetti, relazioni, mutamenti*
240. Anna Simone (a cura di), *Suicidi. Studio sulla condizione umana nella crisi*
241. Migralab A. Sayad (a cura di), *Giovani di origine straniera e discriminazione. Evidenze e note a margine di un'indagine sociologica svolta tra Milano e Messina*
242. Matteo De Cesare, *L'invincibile estate. Albert Camus*
243. Rossella Fabbrichesi, *Peirce e Wittgenstein: un incontro. Immagine, prassi, credenza*
244. Giovambattista Vaccaro, *Il tragico, l'etico, l'utopico. Studio sul giovane Lukács*
245. Andrea Lorenzetti, *Prigioniero dei nazisti libero sempre, Lettere da San Vittore e da Fossoli, marzo-luglio 1944*
246. Ciro Tarantino e Alessandra M. Straniero, *La bella e la bestia. Il tipo umano nell'antropologia liberale*
247. Leonardo Caffo, *Margini dell'umanità. Animalità e Ontologia Sociale*. Disegni di Tiziana Pers
248. Oscar Horta, *Una morale per tutti gli animali. Al di là dell'ecologia*, A cura di Michela Pettorali, Introduzione di Leonardo Caffo
249. Paola Sobbrío, Alma Massaro, *Giudizi divini, giudici terreni gli animali tra teologia e diritto*, Introduzione di Leonardo Caffo
250. Antonio Moretti, *Gilles Deleuze e l'ideologia del Sessantotto. Dialettica e differenza*

251. Adriano Segatori, Teresa Tonchia (a cura di), *Dal Leviatano la salvezza*, Prefazione di Claudio Bonvecchio
252. Emidio Diodato, *Il vincolo esterno. Le ragioni della debolezza italiana*
253. Raewyn Connell e Laura Corradi, *Il silenzio della terra. Sociologia postcoloniale, realtà aborigene e l'importanza del luogo*
254. Federico Zappino, Lorenzo Coccoli e Marco Tabacchini (a cura di), *Genealogie del presente. Lessico politico per tempi interessanti*
255. Franco Milanese, *Nel Novecento. Storia, teoria, politica nel pensiero di Mario Tronti*
256. Ruggero D'Alessandro, *Tre donne a Parigi. Simone De Beauvoir, Julia Kristeva, Michela Marzano. Studi sul pensiero femminile II*
257. Marco Laudonio, Massimiliano Panarari (a cura di), *Alfabeto Grillo. Dizionario critico ragionato del MoVimento 5 Stelle*, da un'idea di Marco Laudonio
258. Cristina Carpinelli, Vittorio Gioiello (a cura di), *Ripensare l'Europa dalle fondamenta*
259. Massimo Filippi, Emilio Maggio, *Penne e pellicole. Gli animali, la letteratura e il cinema*
260. Dominique Dupuy, *La saggezza del danzatore*, a cura di Cristina Negro. Traduzione di Eugenia Casini Ropa
261. Mauro Protti, Nino Salamone (a cura di), *Prima modernità. Tra teoria e storia*
262. Armando Savignano, *Bioetica. Educazione e società*
263. Vittoria Ottolenghi, *L'enigma, l'estro, la grazia. Danze dionisiache dal Parnaso a Nijinsky*, a cura di Francesca Adamo
264. Paul Valéry, *L'anima e la danza*, a cura di Aurelia Delfino
265. Paul Lafargue, *La religione del Capitale*, a cura e con un'introduzione di Augusto Zuliani, prefazione di Fabio Minazzi
266. Giulia Gamba, Giuseppe Molinari, Matteo Settura (a cura di), *Pensare il presente, riaprire il futuro. Percorsi critici attraverso. Foucault, Benjamin, Adorno, Bloch*
267. William Burroughs, *Pittura, sperimentazione, scrittura. Da Blade Runner all'arte dello sparo*, a cura di Fiorella Iacono
268. Gianluca Cuozzo, *A spasso coi rifiuti. Tra ecosofia, realismo e utopia*
269. Ernst Lohoff, Norbert Trenkle, *Terremoto nel mercato mondiale. Sulle cause profonde dell'attuale crisi finanziaria*, con un'intervista sulla "crisi del capitale fittizio", a cura di Massimo Maggini
270. Pierfrancesco Lorenzetti, *Storia della paura. Gli inconfessabili retropensieri collettivi dell'Occidente*
271. Silvia Bignami, Paolo Rusconi (a cura di), *Gli anni trenta a Milano. Tra architetture, immagini e opere d'arte*
272. Giuseppe Raciti, *Per la critica della notte. Saggio sul Tramonto dell'Occidente di Oswald Spengler*
273. Annamaria Rufino, *Umanesimo futuro. Conosci te stesso*, prefazione di Jan Spurk
274. Veronica Ronchi, *Voci del capitalismo*
275. Valeria Cammarata e Serena Marcenò (a cura di), *Narrazioni di genere e biopolitiche neoliberali. Mildred Pierce e i suoi spettri*
276. Alessandro Casiccia, *Narrare le grandi crisi. Tempeste finanziarie, paura e rovine sociali nella letteratura e nel cinema*, postfazione di Lelio De Michelis

277. Marta Mosca, *In nome dell'etnia. Costruzioni identitarie e genocidio in Burundi*
278. Federico Ferrari, *L'anarca. La libertà del singolo tra anarchia e nichilismo*
279. Roy Eriksen, *L'edificio testuale. Da Alberti a Shakespeare a Milton.* Prefazione di Marilena Parlati, traduzione e cura di Maria Scaglione
280. Anna Sica (a cura di), *The Italian Method of la drammatica. Its Legacy and Reception*
281. Luigi Rasi, *L'arte del comico*, a cura di Leonardo Mancini
282. Valentina Sereni con Delfina Piu, *Il maiale/chazir è il nostro maestro. Animali e ebrei. Un rapporto lacerato*
283. Anselm Jappe - Serge Latouche, *Uscire dall'economia. Un dialogo fra decrescita e critica del valore: letture della crisi e percorsi di liberazione*, a cura di Massimo Maggini
284. Norbert Trenkle - Ernst Lohoff, *Crisi: nella discarica del capitale. La critica del valore, l'Euro e l'assurdità delle politiche europee di austerità*, a cura di Riccardo Frola
285. Robert Kurz, *Ragione sanguinaria*, a cura di Samuele Cerea
286. Ezio Meroni, *Vittorio beretta. Un segno per la città. (Cinisello Balsamo 1928 - 2010)*
287. Orsola Rignani, *Emergenze "post-umaniste" dell'umano. Prove di analisi storico comparativa dal presente al passato e ritorno*
288. Antonio Loreto, *Dialettica di Nanni Balestrini. Dalla poesia elettronica al romanzo operaista*
289. Andrea Di Martino, *La gioia, l'amore e il dolce sonno. Riflessioni sul mito e sul logos attraverso le figure di Ulisse ed Hermes*
290. Massimo Locuratolo, Alessandro Serena, David Larible, *Consigli a un giovane clown*, Con una nota di Nicola Piovani
291. Chiara Gazzola, *Tra diagnosi e peccato. La discriminazione secolare nella psichiatria e nella religione*
292. Elena Ricci, *Il dramma del Mediterraneo. Malta e Lampedusa, frontiere liquide, confini solidi*, prefazione di Emilio Cocco
293. Maddalena Cerrato, *La filosofia pratica di Michel Foucault. Una critica dei processi di soggettivazione*
294. Antonia Chiara Scardicchio, *Breviario per (i) don Chisciotte. Taccuino di Pedagogia della Rivoluzione*
295. Paola Loreto (a cura di), *Il valore della letteratura. Scritti in onore di Luigi Sampietro*
296. Giovanbattista Vaccaro, *Nicolai Hartmann. Antropologia, etica, storia*
297. Damiano Palano, *La democrazia senza qualità. Le «promesse non mantenute» della teoria democratica*
298. Dario Castiglione e Piero Violante (a cura di), *Intrasformazione*
299. Benedetta Piazzesi, *Così perfetti e utili. Genealogia dello sfruttamento animale*
300. Edoardo Boncinelli, Valerio Meattini, Ugo Nespolo, *Arte filosofia scienza. Assonanze e dissonanze sulla Fuga*
301. Eva Cantarella, *La dolcezza delle lacrime. Il mito di Orfeo*

302. Vincenzo Cuomo, Eleonora de Conciliis (a cura di), *Il capitalismo della scommessa*
303. Lidia Lo Schiavo, *Ontologia critica del presente globale*
304. Carlo Calcagno, *Medico, cura te spesso*
305. Gianfranco La Grassa, *Navigazione a vista Un porto in disuso e nuovi moli*
306. Paolo Rusconi (a cura di), *Jules Verne e le illustrazioni «straordinarie»*
307. Alessandro Simoncini (a cura di), *Dal pensiero critico. Filosofie e concetti per il tempo presente*
308. Lelio Demichelis, *La religione tecno-capitalista. Suddividere, connettere e competere. Dalla teologia politica alla teologia tecnica*
309. Salvatore Muscolino, *Cristianesimo e società post-secolare*
310. Federica Castelli, *Corpi in rivolta. Spazi urbani, conflitti e nuove forme della politica*
311. Marco Antonio Pirrone (a cura di), *Mitologia dell'integrazione in Sicilia. Questioni teoriche e casi empirici*
312. Beatrice Bonato, *Sospendere la competizione. Un esercizio etico*, prefazione di Pier Aldo Rovatti
313. Bruno Accarino (a cura di) *Antropocentrismo e post-umano. Una gerarchia in bilico*
314. Paolo Bottazzini, *Anatomia del giudizio universale. Presi nella rete*
315. Antonio Tursi, *Partecipiamo. Tra autorappresentazione dei media e rappresentanza dei partiti*
316. Salvatore Cicenía, *La pena di morte nella letteratura*
317. Vanni Codeluppi, *Mi metto in vetrina. Selfie, Facebook, Apple, Hello Kitty, Renzi e altre "vetrinizzazioni"*
318. Valentina Cremonesini, Stefano Cristante, *La parte cattiva dell'Italia. Sud, Media e Immaginario collettivo*
319. Andrea Daniele Signorelli, *Tiratura illimitata. Dal crowdfunding ai native ads: inchiesta sul giornalismo che cambia,*
320. Giorgio Foresti, *Dipendenze e capacità di amare oggi. Alcune prospettive di intervento terapeutico*
321. Carlo Alberto Parmeggiani, *Cifre narrative Matematica e lavoro letterario*, Prefazione di Bruno D'Amore, Postfazione di Mario Neve
322. Leonardo Vittorio Arena, *Lacan Zen. L'altra psicoanalisi,*
323. Rosalba Maletta, *A Milano con Benjamin. Soglie ipermoderne tra flânerie e time-lapse (1912-2015)*
324. Nicola Gallo e Jessica Ochs (a cura di), *Sulla scena del delitto. Esperienze professionali e casi pratici in criminologia*
325. Francesca Orestano (a cura di), *Non solo porridge: letterati inglesi a tavola*
326. Edoardo Esposito, *Lettura della poesia di Vittorio Sereni*
327. Caterina Peroni e Simone Santorso (a cura di), *Per uno stato che non tortura. Diritto, saperi e pratiche contro la violenza istituzionale*
328. Sergio Brischi, Gilberto Marzano, *Management e rottamazione. Il caso Insiel SpA: dal privato al pubblico*
329. M. Turchetto, M. Gazzola (a cura di), *Per gli animali è sempre Treblinka*
330. Viviana Segreto, *Linguaggio, comunità, contingenza. Wittgenstein e la filosofia politica*
331. Marco Pacioni, *Neuroviventi. Politica del cervello e controllo dei corpi*, prefazione di Adriano Prosperi

332. Giorgio Griziotti, *Neurocapitalismo. Mediazioni tecnologiche e linee di fuga*, prefazione di Tiziana Terranova
333. Marta Licata, *Questioni emergenti in osteoarcheologia, Studio su un campione osteologico della Lombardia Nord-Occidentale*
334. Roberto Marchesini, *Etologia filosofica. Alla ricerca della soggettività animale*



*Finito di stampare
nel mese di dicembre 2015
da Digital Team - Fano (PU)*