

Lo Sguardo

rivista di filosofia

N. 31, 2020 (II)

Habitus e abitudine

Filosofie della seconda natura

a cura di Miriam Aiello, Gabriella Paolucci,
Alberto Romele

ISSN: 2036-6558

COMITATO SCIENTIFICO:

NUNZIO ALLOCCA (SAPIENZA Università di Roma) – ANTONELLO D'ANGELO (SAPIENZA Università di Roma) – LISA BLOCK DE BEHAR (Universidad de la República) – PAOLO D'ANGELO (Università degli studi Roma Tre) – MÁRIO SANTIAGO DE CARVALHO (Universidade de Coimbra) – ROBERTO ESPOSITO (Istituto Italiano di Scienze Umane) – MIGUEL ANGEL GRANADA (Universitat Autònoma de Barcelona) – RICHARD KEARNEY (Boston College) – THOMAS MACHO (Humboldt Universität zu Berlin) – MARCELLO MUSTÉ (SAPIENZA Università di Roma) – JEAN-LUC NANCY (Université de Strasbourg) – MARIA TERESA PANSERA (Università degli studi Roma Tre) – FABIO POLIDORI (Università degli studi di Trieste) – LORENA PRETA (Psicanalista, membro ordinario SPI) – PAOLA RODANO (SAPIENZA Università di Roma) – WOLFGANG ROTHER (Universität Zürich) – EMANUELA SCRIBANO (Università di Venezia) – FRANCESCO SAVERIO TRINCIA (SAPIENZA Università di Roma) – NICLA VASSALLO (Università degli Studi di Genova) – DONALD PHILIP VERENE (Emory University) – JOSÉ LUIS VILLACAÑAS (Universidad Complutense de Madrid) – CHRISTOPH WULF (Freie Universität zu Berlin)

CAPOREDATTORI:

Simone Guidi (Coordinamento scientifico-editoriale)
Antonio Lucci (Rapporti con stampa e editoria)

COMITATO DI REDAZIONE:

Cristina Basili, Federica Buongiorno, Marco Carassai, Igor Pelgreffi,
Libera Pisano, Alberto Romele.

COLLABORATORI EDITORIALI:

Luca Tonetti (Revisione Editoriale) ✉ Stella Carella, Emanuela Carta, Eleonora De Caroli, Giacomo Dini, Riccardo Fraddosio, Ambrogio Garofano, Maria Enrica Giannuzzi, Roberto Granieri, Gianluca Longa, Federico Morganti, Alessandro Nanni, Emiliano Paparazzo, Manlio Perugini, Federica Pitillo, Lorenzo Sagripanti, Laura Turano.

Sito web: www.losguardo.net
Contatti: redazione@losguardo.net

“Lo Sguardo” è una rivista elettronica di filosofia *Open access* pubblicata da IN SCHIBBOLETH EDIZIONI. La rivista pubblica con cadenza semestrale (quadrimestrale fino al 2017) numeri esclusivamente monotematici costituiti da articoli scientifici inediti, saggi-intervista, traduzioni di estratti da opere scientifiche significative e di recente pubblicazione o articoli rilevanti per la comunità scientifica, recensioni di libri ed eventi culturali.

Le sezioni che compongono “Lo Sguardo” sono le seguenti:

“Articoli”: la sezione ospita contributi scientifici prodotti e sottoposti su invito diretto della redazione. Tutti i contributi della detta sezione sono sottoposti a doppia *blind peer review*.

“Interviste”: la sezione ospita saggi-intervista ad autori di opere o edizioni di opere rilevanti per il panorama scientifico e luminari di chiara fama sulle questioni di competenza dei singoli numeri.

“Contributi”: la sezione ospita contributi scientifici prodotti e sottoposti in risposta ai *Call for papers* pubblicati per ogni singolo numero dai relativi curatori. Tutti i contributi della detta sezione sono sottoposti a doppia *blind review*.

“Testi”: la sezione ospita prime traduzioni italiane di estratti da opere scientifiche significative e di recente pubblicazione o articoli rilevanti per la comunità scientifica e/o di difficile reperibilità.

“Recensioni, discussioni e note”: la sezione ospita recensioni, note o discussioni che abbiano come oggetto pubblicazioni scientifiche.

N. 31, 2020 (II)

Habitus e abitudine. Filosofie della seconda natura

a cura di Miriam Aiello, Gabriella Paolucci, Alberto Romele

Indice:

Habitus e abitudine. Filosofie della seconda natura

Editoriale di Miriam Aiello, Gabriella Paolucci, Alberto Romele

..... pp. 7-14

¶ Sezione Prima – *Eredità*

Contributi/1: Abito e clima nella teoria leopardiana

dell'assuefazione, di Alice Orrù pp. 17-35

Contributi/2: Why is Habit the Hardest Problem for Hegel?

Contradictions of Habit in Hegel's Anthropology

di V. Metin Demir pp. 37-56

Contributi/3: Escaping the Anthropological Circle:

Kant and Hegel on Madness and Habit, di Michael Lewis pp. 57-76

Contributi/4: Carattere, abitudine, schematismo.

Il ruolo della psicologia nel pensiero politico e sociale

di Max Horkheimer, di Luca Micaloni pp. 77-97

Articoli/1: La teoria bourdieusiana dell'habitus.

Pensare con e contro Durkheim, di Luca Corchia pp. 99-123

¶ Sezione Seconda – *Tempo e carne*

Contributi/5: Dinamiche dell'abitudine.

Inferenza, creazione e istituzione tra Hume e Bergson

di Michele Pavan pp. 127-146

***Contributi/6: The Role of Habits in the Question of
the Relationship between Perception and Concepts***

di Giulia Lanzirotti pp. 147-165

Contributi/7: *Habitus and Learning. Notes on repetition, body and change*, di Igor Pelgreffi pp. 167-191

Contributi/8: *Habitus e tempo. Appunti per un pensiero della discontinuità a partire da Bourdieu e Spinoza*
di Emma Barettoni pp. 193-212

Articoli/2: *Eserciziari di dis-abit(u)azione dell'habitus, tra Evagrio Pontico e la Bhagavadgītā*
di Roberto Alciati e Federico Squarcini pp. 213-234

¶ Sezione Terza – Pragmatismi

Contributi/9: *Ereditarietà artificiali. Habit ed adattamento*
di Chiara Pertile pp. 237-252

Articoli/3: *L'emergere della coscienza tra istinto e habit nelle Lowell Lectures di Conwy Lloyd Morgan*
di Guido Baggio pp. 253-267

Articoli/4: *«Bundles of habits»: la prospettiva fisio-psicologica di William James*, di Michela Bella pp. 269-284

Articoli/5: *The Dark Side of Habits. A Pragmatist Account*
di Matteo Santarelli pp. 285-302

¶ Sezione Quarta – Antropologie

Contributi/10: *Per poter non passare all'atto. Sull'interpretazione strategica dell'ontologia aristotelica offerta da Giorgio Agamben*
di Carlo Crosato pp. 305-331

Contributi/11: *Tendenze a essere. Il disposizionalismo tra antropologia, ontologia e abeologia*
di Giacomo Pezzano pp. 333-353

Articoli/6: *Pratiche, tecniche, cose. Il concetto di habitus tra prassi e medialità*, di Alessandro De Cesaris pp. 355-378

Contributi/12: *L'abitudine tra habitus e habitat: un'analisi
a partire da La dolce vita di Federico Fellini*

di Pietro Ramellini pp. 379-392

Recensioni, discussioni e note pp. 393-511

Editoriale

Habitus e abitudine

Filosofie della seconda natura

Miriam Aiello, Gabriella Paolucci, Alberto Romele

Nelle odierne scienze della mente l'attenzione è una funzione cognitiva assai studiata e tuttavia ancora sfuggente. La difficoltà peculiare con la quale si scontrano gli scienziati è data dall'ubiquità di questa funzione nella totalità dei processi di coscienza, al punto che una delle difficoltà maggiori è data proprio dal co-occorrere dei fenomeni attentivi e coscienziali, che ostacola precisamente la possibilità di isolare l'attenzione dalla coscienza¹. Specularmente, si potrebbe notare come la dimensione dell'abitudine – che così significativamente rende possibile, guida e influisce sulla nostra vita pratica, morale, cognitiva ed epistemica – soffra della medesima ubiquità e difficoltà di isolamento: in altre parole, si potrebbe dire che l'abitudine sta all'inconscio come l'attenzione alla coscienza.

E tuttavia, lungi dal risolversi in compartecipazione a un rapporto puramente analogico, la relazione tra abitudine e attenzione si rivela quantomai organica e capace di assumere le sembianze di un peculiare nodo dialettico: non sarebbe errato leggere il decorso della riflessione moderna sull'abitudine come la storia della progressiva scoperta del suo ruolo di preconditione inaggrabile per liberare segmenti di attenzione verso nuove attività cognitive. In altre parole, nell'abitudine la mente si scopre

¹ Cfr. E. Campo, *La testa altrove. L'attenzione e la sua crisi nella società digitale*, Roma 2020, pp. 17-26. M. Koivisto, P. Kainulainen, A. Revonsuo, *The relationship between awareness and attention: Evidence from ERP responses*, «Neuropsychologia», 47(13), 2009, pp. 2891-2899, doi: <https://doi.org/10.1016/j.neuropsychologia.2009.06.016>. A. Raffone, N. Srinivasan, C. van Leeuwen, *The interplay of attention and consciousness in visual search, attentional blink and working memory consolidation*, «Philosophical transactions of the Royal Society of London. Series B, Biological sciences», 369(1641), 2014, 20130215, doi: <https://doi.org/10.1098/rstb.2013.0215>.

libera da quelle [le determinazioni particolari dei sentimenti], nella misura in cui non se ne interessa e non se ne occupa; ed esistendo in tali forme come in una sua proprietà, essa è insieme aperta all'ulteriore attività e occupazione (tanto della sensazione, quanto della coscienza e dello spirito in genere)².

Questa tanto dirompente quanto insospettabile piega liberatrice ha senz'altro giocato un ruolo importante nel contemporaneo ritorno d'interesse nei confronti dell'abitudine. A lungo trattata dal senso comune come realtà di dubbio rango e addirittura come dimensione antifilosofica per eccellenza, l'abitudine ha riscosso nell'ultimo decennio una grande attenzione da parte della comunità scientifica nazionale e internazionale, attestata dalla pubblicazione di numerose monografie e fascicoli monografici³, dalla traduzione di opere inedite⁴, dall'indizione di congressi a tema⁵.

Il fascino di questa figura dell'esperienza risiede dunque in un duplice profilo: da un lato, essa è causa ed effetto della meccanizzazione irriflessiva dell'esperienza che si consegue nel processo di abituazione, dall'altro, essa costituisce una condizione di possibilità per la continuità cognitiva di ogni esperienza, per la stabilità del comportamento, del carattere e per l'accumulazione culturale in genere. Nella figura dell'abitudine si trovano infatti coagulati molti fenomeni contraddittori: innanzitutto, essa è un fondamentale momento di cerniera del rapporto tra natura e cultura, tra natura e storia. L'abitudine si presenta infatti come mezzo e processo attraverso cui la cultura si 'sovrascrive' alla natura, stimolando, in particolare negli animali umani⁶, l'acquisizione di proprietà non naturali che dunque, secondo il motto aristotelico, vengono ad essere possedute «né per natura né contro natura»⁷ e di qui integrate nel corredo naturale della specie al punto da rendersene quasi indistinguibili. In questo senso, l'abitudine

²G. W. F. Hegel, *Filosofia dello Spirito*, a cura di A. Bosi, Torino 2000, p. 239.

³C. Carlisle, *On Habit*, New York 2014; A. Hutchinson, M. T. Sparrow (eds.), *A History of Habit: From Aristotle to Bourdieu*, Lanham 2013; M. Piazza, *L'antagonista necessario*, Milano 2015; Id., *Creature dell'abitudine*, Bologna 2018; N. Faucher, M. Roques (eds.) (2018), *The Ontology, Psychology and Axiology of Habits (Habitus) in Medieval Philosophy*, Cham, Switzerland 2018; M. Sinclair, *Being inclined*, Oxford 2019; M. Bower, E. Carminada (eds.), *Mind, Habits and Social Reality*, «Phenomenology and Mind», 6, 2014; M. Piazza (ed.), *Abitudine, seconda natura, disposizione*, «Paradigmi», 2020 (1); I. Pelgreffi, *Filosofia dell'automatismo. Verso un'etica della corporeità*, Napoli-Salerno 2018 e D. Vincenti, *Abitudine e follia. Studi di storia della filosofia e della psicologia*, Milano 2019.

⁴F. Ravaillon, *Of Habit*, ed. by C. Carlisle and M. Sinclair, New York 2009; L. Dumont, *L'abitudine*, a cura di D. Vincenti, postfazione di C. Dromelet, Mimesis 2020; W. James, *Le leggi dell'abitudine*, a cura di D. Vincenti, Milano 2019.

⁵IS4IS 2017 Summit: *Habits and Rituals*, 12-17th June 2017, Gothenburg; International Hegel Conference 2017: *Second nature*, 14-17th June 2017, Stuttgart; Workshop: *Habit, Second Nature, and Disposition*, 6th Novembre 2017, Roma; Workshop: *Habits in Theory and Practice: Philosophy, aesthetics, and the environment*, 8th February 2019, Edinburgh; IS4SI 2021 Online Summit: *Habits and Rituals*, 12-19th September 2021.

⁶Sull'apprendimento culturale negli animali non umani si vedano K. N. Laland, B. E. Galef (eds.), *The Question of Animal Culture*, Cambridge (MA) 2009 e W. C. McGrew, *The Cultured Chimpanzee*, Cambridge 2004.

⁷*Eth. Nic.* II, 1, 1103a24.

è parte costitutiva di quei meccanismi – quali i costumi, i riti, le istituzioni, le leggi, le tecniche, le forme estetiche – che rendono la vita culturale, nelle sue sedimentazioni filogenetiche e ontogenetiche, una seconda natura per l'essere umano: qui l'abitudine appare come luogo di conversione dell'avere nell'essere.

Prendendo in considerazione in modo più ravvicinato la sua meccanica, l'abitudine si presenta come la ripetizione che presiede all'inserzione del nuovo, come fondo pacificato di atti e cognizioni sul quale e solo mediante il quale l'ulteriore può essere afferrato, dotato di significato, e ricompreso come nuovo stabile possesso. Essa costituisce un momento di cerniera temporale tra il passato e il futuro, tra la memoria e l'aspettativa, il luogo dove si consuma l'inferenza pratica e conoscitiva, come pure il luogo dell'apertura allo scarto esperienziale.

Ma all'altezza dell'abitudine, si registra un'ulteriore sintesi interna all'individuo stesso, ovvero quella tra dimensione corporea e dimensione psichica: nel processo di abituazione, la mente si infonde nelle fibre del corpo e nelle sue concatenazioni motorie fino ad estinguersi in esse senza lasciare residui, con la conseguenza che la dualità gnoseologica a cui sembra in partenza vincolata la nostra capacità di pensare il rapporto tra il mentale e il corporeo evapora.

L'abitudine è allora infine la padronanza cui si perviene per ottundimento, per soppressione e silenziamento delle ragioni e delle alternative. Tale padronanza denota quel particolare agio che è alla base dell'esperienza del 'sentirsi a casa', di un felice ambientamento che eccede i limiti dello spazio del corpo fino a includere lo spazio extracorporeo, fisico o sociale, entro cui l'interazione abituale è circoscritta. Questa *humus* confortevole si rivela tuttavia parimenti il ricettacolo dell'inquestionato, dell'arbitrario culturale, dei rapporti di dominio sottesi a ogni apprendimento. Qui l'abitudine è il fondamento tanto dell'esperienza di domesticità del mondo, quanto della naturalizzazione del dominio.

In questa cornice, la nozione di *habitus* si offre come una contrazione dell'ambiguità concettuale dell'abitudine al livello della filosofia dell'azione. Dalla definizione aristotelica dell'*hexis* come disposizione, stabilmente acquisita per esercizio, a pensare e ad agire in un certo modo e dunque prerequisito della virtù come eccellenza del comportamento, fino all'opera di Pierre Bourdieu, la storia del pensiero occidentale è marcata da varie esperienze teoriche che con il ricorso al concetto di *habitus* hanno inteso dare all'esperienza dell'abituazione e all'abitudine la veste di un vero e proprio principio dell'azione pratica e cognitiva (*principium importans ordinem ad actum*) senza il quale non si darebbe coerenza nell'agire individuale, stabilità del carattere e dello stile, come pure coimplicazione di individuazione e socializzazione.

La grande quantità di studi che negli ultimi anni sono stati dedicati all'abitudine suggerisce che essa non vada più concepita come un taglio esotico con cui si può accidentalmente esaminare il prendere forma dell'esperienza umana, ma piuttosto come una vera e propria forma che l'esperienza non può mancare di assumere, pena l'impossibilità di costituirsi come tale, come continua, acquisitiva, radicata nella corporeità, nella cultura. È dunque con questa

generale curvatura interpretativa che il presente fascicolo monografico si accosta al complesso concettuale dell'abitudine e dell'*habitus*, quali macro-concetti che sollecitano la costituzione dell'esperienza, la prima come forma epistemica, il secondo come principio dell'azione più marcatamente in connessione con i nostri interessi pratici.

Senza indulgere alla pretesa di delineare una genealogia organica e unilineare dell'*habitus*, dell'*hexis* e dell'abitudine, e piuttosto nella consapevolezza che tali nozioni, pur così affini e pervase di una innegabile 'aria di famiglia', fruttificano nell'arco di stagioni storico-filosofiche diverse e animate da premure teoriche e pratiche eterogenee, che ne impediscono una piana sovrapposibilità e intercambiabilità, i contributi raccolti in questo fascicolo si propongono di portare ulteriore linfa agli studi di filosofia dell'abitudine insistendo sulle linee di faglia che intessono la costellazione problematica che abbiamo delineato: prima e seconda natura dell'essere umano, avere ed essere, potenza e atto, attività e passività, esterno e interno, corporeità e spiritualità, memoria e anticipazione, inconscio e coscienza, automatismo e riflessività, determinismo e libertà, riproduzione e cambiamento, individuazione e socializzazione.

La prima sezione 'Eredità' raccoglie cinque saggi di natura storico-filosofica, ricostruttiva e interpretativa di alcune rilevanti prospettive ottocentesche e novecentesche che hanno indagato il ruolo dell'abitudine e dell'*habitus* nella costruzione della seconda natura individuale e sociale.

Sullo sfondo delle fonti dirette e indirette che hanno segnato la formazione filosofica di Leopardi, il lavoro di Alice Orrù analizza la teoria dell'assuefazione sviluppata dal Recanatese, in particolare nello *Zibaldone* e nel *Discorso sopra lo stato presente dei costumi degl'Italiani*, soffermandosi sul ruolo svolto dalla «conformabilità» e dalla memoria nel processo di acquisizione di una seconda natura e indagando originalmente le co-implicazioni testuali e concettuali tra il lessico dell'abitudine adottato da Leopardi e le circostanze climatiche.

Il saggio di Metin Demir si confronta con il denso luogo che Hegel nell'*Antropologia* ha dedicato all'abitudine e, in particolare, con le motivazioni che spingono Hegel a presentare questo momento come il punto «più difficile» della maturazione dello spirito. L'autore enuclea la densità problematica esibita dall'abitudine in tredici coppie di contraddizioni, quali altrettante dimensioni problematiche che strutturano l'intero sistema hegeliano. In questo senso, nell'analisi dell'abitudine si dischiuderebbe, secondo l'autore, una delle cifre più rappresentative della filosofia hegeliana.

L'articolo di Michael Lewis offre un acuto confronto delle antropologie kantiana ed hegeliana e dei diversi nessi tra abitudine e follia che si vengono ad istituire in esse. Attraverso le interpretazioni di Malabou e di Žižek, Lewis propone una rilettura dell'antropologia hegeliana funzionale ad aprire un varco

in quello che il Foucault lettore dell'*Antropologia* kantiana ha definito un «circolo antropologico».

Il contributo di Luca Micaloni sollecita il ruolo delle nozioni psicologiche non psicoanalitiche di abitudine e schematismo all'interno di quel programma interdisciplinare di teoria critica della società elaborato nel corso degli anni '30 da Max Horkheimer che intendeva innovare la concezione materialistica della storia attraverso l'analisi delle mediazioni psichiche all'opera nella riproduzione sociale.

L'articolo di Luca Corchia propone un'accurata ricostruzione e rilettura del concetto bourdieusiano di *habitus* alla luce dell'influenza del pensiero di Durkheim. Tale ricostruzione mostra come l'eredità durkheimiana attiva nell'opera di Bourdieu sia reperibile non solo sul piano metodologico dell'oggettivazione del mondo sociale, ma anche e soprattutto nel movimento sinergico di interiorizzazione dell'esteriorità e di esteriorizzazione dell'interiorità alla base della costruzione dell'*habitus* come una seconda natura.

La seconda sezione denominata 'Tempo e carne' raccoglie i contributi che hanno tematizzato l'intreccio tra temporalità e incarnazione delle abitudini, in relazione al problema dello scarto e dell'emancipazione dal dominio.

Il contributo di Michele Pavan mette a tema il movimento epistemico dell'abitudine tra Hume e Bergson alla luce della sua natura inferenziale, creatrice ed istituyente di nessi associativi. Sullo sfondo della critica scettica alla causalità, l'autore ripercorre le tesi humeane che vedono gli atti inferenziali come una realtà dell'abitudine piuttosto che della ragione. L'autore fa leva sul fondo aporetico dell'abitudine e sul suo carattere di limite speculativo alla questione scettica per esaminare la ristrutturazione delle dinamiche associative proposta da Bergson in polemica con l'associazionismo empiristico e in connessione alla propria rinnovata concezione della temporalità.

Il saggio di Giulia Lanzirotti indaga originalmente il ruolo giocato dalle *habits* nel celebre dibattito tra John McDowell e Hubert Dreyfus sul rapporto tra percezione e concettualità. Sulla scorta della lezione della fenomenologia classica – in particolare Husserl, Merleau-Ponty e lo stesso Heidegger –, l'autrice propone una ristrutturazione del ruolo epistemologico delle abitudini, che sarebbero da concepirsi non più come modalità soggettive di relazione al mondo, ma piuttosto come vera e propria dimensione paradigmatica dell'esperienza a partire dalla quale incardinare la mutua relazione tra percezione e concetti.

Sviluppando le lezioni di Aristotele, Pascal, Mauss, Merleau-Ponty e Bourdieu, Igor Pelgreffi indaga l'intreccio tra incorporazione e trasformazione dell'*habitus* a cavallo tra dimensione sociale e psichico-corporea. Problematizzando la dialettica tra apprendimento e 'disapprendimento', l'autore individua le condizioni di possibilità per lo sviluppo di un *habitus* critico al livello dell'esperienza socio-corporea e in particolare nell'ipotesi di un ambiente di apprendimento aperto al contempo alla corporeità e agli aspetti relazionali e presociali.

In antitesi alle frequenti critiche che vedono nell'*habitus* teorizzato da Bourdieu una nozione essenzialmente riproduttiva e incapace di sostenere il cambiamento, il contributo di Emma Barettoni difende una lettura fondata sul carattere aperto e congiunturale della relazione tra *habitus* e isteresi, che per l'autrice permetterebbe di fondare tanto la continuità quanto la discontinuità, e che, in sinergia con la riflessione spinoziana sull'*infans* e sul *puer*, viene criticamente proiettata sul modello antropologico della flessibilità, quale modello di costruzione di un sé plastico e informe egemonico nelle *policy* di direttiva europea e in molte teorie dell'identità personale nelle scienze sociali contemporanee.

Infine, attraverso la lettura congiunta, ispirata alle riflessioni di Bourdieu e Pascal, della lettera-trattato *A Eulogio* del monaco Evagrio Pontico e dell'opera in metrica sanscrita conosciuta come *Bhagavadgītā*, l'articolo di Roberto Alciati e Federico Squarcini sviluppa un possibile modello stadiale per il problematico processo di disabituazione e di denaturalizzazione dell'abito.

La terza sezione dal titolo 'Pragmatismi' è costituita da un blocco di contributi in cui la tematica dell'*habit* e dell'abito viene incardinata nella tradizione evuzionistica e pragmatista, con riferimento tanto al valore ecologico e adattivo degli abiti, quanto a quello psicologico e pratico-morale.

L'articolo di Chiara Pertile esplora il ruolo dell'*habit* nell'ambito delle teorie sull'evoluzione. Dopo aver chiarito il significato delle *habits* nel pensiero di Lamarck e Darwin, l'autrice analizza come la teoria della selezione organica formulata da James Mark Baldwin riesca a conciliare il potere evolutivo delle *habits* e il loro ruolo nella vita individuale e sociale degli organismi con la teoria darwiniana. Pertile esplora inoltre il legame tra la teoria di Baldwin e la più recente teoria della costruzione di nicchia, mettendo in luce il contributo che il concetto di *habit* può apportare nell'ambito del progetto dell'*Extended Evolutionary Synthesis*.

Il saggio di Guido Baggio tematizza l'interrelazione tra istinti innati e abiti ereditati teorizzata dallo zoologo e psicologo comparato britannico Conwy Lloyd Morgan alla luce della sua più ampia riflessione sull'evoluzione organica e mentale e sulla genesi dei fenomeni di coscienza. In questo contesto, Baggio non manca di trattare il confronto di Morgan con la teoria jamesiana delle emozioni e di fornire un accurato inquadramento epistemologico del pensiero di Morgan tra associazionismo e un inedito monismo ontologico di taglio proto-emergentistico.

L'articolo di Michela Bella è dedicato alla teoria dell'*habit* di William James, posizione tra le più autorevoli, organiche e consolidate nell'ambito del pragmatismo americano. Bella illustra con perizia il concetto jamesiano di *habit* nei suoi aspetti plastici e teleologici, mettendo in luce sia il ruolo che tale nozione ha svolto nel tentativo jamesiano di dare alla psicologia le vesti di una scienza naturale e nella relativa presa di congedo dalla metafisica, sia il ruolo di viatico per il superamento dell'opposizione rigida tra agire automatico e

agire intelligente giocato dall'*habit* jamesiana e dal suo carattere indeterministico nell'attuale svolta pragmatista delle scienze cognitive.

Infine, Matteo Santarelli esplora in chiave problematica e costruttiva il contributo che la tradizione pragmatista ha offerto alla comprensione del risvolto 'oscuro' e inerziale degli abiti, cioè a quegli elementi che ostacolano una ricostruzione riflessiva del rapporto infrasoggettivo, intersoggettivo e con il mondo esterno. Assumendo la concezione preriflessiva dell'*habit* sviluppata da John Dewey come guida per l'esame del problematico rapporto che la tradizione pragmatista intrattiene con la nozione di inconscio, Santarelli sviluppa la tesi secondo cui gli autori pragmatisti, a *latere* dell'enfasi sui caratteri plastici e relazionali, sarebbero del tutto coscienti degli aspetti di opacità e di resistenza alla penetrazione riflessiva contenuti negli abiti.

La quarta e ultima sezione, 'Antropologie', è costituita da articoli apparentemente eterogenei che in realtà condividono la stessa preoccupazione per i presupposti e impatti antropologici del concetto di *habitus* e simili.

Carlo Crosato ricostruisce la maniera in cui Giorgio Agamben ha interpretato la distinzione aristotelica tra potenza e atto per criticare la metafisica occidentale e le sue implicazioni antropologiche e socio-politiche. Da Aristotele in poi, il pensiero occidentale avrebbe privilegiato l'atto rispetto alla potenza, trascurando così la dimensione più propria dell'umano, che è appunto quella della potenza. Tale potenza non è tuttavia da intendersi come privazione ma come inoperatività, che è una 'potenza-di-non'. Storicamente, il concetto di *hexis* non ha fatto che sancire questa subordinazione. Eppure, la questione si pone se non sia possibile pensare una *hexis* diversa, capace di rendere alla potenza la sua vera forza.

Giacomo Pezzano avanza la tesi secondo cui «oggi siamo immersi in una sorta di 'atmosfera disposizionalista' [...] ciò fa sì che la comprensione dello specifico statuto di *ciò che tende a essere* diventi un compito saliente tanto a livello di condotta concreta, quanto a livello di ricerca scientifica e speculativa». A questa atmosfera, che per esempio appare nei numerosi testi di *self-empowerment* che oggi invitano gli individui a coltivare le 'buone abitudini', l'autore oppone il disposizionalismo deleuziano. Tale disposizionalismo si sottrarrebbe tanto alla presenza/capacità-di, quanto all'inoperatività à la Agamben.

Alessandro De Cesaris fa emergere il rapporto tra *habitus* e tecnica, questa da intendersi come costitutiva dell'umano. Da una parte, l'autore offre una rilettura della storia del concetto di *habitus* che mostra il suo statuto 'mediale' tra l'ambito pratico e quello cosale. Egli mostra anche come questa storia abbia messo l'accento sul primo di questi due ambiti. Dall'altra, De Cesaris racconta un'altra storia dell'*habitus*, che va da Hegel fino a Kittler, passando per Kapp, Gehlen e McLuhan, che avrebbe invece insistito sempre più sulla dimensione cosale, e dunque tecnica, dell'*habitus*.

Pietro Ramellini utilizza il film di Fellini *La dolce vita* per fare una sorta di fenomenologia dell'*habitus* dell'uomo urbanizzato – e dunque socializzato e

tecnicizzato. L'autore distingue in particolare tre momenti. L'analisi inizia con l'*habere*, il tranquillo possesso consolidato di abitudini da parte dei personaggi del film che sono a loro agio nell'*habitat* urbano in cui vivono. In un secondo momento, quello che l'autore chiama *haberi* (essere avuto), in cui i personaggi sono posseduti dalla forza coattiva delle abitudini in quell'*habitat* paludoso e noioso che diventa per loro la città di Roma. Infine, in un terzo momento, c'è il risveglio attivo, la ricerca di una liberazione dall'«essere avuto» dell'abitudine con un esito tuttavia ambiguo.

Il fascicolo si conclude con una raccolta di recensioni e discussioni di una selezione di recenti monografie, traduzioni e opere collettanee dedicate a tradizioni e autori portanti nei filoni di studi attualmente impegnati nella discussione e nella rielaborazione dei temi della seconda natura, dell'abitudine e dell'*habitus*.

Miriam Aiello
Università Roma Tre / IISF
✉ miriam.aiello@uniroma3.it

Alberto Romele
IZEW, University of Tübingen
✉ alberto.romele@izew.uni-tuebingen.de

Gabriella Paolucci
Università degli Studi di Firenze
✉ gabriella.paolucci@unifi.it

¶ Sezione Prima

Eredità

Contributi/1

Abito e clima nella teoria leopardiana dell'assuefazione

Alice Orrù

Articolo sottoposto a doppia *blind peer review*. Inviato il 14/12/2020. Accettato il 22/02/2021

HABIT AND CLIMATE IN GIACOMO LEOPARDI'S THEORY OF HABITUATION

The paper considers the role of the habit and its connection with the climate within Giacomo Leopardi's thought, focusing in particular on *Zibaldone di Pensieri* (1817-1832) and *Discorso sopra lo stato presente dei costumi degl'Italiani* (1824). This link develops within the process of 'habituation' or acquisition of a 'second nature' that overlaps with the 'first' one: this happens thanks to the human 'conformability' and its imitative nature, with a pivotal role of the faculty of memory. More specifically, the focus is on Leopardi's sources: firstly, the Aristotelian concept of *hexis* continued by empiricism and sensism between the 17th and 18th century (Locke, Hume, Condillac); secondly, the French Enlightenment thought with Montesquieu's theory of climate and Cabanis's medical philosophy. In Leopardi's perspective, the traditions listed above are combined, and the habit is the result of different circumstances, including natural ones, like the climate, with all the resulting linguistic and anthropological implications, such as the relationship between physical and moral sphere.

La teoria dell'assuefazione leopardiana, esposta per la maggior parte nello *Zibaldone di pensieri* (1817-1832)¹, è stata oggetto di innumerevoli trattazioni durante il secolo scorso, concernenti la funzione della facoltà assuefativa, la sua relazione con le facoltà dell'anima (memoria, intelletto, immaginazione) e l'intrinsecità dell'ambito sensoriale ereditata dal pensiero sei-settecentesco (in particolare l'empirismo inglese e il sensismo illuministico francese)². Un'appro-

¹ Il diario leopardiano (1817-1829, con le ultime due pagine datate 1830-32) fu edito postumo col patrocinio di Giosuè Carducci (G. Leopardi, *Pensieri di varia filosofia e di bella letteratura*, 6 voll., Firenze 1898-1900). Si fa qui riferimento all'edizione critica: G. Leopardi, *Zibaldone di pensieri*, a cura di G. Pacella, 3 voll., Milano 1991. Il testo dei pensieri, indicati secondo la numerazione delle pagine del diario autografo leopardiano, occupa i volumi primo (1-2341) e secondo (2342-4526), mentre il terzo è dedicato all'apparato bibliografico e agli indici. Per praticità, i passi verranno qui citati con l'abbreviazione *Zib.* e il numero delle pagine del diario autografo.

² Per lo studio dell'assuefazione in Leopardi si ricordano: F. Brioschi, *Forza dell'assuefazione*, in AA.VV., *Lo Zibaldone cento anni dopo. Composizione, edizione, temi. Atti del X Convegno internazionale di studi leopardiani (Recanati-Portorecanati, 14-19 settembre 1998)*, Firenze 2001, pp. 737-750; A. Malagamba, 'Seconda natura', 'seconda nascita'. *La teoria leopardiana dell'assuefazio-*

fondita analisi dello *Zibaldone* e del *Discorso sopra lo stato presente dei costumi degl'Italiani* (1824)³ evidenzia una convivenza del campo semantico dell'*habitus* (abito, abitudine, assuefazione, assuefabilità, conformabilità, etc.) con il lemma 'clima', che presenta un numero considerevole di occorrenze e la cui funzione non sembra finora essere stata oggetto di ampie riflessioni. Considerando l'influsso delle tradizioni aristotelica ed empiristico-sensista, si metterà qui in luce il ruolo delle circostanze climatiche all'interno della teoria dell'assuefazione e la loro influenza sulla variabilità delle condizioni umane. In particolare, verranno esaminate le principali co-occorrenze del campo semantico dell'*habitus* col lemma 'clima' e le principali fonti leopardiane relativamente ai due nuclei tematici, apparentemente separati, ma in realtà co-implicantisi.

1. *Hexis, habitus, abitudine, assuefazione*

L'assuefazione leopardiana si colloca nel solco della tradizione aristotelica relativamente ai concetti di abito (*hexis*) e abitudine (*ethos*)⁴. In apertura del

ne, in AA.VV., *La prospettiva antropologica nel pensiero e nella poesia di Giacomo Leopardi. Atti del XII Convegno internazionale di studi leopardiani (Recanati 23-26 settembre 2008)*, Firenze 2010, pp. 313-321; Id., *Assuefazione/Assuefabilità*, in N. Bellucci, F. D'Intino, S. Gensini (a cura di), *Lessico leopardiano 2014*, Roma 2014, pp. 29-36; A. Prete, *Il pensiero poetante*, Milano 2006; G. Tini, *Dalla prima alla seconda natura. Leopardi tra abbondanza di vita e assuefazione*, Poggibonsi 1994. Sul concetto attiguo di 'conformabilità' si vedano anche: A. Aloisi, *Desiderio e assuefazione. Studio sul pensiero di Leopardi*, Pisa 2014; Id., *La filosofia*, in F. D'Intino, M. Natale (a cura di), *Leopardi*, Roma 2018, pp. 101-123; M. Karp, *Conformabilità*, in N. Bellucci, F. D'Intino, S. Gensini (a cura di), *Lessico leopardiano 2016*, Roma 2016, pp. 25-28. Per il legame leopardiano con la tradizione empirista, sensista e illuminista si vedano: A. Frattini, *Leopardi e gli ideologi francesi del Settecento*, in AA.VV., *Leopardi e il Settecento. Atti del I Convegno internazionale di studi leopardiani, Recanati, 13-16 settembre 1962*, Firenze 1964, pp. 253-282; M. De Poli, *L'Illuminismo nella formazione del pensiero di Leopardi*, «Belfagor», XXIX, 1974, pp. 511-546; G. Landolfi Petrone, *Filosofi del Settecento nelle letture leopardiane*, in E. Canone (a cura di), *Bibliothecae Selectae. Da Cusano a Leopardi*, Firenze 1993, pp. 475-491.

³ Editto nel 1906 (G. Leopardi, *Scritti vari inediti. Dalle carte napoletane*, Firenze 1906, pp. 332-376), lo scritto era quasi sicuramente destinato alla pubblicazione all'interno della rivista fiorentina *Antologia* di Giovan Pietro Vieusseux. Si fa qui riferimento all'edizione integrale delle opere leopardiane: G. Leopardi, *Tutte le poesie e tutte le prose*, a cura di L. Felici e E. Trevi, Roma 1997 (d'ora in avanti abbreviato *TPP*). Sulle tematiche del *Discorso* e sul dibattito riguardo alla sua datazione si vedano: G. Savarese, *Il 'Discorso' di Leopardi sui costumi degl'Italiani: Preliminari filologici*, «La Rassegna della letteratura italiana», XCII, 1988, pp. 23-37; Id., *Il 'Discorso' di Leopardi sui costumi degli Italiani: Lingua e stile*, «La Rassegna della letteratura italiana», XCVI, 1992, pp. 17-28; A. Placanica, *Leopardi e il 'Discorso sopra lo stato presente dei costumi degl'Italiani'*, «Gradiva», IV, 1990, pp. 15-28; M. Dondero, *La datazione del 'Discorso sui costumi degl'Italiani di Giacomo Leopardi*, «Studi di Filologia Italiana: Bollettino Annuale dell'Accademia della Crusca», LVI, 1998, pp. 297-319; Id., *Appunti sul 'Discorso sopra lo stato presente dei costumi degl'Italiani'*, «La Rassegna della letteratura italiana», CIII, 1999, pp. 147-161; Id., *Leopardi e gli Italiani. Ricerche sul 'Discorso sopra lo stato presente dei costumi degl'Italiani'*, Napoli 2000; M. Biscuso, *La civiltà come rimedio di se medesima. Il 'Discorso sopra lo stato presente dei costumi degl'Italiani e la filosofia sociale' di Giacomo Leopardi*, «Rassegna europea di letteratura italiana», CXII, 2008, pp. 477-490.

⁴ In M. Piazza, *Creature dell'abitudine. Abito, costume, seconda natura da Aristotele alle scienze cognitive*, Bologna 2018 si parla di un passaggio dalla diade *hexis-ethos* a quella abitudine-costume attraverso *habitus-consuetudo*, distinguendo Aristotele non tra i suddetti termini ma piuttosto tra *hexis* e *diathesis* (quest'ultimo traducibile con 'disposizione'): «A buon diritto, dunque, non

secondo libro dell'*Etica Nicomachea* Aristotele distingue due tipi di virtù, intellettuale e morale:

[L]a virtù intellettuale [dianoetike] in genere nasce e si sviluppa a partire dall'insegnamento, ragione per cui ha bisogno di esperienza e di tempo [empeirias deitai kai chronou]; la virtù morale [ethike] deriva dall'abitudine [ex ethous] [...] nessuna virtù morale nasce in noi per natura [...] le virtù non si generano né per natura né contro natura [oute physei oute para physin], ma è nella nostra natura accoglierle, e sono portate a perfezione in noi per mezzo dell'abitudine [alla pephykosi hemin dexasthai autas, teleioutemenois de dia tou ethous]⁵.

Noi quindi non nasciamo, per esempio, giusti o coraggiosi, ma diventiamo tali compiendo e perpetuando atti giusti o coraggiosi, accogliamo cioè nella nostra 'prima' natura tali virtù che diventano 'secondariamente' naturali. Alla nostra prima natura fisica se ne aggiunge una seconda abituale, un abito virtuoso acquistato e mantenuto tale solo mediante l'esercizio⁶. Nel primo libro, il sapiente è considerato virtuoso per il suo stato abituale lodevole⁷; nel terzo poi l'*hexis* viene descritta come derivata da un'azione volontaria, cioè dal fare uso di una virtù o meno, cadendo in quest'ultimo caso nel vizio; a sua volta però essa ha un corso spontaneo, poiché noi ne decidiamo e ne scegliamo l'inizio, ma non ne conosciamo il seguito, essendo le nostre decisioni e deliberazioni concausa insieme alle circostanze⁸.

L'idea aristotelica dell'*hexis* è alla base della concezione dell'*habitus* e dell'abitudine elaborata molti secoli dopo dal pensiero empirista, sensista e gnoseologico sei-settecentesco di Locke, Hume e Condillac, ereditata a sua volta da Leopardi⁹. Quest'ultimo conosceva l'*Essay Concerning Human Understanding* (1690) lockiano attraverso la traduzione italiana (1794) del padre barnabita italo-svizzero e divulgatore del pensiero sensista Francesco Soave, presente nella biblioteca paterna¹⁰. Sono invece assenti nel catalogo leopardiano l'*Enquiry*

si dovrebbe tradurre *hexis* con 'abitudine' e neppure *ethos* con 'costume': piuttosto si può ritenere che *hexis* ed *ethos* rappresentino due aspetti dell'abitudine [...] Sono infatti i loro equivalenti latini, *habitus* e *consuetudo*, a formare l'anello di congiunzione con i moderni concetti di abitudine e di costume» (p. 13). Sulle suddette diadi e sulle relative fonti anche Id., *L'antagonista necessario. La filosofia francese dell'abitudine da Montaigne a Deleuze*, Milano 2015, pp. 15-21. Sui concetti di *ethos* e *consuetudo*, soprattutto in riferimento alla *mimesis* e ad Aristotele, B. Carnevali, *Mimesis littéraire et connaissance morale. La tradition de l'éthopée*, «Annales. Histoire, Sciences Sociales», LXV, 2010, pp. 293 ss.

⁵ Aristotele, *Etica Nicomachea*, a cura di C. Natali, Roma-Bari 1999, pp. 46-47 (1103a).

⁶ «Acquistiamo le virtù perché le abbiamo esercitate in precedenza [tas aretas lambanomen engerhesantes proteron]» (*ibid.*).

⁷ «D'altra parte lodiamo anche il sapiente per il suo stato abituale [kata ten hexin], e chiamiamo con il nome di 'virtù' [aretas] gli stati abituali degni di lode [ton hexeon tas epainetas]» (ivi, p. 45, 1103a).

⁸ Ivi, p. 101 (1114b-1115a). Inoltre, M. Piazza, *Creature dell'abitudine*, cit., p. 145.

⁹ A. Malagamba, *Assuefazione/Assuefabilità*, cit., pp. 32-33.

¹⁰ Il catalogo della Biblioteca di Monaldo Leopardi, oggi lo strumento più utile per un'indagine sulle fonti leopardiane, è ora edito in A. Campana, E. Pasquini (a cura di), *Catalogo della biblioteca Leopardi in Recanati (1847-1899)*, Firenze 2011, che integra l'edizione originale (*Catalogo*

Concerning Human Understanding di Hume (inizialmente edita nel 1748 come *Philosophical Essays Concerning Human Understanding*) e l'*Essai sur l'origine des connaissances humaines* (1746) di Condillac, nei quali compaiono i concetti di *habit* e *habitude* sulla scia lockiana. Se per Hume non si ha la certezza di una lettura (indiretta o diretta) da parte del Leopardi, di Condillac è sicuramente dimostrata la lettura indiretta, essendo la formazione leopardiana permeata dal sensismo degli *idéologues* francesi, sebbene non si possa escludere anche una lettura diretta, vista la non totale affidabilità del catalogo.

La presenza – nello *Zibaldone* come nel *Discorso* – di termini diversi ma appartenenti allo stesso campo semantico dell'*habitus* impone di chiarire in partenza il significato e il senso attribuito loro dal Leopardi, considerando anche il significato di *habit* e *habitude* nelle fonti suddette. Salta all'occhio un suo pensiero del 12 agosto 1823, dove viene data una definizione su base etimologica dei termini *hexis* e *habitus*:

Al proposito di *habeo* e di *echo* usati per *essere* spettano i verbali *habitus* e *hexis* etc. P.e. *habitus corporis*, cioè *modus habendi* o *se habendi*, *modus quo corpus habet* o *se habet*, vale propriamente *modo di essere del corpo* ecc.¹¹.

Sulla scia empiristico-sensista, l'*habitus* è qualcosa di relativo al corpo, è una sua proprietà e perciò da esso inscindibile, e in quanto modo di essere è qualcosa non di permanente ma di contingente, che si modifica cioè insieme al corpo e attraverso il corpo, in continua evoluzione e soggetto all'influenza di fattori interni ed esterni¹². In questo Leopardi sembra ispirarsi a Locke, che nell'*Essay*¹³ distingue tra *habit* e *disposition*, intendendo col primo termine una capacità acquisita mediante l'esercizio e col secondo un'inclinazione che non necessita di ripetizioni¹⁴:

[The] power or ability in man of doing anything, when it has been acquired by frequent doing the same thing, is that idea we name *habit*; when it is forward, and ready upon every occasion to break into action, we call it *disposition*. Thus, *testiness* is a disposition or aptness to be angry¹⁵.

della Biblioteca Leopardi, «Atti e Memorie della Reale Deputazione di Storia Patria per le province delle Marche», IV, 1899, pp. 1-447).

¹¹ G. Leopardi, *Zib.*, pp. 3172-3173. Corsivi nel testo.

¹² Distinguendo abito da disposizione, M. Piazza, *Creature dell'abitudine*, cit. sottolinea come il termine *hexis* assuma, al di là del concetto di possesso, la forma «di una 'disposizione-in-essere' o di una 'maniera d'essere'» (p. 154), secondo il significato di 'avere un essere' attribuitogli nelle *Categorie* aristoteliche.

¹³ Nel secondo libro (cap. 22) egli tratta i modi misti, combinazioni di idee semplici differenti tra loro ricevute sensorialmente; le idee astratte derivate da tali combinazioni, definite 'nozioni', hanno un'origine esperienziale, combinatoria (*invention*) ed 'esplicativa', in particolare mediante la modificazione delle idee semplici del pensiero (*thinking*), del movimento (*motion*), e della potenza o abilità (*power*); J. Locke, *An Essay Concerning Human Understanding*, ed. by A. Campbell Fraser, 2 vols., Oxford 1894, vol. 1, pp. 381-387.

¹⁴ M. Piazza, *Creature dell'abitudine*, cit., pp. 141 ss.

¹⁵ J. Locke, *An Essay Concerning Human Understanding*, cit., p. 387. Corsivi nel testo.

Lockianamente, l'abito è una «potenza o attitudine» a compiere un'azione, una proprietà acquisita dall'individuo in quanto modificazione di un'idea semplice derivata dalla sensazione, e che è tale «allorché per molti atti reiterati è divenuta familiare»¹⁶; esso, secondo un sostrato aristotelico, è strettamente legato al (frequente) compimento di un'azione, dove l'agire costituisce il terreno in cui si radica corporalmente e intellettivamente la (seconda) natura umana. Anche Hume nell'*Enquiry* introduce l'abitudine come 'meta-principio'¹⁷ di deduzione della conoscenza, che ha un'origine sensoriale ed esperienziale:

This principle is Custom or Habit. For wherever the repetition of any particular act or operation produces a propensity to renew the same act or operation, without being impelled by any reasoning or process of the understanding [...] this propensity is the effect of *Custom*. [...] All inferences from experience, therefore, are effects of custom, not of reasoning. [...] Without the influence of custom, we should be entirely ignorant of every matter of fact beyond what is immediately present to the memory and senses¹⁸.

Non il nostro intelletto, ma l'abitudine, che in Hume è tutt'uno con l'abito, è all'origine del nostro inferire sull'esperienza, rendendocela utile per le future situazioni in cui ci troveremo ad agire sulla base degli eventi passati. Il nesso tra abitudine, memoria e sensorialità si ritrova in conclusione della settima sezione dell'*Enquiry*:

Every idea is copied from some preceding impression or sentiment [...] But when many uniform instances appear, and the same object is always followed by the same event; we then begin to entertain the notion of cause and connexion. We then *feel* a new sentiment or impression, to wit, a customary connexion in the thought or imagination between one object and its usual attendant; and this sentiment is the original of that idea which we seek for¹⁹.

Se non ha letto l'*Enquiry*, Leopardi tuttavia ha sicuramente letto l'*Essai* condillachiano, dove viene trattato il nesso 'memoria-immaginazione-abitudine'. Leopardi è erede della tradizione degli *idéologues* francesi, che hanno radicato più profondamente le basi dell'empirismo lockiano riattribuendo al termine *idée* l'originario significato di immagine prodotta da una sensazione percepita (dal verbo greco *eido*, conoscere)²⁰. Le idee astratte, non indicanti direttamente qualcosa di sensibile, hanno tuttavia un'origine tale, poiché non si può pensare

¹⁶ Id., *Saggio filosofico su l'umano intelletto compendiato dal Dr. Winne, tradotto, e commentato da Francesco Soave*, 2 voll., Venezia 1794, vol. I, p. 197.

¹⁷ Sull'abitudine nel processo associativo delle idee in Hume, M. Piazza, *Creature dell'abitudine*, cit., p. 135; inoltre, Id., *L'antagonista necessario*, cit., pp. 108 ss. Sull'eredità humiana in Leopardi, F. Brioschi, *Forza dell'assuefazione*, cit., pp. 744, 747.

¹⁸ D. Hume, *An Enquiry Concerning Human Understanding and an Enquiry Concerning the Principles of Morals*, ed. by L. A. Selby-Bigge, Oxford 1894, pp. 43-45. Corsivo nel testo.

¹⁹ Ivi, p. 78. Corsivo nel testo.

²⁰ F. Lo Piparo, *Matérialisme et linguistique chez Leopardi*, «Historiographia Linguistica», IX, 1982, p. 367.

senza aver prima esperito o provato una sensazione. Nel 1823 egli sostiene che «la principale scoperta di Locke» è «la falsità delle idee innate»²¹, in opposizione all'innatismo cartesiano secondo cui le idee erano qualcosa di puramente intellettuale e non riferibili al mondo sensibile. Al contrario, secondo Leopardi solo attraverso la facoltà della memoria possiamo conservare e comprendere la sensazione percepita, produrre delle immagini per reiterare il ricordo e comunicarle al di fuori. Reiterare un ricordo significa assuefarsi al ricordo stesso, assuefarsi alla sensazione percepita e percepirla nuovamente; ricordare significa così imitare e apprendere. All'origine delle facoltà mnemonica e imitativa sta dunque l'assuefazione, essendo il ricordo e la ripetizione una forma di conoscenza²², dove le impressioni percepite sono fissate nella mente prestando attenzione ed espresse imitando:

La facoltà d'imitazione non è che facoltà di assuefazione [...] chi facilmente si avvezza, vedendo o sentendo o con qualunque altro senso apprendendo, [...] facilmente, ed anche in poco tempo, riducesi ad abito quelle tali sensazioni o apprensioni, di modo che [...] gli divengono come proprie; il che fa ch'egli possa benissimo e facilmente rappresentarle ed al naturale, esprimendole piuttosto che imitandole [...] l'espressione de' propri affetti o pensieri o sentimenti o immaginazioni [...] io non la chiamo imitazione, ma espressione²³.

Il nesso assuefazione-imitazione emerge anche nel *Discorso sopra lo stato presente dei costumi degl'Italiani*, dove l'elemento mimetico di sapore aristotelico²⁴ si contestualizza moralmente e socialmente grazie al fattore 'assuefativo' della convivenza, dell'abituarsi a 'esser parte' con i propri simili:

L'uomo è animale imitativo e d'esempio. [...] Questa sua imitazione è volta principalmente a' suoi simili [...] Una parte maggiore o minore [...] non solo della sua condotta, [...] del suo carattere, de' suoi costumi, [...] del suo animo generalmente, ma del suo stesso intelletto e del suo modo di pensare, dipende, imita, si regola, è modificata dall'esempio altrui, cioè precisamente e massimamente di quella parte de' suoi simili colla quale ei convive²⁵.

Poiché la facoltà dell'assuefazione interagisce con quelle di memoria, intelletto, immaginazione e attenzione, l'abituarsi sensorialmente coincide con l'acquisizione (o contrazione)²⁶ di un abito, e più precisamente col rendere abito le sensazioni provate precedentemente attraverso l'associazione dei ricordi delle sensazioni stesse, in una sorta di 'meta-ricordo', di ricordo del ricordo,

²¹ G. Leopardi, *Zib.*, p. 2707.

²² Si vedano A. Aloisi, *Desiderio e assuefazione*, cit., p. 110 e G. Tini, *Dalla prima alla seconda natura*, cit., p. 82.

²³ G. Leopardi, *Zib.*, pp. 3941-3942.

²⁴ «L'imitare [mimeisthai] è connaturato agli uomini fin dalla puerizia (e in ciò l'uomo si differenzia dagli altri animali, nell'essere il più portato ad imitare e nel procurarsi per mezzo dell'imitazione le nozioni fondamentali)» (Aristotele, *Poetica*, a cura di D. Lanza, Milano 2009, p. 125, 48b).

²⁵ G. Leopardi, *TPP*, p. 1016.

²⁶ Sul verbo contrarre A. Malagamba, *'Seconda natura', 'seconda nascita'*, cit., pp. 318-319.

di una catena dei ricordi. Per Leopardi la facoltà della memoria è «la generale conservatrice delle abitudini» ed essa stessa «pura abitudine», dove mnemonicità e abito si coimplicano nel solco della sensorialità:

La memoria è un abito, gli abiti altrettante memorie, attribuite dalla natura a ciascuna parte assuefabile del vivente, in quanto disposizioni, ed acquistate in quanto facoltà ed assuefazioni²⁷.

Strettamente connessa alla sfera sensoriale, alla fisicità e alla moralità umana, la memoria leopardiana è una «disposizione» che diventa poi «facoltà di assuefarsi che ha l'intelletto umano»²⁸. In questo contesto, distinta dall'assuefazione per la sua componente 'potenziale', rientra l'assuefabilità in quanto «capacità di avvezzarsi, e di abilitarsi, e di *acquistare* qualunque facoltà»²⁹, anche quella assuefativa. In Condillac, poi, *habitude, mémoire, imagination* e *imitation* convivono, incarnando la prospettiva lockiana e degli *idéologues*: la connessione tra le idee prodotti delle sensazioni provate (l'attività riflessiva), così come la maggior parte delle azioni compiute, avvengono per abitudine e per imitazione³⁰ e l'esercizio dell'immaginazione non è che l'effetto delle circostanze in cui ci si trova³¹. Nel rapporto 'progressivo' tra immaginazione, memoria e reminiscenza, la prima risveglia le percezioni, la seconda richiama i segni o le circostanze, la terza permette di riconoscere quelle già percepite³². Dalle pagine dell'*Essai* che seguono emerge una terminologia sensista che si ritrova anche in Leopardi:

Leur [des hommes] mémoire commença à avoir quelque exercice; ils purent disposer eux-mêmes de leur imagination, et ils parvinrent insensiblement à faire, avec réflexion, ce qu'ils n'avaient fait que par instinct. D'abord tous deux se firent une habitude de connaître, à ces signes, les sentiments que l'autre éprouvait dans le moment; ensuite ils s'en servirent pour se communiquer les sentiments qu'ils avaient éprouvés³³.

Nella riflessione condillaciana del linguaggio la teoria semiotica ha una forte implicazione gnoseologica e una radice gestuale e mnemonica (si parla di un *langage d'action*)³⁴: il legame tra le idee e i segni è il risultato di «une longue habitude»³⁵, frutto dell'esercizio, del formarsi e del costituirsi di un abito.

²⁷ G. Leopardi, *Zib.*, p. 2048.

²⁸ *Ibid.*

²⁹ *Ibid.* Corsivo nel testo.

³⁰ E. B. de Condillac, *Essai sur l'origine des connaissances humaines*, in *OEuvres complètes*, 16 vols., Paris 1821-1822, vol. 1, p. 144. Sul concetto di abitudine in Condillac in polemica con l'innatismo cartesiano, M. Piazza, *L'antagonista necessario*, cit., pp. 87 ss. Sul nesso abitudine-imitazione in Condillac, anche relativamente al mondo animale (*Traité des animaux*, 1755), Id., *Creature dell'abitudine*, cit., pp. 63-65.

³¹ E. B. de Condillac, *Essai sur l'origine des connaissances humaines*, cit., pp. 194-195.

³² *Ivi*, p. 46.

³³ *Ivi*, p. 196.

³⁴ R. Simone, *Seicento e Settecento*, in G. C. Lepschy (a cura di), *Storia della linguistica*, 3 voll., Bologna 1990, vol. II, pp. 364-365.

³⁵ E. B. de Condillac, *Essai sur l'origine des connaissances humaines*, cit., p. 267.

L'avverbio *insensiblement*³⁶, spesso nell'*Essai* accompagnato a *habitude*, diventa poi il perno della definizione leopardiana dell'assuefazione in quanto seconda natura:

L'assuefazione è una seconda natura, e s'introduce quasi insensibilmente, e porta o distrugge delle qualità innumerabili, che acquisite o perdute, ci persuadiamo ben presto di non potere avere, o di non poter non avere, e ascriviamo a leggi eterne e immutabili, a sistema naturale, a Provvidenza ec. l'opera del caso e delle circostanze accidentali e arbitrarie. Aggiungete all'assuefazione, le opinioni i climi i temperamenti corporali o spirituali, e persuadetevi che molto ma molto poche verità sono assolute e inerenti al sistema delle cose³⁷.

Abituarsi, assuefarsi, è in fin dei conti imitare: l'istinto (in seguito volontà e intenzione) di rappresentazione attraverso i segni, cioè di comunicazione, attraverso la continua ripetizione, per Leopardi diventa espressione, un'imitazione che è spontanea e naturale come la capacità di assuefarsi. In Leopardi «la facoltà d'imitare non è che una facoltà di attenzione [...] e una facilità di assuefarsi» o assuefabilità, poiché «chi facilmente si assuefa, facilmente e presto riesce ad imitar bene»³⁸: tutto è infatti in funzione dell'apprendimento, perché «l'imparare in gran parte non è che imitare»³⁹. Riguardo la gradualità della «facoltà di attendere, e di assuefarsi, la qual seconda facoltà, deriva in gran parte [...] dalla prima, e sotto qualche aspetto è tutt'uno»⁴⁰, Leopardi distingue due tipi di assuefazione, una particolare e l'altra generale, quest'ultima definita sensisticamente «esercizio della memoria»:

La memoria non è quasi altro che virtù imitativa, giacchè ciascuna reminiscenza è quasi un'imitazione che la memoria, cioè gli organi suoi propri, fanno delle sensazioni passate [...] e acquistano l'abilità di farla, mediante un'apposita e *particolare* assuefazione, diversa dalla *generale*, o esercizio della memoria [...] ogni assuefazione e quindi ogni abitudine abituale acquisita della mente, dipende in gran parte dalla memoria ec⁴¹.

³⁶ Anche Hume usa l'avverbio *insensibly* riferendosi all'influenza del clima (considerato una *physical cause*) sui comportamenti umani (D. Hume, *Essays Moral, Political and Literary*, London 1904, p. 203). La questione dell'insensibilità relativa all'assuefazione in Leopardi è affrontata in A. Aloisi, *Desiderio e assuefazione*, cit., sulla scorta del concetto della doppia legge dell'abitudine, che «migliora la capacità di agire [...] ma riduce al tempo stesso la facoltà di sentire e di essere consapevoli di ciò che si sta facendo» (p. 96). A. Malagamba, *Seconda natura*, *seconda nascita*, cit. paragona l'entrata insensibile della seconda natura nell'uomo a quella dell'anima nel corpo quando nasciamo, collocandola in una 'dimensione attimale': «È come se l'uomo nascesse due volte senza accorgersene. [...] L'assuefazione, pertanto, è una vera e propria 'seconda nascita', simultanea a quella biologica» (pp. 315-316).

³⁷ G. Leopardi, *Zib.*, p. 208.

³⁸ Ivi, pp. 1364-1365. Leopardi aggiunge poi che «l'apprendere, quanto alla memoria, non è che assuefarsi, ma esercitando la memoria, si acquista la facilità di questa assuefazione, cioè di imparare a memoria» (ivi, pp. 1370-1371). Inoltre, G. Tini, *Dalla prima alla seconda natura*, cit., p. 97.

³⁹ G. Leopardi, *Zib.*, p. 1364.

⁴⁰ Ivi, p. 1365.

⁴¹ Ivi, p. 1383. Corsivi nel testo.

Sulla scia dei predecessori empiristi e sensisti, Leopardi sembra rimarcare la distinzione terminologica e semantica nel campo dell'*habitus*. Se infatti in Locke e in Hume il confine semantico tra abito e abitudine è sottile⁴², in Leopardi appare più chiaramente che l'abito è una proprietà, un modo di essere (acquisito) del corpo, e l'abitudine il modo di perpetuarlo nel tempo (lockianamente, una disposizione). Le caratteristiche dell'abitudine in senso humiano (in quanto principio della natura umana che influenza l'esperienza individuale) rientrano a pieno titolo nell'assuefazione leopardiana, intesa nell'accezione onnicomprensiva di facoltà, in quanto esercizio mnemonico e processo costitutivo dell'esistenza umana e animale, di acquisizione e perpetrazione dell'abito acquisito⁴³.

2. *Habitus* e clima

Come emerso dalla definizione zibaldoniana di assuefazione, in Leopardi il lemma 'clima' svolge un ruolo non secondario nel contesto della seconda natura, anche per il legame con la sfera dell'*habitus*. Per quanto già presente nella letteratura ippocratica (*Arie, acque e luoghi*), tra Settecento e Ottocento l'elemento climatico assume una caratterizzazione filosofico-scientifica definita: nelle diverse trattazioni, esso costituisce un fattore influente a livello fisico e morale, ovvero l'insieme di circostanze fisiche e naturali in cui si vive nei diversi luoghi⁴⁴ (l'equivalente dell'attuale termine *habitat*), comprese le diverse caratteristiche dei vari popoli e nazioni, che ne determinerebbero l'inclinazione e la costituzione morale (da qui la definizione di 'determinismo climatico').

Le riflessioni leopardiane sul clima si collocano nel solco del pensiero empirista e sensista sei-settecentesco (Cabanis⁴⁵, Holbach, etc.), nonché in quello del dibattito sull'influenza o meno dei vari climi sulla natura umana fisica,

⁴² Hume utilizza prevalentemente *custom* rispetto a *habit*, focalizzando l'attenzione sulla modalità esperienziale e mnemonico-sensoriale di apprendimento della conoscenza attraverso la ripetizione degli atti; Locke distingue tra *habit* e *disposition*, tradotti dal Soave con «abito» e «disposizione» (J. Locke, *Saggio filosofico su l'umano intelletto*, cit., p. 197), indicando col primo termine una potenziale proprietà acquisita attraverso la ripetizione (il percepire, il memorizzare o ricordare, e l'imitare) e col secondo il contesto dell'agire.

⁴³ Come in A. Malagamba, *Assuefazione/Assuefabilità*, cit., l'assuefazione è «il nostro stesso modo di essere [...] assolutamente naturale perché spontaneo, [...] un insieme di abitudini assunte inconsapevolmente e perpetrate come necessarie» (p. 33).

⁴⁴ «Il ne faut pas réduire le mot *climat*, à ne signifier que la latitude d'un lieu, et le degré de chaleur qui y règne. Il faut entendre par ce terme, l'ensemble de toutes les circonstances naturelles et physiques, au milieu desquelles nous vivons dans chaque lieu» (P. J. G. Cabanis, *Rapports du physique et du moral de l'homme*, 2 vols., Paris 1815, vol. 1, p. LXXVII, corsivo nel testo). Una definizione 'medica' di clima compare anche nell'*Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des sciences des arts et des métiers. Tome troisième*, Lucques 1759, pp. 443-444. Per alcune riflessioni sul clima di autori sette-ottocenteschi come Volney e Cabanis, M. S. Staum, *Cabanis. Enlightenment and Medical Philosophy in the French Revolution*, Princeton 1980, pp. 220-227. A proposito dell'influenza del clima sulle abitudini morali in Cabanis, M. Piazza, *L'antagonista necessario*, cit., pp. 128-134.

⁴⁵ Leopardi annovera Cabanis tra i grandi filosofi della modernità scopritori di ciò che concerne la natura e l'uomo (G. Leopardi, *Zib.*, pp. 946 e 2616).

psichica e morale, nato nel XVI secolo e sviluppatosi nei due secoli successivi⁴⁶ e che ebbe come sua acme la teoria climatica di Montesquieu⁴⁷. A questa tematica si interessò anche Hume, che negli *Essays Moral and Political* (1741) prende una posizione diametralmente opposta a quella montesquieuana, sostenendo che le differenze dei caratteri nazionali siano da addebitare alle sole cause morali (intendendo quella serie di circostanze che rendono i nostri comportamenti «habitual to us»)⁴⁸ ed escludendo qualsiasi intervento delle cause fisiche, cioè dei diversi climi⁴⁹. Alla base vi sono piuttosto la natura imitativa della mente umana e l'elemento sociale: vizi e virtù si trasmettono per un 'contagio' di modi di comportamento (*manners*) e il carattere personale del singolo individuo è distinto da quello nazionale, che ha a che fare con l'appartenenza a una comunità⁵⁰.

Diversamente, Leopardi colloca il clima all'interno della dimensione assuefativa come componente principale nell'influenzare i caratteri umani, sulla scia del determinismo climatico montesquieuano e della connessione tra fisicità, moralità e società dei diversi popoli⁵¹. L'influenza climatica e la modalità assuefativa umana sono la dimostrazione del relativismo e dell'azione del caso e delle circostanze, secondo le quali si sviluppano o meno qualità umane ingenite, cosa che porta a una similarità tra i vari popoli e anche tra gli umani e gli animali; nulla a che vedere con l'idea di «leggi eterne e immutabili» date da qualcosa di superiore⁵². Anche alla base della formazione delle lingue, tra le tante condizioni

⁴⁶ Si parla di sviluppo e declino della teoria climatica in G. Gliozzi, *Le teorie della razza nell'età moderna*, Torino 1986, pp. 41-108. Si veda anche Id., *Poligenismo e razzismo agli albori del secolo dei lumi*, «Rivista di filosofia», LXX, 1979, pp. 1-31.

⁴⁷ Oltre alle opere citate nello *Zibaldone* (*Essai sur le Goût, Considérations sur les causes de la grandeur des Romains e de leur décadence, Dialogue de Sylla et d'Eucrate, Le temple de Gnide*, raccolte in un unico volume edito ad Amsterdam nel 1781; A. Frattini, *Leopardi e gli ideologi francesi del Settecento*, cit., p. 259), di Montesquieu compaiono nel catalogo della biblioteca leopardiana il romanzo epistolare *Lettres Persanes* e l'*Esprit des lois* (1748), nel quale egli espone la teoria dell'influenza climatica sui caratteri psichici, morali e fisici umani. Leopardi non poté tuttavia leggere l'*Essai sur les causes qui peuvent affecter les esprits et les caractères* (1736-1743), edito solo nel 1892 nella raccolta *Mélanges inédits*. Una forte influenza sulla concezione leopardiana del clima hanno avuto anche i romanzi *Corinne* (1807) e *De l'Allemagne* (1810) di Madame de Staël (S. Gensini, *Linguistica leopardiana. Fondamenti teorici e prospettive politico-culturali*, Bologna 1984, p. 36).

⁴⁸ D. Hume, *Essays Moral, Political and Literary*, cit., p. 202.

⁴⁹ «As to *physical causes*, I am inclined to doubt altogether of their operation in this particular; nor do I think that men owe any thing of their temper or genius to the air, food, climate» (ivi, p. 206, corsivo nel testo).

⁵⁰ Ivi, p. 209.

⁵¹ Fonte principale di Montesquieu è considerato l'*Essay Concerning the Effects of the Air on Human Bodies* di John Arbuthnot (1733, tr. fr. 1742), che propone un sincretismo tra la dottrina ippocratica e le recenti conoscenze mediche secondo un modello fisico-meccanicistico di azione della pressione dell'aria sul corpo (G. Gliozzi, *Le teorie della razza nell'età moderna*, cit., pp. 48-49).

⁵² G. Leopardi, *Zib.*, pp. 208-209. Qui Leopardi sottolinea «quanto giustamente i moderni ideologi abbiano abolite le idee innate» (*ibid.*). La lotta alla superstizione, poi, è una delle tematiche che accomunano Leopardi e Lucrezio, con rimandi al *De rerum natura* espliciti nel *Saggio sopra gli errori popolari degli antichi* (1815) e impliciti nei vv. 111-113 della lirica *La Ginestra* (S. Timpanaro, *Epicuro, Lucrezio e Leopardi*, in Id., *Nuovi studi sul nostro Ottocento*, Pisa 1995, p. 175).

originarie, compaiono il clima e il carattere nazionale di ciascun popolo, insieme alla sensazione e alla facoltà immaginativa, elementi indispensabili nel processo assuefativo:

Le parole e modi che maggiormente conferiscono alla evidenza, efficacia, forza, grazia ec. delle lingue sono [...] le antiche, siccome quelle che erano cavate più da presso dalla natura, e dall'oggetto significato [...] e però lo rappresentavano al vivo, e ne destavano più [...] prontamente l'idea, secondo però 1° [...] il diverso numero di aspetti, parti o relazioni della cosa, considerato dagli inventori della parola: 2° la diversa forza d'immaginazione, sentimento [...] nei detti inventori: 3° la diversa loro facoltà di applicare il suono alla cosa: 4° il diverso carattere della nazione, clima, circostanze naturali, morali, politiche, geografiche intellettuali [...] 5° la diversa impressione prodotta dagli stessi oggetti ne' diversi popoli o individui⁵³.

Leopardi riprende spesso gli studi 'di costume' montesquieuani, definendo le curiosità e singolarità delle usanze delle «nazioni incivilite» (soprattutto nelle classi colte) come «un avanzo di antiche istituzioni», dove subentrano (anche se in minor portata) le «differenze provenienti dal clima e dal carattere di ciaschedun popolo»⁵⁴. Il nesso clima-carattere è oggetto anche del *Discorso*, dove la nazione italiana viene definita priva di società, principio conservatore della morale nelle nazioni civili, ma soprattutto priva di quel «sistema di costumi o di relazioni sociali»⁵⁵ che è la 'società stretta', tanto da avere «piuttosto usanze e abitudini che costumi»⁵⁶:

Il clima che gl'inclina naturalmente a vivere gran parte del dì allo scoperto, e quindi a' passeggi e cose tali, la vivacità del carattere italiano che fa loro preferire i piaceri degli spettacoli e gli altri dilette de' sensi a quelli più particolarmente propri dello spirito, e che gli spinge all'assoluto divertimento scompagnato da ogni fatica dell'animo e alla negligenza e pigrizia; queste cose non sono che le menome e le più facili a vincere tra le ragioni che producono il sopraddetto effetto⁵⁷.

La considerazione montesquieuana di clima come principale fattore di incivilimento e educazione dei popoli che, a seconda del caldo, del freddo e dell'umidità, hanno bisogni primari, costumi, leggi e governi differenti, rientra nello sviluppo di una teoria poligenetica delle razze umane, che avrà successo antropologicamente e linguisticamente nel secolo successivo. Questo era stato anche il risultato delle tassonomie delle popolazioni autoctone con cui i geografi e gli esploratori cinquecenteschi entravano in contatto, soprattutto con la colonizzazione europea delle Americhe e i numerosi viaggi esplorativi dopo il 1492. Queste classificazioni erano tuttavia prive di una venatura razziale, mirando semplicemente a 'censire' i vari popoli abitanti la terra. Già

⁵³ G. Leopardi, *Zib.*, pp. 344-345.

⁵⁴ Ivi, p. 147.

⁵⁵ C. Colaiacomo, *Post-etica rivoluzionaria. La conquista dell'insensibilità nel discorso leopardiano*, «Critica del testo», VIII, 2005, p. 517.

⁵⁶ G. Leopardi, *TPP*, p. 1021; similmente Id., *Zib.*, p. 2923.

⁵⁷ Id., *TPP*, p. 1015.

gli studi della medicina e anatomia cinque-seicentesche a partire da Paracelso avevano creato i prodromi per quel dibattito tra monogenisti e poligenisti che diventerà centrale nel XIX secolo; alla geografia, alla medicina e al costume si aggiungeranno anche gli studi sui crani umani (inizialmente nordeuropei con l'olandese Petrus Camper nel 1770, poi nordamericani nel secolo successivo), di cui Leopardi dimostra di essere al corrente⁵⁸. Ragionando sul rapporto tra leggi e ordinamento di governo di uno stato, Montesquieu presuppone una differenza tra i caratteri degli uomini abitanti zone con climi diversi:

S'il est vrai que le caractère de l'esprit et les passions du cœur soient extrêmement différents dans les divers climats, les lois doivent être relatives et à la différence de ces passions, et à la différence de ces caractères⁵⁹.

La differenza dei caratteri è evidente per Montesquieu soprattutto se si confronta la timidezza dei popoli dei paesi caldi con il coraggio di quelli abitanti i paesi freddi. Questa differenza di caratteri e conseguentemente di leggi è dovuta alla differenza tra l'aria fredda che rinvigorisce il corpo e l'aria calda che ne diminuisce la forza delle fibre esteriori. A partire dalle fibre e dai fasci di nervi si generano dunque le sensazioni, che originano l'immaginazione, il gusto, la sensibilità. Una differenza nei caratteri implica peraltro una differenza di moralità e di costumi, tanto che i popoli dei paesi freddi grazie al loro vigore saranno meno sensibili ai piaceri, al contrario dei paesi temperati e soprattutto di quelli caldi: così come si distinguono i climi in base alla latitudine, così li si può distinguere secondo il grado di sensibilità⁶⁰.

Rifacendosi al *Corinne* di Madame de Staël, Leopardi differenzia i «caratteri meridionali [...] pieghevolestissimi, e suscettibili d'ogni impressione» per il clima temperato da quelli settentrionali, la cui natura è «meno mobile più inceppata e dura», e quel *vigueur* montesquieuano si traduce in una minore o quasi assente *mutabilitas ingenii*⁶¹; se un tempo i popoli meridionali erano superiori ai settentrionali quanto a immaginazione, nell'età moderna la situazione risulta invertita «perché la freddezza della realtà ha tanta più forza sulle immaginazioni e sui caratteri quanto essi sono più vivi e più caldi»⁶². L'«indolente» leopardiano che «non divien quasi mai attivo»⁶³ corrisponde al moscovita montesquieuano, che deve essere scuoiato prima di provare un qualche sentimento, mentre il clima caldo tende a lasciare il corpo privo di forze⁶⁴. Inoltre, Montesquieu pone i climi alla base delle diverse maniere di vivere, quelle stesse *manners* che per Hume

⁵⁸ Id., *Zib.*, p. 3200, *infra*.

⁵⁹ Montesquieu, *Esprit des lois, avec les notes de l'auteur et un choix des observations de Dupin, Crevier, Voltaire, Marbly, La Harpe, Servan, etc.*, Paris 1849, p. 187.

⁶⁰ Ivi, pp. 188-189.

⁶¹ G. Leopardi, *Zib.*, p. 75. Per la nozione holbachiana di uomo come *variabilissimum animal*, S. Gensini, *Linguistica leopardiana*, cit., p. 36.

⁶² G. Leopardi, *TPP*, p. 1024.

⁶³ Id., *Zib.*, p. 75.

⁶⁴ Montesquieu, *Esprit des lois*, cit., p. 190.

sono il risultato della tendenza imitativa umana e dell'abitudine, cioè delle *moral causes*:

Ce sont les différents besoins dans les différents climats qui ont formé les différentes manières de vivre, et ces différentes manières de vivre ont formé les diverses sortes de lois. Que, dans une certaine nation, les hommes se communiquent beaucoup, il faut de certaines lois; il en faut d'autres chez un peuple où l'on ne se communique point⁶⁵.

Se nel 1820 Leopardi conferiva importanza alle differenze climatiche nella volubilità dei caratteri umani, è tuttavia negli anni 1823-1824 che emerge più chiaramente nel suo pensiero la relazione *habitus*-clima. In un lungo passo dello *Zibaldone*, Leopardi spiega come «l'uomo debba quasi tutto alle circostanze, all'assuefazione, all'esercizio», distinguendo tra circostanze naturali, accidentali e «diversità di assuefazioni»; con questo non è escluso l'apporto delle «diversità assolutamente naturali, innate, e primitive [...] molto minori di quello che altri ordinariamente pensa»⁶⁶. Del resto:

Il carattere ec. ec. degli uomini è vario, e riceve notabili differenze non solo da clima a clima, ma eziandio da paese a paese, da territorio a territorio, da miglio a miglio; non parlando che delle sole differenze naturali⁶⁷.

Leopardi sottolinea poi l'esistenza di differenze «tra l'esteriore figura e conformazione degli uomini», le quali sono «naturali o accidentali, ma pur sempre fisiche» (secolo in cui essi vivono, incivilimento della nazione di appartenenza, clima, famiglia etc.)⁶⁸. Questo si riscontra anche nelle differenze tra le lingue⁶⁹:

La differenza delle lingue dimostra una vera differenza negli organi corporali della favella tra' vari popoli parlanti; differenza cagionata o dal clima o da qualsivoglia altra

⁶⁵ Ivi, p. 195.

⁶⁶ G. Leopardi, *Zib.*, pp. 3197-3198.

⁶⁷ Ivi, p. 3891.

⁶⁸ Ivi, pp. 3198-3199.

⁶⁹ La linguistica leopardiana può considerarsi «an enquiry into the relationship between languages and the 'constitution, customs, climate, religion, commerce etc.' as the frontispiece of the *Esprit des lois* has it»; C. Stancati, *The French Sources of Leopardi's Linguistics*, in L. Formigari, D. Gambarara (eds.), *Historical Roots of Linguistics Theories*, Philadelphia 1995, p. 133. Sul sostrato sensista e *idéologique* del pensiero linguistico leopardiano anche M. Andria, P. Zito, *Tutto è materiale nella nostra mente. Leopardi sulle tracce degli idéologues*, in S. Gensini (a cura di), *D'uomini liberamente parlanti. La cultura linguistica italiana nell'Età dei Lumi e il contesto intellettuale europeo*, Roma 2002, pp. 357-383. Per una visione antropologica della linguistica e del pensiero leopardiani si vedano poi: G. B. Bronzini, *Percorsi antropologici attraverso lo Zibaldone*, in AA.VV., *Lo Zibaldone cento anni dopo. Composizione, edizione, temi. Atti del X Convegno internazionale di studi leopardiani (Recanati-Portorecanati, 14-19 settembre 1998)*, Firenze 2001, pp. 427-448; R. Damiani, *L'antropologia perenne di Giacomo Leopardi*, in AA.VV., *La prospettiva antropologica nel pensiero e nella poesia di Giacomo Leopardi. Atti del XII Convegno internazionale di studi leopardiani (Recanati 23-26 settembre 2008)*, Firenze 2010, pp. 75-86; S. Gensini, *Sulla componente antropologica nel pensiero linguistico leopardiano*, in ivi, pp. 87-106.

cagione naturale, indipendente però certo dall'assuefazione nell'essenziale e generale e costante che in essa differenza si trova⁷⁰.

Inoltre, le corrispondenze tra i caratteri delle lingue e delle loro pronunce si riversano sulla natura dei rispettivi climi e sulle qualità fisiche dei loro abitanti, secondo il nesso fisico-morale settecentesco che investe anche lo studio comparativo delle lingue:

È cosa nota che le favelle degli uomini variano secondo i climi [...] le differenze de' caratteri delle favelle corrispondono alle differenze de' caratteri delle pronunzie ossia del suono di ciascuna favella [...] siccome il carattere della lingua al carattere della pronunzia, così i caratteri delle pronunzie corrispondono alle nature dei diversi climi, e quindi alle qualità fisiche degli uomini che vivono in essi climi, e alle lor qualità morali che dalle fisiche procedono e lor corrispondono⁷¹.

Il fatto poi che nei climi settentrionali gli uomini siano «fortificati [...] dalla fredda temperatura dell'aria» (come già in Montesquieu) comporta che essi siano «più che altrove robusti di corpo, e coraggiosi d'animo» e che la pronuncia delle loro lingue richieda una «gran forza di petto», come mostrano ad esempio le numerose aspirazioni in quella tedesca⁷². Nei climi meridionali, invece, gli uomini «sono per natura molli e inchinati alla pigrizia e all'oziosità, e d'animo dolce, e vago de' piaceri, e di corpo men vigoroso che mobile e vivido»⁷³; per questo il carattere della pronuncia dell'italiano non sarà, come nel tedesco, la forza ma piuttosto la «dolcezza e delicatezza», di per sé e primitivamente una qualità, che diviene poi un pregio con l'incivilimento delle nazioni e l'acquisizione da parte degli individui di tale qualità anche nel corpo («la maggior delicatezza delle forme»)⁷⁴. Leopardi sembra far propria l'ottica cabanisiana per cui il clima agisce anche sugli organi vocali, e di conseguenza sui caratteri delle lingue, avendo così una grande influenza sulle nostre abitudini morali⁷⁵. Le differenze esteriori,

⁷⁰ G. Leopardi, *Zib.*, p. 3199.

⁷¹ Ivi, p. 3247.

⁷² Ivi, p. 3248.

⁷³ *Ibid.*

⁷⁴ Ivi, pp. 3249-3250.

⁷⁵ P. J. G. Cabanis, *Rapports du physique et du moral de l'homme*, cit., pp. LXXX-LXXXI. Nei *Rapports* (1802) il *médecin-philosophe* Cabanis si propone lo studio dell'*homme physique* dal punto di vista medico e morale e la costruzione di una 'storia fisiologica' delle sensazioni, ritenendo rilevante l'influenza di fattori come l'età, il sesso, il temperamento, le malattie, il regime alimentare e il clima sulla formazione delle idee e delle affezioni morali (ivi, pp. XXXIV, XXXIX). Leopardi riprende il concetto cabanisiano di *moral* in quanto «complesso, relativamente autonomo, delle operazioni intellettuali e affettive dell'uomo», quest'ultimo inteso come «il risultato di una complessa *organisation* materiale che da sola giustifica l'esistenza e il funzionamento di tutte le facoltà», ovvero quelle del pensiero, del linguaggio e della memoria, da cui si origina il processo conoscitivo (C. Gazzeri, *Pensiero, parola, corporeità: un nesso ideologico-sensista nella filosofia del linguaggio di Giacomo Leopardi*, «Segni e comprensione», XIX, 2005, pp. 120-121). Su Cabanis anche S. Moravia, *Aspetti della 'Science de l'homme' nella filosofia degli idéologues. I. Filosofia e fisiologia in Destutt de Tracy e in Cabanis*, «Rivista Critica di Storia della Filosofia», XXI, 1966, p. 402. Sugli aspetti fisico e morale, la società e la morale dei

riscontrabili a livello fisico e degli organi, compreso quello fono-articolatorio⁷⁶, sono dunque leopardianamente «differenze di [...] disposizione [naturale] a maggiore o minor numero di abilità, a tali o tali abilità piuttosto che ad altre, e disposizione maggiore o minore»⁷⁷. Sulla base di una presunta corrispondenza tra interno ed esterno, si deduce una differenza della «naturale conformazione dell'interiore»⁷⁸. Per esempio, la «diversa conformazione esteriore del capo ne' diversi individui e nazioni» corrisponderebbe a una «differenza naturale d'ingegno»⁷⁹, cosa che si voleva dimostrare scientificamente nella craniologia nascente. La sola considerazione delle disposizioni naturali e fisiche tuttavia non convinceva il Leopardi, poiché essa implicava l'esclusione dell'assuefabilità, cioè la disposizione umana ad acquisire una seconda natura che talvolta capovolge lo stato di cose della prima natura:

è quasi dimostrato che la fronte spaziosa significa grande e capace ingegno naturale, e per lo contrario la fronte angusta; e così le altre differenze esteriori del capo osservate dai craniologi [...] ma l'assuefazione e le circostanze talora accrescono, talora cancellano, talora volgono affatto in contrario le differenze delle disposizioni naturali; delle quali sole possono pronunziare i craniologi, non de' loro effetti, che da troppo altre cause sono influiti [...] Qua pure si deve riferire la diversità delle fisionomie, degli occhi, che tanto esprimono e dimostrano dell'animo e dell'ingegno, e l'arte de' fisionomi⁸⁰.

Esistono però delle «differenze generali, regolari, e costanti [...] fra i caratteri, i talenti, le disposizioni spirituali delle diverse nazioni, massime secondo i diversi climi», precedenti e indipendenti dal momento assuefativo, quella «vera primitiva differenza d'indole e d'ingegno tra nazione e nazione, clima e clima» che Leopardi definisce «un principio e una disposizione di differenza»⁸¹. L'«indole

popoli, Id., *Aspetti della 'Science de l'homme' nella filosofia degli idéologues. II. Società e morale in Destutt de Tracy*, «Rivista Critica di Storia della Filosofia», XXII, 1967, pp. 54-86.

⁷⁶ Leopardi è erede della tradizione epicureo-lucreziana dell'origine naturale e istintiva delle lingue da suoni automatici e interiettivi (*De rerum natura*, libro V, vv. 1028-1090; T. Lucrezio Caro, *La natura*, a cura di A. Fellin, Torino 1997, pp. 320-321 e 351-352): «At varios linguae sonitus natura subegit / mittere et utilitas expressit nomina rerum» (vv. 1028-1029). Tale idea si opponeva alla teoria 'convenzionalista' e 'onomatopoeica' platonica del *Cratilo*, secondo cui le lingue sono il prodotto dell'assegnazione di nomi da parte del legislatore «artigiano del nome [onomatourgou]» per un legame tra suono e significato «predisposto per natura [physei pephykos]»; Platone, *Cratilo*, a cura di F. Aronadio, Roma-Bari 1996, pp. 16-23 (388e-390e). Il dibattito sull'origine del linguaggio e delle lingue ha avuto riverberi nei secoli successivi, fino all'età moderna con gli studi sul meccanismo fonoarticolatorio dell'anatomista Girolamo Fabrici d'Acquapendente, massimo rappresentante dell'aristotelismo biologico a Padova e autore del *De locutione* (1601), e dell'illuminista francese Charles De Brosses (*Traité de la formation mécanique des langues, et des principes physiques de l'étymologie*, 1765); S. Gensini, *Apogeo e fine di Babele. Linguaggi e lingue nella prima modernità*, Pisa 2016.

⁷⁷ G. Leopardi, *Zib.*, p. 3199.

⁷⁸ *Ibid.*

⁷⁹ *Ivi*, p. 3200.

⁸⁰ *Ivi*, pp. 3200-3201.

⁸¹ *Ivi*, p. 3201-3202.

nativa e primitiva» degli individui e delle nazioni, in realtà una disposizione naturale, è dunque soggetta alle modificazioni della «tanta e inesauribile diversità delle circostanze e degli accidenti»⁸², essendo l'uomo un *variabilissimum animal*, dotato di una connaturata *mutabilitas ingenii* e «indipendentemente affatto dalle assuefazioni [...] vario d'indole e di talento da se medesimo ancora»⁸³. Questa varietà d'indole della specie umana non è la semplice volubilità di carattere d'ispirazione montesquieuana, tipica dei climi meridionali e meno comune in quelli settentrionali. Leopardi considera una caratteristica tipicamente umana la conformabilità, cioè l'essere suscettibile alle continue modificazioni dovute anzitutto alle cause fisiche, e poi a quelle morali⁸⁴, cosa che lo rende scevro di eventuali implicazioni razziali. La distinzione leopardiana tra influenza primitiva e nativa delle disposizioni naturali e influenza dell'assuefazione evidenzia meglio la differenza tra prima e seconda natura, tra qualcosa di già dato e qualcosa di acquisito grazie a un'ingenta ed «estrema conformabilità e modificabilità [...] quindi suscettibilità»⁸⁵ umana, che può assecondare e capovolgere le disposizioni e le differenze naturali. Il nesso fisico-morale cabanisiano non è un qualcosa di dato e fisso, ma è soggetto alle variazioni dovute alle diverse circostanze attraverso l'*habitude* e leopardianamente a un processo di assuefazione⁸⁶.

Nello *Zibaldone* e nel *Discorso*, poi, il clima non compare mai da solo, ma spesso in una posizione rilevante all'interno di un elenco più o meno lungo delle diverse circostanze di modificazione dello spazio antropico, generalmente in rapporto al carattere in un'ottica politico-sociale (ad esempio, in riferimento ai popoli e alle nazioni). Leopardi classifica le circostanze in «geografiche, naturali e storiche», le prime concernenti il «sito» di una nazione (come la Spagna), le seconde «il clima, e il carattere nazionale in quanto alla parte fisica» (la pigrizia e la mollezza degli spagnoli, come accade nei climi caldi) e infine le terze che «corrispondono alle suddette, e da esse sono influite e modificate ordinariamente [...] piuttosto da considerarle com'effetti che come cagioni»⁸⁷. Egli poi sostiene che:

Di tutte le specie d'animali [...] l'umana è quella i cui individui sono [...] naturalmente [...] più vari tra loro [...] l'uomo è di gran lunga più conformabile d'ogni altro animale, e quindi più modificabile [...] tanto che [...] in diverse età o in diverse circostanze naturali o accidentali, locali, fisiche, morali, ec. di clima ec. native, cioè di

⁸² Ivi, p. 3204.

⁸³ *Ibid.*

⁸⁴ Si veda A. Aloisi, *La filosofia*, cit., pp. 114 ss.

⁸⁵ G. Leopardi, *Zib.*, p. 3892.

⁸⁶ A. Negri, *Lenta ginestra. Saggio sull'ontologia di Giacomo Leopardi*, Milano 1987 usa l'espressione 'metafisica dei costumi' in riferimento ai passi 'antropologici' dello *Zibaldone* e al *Discorso*. M. Biscuso, *La civiltà come rimedio di se medesima*, cit., pp. 481-482 parla poi di 'metafisica dei costumi' come «mediazione tra metafisica e filosofia sociale». Inoltre, S. Timpanaro, *Antileopardiani e neomoderati nella sinistra italiana*, Pisa 1982, pp. 178-179.

⁸⁷ G. Leopardi, *Zib.*, pp. 3578-3579.

nascita ec. o avventizie ec. volontarie o no ec. appena si può dire essere lo stesso uomo, ed il genere umano universalmente [...] appena si può dire esser lo stesso genere⁸⁸.

Il massimo risultato dell'ingenita conformabilità umana diventa la società, che «promuove inevitabilmente e porta per sua natura al colmo la diversità sì fisica sì morale, di facoltà di inclinazioni, di carattere, di forze, corpo [...] delle nazioni, de' tempi, delle varie età di un individuo», accrescendo peraltro quelle «diversità naturali ed ingenite» dell'uomo⁸⁹. Il clima è una circostanza naturale, la cui influenza viene il più delle volte modificata dal concorso di ulteriori circostanze per la disposizione umana a subire modificazioni, e conseguentemente ad assuefarsi⁹⁰. La società è il prodotto dell'uomo e della sua volontà contingente e «varia secondo gli accidenti e le circostanze de' tempi, de' luoghi, de' voleri», con «necessariamente infinite forme [...] sempre variabili e variate», per cui in essa «l'uomo perde [...] l'impronta della [prima] natura»⁹¹. Quelle diversità naturali raggiungono poi il piano sociale, senza che vi sia una corrispondenza col piano naturale, perché «la società rende gli uomini, non pur diversi e disuguali tra loro, quali essi sono in [prima] natura, ma dissimili»⁹². Sempre nel 1823, Leopardi scrive:

Le dette cagioni di varietà s'incrociano [...] tra loro, perchè il calor del clima produce un effetto, la grossezza dell'aria un altro contrario, e ambedue [...] s'incontrano bene spesso insieme [...] Esse si temperano, si modificano [...] in mille guise secondo le infinite diversità loro [...] e altrettante diversità [...] ne seguono ne' caratteri degli uomini⁹³.

Nelle riflessioni leopardiane del 1824 le nazioni e la società non paiono il semplice frutto dell'influenza delle circostanze naturali che ne comportano altre morali, ma piuttosto l'acquisizione di una seconda natura che può ricalcare, sostituirsi, o adattarsi alla prima:

E generalmente si vede che i principali caratteri o costumi nazionali, anche quando paiono non aver niente a che fare col clima [...] e vengano da cagioni affatto diverse, pur corrispondono mirabilmente alla qualità d'esso clima o dell'altre condizioni naturali d'essa nazione o popolo o cittadinanza ec. [...] Non parlo delle

⁸⁸ Ivi, pp. 3807-3808.

⁸⁹ *Ibid.*

⁹⁰ Le numerose circostanze (fisiche, morali etc.) possono produrre nell'uomo assuefazione o dissuefazione, rispettivamente a seconda della capacità di assuefabilità o di dissuefabilità (ivi, pp. 3902-3903).

⁹¹ Ivi, p. 3809.

⁹² *Ibid.* Inoltre, A. Prete, *Il pensiero poetante*, cit., pp. 117 ss.

⁹³ G. Leopardi, *Zib.*, p. 3892. Questo pensiero del novembre 1823 rimanda alle pagine sulla società e sulle differenze naturali, considerando quelle ingenite e innate e quelle «acquisite e contratte naturalmente, e per cause e circostanze semplicemente naturali e indipendenti [...] dalle sociali» e da ulteriori circostanze eventuali, secondo la conformabilità tipicamente umana (già nei primitivi e nei selvaggi), presente minormente negli animali e nelle piante (ivi, pp. 3892-3893).

meno estrinseche e più spirituali influenze del clima sulla [...] abitudine del corpo e dello spirito [...] che [...] contribuiscono a cagionare e determinare la varietà [...] nella vita delle nazioni, popolazioni, individui tutti partecipi [...] di una stessa sorta di civiltà, circa il genio e l'uso della conversazione⁹⁴.

L'assuefazione e le varie circostanze considerate svolgono dunque nel pensiero leopardiano un ruolo importante nella determinazione dei vari abiti degli individui e delle nazioni, anche relativamente all'incivilimento: essa è nello stesso tempo separata e intrecciata alle diverse circostanze che concorrono, non riducibili solo a naturali o accidentali, fisiche o morali. Leopardi connette il sostrato empiristico-sensista dell'*habitus* al sostrato medico-filosofico e 'di costume' del clima e al rapporto tra *homme physique* e *homme moral* della tradizione illuministica francese di Cabanis e di Holbach⁹⁵. In un pensiero zibaldoniano lemmatizzato sotto «Fisonomia. Occhi» e «Assuefazione. Assuefabilità e conformabilità dell'uomo»⁹⁶, Leopardi scrive che «l'effetto della significazione della fisonomia umana, riconosce anch'esso per sua prima cagione ed origine l'esperienza e l'assuefazione»⁹⁷, proprio per questo dotata di una forte componente imitativa. Il nesso *habitus*-clima comporta peraltro l'indipendenza del nesso stesso, da lui costantemente ribadita:

Le diverse circostanze fisiche che [...] influiscono, cambiano [...] diversificano ec. ec. le passioni o inclinazioni in uno stesso individuo, in diversi individui, in varie nazioni e climi e tempi ec. indipendentemente [...] dalla volontà e dall'assuefazione; son tante e sì varie che infinito sarebbe il volerle enumerare e descrivere, coi loro [...] effetti⁹⁸.

Le variazioni dovute all'influsso delle circostanze climatiche e naturali, fisiche, morali, come anche quelle dei caratteri del singolo individuo e delle nazioni, si realizzano nell'ambito corporeo e sensoriale. Esse si attuano 'insensibilmente' e 'inevitabilmente', per la conformabilità umana, tramite il

⁹⁴ Ivi, pp. 4031-4033. Secondo Pacella, questo pensiero è sviluppato più ampiamente nel *Discorso* (G. Leopardi, *Zibaldone di pensieri*, cit., vol. III, p. 954).

⁹⁵ Nel *Système de la nature* (1770) Holbach spiega come a seconda del clima gli uomini varino per colore, conformazione fisica, coraggio e facoltà spirituali, individuando poi l'origine dei diversi fattori climatici nella diversa posizione delle varie zone del globo rispetto al sole (P. H. Thiry d'Holbach, *Système de la nature, ou les lois du monde physique, et du monde moral*, Londres 1770, p. 82).

⁹⁶ Nello *Zibaldone* il nesso *habitus*-clima si intreccia con i lemmi «Fisonomia. Occhi», «Proporzione», «Simmetria», «Qualità umane che si credono innate, e derivano realmente dall'assuefazione», «Diversità grande, anche fisica, che è da uomini a uomini», «Assuefazione», «Disposizioni naturali» e quelli sui caratteri degli uomini (moralì, settentrionali e meridionali, etc.). L'*Indice del mio Zibaldone di Pensieri*, redatto dallo stesso Leopardi, si trova ora in G. Leopardi, *Zibaldone di pensieri*, cit., vol. III, pp. 1175-1208. Si veda anche la recente edizione tematica: Id., *Zibaldone di pensieri. Nuova edizione tematica condotta sugli Indici leopardiani*, a cura di F. Cacciapuoti, Milano 2019, pp. 1187-1202.

⁹⁷ G. Leopardi, *Zib.*, p. 1930.

⁹⁸ Ivi, p. 3205.

processo assuefativo, consentendo, sia all'individuo che alle nazioni, di assumere e acquisire numerosi abiti, mai dati e fissi, ma sempre vari e variabili: in questo consiste l'insensibile assuefarsi e dissuefarsi, l'inevitabile vestirsi e spogliarsi di una seconda natura.

Alice Orrù
Università Sapienza di Roma
✉ alike94@gmail.com

Contributi/2

Why is Habit the Hardest Problem for Hegel?

Contradictions of Habit in Hegel's Anthropology

V. Metin Demir

Articolo sottoposto a doppia *blind peer review*. Inviato il 19/12/2020. Accettato il 19/03/2021

Despite Hegel himself drawing our attention to the habitual neglect of habit in the formation of the spirit, the concept of habit has remained generally unstudied in the Hegel scholarship. In this paper, I will present how the concept of habit holds several contradictory determinations in itself, and in so doing I will give an answer to the question of what motivates Hegel to cite habit as the hardest topic (*am schwersten*) to comprehend. By closely analyzing Hegel's account of habit in the *Anthropology* section of his *Encyclopedia*, I will reconstruct his account in thirteen contradictory pairs, which are the essential contradictions which make up Hegel's whole system. Specifically, Hegel defines habit as *second nature* which makes possible the transition from nature to *Geist*. The debate among Hegel commentators on the meaning of 'second nature' reveals that to situate habit and second nature in Hegel's system means to determine the very character of Hegelian philosophy.

Introduction

While the 408th article of the *Encyclopedia* deals with derangement (*Verrücktheit*), the 409th and 410th articles deal with the concept of habit (*die Gewohnheit*)¹. For Hegel, habit plays a role in overcoming the particularity of senses and feelings in the universality or wholeness of the body. However, this universality is not the concrete universal of thought, but the abstract universal

¹ G. W. F. Hegel, *Philosophy of Subjective Spirit: vol. 2 Anthropology* (from now on *PSS II*), Trans by J. M. Petry, Dodrecht 1978, § 410 Z, p. 399. G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie des Subjektiven Geistes, Gesammelte Werke Band 25,2* (from now on *GW 25/2*), ed. by C. J. Bauer, Hamburg 2012, p. 1055.

of bodily existence². The role played by habit in Hegel's encyclopedic system, by and large, might thus be summarized and cast aside. Indeed, this has been the case. Although in recent years we have witnessed a growing interest in Hegel's idea of habit and the second nature³, these topics have traditionally never been seen as a major issue in Hegelian studies. While Hegelianism was shaped around problematic issues such as the master-slave dialectic, absolute spirit, dialectics, the end of history, and alienation, habit did not attract due attention. However, habit does not seem to be an ordinary subject at all. One might even go a step further, by claiming that habit is a central issue and even a key concept, not only for the philosophy of the subjective spirit but for the whole of Hegel's philosophy of spirit. This claim is not an interpretative inference in the broad sense of the word; instead, as Hegel says:

The form of habit includes all kinds and stages of spiritual activity. ... It is the same with *sight* and the other faculties: without mediation, concrete habit unifies the diverse determinations of sensation, consciousness, intuition, understanding etc. into a single simple act⁴.

A form of habit is involved in all the cognitive and psychological faculties. Hence, as the basis of all spiritual activities, habit deserves particular interest. Ironically, the forgetting of habit, in general, is also a part of its conceptual determination, because an act becomes habitual when it is already seen as familiar, when it becomes unnoticeable or effaces itself. Perhaps this characteristic of habit, the fact that it loves to hide, makes for its forgetting. That is why habit has concealed itself.

Ironically, Hegel himself drew attention to this point and said that there were not enough studies into habit. Even though, since the 2000s Hegelian scholars have become well aware of the role of habit and second nature in the formation of spirit, still today, 200 years after his life, the place of habit in Hegel's philosophy has also not been studied enough, through a quirk of fate. Nonetheless, Hegel himself repeatedly warns us about the difficulty and the centrality of habit:

² For the transition from derangement to habit in Hegel's Anthropology see Michael Lewis's article in this volume.

³ There is a considerable increase in the number of studies that discuss Hegel's concept of habit and second nature. I will review a large part of these works in the following pages. Moreover, an international conference specifically focusing on the issue of second nature in Hegel was organized by the Hegel Association, at Stuttgart, in 2017.

⁴ Hegel, *PSS* II, § 410, p. 391. Hegel, *GW* 20, p. 418. «Die Form der Gewohnheit umfaßt alle Arten und Stufen der Tätigkeit des Geistes; ... Ebenso *Sehen* und so fort ist die konkrete Gewohnheit, welche *unmittelbar* die vielen Bestimmungen der Empfindung, des Bewußtseins, der Anschauung, des Verstandes usf. in einem einfachen Akt vereint».

In scientific studies of the soul and of spirit habit is usually passed over, sometimes simply because it is regarded as not worthy of consideration, but more frequently for the further reason that it is one of the most difficult of determinations⁵.

Although we are familiar with habit as a presentation (*die Vorstellung der Gewohnheit gewöhnt*), the determination of its Notion is a difficult matter (*derselben schwierig*)⁶.

Like memory, habit is a difficult point (*ein schwerer Punkt*) in the organization of spirit⁷.

Obviously, the overlooking of the subject of habit in the Hegelian literature is not because it is seen as a hard topic, but simply because it does not seem interesting enough. However, Hegel warns us that habit, at first sight, seems very simple since we are familiar with the idea of habit (*die Gewohnheit gewöhnt*), but actually, the conceptual comprehension of habit is very difficult⁸. Actually, for various philosophical concepts such as life, God, and Spirit, Hegel says these are difficult to grasp for the faculty of understanding, but he has a solution to all these issues: he offers speculative philosophy as a means to grasp them. However, this time Hegel is not saying that habit is hard to comprehend for the faculty of understanding, instead he says *the concept of habit itself (die Bestimmung des Begriffs derselben schwierig)* is hard to comprehend. Thus, why did habit so intimidate the great philosopher who had allegedly cut the Gordian knot of the course of history?

In this article, I claim that why Hegel sees habit as the hardest problem is that habit stands indifferently in the midst of many contradictions. One can say that Hegel is a philosopher of contradiction *par excellence*, so that contradictions cannot intimidate him. It is already known that throughout all his metaphysics and natural philosophy, he considers everything in terms of contradictions, and his system progresses with the sublation of these contradictions. Hence, what is the unique difficulty that is peculiar to habit, for Hegel?

The difficulty with habit comes from the fact that it contains not merely a single contradiction, but it embraces *almost* all the essential contradictions of the Hegelian system. What is more, habit happily sustains itself in all these contradictions. Normally, as in the case of unhappy consciousness, this contradiction is a source of unrest and leads a subject to do something to restore

⁵ Hegel, *PSS* II, § 410, p. 397. Hegel, *GW* 20, p. 419. «In wissenschaftlichen Betrachtungen der Seele und des Geistes pflegt die Gewohnheit entweder als etwas Verächtliches übergangen zu werden oder vielmehr auch, weil sie zu den schwersten Bestimmungen gehört».

⁶ Hegel, *PSS* II, § 410 Z, p. 397-398. Hegel, *GW* 25/2, p. 1053.

⁷ Hegel, *PSS* II, § 410 p. 391. Hegel, *GW* 20, p. 416. «Die Gewohnheit ist wie das Gedächtnis ein schwerer Punkt in der Organisation des Geistes».

⁸ Hegel, *PSS* II, § 410 Z, p. 399. Hegel, *GW* 25/2, p. 1054. «Wir sind die Vorstellung der Gewohnheit gewöhnt, dennoch ist die Bestimmung des Begriffs derselben schwierig».

balance⁹. However, Hegel describes habit as the «happy state of consciousness»¹⁰. In our habitual bodily states, a kind of embodied mind can fluidly operate irrespective of the contradiction inherent in it. Hegel confirms this idea when he says «custom is an activity without opposition»¹¹. What is so astonishing and hard to comprehend in habit is that it bears lots of contradictions, as well as the fact that one can still be happy in the midst of these contradictions. It is possible to illustrate this unusual position of habit by enumerating the array of contradictions that Hegel mentions in his texts when he deals with the topic of habit. Thus, although I will make a detailed analysis of the concept of habit in Hegel's *Anthropology*, my intention is not to give an in-depth examination of the concept of habit, but to show panoramically how habit is involved in *nearly* all the essential contradictions that Hegel dealt with.

Habit takes the stage in the Hegelian system as a lead actor twice. In *Anthropology*, it plays the role of a catalyzer in the process of the liberation of the self from biological constraints. It also reappears in *Objective Spirit*: when Hegel starts to analyze *Sittlichkeit*, he puts the stress on habit as second nature in order to bind material life to normative life¹². These two different roles have different characteristics. While the function of habit in the stage of *Sittlichkeit* is to bind material life with normative action, or the individual and collectivity, it functions in *Anthropology* as the liberation of the self from the organic body. Due to these different functions of habit, after demonstrating the significance of the concept of habit in terms of the whole Hegelian system, in the last part of this article, I will discuss how the account of habit in *Anthropology* provides a new insight so as to situate Hegel's position in respect of the debate on naturalism. Since most of the literature concentrates on second nature as *Sittlichkeit*, the debate leads us to infer whether Hegel was prone to naturalism or not. But when we look from the perspective of *Anthropology*, we would see that habit is not a tool for naturalizing freedom (naturalism) or a stage where we leave nature behind (non-naturalism); instead, habit has a plastic force that make possible the transformation of nature within itself. Hence, the problem of habit and how one handles it might determine what sort of contemporary Hegelianism we choose. Thus, in the following part of the article, I will enumerate the contradictory pairs that habit carries in its «happy state» and finally discuss its relevance to current debates on naturalism.

⁹ G. W. F. Hegel, *Phenomenology of Spirit*, Trans. by A. V. Miller, Oxford 1997, § 207, p. 126. «This *unhappy, inwardly disrupted (unglückliche, in sich entzweite)* consciousness, since its essentially contradictory nature is for it a *single consciousness*».

¹⁰ G. W. F. Hegel, *Phenomenology of Spirit*, § 354, p. 214. When Hegel discusses the customs of a people (*Sitte*), he says “reason *must* withdraw from this happy state” (*Die Vernunft muß aus diesem Glücke heraustreten*), hence it is possible to infer that customs and habits are happy states of consciousness.

¹¹ G. W. F. Hegel, *The Philosophy of History*, Trans. by J. Sibree, Kitchener 2001, p. 91. G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte, Werke in 20 Bänden*, Baden 1986, p. 100. «Die gewohnheit is ein gegensatzloses Tun».

¹² G. W. F. Hegel, *Hegel's Philosophy of Right*, Trans. by T. M. Knox, Oxford 1978, § 151, s. 108.

1. Between Particular, in-itself Corporality and Universal, for-itself Selfhood

The position of habit in Hegel's *Encyclopedia* is that it plays an intermediary role between corporality and the transcendental self, which refers to the universality that accompanies all particular bodily states. On the one hand, there is the Ego, which is the universality that stands against the particular states of the body; on the other hand, there is my body, here and now, which experiences certain sensations¹³. Hence, there is a tension between particular, in-itself selfhood and universal, for-itself selfhood. According to Hegel's account of the soul in his *Anthropology*, the «feeling soul» idealizes the body that exists here and now. With the help of habit, the presence of the body could be overcome, since the body is not only considered in its present state but the body is also evaluated along with the whole of its past. To put it differently, my present body becomes a body that belongs to me along with its past. Thus, the particularity of the body is sublated into a broader universal perspective.

Individuality has determinations, sensations, feelings; these are at first particular. In these I am immersed in a content; I do not keep or preserve myself as universal in these sensings. In contrast, in habit it is posited that these satisfactions are directly subordinate to the universal that at the same time transcends them, and that preserves itself in its simple self-relation¹⁴.

Transient feelings and sensations occurring in the body are sublated into the broader wholeness, by means of habit. The instantaneous effects in my body are mapped and idealized once again within the general integrity of the self¹⁵. Hence, thanks to habit, through the universality of the for-itself, Ego permeates into my body's particularity, so that the universality of Ego subdues the particularity of the body. Habit functions as a kind of *schema* between the spontaneous transcendental self and the empirical self¹⁶. Thus, habit serves as an unconscious mediator between the transcendental Ego and the body.

¹³ G. W. F. Hegel, *PSS* II, § 409 p. 387. Hegel, *GW* 20, p. 414.

¹⁴ G. W. F. Hegel, *Lectures on the Philosophy of Spirit 1827-8*, Trans. by R. R. Williams, Oxford 2007, p. 153.

¹⁵ Neuroscientist Gerald Edelman confirms this idea when he claims that, in the categorization of repeated sensations and the synthetization of those categories with the reward mechanisms of the brain, the mind does not immediately perceive the present moment, actual sensations are evaluated in broader categories that we have acquired through habits. We perceive the actual reality of the world here and now, as remembered present. See G. M. Edelman, *The Remembered Present: A Biological Theory of Consciousness*, New York 1990.

¹⁶ E. Magri, *The Place of Habit in Hegel's Psychology*, in S. Hermann-Sinai and L. Ziglioli (eds), *Hegel's Philosophical Psychology*, New York 2016, pp. 74-90, p. 80.

2. Between Real and Ideal

For Hegel, the soul means the idealization of the body. The first capacity of the soul, «sensation», refers to the recording of what happens in the parts of the body; the second capacity of the soul, «feeling», amounts to the idealization of the senses by re-mapping them in the integrity of the body. Habit, as a third capacity, is seen as the idealization of corporeal feelings within the broader whole of the personality. Hegel says:

This particular being of the soul is the moment of its *corporeity* (*Leiblichkeit*). Here it breaks with this corporeity, distinguishing itself from it as its *simple* being, and so constituting the ideal nature of its *subjective* substantiality¹⁷.

Habit is a state of ideality, in which the immediacy of corporeal stimuli can be overcome. For example, a person living in Istanbul, which is a highly over-crowded city, would constantly be exposed to traffic and noise. Although his body feels incessantly the *real* influence of these stimuli, after a brief time of exposure, his body would not sense all the stimuli that come to its ears, so that the body would unconsciously put the stimuli in order by disregarding most of them. In other words, the real stimulus coming to the body is extracted from its immediacy by idealizing them in accordance with the substantiality of the body. *In-itself*, immediate corporality is sublated into the *for-itself*, idealized form. Thus, thanks to habit, even if the body remains in its *corporeal* form, it begins to transform into an *ideal* subjectivity. Furthermore, the idealization process is accomplished by the body itself. The physiological effects on the material body are recorded entirely within the ideality of the body (*in ihre Idealität so vollständig aufgenommen*) and the ideal is completely at home in the material body. Thus, «Idealness resides (*eingewohnt*) in materiality or ideality and moves freely within materiality»¹⁸. With the help of habit, the immediacy of the body is overcome by the body itself, thus, the body is posited as ideal.

Habit is something posited by me. Through this self-positing, habits are distinguished from natural qualities to which I have contributed nothing. Sleep and waking occur in me without my agency. ... but it is posited by me and made my own. Habit is a quality I have posited in myself as simple totality¹⁹.

In habit, *real* and *ideal* or matter and mind inseparably stay together. The ideal self resides in its material body, but the soul does not leave the body to itself, it idealizes the body by positing it.

¹⁷ Hegel, *PSS* II, § 409 p. 387.

¹⁸ Hegel, *PSS* II, § 410 Z, p. 401. Hegel, *GW* 25/2, p. 1056.

¹⁹ G. W. F. Hegel, *Lectures on the Philosophy of Spirit 1827-8*, p. 153.

3. Between Thought and Being

Hegel calls habit «the mechanism of the self (*der Mechanismus des Selbstgefühls*)»²⁰, which practically manages to synthesize the spontaneity of thought and the external being of the body.

It is the same with *thought* which is free (*ganz frei Denken*), active within its own pure element, for it is constantly in need of habit and familiarity, the form of *immediacy* which makes it the unhindered and permeated possession of *my single self*. It is through this habit that I first *exist* for myself as a thinking being (*Erst durch diese Gewohnheit existiere Ich als denkendes für mich*). Even this immediacy of thinking self-communion (*denkenden Beisichseins*) involves corporeity, for whereas sustained thinking will give rise to a headache when one is out of the habit, habit will diminish this sensation by turning the natural determination into an immediacy of the soul²¹.

Quite interestingly, Hegel, who prioritizes the spontaneous and free character of thought writes that «thought is in need of habit». If free thought in its activity is the absolute itself, then it is possible to infer that even the absolute itself needs habit²². Since the Absolute cannot be in need of anything, the dependence of thought on habit seems again to be a contradiction. However, for Hegel, the first direct relationship between pure thought and being is accomplished by habit, which invalidates a sharp dualism between the realm of being and the realm of the reflexive, thinking self. What is more interesting, Hegel says that thought applies pressure on the being (since sustained thinking gives rise to a headache). Nevertheless, this painful relationship between thought and the body might be alleviated by habit.

4. Between Normativity and Materiality

If habit serves to posit ideality of the self within the corporality of the body, through which the corporeal body becomes a posited being (*gesetztes sein*), then the opposition between the normative act of positing and the factual physical body stands together in habitual actions.

we have to consider not a general inwardness indeterminately separated from an encountered world, but the way in which this corporeity becomes subject to the rule of the soul (*die Herrschaft der Seele*). The freeing of the soul, its achievement of objective consciousness, depends upon this mastering (*Bemächtigung*) of corporeity. . . . In that I am alive, I have an organic body which is not *alien* to me, but which pertains to my idea, is the immediate external determinate being of my *Notion*²³.

²⁰ Hegel, *PSS* II, § 410, p. 391. Hegel, *GW* 20, p. 416.

²¹ Hegel, *PSS* II, § 410, s. 397. Hegel, *GW* 20, p. 418.

²² Malabou even asserts the dialectical process of the absolute knowledge can be describe as «speculative habit». C. Malabou, *The Future of Hegel: Plasticity, Temporality and Dialectic*, Trans. by Lisabeth Doring, London 2005, p. 146.

²³ Hegel, *PSS* II, § 410 Z, p. 404. Hegel, *GW* 25/2, p. 1056.

For Hegel, with the help of habit, spirit takes control of the body within the body itself. The contradiction between the order of normative realm and the order of physical bodies, which is the essential problem of Kantian practical philosophy, is overcome here, without putting it in a form of an unbridgeable abyss. Since, when I form a habit, I make use of my body. I live in this organic body, but this organic body no longer remains alien to me, it becomes a body that is shaped by my actions and that bears my traces. The body becomes *my* body, it becomes *mine*. Through habit, the given, physical body begins to come under the domination of the spirit. This domination is not an external normative authority that commands the body by giving imperatives like you « ought to do this », but a *soft power* that changes the body by operating within the body. This soft power is a strategy of gradually obtaining power (*Bemächtigung*). Habit can be seen as a way of applying freedom to the body, or applying the space of reasons to the space of nature. Thus, the eternal rivalry between freedom and bodily existence, as we can see in Kantian *moralische Weltanschauung*²⁴, is diminished by means of habit.

Mere sensation is a matter of chance (*zufällig*), ... the soul is *immersed* or *lost* in its content, unaware of its concrete self. In habit on the contrary, man relates not to a *single, chance* sensation, presentation, desire etc., but *to himself* to a *general manner* of acting which he himself has posited and which has become his *own* (*zu einer seine Individualität ausmachenden*), and through which he therefore displays his *freedom*²⁵.

Obviously, habit leaves freedom's mark on the body and bodily states by transforming them, which are naturally given, and chance dependent. Acting habitually, with repeated exercises, I impose my own *style*, my own rule on the body. As Hegel says: «the soul introduces into its expressions a *general manner* of acting which may also be transmitted to others, – a *rule* (*eine Regel*)»²⁶.

Hegel's materialism here is striking. Since Hegel denounces the monkish life, in which the individual struggles to leave the body in order to obtain absolute spirituality²⁷, he never accepts such a spiritualist understanding of freedom. He insists that freedom should be attained through material conditions, by saying that «my soul is however free within its body if I conduct myself in accordance with the laws of my bodily organism»²⁸. Freedom of the spirit is not opposed to the material, natural body, instead «habit is a liberation in and from nature (*Freiheit vom und im Natürlichen*)»²⁹. Therefore, even if habit is not equal to

²⁴ G. W. F. Hegel, *Phenomenology of Spirit*, § 612, p. 372.

²⁵ Hegel, *PSS II*, § 410 Z, p. 401. Hegel, *GW 25/2*, p. 1055.

²⁶ Hegel, *PSS II*, § 410 Z, p. 407. Hegel, *GW 25/2*, p. 1058.

²⁷ Hegel, *PSS II*, § 410 Z, p. 403. Hegel, *GW 25/2*, p. 1055.

²⁸ Hegel, *PSS II*, § 410 Z, p. 405. Hegel, *GW 25/2*, p. 1057. «Verhalte ich mich dagegen den Gesetzen meines leiblichen Organismus gemäß, so ist meine Seele in ihrem Körper frei».

²⁹ Hegel, *Lectures on the Philosophy of Spirit 1827-8*, p. 154. G. W. F. Hegel, *Vorlesung über die Philosophie des Subjektiven Geistes, Berlin 1827/1828. Nachgeschrieben von Johann Eduard Erdmann und Ferdinand Walter*, ed. by F. Hesse, B. Tuschling, Hamburg 1991, p. 19.

freedom *per se*, it is a practice of *liberation*³⁰.

5. Between Necessity and Freedom

Another remarkable feature of habit is the coexistence of freedom and necessity. Hegel writes:

In that habit is a mode of natural existence, a person of habit is not free. He is free however in so far as habit reduces the natural determinateness of sensation to his mere being and he is no longer in a state of differentiation in respect of it i.e. interested in, occupied with and dependent upon it³¹.

Habit does not literally mean freedom, since it is a mode of natural existence. Like our naturally given body, we find habit a limitation, a constraint on our freedom. Looking from the perspective of free will, habit appears as an obstacle, a compulsion, or a necessity. However, we can also overcome constraints on our body, thanks to habits. In order to point out this ambivalent position, Hegel mentions habit as «a necessity in relation to freedom»³². For Hegel, the essential character of habit is to be indifferent to the affections of the body, so, it is a *liberation (die Befreiung)*³³.

Hegel counts three dimensions of this liberation: indifference to sensation (*Abhärtung*), indifference to satisfaction (*Abstumpfung*) and having dexterity (*Geschicklichkeit*)³⁴. Thanks to habit, a person can become indifferent to immediate feelings and might be indifferent to the demands of the body. Moreover, through habit, a person can be blunted against the satisfaction of immediate instincts and desires. Thus, one can distance oneself from the instincts and passions that constantly throw you around, which can be counted as a liberation. Additionally, the body is taken under control by the skills we acquire through habit, so that mind and body function in a completely fluid manner. Acquiring dexterity by means of habits, «makes effective a subjective purpose within corporeity (*ein subjektiver Zweck in der Leiblichkeit*)»³⁵.

Looking from the perspective of these three dimensions, the detachment from naturalness can be seen as a liberation, since we become free from obsession with bodily sensations and feelings, and we show our freedom through our body. Here, again one can see how habit carries contradictory concepts. Habit means on the one hand liberation, on the other hand enslavement. For example, when

³⁰ C. Menke, *Hegel's Theory of Second Nature: the Lapse of Spirit*, Trans by. G. Jackson, «Symposium», 17, 2013 (1), pp. 31-50.

³¹ Hegel, *PSS II*, § 410, p. 393. Hegel *GW 20*, p. 416.

³² G. W. F. Hegel, *Lectures on the Philosophy of Spirit 1827-8*, p. 154.

³³ Hegel, *PSS II*, § 410, p. 393. Hegel, *GW 20*, p. 416. «Die wesentliche Bestimmung ist die *Befreiung*, die der Mensch von den Empfindungen, indem er von ihnen affiziert ist, durch die Gewohnheit gewinnt».

³⁴ Hegel, *PSS II*, § 410, p. 393. Hegel, *GW 20*, p. 417.

³⁵ Hegel, *PSS II*, § 410, p. 395. Hegel, *GW 20*, p. 417.

our body gets used to flexible working conditions, after a while we may have gained strength against fatigue and exhaustion, but this empowerment also prevents us from detecting how disastrous these working conditions are, and how these conditions enslave us. By pointing out this contradictory relationship between subjection and liberation, Hegel states: «Consequently, while on the one hand man is freed by habit, he is also *enslaved* by it»³⁶.

6. Between Possibility and Necessity

The tension of freedom and necessity on the ethical level also extends to the tension between the modes of possibility and necessity on the logical level. Because on the one hand, while getting used to something or not is *possible*, it becomes necessary for the subject, once one gets used to it. For this reason, Hegel calls habit a «subjective necessity»³⁷. Normally, the body is the substance for the mind, but with the arrival of habit, mind becomes the substance for the body, and the body becomes an accident for the mind. Habit brings about a kind of inversion of the logical relationship between the body and mind. Hegel says: «...so to transform it [the body] that it [the soul] relates to *itself* within it, its body becoming an accident brought into harmony with its substance, which is freedom»³⁸. As it turns out, habit plays a special role in the ontological transformation of the natural body into a state of freedom. Once I get used to something, then I become someone who acts necessarily in that way; at first habituation appears a matter of chance, then it becomes an obligation when I get used to it. Thus, my habits constitute my substance, they determine who I am. Hegel says, «habit is there not only as a particular, momentary satisfaction; rather I am this habit. It is my universal mode of being – what I am is the totality of my habits. I can do nothing else, I am this»³⁹.

While what I get used to depends primarily on what I do, my acts become my habits, then my habits become my fate, so that I cannot act otherwise, these habits having become an obligation for me to act just in that way. Hegel gives an interesting example here: man's upright standing posture is not a natural feature, s/he was not originally erect, but this is a characteristic that he has acquired through evolutionary struggle⁴⁰. While standing upright was at first a possibility for human beings, for *homo sapiens* standing upright became its substantial characteristic. Thus, habit is an ontological transformer that renders

³⁶ Hegel, *PSS* II, § 410 Z, p. 401. Hegel, *GW* 25/2, p. 1056. «Obgleich daher der Mensch durch die Gewohnheit einerseits frei wird, so macht ihn dieselbe doch andererseits zu ihrem *Sklaven*».

³⁷ G. W. F. Hegel, *Lectures on the Philosophy of Art: The Hotho Transcript of the 1823 Berlin Lectures*, Trans. by R. F. Brown, Oxford 2014, p. 230.

³⁸ Hegel, *PSS* II, § 410 Z, p. 405. Hegel, *GW* 25/2, p. 1057. «...ihn so umgestalten, daß sie in ihm sich auf sich *selber* bezieht, daß er zu einem mit ihrer Substanz, der Freiheit, in Einklang gebrachten *Accidens* wird».

³⁹ G. W. F. Hegel, *Lectures on the Philosophy of Spirit 1827-8*, cit., p. 153.

⁴⁰ Hegel, *PSS* II, § 410 Z, p. 415.

the necessary possible (by converting natural traits into accidental features), and the possible necessary (by rendering upright posture a substantial characteristic).

7. Between Possessing (*Aneignen*) and Releasing (*Verlassen*)

Through habit, I can possess my actions and my body, but at the same time I can stop being interested in the business of my body and actions, since actions occur automatically. I become « this person » by having habits, while I also become « another person » by acquiring new habits. Thus, paradoxically, habit is both a formative and transformative force at the same time. What I possess is my habits, but what I will possess is my upcoming habits. I can transform myself by adopting new habits, so I begin to transform into an-other. I can open myself up to being someone else by taking on a different habit. Ethical questions like, «Who am I? What can I do?» become plastic problems that can always be in the process of shaping and re-shaping. Hegel says:

Our consciousness is *present* and *interested* in the business, but at the same time *absent* from and *indifferent* to it; our self *appropriates* (*aneignet*) the business while to an equal extent *withdrawing* from it (*zurückzieht*); and while on the one hand the soul *enters* (*eindringt*) entirely *into* its expressions, it also *abandons* them (*dieselben verläßt*), shaping them into something *mechanical*, into a merely *natural effect*⁴¹.

Unlike feelings, habit enables me to put some distance between *my* body and *myself*. Due to the indifference and blunting that come with habit, on the one hand, I can distance myself and withdraw from my bodily sensations, whereas on the other hand, by doing this, I can demonstrate that I myself have control over my body. With this ability to feel indifference to sensations, I am able to prove that my self is not just open to every external influence; instead, all the sensations which affect my body are registered in the historicity of my experiences. Habit opens up the interval or distance that gives way to spirit and history to seep into the body. This spacing has the character of *pharmakon*, which includes both the meaning of opening to otherness and the meaning of inclusion of otherness into the self. The mind, with the ability of manifesting both indifference and blunting, is able to say «I cannot be someone else»; at the same time, through this same act of appropriation, the mind can say «I am not the body given to me, I can distance myself from it, I can be someone else». Hegel notices:

... [the soul] is free of these [sensual] determinations in so far as it is neither interested in nor occupied with them. At the same time, in that it exists with these forms as with its possession (*als ihrem Besitze existiert*), it is open (*offen*) to the further activity and occupation of sensation and conscious spirit⁴².

⁴¹ Hegel, *PSS* II, § 410 Z, p. 409. Hegel, *GW* 25/2, p. 1058.

⁴² Hegel, *PSS* II, § 410, p. 391. Hegel, *GW* 20, p. 416.

Habit, contradictorily, has both the characteristics of possession and withdrawal, or appropriation and abandonment. Neurobiological imaging records of habituation also reveal results in line with these considerations (Figure 1)⁴³.

Epistemological correlates of this double movement of possession and withdrawal are the concepts of remembering and forgetting. Habit means both forgetting and remembering. When we act habitually, we act without thinking about it, we forget what we are doing, and we have even forgotten the moment when we got used to it. It is not possible to give a date to habit. One cannot remember exactly at what time s/he acquired a habit. Having a habit is literally the capacity to forget, to release the information retained in working memory. But habituation also means remembering, since habitual know-how or procedural memory is one of the most epistemologically enduring types of knowledge⁴⁴.

8. Between Consciousness and Unconscious – or *Unconscious Spontaneity*

According to Hegel's *Anthropology*, habit is a state of the soul, in which the intentional conscious Ego has not yet come onto the scene, yet it refers to an awareness of the body. What is contradictory here is that, while habit shows the intentional qualities of consciousness with features such as the conversion of diverse sensations into the perspective of a single self, directing the actions and affections of the body, activating a kind of self in the body, habit's actual mode of operation is unconscious. For Hegel, this unconscious mode is the basis of consciousness.

This abstract being-for-self of the soul in its corporeity is not yet ego (*noch nicht Ich*), ... It is corporeity, which pertains to the soul as such on account of its being set back to its pure ideality....in that the particularity of corporeity, immediate corporeity as such, is sublated within it, is the basis of consciousness (*das ganz reine bewußtlose Anschauen, aber die Grundlage des Bewußtseins*)⁴⁵.

In habitual states of consciousness, we will not be totally immersed in sensations and feelings, but we unconsciously have these sensations (*bewußtlos an ihr hat*), like the conscious self that has mastery over sensations. Hegel designates habit

⁴³ B. Baars, N. M. Gage, *Fundamentals of Cognitive Neuroscience: A Beginner's Guide*, Oxford 2013, p. 44.

⁴⁴ There is also a new research field in psychology, called dual-process in mind theory proposing that the human mind have two distinct processes, one is reflective, fast and conscious, and the other is automatic, slow and conscious. Hegelian theory of habit can be integrated with this contemporary theory, since it shows that habit can synthesize both processes of the human mind. For the history and the definition of dual-process theory see: K. Frankish, J. Evans, *The duality of mind: An historical perspective*, in K. Frankish, J. Evans (eds.), *In two minds: Dual processes and beyond*, Oxford 2009, pp. 1-29.

⁴⁵ Hegel, PSS II, § 409, p. 389. Hegel, GW 20, p. 415.

as a kind of «unconscious will (*bewußtlos will*)»⁴⁶. Even one of the most basic determinations of man, standing upright, could have been acquired through this kind of unconscious will. Habit bridges the Kantian gap between free, conscious will and unconscious, natural movement. This idea of «unconscious will» can be seen as scandalous for the Cartesian or Kantian tradition. Since the freedom of will and conscious awareness belong to the spontaneity of the mind, talking about an unconscious will or, to put it in Bourdieu's words, «a spontaneity without will or consciousness»⁴⁷ seems contradictory. However, habit continues to operate inexorably amid the contradiction between the freedom of spontaneity and the necessity of matter. Habit unconsciously circumvents the essential problem of the Kantian system that desperately attempts to synthesize the spontaneity of the mind and the outside world.

9. Between Difference and Repetition

According to the capacity of understanding, difference and identity are mutually exclusive concepts. If something is repeated, it must remain the same way it was. We know that even if there is a slight difference in the repeating process, the result cannot be seen as a repetition. In the early ages of philosophy, Heraclitus pointed out this paradox and said «you cannot wash twice in the same river», that is, if there is a difference, there will be no repetition. However, the organic form, which lies in the center of Hegel's whole philosophy, means that an organic being can add this difference to its identity. This feature of an organic creature that can constantly change while remaining the same, is clearly expressed in habit. Hegel writes:

This formulation (*Sich einbilden*) of the particular or corporeal aspect of the determinations of feeling within the *being* of the soul (in *das Sein der Seele*), appears as a *repetition* (*wiederholung*) of these determinations, while the engendering of habit appears as *practice* (*die Erzeugung der Gewohnheit als eine Übung*)⁴⁸.

Habit means repetition in two senses. In the first sense, habit reduplicates sensations by repeating the senses *in the presence of the mind*, namely, imprinting the mind's seal on the senses means reliving them with a change of perspective. In the second and more literal sense, habit basically means repeating, since it depends on doing the same movement again and again. But what is repeated is no longer a mechanical uniformity; instead, it is a *practice*, in which every repetition follows a developmental line in respect to the earlier one. In practice, both the actor and the action gradually change. In other words, in habitual actions, the person is not repeated, or his repetition always makes a difference. For example, even though a mechanical music box plays a song thousands of

⁴⁶ Hegel, *PSS* II, § 410, p. 397. Hegel, *GW* 20, p. 418.

⁴⁷ P. Bourdieu, *The Logic of Practice*, Trans. by Richard Nice, Stanford 1990, p. 56.

⁴⁸ Hegel, *PSS* II, § 410, p. 391. Hegel, *GW* 20, p. 416.

times, it remains exactly the same, but an organic being might differ when it does something repeatedly. Hence, habit operates happily, right in the midst of the eternal conflict between transformation (*metamorphosis*) and staying identical. Hegel refers to this magical operation as follows:

Frequent *repetition* will make the bodily activities to be carried out in the service of spirit (*deinste des Geistes*) conform to it to an ever higher degree, for by constantly increasing its familiarity (*vertrautheit*) with all the circumstances to be considered, the soul finds itself at *home* in its *expressions* to an ever greater extent (die Seele... in ihren *Äußerungen* somit immer *heimischer* wird), ... It is therefore continually appropriating more of the body (*sonach den Leib immer mehr zu ihrem Eigentum*), transforming it into the instrument of its use, and it is thus that there occurs the *magical* relationship of the body's succumbing to the immediate effect of spirit (so daß dadurch ein *magisches* Verhältnis ein unmittelbares Einwirken des Geistes auf den Leib entsteht)⁴⁹.

Hegel feels obliged to call repetition a magical form of relationship because repetition has an incredible effect on organic creatures. When someone is displaying a quantitative difference through repetition, a qualitative difference comes out. Hegel's incessant usage of words that express degrees (*immer mehr, immer größere, immer höhere*) in the passage implies that repetition is essentially a quantitative grading. However, this gradual quantitative repetition, which is not felt by the subject, abruptly creates a magical relationship, then the body surrenders to the soul. Through constant repetition, the body finds itself under the influence of the spirit (*einwirken*), the body suddenly finds itself to be a *tool* (*werkzeug*) of the spirit. The *sameness* of a mechanical repetition creates a transformative and constitutive *difference*. Thus, habit is this mysterious (*magische*) power that transforms repetition into difference.

10. Between Organism and Mechanism or *Physis* and *Techné*

Classical metaphysics positions the organism and the mechanism at opposite poles. Habit, again with a deconstructive movement, inserts the mechanism in the organism. It renders natural actions mechanical, and as well, replaces organism with mechanism. Through constant repetition, the spirit renders the body a mechanical tool (*werkzeug*). Habit, simultaneously, both instrumentalizes the mind, and non-mental mechanical repetitive action becomes part of mental life. Hence, Hegel calls habit «the mechanism of the self (*der Mechanismus des Selbstgefühls*)»⁵⁰. The dead mechanism and living teleology do not stand as contradictory concepts in Hegel's account of habit, since the teleology of the spirit can take over the mechanism when it operates.

⁴⁹ Hegel, *PSS* II, § 410 Z, s. 407. Hegel, *GW* 25/2, p. 1058.

⁵⁰ Hegel, *PSS* II, § 410, p. 391. Hegel, *GW* 20, p. 416.

In order to correspond to its Notion, the soul has to change its identity with its body into one that is *posited* or mediated by spirit, to take *possession* of its body, make it the *tractable* and *serviceable instrument* of its activity (*gefügigen und geschickten Werkzeug*), so to transform it that it relates to *itself* within it, its body becoming an accident brought into harmony with its substance, which is freedom⁵¹.

With the help of habit, while the mind instrumentalizes the body and takes it under its control, at the same time the mind instrumentalizes itself by acting mechanically. Since habit is the dead mechanism that resides in the middle of the free activity of the living being, the antagonism between organic integrity and mechanical instrumentality, or between life and machine starts to become blurred here. Habit creates the technique that ensures the dominance of the spirit over the body, as well as mechanizing the vitality of the spirit. Habit, which operates between the dead mechanism and the free, living being, both makes life sustainable and also incorporates death into life.

11. Between Life and Death

The sharpest dilemma of habit, as well as its greatest achievement, is the capacity to incorporate death into life. Acquiring habits means learning how to die without annihilating life, being able to shoot some small doses of the vaccine of death into life, because the two basic characteristics of habit are an indifference to the senses (*abhartung*) and the hardening to satisfaction (*abstumpfung*) of the features of a corpse, not a living being. Thus, becoming indifferent to life's stimuli that constantly touch the body can be seen as a kind of killing yourself, or self-sacrifice. However, we only sustain ourselves in life with the help of habits. It is through the dialectical movement by which we survive in them as we are withdrawing from life that we can have a mastery over the body, as we withdraw from the body⁵². By means of habit, the radical otherness of death disappears and death is injected into life. What we have when we form a habit is not the phenomenological experience of Being-towards-death (*Sein zum Tode*); instead, it is an anthropological experience that provides us with the wherewithal to live with death within life. Thus, habitual life is a way of dying, but also every aspect of life is imbued with habits. Hegel points out this sharp contradiction as follows:

Habit is often spoken of disparagingly, and regarded as lifeless, contingent and particular. The form of habit, like any other, is certainly open to complete contingency of content. It is moreover the habit of living which brings on death (*es ist die Gewohnheit des Lebens, welche den Tod herbeiführt*), and which, when completely abstract, constitutes death itself (*der Tod selbst ist*). At the same time however, habit is what is most essential

⁵¹ Hegel, *PSS* II, § 410 Z, p. 405. Hegel, *GW* 25/2, p. 1057.

⁵² Hegel, *PSS* II, § 410 Z., s. 403. Hegel, *GW* 25/2, p. 1056.

to the *existence* of all spirituality (der *Existenz* aller Geistigkeit) within the individual subject⁵³.

All aspects of the spiritual life depend on habit. However, at the same time, habit is death itself in the most abstract sense. For example, Hegel equates habit and death when he writes that an elderly person's life «closely resembles the processless habit ... It is precursive of *death*»⁵⁴. Hegel says «this mere *customary life* (*Gewohnheit*) is that which brings on natural death»⁵⁵. Despite this equation of habit with death, habit is also an indispensable condition for the spiritual life. If the spirit refers to incorporating death into life, then habitual action is the very core of spiritual activities. The essence of spiritual life that goes beyond biological survival lies in habit. Habitual life is the happy state of consciousness that stealthily incorporates death into life, without bringing with it the anxiety of being-towards-death.

12. Between Nature and Culture: *Second Nature*

According to Hegel, habit does not belong entirely to nature, even though natural creatures are able to have habits. On the other hand, since conscious Ego has not emerged at this stage of the Hegelian system, habit does not belong entirely to the domain of culture. Hegel invokes the concept of *second nature* to conceptualize this ambivalent position.

Habit has quite rightly been said to be second nature (*eine zweite Natur*) for it is *nature* in that it is an immediate being of the soul, and a *second nature* in that the soul *posits* it as an immediacy, in that it consists of an inner formulation and transforming of corporeity pertaining *to* both the determinations of feeling as such and to embodied (*als verleblichten*) presentations and volitions⁵⁶.

In another passage, he again describes habit as second nature:

Habit is certainly not an *immediacy*, a *first nature* dominated by the singularity of sensations, but it is a *second nature*, *posited* by the soul. And it is never anything but a *nature*, for it is something *posited* which takes the shape of an *immediacy*, and although it is an *ideality* of that which is, it is itself still burdened with the form of *being*. It is therefore something which does not correspond to the freedom of spirit, something merely *anthropological*⁵⁷.

As can be seen in these remarkable passages, habit neither belongs to nature nor belongs to the realm of *Geist* that is made up of conscious actions;

⁵³ Hegel, *PSS* II, § 410, p. 397. Hegel, *GW* 20, p. 418.

⁵⁴ Hegel, *PSS*, II, § 396 Z, p. 125.

⁵⁵ Hegel, *Philosophy of History*, p. 91. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, cit., p. 100.

⁵⁶ Hegel, *PSS* II, § 410, p. 391-392. Hegel, *GW* 20, p. 416.

⁵⁷ Hegel, *PSS* II, § 410 Z, p. 401. Hegel, *GW* 25/2, p. 1056.

it is rather a moment of transition that belongs to the realm of *Natur-Geist*. In part, habit belongs to nature, because it is immediate, says Hegel, that is, it is something that is given to us, not intentionally produced, but suddenly attached to our body in the form of being (noch mit der Form des *Seins*). Nonetheless, habit does not purely belong to nature, because it is not a natural endowment (*Anlage*), instead it is something we acquire through our own activity. That is why Hegel resorts to a concept which has tacitly continued to exist in the history of philosophy: *second nature*⁵⁸.

When Hegel is saying that habit is second nature, he operationalizes a concept that has vaguely subsisted in the philosophical tradition before him. However, each philosopher in history tends to use this concept in different contexts and with different meanings. For this very reason, the meaning and function of the concept of second nature has been a subject of discussion. Everybody accepts that it functions as a bridge between nature and culture, or nature and freedom. However, the dispute revolves around the issue as to whether the conflict between nature and freedom is resolved in favor of nature or in favor of freedom. To put the question more clearly, does arguing that human nature is second nature come to mean to *naturalizing freedom* or *liberation from nature*? Hence, the question becomes one of deciding a naturalist or non-naturalist reading of the whole Hegelian philosophy⁵⁹. Indeed, the polarization among Hegelian scholars since the 1970s can be seen through this question.

The main axis of the debate among commentators begins with John McDowell, one of the pioneering philosophers who aroused interest in German Idealism in analytical philosophy, by presenting the concept of “second nature” as a proposal to reconcile Kant’s idea of the autonomy of reason with the naturalism of natural sciences⁶⁰. According to McDowell, by turning back to the Aristotelian second nature, we can naturalize rationality and defend a naturalism of second nature (a more liberal, encompassing naturalism)⁶¹. Therefore, for McDowell, the concept of second nature enables us to adopt a broader naturalism that can embrace the spiritual realm. Following this reasoning, contemporary

⁵⁸ For the history of the concept of second nature, see: G. Funke, N. Rath, *Natur Zweite*, «Historisches Wörterbuch der Philosophie online» 6, (Çevrimiçi), ed. by J. Ritter, Basel 1984, pp. 484-489. Kant uses the concept of second nature both in *Critique of Judgement* (§ 105, p. 275) and in *Anthropology from a Pragmatic Point of View* (1974, p. 4) he also refers to habit as second nature. Moreover, F. W. J. Schelling, *The System of Transcendental Idealism* (1800), Trans. by Peter Heath, Charlottesville 1978, p. 159. «...from the second act, that of the free self-determination, a second nature will come forth, whose derivation is the entire topic of the inquiry that follows».

⁵⁹ C. J. Bauer, *Eine Degradierung der Anthropologie? Zur Begründung der Herabsetzung der Anthropologie zu einem Moment des subjektiven Geistes bei Hegel*, «Hegel-Studien», 43, 2008, pp. 13-35.

⁶⁰ For the discussion of McDowell’s idea of second nature see Lanzirotti’s article in this volume.

⁶¹ J. McDowell, *Mind and World*, Cambridge 1994, pp. 85-86.

Hegel commentators like Italo Testa⁶², Guido Seddone⁶³ and Heikki Ikäheimo⁶⁴ use this concept to support a naturalistic reading. Willem deVries, regardless of McDowell's interpretation, also claims that Hegel was a naturalist, when he makes use of the concept of second nature⁶⁵.

However, contrary to this naturalist interpretation, a series of objections have been raised. John McCumber argues that the ethical meaning of second nature is sharply different from Aristotle's, and the idea of second nature must not be seen as a naturalizing force, but as a leverage that enables us to acquire liberation from nature⁶⁶. Agreeing with McCumber, many commentators think that second nature should not be considered in the natural realm. Particularly, Terry Pinkard⁶⁷, Robert Pippin⁶⁸, and Allen Wood⁶⁹ consider second nature as a part of the realm of practical reason, that is, as a normative faculty that depends on social interactions and mutual recognition. For them, second nature means leaving behind the naturalness by participating in institutionalized structures and normative practices. For this left-Hegelian interpretation, the concept of second nature is relevant to the practical-institutional rationality that emerges as a result of the social and historical agency of humankind. There is no ontological or metaphysical difference between nature and culture; instead, the difference is practical and normative⁷⁰. In this line of interpretation, scholars such as Simon Lumsden⁷¹, David Forman⁷², Julia Peters⁷³, and Christoph Menke⁷⁴ agree, against McDowell's naturalist reading, in defending that second nature brings about a practical and normative transformation, if not an ontological and metaphysical one.

⁶² I. Testa, *Hegel's Naturalism or Soul and Body* in the *Encyclopedia*, in David S. Stern (ed.), *Essays on Hegel's Philosophy of Subjective Spirit*, Albany 2013, pp. 19-35.

⁶³ G. Seddone, *The Conception of Habit as a Stage of Hegel's Naturalistic Theory of Mind*, «Open Information Science», 2, 2018 (1), pp. 75-82.

⁶⁴ H. Ikäheimo, *Nature in Spirit: A New Direction for Hegel-studies and Hegelian Philosophy*, «Critical Horizons», 13, 2012 (2), pp. 149-153.

⁶⁵ W. deVries, *Hegel's Theory of Mental Activity*, Ithaca 1987, p. 48.

⁶⁶ J. McCumber, *Hegel on Habit*, «The Owl of Minerva», 21, 1990 (2), pp. 155-165.

⁶⁷ T. Pinkard, *Hegel's Naturalism: Mind, Nature, and the Final Ends of Life*, Oxford 2012, p. 7.

⁶⁸ R. Pippin, *Hegel's Practical Philosophy: Rational Agency as Ethical Life*, Cambridge 2008, p. 27.

⁶⁹ A. Wood, *Hegel's Ethical Thought*, Cambridge 1990, p. 198.

⁷⁰ R. Pippin, *Hegel's Practical Philosophy: Rational Agency as Ethical Life*, p. 61, 180.

⁷¹ S. Lumsden, *Between Nature and Spirit: Hegel's Account of Habit*, in David S. Stern (ed.) *Essays on Hegel's Philosophy of Subjective Spirit*, Albany 2013, pp. 121-137. Id., *Habit, Sittlichkeit and Second Nature*, «Critical Horizons», 13, 2012 (2), pp. 220-243.

⁷² D. Forman, *Autonomy as Second Nature: On McDowell's Aristotelian Naturalism*, «Inquiry: An Interdisciplinary Journal of Philosophy», 51, 2008, pp. 563-580.

⁷³ J. Peters, *On Naturalism in Hegel's Philosophy of Spirit*, «British Journal for the History of Philosophy», 24, 2006 (1), pp. 111-131.

⁷⁴ C. Menke, *Autonomie und Befreiung: Studien zu Hegel*, Berlin 2018, p. 43, 49.

A third group of commentators such as Elisa Magri⁷⁵, Fillippo Ranchio⁷⁶, Slavoj Žižek⁷⁷, Karen Ng⁷⁸, Thomas Lewis⁷⁹, Andreja Novakovic⁸⁰ Rocío Zambrana⁸¹ consider the concept of second nature, on the one hand, like McDowell, as a moment that blurs the bold ontological distinction between nature and culture, but on the other hand, like left-Hegelians, they oppose the attempts at the naturalization of the second nature. According to this line of interpretation, the transition from nature to second nature is not limited to a change of perspective within the same reality, it also includes an ontological transformation. Second nature does not function as an apparatus for naturalizing human existence; rather, it functions as an ontologically transformative force that enables us to live a free, spiritual life in a natural manner.

In this article, I argue that the general philosophical strategy of Hegel is to reconcile Kant with Aristotle. In congruence with this claim, I think that Hegel regards the idea of second nature in quite a different sense than Aristotle, since the Aristotelian concept of second nature conceives of habituation as a form of self-fulfilling or human flourishing in accordance with a pre-determined natural *telos*. However, a post-Kantian philosopher like Hegel would conceive of second nature as a product of self-creation. The post-Enlightenment version modern concept of second nature does not refer to it flourishing in a pre-established order, but perhaps applies it to liberation and autonomy, as opposed to order. Hence, Hegel conceives of the concept in the frame of Kantian notions of autonomy and freedom⁸². However, these considerations would lead us to the second group of scholars that we call left-Hegelians. What seems to me problematic in this post-metaphysical reading is that they overlook the anthropological point of view, while reading Hegel's second concept of nature predominantly through the lens of *Philosophie des Rechts*. When we look from the perspective of the *Objective Spirit*, second nature appears as free praxis that is historically instituted by means of intersubjective interactions and mutual recognitions on the grounds of legitimacy. Hence, for them, second nature must not be seen as a natural concept, but as a result of social and historical praxis. Indeed, this is the case when we grasp the issue from the *Objective Spirit's* perspective, yet when we look from the dimension of anthropological plasticity, what we discern in the concept

⁷⁵ E. Magri, *The Place of Habit in Hegel's Psychology*, cit.

⁷⁶ F. Ranchio, *Dimensionen der Zweiten Natur: Hegels Praktische Philosophie, Hegel Studien Beiheft 64*, Hamburg 2016.

⁷⁷ M. Gabriel, S. Žižek, *Mythology, Madness, and Laughter Subjectivity in German Idealism*, London 2009, p. 117.

⁷⁸ K. Ng, *Life and Mind in Hegel's Logic and Subjective Spirit*, «Hegel Bulletin», 39, 2018 (1), pp. 23-44.

⁷⁹ T. A. Lewis, *Speaking of Habits: The Role of Language in Moving from Habit to Freedom*, «The Owl of Minerva», 39, 2007 (1-2), pp. 25-53: 39.

⁸⁰ A. Novakovic, *Hegel on Second Nature in Ethical Life*, Cambridge 2017, p. 16.

⁸¹ R. Zambrana, *Bad Habits: Habit, Idleness, and Race in Hegel*, «Hegel Bulletin», 42, 2021, pp. 1-18.

⁸² F. Ranchio, *Dimensionen der Zweiten Natur*, cit., p. 51.

of second nature is not a struggle of socio-historical liberation, but a genealogy of ontological transformation from biology to history.

Thus, close to the third line of interpretation, I suggest that the Hegelian concept of second nature should neither be regarded in a naturalist way nor in a non-naturalist style. The stage in which second nature turns into the mechanism of autonomy that goes beyond nature is the dimension of the *Objective Spirit*. However, within the scope of the anthropological, *Subjective Spirit*, second nature points to an ontological transformation in which either the body or nature transforms itself. Second nature in *Anthropology* is a plastic moment, in which nature and spirit mutually give form to and take form from each other, by both naturalizing the spirit and spiritualizing nature. So, there are different references and tasks of habit and second nature at the level of anthropological, psychological and social-historical-objective spirit. Despite these different functions that habit plays in all the levels of spiritual life, «habit is what is most essential to the existence of all spirituality within the individual subject».

V. Metin Demir, Bursa
Uludag University
✉ vmetindemir@uludag.edu.tr

Contributi/3

Escaping the Anthropological Circle

Kant and Hegel on Madness and Habit

Michael Lewis

Articolo sottoposto a doppia *blind peer review*. Inviato il 20/12/2020. Accettato il 05/03/2021

Michel Foucault considers the Kantian critical approach to anthropology to end up in a circle, which is only to be surpassed in a direction which has come to be known as posthuman. But there are other ways in which to approach anthropology, which suggest a way out of the circle, or a different way of understanding it. By comparing and contrasting Kant and Hegel on the notions of madness and habit, we find spread out before us a map that might lead us towards the possible future of philosophy itself.

Introduction

In the work of both Kant and Hegel, anthropology at first sight constitutes an anomaly: it dares to treat the human in all its empirical natural particularity, and in a certain continuity with other animals, and thus it risks impugning the exceptionality that metaphysics is said to have attributed to the human being: its reason and freedom, its spirit. Anthropology *is* the deconstruction of the oppositional understanding of the relation between the animal and the human.

It is the hypothesis of this paper that an essential choice is presented to philosophy in the three general forms which anthropology can take: first we have Kant's anthropology, which examines man 'from a pragmatic point of view' in terms not of what he is, but of what he can and should make of himself; and then two genetic approaches: a purely naturalistic anthropology, and Hegelian dialectics: in short, naturalism, transcendentalism, and dialectics¹.

* An early version of this text was presented at the Society for European Philosophy in Utrecht on Thursday 4th September 2014, under the title of 'Anthropology from Kant and Hegel to the Present Day'. Thanks to all who were present and made that event so memorable. Belated thanks also to the two reviewers for «Lo Sguardo», who responded with true philosophicality and – that means – generosity to the first draft of this essay, as well as to the editors, whose assistance has been invaluable.

First impressions suggest that with these three solutions we already have something like a dialectical triad, which in itself urges us towards a dialectical understanding of anthropogenesis in general: (pre-critical) empiricism, critique, dialectics. Dialectics would provide us with an attempt to rethink experience in its immanent development towards self-consciousness, an attempt which would refuse to accept the conditioning of experience *from outside*.

The prominence of neo-Hegelian approaches in contemporary continental philosophy may urge us towards a blithe acceptance of this schema. This near hegemony is perhaps partly to be explained by the need to fill a void left by a certain waning of the deconstructive, critical, post-Kantian and non-Hegelian French philosophies of the 1960's. In light of these pressures, we shall wonder if the Kantian account has been unjustly eclipsed: we shall expose it in such a way as to bring it as close to the Hegelian discourse as possible, all the better to bring out the subtle discrepancies that remain between the two, and what these tell us about the possibilities for thought today.

The particular way in which the debate we shall stage between Kant and Hegel will be formulated is in terms of the relation between the *particular* and the *universal*: if particularity is the endowment bestowed upon us by nature, then universality amounts to a liberation from that determinacy – freedom is always a certain *negation of* particularity; but what is crucial is how differently Kant and Hegel understand the negation involved here, a negation which will amount to a purely *philosophical* manner of describing anthropogenesis itself.

For both philosophers, this negation, or denial of one's own natural givens, involves the pain of labour; indeed, Hegel inherits from Kant the notion that the evacuation of particular ('pathological', heteronomous) content from the formal law of the categorical imperative (the self-relation – auto-nomy – of the human in terms of *reason*) gives rise to a (non-pathological) feeling of burdensomeness: this is the affective passive sign of the active 'labour of the negative'. For Kant it seems that to be a man is to have altogether – 'abstractly' – negated the nature within us, to become a wholly universal, indeed cosmopolitan subject of law; while for Hegel, the particular remains subsumed under the universal in the form of a 'moment' within a systematic, organic totality (the concept), not abstractly but 'determinately' negated. This transition from nature to spirit is described by

¹ In place of our tripartite distinction, V. Metin Demir's contribution to the present volume demonstrates how the scholarly reception of Hegel's notion of 'second nature' may be distributed according to an analogous division – McDowellian naturalists; anti-naturalists who lay stress upon 'normative practices' which are not to be found in nature (Terry Pinkard and Robert Pippin, in particular); and finally those who allow habit to open up a properly ontological – and not merely 'practical and normative' – distinction between nature and culture. If one adopts the perspective of the Anthropology, rather than that of Objective Spirit, as Demir does, then one is compelled on his account to uphold the third position. One wonders whether a similar structure may be found in Giulia Lanzirotti's text, in a certain reading of the triangulation of Hubert Dreyfus's anti-intellectualist or 'non-conceptualist' account of skilful or habitual 'coping'; McDowell's 'conceptualist' notion of second nature (on Dreyfus's critical account); and Lanzirotti's own solution which returns to the later Husserl, Heidegger, and Merleau-Ponty in a way that demonstrates the limits of Dreyfus's own reading of all of them.

Hegel under the heading of ‘habit’, and we shall determine the extent to which, though none of the major contemporary philosophical commentators on Hegel – or indeed Kant – from Michel Foucault to Catherine Malabou and Slavoj Žižek bring this to the fore, the same may be said of Kant.

1. Kant: two types of self-relation

The anthropological circle entered into by the anthropology of a critical thinker like Kant may be described in terms of freedom and nature, the noumenal and the phenomenal: nature being that which is given to us, phenomenally, in and as experience, in all its determinate particularity, while freedom is the ability to act in light of something beyond the phenomenal: the ideas of reason, which motivate such action, and in the form of which, the subject gives itself an entirely non-phenomenal law².

On the other hand, in the act of carrying out an anthropological study of a Kantian type, the philosopher is observing not external nature but rather themselves, insofar as their transcendental selves appear in empirical form. So we can say that there are two forms of quite distinct self-relation in Kant: the appearance of the self according to the conditions that make experience possible, a self-experience laid out in its barest form in the first Critique but explicated in terms of the multiple forms, defects and excesses of self-examination in the Anthropology; and on the other hand, the pure self-affection of autonomy, in which the transcendental subject gives itself a transcendent law, and thus allows its own behaviour to unfold in complete freedom with respect to empirical givens.

The two circles – the two aspects of self-hood – seem entirely distinct, with no way of providing a genetic or indeed any sort of account of the transition between them. The Third Critique would in its own way address this problem, but also the Second, in their shared concern with the way in which freedom may be manifested empirically, within nature, and thus mechanical determinism contravened thanks to Reason. It was this gesture which the later German Idealists would fasten upon and develop, with or beyond Kant. And yet the Anthropology has its own approach to this question, and this indeed is what

²I take the notion of an ‘anthropological circle’ to a large extent from Michel Foucault’s *History of Madness*, in light of the way in which his theory of the human is developed through his Introduction to Kant’s *Anthropology* and *The Order of Things*. Speaking of a transformation in the way in which madness is spoken about and begins to speak at the end of the ‘Classical Age’ in such a way as to render manifest the truth of man, Foucault tells us ‘In a single movement, the madman is given both as an object of knowledge [...] and as a theme of recognition, investing in return all those who apprehend him with all the insidious familiarities of their common truth’, M. Foucault, *History of Madness*, trans. by J. Murphy and J. Khalfa, London 2006, p. 519, cf. 512ff. Man becomes knower and known, subject and object of a human science, an anthropology.

allows thinkers such as Foucault to consider it a moment that allows something to reveal itself in Kant's work which the German Idealists elided.

The challenge of anthropology *from a pragmatic point of view*, in terms of what man can and should (freely, rationally) do, is to gain some sort of (quasi-empirical) access to moments at which the circles *coincide*, to gain access to *empirical* manifestations of the *free* self, rather than simply the empirically determined one. That the empirical self can be animated by ideas of reason means that a purely empirical or 'physiological' anthropology will not meet the case for Kant³.

We are speaking then of freedom in the world – how precisely freedom might express itself within determinate historical socio-cultural institutions, which would seem to restrict it. This is why Foucault describes anthropology as dealing with 'ruses' and 'dissimulation'⁴, but more positively also with politeness and compliment, gallantry and such conventional measures, which, though not straightforward «do not *deceive*, because everyone knows how they should be taken»⁵. Anthropology from a pragmatic point of view describes the mind (*Gemüt*) not in the way the Critique does, in all its transcendental necessity, abstracted from all concrete contexts and particular situations, universal, necessary, but rather considers «the concrete life of the mind»⁶.

At stake in the Anthropology is a very particular configuration of the post-Kantian problem of the unity of nature and reason, nature and freedom. For Foucault, the Anthropology thus sets itself the aim of overcoming the transcendental-empirical divide – a 'vicious circle' at the level of *critical* thought⁷. But it is crucial in this gesture not to leave behind the Kantian project altogether, for example in taking the German idealist route of sublation. And yet our question shall be whether Foucault truly understands this sublation,

³ I. Kant, *Anthropology from a Pragmatic Point of View*, trans. by R. B. Loudon, in G. Zöllner, R. B. Loudon (eds.), *Anthropology, History, and Education*, Cambridge 2007, p. 231. Cf. M. Foucault, *Introduction to Kant's Anthropology*, trans. by R. Nigro and K. Briggs, ed. by R. Nigro, Cambridge (MA) 2008, p. 64.

⁴ *Ibid.*, p. 44.

⁵ I. Kant, *Anthropology from a Pragmatic Point of View*, cit., p. 264. According to Foucault, the space that *pragmatic* anthropology occupies is somewhere between the practical and the juridical, the purely moral, as commanded by the absolute freedom embodied in the categorical moral imperative, and civil society ruled by the particular laws of a particular culture. M. Foucault, *Introduction to Kant's Anthropology*, cit., p. 42ff. In other words, we are living in the pragmatic, concrete space in which we do ordinarily take our moral decisions and yet are bound by the contingent empirical laws of the society in which we happen to find ourselves: between the necessary and the contingent, then, or the transcendental and the empirical. It is a question of how *pragmatically* freedom may realise itself in the context of any number of constraints and indeed the presence of other human beings with different ideas: and this often involves ruses, subtleties, manipulation of conventions – *strategies*. In any case, it involves man as immersed in the world, and indeed capable of responding to different cultures with different laws, in which freedom, and moral law, which is universally the same, must subtly insinuate themselves. For something like this reason, Kant describes the subject of pragmatic anthropology as a 'citizen of the world': in Greek, a 'cosmopolitan'.

⁶ M. Foucault, *Introduction to Kant's Anthropology*, cit., p. 65.

⁷ *Ibid.*, p. 105.

and if he does not, then perhaps the Kantian and Hegelian solutions to the division and thus the conditioning of experience (or the formation of objects) by a transcendental and transcendent instance will be more similar than Foucault often seems to imagine.

2. The Genesis of the Kantian Faculties and its Vicissitudes

In investigating the arising of those selfhoods which define the human being, Kant is asking after the ontogenesis (and by extension phylogenesis) of the 'I', the ability to *say* 'I' which raises the human above the irrational animals⁸. Thus Kant asks about the child, and how it goes about acquiring the ability to think and to say 'I'. He thinks about the genesis of self-consciousness, the genesis of all those transcendental faculties that we take for granted.

The 'I' may be said to be a 'universal' in that this 'transcendental unity of apperception', the 'I think', endures through all the alterations in particular mental contents that the subject undergoes. Kant himself traces the development of the ability to use the first person pronoun that runs from self-feeling, to self-thinking, to speaking.

Kant's anthropology might be described as a work of old age, when the faculties start to weaken and be lost⁹; but it is also a work of childhood, or of a philosophical apprenticeship, the period during which one is not yet in full command of one's faculties, and has not perhaps yet reached 'the age of reason'.

What vision of the faculties of the mind laid out in the Critique do the perspectives of senility and infantility give?

First of all, if Kant asks here not just about the fully fledged or still capable adult human being, in whom the transcendental unity of apperception, the constituting universal I is already – or is still – functioning, this allows him to consider the practical ways in which, *de facto*, the development of the mental faculties can go wrong¹⁰.

One of the facts of human mental development is that we acquire *habits*, customs, a 'second nature' as Aristotle put it. And there are bad habits and good habits, a mechanical abrogation of freedom and a subtle accommodation of one's freedom to the nature and culture in which one finds one's self 'thrown'.

In general, though, Kant seems to be more worried by habits than complimentary of them, as they are always slanted towards the 'bad', always risking the reduction of freedom to mechanism, man to a machine (or an animal). To this end, Kant distinguishes between habit and *custom*:

Habit (*assuetudo*), however [in comparison with becoming accustomed, *consuetudo*], is a physical inner necessitation to proceed in the same manner that one

⁸ I. Kant, *Anthropology from a Pragmatic Point of View*, cit., p. 239.

⁹ M. Foucault, *Introduction to Kant's Anthropology*, cit., p. 51.

¹⁰ Cf. F. Fantasia, *Il mondo perduto. Follia e senso comune nell'Antropologia di Kant*, «Consecutio Rerum», VII, 2019, p. 22.

has proceeded until now. It deprives even good actions of their moral worth because it impairs the freedom of the mind and, moreover, leads to thoughtless repetition of the very same act (*monotony*), and so becomes ridiculous. [...] [Habitual phrases ‘turn the speaker into a talking machine’]. The reason why the habits of another stimulate the arousal of disgust in us is because here the animal in the human being jumps out far too much, and because here one is led *instinctively* by the rule of habituation, exactly like another (non-human) nature, and so runs the risk of falling into one and the same class with the beast¹¹.

Habit still has its share of ambiguity, but only up to a point:

Nevertheless, certain habits can be started intentionally and put in order when nature refuses free choice her help; for example, accustoming oneself in old age to eating and drinking times, to the quality and quantity of food and drink, or also with sleep, and so gradually becoming mechanical. But this holds only as an exception and in cases of necessity. As a rule all habits are reprehensible¹².

And yet the way the Anthropology itself unfolds perhaps restores a certain balance, along with a more positive conception of habit, and this happens largely in the context of madness¹³.

3. Attention and Abstraction

One particularly interesting way in which the acquisition of Reason can misfire may be explained in terms of the distinction between two forms of attention: *concentrated* attention and *abstracted* attention – not quite distraction, but precisely a lack of obsessional attention to some trifling particular flaw.

Kant is interested in how *both* forms of attention, when either comes to predominate, can lead to unreason. Despite that, Kant suggests, in a way that is perhaps surprising initially, that of attending and abstracting, the latter is far the better of the mental functions: «because it demonstrates a freedom of the faculty of thought»¹⁴. «Many human beings are unhappy because they cannot abstract.

¹¹ I. Kant, *Anthropology from a Pragmatic Point of View*, cit., p. 261.

¹² *Ibid.*, p. 261.

¹³ In a passage devoted to the ‘*easy* and the *difficult*’, Kant suggests that ‘*skill*’ (*Fertigkeit*) might be taken as a translation of ‘*habitus*’ (*ibid.*, 259), and he describes habit as ‘subjective-practical necessity’, ‘a certain degree of will, acquired through the frequently repeated use of one’s faculty’. In addition to this, the contrast Kant later draws between the cultivation which expands our capacity for pleasure, and overindulgence, which dulls that capacity, seems to mirror the ‘double law of habit’ (C. Carlisle, *On Habit*, London 2014, p. 7, citing Joseph Butler). I. Kant, *Anthropology from a Pragmatic Point of View*, cit., pp. 339- 340. We shall present this notion more precisely in the following section, in the context of madness.

¹⁴ I. Kant, *Anthropology from a Pragmatic Point of View*, cit., p. 243. Later on, Kant makes it clear that (concentrated) attention and abstracted attention are *both* crucial – and complementary – parts of the understanding qua faculty of cognition. Kant speaks of the faculty of apprehending (*attentio*) as apprehending representations in order to produce *intuition*, and the faculty of abstracting what is common to several intuitions, as producing *concepts*: both together engendering *knowledge* of the object. *Ibid.*, 249.

The suitor could make a good marriage if only he could overlook a wart on his beloved's face, or a gap between her teeth¹⁵. It is «an especially *bad habit*» of our faculty of attention «to fix itself directly, even involuntarily, on what is faulty in others»¹⁶.

The way to extricate one's self from this habit is by acquiring *better* habits, through *practice*: «But this faculty of abstraction is a strength of mind that can only be acquired through practice»¹⁷. In other words, one is not innately born with this balance, this ability; one has to accustom one's self to it, to get in the habit¹⁸.

But, as anthropologists, we are not simply observing this attention and its deficit in *others*; perhaps more importantly, we are scrutinising our *own* behaviour, we are observing ourselves, and here Kant demonstrates more fully how self-observation can go astray. Kant tells us that an uncommon attention paid to our inner life can easily lead us into *Schwärmerei*, enthusiasm or fanaticism, as well as madness (*Wahnsinn*)¹⁹.

Kant speaks of *madness* very soon after laying stress on the 'bad habit' of fixation, the inability to be 'abstracted', unable to forget or to let something go. In other words, madness as an exacerbation of a bad habit of strict concentrated attention when focussed on the contents of one's own mind. And as we have already seen, the only way out of this bad habit, is to practise in the face of it a *good* one.

Kant describes this fixation, the bad kind of self-observation (to which the practice of anthropology itself can lead us, if we perform it in an introverted way) as 'spying' or 'eavesdropping' upon one's self. He warns us «not to concern oneself in the least with spying and, as it were, the affected composition of an inner history of the *involuntary* course of one's thoughts and feeling», for this is «the most direct path to illuminism or even terrorism, by way of a confusion in

¹⁵ *Ibid.*, p. 243.

¹⁶ *Ibid.*, emphasis added.

¹⁷ *Ibid.*, p. 243.

¹⁸ Kant also distinguishes between voluntarily and involuntarily diverting attention ('*abstractio*') from particulars and describes the exacerbation of the latter as a madness, and one which follows from a certain habituation: «if it is involuntary it is *absent-mindedness (absentia)*». He goes on explicitly to speak of a habituality: «Absentmindedness is one of the mental deficiencies attached, through the reproductive power of imagination, to a representation on which one has expended great or continuous attention and from which one is not able to get away; that is, one is not able to set the course of the power of imagination free again. If this malady becomes *habitual* and directed to one and the same object, it can turn into dementia». *Ibid.*, p. 313. That said, distracting oneself «is a necessary and in part artificial precautionary procedure for our mental health. Continuous reflection on one and the same object leaves behind it a reverberation, so to speak». *Ibid.*, p. 313. Elsewhere Kant speaks of the salutary effects of abstraction as distracting the mind from the excessive attention paid to local impressions that amounts to or leads to hypochondria, the *Grillenkrankheit*. *Ibid.*, p. 317. And here we find a *positive* counterpart to the negative maddening habituality of abstractedness: «if the abstraction becomes habitual» we can keep this illness altogether at bay.

¹⁹ *Ibid.*, p. 272. Kant aligns the two elsewhere: enthusiasm assumes that certain judgements and insights spring from inner sense without the help of understanding, and thus «stands in close relation to derangement of the senses». *Ibid.*, p. 258.

the mind of supposed higher inspirations and powers flowing into us, without our help, who knows from where»²⁰.

It is necessary not only for Anthropology but also for Logic and Metaphysics to observe the acts of the mind, but only when I *voluntarily summon* those acts:

to wish to eavesdrop on oneself when they come into the mind *unbidden* and on their own (this happens through the play of the power of imagination when it is unintentionally meditating) constitutes a reversal of the natural order in the faculty of knowledge, because then the principles of thought do not lead the way²¹.

Kant thus speaks of a too intense anthropologising self-observation which somehow loses control of the mind, a slackening of the rational mastery which we would ideally wish to wield over our own thoughts. We are passive bystanders to our own mental processes, as if separated from them, lacking responsibility for them, as if thoughts had a life of their own: «This eavesdropping on oneself is either already a disease of the mind (melancholy), or leads to one and to the madhouse»²².

In this movement towards what psychoanalysis would later describe as obsessional, Kant even goes so far as to deal with «the representations that we have without being conscious of them», those areas of the mind which it is not entirely within the power of the conscious subject to control.

4. Madness

In distinguishing between two types of illness «with respect to the cognitive faculty», melancholia (hypochondria) and derangement (mania), Kant describes the former as a state in which «reason has insufficient control over itself», while derangement involves «an arbitrary course in the patient's thoughts which has its own (subjective) rule, but which runs contrary to the (objective) rule that is in agreement with laws of experience»²³.

While distracting attention from particulars can avoid the obsessive self-monitoring of the hypochondriac anthropologist, an *excess* of abstraction can lead the mind into a hallucination unbound from real objects. Attention and abstraction are the mental habits which go to produce the enduring faculties of sensibility and understanding, and the formation of such habits involves a certain mental hygiene (mental 'dietetics'), and indeed education or training, which allow both to remain present in their proper proportion: only in this way will they produce in our minds an experience of a particular (that is attended to) which is possessed of universal properties (abstracted *from* particulars)²⁴. Sanity

²⁰ *Ibid.*, p. 244.

²¹ *Ibid.*, p. 245.

²² *Ibid.*, p. 245, cf. pp. 257-258.

²³ *Ibid.*, p. 309.

²⁴ Cf. *ibid.*, p. 249.

is the mutual tempering of equally maddening propensities, and it amounts to a 'normal' genesis of the ability to *know*.

5. Hegel's Philosophy of Spirit: Madness and Habit

We have isolated the two notions of madness and habit from the rest of Kant's Anthropology because these terms play an essential role in *Hegel's* anthropology. At the same time, we have cast our reading of their relation in terms of 'universality' and 'particularity' because these are the notions which Hegel employs. It is to Hegel that we now turn.

Catherine Malabou's *The Future of Hegel* may be credited with bringing Hegel's anthropology to the forefront of the attention of more than a small handful of specialists²⁵. It is also responsible, in part, for the recent resurgence of philosophical interest in habit²⁶.

To begin generally: Hegel's *Philosophy of Spirit*, the third part of his *Encyclopaedia of the Philosophical Sciences*, is divided in three: subjective, objective, and absolute spirit. The first is in turn divided into Anthropology, Phenomenology, and Psychology, dealing with the soul, consciousness, and spirit itself respectively. The Anthropology follows on almost immediately from the account of organic life given at the culmination of the Philosophy of Nature, and it is here that we find Hegel's principal account of habit and madness. The Anthropology, Hegel's own *De Anima*, considers the soul to take three separate forms: a) The soul «in its immediate *natural determinacy* – the *natural* soul, which only *is*»; b) the soul «as *individual*, [... which] enters into relationship with its immediate being, and, in the determinacies of that being, is abstractly *for itself* – *feeling* soul»; and c) «its immediate being, as its bodiliness, is moulded into it, and the soul is thus *actual* soul»²⁷.

²⁵ C. Malabou, *The Future of Hegel: Plasticity, Temporality and Dialectic*, trans. by L. During, London 2005. Although Derrida makes something of the structural place of the Anthropology within the *Encyclopaedia*, in the supplanting (sublation) of man in the form of soul with consciousness and then spirit. This text stands in the background of all our concerns here, as it should for any work on philosophical anthropology. Cf. J. Derrida, *The Ends of Man* [1968], trans. by A. Bass in *Margins of Philosophy*, New York 1982.

²⁶ Clare Carlisle offers an excellent account of the development of the notion of habit and its philosophical importance, especially today, in *On Habit*. London 2014, drawing some inspiration from Malabou's *Preface* to her and Mark Sinclair's translation of Félix Ravaisson, *On Habit* (London 2008), entitled 'Addiction and Grace'.

²⁷ G. W. F. Hegel, *Philosophy of Mind (Encyclopaedia, Part III)*, trans. by W. Wallace and A. V. Miller, revised by M. Inwood, Oxford 2007, § 390. References are given throughout to the numbered paragraphs of the *Encyclopaedia* (S), with 'Z' for the supplementary 'Zusatz' and 'R' for 'Remark'. Catherine Malabou, and Slavoj Žižek in her wake, will interpret this transition to materialist ends by suggesting a priority of the body, and affirm that, by means of habit, body becomes ensouled: 'man's habit-formed soul marks the birth of the spirit' (C. Malabou, *The Future of Hegel*, cit., p. 27). Žižek, rereading Malabou, will describe these passages as 'dialectical materialist' (M. Gabriel, S. Žižek, *Mythology, Madness and Laughter: Subjectivity in German Idealism*, London 2009, p. 107). Žižek even suggests, albeit in a somewhat contorted way, that only a materialist interpretation can make *sense* of what is happening here: «The pure Self as

Only at the stage of the feeling soul does an incipient self-relation emerge within nature, at least in a way that anticipates, even though it is *not yet*, an intellectual self-consciousness: here, reflexivity, emerging from the pre-human organism's own form of mereological relation, is constituted by *self-feeling*. The feeling soul, the outset of the Anthropology, thus constitutes a crucial moment in the animal's approach to self-knowledge, and nature's ascent towards spirit, for in its conception, reflective identity is for the first time understood to involve *difference*. In order to identify one's self with one's self, one must first be divided from one's self. Thus does spirit distinguish itself from substance²⁸.

But this anthropogenic process brings with it an essential possibility of *alienation*: for the feeling soul constitutes the *second* stage of a dialectical development, and this is the moment of contradiction, which is often spoken of as *Entfremdung*, and to remain at this stage is to be permanently alienated, which is to say mad, or deranged: «This *opposition* existing in the *contradictory* form of *identity*, must be *posited* as *opposition*, as *contradiction*. This first happens in derangement [*Verrücktheit*]; for in derangement the *subjectivity* of the soul first *separates* itself from its *substance*»²⁹.

At the initial stage of the Anthropology, natural soul, «the soul still lies in *immediate, undifferentiated unity* with its objectivity», an objectivity we shall risk identifying with the soul's *body*, at least for the sake of argument³⁰. In the feeling soul, this indifference is opened up to become difference, as the

the 'inner of nature' [...] stands for this paradoxical short-circuit of the super-natural (spiritual) in its natural state. Why does it occur? The only consistent answer is a *materialist* one: *because spirit is part of nature*, and can occur/arise only through a monstrous self/affliction [sic] (distortion, *derangement*) of nature» (*ibid.*, p. 117). Spirit is not fully formed outside of nature and in advance but rather «has to emerge out of nature through its derangement», and this means that, «there is no spirit (Reason) without spirits (obscene ghosts)» (*ibid.*, p. 117).

²⁸ Malabou tells us that Hegelian anthropology «returns us to the founding Greek moment of the 'substance-subject'», which is to say the *hypokeimenon* and precisely the question of how objective substance (nature in this case) becomes subjective, which is to say reflexively aware – it describes how the self-identity of substance is developed into the type of reflexive possession of identity that we might picture in the form of the circle that leaves itself and returns, re-finding itself anew (C. Malabou, *The Future of Hegel*, cit., p. 25).

²⁹ G. W. F. Hegel *Philosophy of Mind*, cit., § 408Z.

³⁰ *Ibid.*, § 402Z. We shall soon be concerned with potentially bodily manifestations of madness in the form of symptomatic tics, but as Allegra De Laurentiis points out, the very distinction of soul and body is one that may be made only *in hindsight* from a later stage of soul's unfolding: «in feeling, there is no distinction *for the soul* between inner and outer, so that the question of whether the centre towards which she [the soul, *die Seele*] refers all her affections is inward or outward, subjective or objective, or indeed mental and bodily, is meaningful only from the subsequent perspective of objective consciousness, the end stage of being-soul» (A. De Laurentiis, *Derangements of the Soul*, in M. F. Bykova (ed.), *Hegel's Philosophy of Spirit: A Critical Guide*, Cambridge 2019, pp. 83-84). For what is perhaps a more unfettered assertion of the bodily moment, see M. Failla, *Dormire, vegliare e sognare: la vie della follia nell'antropologia di Hegel*, «Consecutio Rerum», VII, 2019, p. 70; and on the question of soul and body, cf. C. Maurer, *Il contributo dello studio delle malattie magnetiche al superamento del dualism anima-corpo. Una lettura hegeliana*, «Consecutio Rerum», VII, 2019, p. 47ff. The suggestion that here it may be mistaken to speak of a (distinct, material) *body* without further ado will allow us to broach a fruitful criticism of Žižek's reading later on.

particular determinations that we are naturally endowed with are seen to be merely 'qualities' that belong to me *without* being identical *to* me. Hegel for this reason even goes so far as to identify the feeling soul with the «standpoint of *derangement*, i.e. of the soul *divided against itself*»³¹.

Hegel will have made it clear that these qualities are the *natural* determinants of man: «The *first* stage here is therefore the entirely *universal, qualitative* determinations of soul. Here belong especially the *racial differences*, both physical and mental, of humanity and also the differences of national mentality»³². We are barely raised above the animals, still largely a part of nature, and that means in hock to all of the determinants which we find to be simply *given* to us: the *particular* characteristics that we are born with or at least find ourselves endowed with without having (freely) chosen.

Broadly speaking these are 'natural qualities'³³, the givens of the soul. Such natural determinacies remain – in retrospect – in contradiction with spiritual freedom, since to be free is to be free *from* determination or givenness. This 'freedom from...' is a liberation, but it does not involve annihilation; rather it amounts to a suspension and a placement of these *particulars* each at a certain logical moment in the *universal*, a suspension which goes by the name of 'sublation'. Such would be a *free* relation to the particular, and the unification of the universal spirit or at least the 'I' capable of moving freely among its natural particularisations (and seeing them as particularisations *of* itself). Hegel speaks of this liberation as the surpassing of alienation:

derangement, as the second of the three developmental stages passed through by the *feeling soul* in its struggle with the immediacy of its substantial content in order to rise to the *simple subjectivity, relating itself to itself*, present in the I, and thereby become completely *conscious* and *in control* of itself³⁴.

But let us tarry awhile at this second stage: here we remain simply aware that this 'I' is something distinct from its determinations, which are unruly and have not yet been subdued. We remain sundered from ourselves. Hegel suggests that it is in fact a prerogative of the *human being* to remain snagged at this intermediary stage, precisely because it is on the way to a destination at which the animal as such will never arrive: since only man reaches the stage of saying 'I', only he can become truly mad: «Only *man* gets as far as grasping himself in this complete *abstraction of the I*. This is why he has, so to speak, the *privilege* of folly and madness»³⁵.

Particular natural determinations «are in the soul demoted to mere *qualities*» (§391Z), which is to say they *belong* me (as the universal 'I'), but they are not the *same* as me. I have not 'negated' them yet, overcome them, but

³¹ G. W. F. Hegel *Philosophy of Mind*, cit., § 402Z.

³² *Ibid.*, § 390Z.

³³ *Ibid.*, § 391.

³⁴ *Ibid.*, § 408Z.

³⁵ G. W. F. Hegel *Philosophy of Mind*, cit., § 408Z.

I know that there is at least *some* distinction between myself and them, I stand at least somewhat apart from nature and am not simply submerged within it; and yet we are not reconciled. Thus the way is open for two equally essential possibilities: madness and reason – freedom.

6. Habit and Madness

Habit is the moment at which the second moment of soul, feeling soul, achieves this reconciliation, sublates its natural particularity, and makes its transition into *actual* soul: the fully fledged human. It is thus the moment at which the development of the mind stands at a crossroads. The aim of normal psychic development, for Hegel, is rationality and freedom. It thus demands that we overcome our contingent (and hence irrational) particularity, its sublation *into* universality. Failing to develop along the lines of progressive rationalisation and freedom is a kind of madness for Hegel, a wrong turning. If we cannot overcome, in thought, our natural particularity, if we even tarry here for a while on the way to full self-possession, we may be said to be deranged³⁶.

In madness, the unreason of reason, the natural givens which characterise us, that force their way unbidden into our minds and bodies, do not obediently take up their place in the massed ranks of other ideas, feelings and bodily movements, but rather stand out, and insist: we «are *captivated* by a *particular* idea»³⁷. Thus Hegel concludes: «madness essentially involves the *contradiction* in which a feeling that has come into *being* in a bodily form *confronts* the totality of mediations that is the concrete consciousness»³⁸.

The unsublated particular persists, hindering sublation, retarding psychic development, and this constitutes a ‘derangement’ in the literal sense of putting the rational arrangement of conceptual moments out of kilter:

the subject, though educated to intellectual consciousness, is still susceptible to the *disease* of remaining fast in a *particularity* of its self-feeling, unable to refine it to ideality and overcome it. [...] [W]hen it remains ensnared in a particular determinacy, it fails to assign that content the intelligible place and the subordinate position belonging to it in the individual world-system which a subject is. In this way, the subject finds itself in the *contradiction* between its totality systematised in its consciousness, and the particular determinacy in that consciousness, which is not pliable and integrated into an overarching order. This is *derangement*³⁹.

This is the *philosophical* way of describing mental illness: it involves a *contradiction* between the greater part of psychic life, which remains at the level of the universal, and this irritating particular thought which obsesses it and will not go away. This is the *schizein* of the *phrenos*: «the soul *divided against itself*, on

³⁶ Cf. *ibid.*, § 408Z.

³⁷ *Ibid.*, § 408Z.

³⁸ *Ibid.*, § 408R.

³⁹ *Ibid.*, § 408.

the one hand already in control of itself, on the other hand not yet in control of itself, but held fast in an *individual particularity*⁴⁰. Thus madness is not simply a total loss of reason (total Unreason), but «only a contradiction within the reason that is still present, just as physical disease is not an abstract, i.e. complete, loss of health (that would be death) but a contradiction within health»⁴¹.

Madness is thus a stage in the development of rationality, a necessary stage, – we all have to go through our particular fixations, our «*limitations, errors, follies, and [...] non-criminal wrongdoing*», even if we do not all have to become mad⁴² – but it is important not to stay there⁴³. *Habit*, if it does not remain the bad habit of addiction and mechanism, is what will allow us to overcome our fixation and to sublimate the particularity upon which we have fixated. It thus lets us become *freer* in our relation to ourselves, to our natural particularities. The once clumsy, or at least machinic mechanical body, repeating endlessly its actions and reactions (as animals may be said to), can learn new habits, or refine old ones, and thus become skilled, graceful, breaking free of any putatively innate responses: and this skilled grace is the beginning of spirit, and hence of freedom⁴⁴.

In other words, habit smooths the passage from nature to spirit, it is what *naturally* enables nature to move definitively beyond itself, into freedom: *habit is the natural analogue of sublation*. Such is the interest that this notion, in its plasticity, holds for Malabou⁴⁵.

Good habits, and more precisely habituation, accustoming one's self, allow us to get out of bad habits. They allow us to free ourselves from the mechanism and routine that can lead to fixation and madness. By habituation, we can become *used* to things. The fire of the obsession is thus dimmed by repetition, the madness subsides, and we become simply indifferent. That particular thing which obsessed us sinks back to a level at which it cannot be told apart from all of the other particular thoughts and feelings now thronging around it. Only by achieving this habituated equality can the last recalcitrant moment be made to participate in the general sublation of all particular contents.

Habit thus allows sublation to be *learned* by the spiritual soul, which inculcates it as its very 'second nature'. Habit may thus be said to mediate between nature and spirit, and to see us home in the transition from being animals to being humans. It is a way to incorporate the particularity of natural

⁴⁰ *Ibid.*, § 402Z.

⁴¹ *Ibid.*, § 408R.

⁴² Cf. *ibid.*, § 408Z.

⁴³ *Ibid.*, § 402Z and 408Z.

⁴⁴ Malabou describes the process of habit formation in the following way: «If an external change is repeated, it turns into a tendency internal to the subject. The change itself is transformed into a disposition, and receptivity, formerly passive, becomes activity» (C. Malabou, *The Future of Hegel*, cit., pp. 70-71).

⁴⁵ «Habit, a process whereby the psychic and the somatic are translated into one another, is a genuine plasticity» (*ibid.*, p. 26). And as if to demonstrate that this insight may be translated into the terms that we are using to say how things stand between Hegel and Kant: «The adjective 'plastic' indicates the nature of what is at once universal and individual» (*ibid.*, p. 71).

givens into the universality of the 'I' which is capable of roaming among them, as they have been transformed from actualities, which determine our behaviour mechanically, into potentialities, skills and states which we are free to actualise or not.

7. Malabou on Kant, Hegel, and second nature

According to Malabou, the centrality of habit to the Hegelian anthropology *by itself* demonstrates that it may be directly opposed to Kant's Anthropology, for the latter presupposes a chasm between freedom and nature, addressing it after the fact of its yawning open: «Reversing all 'pragmatic anthropology', Hegelian anthropology returns us to the founding Greek moment of the 'substance-subject'»⁴⁶.

That Malabou should think as much seems to testify to the chief goal of her explication: to demonstrate that here we have something like a *materialist* explanation for the very emergence of opposition, of spirit from nature, and hence of the very opposition between nature and spirit⁴⁷. That Hegel begins from *before* an opposition, and Kant afterwards, is marked by the following fact: in Hegel, habit is not a notion that one finds only in the philosophy of *spirit*, but also in the philosophy of *nature*. It thus constitutes a privileged moment in Hegel as it is the only time that «the same term plays the role both of result and of origin»⁴⁸. To stress this, Malabou reads anew Aristotle's description of habit as '*second nature*' such that the animal and the human do not stand (simply or in the first place) in a relation of *opposition*, but rather one of *repetition*, and yet one which second time around involves something different. And the sublation of particular and universal is the only gesture which can properly articulate this repetition. The transition from nature to spirit is a reduplication, «a process through which spirit constitutes itself in and as a *second nature*»⁴⁹.

We shall come to wonder whether a certain modification of this materialist tendency in Malabou's interpretation will allow us to rethink this distinction between Hegel and Kant. But first we shall find it fruitful to turn to the way in which Slavoj Žižek builds upon Malabou's work, and entrenches the materialistic reading of Hegel even more deeply.

8. Žižek after Malabou

Žižek, in the reading of Hegel with which we are here concerned, stresses not so much habit as the situation in which one finds one's self if one fails to

⁴⁶ C. Malabou, *The Future of Hegel*, cit., 25.

⁴⁷ Cf. V. Metin Demir's contribution to the present volume for a similar account of Hegel's materialism in this respect.

⁴⁸ *Ibid.*, p. 26.

⁴⁹ *Ibid.*

adjust one's nature so as to render it a second nature, and remains at the level of a contradiction between universal and particular, obsessed by an apparently unoblatably particularity. Only his reading of 'sublation' is rather different to Malabou's and to ours, and seems to suggest an identification with *one particular* aspect of ourselves, rather than a stance equidistant from all.

Žižek follows Malabou in reading the Anthropology as describing a process of *individuation* (perhaps, given his psychoanalytical slant, inflected more than Malabou's interpretation towards *ontogeny*, rather than phylogeny). We have already seen how this process of individuation may be held up, fixated, perhaps forever, to the point of madness.

The way in which Malabou interprets Hegel here is to say that the two moments we have described as the universal and particular are the two moments of a *reflexive* relation: the free universal self as actively *relating*, and the self as passively related *to* (the self as a cluster of particular properties): the latter may be understood in terms of the self as an *other*. Hence the genesis of reflexivity entails the possibility of feeling one's self to be an alien. The process of individuation – habituation – involves the soul coming to learn that this other which haunts its wakefulness and its dreams is in fact its self⁵⁰.

So far we have barely gone beyond Malabou: but in the specifics of how this learning – this sublation of universal and particular – might take place, Žižek forges his own eccentric path.

9. Žižek on madness and habit

On the materialist interpretation we are concerned with in both Malabou and Žižek, habit is understood as the way in which a more or less mechanical body becomes pervaded by soul, as the latter learns to control the body as its instrument⁵¹. At this point, Žižek takes the reading of Hegel still further in a determinate materialist direction by presupposing that the 'other' within us is our *body*. If habit renders our body 'soulful', then the 'habitual body' will no longer appear alien to the soul; thus habit wards off estrangement: «Habit and madness are to be thought together: habit is the way to stabilise the imbalance of madness»⁵². Thanks to habit, we become used to that other which is our own fragmented and disorderly body. On this point, in fact, Žižek finds some support in Malabou: «With habit, a new form of the soul's relation to its body comes into view, and this delivers the spirit from the threat of madness»⁵³.

⁵⁰ Malabou claims that a certain form of habit is precisely deployed by Hegel to explain 'substance's auto-differentiation', «the logic[al] process of the *Aufhebung*, [...] is clearly associated with the Aristotelian concept of *hexis*. *Hexis* describes the manner in which substance entertains the reality of its *future* actualisations as if they were its 'possessions' or properties» (*ibid.*, p. 54).

⁵¹ *Ibid.*, p. 38.

⁵² M. Gabriel, S. Žižek, *Mythology, Madness and Laughter*, cit., p. 112.

⁵³ C. Malabou, *The Future of Hegel*, cit., p. 37.

Žižek conceives Hegelian madness in the following manner: «The underlying problem here is the impossibility the subject faces in trying to objectivise himself: the subject is singular *and* is the universal frame of 'his world' [...] so how can the subject include himself (count himself) into the series of his objects?»⁵⁴. Here Žižek's reading becomes more tendentious; in truth one might have thought a more neutral interpretation would have put it quite to the contrary: how can the plurality of particulars be understood as the self-particularisation *of* the one universal 'I', and thus be conceived not as contingently given but rather posited as necessities by the I, in its freedom? Perhaps this would be a genuinely *idealist* reading of Hegel, and in fact, this very interpretation will allow us to take our departure from Žižek's.

But Žižek's words are significant to us at least insofar as this way of putting the problem of madness, curiously, resembles the paradox that *Foucault* was addressing when he spoke of the 'anthropological circle': how can human beings both constitute their world *and* form one single part of it? This is useful, because it suggests that to solve the Kantian paradox would be to overcome the threat of madness, in Hegelian terms. We shall soon return to this as we hasten to a conclusion.

10. Madness and the *objet petit a*

But let us make a qualification: the other that is the self, with which one must identify oneself if one is to overcome madness, is not simply the body, but is a certain recalcitrant *part* of the body: the objective form that the subject takes in the field of experience, and this is what Žižek elsewhere describes, following Jacques Lacan, as the '*objet petit a*'.

By habit we precisely come to identify ourselves with that part of ourselves that seems to be always elsewhere, beyond control, only fully integrated by someone else, an ideal ego whom we want to be and so desire. This is only important to us because this transposition of the Hegelian problematic into a Lacanian context reveals something that might give us reason to step back from Žižek's interpretation at a certain point.

If to become a subject, one has to identify oneself with the objective form that reflects us back to ourselves from an obscure corner of our experience (the example of an *objet petit a* that Žižek is fond of using, again taken from Lacan, is that of the distorted anamorphic skull in Holbein's *Ambassadors*), and if it is madness to identify with a singular part of one's objective experience, then how can one ever become a genuine subject without going permanently mad? The answer is, it seems, still 'habit': «habit avoids this trap of *direct identification* by way of its virtual character: the subject's identification with a habit is not a

⁵⁴ M. Gabriel, S. Žižek, *Mythology, Madness and Laughter*, cit., p. 110.

direct identification with some positive feature, but the identification with a disposition»⁵⁵.

Nevertheless, even if the particular item is virtual rather than actual, Žižek is still reading Hegelian sublation as amounting to an *identification* of the universal with *one* of its particulars (this in truth seems to be his way of understanding the 'concrete universal' that is so significant to him throughout his oeuvre).

11. Lacan, habit, and the pitfalls of naturalisation

One might wonder whether this identification with a *single* particular, even in the form of habit, is something that a human being does indeed go through, and indeed whether this is exactly what Hegel means here. Žižek's reading is, as we have suggested, greatly inflected by the Lacanian understanding of identification, which leads him to think of identity in terms of the identification of a subject with a *single* 'unary trait', the *objet petit a* as a partial object representing the last outstanding piece of the jigsaw that would complete our identity.

But notwithstanding that this focussing on a particular, even as a virtual habit rather than an actual entity, is difficult to reconcile with Hegel's own understanding of the sublation of the universal and the particular, this reading is also difficult to reconcile with its own inspiration: Lacan himself. Habit is a notion one only rarely finds in Lacan, and the idea that identification with the *objet petit a* is achieved by way of habit may be shown to be alien to him. For Lacan, the *objet petit a* is something to which we *never* reconcile ourselves. The object cause of desire is precisely what allows the supposed object of all our desires to stand permanently just beyond our reach. Only our ideal ego possesses it, and we find that we are never able altogether to identify ourselves with that ego. We live out our lives forever sundered, in contradiction with ourselves, an unhappy consciousness, dialectically irreconcilable, as Jean Wahl, not unknown to Lacan, might have put it.

If this is true then should we interpret Žižek as *supplementing* Lacan with a notion and a figure (habit, Hegel) whom he would fall short of here? In that case, from a Hegelian point of view, Lacan would remain at a Kantian level, at the level of the second stage of the dialectic, and would not attain – or wish to attain – the level of the *Aufhebung*. That Žižek should import the Hegelian notion of habit at this moment in Lacan, a notion incompatible with Lacan's own thought, would attest to his desire to shift Lacan himself or the prevailing interpretation of his work from a Kantian stage to a Hegelian one. But perhaps in fact the difficulties inherent in introducing both habit and this materialist reading of Hegel into the Lacanian context indicate two things: that Lacan is not in this respect Hegelian, or perhaps rather than neither Lacan nor Hegel, and certainly not the latter, are materialists.

⁵⁵ *Ibid.*, p. 121, emphasis added.

For Lacan, the *objet petit a* is always other ('a' is for 'autre'), and is never identified with, which is why human beings are always desiring creatures, always incomplete – this would mean that there was in turn something false – or at least non-Lacanian – about the Hegelian idea of habit as making possible a full identification with the *objet petit a*: that reading of Hegel would be forced to interpret the complete human being as a creature without desire. And perhaps here we have another respect in which Lacan remains at the level of Kant: given that desire can only be understood on the basis of a genuinely supernatural structure, the symbolic order (the 'space of reasons', the logical and legal order, comprised of oppositions and normativity), this attempt to force Lacan and Hegel together would bear witness to what happens when naturalism or a naturalisation is taken too far in the case of man. Indeed, it is noticeable that in this text of Žižek's the symbolic order itself is almost never mentioned. And yet without this symbolic order, one does not have the *objet petit a* and one does not have desire⁵⁶. And so one does not have a human being – or at least one has fundamentally failed to understand what distinguishes him from the rest of the animals and thus one's anthropology remains inadequate.

Conclusion: A Way Out of the Circle

Do the near absence of Hegel in Foucault's writings on Kant's Anthropology and his own fixation on the ineluctable madness at the heart of reason prevent Foucault from seeing that there might be another way out of the anthropological circle that Kant bequeathed to contemporary continental philosophy? Was

⁵⁶That said, if the *objet petit a* is the other of the *imaginary* relation, can we read the situation otherwise, without immediately invoking the Symbolic? Are we too fixated here on the symbolic, and are we presumptuous in assuming a transcendental-Kantian reading of Lacan (with the symbolic order as transcendently conditioning the real and desire, but being rigorously separated from it). An attention to the imaginary, in the form of the animal Gestalt and the identifications that occur at the level of perception and the level of the fantasy might dislodge the Kantian interpretation of Lacan: the symbolic order, when it was finally introduced in its proper place, would then not be simply distinct from the real or the imaginary, but would provide phantasmatic stagings of imaginary situations in which desire would be fulfilled, the subject and its *objet petit a*, its imaginary otherness, reconciled. Naturalisation must also pay more attention to the function of the imaginary Gestalt in the genesis of the symbolic order from the real of nature. An element of animal perception which perhaps Hegel himself even arrived too early to take into account in his theory of anthropogenesis, but which we might well, and Žižek here might well have taken more seriously in his naturalisation (or materialistic dialecticisation) of Lacan. Even though not always focussing on that particular point, this dislodging of a transcendental reading of Lacan has recently begun to take place: a new reading of Lacan suggests that perhaps this means that we need to rethink the human being, no longer as a creature of desire, but as something else. Perhaps a creature of drive, if we can ever separate that from desire, or have it without also *immediately* having desire. Indeed, this kind of naturalisation is what seems to be the goal in a number of thinkers, not just Žižek, in their increasing focus on the Lacanian drive. In this instance one would have to advert to the work of Adrian Johnson, inspired by Žižek, particularly at this point in his career, when such a notion as drive was expanded upon particularly with the help of the philosophy of nature explored by Schelling.

Foucault, perhaps like Lacan, too caught up in a Kantian schema to see the Hegelian exit? And does the relative absence of Kant's own thoughts on habit in Foucault also testify to this?

For Foucault, what the investigation of the relation between the *Anthropology* and the *Critical and Transcendental* works makes clear is that human finitude cannot be thought either on its own basis or by reference to an ontology of the infinite (of the divine, as one finds in Descartes), but only in relation to the critical-epistemological delimitation of phenomenon and noumenon: finitude for Kant should be understood in terms of the absence of an intellectual intuition in the human. Purely empirical anthropologies would produce only an 'empirical knowledge of finitude', and any philosophy which attempted to ground itself in such sciences without further ado would fall short of what Kant will have shown us⁵⁷. While any attempt to deny finitude and return to some infinite standpoint of absolute knowledge would similarly bypass the Kantian intervention.

Foucault forces us to contend with the complex effects this vision of man as 'transcendental-empirical doublet' has on the very notion of anthropology, at its inception, at least in the sense of the origin of *contemporary* attempts to relate the natural species *homo sapiens* and the transcendental subject, which for Foucault are confused and subject to illusion precisely because they are grounded upon the Kantian revolution and yet do not fully come to terms with its complexity, or simply bypass it altogether and rely solely on the empirical sciences of man and their conceptions⁵⁸. Is something like this mistake also to be found in any of the growing number of today's continental philosophers enraptured by the empirical sciences after a long period of (transcendental) separation?

For Foucault, the challenge of any philosophy that calls itself post-Kantian is to make sense of the 'anthropological circle' that preoccupied him to such an extent that it formed the culmination of two of his most foundational works: *History of Madness* and *The Order of Things*. How can man be an empirical given of nature, the object of a science, and at the same time the transcendental condition for the possibility of that very nature and that science? Man as transcendental subject makes *himself* possible in the form of an empirical phenomenon.

Is there perhaps a way out of this circle that Foucault was at least half blind to, and that involved the *overcoming* of madness in the reconciliation of universal and particular that *habit* allows us?

Hegel, in the guise we have encountered here, hints at an escape from the 'vicious circle' that intrigued Foucault in the Kantian anthropology⁵⁹: our nature

⁵⁷ M. Foucault, *Introduction to Kant's Anthropology*, cit., p. 117ff.

⁵⁸ Although Roberto Nigro implies that Foucault later had a change of heart as to the extent to which this passage through the convolutions of the relation between Kantian Critique and Anthropology was in the end necessary, which would explain why Foucault's most complex and detailed work on Kant's Anthropology went unpublished (cf. Nigro in *ibid.*, p. 139).

⁵⁹ M. Foucault, *Introduction to Kant's Anthropology*, cit., p. 105. Ugo Balzaretto offers an intriguing counterpoint to the present argument, which shifts attention away from Foucault's reading of the *Encyclopaedia Anthropology* towards the *Phenomenology of Spirit* and its consid-

is to be *both* given to us without our bidding and yet freely posited, assumed by us, in the gesture of habitual sublation: nature is thus repeated differently in the process of anthropogenesis, as habit is sublimated into sublation *stricto sensu*.

The Foucault of the early 1960's at least elides the Hegelian solution: not seeing that the circle is actually thinkable as the positing of one's own presuppositions in the sense of positing the given particulars of nature, in their contingency, as rational and necessary, freely posited moments of the universal concept. This freedom is introduced not as something that floats free of particularity, having abstractly negated it in the way of Kantian autonomy, but as standing in relation to these particulars in a certain way: and that is as having freely assumed them, as one's own: and indeed in the form of habits that are not actual but potential.

Not that Foucault ever became a Hegelian, in his own mind, though he did warn that a (Bataillean?) Hegel would always be waiting for us patiently at the end of whatever path we took, laughing at us, if we failed to take him seriously enough; but a Hegelian, habitual, vision of the sublation of universal and particular, whole and part, remains startlingly reminiscent of the Foucauldian notion of an immanent construction of objects, freed from a transcendental that would be transcendent to the empirical field itself.

Would this allow us to resist transcendental-critical thought, whilst avoiding a regression into pure empiricism or straight naturalism, and a purely unmediated relation between philosophy and the sciences?

The notion of habit is perhaps the principal instrument of an immanentist – perhaps dialectical – ontology and epistemology that would resist materialism and lead us out of the Kantian anthropological circle.

Michael Lewis
University of Newcastle upon Tyne
✉ michael.lewis@newcastle.ac.uk

eration of Diderot's *Rameau's Nephew*, urging in general terms a relinquishing of an exclusively naturalistic – and 'bio-medical' – account of madness in favour of an historical one: «The fundamental ground from which madness must be investigated has to be seen not in the *subjective spirit* and, particularly, in the *soul* of the anthropology as *Naturgeist*, consciousness's still natural state, but rather in the heart of spirit itself as *objective*, where in the shape of 'Bildung' it is already articulated as social praxis, language and institutions», U. Balzaretti, *Hegel and Foucault on Rameau's Nephew. The Discrimen between Madness and Mental Illness as Biopolitical Threshold*, «Consecutio Rerum», VII, 2019, p. 169. Very broadly speaking, for Balzaretti's Foucault, the attempt to escape the anthropological circle, or prevent its arising, by returning to a pre-spiritual form of nature would amount to just the kind of naturalisation – «a discourse providing access to the *natural* truth of man' – that Foucault diagnosed as being a consequence of '[t]he reduction of madness to mental illness', *ibid.*, p. 166. Presumably the debate between these two positions would centre around the question of retroactivity, and thus the extent to which Hegel's Philosophy of Nature could and should be treated as straightforwardly 'naturalist', as well as a related debate according to which a fully historicist approach would prevent one from addressing any questions of natural genesis. I must thank the reviewers of the present essay and the editors for pointing me in the direction of this exceptionally rich essay, which I have too little space and time to do justice to here.

Contributi/4

Carattere, abitudine e schematismo

Il ruolo della psicologia nel pensiero politico e sociale di Max Horkheimer

Luca Micaloni

Articolo sottoposto a doppia *blind peer review*. Inviato il 31/12/2020. Accettato il 10/02/2021

CHARACTER, HABIT AND SCHEMATISM. THE ROLE OF PSYCHOLOGY IN MAX HORKHEIMER'S POLITICAL AND SOCIAL THOUGHT

In this paper I analyze the development of Max Horkheimer's viewpoint on the connection between psychology and critical social theory through the 1930s writings. Firstly, I argue that the role of psychology cannot be reduced to a mere application of psychological categories to social and political phenomena, and that psychology has, instead, a structural function in the definition of Critical theory as a theory of the «psychic mediations» of social reproduction. Secondly, I maintain that while psychoanalysis (and the notion of «character» in particular) remains Horkheimer's main psychological reference, the explanation of the harmony between systemic functional requirements and individual behaviour involves non-psychoanalytic psychological concepts, such as «habit» and «schematism», that allude to deeper and unfathomable operations of the mind. Thirdly, I emphasize that Horkheimer's insight into authoritarianism is way more focused on the non-personal, objective authority of the given social order (and on the spontaneous trust of social agents in that order), rather than on the personal authority of political leaders.

Introduzione

L'impiego di categorie e teorie psicoanalitiche nell'indagine dei fenomeni sociali e politici rappresenta indubbiamente una componente centrale del programma della Scuola di Francoforte, soprattutto nei primi decenni del suo sviluppo. Nello svolgere considerazioni interpretative e teoretiche su questo tema, si deve badare a non sovrastimare il ruolo della psicoanalisi nella nascente Teoria critica, ma anche a non sottostimarla. Se da un lato l'uso della psicoanalisi ha infatti luogo all'interno di un quadro teorico complessivo che

rimane anti-psicologistico e prevede che la scienza della storia e della società tragga dal proprio interno metodi e strumenti, senza appaltarne la fornitura ad altre scienze, è tuttavia vero, dall'altro, che quasi ogni riflessione sulla storia e sulla società, implicando una teoria dell'azione, ha richiesto – esplicitamente o implicitamente – una teoria dell'attore e dunque, *lato sensu*, una teoria della soggettività e della mente. La Teoria critica non fa eccezione, e anzi un punto cardine del suo programma originario consiste, come vedremo, nell'introdurre una teoria delle mediazioni psichiche dell'accadere sociale, superando talune unilateralità oggettiviste e 'strutturaliste' del marxismo – senza peraltro approdare al polo opposto dell'individualismo metodologico. L'impiego francofortese della psicoanalisi non si riduce quindi a una relazione estrinseca e meramente applicativa (come lo stesso termine 'impiego' sembrerebbe in realtà suggerire) e si connota invece come una chiave di volta nella costruzione dell'impianto teorico generale. Lo stesso tentativo di definizione di una teoria neo-dialettica, alternativa tanto all'irrazionalismo quanto al positivismo¹, sarebbe difficilmente concepibile senza una teoria della mente in grado di sottrarsi all'alternativa tra un *inconscio senza ragione* e una *ragione senza inconscio* – senza, cioè, l'incorporazione almeno parziale del repertorio descrittivo e della tensione normativa di Freud, senza la sua teoria delle istanze psichiche e dei loro rapporti dinamici e senza il progetto terapeutico di far subentrare l'Io là dove il conflitto per lo più inconscio tra Es e Super-Io produce coazioni nevrotiche.

Questo articolo è dedicato primariamente al modo in cui, nel corso degli anni '30, la riflessione di Max Horkheimer si interroga sull'integrazione della psicologia nella teoria politica e sociale, e ha un duplice obiettivo: in primo luogo, mostrare come nella concezione horkheimeriana la psicoanalisi abbia un ruolo 'strutturale' di primo piano, sia pure come «scienza sussidiaria»; in secondo luogo, far emergere dal testo i passaggi – cursori e non sistematici – in cui Horkheimer fa ricorso a costrutti psicologici non psicoanalitici: si tratta dei concetti descrittivi di «disposizione»², «abitudine» e «schematismo». A tal fine si seguirà lo sviluppo della concezione di Horkheimer nei primi anni '30, per poi analizzare più dettagliatamente l'*Introduzione agli Studi sull'autorità e la famiglia*, in cui le linee teoriche già emerse negli anni precedenti vengono riarticolate e approfondite.

¹ Famiglie filosofiche alle quali soprattutto Horkheimer collega – certo in modo problematico e contestabile – due distinti atteggiamenti politici: da un lato, il sacrificio dell'individuo in favore dell'integrazione organicistica in unità sovrapersonali; dall'altro, l'osservanza dei fatti, che restringe o annulla il campo d'azione dell'immaginazione politica trasformativa. Cfr. per es. M. Horkheimer, *Zum Rationalismustreit in der gegenwärtigen Philosophie*, «Zeitschrift für Sozialforschung», III, 1937 (1), pp. 1-54; trad. it. *A proposito della controversia sul razionalismo*, in Id., *Teoria critica. Vol. I*, Milano 2014, pp. 118-172.

² Per il quale è tuttavia probabile, come vedremo, un'origine freudiana.

1. L'integrazione della psicologia nella concezione materialistica della storia

All'inizio degli anni '30 Horkheimer ottiene la nomina a professore di Filosofia sociale all'Università Goethe di Francoforte e assume la direzione dell'Istituto per la ricerca sociale, che fino ad allora era stato soprattutto un luogo di circolazione di documenti e di ricerche dedicati alla storia del movimento operaio. Nella *Prolozione* tenuta nel 1931 Horkheimer manifesta l'intenzione programmatica di trasformare l'Istituto in un centro promotore di ricerche interdisciplinari capace di sviluppare, attraverso la collaborazione di «filosofi, sociologi, economisti, storici, psicologi [...] una teoria della società dove la costruzione filosofica non sia più dissociata dalla ricerca empirica»³. Sotto la direzione di Horkheimer, l'Istituto persegue infatti una via mediana tra positivismo e metafisica, sia come alternative filosofiche sia come metodi di riflessione teorica sulla società. Se la ricerca sociale, attenendosi 'positivamente' ai fatti, rischia di precludersi la possibilità di prendere normativamente distanza dai fatti, di ipotizzare ciò che non è ancora presente e di contribuire attivamente a suscitarlo, una critica integralmente svincolata dalla dimensione empirica si espone al rischio dell'incomprensione delle dinamiche reali e dell'incapacità di intervento pratico, e si lega più in generale a un rifiuto astratto e reazionario dell'illuminismo e della razionalità scientifica, che è invece per i francofortesi compresenza dialettica di emancipazione e dominio⁴.

Questa collocazione liminale e 'apolide' rispetto alle diverse 'cittadinanze' filosofiche e scientifiche darà luogo a un complicato e mai concluso tentativo di fondare nella realtà effettuale la negazione e il trascendimento della realtà senza risolverlo hegelianamente nell'auto-negazione della cosa stessa, e al costante sforzo di definire lo statuto epistemologico della Teoria critica, rispetto al quale il tema del rapporto con la ricerca empirica continuerà a svolgere un ruolo non secondario⁵.

Còlta *in statu nascendi*, questa concezione si presenta come rapporto di fecondazione reciproca tra la filosofia sociale e una pluralità di «scienze sussidiarie»⁶. La filosofia della società non può ritirarsi nella pretesa di autosufficienza della riflessione concettuale pura sull'essere sociale dell'uomo, né può limitarsi a intrattenere con le scienze empiriche e con i loro risultati

³ M. Horkheimer, *Die gegenwärtige Lage der Sozialphilosophie und die Aufgaben eines Instituts für Sozialforschung*, «Frankfurter Universitätsreden», XXXVII, 1931, pp. 3-16; trad. it. M. Horkheimer, *La situazione attuale della filosofia della società e i compiti di un Istituto per la ricerca sociale*, pp. 70-72, in Id., *Studi di filosofia della società*, a cura di A. Bellan, Milano 2011, pp. 61-76.

⁴ Cfr. S. Petrucciani, *Ragione e dominio. Autocritica della razionalità occidentale in Adorno e Horkheimer*, Roma 1984.

⁵ Cfr. M. Horkheimer, *Traditionelle und Kritische Theorie*, «Zeitschrift für Sozialforschung», VI, 1937 (2), pp. 245-294, trad. it. *Teoria tradizionale e teoria critica*, in Id. *Teoria critica. Volume II*, Milano 2014, pp. 135-186; T. W. Adorno, *Filosofia e ricerca empirica*, in *Scritti sociologici*, Torino 1972, pp. 189-209.

⁶ M. Horkheimer, *La situazione attuale*, cit., p. 71.

un rapporto estrinseco ridotto alla ricerca selettiva di conferme di tesi già dimostrate in sede speculativa o alla mera ricezione di fatti, a partire dai quali operare astrazioni e costruzioni categoriali. Secondo Horkheimer, la scienza empirica deve appartenere all'intima costituzione della teoria, e la separazione delle due dimensioni isola la riflessione concettuale pura da un lato, l'indagine empirica dall'altro, facendo appunto degradare entrambe nelle forme deteriori della metafisica e del positivismo, due polarità reificate con cui la concezione materialistica deve badare a non coincidere⁷.

Oltre a demarcare dalle diverse tendenze della filosofia borghese le caratteristiche e il campo d'azione specifico della concezione materialistica della storia, questa impostazione di Horkheimer ne introduce una revisione e un'integrazione sostanziale. Nel quadro del materialismo storico, infatti, l'asserzione di una capacità di determinazione esercitata dalla struttura economica nei confronti del resto del sistema sociale⁸ mancava di concretizzarsi nell'indicazione di connessioni causali dimostrabili e di adeguate 'regole di traduzione' delle entità e degli eventi appartenenti al livello strutturale in entità ed eventi appartenenti al livello sovrastrutturale⁹. Horkheimer individua e respinge tre tipi di strategie teoriche volte a connettere i livelli e i settori sociali schematicamente bipartiti in «economia» e «spirito»: nella prima, «l'economia e lo spirito sono espressioni diverse di una sostanza identica»; nella seconda, «le idee [...] determinano l'agire umano»; nella terza, «l'economia, ossia l'essere materiale, è l'unica vera realtà; la psiche degli uomini, la personalità come il diritto, l'arte, la filosofia, devono essere derivati interamente dall'economia, sono un semplice riflesso dell'economia»¹⁰. Queste tesi, che Horkheimer riconduce a un cattivo impiego del parallelismo spinoziano, dell'idealismo hegeliano e del materialismo marxiano, mancano di controllabilità empirica e,

⁷ Cfr. *ivi*, p. 69 ss. Cfr. anche *Id.*, *Materialismus und Metaphysik*, «Zeitschrift für Sozialforschung», II, 1933 (1), trad. it. *Materialismo e metafisica* in *Id.*, *Teoria critica. Volume I*, cit., pp. 31-66; *Der neueste Angriff auf die Metaphysik*, «Zeitschrift für Sozialforschung», VI, 1937 (1), pp. 4-53, trad. it. *Il più recente attacco alla metafisica*, in *Id.*, *Teoria critica. Volume II*, cit., pp. 82-134.

⁸ La nozione di «sistema sociale» è naturalmente un anacronismo sia in riferimento a Horkheimer sia, a fortiori, a Marx. Ce ne riserviamo l'uso come concetto più generico e meno connotato rispetto al concetto dialettico di «totalità», che sarebbe più corretto in un contesto di derivazione hegel-marxiana. La teoria dei sistemi, come è noto, sarà al centro del confronto critico di Jürgen Habermas con Niklas Luhmann nel corso degli anni '70 e resterà un punto rilevante nella tesi, avanzata da un giovane Axel Honneth, di un «deficit sociologico» della Teoria critica, fatto dipendere da un repertorio categoriale di stampo «funzionalistico-sistemico», incapiente rispetto all'interazione e alla dimensione normativa (morale e giuridica) dei processi sociali. Cfr. J. Habermas, N. Luhmann, *Teoria della società o tecnologia sociale?*, Milano 1973; J. Habermas, *Il discorso filosofico della modernità*, Roma-Bari 1997, pp. 366-383; A. Honneth, *Critica del potere*, Bari 2002.

⁹ H. Fleischer, *Marxismo e storia*, Bologna 1970, ha abilmente dimostrato come nei punti decisivi in cui Marx è chiamato a dar conto del nesso di infrastruttura e sovrastruttura il suo linguaggio teorico si sposti sistematicamente dal registro semantico della causalità al registro semantico di una non meglio precisata – e più debole – «corrispondenza» (*Entsprechung*) tra i due livelli bisognosi di connessione.

¹⁰ M. Horkheimer, *La situazione attuale*, cit., p. 73.

se da un lato «presuppongono una corrispondenza costante fra i processi ideali e materiali», dall'altro «sogliono trascurare o addirittura ignorare il complicato ruolo di mediazione che è svolto dagli elementi psichici»¹¹. La nuova teoria sociale prefigurata dovrà porre particolare attenzione a questi due inconvenienti, ricercando una controllabilità empirica e ovviando all'assenza di una teoria compiuta delle mediazioni psichiche dell'accadere sociale.

A partire da queste considerazioni, Horkheimer argomenta che il nuovo corso dell'Istituto dovrà indagare primariamente il

Problema della connessione che sussiste tra la vita economica della società, lo sviluppo psichico degli individui e i cambiamenti che hanno luogo nelle sfere culturali in senso stretto, alle quali non appartengono solo i cosiddetti contenuti spirituali della scienza, dell'arte e della religione, ma anche il diritto, il costume, la moda, l'opinione pubblica, lo sport, le forme di divertimento, lo stile di vita, ecc.¹².

La nuova teoria sociale deve secondo Horkheimer qualificarsi come integrazione psicologica del paradigma del materialismo storico e mettere a tema la mediazione psichica di struttura e sovrastruttura, verificando

Quali connessioni è possibile accertare – in un determinato gruppo sociale, in un periodo determinato, in determinati paesi – fra il ruolo svolto da questo gruppo nel processo economico, i cambiamenti intervenuti nella struttura psichica dei suoi membri, e i pensieri, le istituzioni che agiscono su questo stesso gruppo come totalità minore nel tutto sociale, e sono a sua volta il suo prodotto¹³.

2. Una teoria psicoanalitica della riproduzione sociale?

Il programma di ricerca formulato in questa prolusione viene precisandosi nel cruciale e spesso trascurato saggio apparso nel 1932 sul primo numero della *Zeitschrift für Sozialforschung*, intitolato «Storia e psicologia»¹⁴, nel quale Horkheimer passa a esaminare più in dettaglio i compiti che, ai fini di un ormai indifferibile aggiornamento del materialismo storico, sono di pertinenza della psicologia.

La negazione operata dalla concezione materialistica della storia nei confronti delle spiegazioni centrate sulla psiche individuale (sul complesso dei suoi interessi, delle sue preferenze, della sua razionalità, delle sue attribuzioni di senso), in favore di una collocazione dei fattori determinanti per il corso storico al di là (o alle spalle) della coscienza e di ciò che gli esseri umani fanno e credono, produce il rischio che il «principio motore», costituito dal «conflitto tra le forze umane in sviluppo e la struttura sociale» venga «usato come schema universale e

¹¹ *Ibid.*

¹² *Ivi*, p. 72.

¹³ *Ivi*, p. 73 s.

¹⁴ M. Horkheimer, *Geschichte und Psychologie*, «Zeitschrift für Sozialforschung», I, 1932, pp. 125-144; trad. it. *Storia e psicologia*, in *Id.*, *Teoria critica. Vol. I*, cit., pp. 10-30.

sostituito alle immagini concrete», trasformandosi «in una metafisica dogmatica e intollerante»¹⁵. Dinanzi a questo rischio, stante l'acquisizione teorica secondo cui a essere «storicamente fondamentali» non sono «le categorie psicologiche, ma quelle economiche», si deve allora procedere a un riequilibrio dell'apparato esplicativo, in forza del quale sia riconosciuto il carattere «indispensabile» della psicologia, pure privata del ruolo di «scienza fondamentale» per la spiegazione storica e ricollocata in funzione di «scienza sussidiaria»¹⁶.

L'incorporazione della psicologia, e in particolare della psicoanalisi, nella teoria sociale marxista non soltanto dipende dal quadro epistemologico complessivo della Teoria critica, imperniato sulla ricerca di un *Sonderweg* autonomo dal positivismo e dall'irrazionalismo, ma ne costituisce uno degli elementi fondamentali: è infatti precisamente l'ampliamento psicoanalitico del materialismo storico e della critica dell'economia politica a consentire, da un lato, di non abbandonare la teoria delle forze inconse all'irrazionalismo filosofico¹⁷; dall'altro, di non accogliere l'immagine 'liberale' dell'attore razionale. La Teoria critica raccoglie, in tal modo, un'eredità hegeliana e marxista, che nei concetti di «astuzia della ragione» e soprattutto di «falsa coscienza» aveva revocato in questione l'auto-trasparenza del soggetto, salvo poi riguadagnarla in un processo di 'soggettivazione' della totalità, attraverso il superamento delle unilateralità e delle scissioni dello Spirito o attraverso la de-reificazione della coscienza del proletariato¹⁸.

¹⁵ Ivi, p. 18. Non si può, a questo riguardo, concordare con P. Stirk, *Max Horkheimer. A New Interpretation*, New York 1992, secondo il quale la pur evidente importanza della psicologia nel primo impianto di Horkheimer sarebbe secondaria rispetto a una più fondamentale preoccupazione anti-psicologista. Secondo Stirk, l'anti-psicologismo di Horkheimer porterebbe a una paradossale rivalutazione dello storicismo di Dilthey – avente la virtù di ricondurre il vissuto psichico a unità spirituali sovraindividuali ed esterne alla psiche del singolo – e sarebbe alla base della successiva rottura con Fromm, colpevole di eccessiva fiducia nelle possibilità euristiche della psicologia sociale. Contro questa interpretazione, occorre invece rilevare come la rottura teorica con Fromm avvenga in seguito alla transizione di Fromm da una psicologia sociale basata sulla psicoanalisi freudiana a una psicologia sociale basata sul revisionismo psicoanalitico post-freudiano di Harry Sullivan e Karen Horney. E occorre soprattutto sottolineare quanto l'integrazione della psicologia nel materialismo storico non rappresenti, per l'Horkheimer degli anni '30, un motivo collaterale rispetto alla problematica di più ampia portata concernente dapprima il rapporto tra ragione e irrazionalità, tra illuminismo e filosofie della vita, e poi il tema di una dialettica interna alla ragione 'illuministica' stessa e al suo codice doppio di emancipazione e dominio.

¹⁶ M. Horkheimer, *Storia e psicologia*, cit., p. 18.

¹⁷ Cfr. Id., *Zum Rationalismustreit in der gegenwärtigen Philosophie*, «Zeitschrift für Sozialforschung», III, 1934 (1), pp. 1-53, trad. it. *A proposito della controversia sul razionalismo*, in Id., *Teoria critica. Vol. I*, cit., pp. 118-172: «Mentre la teoria freudiana, che quanto alla sua struttura appartiene al periodo liberalistico, almeno nei decenni della sua elaborazione concepiva l'uomo come prodotto di un confronto tra il conscio e l'inconscio, di una dialettica tra Io ed Es che si svolgeva sotto la costrizione dell'ambiente sociale, l'irrazionalismo prese a idolatrare l'inconscio. Esso isola dogmaticamente singoli fattori per nulla chiariti sul piano teorico, come per esempio l'influsso inconscio del legame storico, della razza e del paesaggio, e li sostituisce immediatamente al pensiero razionale del singolo sul quale getta discredito» (p. 153 s.)

¹⁸ Da ultimo in G. Lukács, *Storia e coscienza di classe*, Milano 1991. Per un tentativo di riproporre una critica della reificazione al di fuori del paradigma della «filosofia della coscienza»,

Lungi dal rappresentare un'abdicazione dell'indagine storica e della ricerca sociale allo psicologismo, sancire l'imprescindibilità della psicologia come 'scienza delle mediazioni psichiche' significa per Horkheimer percorrere l'unica via possibile alla scientificità del materialismo rettammente inteso, pena la degradazione a una delle tre forme deteriori di spiegazione, quella 'para-marxista', individuate nel discorso del '31:

Finché non si sa ancora in che modo cambiamenti strutturali della vita economica si traducano in cambiamenti di tutte le espressioni vitali dei membri dei diversi gruppi sociali per il tramite della costituzione psichica che essi possiedono in un dato momento, la teoria della dipendenza di questi da quelli contiene elementi dogmatici che compromettono profondamente il loro valore ipotetico per la spiegazione del presente¹⁹.

La preoccupazione per il ruolo della psicologia nella spiegazione materialistica della storia non è tuttavia, per Horkheimer, confinata al pur decisivo piano scientifico. Vi è infatti, nelle considerazioni che egli va qui svolgendo, un elemento di genuina preoccupazione *politica*, nella misura in cui è proprio la scoperta delle mediazioni psichiche che 'trasformano' gli sviluppi economici in sviluppi culturali che consente sia di formulare una «critica della teoria dei rapporti funzionali tra le due serie», sia di «rafforzare l'ipotesi che in futuro il rapporto di derivazione potrà invertirsi»²⁰: dove l'inversione del rapporto tra struttura economica, psiche e cultura coincide per Horkheimer con l'ipotesi di una umanità capace di far subentrare l'Io all'Es, cioè di pianificare razionalmente, coscientemente e democraticamente la produzione con il minor grado possibile di rimozione cognitiva e pulsionale, sottraendola a due forme di organizzazione diversamente 'inconscie': da un lato l'iniziativa 'anarchica' degli imprenditori, dall'altro la pianificazione autoritaria. Forme organizzative fondate sulla rimozione, nella misura in cui la produzione non è oggetto della decisione razionale e democratica degli agenti, e dipende invece da concentrazioni di potere sociale e in generale dall'oggettività nomologica delle 'leggi di natura' sociali ed economiche²¹, cioè da una dinamica obiettiva che sussume e muove gli agenti, mantenendoli in una condizione di persistente eteronomia.

cfr. J. Habermas, *Teoria dell'agire comunicativo*, Bologna 1986. Cfr. per es. *ivi*, p. 519: «Il paradigma di un soggetto che *rappresenta* gli oggetti e si arrovela attorno ad essi lascia il posto al paradigma della filosofia del linguaggio, della intesa intersoggettiva o della comunicazione, e inserisce la dimensione parziale cognitivo-strumentale in una più ampia *razionalità comunicativa*». Cfr. anche *Id.*, *Il discorso filosofico della modernità*, Roma-Bari 1997, pp. 297-326.

¹⁹ M. Horkheimer, *Storia e psicologia*, cit., p. 18.

²⁰ *Ibid.*

²¹ Il frequente ricorso, nella letteratura di orientamento marxista, all'idea di «leggi di natura sociali» deriva dall'epitaffio pronunciato da Friedrich Engels nel cimitero londinese di Highgate nel 1883: «Così come Darwin ha scoperto la legge dello sviluppo della natura organica, Marx ha scoperto la legge dello sviluppo della storia umana [...]. Marx ha anche scoperto la legge peculiare dello sviluppo del moderno modo di produzione capitalistico e della società borghese da esso generata. La scoperta del plusvalore ha subitaneamente gettato un fascio di luce

L'indagine psicologica rivolta allo sviluppo storico e politico delle società è chiamata a far luce sulle strutture psichiche che mediano sia la riproduzione delle organizzazioni sociali sia il loro mutamento: «sia le energie umane dirette alla conservazione dei rapporti esistenti che quelle dirette alla loro trasformazione hanno una loro natura peculiare, che è compito della psicologia indagare»²². Dei due temi, quello di più stretta urgenza speculativa e attualità politica è per Horkheimer la tendenza conservatrice riscontrabile nella classe lavoratrice: un fenomeno dinanzi al quale la teoria dell'ideologia stentava a fornire spiegazioni convincenti e a prospettare linee d'azione praticabili. Se l'opera marxiana, sia con il concetto di sovrastruttura sia con quello di feticismo, aveva indicato nella struttura economica l'origine ultima delle forme di coscienza in generale, e aveva in particolare ricondotto la genesi delle forme di falsa coscienza a un'esigenza sistemica di dissimulazione²³, essa non era però giunta a indagare le basi intrapsichiche e inconscie della coscienza e la loro connessione con la struttura sociale. Il concetto di falsa coscienza appariva dunque scarsamente differenziato, ed effetto di un processo a due termini (struttura sociale e coscienza).

La conservazione 'volontaria' di condizioni sociali di subordinazione che sarebbero superabili se l'intenzionalità dei subordinati disinvestisse dalla loro riproduzione suggerisce a Horkheimer – il quale certo beneficia, rispetto al primo marxismo, di una posizione di vantaggio derivante dai sopraggiunti sviluppi della psicologia del profondo – la necessità di ricercare le radici di questa intenzionalità servile nella composizione 'istintuale' e pulsionale degli attori sociali:

Che gli uomini mantengano in vita rapporti economici che le loro forze e i loro bisogni hanno superato, anziché sostituirli con una forma di organizzazione superiore e più razionale, è un fatto che è possibile solo perché l'agire di strati sociali numericamente importanti non è determinato dalla conoscenza, ma da impulsi che falsificano la coscienza²⁴.

nell'oscurità in cui brancolavano prima, in tutte le loro ricerche, tanto gli economisti classici che i critici socialisti».

²² M. Horkheimer, *Storia e psicologia*, cit., p. 19.

²³ Sul concetto di «dissimulazione» insiste R. Finelli, *Un parricidio compiuto. Il confronto finale di Marx con Hegel*, Milano 2014. Nella vastissima letteratura dedicata al concetto marxiano di «ideologia», si veda almeno L. Althusser et. al., *Leggere Il Capitale*, Milano 2006; T. Eagleton, *Ideology. An Introduction*, London 1991. In generale sul tema dell'ideologia cfr. anche F. Rossi-Landi, *Ideologia. Per l'interpretazione di un operare sociale e la ricostruzione di un concetto*, Roma 2005 [1982]; M. Rosen, *On Voluntary Servitude. False Consciousness and the Theory of Ideology*, Cambridge 1996. Per una discussione degli effetti di astrazione e dissimulazione più legata all'impianto sistematico della critica dell'economia politica, al rapporto con Hegel, alla forma-valore e alle diverse figurazioni del denaro e del capitale, cfr. T. Smith, *The Logic of Marx's Capital. Replies to Hegelian Criticism*, New York 1990; C. Arthur, *The New Dialectic and Marx's Capital*, Leiden 2002; R. Bellofiore, *Il Capitale come Feticcio Automatico e come Soggetto, e la sua costituzione: sulla (dis)continuità Marx-Hegel*, «Consecutio Temporum», V, 2013, pp. 42-78; L. Micaloni, *Logica hegeliana ed economia capitalistica. Il nesso Hegel-Marx tra ontologia e metodo*, «Politica&Società», III, 2017, pp. 485-508

²⁴ M. Horkheimer, *Storia e psicologia*, cit., p. 20.

La conservazione dell'ordine esistente si fonda dunque su una non-conoscenza – su un misconoscimento della propria posizione sociale, dei propri interessi, della loro genesi e della loro collocazione nella totalità sociale e nel complesso delle relazioni sociali tra agenti e tra gruppi (classi)²⁵. Si tratta allora, proprio su questo punto, di valicare i termini in cui era stata precedentemente impostata la critica dell'ideologia. Lo stesso concetto di 'ideologia', a ben vedere, rinvia secondo Horkheimer a una dimensione coscienzialistica e razionalistica che non coglie né la natura peculiare, né lo specifico livello ontologico delle «mediazioni psichiche» del comportamento conservatore e contrario all'interesse del soggetto, rendendolo un arcano masochistico difficile da penetrare²⁶. Tuttavia, la ragione del comportamento contrario all'interesse dell'attore sociale appare misteriosa soltanto se si presuppone che la volontà dell'attore sia in primo luogo determinata dalla sua coscienza (e dalla sua razionalità massimizzante), mentre diviene meno enigmatica se si ipotizza che la volontà obbedisca a ragioni che la coscienza controlla solo in minima parte e che rispondono a interessi dinamici inconsci²⁷. È dunque fuorviante pensare che la causa delle apparenti violazioni dell'auto-interesse risieda soltanto «in manovre ideologiche (questa interpretazione corrisponderebbe all'antropologia razionalistica dell'illuminismo e alla sua situazione storica)», e occorre invece teorizzare che «tutta la struttura psichica di questi gruppi, e cioè il carattere dei membri che li compongono, è continuamente rinnovata in rapporto col ruolo che essi svolgono nel processo economico»²⁸.

Il riferimento al «carattere» come struttura della mediazione psichica rende finalmente esplicito quale sia, a giudizio di Horkheimer, la psicologia che deve fungere da scienza sussidiaria della storia: la psicologia dovrà pervenire ai «fattori psichici profondi per mezzo dei quali l'economia determina gli uomini», e dovrà essere dunque «in larga misura psicologia dell'inconscio»²⁹. Risale tra l'altro proprio al 1932 la pubblicazione della prima edizione della *Charakteranalyse* di Wilhelm Reich³⁰, come anche – soprattutto – il saggio di

²⁵ Cfr. ancora ivi, p. 21: «quanto meno l'agire scaturisce dalla conoscenza della realtà, anzi, quanto più contraddice a questa conoscenza, tanto più è necessario scoprire, a livello psicologico, le potenze irrazionali che determinano coattivamente gli uomini».

²⁶ Analoghe considerazioni andava svolgendo W. Reich in *Massenpsychologie des Faschismus*, 1933 [censurato]; trad. it. W. Reich, *Psicologia di massa del fascismo*, Milano 1971.

²⁷ Agisce qui, forse, una tendenza di Horkheimer (ma anche di Fromm) ad attestarsi sul carattere non primario del masochismo, considerato come fissazione o regressione a fasi pre-genitali e comunque secondario al sadismo, e dunque trattabile secondo un'ordinaria clinica della nevrosi, laddove per la psicoanalisi il masochismo è via via divenuto primario ed erogeno, e ha rappresentato un «problema economico». Cfr. S. Freud, *Das ökonomische Problem des Masochismus*, «Internationale Zeitschrift für Psychoanalyse», X, 1924 (2), pp. 121-33, trad. it. *Il problema economico del masochismo*, in Id., *Opere*, vol. X, Torino 1978, pp. 5-18; R. Valdré, *Sul masochismo. L'enigma della psicoanalisi*, Torino 2020.

²⁸ M. Horkheimer, *Storia e psicologia*, cit., p. 20.

²⁹ Ivi, p. 20s.

³⁰ W. Reich, *Charakteranalyse*, Köln 1970; trad. it. *Analisi del carattere*, Milano 1994.

Erich Fromm dedicato alla «caratterologia psicoanalitica»³¹, pubblicato sullo stesso numero della *Zeitschrift* in cui compare l'intervento di Horkheimer qui oggetto di discussione. Non possiamo esaminare dettagliatamente in questa sede quanto i saggi di Fromm e la sua *Parte sociopsicologica* dell'*Introduzione agli Studi sull'autorità e la famiglia* siano effettivamente coerenti con questa impostazione programmatica di Horkheimer. Dobbiamo invece volgerci a considerare in che modo l'integrazione della psicoanalisi soddisfi sul piano metodologico le esigenze della nuova teoria sociale promossa da Horkheimer, e soprattutto se le categorie psicoanalitiche esauriscano l'intera problematica psicologica, e quale ne sia eventualmente il residuo.

3. «In accordo con l'essenza delle cose». Massa, classe e de-personalizzazione dell'autorità

Un primo passaggio che può essere interpretato come superamento della prospettiva psicoanalitica, o almeno come non-esclusività dell'approccio psicoanalitico ai fenomeni sociali, è il rifiuto metodologico della categoria di *massa*. Horkheimer prende le distanze non soltanto dall'idea che la massa sia dotata di un'anima (e implicitamente dall'idea junghiana di un inconscio collettivo archetipico), ma anche dalla maniera freudiana di indagare il legame libidico tra la massa e il capo³². Questo distanziamento dall'impianto di *Psicologia delle masse e analisi dell'Io* si concretizza in due passaggi. In primo luogo, la scelta della classe o della frazione di classe come unità sociale di riferimento. In secondo luogo, l'importanza primaria assegnata a quella che potremmo definire *autorità delle cose* più che ai fenomeni eclatanti di subordinazione e identificazione con figure carismatiche determinate.

Secondo Horkheimer, dunque, «non esiste né un'anima di massa né una coscienza di massa»³³, e alla psicologia delle masse deve di conseguenza subentrare «una più differenziata psicologia di gruppo, e cioè l'indagine di quegli impulsi di carattere meccanico che sono comuni ai gruppi importanti nel processo produttivo»³⁴. Ed è in qualche misura la stessa riduzione di scala, lo stesso passaggio dalla massa al gruppo, a far sì che oggetto perspicuo della psicologia sociale psicoanalitica come scienza sussidiaria della storia sia non tanto la relazione affettiva del capo con la massa, quanto la «fiducia che i gruppi sociali nutrono nella stabilità e nella necessità della gerarchia data e delle potenze sociali dominanti»³⁵. La fiducia nella forma vigente dell'organizzazione sociale

³¹ E. Fromm, *Die psychoanalytische Charakterologie und ihre Bedeutung für die Sozialpsychologie*, «Zeitschrift für Sozialforschung», I, 1932, pp. 253-278, trad. it. *Caratterologia psicoanalitica e suoi rapporti con la psicologia sociale*, Milano 1971, pp. 182-211.

³² Cfr. S. Freud, *Massenpsychologie und Ich-Analyse*, Wien 1921; trad. it. *Psicologia delle masse e analisi dell'Io*, Torino 1975.

³³ M. Horkheimer, *Storia e psicologia*, cit., p. 21.

³⁴ Ivi, p. 20 s.

³⁵ Ivi, p. 22. Horkheimer si riferisce alla fiducia nell'ordine dato come alla «relazione veramente significativa e importante che si presenta nella storia».

è riprodotta dall'insieme delle «forze e disposizioni psichiche»³⁶ (*die psychischen Kräfte und Dispositionen*) attraverso cui la struttura caratteriale individuale (qui considerata prevalentemente secondo i tratti caratteriali condivisi con il gruppo sociale di appartenenza) orienta la percezione e l'azione del soggetto. La teoria sociale critica deve sottoporre a indagine i «meccanismi psichici» in forza dei quali i conflitti tra le classi sociali, che potrebbero derivare dalla struttura economica, rimangono invece «latenti» e inespressi. Essa deve, in altri termini, esplicitare il processo di produzione del carattere come insieme di disposizioni riproduttive. La genesi del carattere del singolo, almeno nei suoi tratti sociologicamente rilevanti, è fatta dipendere in ultima istanza dalla posizione dell'individuo nei rapporti sociali di produzione e nei processi produttivi, ma è soprattutto collegata a due ordini di cause prossime: in primo luogo, alla «sorte che lo ha assegnato a una famiglia strutturata in un determinato modo»³⁷, e in secondo luogo alla «azione che le forze pedagogiche (*die gesellschaftlichen Bildungsmächte*) della società esercitano su di lui in questo particolare luogo dello spazio sociale»³⁸.

Sia la famiglia, sia il sistema come complesso di apparati e agenzie, agiscono come forze pedagogiche che tendono a produrre disposizioni individuali «in accordo con l'essenza delle cose»³⁹.

Questo ordine di fenomeni è per Horkheimer ben più interessante rispetto alle manifestazioni più eclatanti del potere carismatico e dell'autoritarismo; e il dato è tanto più significativo se si pone mente al fatto che questa considerazione è svolta nel pieno di una rapida progressione della Germania verso lo 'Stato autoritario'⁴⁰ e l'enfatizzazione del *Führerprinzip*.

Più che all'autorità del capo, comunque per sua natura instabile, occorre allora guardare al dominio dei fatti naturalizzati, all'autoritarismo del quotidiano in cui un ordine sociale contingente si cristallizza e si presenta come unica forma possibile, sfuggendo a ogni messa in questione e perfino a una compiuta tematizzazione. A tale autorità dell'oggettività sociale la massa presta

³⁶ Ivi, p. 21. Non è chiaro da dove Horkheimer tragga il riferimento al concetto di «disposizione», ma potrebbe derivarlo da Gabriel Tarde, citato più avanti nel testo in riferimento al concetto di «abitudine». Va però considerata, come derivazione medico-psicologica, l'uso del termine *Disposition* nell'opera di Freud e in particolare nel saggio del 1913 *La disposizione alla nevrosi ossessiva*, in cui si discute la scelta della nevrosi. Ma in forza dell'apprendistato di Horkheimer presso Hans Cornelius si potrebbe pensare a una derivazione kantiana. Nel *Corpus kantiano* il lemma *Disposition* conta 95 occorrenze, di cui molte nell'*Antropologia pragmatica*, e in particolare nella sezione sul concetto di carattere, che sarebbe del tutto pertinente da un punto di vista tematico con le considerazioni che Horkheimer viene svolgendo in questo passaggio. Ringrazio Luigi Filieri (Johannes Gutenberg-Universität Mainz) per il supporto nella ricerca delle occorrenze in una congiuntura storico-sanitaria che rende meno fluida la consultazione di testi e lessici.

³⁷ Ivi, p. 22.

³⁸ *Ibid.*

³⁹ Ivi, p. 23.

⁴⁰ Concetto al quale lo stesso Horkheimer dedicherà qualche anno dopo un incisivo intervento. Cfr. M. Horkheimer, *Autoritärer Staat*, 1942, in Id., *Gesellschaft im Übergang. Aufsätze, Reden und Vorträge 1924-1970*, hrsg. v. W. Brede, Frankfurt am Main 1972, pp. 13-35; trad. it. *Lo stato autoritario*, in Id., *Crisi della ragione e trasformazione dello stato*, Milano 2015, pp. 33-64.

una fede molto più radicata di quella prodotta dal legame affettivo con il *leader*, subordinandosi così a un dominio assai più perfezionato e stabile di quello che può essere colto dal repertorio concettuale di una psicologia delle masse.

Oggetto precipuo della nuova teoria sociale non è dunque tanto il potere nelle sue manifestazioni visibili di ordine politico, giuridico o economico, quanto il potere sociale esercitato dall'articolazione complessiva del sistema, in tutte le sue ramificazioni e stratificazioni, sulla psiche individuale e sui poteri interni all'individuo che ne garantiscono l'adesione cognitiva e affettiva alla gerarchia vigente. Tali forze si traducono sia in auto-narrazioni esplicite dei soggetti, sia in prese di posizione raziocinanti che legittimano *ex post* il potere costituito e contribuiscono a riprodurlo. Si tratta però di una legittimazione conscia che si impianta su una pre-legittimazione inconscia, su cui la teoria sociale critica è chiamata a far luce. Nella connotazione di questa dimensione inconscia, il concetto psicodinamico di carattere svolge un ruolo centrale, ma non esaustivo. Siamo dunque di fronte a un secondo punto, sul quale la psicologia horkheimeriana non coincide del tutto con la psicoanalisi.

4. Abitudine e schematismo

Larga parte delle forze inconscie consiste pur sempre in forze di natura libidica di cui la ricerca francofortese mira a dar conto attraverso l'applicazione psicosociale della psicoanalisi condotta principalmente da Erich Fromm. Prima di collaborare con la *Zeitschrift*, Fromm si era segnalato soprattutto per un brillante tentativo di spiegazione psicoanalitico-sociologica dell'evoluzione del dogma cristiano, analizzata incrociando il conflitto edipico con la condizione sociale dei gruppi di fedeli⁴¹. Nell'uscita del 1932 egli aveva invece partecipato con due saggi, uno di taglio metodologico sull'integrazione di marxismo e psicoanalisi⁴² e uno dedicato alla fungibilità della caratterologia psicoanalitica per l'indagine sociale⁴³; aveva poi contribuito con un saggio sulla teoria del matriarcato⁴⁴ e un articolo sul sentimento di impotenza⁴⁵, ma soprattutto aveva curato l'introduzione sociopsicologica agli *Studi sull'autorità e la famiglia*, dove le tesi sulla relazione tra i regimi autoritari e una determinata organizzazione

⁴¹ E. Fromm, *Die Entwicklung des Christudogmas. Eine psychoanalytische Studie zur sozialpsychologischen Funktion der Religion*, Wien 1930, trad. it. (condotta sulla successiva edizione in lingua inglese) *Il dogma di Cristo*, in Id., *Dogmi, gregari, rivoluzionari*, Milano 1973, pp. 11-98.

⁴² E. Fromm, *Über Methode und Aufgabe einer analytischen Sozialpsychologie*, p. 50, «*Zeitschrift für Sozialforschung*», I, 1932, pp. 28-54, trad. it. *Metodo e funzione di una psicologia analitica sociale*, in Id., *La crisi della psicoanalisi*, cit., pp. 151-181.

⁴³ E. Fromm, *Caratterologia psicoanalitica*, cit.

⁴⁴ E. Fromm, *Die sozialpsychologische Bedeutung der Mutterrechtstheorie*, «*Zeitschrift für Sozialforschung*», II, 1934, pp. 196-227, trad. it. *La teoria del diritto matriarcale e i suoi rapporti con la psicologia sociale*, pp. 118-150 in Id., *La crisi della psicoanalisi*, Arnoldo Mondadori Editore, 1971.

⁴⁵ E. Fromm, *Zum Gefühl der Ohnmacht*, «*Zeitschrift für Sozialforschung*», I, 1937, pp. 95-118.

pulsionale dipendente, nei suoi tratti socialmente rilevanti, dalla collocazione di classe della famiglia di appartenenza, aveva trovato la sua formulazione più compiuta.

La connessione istituita da Fromm legava dunque la teoria sociale alla teoria delle pulsioni⁴⁶:

Né l'apparato esterno del potere né gli interessi razionali sarebbero sufficienti a garantire il funzionamento della società, se non si aggiungessero le pulsioni libidiche degli esseri umani. Sono le forze libidiche umane che formano il cemento (*Kitt*) senza il quale la società non si terrebbe insieme, e che contribuisce in ogni sfera culturale alla produzione delle grandi ideologie sociali⁴⁷.

Se l'uso della psicoanalisi rappresenta senza dubbio l'elemento predominante in questa analisi francofortese delle forze inconscie della riproduzione sociale⁴⁸, la teoria psicoanalitica non esaurisce l'intera ampiezza della problematica horkheimeriana, che si estende invece – certo in una formulazione solo programmatica che non troverà in seguito uno sviluppo sistematico – ad altre tradizioni teoriche e categorie fondamentali.

Già il tema di una 'autorità delle cose' tende, come abbiamo visto, a eccedere il campo di un'applicazione psicosociale della caratterologia psicoanalitica, nella misura in cui ricalibra l'unità di misura sociale passando dalla massa al gruppo, e soprattutto de-personalizza il legame autoritario fondamentale.

Un'ulteriore spinta in tale direzione è ricavabile dal cursorio – e laconico – riferimento di Horkheimer al «concetto di *habitude*, che nella ricerca francese svolge un ruolo importante nella trattazione delle questioni sociopsicologiche»⁴⁹. Se nel caso del termine *Disposition* vi è un'assenza di riferimenti espliciti, per l'*habitude* vi è soltanto questo riferimento generico al panorama francese. Horkheimer dimostra, in altri saggi, una conoscenza di prima mano dei lavori di

⁴⁶ In seguito rifiutata da Fromm in favore di una prospettiva psicoanalitica relazionale.

⁴⁷ Id., *Metodo e funzione*, cit., p. 176 s. Una traduzione più corretta del titolo sarebbe «psicologia sociale analitica», al fine di evitare la confusione con la psicologia analitica di Jung. Cfr. anche ivi, p. 172 [p. 45s.]: «La psiche umana, e le sue radici, le forze libidiche, appartengono alla struttura, ma non sono mai 'la' struttura, come vuole invece un'interpretazione psicologica. La psiche umana è sempre solo la psiche modificata attraverso il processo sociale. Il materialismo storico esige una psicologia, cioè una scienza delle proprietà psichiche dell'uomo. La psicoanalisi ha per prima fornito una psicologia che è utilizzabile dal materialismo storico». Non è possibile in questa sede dilungarsi su quanto Fromm si discostasse dalle intenzioni di Horkheimer, e tendesse a ridurre il compito della psicologia sociale psicoanalitica alla sola spiegazione della genesi e del consolidamento delle ideologie. Cfr. però ivi, p. 173 [p. 46]: «La psicoanalisi può dunque mostrare come la situazione economica si converta in ideologia attraverso la vita pulsionale».

⁴⁸ Impianto che ricorre, come è noto, al concetto di «carattere anale» per spiegare il sadismo e il masochismo coinvolti nella relazione autoritaria.

⁴⁹ M. Horkheimer, *Storia e psicologia*, cit., trad. mia. Vi era appena stata una citazione da G. Tarde, *L'opinion et la foule*, Paris 1922.

Henri Bergson⁵⁰, e mostra di avere almeno letto *L'opinion et la foule* di Gabriel Tarde⁵¹.

Horkheimer sostiene significativamente che il concetto di abitudine è «quantomai adeguato per indicare il risultato del processo pedagogico»: egli da un lato riconosce la centralità e il ruolo euristico dell'abitudine, dall'altro suggerisce che essa rappresenti il risultato costituito, non la ricercata forza costituente, delle disposizioni psichiche. È l'unità di un insieme di pratiche, non il principio dell'unità stessa. Questa sembra la tesi ricavabile dalla definizione dell'abitudine come «risultato» del processo di formazione e come *effetto* delle «disposizioni psichiche che spingono ad agire nel modo richiesto dalla società»⁵². L'abitudine è un costrutto essenzialmente descrittivo, un risultato che non informa circa il processo di costituzione che lo ha instaurato, e dunque è una parte dell'*explanandum*, non dell'*explanans*. La teoria deve invece risalire a un principio 'più architettonico' e meno manifesto dell'abitudine, e tentare di far luce sulla «genesì di questo risultato, [sul]la sua riproduzione e [sul] suo continuo adattamento alle trasformazioni del processo sociale»⁵³.

Un simile processo genetico si colloca forse al di là della stessa «psicologia del profondo» precedentemente menzionata, se Horkheimer è costretto – mosso, certo, tanto dal suo apprendistato presso il neokantiano Hans Cornelius, quanto dalla giovanile frequentazione di psicologi della Gestalt⁵⁴ – a chiamare in causa la nozione kantiana di «schematismo»:

Discutendo dello schematismo, la cui funzione consiste essenzialmente nella generale preformazione delle nostre impressioni prima che esse siano accolte nella coscienza empirica, Kant ha parlato di un'arte nascosta nelle profondità dell'anima umana, 'di cui difficilmente riusciremo mai a strappare alla natura il segreto, così da venire pienamente in luce'. Quella particolare preformazione da cui consegue l'accordo dell'immagine del mondo con l'agire economicamente necessario dovrà invece essere spiegata dalla psicologia, e non è neanche impossibile che ne venga fuori qualcosa circa lo schematismo di cui parla Kant⁵⁵.

Nell'*Analitica dei principi* lo schematismo serve a innestare su un terreno di omogeneità reciproca, attraverso la determinazione temporale comune a sensibilità e intelletto, i dati sensibili e le categorie, elementi conoscitivi eterogenei dei quali rimarrebbe altrimenti inspiegata la congiunzione nell'unità

⁵⁰ Cfr. M. Horkheimer, *Zu Bergsons Metaphysik der Zeit*, «Zeitschrift für Sozialforschung», III, 1934 (3), pp. 321-342, trad. it. *Sulla metafisica bergsoniana del tempo*, in Id., *Teoria critica. Vol. II*, cit., pp. 173-196.

⁵¹ Sul concetto di abitudine nella cultura francese, cfr. M. Piazza, *L'antagonista necessario. La filosofia francese dell'abitudine da Montaigne a Deleuze*, Milano 2015; Id., *Creature dell'abitudine. Abito, costume, seconda natura da Aristotele alle scienze cognitive*, Bologna 2018.

⁵² M. Horkheimer, *Storia e psicologia*, cit., 22 s.

⁵³ Ivi, p. 23.

⁵⁴ Cfr. J. Abromeit, *Max Horkheimer and the Foundations of the Frankfurt School*, New York 2011; L. Geninazzi, *Gli intellettuali disorganici*, Milano 1976.

⁵⁵ M. Horkheimer, *Storia e psicologia*, cit., p. 23.

dell'esperienza⁵⁶. Trasferito analogicamente sul terreno della teoria sociale, lo schematismo interviene invece a definire l'accordo tra l'immagine del mondo maturata dagli agenti e l'agire economicamente necessario.

Sta probabilmente in questa proposizione il nocciolo più anticipatore di questo saggio, in cui Horkheimer suggerisce – certo in una forma meramente accennata e del tutto embrionale – uno sviluppo della psicologia sociale critica oltre lo stesso paradigma psicoanalitico del 'carattere', e allude a un'indagine che giunga a toccare il livello ancora più profondo costituito dalla natura schematica delle disposizioni percettive e pratiche degli agenti sociali, introducendo la tesi che la mediazione psichica del comportamento individuale con le esigenze funzionali della riproduzione sociale non sia operata soltanto dalla struttura caratteriale, cioè dalla specifica configurazione pulsionale dell'individuo cui si lega un insieme di esperienze e comportamenti tipici, spiegabile attraverso concetti psicoanalitici (come ad esempio l'introiezione); e che l'accordo tra il sistema di abitudini dei membri dei gruppi e la «essenza delle cose» presupponga un'operazione psichica ulteriore, più ardua da illuminare.

5. Sincronia e diacronia nella reazione alla situazione. Gli *Studi sull'autorità e la famiglia*

La peculiare impostazione metodologica della teoria sociale critica illustrata da Horkheimer trova applicazione negli *Studi sull'autorità e la famiglia*⁵⁷. I risultati della più ampia ricerca sulla struttura pulsionale e sul comportamento sociale delle frazioni di classe degli operai qualificati e degli impiegati, che Fromm aveva avviato nel 1929⁵⁸, vengono solo in parte discussi nelle *Studien*, per altro verso limitate a un campo oggettuale più circoscritto – appunto la struttura familiare. Nella sua *Introduzione*, Horkheimer riarticola e precisa alcuni costrutti teorici e metodologici che erano già emersi, con un minor grado di dettaglio, nei saggi che abbiamo considerato.

5.1. Il carattere come sistema di disposizioni accumulate

Il primo rivolo tematico che Horkheimer riprende è quello della dinamica storica e del ruolo in essa svolto dalle mediazioni psichiche. Horkheimer afferma inizialmente che, nel caso medio, le «forze» presenti in una data formazione sociale agiscono in senso riproduttivo rispetto all'ordine dal quale scaturiscono. Nel contempo però, le forze sociali agiscono anche in contrasto reciproco

⁵⁶ Cfr. I. Kant, *KrV* A 137/B176.

⁵⁷ M. Horkheimer, *Allgemeiner Teil*, in Id., *Studien über Autorität und Familie*, Paris 1936, 3-76, trad. it. *Autorità e famiglia*, in Id. *Teoria critica*, cit., 271-351.

⁵⁸ Cfr. E. Fromm, *Arbeiter und Angestellte am Vorabend des Dritten Reiches. Eine sozialpsychologische Untersuchung*, Stuttgart 1980, trad. it. *Lavoro e società agli albori del Terzo Reich*, Milano 1983.

latente o manifesto, e possono inoltre, in certe fasi, entrare in conflitto con il complesso della formazione sociale e con le sue esigenze funzionali. Il repertorio metodologico con cui la teoria deve accostarsi a questo ordine di situazioni storiche è definito nel modo seguente:

Sebbene la direzione e la velocità di questo processo siano in ultima istanza determinate da leggi dell'apparato economico della società, il modo di agire degli uomini in un momento dato non è spiegabile esclusivamente in base a eventi economici prodottisi nell'istante immediatamente precedente. I singoli gruppi reagiscono invece di volta in volta in base al carattere dei loro membri, che si è formato sia in connessione con lo sviluppo sociale precedente che con quello attuale⁵⁹.

L'importante innovazione rispetto all'impostazione del 1932, in cui Horkheimer era già approdato alla centralità del carattere e della sua tipizzazione gruppo-specifica, risiede nell'introduzione esplicita dell'idea di una genesi *storica* della struttura caratteriale e del peso *cumulativo* che tale genesi esercita sulle reazioni dei gruppi sociali alle situazioni presenti. Stante il fatto che gli accadimenti storici e i comportamenti degli agenti sono in ultima istanza determinati da mutamenti intervenuti nella struttura economica, occorre specificare che gli agenti non reagiscono come esseri umani generici alle situazioni puntuali di stimolo, né reagiscono semplicemente al quadro più ampio della configurazione *presente* della struttura economica e sociale. O, per meglio dire, reagiscono a queste situazioni, ma la loro reazione non si serve primariamente di elementi derivabili da queste situazioni stesse, e ricorre invece a disposizioni psichiche accumulate, a modi di reazione storicamente acquisiti in dipendenza dalla serie storica dei micro- e macro-mutamenti intervenuti nella struttura economica e sociale: appunto, dallo «sviluppo sociale precedente e attuale»⁶⁰.

Come nel saggio del '32, poi, la spiegazione dei fenomeni di conservazione o trasformazione sociale deve ricorrere all'insieme delle mediazioni psichiche, che da un lato sono il prodotto dell'azione congiunta della struttura economica e della sovrastruttura culturale, e dall'altro costituiscono un dispositivo essenziale per la riproduzione di entrambi i livelli attraverso l'azione spontanea degli agenti:

Per comprendere il problema del perché una società funziona in un determinato modo, del perché è stabile o in dissoluzione, occorre quindi conoscere quella che è di volta in volta la costituzione psichica degli uomini nei diversi gruppi sociali, sapere come il loro carattere si è formato in connessione con tutte le potenze di formazione culturale dell'epoca⁶¹.

L'intera cultura, il complesso delle istituzioni pubbliche e private – si potrebbe dire, degli 'apparati ideologici di Stato' – concorre alla formazione

⁵⁹ M. Horkheimer, *Autorità e famiglia*, cit., p. 277.

⁶⁰ Questa impostazione ci appare congruente con quella sostenuta, qualche decennio più tardi, da Pierre Bourdieu. Cfr. per es. P. Bourdieu, *Per una teoria della pratica*, Milano 2003.

⁶¹ M. Horkheimer, *Autorità e famiglia*, cit., p. 278.

delle «capacità e disposizioni specifiche» degli agenti sociali distribuiti nei diversi gruppi.

Proprio il potere statale, inteso stavolta non come insieme ampio e diversificato degli ‘apparati’, bensì secondo il motivo weberiano del monopolio della violenza fisica legittima, costituisce il perno di una possibile obiezione alla tesi secondo cui la stabilità (o la conservazione adattiva) del sistema sociale dipende dalla mediazione esercitata dalla struttura caratteriale dei gruppi, cioè dalle loro «qualità psichiche divenute storicamente» e dalla loro «disposizione istintuale caratteristica»⁶². Sarebbe invece, secondo l’obiezione, il potere esecutivo, giudiziario e militare a fungere da collante di ultima istanza della società e a garantirne, sul fondamento ultimo della violenza, la continuità in termini di assetto giuridico-costituzionale, di composizione sociologica e soprattutto di distribuzione della proprietà dei mezzi di produzione – che rappresenta il livello qualificante in una teoria marxista dell’organizzazione sociale. Una simile obiezione è, tra l’altro, resa ancora più insidiosa dalle sue ricadute sul modo di concepire l’apporto esplicativo della psicologia. Già secondo il Freud del *Disagio della civiltà*, infatti, «l’apparato psichico globale dei membri di una società divisa in classi, nella misura in cui non appartengono al nucleo dei privilegiati, costituisce in larga misura solo l’interiorizzazione o almeno la razionalizzazione e l’integrazione della costrizione fisica»⁶³. E ancor più vivida è, a tal riguardo, l’immagine nietzscheana secondo cui «solo ciò che non cessa di *far male*, resta nella memoria»⁶⁴, al punto che «quando l’uomo ha ritenuto necessario di farsi una memoria, non si è mai potuto fare a meno del sangue, del martirio, del sacrificio»⁶⁵. La tipologia di condizionamento che sta alla base della mediazione psichica, dunque, sarebbe essenzialmente caratterizzata dalla violenza. Senza dilungarci in questa sede sull’articolata strategia di risposta impiegata da Horkheimer, basti qui considerare la sua contro-tesi, secondo cui «la nuda costrizione non basta affatto a spiegare perché le classi dominate [...] abbiano sopportato tanto a lungo il giogo»⁶⁶.

Il sistema di competenze pratiche che in *Storia e psicologia* veniva stringatamente definito come capacità di adattamento degli schemi di reazione degli agenti alle situazioni, ha dunque assunto una connotazione storica e cumulativa, per riconfigurarsi secondo la definizione seguente:

Il sistema relativamente stabile di modi di comportamento acquisiti nel tempo che si rivela negli uomini di una determinata epoca e classe, il modo in cui mediante pratiche psichiche cosce e inconscie essi si adattano alla loro situazione, questa struttura infinitamente differenziata e riequilibrata sempre di nuovo, fatta di predilezioni, atti di fede, valutazioni e fantasie, mediante la quale gli uomini di un determinato strato sociale riescono ad accettare la loro condizione materiale e i limiti dei loro soddisfacimenti reali, questa apparecchiatura interna [...] in molti casi viene conservata con tanta tenacia

⁶² Ivi, p. 279.

⁶³ Ivi, p. 280.

⁶⁴ *Ibid.*

⁶⁵ *Ibid.*

⁶⁶ Ivi, p. 281s.

perché l'abbandono della vecchia forma di vita e il passaggio a una nuova forma, in particolare quando quest'ultima esige un'accresciuta attività razionale, richiede [...] una grande prestazione psichica⁶⁷.

I modi di comportamento tipici di una classe costituiscono un sistema, storicamente prodotto e in continuo adattamento. La tendenza conservativa delle abitudini e delle disposizioni è ora ricondotta a una forma di astenia che dissuade dall'intraprendere costosi mutamenti e dall'abbandonare soddisfazioni nevrotiche e formazioni di compromesso che rimuovono o trasfigurano le rappresentazioni dissonanti e indesiderate. Ciò richiederebbe il lavoro psichico di portare a coscienza – ma anche a una più libera espressione libidica – pensieri e pulsioni incompatibili con le norme sociali e faticosamente composti e 'legati' nella struttura caratteriale. Ma richiederebbe anche, lo si è visto, di portare sotto il controllo della coscienza e nella disponibilità della razionalità e delle funzioni superiori imponenti segmenti di cognizione e di azione, sequenze pratiche e reti di convinzioni implicite storicamente acquisite e governate da schemi cognitivi per lo più inconsci.

Anche in questa sede Horkheimer ribadisce che l'autorità è «contrassegno dell'intera esistenza»⁶⁸, e che una teoria critica deve dunque riferirsi, prima ancora che all'autorità personale, all'autorità dei fatti, cioè all'autorità istintivamente attribuita dagli agenti all'oggettività sociale: deve, cioè, indagare «la capacità conscia o inconscia, che co-determina ogni passo del singolo, di integrarsi e subordinarsi, la qualità di approvare come tali, nel pensiero e nell'azione, i rapporti esistenti»⁶⁹. La teoria critica deve far luce sulla rinuncia a percepire la storicità e la contingenza dell'organizzazione sociale e sulla ritrosia a porre in discussione la configurazione dei rapporti di forza che la attraversano. Una fiducia nei 'fatti' rinforzata dalla rappresentazione ideologica – letteraria, pubblicitaria o teorica – che contribuisce a diffondere una concezione reificata delle relazioni sociali come dato metastorico, e non come prodotto storico e transeunte dell'agire pratico degli esseri umani.

5.2. Autorità familiare e schematismo trascendentale nel capitalismo monopolistico di Stato

Stante questa struttura fondamentale della mediazione psichica dell'ordine sociale, occorre però chiarire in termini più strettamente sociologici (ed economico-politici) la natura, la funzione e la dinamica del principio di autorità nel modo di produzione capitalistico. Horkheimer accoglie la ricostruzione marxiana, secondo cui il capitalismo intrattiene una relazione negativa con le precedenti forme di autorità, in primo luogo con l'autorità di stampo 'feudale'

⁶⁷ Ivi, p. 291s.

⁶⁸ *Ibid.*

⁶⁹ *Ibid.*

imperniata su rapporti di «dipendenza personale»⁷⁰. All'autorità si sostituisce il libero contratto, la collisione dei contraenti mediata dal denaro impiegato come mezzo di circolazione nello scambio mercantile. La combinazione della mediazione monetaria dei rapporti e della formale eguaglianza giuridica dei soggetti produce l'apparenza di una universalizzazione democratica delle relazioni sociali, al di sotto della quale (e in forza della quale) anche il capitalismo produce e consolida il suo specifico modello di autorità. Negata in linea di principio e apparentemente rimossa dalla sfera della circolazione delle merci, la dipendenza personale è riproposta in forma depurata e intensificata nella sfera della produzione, dove il capitale, acquistando forza-lavoro attraverso l'anticipazione di salario, se ne garantisce il legittimo diritto all'uso (secondo le contingenti configurazioni del diritto e dell'equilibrio dei rapporti di forza tra le classi coinvolte). Sull'altro versante della relazione, il portatore vivente di forza-lavoro – libero contraente, ma anche libero da ogni accesso proprietario ai mezzi di produzione – sperimenta, nei recessi del luogo di lavoro, una condizione di subordinazione all'autorità del capitalista: alla 'democrazia' della circolazione subentra la 'dittatura' della produzione, che si concretizza nei sistemi di sorveglianza, controllo e disciplina, nell'autorità della forma e del ritmo dei processi di lavoro.

La classe capitalista, pur occupando una posizione dominante nella struttura economico-sociale, rappresenta l'altro corno di una totalità alienata: prima la figura dell'imprenditore nell'epoca liberale, alle prese con la feroce dinamica della concorrenza, e poi la «lotta tra giganteschi gruppi monopolistici», costituiscono due diverse forme storiche in cui si esprime, secondo Horkheimer, l'assenza di controllo delle condizioni sociali oggettive da parte degli agenti:

Nell'epoca borghese la storia non si configura tanto come una lotta cosciente dell'umanità contro la natura e come un dispiegamento costante di tutte le sue disposizioni e forze, quanto piuttosto come un destino assurdo, rispetto al quale il singolo, a seconda della sua situazione di classe, può comportarsi con maggiore o minore abilità [...]. Questa dipendenza dell'imprenditore risultante dall'irrazionalità del processo economico si manifesta ovunque nell'impotenza al cospetto delle crisi⁷¹.

Se nessuna delle due principali classi che riproducono il modo di produzione capitalistico è libera in senso pieno, è possibile affermare che alle precedenti relazioni di dipendenza personale «non si è sostituita la libertà, bensì il cieco

⁷⁰ La generalizzazione degli scambi e della mediazione monetaria nello sviluppo proto-moderno del commercio comporta secondo Marx il passaggio da «relazioni di dipendenza personale» [*persönliche Abhängigkeitsverhältnisse*] a «relazioni di dipendenza cosale» [*sachliche Abhängigkeitsverhältnisse*] o «rapporti esterni» [*äussere Verhältnisse*], i quali tuttavia non eliminano la dipendenza, bensì ne distillano il principio, e fanno sì che gli individui siano «dominati da astrazioni» e dalle loro relazioni di produzione, reificate e contrapposte ai termini relati. Cfr. K. Marx, *Ökonomische Manuskripte 1957/58. Teil 1*, Berlin 1976, p. 96; trad. it. *Lineamenti fondamentali di critica dell'economia politica*, Firenze 1978, p. 106 s.

⁷¹ M. Horkheimer, *Autorità e famiglia*, cit., p. 306.

meccanismo economico, un dio anonimo»⁷². Tanto l'autorità delle condizioni oggettive complessivamente intese, quanto il più specifico sottoinsieme di condizioni rappresentato dai rapporti di dominio intercorrenti tra classi sociali, sono oggetto di fiducia e accettazione implicita che, coerentemente con il progresso universalizzante e democratico impresso dal capitalismo liberale, non può più presentarsi come riconoscimento diretto dell'autorità personale di alcuni soggetti su altri, ma passa appunto per l'accettazione dell'autorità dell'oggettività sociale. Anche nello Stato autoritario, in cui l'elemento di direzione carismatico-personalistica è esacerbato, «la direzione politica è efficace perché, consciamente o inconsciamente, grandi masse riconoscono come necessaria la loro dipendenza economica»⁷³.

Luogo di una dipendenza personale più esplicita è invece l'istituzione familiare, cui è dedicato il saggio qui esaminato. L'indagine che ha per oggetto la «permanente cooperazione delle istituzioni sociali volta a creare e consolidare dei tipi caratteriali»⁷⁴ corrispondenti alle esigenze funzionali della società di classe e dei moderni processi di lavoro deve, di nuovo, mirare non tanto ai «provvedimenti coscienti» e agli «atti intenzionalmente diretti alla formazione», perché «questa funzione viene esercitata dall'influsso costante della vita pubblica e privata, dall'esempio delle persone che svolgono un ruolo nella sorte del singolo, in breve in base a processi non controllati dalla coscienza»⁷⁵. La subordinazione del figlio all'autorità paterna ha carattere preparatorio rispetto alla subordinazione che il soggetto dovrà sperimentare nelle diverse forme sociali in cui si troverà ad agire⁷⁶. Attraverso l'esperienza di una condizione di dipendenza e subordinazione, «la necessità di una gerarchia e divisione dell'umanità» viene resa «familiare e ovvia» al bambino, il quale sviluppa un insieme di fantasie, concezioni implicite e giudizi «dominati dall'idea del potere degli uomini sugli uomini, dell'alto e del basso, del comandare e dell'obbedire. Questo *schema* è una delle forme dell'intelletto di quest'epoca, una *funzione trascendentale*»⁷⁷.

Secondo la riflessione francofortese successiva, sia la struttura familiare autoritaria, sia in generale la mediazione familiare della struttura sociale, subiscono un forte indebolimento nel quadro della 'società dei consumi', connotata da una sussunzione diretta dell'individuo ad opera dell'amministrazione e della comunicazione massmediatica⁷⁸. Il soggetto appare de-individualizzato e risolto nell'adesione a «tickets» preformati da «schemi sintetici forniti dalla società»⁷⁹. Lo stesso «schematismo» cessa di essere una funzione recondita della psiche

⁷² *Ibid.*

⁷³ *Ivi*, p. 313.

⁷⁴ *Ivi*, p. 321.

⁷⁵ *Ibid.*

⁷⁶ Cfr. *ivi*, p. 324: «Rispettando nella forza paterna un rapporto morale e imparando quindi ad amare col cuore ciò di cui si constata l'esistenza con l'intelletto, il bambino riceve la prima educazione al rapporto dell'autorità borghese».

⁷⁷ *Ivi*, p. 329, *corsivi miei*.

⁷⁸ Cfr. per es. T. Adorno, *La crisi dell'individuo*, Parma 2010.

⁷⁹ Cfr. M. Horkheimer, T. Adorno, *Dialettica dell'illuminismo*, Torino 2010, p. 221.

individuale e viene, per così dire, esternalizzato in un operare integralmente sovraindividuale⁸⁰. Questa tendenza della produzione di personalità e stili di vita (omologati o differenziati) a svolgersi prescindendo dalla mediazione individuale e familiare condurrà poi a sollevare dubbi circa l'utilità esplicativa di moduli teorici psicoanalitici imperniati sul conflitto edipico⁸¹.

Sebbene questi elementi di 'socializzazione totale' e di indebolimento del ruolo dell'individuo siano riscontrabili in buona misura già nel passaggio dalla fase liberale del capitalismo allo Stato autoritario, la relativa inerzia delle sovrastrutture e della componente psichica dell'infrastruttura rispetto ai mutamenti della struttura economica fa sì che «il padre [mantenga] il suo ruolo anche dopo che la base materiale necessaria a tal fine è venuta a mancare»⁸². L'individuo medio della fase monopolistica, al quale non sono più richieste eroiche iniziative imprenditoriali né prestazioni lavorative imperniate sui 'misteri' del mestiere artigianale, e che non di rado sperimenta un immiserimento economico anche secondo i più prosaici termini del livello di reddito, è un individuo socialmente declassato, che rimane purtuttavia portatore ancora legittimo e riconosciuto di autorità para-dittatoriale all'interno delle mura domestiche. La misura del suo contributo alla formazione del carattere individuale e alla riproduzione di soggetti predisposti ad accettare le mutevoli forme del dominio sociale decade però progressivamente e irreversibilmente a un ruolo secondario, e viene sostituita dall'efficienza e dalla capillarità delle agenzie di socializzazione e irreggimentazione tipiche dello Stato totalitario, che anticipano la pervasività del 'totalitarismo democratico' dell'industria culturale.

Luca Micaloni
Università Sapienza di Roma
✉ luca.micaloni@uniroma1.it

⁸⁰ Cfr. *ivi*, p. 131: «Il compito che lo schematismo kantiano aveva ancora lasciato ai soggetti, e cioè quello di riferire in anticipo la molteplicità dei dati sensibili ai concetti fondamentali, è levato al soggetto dall'industria. Essa attua e mette in pratica lo schematismo come primo servizio del cliente. [...] Per il consumatore non rimane più nulla da classificare che non sia già stato anticipato nello schematismo della produzione».

⁸¹ Cfr. H. Marcuse, *L'obsolescenza della psicoanalisi*, in *Id.*, *Psicoanalisi e politica*, Roma 2006, pp. 87-108.

⁸² M. Horkheimer, *Autorità e famiglia*, cit., p. 345.

Articoli/1

La teoria bourdieusiana dell'habitus

Pensare con e contro Durkheim

Luca Corchia

Articolo sottoposto a doppia *blind peer review*. Inviato il 26/01/2021. Accettato il 26/03/2021

BOURDIEUSIAN *HABITUS* THEORY. THINKING WITH AND AGAINST DURKHEIM

After pointing out the eclectic, pragmatic and reconstructive way in which Bourdieu uses the 'classics', in particular Durkheim, the essay examines the elements of proximity and distance between the two great French sociologists. The point of comparison is the *habitus* theory. A preliminary definition introduces the origins of the concept and Bourdieu's scientific aims. A further step places the concept of *habitus* in the praxeological theories of knowledge with which he moves from the first level of objectification of the social world to the second level. In a third moment the *habitus* theory is examined as a dialectical and experimental science of the internalisation of exteriority, and the externalisation of interiority. By comparing Durkheim and Mauss on these levels of analysis, the essay aims to show that the Durkheimian school's influence is relevant, even beyond the awareness of Bourdieu and the Bourdieusians.

Introduzione

Il saggio esamina le radici durkheimiane della sociologia di Pierre Bourdieu da una duplice prospettiva, storiografico-filologica e sistematico-teoretica, focalizzando l'attenzione sull'elaborazione prassiologica della teoria dell'*habitus*. Siamo consapevoli, come ha scritto Loïc Wacquant, che compiere «un confronto sistematico della sociologia di Bourdieu con il pensiero di Durkheim [...] richiederebbe una monografia storico-analitica»¹ e altrettanto siamo avvertiti del rischio di un «funzionamento classificatorio del pensiero accademico»² che si arrovella e disperde in sterili interrogativi: Bourdieu è un durkheimiano?; È un durkheimiano fedele o infedele?; il pensiero di Bourdieu è già interamente

¹ L. J. D. Wacquant, *Durkheim et Bourdieu*, «Critique», 579-580, 1995, p. 646.

² P. Bourdieu, *Fieldwork in filosofia*, ed. or. 1985, in Id., *Cose dette*, Napoli-Salerno 2013, pp. 60.

contenuto in quello di Durkheim?. Sono domande filologicamente insensate se consideriamo le intenzionalità dell'ermeneutica bourdieusiana, ossia il suo riflettere al contempo *con* e *contro* un pensatore³ – Durkheim – imprescindibile nel campo sociologico francese e che assieme Marx e Weber costituisce la fonte principale di un progetto «sintetico» e «originale». Un progetto scientifico che integra approcci che la tradizione accademica considera contrapposti e incompatibili e che, per contro, Bourdieu ritiene sì «differenti» ma «cumulabili»⁴. Le teorie sociali di Marx, Durkheim e Weber sono rielaborate in modo che ognuna illumini gli angoli ciechi delle altre due. Ricorrendo al concetto di ricostruzione che, dall'altra parte del Reno, Jürgen Habermas utilizzava per descrivere un medesimo uso delle fonti, Gérard Mauger ha chiarito il rapporto pragmatico bourdieusiano con i classici⁵. L'idea del prendere in prestito è stata auto-definita e riconosciuta come un eclettismo «tranquillo», «riflessivo» o «dialettico»⁶ che connette le fonti tra loro e ognuna in un programma di ricerca che ambisce alla coerenza teorica dei costrutti e alla rilevanza pratica dei risultati, senza i timori di infedeltà dei filologi e degli storici delle idee.

Al di là di questa convergenza pragmatica e ricostruttiva dei classici, sul piano epistemologico, Bourdieu aveva formulato un argomento più sostanziale. L'unità del discorso sociologico, infatti, non consiste nel prodotto di medesime teorie sociali ma nell'adozione di principi e di procedure comuni e la pluralità delle teorie sociali non deve far ignorare l'unità sul piano meta-scientifico. Marx, Durkheim e Weber, secondo Bourdieu, pur «totalmente diversi nella loro visione della filosofia sociale e dei valori ultimi, hanno concordato sui punti principali dei principi fondamentali della teoria della conoscenza sociologica»⁷ – e che possiamo desumere sul piano di una ricerca sulle 'arti del mestiere'.

Nel compito di ricostruire le radici durkheimiane della sociologia di Bourdieu ci siamo avvalsi di molteplici fonti: dai testi dei due Autori alla letteratura critica che dagli anni Settanta tenta di cogliere la storia degli effetti del durkheimismo nella opera e nella biografia di Bourdieu, spesso in modo incidentale, talvolta metodicamente. Dalle datazioni si nota, anzitutto, che si tratta di una ricerca sia filologica che sistematica recente e, alla metà degli anni Novanta, con buone ragioni, David Swartz poteva affermare che l'«influenza

³ P. Bourdieu, *Mit Weber gegen Weber*, in Id., *Das religiöse Feld*, Konstanz 2000, p. 115; Id., *La logica della ricerca sociale*, ed. or. 2015, Milano 2019, p. 190.

⁴ P. Bourdieu, *Une science qui dérange*, in Id., *Questions de sociologie*, Paris 1980, p. 24. Cfr. R. Jenkins, *Pierre Bourdieu*, London-New York 1992, p. 7; G. Paolucci, *Pierre Bourdieu: strutturalismo costruttivista e sociologia relazionale*, in M. Ghisleni, E. Privitera (a cura di), *Sociologie contemporanee. Bauman, Beck, Bourdieu, Giddens, Touraine*, Torino 2009, p. 79; Id., *Introduzione*, in Id. (a cura di), *Bourdieu dopo Bourdieu*, Torino 2010, p. XIII.

⁵ G. Mauger, *Marx, Bourdieu e le classi sociali*, in G. Paolucci (a cura di), *Bourdieu e Marx. Pratiche della critica*, Milano 2018, p. 245.

⁶ Sul diderotiano eclettismo di Bourdieu tra i tanti ricordiamo il primo studio organico italiano: G. Marsiglia, *Pierre Bourdieu. Una teoria del mondo sociale*, Padova 2002, pp. 55-56.

⁷ P. Bourdieu, *Structuralism and Theory of Sociological Knowledge*, «Social Research», 35, 1968 (4), pp. 681-682. Cfr. D. Robbins, *Bourdieu and International Social Science*, in Id. (ed.), *The Anthem Companion to Pierre Bourdieu*, London-New York 2016, p. 126.

di Durkheim nell'opera di Bourdieu comincia ad essere riconosciuta [...] ma raramente viene data l'enfasi che merita⁸. Dall'elenco dei nomi degli studiosi⁹, invece, si osserva che – e il fatto suscita altri interrogativi – si tratta di una letteratura per lo più di matrice bourdieusiana, visto che, salvo talune spiegabili eccezioni¹⁰, non vi sono approfondimenti nei saggi e volumi dedicati negli ultimi decenni al maestro di Épinal. Ciò è tanto più sorprendente se consideriamo che la riscoperta dei primi anni Novanta è avvenuta nel quadro della svolta culturalista, cioè nel processo di revisione (e liberazione) del canone funzionalista imposto a lungo da Parsons, grazie agli studi di Watts Miller, Bill Pickering e i molti altri animatori e simpatizzanti del *Center for Durkheimian Studies* di Oxford. Tuttavia, a favore di questo esercizio c'è la mera forza delle cose, cioè la constatazione fattuale rilevata da Marcel Fournier delle ricorrenze durkheimiane – Durkheim e i collaboratori più vicini, soprattutto Mauss, Simiand e Fauconnet¹¹.

Il saggio introduce le origini anche durkheimiane del concetto di *habitus* e presenta una sua definizione preliminare nel quadro del rapporto dialettico tra strutture soggettive (sistema delle disposizioni) e strutture oggettive (sistema dei posizionamenti) (2). Un ulteriore passo colloca l'*habitus* al primo livello di oggettivazione del mondo sociale, in cui l'influenza metodologica della scuola di Durkheim appare più significativa (3). In terzo luogo, le radici durkheimiane sono ricercate e, crediamo trovate, ben al di là della consapevolezza di Bourdieu e dei bourdieusiani – sul secondo livello di oggettivazione, ossia sul piano della teoria prasseologica della conoscenza, esaminando i contestuali processi di 'internalizzazione dell'esteriorità' ed 'esternalizzazione dell'interiorità' (4 e 5). Infine, il confronto, poco dibattuto dalla critica, tra l'analisi bourdieusiana della 'doppia natura del sociale' e quella della 'doppia natura dell'uomo' dell'ultimo Durkheim potrebbe mostrare un esito paradossale per cui la teoria dell'*habitus* sembra essere, per certi aspetti, più sociocentrica di quella durkheimiana (6).

⁸ D. L. Swartz, *Culture and power: the sociology of Pierre Bourdieu*, Chicago 1997, p. 45.

⁹ Gli studi sono una ventina. Indichiamo in forma contratta quelli utilizzati (Wacquant 1995, Kauppi 1996; Swartz 1997; Robbins 2003; Pinto 2005, 2012; Fournier 2020; Saalman 2014; Kayaalp 2017; Susca 2017) e per esteso gli altri: L. Pinto, *Volontés de savoir: Bourdieu, Derrida, Foucault*, in P. Champagne, L. Pinto, G. Sapiro (dir.), *Pierre Bourdieu, sociologue*, Paris 2004, pp. 19-48; Ph. Steiner, *Comte – Durkheim – Bourdieu*, «Revue d'Histoire des Sciences Humaines», 1, 2008, pp. 63-84; S. Herrera López, *Sobre las formas de clasificación en Durkheim y Bourdieu*, «Voces y contextos», 2, 2006 (1), pp. 1-18; L. C. Morales Zúñiga, *Durkheim y Bourdieu*, «Reflexiones», 88, 2009 (1), pp. 155-162; G. De Lagasnerie, *L'incoscient sociologique. Émile Durkheim, Claude Lévi-Strauss et Pierre Bourdieu au miroir de la philosophie*, «Les temps modernes», 654, 2009, pp. 99-108; D. Riley, *The New Durkheim: Bourdieu and the State*, «Historical Studies», 2, 2015 (2), pp. 261-279; A. Borghini, *Le radici durkheimiane della nozione di Stato in Bourdieu*, «Società Mutamento Politica», 8(16), 2017, pp. 223-247; F. da Silva R., *Durkheim e Bourdieu: aproximações e distanciamentos*, «Revista Sociologias Plurais», 5, 2019 (1), pp. 273-292.

¹⁰ J.-C. Filloux, *Émile Durkheim (1858-1917)*, «Perspectives», 23, 1993 (1-2), pp. 305-322; M. Fournier, *Bourdieu, la raison et la rationalité*, «Cités», 51, 2012 (3), pp. 115-128; B. Karsenti, *Politique de Durkheim. Société, humanité, État*, «Scienza & Politica», 26, 2014 (51), pp. 41-62.

¹¹ M. Fournier, *Durkheim, Émile (1858-1917)*, in G. Sapiro (dir.), *Dictionnaire International Bourdieu*, Paris 2020, p. 269.

Nell'argomentazione seguiamo le tracce intrinseche nella teoria dell'*habitus*, la ragione interna al pensiero della loro affinità per cui – riprendendo le parole di Louis Pinto, lo studioso che maggiormente ne ha scandagliato le radici comuni – «i loro progetti scientifici possono essere caratterizzati in termini più o meno identici»¹². Forse è esagerato e occorre un maggior senso della misura. Avvertiamo il lettore però che sarebbe altrettanto interessante non solo indicare le affinità di origine e traiettoria tra Durkheim e Bourdieu e l'organizzazione del lavoro scientifico attraverso gruppi di ricerca ('scuole') e organi di divulgazione di una nuova concezione sociologica – ciò è stato fatto¹³ –, ma anche ricostruire gli elementi estrinseci della scelta strutturalista e del recupero del durkheimismo, anzitutto sul terreno delle ricerche condotte al Centre de sociologie européenne, poi sul piano epistemologico come strumento di lotta nel campo accademico degli anni Sessanta¹⁴, ossia dal punto di vista della sociologia storica¹⁵.

1. Il concetto di *habitus* e i due ordini di oggettivazione

Il movimento di pensiero «con e contro» i classici trova un momento costitutivo sul piano teoretico con la questione della derivazione dei concetti fondamentali della sociologia bourdieusiana, ovvero quelli che compongono la

¹² L. Pinto, *Bourdieu et la sociologie d'Émile Durkheim*, in F. Lebaron, G. Mauger (dir.), *Lectures de Bourdieu*, Paris 2012, p. 61. Gisele Sapiro si è spinta ad affermare che il programma di ricerca di Bourdieu può essere interpretato come «un approccio intellettuale criticamente riflessivo che fornisce materiali per realizzare il progetto proposto da Durkheim». Id., *The international career of Distinction*, in Ph. Coulangeon, J. Duval (eds.), *The Routledge Companion to Bourdieu's Distinction*, London-New York 2015, p. 37.

¹³ D. L. Swartz, *In memoriam: Pierre Bourdieu 1930-2002*, in D. L., Swartz V. L. Zolberg (eds), *After Bourdieu*, Dordrecht 2004, p. 17; D. Robbins D., *Durkheim Through the Eyes of Bourdieu*, «Durkheimian Studies», 9, 2003 (1), pp. 25-26; L. Pinto, *Bourdieu et la sociologie d'Émile Durkheim*, cit., p. 49; E. Susca, *Bourdieu e il sapere*, in Id. (a cura di), *Pierre Bourdieu. Il mondo dell'uomo, i campi del sapere*, Napoli-Salerno 2017, p. 62; É. Brun, *Année sociologique (L)*, in G. Sapiro (dir.), *Dictionnaire International Bourdieu*, cit., p. 35. Lo stesso Bourdieu rimarca analogie biografico-posizionali: cfr. Id., *Homo academicus*, ed. or. 1984, Bari 2013, pp. 102, 144; Id., *Il mestiere di scienziato*, ed. or. 2011, Milano 2003, p. 119. La migliore biografia in cui reperire informazioni e curiosità sulla vita e l'opera è: M.-A. Lescourret, *Pierre Bourdieu. Vers une économie du bonheur*, Paris 2008.

¹⁴ Durkheimiana è soprattutto l'idea dell'analogia tra «credenze religiose» e «credenze intellettuali» che orienta i primi lavori di Bourdieu sulla sociologia della cultura, in particolare nell'indagine realizzata con R. Castel, L. Boltanski e J.-C. Chamboredon (*La fotografia. Usi e funzioni sociali di un'arte media*, ed. or. 1965, Rimini 1972) e in altri saggi. Va detto che il recupero di Durkheim si radicalizza sul finire del decennio e trova il proprio culmine in tre testi del biennio 1967-68: il saggio storiografico *Morte e resurrezione della filosofia senza soggetto*, scritto con J.-C. Passeron, ed. or. 1967, in Id., Id., *Mitosociologia. Contributi a una sociologia del campo intellettuale*, Rimini 1971, pp. 47-101; il saggio teoretico *Structuralism and Theory of Sociological Knowledge*, «Social Research», 35, 1968 (4), pp. 681-706; e il manifesto metodologico *Il mestiere di sociologo*, ed. or. 1968, Napoli 1976, con Passeron e Chamboredon.

¹⁵ La ricostruzione degli attori, delle regole e della posta in gioco peraltro è stata tratteggiata da Bourdieu in tante occasioni, tra le quali ricordiamo qui solo l'*excipit* della storia autobiografica: P. Bourdieu, *Lineamenti di un'autoanalisi*, in Id., *Il mestiere di scienziato*, cit., pp. 117-139; Id., *Questa non è un'autobiografia. Elementi di autoanalisi* (ed. or. 2004), Milano 2005.

triade della «formula generativa della pratica» – «(*habitus*) (capitale) + campo»¹⁶ – e quello di violenza simbolica che ne qualifica appieno la natura critica. A tale riguardo, sebbene si possa ricostruire quel movimento con e contro anche nell'idea del concetto di campo, il terreno d'elezione per verificare le continuità e discontinuità con Durkheim è la teoria dell'*habitus* con cui Bourdieu ridefinisce il problema della socializzazione-individualizzazione e supera sul piano della teoria prassiologica l'opposizione tra il meccanicismo e il finalismo.

Anche se quella durkheimiana è una delle radici della nozione di *habitus* e sebbene il merito di Bourdieu sia di averla innovata e approfondita sino a renderla un concetto imprescindibile nello studio delle pratiche sociali¹⁷, talune concordanze vanno valorizzate per meglio spiegare i processi di riproduzione simbolica del mondo sociale. Al di là dei passaggi in cui ricorre il termine, certo significativi ma non tali da giustificare un confronto sistematico, è interessante

¹⁶ P. Bourdieu, *La distinzione. Critica sociale del gusto*, ed. or. 1979, Bologna 1983, p. 104.

¹⁷ Il termine di *habitus*, derivato dal verbo latino *habere*, appare nella filosofia scolastica di Boezio nel VI secolo, come una traduzione dell'*hexis* nell'*Etica Nicomachea* (350 a.C.) di Aristotele, con il significato di abitudine nella forma virtuosa di carattere morale acquisito ma radicato che orienta attraverso la ragione le sensazioni e le condotte – a differenza dell'*ethos* che si riferisce alla ripetizione passiva dei comportamenti. In tali termini, è adoperato nella *Summa Theologica* (1265-1273) di Tommaso d'Aquino nella trattazione delle modalità di acquisizione della fede, come «proprietà pertinente, la predisposizione durevole di una cosa» che media tra la potenzialità (*potentia pura*) e il compimento (*purus actus*). Bourdieu riduce al minimo queste referenze antiche e medioevali, pur presenti, attingendo per lo più al pensiero filosofico e scientifico contemporaneo. In particolare, il concetto di *habitus* è ripreso da Erwin Panofsky nello studio *Gothic Architecture and Scholasticism* (1950/1986), la cui edizione francese nella collana *Le sens commun* è stata tradotta e postfatta dallo stesso Bourdieu. Qui, l'*habitus* permette di cogliere «la collettività nel cuore dell'individualità sotto forma di cultura». È la profonda unità di stile tra l'opera e lo spirito dell'epoca: «l'*habitus* [...] collega l'artista alla collettività e al suo tempo e, senza che questi se ne accorga, indica la direzione e l'obiettivo del suo progetto, apparentemente unico nel suo genere». P. Bourdieu *Postface*, in E. Panofsky, *Architecture gothique et pensée scolastique*, Paris 1967, p. 142. L'*habitus* diviene una sorta di grammatica generativa che produce i pensieri, le percezioni e i comportamenti caratteristici di una cultura, in analogia agli studi sul linguaggio di Chomsky (1966/1970). Le competenze insite nell'*habitus* però non sarebbero innate e universali bensì acquisite, attraverso l'educazione e situate nella «simbologia di un'epoca e di una società» che «si attualizza concretamente nella logica specifica di una particolare pratica». P. Bourdieu *Postface*, cit., pp. 148, 157. Un'altra linea rinvia al termine *Habitualität* della filosofia fenomenologica di Husserl e alla sua sociologizzazione nel concetto di *habitual knowledge* dell'allievo Alfred Schütz (1973-1989). Ancora nella tradizione fenomenologica, Bourdieu ha esaminato l'*habitude* nella *Fenomenologia della percezione* (1945/1965) di Maurice Merleau-Ponty. Il termine ricorre anche nelle scienze sociali, seppur in modo occasionale e con usi più o meno metodici: nelle analisi sull'*habitus* mentale predatorio degli industriali ne *La teoria della classe agiata* di Thorstein Veblen (1899/1949), sull'ascetismo religioso di Max Weber in *Economia e società* (1922/1961), sull'*habitus* psichico della gente civilizzata ne *Il processo di civilizzazione* (1939/1988) di Norbert Elias e negli scritti di Durkheim e Mauss. Tra i tanti studi cfr. P. Mounier, *Pierre Bourdieu. Une introduction*, Paris 2001, p. 42; B. Kreis e G. Gebauer, *Habitus* (ed. or. 2002) Roma 2009, p. 25; G. Paolucci, *Introduzione a Bourdieu*, Roma-Bari 2011, pp. 40-41; N. Crossley, *Pierre Bourdieu's Habitus*, in T. Sparrow e A. Hutchinson (eds.), *A History of Habit. From Aristotle to Bourdieu*, Plymouth 2013, p. 293; L. J. D. Wacquant, *Breve genealogia e anatomia del concetto di habitus*, «Anuac», 4, 2015 (2), pp. 68-70; M. Aiello, *Habitus. Per una stratigrafia filosofica*, «Consecutio Rerum», 1, 2016 (1), p. 192; G. Sapiro, *Habitus*, in Id. (dir.), *Dictionnaire International Bourdieu*, cit., p. 387.

l'appropriazione estensiva del durkheimismo. Se ci limitassimo alle ricorrenze esplicite non avremmo che due brani, uno, tratto da *L'evoluzione pedagogica in Francia* di Durkheim, sull'«atteggiamento dell'anima» (*l'habitus*) nella conversione interiore inventata dal cristianesimo, l'altro, tratto da *Le tecniche del corpo* di Mauss, sull' *habitus* acquisito tramite l'«addestramento dei corpi»¹⁸. Rispondendo alle domande seguite alla relazione tenuta all'Università di Ginevra, Bourdieu ribadiva che la nozione di *habitus* si ritrova in tali scritti di Durkheim e Mauss, eppure in «nessuno di questi autori gioca un ruolo decisivo»¹⁹.

Al di là di questi sporadici riferimenti testuali si può dimostrare che l'influenza della scuola durkheimiana si presenta sin dagli studi etnografici condotti in Algeria e nella regione francese del Béarn, a cavallo tra gli anni Cinquanta e Sessanta. Non ancora esplicitato, il concetto di *habitus* e, almeno *in nuce*, l'analisi della relazione dialettica tra le strutture sociali e le disposizioni individuali era già formulata nell'osservazione del «modo di essere» del contadino algerino e sulla sua «disposizione permanente e generale di fronte al mondo e agli altri», così come nell'articolo maussiano *Célibat et condition paysanne* (1962), descrivendo le «proprietà corporee» della cultura contadina – la forza fisica, la solidità, l'attaccamento alla terra – come espressioni disfunzionali di un *habitus* precapitalistico²⁰. In particolare, Bourdieu aveva tratto da Mauss l'idea della 'incorporazione' e da Durkheim la coppia 'conformismo logico' e 'conformismo morale'. Rispetto a *La divisione del lavoro sociale* (1893)²¹ e *Le regole del metodo sociologico* (1895), qui erano privilegiati *Su alcune forme primitive di classificazione* (con Mauss, 1901)²² e le *Forme elementari della vita religiosa* (1912)²³, in cui è sviluppata la riflessione sui principi di costruzione del mondo sociale²⁴.

Il confronto con il primo e secondo Durkheim matura con il *tournelement* sociologico negli anni Sessanta, con la riflessione sui principi epistemologici de *Le métier de sociologue* e, poi, nella costruzione prassiologica di un sistema di concetti che fornisca la cornice alle ricerche empiriche. Quello di *habitus* trova una compiuta elaborazione nella parte seconda dell'*Esquisse d'une théorie de la*

¹⁸ É. Durkheim, *L'évolution pédagogique en France*, ed. or. 1904-1905, Paris 1969, pp. 36-38; M. Mauss, *Le tecniche del corpo*, ed. or. 1936, in Id., *Teoria generale della magia e altri saggi*, Torino 1991, p. 387. cfr. J. Grange, *L'«habitus», de la philosophie à la sociologie et retour*, in M.-A. Lescourret (dir.), *Pierre Bourdieu*, Paris 2009, pp. 20-21.

¹⁹ P. Bourdieu, *Le marché linguistique*, ed. or. 1978, in Id., *Questions de sociologie*, cit., p. 102.

²⁰ P. Bourdieu e A. Sayad, *Le déracinement*, Paris 1964; P. Bourdieu, *Le Bal des célibataires*, Paris 2002, pp. 15-166. Cfr. E. Martin-Criado, *Les Deux Algéries de Pierre Bourdieu*, Broissieux 2008; Id., *L'Algérie comme terrain d'apprentissage du jeune sociologue*, in F. Lebaron, G. Mauger (dir.), *Lectures de Bourdieu*, cit., pp. 91-92; B. Kreis e G. Gebauer, *Habitus*, cit., p. 19; G. Paoletti, *Introduzione a Bourdieu*, cit., p. 17.

²¹ É. Durkheim, *La divisione del lavoro sociale*, ed. or. 1893, Milano 1962.

²² É. Durkheim e M. Mauss, *Su alcune forme primitive di classificazione*, ed. or. 1901, in É. Durkheim, H. Hubert, M. Mauss, *Le origini dei poteri magici*, Torino 1965, pp. 95-131.

²³ É. Durkheim, *Forme elementari della vita religiosa* (ed. or. 1912) Milano 1963, Roma 2005.

²⁴ P. Bourdieu, *Il mestiere di scienziato*, cit., p. 99. Cfr. G. Paoletti, *Rappresentazione e legame sociale: un aspetto dell'eredità concettuale di Durkheim*, «Quaderni di Teoria Sociale», 6, 2006, p. 46.

*pratique*²⁵, parzialmente riproposta e riformulata in *Le Sens pratique*²⁶. Bourdieu vi presenta nell'inconsueta, per lui, forma sistematica di *opus operatum* i lineamenti di una teoria sociale, dopo averla magistralmente messa all'opera nella critica del gusto ne *La distinction*. Passando dal piano filologico a quello ricostruttivo è utile introdurre, nel vasto repertorio delle formulazioni, la «definizione provvisoria»²⁷ di *habitus* che ci pare più compiuta, collocarla nel rapporto dialettico con quella di struttura oggettiva ed esplicitarne le finalità sintetiche.

L'*habitus* è definito come 'sistema delle disposizioni'. La scelta del termine disposizione è valutata come «particolarmente appropriata» da Bourdieu per tre ragioni, ossia perché «esprime in primo luogo *il risultato di un'azione organizzatrice* presentando quindi un senso delle parole molto vicino a quello di struttura; per altro, designa anche un *modo di essere*, uno stato *abituale* (in particolare del corpo) e nello specifico una *predisposizione*, una *tendenza*, una *propensione* o un'*inclinazione*»²⁸. L'altro concetto chiave è la 'struttura oggettiva', lo spazio sociale delle posizioni nei molteplici e interdipendenti campi di azione e dei condizionamenti materiali che possono essere misurati empiricamente sotto forma delle regolarità associate a un ambiente socialmente strutturato. Bourdieu scrive che

Il campo delle posizioni sociali è [...] inseparabile dal campo delle prese di posizione, inteso come sistema strutturato delle pratiche e delle espressioni degli agenti. I due spazi, quello delle 'posizioni oggettive' e quello delle 'prese di posizione', devono essere analizzati insieme e considerati come 'due traduzioni della stessa frase', secondo l'espressione di B. Spinoza²⁹.

La teoria dell'*habitus* è presentata come il tentativo di enunciare i lineamenti di una «scienza sperimentale della *dialettica dell'interiorità e dell'esteriorità, cioè dell'interiorizzazione dell'esteriorità e dell'esteriorizzazione dell'interiorità*»³⁰, in grado di risolvere una serie di dualismi, come l'opposizione tra il meccanicismo e il finalismo, tra le costrizioni sociali e le libertà individuale:

²⁵ P. Bourdieu, *Per una teoria della pratica*, in Id., *Per una teoria della pratica, con tre studi di etnologia cabila*, ed. or. 1972, Milano 2003, pp. 175-316.

²⁶ P. Bourdieu, *Il senso pratico*, ed. or. 1980, Roma 2005.

²⁷ Con Durkheim (e i durkheimiani), la «definizione preliminare» si inserisce, come secondo corollario, tra le «tecniche» del primo principio che la sociologia dovrebbe rispettare per essere «una scienza come le altre», la «rottura» con le prenozioni. P. Bourdieu, J.-C. Passeron e J.-C. Chamboredon, *Il mestiere di sociologo*, cit., p. 144. Cfr. É. Durkheim, *Le regole del metodo sociologico*, ed. or. 1895, Milano 1963, p. 50; cfr. M. Mauss e P. Fauconnet, *Sociologie*, in *Grande Encyclopédie*, Vol. XXX, 1901, pp. 165-175.

²⁸ P. Bourdieu, *Per una teoria della pratica*, cit., p. 206, n.

²⁹ P. Bourdieu e L. J. D. Wacquant, *Risposte. Per un'antropologia riflessiva*, ed. or. 1992, Torino 1992, pp. 74-75.

³⁰ P. Bourdieu, *Per una teoria della pratica*, cit., pp. 206-207; cfr. Id., J.-C. Passeron, *La riproduzione*, ed. or. 1970, Rimini 1972, p. 284. Cfr. G. Mauger, *La théorie de la pratique*, in F. Lebaron, G. Mauger (dir.), *Lectures de Bourdieu*, cit., p. 134.

Una delle funzioni principali della nozione di *habitus* è quella di evitare due errori complementari, entrambi radicati nella visione scolastica: da una parte, il meccanicismo, per il quale l'azione sarebbe l'effetto meccanico di cause esterne cogenti; dall'altra, il finalismo che [...] ritiene che l'agente agisca in modo libero, cosciente e, come dicono certi utilitaristi, *with full understanding*³¹.

Introdotti appena i prolegomeni vediamo l'influsso del pensiero di Durkheim. Durkheimiana, in primo luogo, è l'idea di un fondamento pre-riflessivo che, normalmente, muove le condotte individuali e assicura gli ordini normativi – una radice che l'utilitarismo economicista e il contrattualismo non possono concepire a causa dei loro assunti finalistici sulla natura dei fatti umani e sociali. L'interrogazione da cui prende le mosse la riflessione di Bourdieu è la sorprendente capacità degli attori di adeguare spontaneamente le loro aspettative o speranze soggettive, ad esempio di accedere a questo o quel bene, alle probabilità definite dalle condizioni oggettive ossia dal sistema delle posizioni³². E così come le condotte sono naturalmente adattate alle situazioni senza bisogno di alcuna razionalizzazione esse si orchestrano tra loro senza bisogno di una concertazione cosciente e un esplicito accordo o senza alcun direttore d'orchestra³³. Ciò accade soprattutto – e vedremo che la circostanza è significativa – per i membri dello stesso gruppo, sia la famiglia, gli amici, il vicinato, una congregazione e per estensione sino ad aggregati astratti come la classe sociale e la nazione. Dal punto di vista dei partecipanti, l'intesa su qualche cosa nel mondo si svolge a partire da convincimenti più o meno diffusi che costituiscono una sorta di orizzonte a-problematico di presupposti semantici e pragmatici che si dischiude e opera, per lo più, in forma pre-riflessiva:

Uno degli effetti fondamentali dell'accordo fra il senso pratico e il senso oggettivato è la produzione di un mondo di senso comune, la cui evidenza immediata è anche l'oggettività assicurata dal consenso sul senso delle pratiche e del mondo, cioè dall'armonizzazione delle esperienze e dal rafforzamento continuo che ognuna di esse riceve dall'espressione individuale o collettiva (nella festa, per esempio), improvvisata o programmata (luoghi comuni, detti), di esperienze simili o identiche³⁴.

Se riteniamo più durkheimiana che fenomenologica tale idea è perché lo è la risposta alla domanda sul fondamento o, scrive Bourdieu, al «problema delle condizioni di possibilità di tale esperienza». Una soluzione che va al di là della «descrizione di ciò che caratterizza l'esperienza vissuta del mondo sociale, cioè il

³¹ P. Bourdieu, *Meditazioni pascaliane*, ed. or. 1997, Milano 1998, p. 145.

³² P. Bourdieu, *Il senso pratico*, cit., pp. 42-43. Cfr. P. Bourdieu e L. J. D. Wacquant, *Risposte*, cit., p. 184. Sull'idea delle anticipazioni dell'esperienza, tra necessità e spontaneità, cfr. M. Aiello, *Habitus. Per una stratigrafia filosofica*, cit., pp. 201-202; cfr. G. Sapiro, *Pourquoi le monde va-t-il de soi? De la phénoménologie à la théorie de l'«habitus»*, «Études sartriennes», 8, 2001, p. 184.

³³ P. Bourdieu, *Per una teoria della pratica*, cit., p. 207; Id., *Il senso pratico*, cit., pp. 85-86, 93-94; G. Mounier *Pierre Bourdieu*, cit., pp. 39-40; G. Mauger *La théorie de la pratique*, cit., p. 133.

³⁴ P. Bourdieu, *Il senso pratico*, cit., p. 92.

fatto di coglierlo come evidente, come ovvio (*taken for granted*)» e che richiede la spiegazione della «coincidenza delle strutture oggettive e delle strutture incorporate che genera l'illusione della comprensione immediata»³⁵. Ciò ha due implicazioni metodologiche che Bourdieu desume da Durkheim: la prima più sociologica e interessata alle strutture oggettive, la seconda più epistemologica – nel senso dello strutturalismo costruttivista o costruttivismo strutturalista – e interessata alle strutture incorporate (*l'habitus*). Bourdieu stabilisce persino una sequenza procedurale tra i due fini conoscitivi che, fortuitamente (?), corrispondono alle due fasi di sviluppo del pensiero di Durkheim. Nella teoria dialettica dei «due stati del sociale», l'una e l'altra oggettivazione – l'oggettivazione sociologica di «primo ordine» e l'oggettivazione prasseologica di «secondo ordine» – prendono le mosse dal «principio della rottura»³⁶.

2. La spiegazione sociologica delle strutture oggettive

Ne *Il mestiere di sociologo*, Bourdieu, Passeron e Chamboredon sostengono che la legittimità della sociologia riposa nell'assunzione pratica di una serie di atteggiamenti e principi metodici – un momento ri-fondativo che «si impone particolarmente nelle scienze storico-sociali dove la separazione tra il discorso scientifico e il senso comune è più difficile metodologicamente e socialmente ancor meno riconosciuta»³⁷. Riprendendo *Le regole*³⁸, nella prima parte de *Il mestiere*, il principio della rottura «con il reale e con le configurazioni che esso propone alla percezione» intende affermare che il «fatto è conquistato» contro l'«illusione della conoscenza immediata» e le «prenozioni» del senso comune e della sociologia ingenua. Si tratta di un passaggio cautelativo per evitare che il sentimento di familiarità con l'oggetto di analisi conduca all'errore di ritenere immediatamente e acriticamente valida l'intuizione. Non solo. Per Durkheim, e con lui Bourdieu, questa mossa comporta dei passaggi ulteriori relativi alla logica, agli strumenti di analisi e alle finalità della conoscenza sociologica³⁹.

³⁵ Ivi, p. 44.

³⁶ P. Bourdieu, *Il senso pratico*, cit., p. 44. D. Robbins, *Durkheim Through the Eyes of Bourdieu*, cit., p. 33; M. Pitzalis, *Oltre l'oggettivismo, oltre il soggettivismo*, in G. Paolucci (a cura di), *Bourdieu dopo Bourdieu*, cit., p. 10; F. Lebaron e G. Mauger, *Présentation générale*, in Id., Id. (dir.), *Lectures de Bourdieu*, cit., p. 13; M. Giannini, *Prefazione*, in P. Bourdieu, *Homo academicus*, cit., p. 8.

³⁷ P. Bourdieu, J.-C. Passeron e J.-C. Chamboredon, *Il mestiere di sociologo*, cit., p. 29.

³⁸ Il riferimento è al primo corollario della prima regola: «scartare sistematicamente tutte le prenotazioni», ovvero evitare di «adottare concetti che si sono formati al di fuori della scienza e per bisogni che non hanno nulla di scientifico» e allontanare le «false evidenze che dominano lo spirito del volgo, scuotendo una volta per tutte il giogo di categorie empiriche che una lunga assuefazione rende spesso tiranniche». É. Durkheim, *Le regole del metodo sociologico*, cit., p. 47.

³⁹ Non si condivide il giudizio di François Chazel sull'interpretazione riduttiva di Bourdieu, unicamente finalizzata a «erigere la 'rottura' con il senso comune». Id., *Comment lire Les Règles de la méthode sociologique aujourd'hui?*, in R. Boudon (dir.), *Durkheim fut-il durkheimien ? Actes du colloque organisé les 4 et 5 nov. 2008 par l'Académie des Sciences morales et politiques*, Paris 2011, pp. 31-32. Per contro, l'intento di Bourdieu è fornire un metodo sociologico paragonabile *mutatis mutandis* al rinnovamento della filosofia compiuto dalla epistemologia storica di Bachelard, suo professore alla Sorbonne, e di Canguilhem, che avrebbe voluto per la tesi sulle

In sintesi, Bourdieu aderisce alla prima regola del metodo sociologico – quella più contestata di «trattare i fatti sociali come cose»⁴⁰ – e ai suoi corollari, precisando il senso non-sostanzialista del «precetto di Durkheim che esige che il sociale sia spiegato dal sociale e dal sociale soltanto»⁴¹. Nella *Prefazione* alla seconda edizione de *Le regole del metodo sociologico* del 1901, Durkheim aveva avvertito che la regola non significa

classificarli in questa o quella categoria del reale, ma osservare nei loro confronti un certo *atteggiamento mentale* [...] non implica quindi nessuna concezione metafisica, nessuna speculazione sul fondamento degli esseri. Ciò che essa reclama è che il sociologo assuma l'atteggiamento in cui si trovano dei fisici, dei chimici e dei fisiologi che si inoltrano in una regione inesplorata del loro dominio scientifico⁴².

Il mestiere di sociologo sceglie questa interpretazione strettamente metodologica del primo precetto⁴³. La formulazione in positivo del «principio della non-coscienza» è il «principio del determinismo metodologico che nessuna scienza può rinnegare senza negarsi come tale»⁴⁴. Bourdieu e collaboratori introducono qui la prima parte della quarta regola del metodo sociologico relativa alla spiegazione causale⁴⁵. Se i soggetti «non vedono i veri motivi che li fanno agire», allora, la realtà sociale non può essere spiegata con il «giudizio che le persone che a essa partecipano se ne fanno, ma attraverso le cause profonde che sfuggono alla coscienza»⁴⁶. Il richiamo è al saggio *La sociologia ed il suo dominio scientifico*, in cui, ricordando la genesi del determinismo, si legge che «(i)n luogo

strutture temporali della vita affettiva. Questa derivazione è chiara nei titoli delle tre parti – *La rottura, La costruzione dell'oggetto, Il razionalismo applicato*. Cfr. D. Broady, *The epistemological tradition in French sociology*, in J. Gripsrud (ed.), *Rhetoric and Epistemology. Papers from a seminar at the Maison des sciences de l'homme in Paris, September 1996*, «Rhetoric-Knowledge-Mediation», 1, 1997, p. 101 (97-119); A. Boschetti, *Métier de sociologue (Le). Préables épistémologiques*, in G. Sapiro (dir.), *Dictionnaire International Bourdieu*, cit., pp. 570-573.

⁴⁰ In una conversazione con Roger Chartier, per la trasmissione radiofonica *A voix nue* di France Culture, il 7-8 dicembre 1987, poi raccolta in *Le sociologue e et l'historien*, meritoriamente tradotto da Mirella Giannini, Bourdieu ripete il problema e la soluzione di Durkheim: «Una delle difficoltà specifiche della sociologia – ma lo stesso vale per la storia – attiene al fatto che noi tutti crediamo di avere la scienza infusa; crediamo di comprendere al primo istante, e uno degli ostacoli alla comprensione è proprio quest'illusione della comprensione immediata. Una delle maniere per spezzare tale illusione è quella di oggettivare. Ecco allora che una celebre frase, “bisogna trattare i fatti sociali alla stregua di cose”, rimbomba come un tuono nell'universo scientifico». P. Bourdieu e R. Chartier, *Strutture e individuo*, ed. or. 2010, in Id., Id., *Il sociologo e lo storico*, Bari 2011, pp. 69-70.

⁴¹ P. Bourdieu, J.-C. Passeron e J.-C. Chamboredon, *Il mestiere del sociologo*, cit., pp. 37-38.

⁴² É. Durkheim, *Le regole del metodo sociologico*, cit., pp. 10 e 12.

⁴³ P. Bourdieu, J.-C. Passeron e J.-C. Chamboredon, *Il mestiere del sociologo*, cit., p. 56.

⁴⁴ Ivi, p. 33.

⁴⁵ É. Durkheim, *Le regole del metodo sociologico*, cit., p. 106.

⁴⁶ Ivi, p. 265. In nota Bourdieu cita la recensione che Durkheim fece del libro di Antonio Labriola: *La concezione materialistica della storia*, ed. or. 1897, in Id., *La scienza sociale e l'azione*, Milano 1972, pp. 261-271. Cfr. P. Bourdieu, J.-C. Passeron e J.-C. Chamboredon, *Il mestiere del sociologo*, cit., p. 33, n.; L. Sabetta, *La dimensione latente dell'azione sociale*, Milano 2018, pp. 114, 134-135 e i preziosi brani sulla 'non-coscienza' in Bourdieu.

di fermarsi alla sola considerazione degli avvenimenti che si svolgevano alla superficie della vita sociale, si provò il bisogno di studiare i punti più oscuri del fondo di essa, le cause intime, le forze impersonali e nascoste che muovono gl'individui e le collettività»⁴⁷.

In secondo luogo, *Il mestiere di sociologo* segue Durkheim sul terreno del rifiuto di visioni sostanzialistiche a favore della «prospettiva relazionale» della scienza moderna che evita di cadere nella trappola del «paralogismo ontologico»:

È legittimo vedere nel principio durkheimiano secondo il quale 'bisogna trattare i fatti sociali come cose' (l'accento va messo sul 'trattare come') l'equivalente specifico del colpo di stato teorico con cui Galileo costituisce l'oggetto della fisica moderna come sistema di relazioni quantificabili⁴⁸.

A dispetto delle evidenze che accomunano il senso comune e la sociologia spontanea, il sistema di relazioni sociali – oggetto delle scienze sociali – rimane sempre un oggetto costruito. Per tale ragione, seguendo l'insegnamento metodologico di Durkheim, occorre distinguere tra «oggetti reali» e «oggetti sociologici»⁴⁹. E poco prima, ribadendo che l'oggetto sociologico è il «sistema delle relazioni oggettive», si precisa indirettamente che si tratta di quelle strutture oggettivate su cui si fonda la prima parte della formula dialettica della teoria della pratica⁵⁰.

L'oggettivazione di primo ordine descrive e spiega «la genesi delle strutture mentali e delle classificazioni» e «i principi di divisione» in relazione alle «divisioni sociali (tra le diverse generazioni, tra i sessi, ecc.) che ne costituiscono il fondamento» e alle «variazioni nell'uso di questi principi, a seconda della posizione che si occupa all'interno di queste configurazioni distributive». Tra parentesi si aggiunge: «(tutti problemi che richiedono il ricorso alla statistica)»⁵¹. Il modello durkheimiano si avverte infatti nella scelta, peraltro non esclusiva, da parte di Bourdieu di un metodo che privilegi le tecniche di oggettivazione, quello della misurazione statistica che ha il pregio di provocare la rottura con le «totalità concrete ed evidenti» che si offrono all'intuizione sostituendole con insiemi di criteri astratti che definiscono sociologicamente le relazioni⁵².

Bourdieu e collaboratori condividono, inoltre, anche la quinta regola durkheimiana relativa all'«amministrazione della prova», per cui tutte le spiegazioni causali devono essere metodicamente controllate e – dato l'assunto

⁴⁷ É. Durkheim, *La sociologia ed il suo dominio scientifico*, «Rivista italiana di sociologia», 4, 1900, p. 147. P. Bourdieu, J.-C. Passeron e J.-C. Chamboredon, *Il mestiere del sociologo*, cit., p. 23.

⁴⁸ Ivi, p. 56. Nell'*Introduzione al seminario dell'École des Hautes Études en Sciences Sociales Parigi* (ottobre 1987), Bourdieu riafferma che il precetto durkheimiano «impone di combattere in tutti i modi l'inclinazione a pensare il mondo sociale in maniera realista [...] Bisogna pensare in maniera relazionale». P. Bourdieu, L. J. D. Wacquant, *Risposte*, cit., p. 181.

⁴⁹ P. Bourdieu, J.-C. Passeron e J.-C. Chamboredon, *Il mestiere del sociologo*, cit., p. 56-57.

⁵⁰ Ivi, p. 35.

⁵¹ P. Bourdieu, *La distinzione*, cit., p. 458.

⁵² P. Bourdieu, J.-C. Passeron e J.-C. Chamboredon, *Il mestiere di sociologo*, cit., pp. 30-31.

che «le stesse cause producono sempre gli stessi effetti» – il metodo adeguato è la ‘sperimentazione indiretta’ o quello ‘comparativo’ – «lo strumento per eccellenza delle ricerche sociologiche» – che consiste nel constatare le correlazioni statistiche tra variabili concomitanti e costruire ‘ipotesi predittive’ relative ai fenomeni osservati. Ne *Il mestiere di sociologo*, la comparazione è ricondotta al «ragionamento per analogia» come «principio primo dell’invenzione scientifica» e «destinato a svolgere un ruolo specifico nella scienza sociologica, la cui specificità è quella di non poter costruire il suo oggetto se non per *procedimento comparativo*»⁵³. Da ultimo, Wacquant sottolinea le comuni comparazioni tra le comunità tradizionali e le società moderne e lo stesso rilievo dato all’*experimentum crucis*⁵⁴.

In questo sintetico tentativo di dimostrare le convergenze tra Bourdieu e Durkheim sul piano metodologico nell’«oggettivazione di primo ordine» non va peraltro omesso il recupero bourdieusiano del «senso soggettivo». Infatti, pur condividendo la regola di «scartare sistematicamente tutte le prenozioni», egli si distanzia nel ritenere che debbano essere recuperate come oggetti di una «teoria dell’esperienza primaria pratica». Miriam Aiello ha qualificato questo recupero come l’altro movimento della «doppia rottura epistemologica da consumare *dentro e contro* i momenti oggettivistici e soggettivistici dell’analisi sociale»⁵⁵. Numerosi passaggi possono illustrarlo, con riferimenti agli scritti di Durkheim, e molteplici ricerche di Bourdieu contengono analisi qualitative dei vissuti interiori tramite svariate tecniche di rilevazione⁵⁶. Ma non va neppure omesso che Durkheim pensava che i vissuti degli individui, le credenze, le motivazioni e gli stati d’animo «sono senza dubbio più essenziali ed il loro valore esplicativo è il più alto [*rispetto a quelli*] abbastanza esteriori da risultare immediatamente percepibili». Purtroppo i fenomeni interiori «non possono venir anticipati senza sostituire alla realtà una concezione dello spirito»⁵⁷. All’inizio dei suoi passi, la sociologia non possedeva ancora una metodologia adeguata al loro studio.

La critica di Bourdieu si comprende meglio ricontestualizzandola. Tra i «tre modi della conoscenza teorica» in cui il mondo sociale può essere esaminato – «che, pur non essendo assolutamente esclusivi, almeno in teoria, hanno in comune solo il fatto di contrapporsi alla conoscenza pratica»⁵⁸ – egli sostiene quello «prassiologico» contro quello «fenomenologico» e quello «oggettivista». I motivi del superamento della fenomenologia (e approcci sociologici affini) sono stati esposti esaminando la critica alla conoscenza immediata delle esperienze individuali, «totalmente incapace di spiegare la necessità del mondo sociale»⁵⁹.

⁵³ Ivi, pp. 81-82. Cfr. É. Durkheim, *Le regole del metodo sociologico*, cit., p. 117.

⁵⁴ L. J. D. Wacquant, *Durkheim et Bourdieu*, cit., p. 657.

⁵⁵ M. Aiello, *Habitus. Per una stratigrafia filosofica*, cit., p. 190.

⁵⁶ G. Sapiro, *Épistémologie*, in Id. (dir.), *Dictionnaire International Bourdieu*, cit., p. 301-302.

⁵⁷ É. Durkheim, *Le regole del metodo sociologico*, cit., pp. 49-50. Su queste basi Louis Pinto sostiene che Durkheim aveva presente il compito di combinare metodologicamente, in una scienza della «totalità concreta», la spiegazione dei nessi oggettivi e la comprensione del senso soggettivo della realtà. Id., *Bourdieu et la sociologie d’Émile Durkheim*, cit., pp. 65-66.

⁵⁸ P. Bourdieu, *Per una teoria della pratica*, cit., p. 185.

⁵⁹ P. Bourdieu, *Il senso pratico*, cit., p. 83.

Il merito della prospettiva oggettivista è di aver compiuto la rottura con l'«esperienza dossica» di senso comune spiegando le 'condizioni particolari' che rendono possibile e condizionano tale esperienza a partire da 'strutture oggettive'. La conoscenza prassiologica compie una 'doppia traslazione' nel senso che opera una seconda rottura con la spiegazione esterna che tratta le pratiche come un fatto compiuto tornando al 'principio generatore' della loro riproduzione – gli *habitus* –, senza ricadere nella descrizione ingenua delle esperienze vissute:

[essa] ha come oggetto non solo il sistema delle relazioni oggettive che costruisce il modo di conoscenza oggettivista, ma anche le relazioni *dialettiche* tra tali strutture oggettive e le *disposizioni* strutturate all'interno delle quali esse si attualizzano e che tendono a riprodurle, cioè [ecco di nuovo] il duplice processo di interiorizzazione dell'esteriorità e di exteriorizzazione dell'interiorità⁶⁰.

Se i riferimenti qui sono più impliciti, a ben vedere, Durkheim è presente e anche nel «secondo ordine dell'oggettivazione» vi sono evidenti radici durkheimiane.

3. La ricostruzione prasseologica (1): l'interiorizzazione dell'esteriorità

Sin dagli scritti algerini, Bourdieu riprende da Durkheim i concetti di «conformismo logico» e «conformismo morale»⁶¹. Ancora, nella lezione del 18 gennaio 1990 del corso *Sullo Stato* si legge che:

L'integrazione logica, nell'accezione di Durkheim, deriva dal fatto che gli agenti del mondo sociale condividono le stesse percezioni logiche su un certo numero di valori, e dunque dall'accordo immediato che si stabilisce fra individui che manifestano le stesse categorie di pensiero, di percezione, di costruzione della realtà. L'integrazione morale, invece, è l'accordo su un certo numero di valori⁶².

Il procedimento è quello della 'classificazione' che crea e ordina le rappresentazioni collettive e individuali. Ponendo le forme di classificazione al centro dell'analisi della formazione degli schemi di pensiero, valutazione e azione emerge come la teoria dell'*habitus* sia anche durkheimiana, anzitutto, nell'assunto preliminare per cui la teoria sociale e la teoria della conoscenza sono indissolubili⁶³. Più precisamente, essa è il risvolto teoretico della lettura che Bourdieu compie, tramite la lente dell'epistemologia storica di Bachelard e

⁶⁰ P. Bourdieu, *Per una teoria della pratica*, cit., pp. 185-186; Id., *Il senso pratico*, cit., p. 83.

⁶¹ É. Durkheim, *Forme elementari della vita religiosa*, cit., p. 19.

⁶² P. Bourdieu, *Sullo Stato*, ed. or. 2012, Milano 2013, p. 8. Cfr. G. Sapiro, *Catégorie(s) / Catégorème(s)*, in Id. (dir.), *Dictionnaire International Bourdieu*, cit., p. 120.

⁶³ In contatto con entrambi, Aaron V. Cicourel ha notato che Bourdieu e Habermas compiono le loro rielaborazioni della teoria della socializzazione-individualizzazione anche attraverso la rilettura dell'epistemologia durkheimiana, tenendo assieme 'teoria sociale' e 'teoria della conoscenza'. Id., *Aspects of Structural and Processual Theories of Knowledge*, in C. Calhoun, E. LiPuma, M. Postone (eds.), *Bourdieu. Critical Perspectives*, Cambridge 1993, p. 100.

Canguilhem, della sociologia delle forme simboliche di Durkheim e Mauss, le cui finalità sono 'de-trascondere' o 'sociologizzare' l'interrogazione kantiana sugli *apriori* e, quindi, «dare una risposta 'positiva' e 'empirica' al problema della conoscenza»⁶⁴.

L'*habitus* rimarrebbe una 'scatola nera'⁶⁵ se non si spiegassero le condizioni della sua genesi e trasformazione. Come per Durkheim, la preoccupazione di Bourdieu deriva dal problema di come il «fuori» (il sociale) diventi «interno», una «seconda natura»⁶⁶. L'uno e l'altro rigettano ogni determinazione meccanicistica mettendo in primo piano la socializzazione: i processi educativi primari e secondari, le agenzie che formano le identità sociali e la progressiva universalizzazione dei criteri di identificazione. Non solo. Bourdieu e Durkheim focalizzano l'attenzione sulla «naturalizzazione» delle disposizioni e degli schemi interiorizzati e, quindi, dell'*habitus* come «storia fatta natura, cioè negata in quanto tale perché realizzata in una seconda natura» – un'idea che Durkheim aveva presentato nella forma dell'inconscio come «oblio della storia»⁶⁷. Inconscie, nella

⁶⁴ P. Bourdieu, *Sul potere simbolico* (ed. or. 1977), in A. Boschetti, *La rivoluzione simbolica di Pierre Bourdieu*, Venezia 2003, p. 119. Cfr. L. Pinto, *Pierre Bourdieu et la théorie du monde social*, Paris 2002, p. 27; D. L. Swartz, *From critical sociology to public intellectual: Pierre Bourdieu & politics*, in D. L., Swartz V. L. Zolberg (eds), *After Bourdieu*, cit., p. 358. Per contro, volendo evidenziare le discontinuità, Robbins ritiene che le loro riflessioni sugli *apriori* e la loro sociologia delle forme simboliche si basavano su diverse tradizioni, per il primo la 'Scuola di Marburgo' di Hermann Cohen, Paul Natorp, Nicolai Hartmann e, soprattutto, Ernst Cassirer, per il secondo la 'Scuola di Baden' di Heinrich Rickert e Wilhelm Windelband: «Occorre comprendere il rapporto tra Bourdieu e Durkheim in termini di influenze sui due uomini di diversi tipi di neokantianesimo». Id., *Durkheim Through the Eyes of Bourdieu*, cit., p. 27. Basti qui la risposta incontrovertibile di Bourdieu nella lezione del 7 febbraio 1991 al corso *Sullo Stato* al Collège, di cui riportiamo solo l'incipit e invitiamo alla lettura estesa di pagine illuminanti sulla teoria dell'*habitus*: «Gli atti di sottomissione e obbedienza sono atti cognitivi che mettono in gioco strutture cognitive, categorie di percezione, modelli di percezione, principi di visione e divisione, tutta una serie di cose che la tradizione neokantiana sottolinea. Conterei Durkheim in questa tradizione neokantiana; non ha mai nascosto il fatto di essere un neokantiano, e anche uno dei neokantiani più coerenti che ci siano mai stati». P. Bourdieu, *On the State. Lectures at the College de France, 1989-1992*, ed. or. 2012, Cambridge 2014, p. 163-164.

⁶⁵ R. W. Connell, *The Black Box of Habit on the Wings of History: Reflections on the Theory of Reproduction*, in Id., *Which Way is Up? Essays on Sex, Class, and Culture*, London 1983; P. Corcuff, *Le collectif au défi du singulier: en parlant de l'habitus*, in B. Lahire (dir.), *Le travail sociologique de Pierre Bourdieu*, Paris 2001, pp. 95-120.

⁶⁶ F. Héran, *La Seconde Nature de l'habitus. Tradition philosophique et sens commun dans le langage sociologique*, «Revue française de sociologie», 28, 1987 (3), p. 383; K. Maton, *Habitus*, in M. Grenfell (ed.), *Pierre Bourdieu. Key Concepts*, London-New York 2008, p. 50.

⁶⁷ P. Bourdieu, *Per una teoria della pratica*, cit., p. 213; Id., *Il senso pratico*, cit., pp. 86 e 89. In nota, ma è un riferimento frequente, Bourdieu cita un passo tratto dalla storia della pedagogia francese di Durkheim: «In ciascuno di noi in proporzioni variabili c'è qualcosa dell'uomo di ieri; è proprio l'uomo di ieri che per forza di cose è predominante in noi, poiché il presente è solo poca cosa in confronto a quel lungo passato durante il quale ci siamo costruiti e del quale siamo l'emanazione. Solo che quest'uomo del passato non lo avvertiamo, perché è inveterato in noi; costituisce la nostra parte inconscia. Quindi tendiamo a non tener conto di esso né delle sue legittime esigenze. Al contrario, abbiamo una percezione vivida delle acquisizioni più recenti della civiltà, perché essendo recenti non hanno ancora avuto il tempo di organizzarsi nell'inconscio». Id., *L'évolution pédagogique en France*, cit., p. 19. Cfr. A. Salento, *Il campo e il gioco*, cit., pp. 48-49; E. Susca, *Pierre Bourdieu: il lavoro della conoscenza*, Milano 2011, p. 21.

rilettura di Bourdieu, sono le condizioni storico-sociali «nascoste e dimenticate della produzione» delle disposizioni pratiche sia nelle rappresentazioni degli attori sociali sia nelle autorappresentazioni degli scienziati sociali⁶⁸. Un aspetto singolare di questa riappropriazione è l'uso che Bourdieu ne fa per criticare l'oggettivismo delle ricerche sociologiche che 'presentificano' i fatti sociali. E proprio da questo passaggio prende le mosse George Steinmetz nel tentativo, originale e controcorrente rispetto alla critica dominante, ma ben documentato, di dimostrare che Durkheim va annoverato tra i sociologi storici⁶⁹.

Per descrivere la naturalizzazione, Bourdieu utilizza sovente due argomenti che rinviano l'uno a Durkheim e l'altro a Mauss *versus* Durkheim. Nel primo riprende l'analogia tra l'*habitus* e l'arte come «pratica pura senza teoria», estratta dal libro postumo *Éducation et sociologie*, a cura di Paul Fauconnet⁷⁰. Bourdieu, però, non è soddisfatto e introduce il concetto di «incorporazione» che esprime meglio l'idea di una seconda natura così radicata da essere trasmessa attraverso una pedagogia per lo più implicita, strutturata e operante nelle disposizioni corporee ed espressive degli individui e, se non del tutto indisponibile, certo perlopiù pre-riflessiva e pre-linguistica: «Ciò che viene incorporato in questo modo risulta collocato al di fuori della coscienza, quindi al riparo dalla trasformazione volontaria e deliberata così come dall'esplicitazione»⁷¹. L'idea deriva dalle analisi delle «tecniche del corpo» di Mauss. È interessante notare che Bourdieu le utilizzi contro l'«intellettualismo» che Durkheim avrebbe ereditato dalla tradizione kantiana. Le strutture cognitive non sono «forme di coscienza ma disposizioni del corpo» e «le ingiunzioni sociali più serie si rivolgono non all'intelletto ma al corpo», come l'apprendimento della mascolinità e della femminilità, la pedagogia quotidiana, i riti di istituzione e le *hexeis* corporee con cui – attraverso «una sorta di metonimia originaria» che opera, «in una forma pratica e abbreviata, cioè mnemotecnica», un'«azione psicosomatica» –, i gruppi «si impegnano a inculcare i limiti sociali o, il che è lo stesso, le classificazioni sociali [...] a naturalizzarli sotto forma di divisioni nei corpi»⁷².

L'analisi della sociogenesi dell'*habitus* differenzia i processi di socializzazione che «inculcano» gli schemi e le disposizioni pratiche attraverso una «pedagogia implicita» e quelli che operano con forme di «pedagogia esplicita» istituzionalizzate. Sebbene i primi siano prevalenti nelle comunità

⁶⁸ P. Bourdieu, *Pour une sociologie des sociologues*, ed. or. 1975, in Id., *Questions de sociologie*, cit., p. 81. Bourdieu riprende l'espressione come chiave di volta di una socio-analisi disciplinare.

⁶⁹ G. Steinmetz, *Bourdieu, Historicity, and Historical Sociology*, «Cultural Sociology», 5, 2011 (1), pp. 45-66; Id., *Bourdieuian Field Theory and the Reorientation of Historical Sociology*, in Th. Medvetz, J. J. Sallaz (eds.), *The Oxford Handbook of Pierre Bourdieu*, Oxford 2018, pp. 601-628; Id., *Sociologie historique*, in G. Sapiro (dir.), *Dictionnaire International Bourdieu*, cit., pp. 803-805. Questa interpretazione merita certo ulteriori approfondimenti.

⁷⁰ É. Durkheim, *La sociologia e l'educazione*, ed. or. 1922, Roma 1971, p. 74. Cfr. P. Bourdieu, *Per una teoria della pratica*, cit., p. 250; Id., *Il senso pratico*, cit., p. 56; Id., *La logica della ricerca sociale*, cit., p. 288; Id., *Il mestiere di scienziato*, cit., p. 53

⁷¹ P. Bourdieu, *Per una teoria della pratica*, cit., p. 245.

⁷² P. Bourdieu, *Meditazioni pascaliane*, cit., pp. 185, 148-149; Id., *Per una teoria della pratica*, cit., pp. 244-245; Id., *Il senso pratico*, cit., p. 56.

poco differenziate e nell'educazione primaria mentre i secondi nelle società più differenziate e nell'educazione secondaria, egli non elabora né una teoria dello sviluppo filogenetico né una teoria dello sviluppo ontogenetico e si limita a rilevarli congiuntamente nelle ricerche sui contadini cabili, gli studenti, i professori e altri ancora⁷³. Ai suoi fini appare più utile differenziare gli schemi e le disposizioni in base ai criteri di identificazione dei gruppi di appartenenza e riferimento. Schematizzando, ne risultano i tipi *habitus* familiari, di classe, scolastici e nazionali. La trattazione avviene sul piano della ricerca empirica e le notazioni dirette agli scritti di Durkheim sono sporadiche, in parte convergenti e in parte divergenti.

Sulla costituzione dell'*habitus* familiare, che si struttura in modo predominante da un'incorporazione inconscia durante la prima infanzia, a ben vedere, Bourdieu non scrive su Durkheim, per quanto preziosa sarebbe stata la lettura dei corsi universitari di Bordeaux e Parigi, le analisi nelle opere principali o le recensioni nella sezione *Organizzazione domestica* dell'*Année*. Nulla negli scritti sul tema, come la prima parte (*Tre studi di etnologia cabila*) di *Per una teoria della pratica*, l'annesso *L'esprit de famille* (1991) in *Ragioni pratiche* e il saggio *À propos de la famille comme catégorie réalisée* (1993), e in quelli maggiori. Mentre l'interesse di Durkheim era rivolto alla struttura e alla morale domestica della famiglia moderna, l'impressione è che Bourdieu non presti attenzione all'*habitus* familiare come specifico «*habitus* di gruppo» ma in quanto «*habitus* di classe». Più che di famiglia Bourdieu si occupa del sentimento di «familiarità» che impronta la tonalità emotiva della trasmissione dell'*habitus*, scrive Wacquant, a partire dall'«osmosi nel microcosmo familiare e nelle sue estensioni»⁷⁴.

Per un verso, egli è interessato al processo di familiarizzazione, per il quale l'apprendimento degli schemi e la costituzione delle disposizioni avvengono per lo più implicitamente e attraverso l'imitazione e la ripetizione dei «modelli»⁷⁵. La socializzazione primaria educa il corpo piuttosto che la mente, incorpora in esso attraverso la familiarità le disposizioni più comuni con la serie infinita di segni distintivi, gerarchie, obblighi e divieti, apprezzamenti e svalutazioni, etc. È questo apprendimento che determina la «fede pratica» degli agenti nella realtà sociale, e in particolare nel gioco e nelle regole del campo in cui intervengono⁷⁶.

Per altro verso, l'«*habitus* primario» è da subito «*habitus* di classe» nella misura in cui tutte le «manifestazioni propriamente familiari» – «(per esempio, divieti, preoccupazioni, leggi di morale, conflitti, gusti ecc.)» e ancora «forma della divisione del lavoro tra i sessi, universo di oggetti, modi di consumo, rapporti con i parenti, ecc.» –, pur essendo un «universo relativamente autonomo»,

⁷³ Gérard Mauger ha tentato una sistematizzazione che mostra involontariamente i limiti – o meglio le altre intenzioni – della sociologia di Bourdieu. Id., *La théorie de la pratique*, cit., pp. 135-153. Sulla distinzione tra «*habitus* primari» e «*habitus* secondari» cfr. G. Sapiro, *Habitus*, in Id. (dir.), *Dictionnaire International Bourdieu*, cit., p. 389.

⁷⁴ L. J. D. Wacquant, *Breve genealogia e anatomia del concetto di habitus*, cit., p. 72.

⁷⁵ P. Bourdieu, *Per una teoria della pratica*, cit., p. 233.

⁷⁶ Grange, *L'«habitus», de la philosophie à la sociologie et retour*, cit., p. 50; G. Sapiro, *Una libertà vincolata. La formazione della teoria dell'habitus*, cit., p. 96.

dipendono dal «tipo determinato di condizioni di esistenza» economica e sociale. Condizioni che producono l'appartenenza e il riconoscimento e che «la scienza coglie con «regolarità statistiche» come «probabilità oggettivamente legate a una classe»⁷⁷. Una «classe di condizionamenti» che traccia il solco profondo lungo cui si sviluppano gli apprendimenti nei cicli di vita delle persone e che si trasferisce agli ambiti della pratica – «fatto che spiega la grande coerenza ottenuta, per esempio, nei diversi contesti di consumo – di musica, sport, cibo, e arredamento, ma anche nelle scelte coniugali e politiche – all'interno e tra individui della stessa classe, fondandone i distintivi stili di vita»⁷⁸. 'Struttura strutturante', l'*habitus* rigenera l'incorporazione della divisione in classi sociali ma in quanto 'struttura strutturata' è 'oggettivamente di classe' in ragione della relativa omogeneità delle pratiche dovuta alle affini condizioni di esistenza, indipendentemente dalla maturazione o meno di una 'coscienza di classe'. Se questa è la prospettiva di Bourdieu, allora, l'interlocutore privilegiato è Marx⁷⁹, non è certo Durkheim con le sue analisi sulle patologie della divisione del lavoro e le forme di composizione del conflitto di classe, attraverso il ruolo di mediazione tra gli individui e lo Stato dei gruppi professionali e delle corporazioni.

Durkheim ritorna nella ricostruzione della genesi dell'*'habitus* secondario', trasmesso intenzionalmente e acquisito per lo più consapevolmente attraverso l'operato specializzato della scuola e altre istituzioni educative, e che trova nello Stato il suggello istituzionale e la simbologia dei 'riti istitutivi' – due ambiti di ricerca sui quali qui decliniamo perché già si è scritto tanto e bene e nei quali il concetto di violenza simbolica marca la distanza maggiore da Durkheim.

4. La ricostruzione prasseologica (2): l'esteriorizzazione dell'interiorità

Il concetto di *habitus* ha acceso vivaci dibattiti tra i critici, soprattutto anglosassoni, e gli è valso l'accusa di rafforzare il determinismo sociale fingendo di attenuarlo. E ciò proprio per le derivazioni durkheimiane⁸⁰. Invece di provare a dimostrare l'equivoco in cui cadono i detrattori, spostiamo però qui l'interesse sulle contraddizioni di Bourdieu e, con lui, della letteratura bourdieusiana.

Osserviamo, in primo luogo, che se per la prima proposizione della formula dialettica della teoria dell'*habitus*, quella relativa all'«interiorizzazione dell'esteriorità», i riferimenti durkheimiani sono rilevanti, altrettanto non possiamo constatare per la seconda proposizione sulla «esteriorizzazione

⁷⁷ P. Bourdieu, *Per una teoria della pratica*, cit., pp. 206, 210; Id., *Il senso pratico*, cit., pp. 86, 95, 97-98, 193, 194.

⁷⁸ L. J. D. Wacquant, *Breve genealogia e anatomia del concetto di habitus*, cit., p. 70.

⁷⁹ Per un inquadramento cfr. G. Paolucci (a cura di), *Bourdieu e Marx*, cit.

⁸⁰ A titolo esemplificativo, tra i tanti cfr. P. DiMaggio, *Review Essay on Pierre Bourdieu*, «American Journal of Sociology», 84, 1979 (6), pp. 1460-1474; R. Jenkins, *Pierre Bourdieu and the Reproduction of Determinism*, «Sociology», 16, 1982 (2), pp. 270-281; P. Sulkunen, *Society Made Visible: On the Cultural Sociology of Pierre Bourdieu*, «Acta Sociologica» 25, 1982 (2), pp. 103-115.

dell'interiorità». La maggior parte degli interpreti ritiene che ciò equivalga, almeno indirettamente, dato l'uso pragmatico delle fonti, a una presa di distanza da Durkheim, il cui sociocentrismo sarebbe inadatto a spiegare la «messa in attivo del passivo», seguendo l'espressione con cui Bourdieu e Passeron indicano il risvolto dialettico dell'*habitus* come «prodotto riproduttore di ciò che lo produce»⁸¹.

Il giudizio trova due punti di appoggio. Il primo deriva dalla critica frequente di Bourdieu al 'realismo della struttura' in cui cade l'oggettivismo quando scivola dal piano metodologico a quello metafisico, come accade al concetto di 'coscienza collettiva'. Il secondo è la lettura oramai superata di un Durkheim inquieto per la perdita di solidarietà dei tempi moderni e che cerca di irregimentare le pulsioni umane, di cui diffida, nelle istituzioni sociali – l'«individuo come pericolo pubblico», come scriveva ancora di Franco Ferrarotti⁸². L'uno e l'altro confermerebbero l'assenza di una teoria dell'individualizzazione. Qui, ci limitiamo a considerare solo il primo perché è su questo che si basa la critica, mentre il secondo è il retaggio di una nozione smentita da recenti studi⁸³. Per Bourdieu, l'oggettivismo è un momento necessario della teoria della conoscenza sociale che «esige il suo stesso superamento» per evitare di cadere in un «realismo della struttura» che ipostatizza necessariamente le relazioni oggettive «trattandole come realtà già costituite al di fuori della *storia* dell'individuo e del gruppo»⁸⁴. Il limite dell'oggettivismo è di essersi fermato al primo movimento finendo per cadere in una «fallacia paralogistica»⁸⁵. Il riferimento è per lo più Durkheim, la critica riguarda il paralogo e l'argomentazione risulta meno criptica se

⁸¹ P. Bourdieu e J.-C. Passeron, *La riproduzione*, cit., p. 286. Troviamo altre formulazioni che descrivono l'*habitus* come «prodotto della storia [che] produce pratiche individuali e collettive, dunque storia», in quanto «strutture strutturate predisposte a funzionare come strutture strutturanti». P. Bourdieu, *Per una teoria della pratica*, cit., p. 213; Id., *Il senso pratico*, cit., pp. 86, 84.

⁸² F. Ferrarotti, *L'individuo in Emile Durkheim e in Sigmund Freud*, in J. Duvignaud, F. Ferrarotti, A. Izzo, *Individuo e società in Durkheim*, Roma 1981, pp. 65-89.

⁸³ Solo pochi scritti della nuova scuola durkheimiana: W. Watts Miller, *Durkheim and individualism*, «The Sociological Review», 36, 1988 (4), pp. 647-673; W. P. Vogt, *Durkheim's Sociology of Law: Morality and the Cult of the Individual*, in S. P. Turner (ed.), *Émile Durkheim: Sociologist and Moralist*, London-New York 1993, pp. 71-94. Filloux J. C., *Individualisme et éducation aux droits de l'homme chez Émile Durkheim*, in W. S. F. Pickering, W. Watts Miller (eds.), *Individualism and Human Rights in the Durkheimian Tradition*, Oxford 1993, pp. 32-50; M. S. Cladis, *Durkheim and the Individual in Society: A Sacred Marriage?*, in J. Seigel (ed.), *Figures on the Horizon*, Rochester, 1993, pp. 71-90; S. Stedman Jones, *Durkheim Reconsidered*, Cambridge 2001. E ancora cfr. A. Santambrogio, *Verso un modello di solidarietà riflessiva*, in M. Rosati e A. Santambrogio (a cura di), *Durkheim. Contributi per una rilettura critica*, Roma 2002, pp. 111-140; F. Callegaro, *The ideal of the person: Recovering the novelty of Durkheim's sociology. Part I*, «Journal of Classical Sociology», 12(3-4), 2012, pp. 449-478; Id., *The ideal of the person: Recovering the novelty of Durkheim's sociology. Part II*, «Journal of Classical Sociology», 16, 2016 (1), pp. 37-52; M. Pendenza, *Aporie della solidarietà. Rivitalizzare l'ideale della persona di Durkheim*, «Quaderni di Teoria Sociale», 2, 2019, pp. 103-126; S. Vibert, *Individualisme sociologique et société individualiste chez Durkheim*, «Società Mutamento Politica», 8(16), pp. 77-92.

⁸⁴ P. Bourdieu, *Il senso pratico*, cit., p. 83.

⁸⁵ P. Bourdieu, *Per una teoria della pratica*, cit., pp. 200.

esaminiamo una citazione incriminata di Durkheim, mettiamo assieme due testi di Bourdieu e precisiamo i loro rispettivi problemi.

Vediamo meglio in cosa consiste la fallacia paralogistica di Durkheim, per poi esaminare se è davvero così stringente il nesso con l'«amnesia della genesi»⁸⁶. Bourdieu estrapola un brano de *Le regole del metodo sociologico*⁸⁷, in cui si legge che «nessuna delle regole che determinano i soggetti 'si trova interamente nelle applicazioni che ne fanno gli individui, poiché possono perfino esistere senza venir applicate attualmente'». Ciò dimostrerebbe che Durkheim accorda «a queste regole l'esistenza trascendente e permanente che egli attribuisce a tutte le 'realtà' collettive»⁸⁸. Molte pagine dopo, Bourdieu precisa con un esempio ma prima è opportuno recuperare il testo originale e la problematica di Durkheim.

Il brano è tratto dal primo capitolo *Che cos'è un fatto sociale* dove si tenta di definirne i 'caratteri distintivi': l'esteriorità rispetto alle coscienze individuali e l'azione coercitiva che su queste esercita o è suscettibile di esercitare. Durkheim espone anche un altro modo di caratterizzarlo discutendo lo stato di indipendenza rispetto alle sue manifestazioni individuali. L'intento è mostrare che vi sono modi di agire, pensare e sentire che presentano la

proprietà di esistere al di fuori delle coscienze individuali [...] non possono venire confusi né con i fenomeni organici, in quanto consistono di rappresentazioni e di azioni, né con i fenomeni psichici, i quali esistono soltanto nella e mediante la coscienza individuale. Essi costituiscono quindi una nuova specie, e ad essi soltanto deve essere data e riservata la qualifica di sociali⁸⁹.

Ne sono degli esempi il linguaggio, i costumi, la religione, il diritto, etc. la cui caratteristica è la «stabilità». Durkheim aggiunge le «correnti sociali»: modalità di sentire, pensare e agire che non hanno raggiunto la «forma cristallizzata» delle istituzioni, ma – preciserà Halbwachs, «dalle quali ci lasciamo sedurre e coinvolgere, a tal punto che non avvertiamo più quale potere esercitino su di noi, sia esso in forma d'entusiasmo o di biasimo collettivo»⁹⁰. Ciò che caratterizza le istituzioni e le correnti sociali come oggetti sociologici non è la «generalità» in tutte le coscienze individuali. All'esterno («esteriorità»), al di sopra («costrittività») e al di là («indipendenza») delle «incarnazioni individuali», scrive Durkheim, vi sono gli elementi costitutivi: «credenze», «tendenze» e «pratiche di gruppo considerato collettivamente». Il sociologo deve quindi riuscire a distinguere, da un lato, questi «stati collettivi», dall'altro lato, «le forme che gli stati collettivi rivestono, rifrangendosi negli individui». I fatti sociali vanno considerati come «una realtà

⁸⁶ Bourdieu ripete che il paralogismo oggettivista è la conseguenza dell'«amnesia della genesi»: del concepire il «prodotto della storia» come «fatto compiuto» (*opus operatum*) e «del difetto di qualsiasi analisi del duplice processo di interiorizzazione e di esteriorizzazione». Ivi, pp. 213-214.

⁸⁷ É. Durkheim, *Le regole del metodo sociologico*, cit., p. 29.

⁸⁸ P. Bourdieu, *Per una teoria della pratica*, cit., p. 200.

⁸⁹ É. Durkheim, *Le regole del metodo sociologico*, cit., pp. 25-26.

⁹⁰ M. Halbwachs, *La sociologia di Émile Durkheim*, ed. or. 1918, Milano 2018, p. 42.

sui generis del tutto distinta dai fatti individuali che la manifestano», assumono «un corpo, una forma sensibile loro propria» e – ecco la citazione isolata da Bourdieu – «nessuna di queste forme si trova interamente nelle applicazioni che ne fanno gli individui, poiché possono perfino essere senza venir applicate attualmente»⁹¹.

Osservando bene la citazione, ciò che si nota subito è la sostituzione funzionale del termine «forma» con quello di «regola». Prima di capire il perché della sostituzione seguiamo il problema di Durkheim. In un periodo successivo del testo, egli definisce i fenomeni sociali – «spogliati di ogni elemento estraneo» – come «un certo stato dell'anima collettiva» e precisa che «*le loro manifestazioni private*, esse hanno certamente qualcosa di sociale, dal momento che riproducono in parte un modello collettivo; ma ognuna di esse dipende anche, in larga misura, dalla costituzione organico-psichica dell'individuo e dalle circostanze particolari in cui egli è situato»⁹². Il problema è quello di trovare un modo per descrivere un fatto sociale 'depurandolo' dalla costituzione organico-psichica degli individui e dalle circostanze particolari in cui gli individui si trovano a sentire, pensare e agire. Le soluzioni adottate ne *Le regole* sono note a Bourdieu che le ha assunte ne *Il mestiere*. Per un verso, la rottura con i «concetti rozzamente formati» al di fuori della scienza, per altro verso, il ricorso alla statistica che li raffigura «non senza esattezza». In altri termini, la soluzione è metodologica come lo è il problema di elaborare delle regole per la costruzione di «oggetti sociologici» e non per scoprire degli «oggetti reali». La critica di «realismo della struttura all'oggettivismo» non riguarda l'*opus operatum* della «regolarità statistica» perché Durkheim non ha alcun desiderio di 'ipostatizzare' «i sistemi di relazioni oggettivi convertendoli in totalità già costituite al di fuori della storia dell'individuo e della storia del gruppo»⁹³. Come Bourdieu, infatti, cerca di determinare regolarità oggettive tramite la costruzione di misurazioni statistiche.

Adesso, esaminiamo la questione a partire dal problema di Bourdieu, relativo, lo sappiamo, al passaggio dalla conoscenza oggettivista a quella prasseologica. A tal fine, egli distingue tra «regolarità», «regolazione» e «regolamento», quali significati attribuibili al concetto di «regola» – le «forme» di Durkheim. Da un lato, la regola come «*regolarità immanente alle pratiche* (una correlazione statistica), dall'altro lato, la regola come «*modello costruito* dalla scienza per renderne ragione o la norma coscientemente posta e rispettata dagli agenti»⁹⁴. Per inciso, la distinzione è notevole come impostazione del fondamento della teoria critica, divisa tra 'modelli ricostruttivi' e 'modelli normativi', ma concentriamoci sul modello costruito della 'regolazione' per capire le ragioni di Bourdieu.

La direzione è quella del superamento di una teoria oggettivista circoscritta alle sole regolarità che si producono con una certa frequenza statisticamente

⁹¹ É. Durkheim, *Le regole del metodo sociologico*, cit., p. 29.

⁹² Ivi, p. 30.

⁹³ P. Bourdieu, *Per una teoria della pratica*, cit., p. 206.

⁹⁴ P. Bourdieu, *Il senso pratico*, cit., p. 62.

misurabile verso una teoria prassiologica del modo di generazione delle pratiche»⁹⁵. Nel secondo passaggio, però, c'è il rischio di reintrodurre il determinismo ontologico, ad esempio spiegando la regolarità delle strutture oggettive attraverso «la *regolazione inconscia* di una misteriosa meccanica cerebrale o sociale» o, in altri termini «mettendo alla base di pratiche o istituzioni oggettivamente rette da regole sconosciute agli agenti significati senza intenzione significante, finalità senza fini coscientemente posti [...] un inconscio definito come un *operatore meccanico di finalità*». Questa traslazione concettuale scambia il «modello della realtà» con la «realtà del modello» «come se l'azione avesse avuto per principio (se non per fine) il modello teorico che bisogna costruire per spiegarla»⁹⁶.

La fallacia paralogistica di Durkheim sarebbe proprio quella di essere ricorso al concetto di inconscio come «operatore meccanico di finalità» per «mascherare le contraddizioni generate dalle incertezze della teoria della pratica»⁹⁷. *Il senso pratico* riprende quasi letteralmente alcuni passaggi de *Il mestiere* e la loro combinazione arricchisce di riferimenti testuali la critica di Bourdieu. D'altra parte, non possiamo non notare i differenti accenti. Vi è già, certo, l'analisi della traslazione dal principio della non-coscienza al concetto di inconscio, con cui un «postulato metodologico» si trasforma in una «tesi antropologica». Tuttavia, quella durkheimiana è considerata una soluzione innovativa al dilemma tra finalismo e meccanicismo in un'epoca in cui la psicoanalisi era agli albori⁹⁸. Bourdieu cita il nesso tra «rappresentazioni individuali» e «rappresentazioni collettive»⁹⁹ – fondativo della 'psicologia collettiva' della scuola durkheimiana – come esempio della consapevolezza del problema e degli inizi di una soluzione: «(b)enché gli strumenti concettuali propri alle scienze umane del suo tempo lo rinchiudessero nella problematica della coscienza collettiva, Durkheim si preoccupava di distinguere il principio in base al quale il sociologo scopre l'esistenza di regolarità non-coscienti dall'affermazione di un 'inconscio' dotato di caratteri specifici»¹⁰⁰. Il brano finale, infine, ribalta il giudizio, quando – citando *Sociologie et sciences sociales* (1903) – scrive che «il principio della non-coscienza non ha altra funzione che quella di spezzare l'illusione che l'antropologia possa costituirsi come scienza riflessiva e di definire, al tempo stesso, le condizioni metodologiche che le consentono di costituirsi come scienza sperimentale»¹⁰¹. Insomma, quasi il programma di Bourdieu che, citando il saggio storiografico

⁹⁵ P. Bourdieu, *Per una teoria della pratica*, cit., p. 206.

⁹⁶ P. Bourdieu, *Il senso pratico*, cit., p. 65.

⁹⁷ P. Bourdieu, *Per una teoria della pratica*, cit., p. 200. In termini simili p. 270.

⁹⁸ P. Bourdieu, J.-C. Passeron e J.-C. Chamboredon, *Il mestiere del sociologo*, cit., p. 33.

⁹⁹ «Noi intendiamo dire semplicemente che in noi si verificano fenomeni di ordine psichico che però non sono conosciuti dall'io che noi siamo. Se poi essi siano percepiti da io sconosciuti, e che cosa possono essere al di fuori di qualsiasi apprensione, è cosa che non ci interessa. Chiediamo soltanto che si ammetta che la vita rappresentativa si estende al di là della nostra coscienza attuale» É. Durkheim, *Rappresentazioni individuali e rappresentazioni collettive*, ed. or. 1898, in Id., *Le regole del metodo sociologico*, Torino 2001, p. 155.

¹⁰⁰ P. Bourdieu, J.-C. Passeron e J.-C. Chamboredon, *Il mestiere del sociologo*, cit., pp. 33n.

¹⁰¹ Ivi, pp. 34.

di Claude Lévi-Strauss, riconosce anche a Mauss «il merito d'aver fatto appello all'inconscio come fonte del carattere comune e specifico dei fatti sociali»¹⁰².

Sulla critica di paralogismo crediamo di aver dimostrato che ci sia almeno incongruenza¹⁰³. Rimane aperta la questione se l'opera di Durkheim contenga e, se sì, in quale misura il secondo movimento dialettico della teoria dell'*habitus*. Tutta letteratura bourdieusiana non ha dubbi nel rispondere negativamente. Ad esempio, Wacquant scrive che

mentre Durkheim si accontenta di cancellare le volgari pre-nozioni che ostacolano la sociologia, Bourdieu intende reintegrarle in una concezione più ampia dell'oggettività che conferisce alle categorie e alle capacità pratiche degli agenti un ruolo di mediazione decisivo tra 'il sistema delle regolarità oggettive' e lo spazio dei 'comportamenti osservabili'¹⁰⁴.

Gli fa eco Swartz, secondo il quale l'adesione al metodo durkheimiano di «trattare i fatti sociali come cose» non significa che Bourdieu condivida l'oggettivismo di Durkheim che oppone l'individuo alla società e che ignori il ruolo degli agenti, le cui pratiche per contro sono costitutive delle strutture oggettive¹⁰⁵.

Ci limitiamo a rilevare, anche solo in negativo, che ben incomprensibile sarebbe il programma di ricerca durkheimiano sulle forme anormali di divisione del lavoro senza un'analisi sociologica e una teoria sociale sulle possibilità di *mismatching* tra le disposizioni individuali e le strutture oggettive, cioè il terreno di scoperta e conferma della teoria bourdieusiana dell'*habitus*. E in positivo, c'è qualcuno che davvero ritiene che Durkheim disconosca le caratteristiche che Bourdieu e la letteratura bourdieusiana riconosce agli *habitus* individuali? Non è improbabile che i giudizi negativi derivino da un fraintendimento – un retore direbbe da una sineddoche –, ovvero di aver esteso alla concezione durkheimiana delle società moderne differenziate e individualistiche, le analisi sulle forme elementari della vita religiosa nelle comunità primitive con cui – *experimentum crucis* – si intendeva dimostrare che la radice e il fondamento della solidarietà sono riposti in un impasto di pratiche, fedi e sentimenti comuni.

5. Doppia natura del sociale *versus* doppia natura dell'uomo

Un ultimo accenno va alle riflessioni di Durkheim sull'*homo duplex* contenute nelle *Forme*, nel corso universitario del 1908-09 e nella conferenza *Le*

¹⁰² Ivi, p. 34n. Cfr. C. Lévi-Strauss, *Introduction*, in M. Mauss, *Sociologie et Anthropologie*, Paris 1950, p. XXXII.

¹⁰³ Bourdieu riconferma per contro che la teoria dell'*habitus* sfugge al «realismo che ipostatizza il sociale in una 'coscienza collettiva' durkheimiana». Id., *Meditazioni pascaliane*, cit., p. 64.

¹⁰⁴ L. J. D. Wacquant, *Durkheim et Bourdieu*, cit., pp. 649-650.

¹⁰⁵ D. L. Swartz, *Culture and power: the sociology of Pierre Bourdieu*, cit., p. 276.

*Dualisme de la nature humaine et ses conditions sociales*¹⁰⁶ – l'ultimo testo scientifico pubblicato. Anche se al centro dell'interesse della nuova critica durkheimiana per i risvolti nella teoria sociale e della conoscenza, la tesi della «doppia natura» dell'uomo è quasi ignorata da Bourdieu e dalla letteratura bourdieusiana. Tra i pochi, Pinto scrive che «(p)er Bourdieu, come per Durkheim, ogni individuo è doppio, da una parte, persona singolarizzata da un corpo limitato e deperibile, dall'altra parte, membro di una collettività a cui partecipa e che fornisce il riconoscimento e un'identità legale e pubblica»¹⁰⁷. Per altro verso, il concetto di *homo duplex* è interpretato erroneamente come opposizione irriducibile tra il naturale e il sociale: «Durkheim [...] ha affermato che 'il dualismo della natura umana' [è] riflesso nell'individuo dalla divisione e dalla tensione tra il biologico e il sociale»¹⁰⁸. Per contro, la teoria dell'*habitus* di Bourdieu sarebbe in grado di indicare una via d'uscita da questa aporia con la tesi della «doppia natura del sociale» che esiste due volte, come storia incorporata e come storia oggettivata – due storie non parallele ma che interagiscono l'una sull'altra.

Numerosi sono i passaggi in cui Bourdieu – confermando la risoluta opposizioni a ogni concezione dualistica e antinomica – sviluppa la tesi della doppia natura del sociale. Troviamo una formulazione con un esplicito riferimento a Durkheim nella lezione del 12 ottobre 1982 del corso di *Sociologia generale* al Collège de France. Bourdieu sostiene che la riflessione durkheimiana, per un verso, scivola dal piano sociologico a quello biologico, per altro verso, non si è spinta sino in fondo sull'incorporazione del sociale. Non è l'organico che interessa ma «il sociale istituito nel corpo biologico». È una scelta determinata dalla specificità della sociologia che richiede già nella «costruzione dell'oggetto» di sostituire all'«opposizione spontanea individuo/società nella quale viviamo tutti (e sfortunatamente, mi sembra, una parte dei sociologi)», l'«opposizione tra due forme di esistenza del sociale», per cui, esemplifica Bourdieu,

(i) in un certo modo, quando un agente sociale qualunque entra in relazione con il sociale – quando prende l'autobus, acquista un biglietto o paga le imposte –, non si

¹⁰⁶ É. Durkheim, *Il dualismo della natura umana e le sue condizioni sociali*, ed. or. 1914, Milano 1972, pp. 343-361, Pisa, Ets, 2009, pp. 5-29. Cfr. M. J. Hawkins, *A Re-Examination of Durkheim's Theory of Human Nature*, «The Sociological Review», 25, 1977, (2), pp. 229-252.

¹⁰⁷ L. Pinto, *Individu(s)*, in G. Sapiro (dir.), *Dictionnaire International Bourdieu*, cit., p. 443.

¹⁰⁸ L. Pinto, *Méditations pascaliennes*, in F. Lebaron, G. Mauger (dir.), *Lectures de Bourdieu*, cit., pp. 230-231. E ancora «non essendo riuscito a considerare l'individuo altro che il supporto biologico di un essere sociale che è al di là di lui, non è arrivato del tutto a vanificare l'alternativa soggettivo-oggettivo e i dualismi che essa presuppone e riproduce». Ivi, p. 231. Per Saalman «Per Bourdieu [...] l'idea di una 'doppia natura' dell'uomo – costituita da una parte biologica e una sociale – [...] è impensabile». Id., Émile Durkheim, in G. Fröhlich, B. Rehbein (Hrsg.), *Bourdieu Handbuch. Leben – Werk – Wirkung*, Stuttgart-Weimar, 2014, p. 35.

tratta di un individuo biologico che entra in relazione con un'istituzione sociale, ma di un'istituzione sociale che entra in relazione con un'istituzione sociale¹⁰⁹.

Le riflessioni sull'organico di Bourdieu riguardano sempre l'*hexis* corporea. Ad esempio, quando afferma che l'*habitus* dispone di una «memoria corporea» che eccede la memoria cosciente o studia le resistenze corporee al cambiamento e l'inerzia del passato che si avverte nelle abitudini sedimentate nel corpo. Quello di Bourdieu è sempre un «corpo socializzato» che – si legge in un'intervista – «non si oppone alla società perché è una delle sue forme di esistenza»¹¹⁰. Il problema sociologico non è mai il corpo bensì l'incorporazione:

Il fatto che, per esistere, il sociale debba incorporarsi in corpi biologici, dunque mortali, isolati e soggetti a tutte le calamità che accadono attraverso il corpo (come l'imbecillità, ecc.), è di primaria importanza, e un'intera parte del lavoro del sociologo consisterà nello studio dei mezzi che i gruppi sociali impiegano per trascendere tutto ciò che accade al sociale in ragione del suo incorporarsi nei corpi¹¹¹.

Non potendo approfondire, suggeriamo solo due punti di riflessione.

Per un verso, questa interpretazione ci sembra viziata da una lettura superficiale del saggio. Durkheim contesta il 'dualismo' metafisico e oppositivo tra il biologico e il sociale o tra corpo e mente, a favore di una 'dualità' esistenziale e relazionale tra due «cerchi di vita interiore»¹¹². Le dualità non sono sostanze metafisiche ma «sistemi di stati di coscienza», in contrasto per origine, natura e fini a cui tendono:

(g)li uni esprimono soltanto il nostro organismo e gli oggetti con cui è più direttamente in rapporto. Strettamente individuali, sviluppano in noi un attaccamento che è solo per la nostra stessa persona, né possiamo separarli da noi più di quanto non possiamo separarci dal nostro corpo. Gli altri, al contrario, ci vengono dalla società; la traducono in noi e ci fanno attaccare a qualcosa che ci oltrepassa. In quanto collettivi, sono impersonali¹¹³.

Per altro verso, il pensare contro Durkheim finisce per assumere un senso paradossale, per cui, almeno su un punto – il confronto sulla «doppia natura del sociale» *versus* la «doppia natura dell'uomo» –, Bourdieu finisce per essere più durkheimiano del Durkheim de *Le regole del metodo sociologico*. Eppure, come

¹⁰⁹ P. Bourdieu, *La logica della ricerca sociale*, cit., pp. 216-217.

¹¹⁰ P. Bourdieu, *Une science qui déränge*, cit., p. 29.

¹¹¹ P. Bourdieu, *La logica della ricerca sociale*, cit., p. 217.

¹¹² Cfr. G. Paoletti, *Dualismo o dualità? La nozione di 'homo duplex' in Durkheim*, in Id. (ed.), *Homo Duplex. L'esperienza della dualità come problema filosofico*, cit., p. 86. Sempre del curatore della traduzione italiana cfr. Id., *Identità personale e legame sociale*, in É. Durkheim, *Il dualismo della natura umana e le sue condizioni sociali*, cit., pp. 5-29; Id., *Durkheim's 'Dualism of Human Nature': Personal Identity and Social Links*, «Durkheimian Studies», 18, 2012, pp. 61-80.

¹¹³ É. Durkheim, *Il dualismo della natura umana e le sue condizioni sociali*, cit., p. 22.

filosofo, forse, perde un'occasione di meditare con Durkheim sulla questione dell'identità dell'io – il rapporto tra identità personale e sociale e, quindi, tra individuo e società – a partire da quel 'cerchio' della vita interiore organicamente più radicato e socialmente più indisponibile. Meditare sul dilemma che se «non siamo mai in perfetto accordo con noi stessi [è] perché non possiamo assecondare una delle due nostre nature senza che l'altra ne patisca»¹¹⁴.

Luca Corchia
Università di Corsica Pasquale Paoli
✉ corchia_l@univ-corse.fr

¹¹⁴ Ivi, p. 9.

¶ Sezione Seconda

Tempo e carne

Contributi/5

Dinamiche dell'abitudine

Inferenza, creazione e istituzione tra Hume e Bergson

Michele Pavan

Articolo sottoposto a doppia *blind peer review*. Inviato il 21/12/2020. Accettato il 02/03/2021

DYNAMICS OF HABIT. INFERENCE, CREATION AND INSTITUTION BETWEEN HUME AND BERGSON

This paper investigates the articulation between *inference*, *creation* and *institution* in the *process of habit*. In the first part, through Hume's thought, we considered the skeptical thesis according to which the *inference* is more a reality of habit than of reason. From here, in accordance with the bergsonian critique of associationist theories, we have seen how the habit of inferring doesn't simply follow a principle of mechanical attraction, but presupposes the continuous *creation* of general ideas and, in particular, the activity of the *spirit*. Finally, the concept of *institution* has been identified as an act which, when it creates an association, and therefore a general idea, delivers at the same time what it creates to its future repetitions.

1. L'inferenza supposta necessaria

In 25 secoli di storia della filosofia non è mai stata fornita una risposta definitiva alla seguente domanda: che cosa fa sì che all'apparire di A si produca nel vivente l'aspettativa di B? Se ci atteniamo alle tesi degli scettici, l'esperienza fatta in un primo momento del nesso causale fra A e B non assicura in alcun modo che, in un secondo momento, all'apparire di A, segua ancora B come suo effetto, poiché la certezza di tale fatto non può darsi prima del suo effettivo accadimento¹. Cosa sarà mai, allora, a far sì che in noi, dopo esserci scottati (più

¹ La critica alla causalità è un tema che attraversa tutta la storia dello scetticismo, partendo da quello antico, soprattutto nella figura di Eutidemo, passando poi per quello humeano, in età moderna, fino alla sua riproposizione contemporanea in Wittgenstein, il quale sosteneva, nella proposizione 5.1361 del *Tractatus Logico-Philosophicus*, a cura di A. G. Conte, Torino 1989, che «La credenza nel nesso causale è la *superstizione*». Per un approfondimento sulle differenti declinazioni di questa critica e, in generale, sulle molteplici espressioni dello

volte) col fuoco, si produca la *credenza* che toccandolo di nuovo ci si scotterà ancora? L'esperienza del nesso causale fra due fenomeni sembrerebbe innescare *di per sé* l'impulso del vivente a coglierne una legge, a credere che quella stessa relazione, in altre parole, sia sempre valida, a prescindere dai casi in cui è stato possibile esperirla. Questo fatto sembra imporsi con un'evidenza tale da risultare incontestabile. Che al verificarsi delle medesime cause, infatti, *si sia portati a credere* che si verificheranno i medesimi effetti, e che tale aspettativa si generi automaticamente in noi – senza cioè che sia possibile produrla, come anche impedirla – lo potrà constatare facilmente chiunque consideri il proprio naturale modo di reagire in situazioni che appaiono simili ad altre già vissute. Tant'è vero che la differenza tra le molteplici scuole di pensiero che, nel corso dei secoli, hanno tentato di spiegare la natura del nesso causale, non starebbe tanto nel discutere la necessità con cui esso s'impone ai viventi, quanto nel definire, piuttosto, da che cosa tale necessità dipenda, ovvero *che cos'è che stabilisce in noi la credenza che a determinate cause seguiranno determinati effetti*.

Per i razionalisti moderni – da Descartes fino agli illuministi del '700 – questa credenza deriverebbe tanto dai sensi quanto dalla ragione. Se deriva dai sensi, però, è una *falsa credenza* – come quella di chi crede che il Sole finisce nel mare, o dietro le montagne, *osservando* l'orizzonte al tramonto. Se deriva dalla ragione, invece, è sempre vera, poiché si presume che questa sia capace di comprendere la realtà al di là delle apparenze – come nel caso di chi crede, capendo che la Terra gira attorno al Sole, che esso sorgerà anche il giorno dopo, nonostante i sensi conducano a pensare che sprofondi in qualche luogo al di là dell'orizzonte. Nel caso della falsa credenza essi sostengono che non si è mai certi fino in fondo di quel che si crede, ma che ci si accontenta, piuttosto, di prendere per vero ciò che solamente sembra esserlo. Problema, questo, che non riguarderebbe invece le credenze (o *certezze*) che dipendono dalla ragione, supportate come sono da fatti di cui la ragione stessa potrà sempre render conto – la credenza che domani sorgerà il Sole, ad esempio, è stabile in quanto spiegabile, razionalmente, alla luce delle leggi del moto terrestre².

scetticismo filosofico, Cfr. *Scetticismo. Una vicenda filosofica*, a cura di M. De Caro e E. Spinelli, Roma 2007; G. Petri, *Lo scetticismo e il problema della conoscenza*, «Rivista Critica di Storia della Filosofia», 29, 1974 (1), pp. 3-31; D. K. Dimech, *Quasi-Realism and Inductive Scepticism in Hume's Theory of Causation*, «Australian Journal of Philosophy», 97, 2019 (4), pp. 637-650.

²La distinzione fra una credenza non verificabile e una certezza ricorre con particolare frequenza in Cartesio. Nello scambio epistolare con Mersenne essa emerge soprattutto nella differenza tra il ruolo della memoria del corpo e quello della «memoria intellettuale», Cfr. *Tutte le lettere. 1619-1650*, Milano 2005, pp. 1193-1205. Questa, infatti, possedendo le sue «specie a parte», cioè gli universali, è in grado di stabilire sulla base di esse delle inferenze corrette, certe, mentre la prima solamente delle associazioni confuse, oscure, in quanto dipendenti dalle tracce cerebrali lasciate in essa, fin dall'infanzia, dall'azione dei sensi e dell'immaginazione. Sul tema della memoria intellettuale in Cartesio, cfr. P. Cristofolini, *Sul problema cartesiano della memoria intellettuale*, «Il Pensiero», 7, 1962 (3), pp. 378-402; F. Bonicalzi, *A tempo e luogo. L'infanzia e l'inconscio in Descartes*, Milano 1998, p. 48; R. Joyce, *Cartesian memory*, «Journal of the History of Philosophy», 35, 1997 (3), pp. 375-393.

Escludendo fin da subito i sensi, dunque, che non produrrebbero delle credenze solide, la ragione umana è, per i razionalisti, l'unica facoltà da cui esse dipendono realmente, nonché l'unica in grado di persuaderci, con cognizione di causa, che all'apparire di certi fenomeni seguiranno sempre certi effetti. Attenendosi però alle condizioni degli scettici, nonché *all'esperienza in sé e per sé*, le cose si fanno immediatamente più complicate. La semplice visione del fuoco non suggerisce *di per sé* che toccandolo si proverà dolore. A tali condizioni, in realtà, non lo suggerisce nemmeno la ragione. Quest'ultima, infatti, per quanto possa sforzarsi di comprendere la natura del fuoco, non può *in tal modo* giungere all'idea del dolore alla mano, in quanto i due fenomeni rimangono del tutto distinti, e non rinviano necessariamente l'uno all'altro.

David Hume, uno dei più importanti esponenti dell'empirismo britannico, sosteneva così che la ragione non può produrre (da sola) la credenza che all'apparire di certi fenomeni seguiranno certi effetti. Affinché, vedendo il fuoco, si possa essere persuasi del fatto che toccandolo si proverà dolore, è necessario innanzitutto *aver già avuto esperienza* di tale fatto.

Presentiamo un oggetto ad una persona di capacità ed abilità razionali forti quanto si voglia; se quell'oggetto le è del tutto nuovo, essa non riuscirà, coll'esame più accurato delle qualità sensibili di esso, a scoprire qualcuna delle sue cause o dei suoi effetti. Adamo, anche se si supponga che le sue facoltà razionali fossero, fin dall'inizio, assolutamente perfette, non avrebbe potuto inferire dalla fluidità e trasparenza dell'acqua che questa lo poteva soffocare, o dalla luce e dal calore del fuoco che questo poteva ridurlo in cenere. Nessun oggetto manifesta, per mezzo delle qualità che appaiono ai sensi, né le cause che lo hanno prodotto, né gli effetti che sorgeranno da esso; né la ragione può mai, senza l'aiuto della esperienza, trarre alcuna inferenza riguardante esistenze reali e materie di fatto³.

Se la ragione non può essere (da sola) la causa delle credenze, che cos'è che *dell'esperienza*, in particolare, *ci spinge a produrle*, dal momento che persino i sensi, come lo stesso Hume ammette, non ci dicono nulla delle cause e degli effetti dei fenomeni che osserviamo? Quando tocchiamo il fuoco con la mano, il tatto ci dice solamente che proviamo dolore, ma non che il dolore *deriva*, appunto, dal fatto di aver toccato il fuoco. Ci dev'essere qualcosa dell'esperienza di non riconducibile alla ragione, e per quanto dipendente dai sensi, del tutto diverso da essi, tale da produrre in noi la credenza che a determinati fenomeni si associano determinate cause e/o effetti. L'unico indizio che abbiamo dall'esperienza, afferma Hume, è che tale forza, o *potere*, agisce in noi solamente se osserviamo dei fenomeni a cui abbiamo visto associarsi in diversi altri casi le stesse cause o gli stessi effetti. Quando osserviamo un oggetto che è, in tal senso, *l'immagine implicita, virtuale*, di una *ripetizione*, ecco che allora s'innescia in noi l'impulso a credere che a quell'oggetto si associano determinate cause e/o effetti. E questo impulso, questa *spinta a credere* – che è sempre già, in fondo, una *spinta*

³D. Hume, *Ricerca sull'intelletto umano*, a cura di M. Dal Pra e E. Lecaldano, Bari 2009, p. 41.

a ripetere – è ciò che noi tutti tendiamo a riconoscere sotto il nome di *abitudine*, o *consuetudine*, nonché il «principio ultimo» di qualsiasi «conclusione derivata dall'esperienza»⁴. Persino la nostra *fede nella ragione*, cioè l'inclinazione a pensare che potremmo inferire determinati eventi sulla base della semplice osservazione di altri, non sarebbe che un sintomo della presenza diffusa e per lo più inconscia di essa.

Noi immaginiamo [ad esempio] che se fossimo portati all'improvviso in questo mondo, potremmo fin dall'inizio inferire che una palla di biliardo sarebbe in grado di comunicare movimento ad un'altra in seguito ad impulso; e che non avremmo bisogno di attendere l'evento per pronunciarci con certezza intorno ad esso. È tale *l'influsso della consuetudine* che questa, dove è più forte, non soltanto nasconde la nostra ignoranza della natura, ma anche *cancella se stessa*, e sembra che non esista, soltanto perché è presente nel più alto grado [corsivo mio]⁵.

La portata del fenomeno descritto sotto il nome di abitudine, o consuetudine, è tale da spiegare una dinamica psichica per cui più qualcosa è presente in noi, meno siamo in grado di accorgercene: più è consolidata in noi la credenza che una palla di biliardo è in grado di comunicare movimento a un'altra in seguito ad impulso, meno ci accorgiamo che tale credenza si è prodotta per abitudine, e più, potremmo aggiungere, ci convinciamo che il suo oggetto – *l'inferenza supposta necessaria* – derivi dalla capacità di comprendere, con la ragione, gli effetti che seguono in generale al verificarsi dei fenomeni.

2. L'abitudine come limite speculativo

Se da una parte il concetto di abitudine può aiutarci a comprendere meglio la natura dell'*inferenza* – così come quella della *credenza* che vi accordiamo – dall'altra siamo ancora ben lontani, sembra dirci Hume, dal poter offrire con esso una risposta definitiva alla questione scettica (che cos'è che fa sì che all'apparire di A si produca nel vivente l'aspettativa di B?).

Adoperando questa parola non pretendiamo di aver dato la ragione ultima di tale inclinazione. Noi non facciamo che indicare la presenza di un principio della natura umana, che è universalmente riconosciuto e che è molto noto nei suoi effetti. Forse non possiamo spingere più oltre le nostre ricerche, o pretendere di dare la causa di questa causa; ma *dobbiamo contentarci* di essa come del principio ultimo che noi possiamo indicare di tutte le conclusioni derivate dall'esperienza [corsivo mio]⁶.

Ciò di cui il lettore potrebbe rimaner scontento, in questo passaggio, non è solamente il fatto che Hume dica di non poter spiegare la causa dell'abitudine

⁴ Ivi, p. 67

⁵ Ivi, p. 43

⁶ Ivi, p. 67.

o di non poter rendere conto, per mezzo di essa, di quel potere che ci spinge a credere in determinate inferenze, ma anche il fatto, aggiungiamo, che egli lasci inspiegate le ragioni di questa stessa impossibilità. Per quale motivo il concetto di abitudine non offrirebbe ancora un'idea chiara della causa delle nostre credenze? Potremmo rispondere che riconoscere *quando* agisce in noi l'impulso a credere – che equivale, di fatto, a riconoscere un'abitudine – non significa che siamo anche in grado di rappresentarcelo. Riconoscere, ad esempio, che *l'impulso a credere* nell'imminente caduta del sasso si manifesta in noi ogni volta che ne lanciamo uno in aria, non significa avere un'idea di questo impulso e di ciò che lo produce, ma soltanto la consapevolezza che esso agisce in quella situazione. Certo, possiamo affermare di avere l'immagine di un sasso che si muove verso l'alto, e, subito dopo, di produrne un'altra dello stesso sasso in caduta, ma non possiamo dire di avere un'immagine di *ciò che all'apparire della prima ci consente di produrre la seconda*, così come non ci è dato sapere, a queste condizioni, se tale potere dipenda effettivamente da noi, da ciò che osserviamo o dalla circostanza stessa entro cui si esercita. L'abitudine si limita a informarci dell'accadimento di qualcosa di cui non riusciamo fondamentalmente a rendere ragione. Anche se la considerassimo come un *fatto* – al di là del suo valore meramente concettuale –, come qualcosa che accade nel prodursi di un'aspettativa, anche in questo caso essa non spiegherebbe ancora *come* tale aspettativa si produce, e, in particolare, quale sia la causa – escludendo i sensi e la ragione – dell'idea che *si è soliti* produrre (B) al presentarsi di determinate condizioni (A). L'abitudine non è, in definitiva, la *causa ultima* di questo fenomeno, bensì *l'ultima delle cause* individuate da Hume nel tentativo di renderne ragione. Con essa giungiamo a un «limite speculativo»⁷, a un'indecifrabile zona grigia, potremmo dire, oltre la quale non si può far avanzare le proprie ricerche sulla questione scettica (che cos'è che fa sì che all'apparire di A si produca nel vivente l'aspettativa di B?). L'analisi del fenomeno lascia intravedere l'esercizio di un *potere* di cui non riusciamo essenzialmente a rendere ragione, pur sapendo, tuttavia, che esso non si esercita in noi se non come effetto (B) di qualcos'altro (A) che abitualmente lo provoca. La risposta alla domanda sembra così situarsi nella zona di articolazione di questi due punti. Da una parte vi è l'idea che *l'impulso a credere* non si spieghi con l'abitudine. Dall'altra la consapevolezza che tale potere non si esercita se non in situazioni segnate da essa. E per quanto Hume assuma l'abitudine, infine, a spiegazione ultima di ogni conclusione – del tipo: 'a questo segue quello' – che si può trarre dall'esperienza, noi dobbiamo continuare a riconoscere in essa ciò che rinvia continuamente al primo punto, nonché l'eco distante di un *potere* che ci spinge a credere in qualcosa piuttosto che in qualcos'altro. La posta in gioco è quella di riuscire almeno ad approfondire ciò che Hume stesso riuscì per un breve istante a considerare nell'analisi del fenomeno inferenziale nel suo complesso, appena prima di decidersi per la costruzione di una teoria

⁷ Cfr. C. Dromelet, *L'habitude chez Hume: fondement non rationnel de la réflexion*, «Studi filosofici», 39, 2016, p. 133.

dell'esperienza interamente fondata sull'abitudine, trascurando così, più o meno volutamente, che quest'ultima non spiegherebbe ancora *ciò che dell'esperienza ci spinge a credere*, ma soltanto che una determinata credenza sembra prodursi ripetutamente in situazioni simili o identiche.

3. Dalla realtà inferenziale alla potenza creatrice dell'abitudine

Se volessimo proseguire nella ricerca avviata da Hume, per comprendere in che cosa consiste quell'impulso che ci spinge a produrre delle immagini sulla base di altre, non ci resta che indagare queste stesse immagini – nel loro rapporto con l'abitudine – cercando di capire che cosa in esse sia tale da produrre in noi il passaggio dalle une alle altre. Per fare ciò, sarà utile seguire ancora le argomentazioni del filosofo scozzese, concentrandoci questa volta sul primo libro del *Treatise*, nel quale viene esposta un'originale teoria dei processi intellettivi e, in particolare, la spiegazione di come vengono a formarsi in noi le idee, o immagini mentali, nel loro rapporto con le impressioni.

Le idee, afferma Hume, derivano sempre dalle impressioni, le quali comprendono «tutte le nostre sensazioni, passioni ed emozioni, così come esse appaiono per la prima volta nella nostra anima»⁸. Le impressioni sono consustanziali alla dimensione del sentire – con la quale siamo messi in contatto con la nostra realtà, sia essa interna o esterna⁹ – mentre le idee la presuppongono, così come l'idea di un albero, o di un dolore specifico, presuppongono le impressioni che tali oggetti producono in noi per mezzo dei sensi. Il «principio della priorità delle impressioni sulle idee», del resto, è ciò su cui si regge l'intera impalcatura del *Treatise*, ma tenendo pur sempre conto che «come le nostre idee sono immagini delle nostre impressioni, così possiamo figurarci idee secondarie, che siano immagini di quelle primarie»¹⁰. Le idee secondarie, dunque, sono

⁸ D. Hume, *Trattato sulla natura umana*, a cura di P. Guglielmoni, Milano 2001, p. 28.

⁹ Nel pensiero di Hume l'esistenza della realtà esterna – così come quella del potere causale – è sempre stata oggetto di un acceso dibattito. Gli studiosi si collocano oggi, grosso modo, su due differenti e opposte linee di lettura: quella del così detto “Old Hume”, che tende a porre l'accento, in generale, sulle implicazioni scettiche del pensiero humeano, e quella del “New Hume”, attenta a rileggerne le istanze teoriche in senso più “realista”, rinvenendo in esso la convinzione che la credenza quotidiana nell'esistenza degli oggetti esterni, ad esempio, soddisfi quanto meno dei criteri di base per l'assenso scientifico. Per approfondire la linea dell’“Old Hume” si veda in particolare P. Millican, *Humes Old and New: Four Fashionable Falsehoods, and One Unfashionable Truth*, «Proceedings of the Aristotelian Society», supplementary volume LXXXI, 2007; per un focus sulle “nuove letture”, invece, cfr. R. Read, K. A. Richman a cura di, *The New Hume Debate*, London 2000; per una panoramica generale sul dibattito, con particolare riferimento alla prospettiva di Hume circa l'esistenza degli oggetti esterni, cfr. l'interessante M. Franca-Spada, *The existence of external objects in Hume's Treatise: realism, skepticism, and the task of Philosophy*. «International Archives of the History of Ideas», 155, 1998. Premesso che l'esistenza della realtà esterna non è in Hume un fatto scontato, ci limitiamo qui a ricordare – come si vedrà meglio nel prosieguo del testo – che egli riconosce per lo meno un primato delle impressioni sulle idee, a prescindere dal fatto che esse implicino o meno l'esistenza della realtà esterna.

¹⁰ Ivi, p. 37.

anch'esse delle specie di impressioni, prodotte però dal *ripresentarsi* – per mezzo dell'azione della memoria o dell'immaginazione – *delle idee primarie* che, per distinguersi dalle impressioni originarie, «potrebbero essere giustamente chiamate impressioni di riflessione»¹¹. Per fare un esempio: se la *sensazione di calore* provocata dalla vicinanza al fuoco è un'impressione originaria, da cui dipenderebbe la formazione dell'idea di tale calore, il piacere o il dolore che si produce, invece, al ripresentarsi di questa stessa idea, è, a tutti gli effetti, un'*impressione di riflessione*.

Con quest'ultimo concetto, dunque, il filosofo scozzese comincia di fatto a esporre il meccanismo da cui dipenderebbe il formarsi in noi delle idee sulla base di quelle passate¹²: essendomi già formato l'idea del calore che deriva dalla vicinanza al fuoco, il ripresentarsi di quest'idea diventa ora la causa dell'idea del dolore che potrei percepire se lo toccassi con la mano. Ma che cos'è che *nell'idea primaria*, o *nell'atto del suo presentarsi* (ci potremmo chiedere, riproponendo qui la questione scettica) produce in me ora l'idea che segue?

Tale meccanismo, secondo Hume, è sempre di natura associativa, e le proprietà da cui dipende sono fondamentalmente tre: «RASSOMIGLIANZA, CONTIGUITÀ nello spazio e nel tempo, e CAUSA ed EFFETTO»¹³. Ora, senza dilungarsi nella loro esposizione, l'intento del contributo, da qui in avanti, sarà quello di capire fino a che punto sia possibile comprendere il processo inferenziale alla luce di queste proprietà, e in particolare fino a che punto, nello svolgersi del processo, l'attività della memoria e dell'immaginazione – a cui è di fatto delegata la continua produzione di idee – ne sia regolata.

In diversi punti del *Treatise* l'immaginazione è descritta nei termini di un'attività «libera»¹⁴, capace di collegare e scollegare le idee semplici a proprio piacimento¹⁵. Ma nella maggior parte dei casi essa è per lo più sottoposta a un «principio associativo», il quale, afferma Hume, «non deve essere considerato una

¹¹ Ivi, p. 39.

¹² Cfr. G. Deleuze, *Empirismo e soggettività. Saggio sulla natura umana secondo Hume*, Napoli 2012, p. 23, nel quale l'impressione di riflessione – come affezione per mezzo della quale la mente si qualifica nella produzione di un'idea – starebbe alla base della formazione stessa della soggettività.

¹³ Ivi, p. 45.

¹⁴ Cfr. in particolare Libro I, Parte I, Sezione III, p. 43.

¹⁵ Il ruolo che l'immaginazione svolge nella trattazione humeana della dinamica associativa e, in particolare, della proprietà della rassomiglianza, è stato oggetto di un interessante studio di J.-P. Cléro, il quale, riconoscendo la differenza, anziché l'identità, alla base di tale dinamica, intende l'immaginazione nei termini di una 'forza' capace di associare idee di per sé differenti, piuttosto che una 'funzione' di collegamento fra idee simili. Cfr. J.-P. Cléro, *Le Ressemblance chez Hume envisagée comme une relation dynamique*, «Revue de Métaphysique et de Morale», 4, 1995, pp. 497-516. In ogni caso rimane tutto sommato ambiguo il ruolo dell'immaginazione in Hume, essendo in parte una facoltà libera, e in parte un'attività soggetta al condizionamento di associazioni abituali. Su questo tema Cfr. M. Piazza, *Creature dell'abitudine. Abito, costume, seconda natura da Aristotele alle scienze cognitive*, Bologna 2018, p. 140; C. Giuntini, *La chimica della mente. Associazione delle idee e scienze della natura umana da Locke a Spencer*, Firenze 1995, p. 69. Sull'ambiguità del termine 'imagination' in Hume si veda invece Timothy Costelloe, *The Imagination in Hume's Philosophy. The Canvas of the Mind*, Edinburgh 2018, soprattutto pp. 1-54.

connessione indissolubile; infatti questa è già stata esclusa dall'immaginazione», bensì «una forza delicata che di solito prevale»¹⁶. Si dirà che ciò è evidente quando l'immaginazione opera all'interno di situazioni simili ad altre già vissute, poiché in questi casi le impressioni del presente – siano esse di sensazione o di riflessione – richiamano alla memoria *determinate* impressioni del passato, le quali inducono a immaginare effetti simili a quelli che seguivano a esse. Ma anche considerando i casi in cui si suppone di vivere delle situazioni senza precedenti, aggiunge Hume, se ne troveranno anche qui a milioni – tratte magari da altri ambiti – atte a suggerirci *determinate* associazioni e a convincerci che in fondo, se ci pensiamo bene, «noi non facciamo che trasferire *sempre* la nostra esperienza a esempi di cui non abbiamo esperienza alcuna [corsivo mio]»¹⁷.

Le idee che produciamo, insomma, anche laddove non risulta evidente, si associano sempre in un certo modo, secondo Hume, ad altre idee del passato, e in virtù di tale associazione siamo così *spinti* a produrne delle altre nel presente. Se è possibile che alla vista del fuoco si produca in me l'aspettativa del dolore, ad esempio, è perché l'idea che ne ho si associa (fra le altre) all'idea delle situazioni in cui il contatto tra il fuoco e la mia pelle ha prodotto in passato quell'effetto. In tal senso, per rispondere alla domanda scettica, potremmo concludere che ciò che fa sì che all'apparire di A (fuoco) si produca in me l'idea di B (bruciore) altro non è che la *somiglianza* fra A e *qualcos'altro* a cui in passato seguiva B. Ma come si forma questa somiglianza, o meglio, che cosa fa sì che in noi si stabilisca l'associazione di somiglianza fra A e ciò che nel passato *suggerisce* che ad A segue B, considerando che tali oggetti, secondo Hume, nel loro apparire alla mente sono sempre particolari, e che in virtù di ciò nessuno di essi può comprendere in sé – o *rinvviare a* – le qualità degli altri? Se non lo considerassi in generale, astrattamente, il colore del fuoco che ho davanti, ad esempio, non avrebbe nulla in comune con quello del fuoco che mi ha scottato in passato. Anche se si trattasse di due variazioni dello stesso colore – magari il giallo –, finché non le considero alla luce dell'idea generale di tale colore rimangono semplicemente due colori differenti, che potrei anche nominare – fino a prima di rendermi conto che effettivamente si assomigliano, concependo in quel medesimo istante l'idea del colore che li accomuna – in maniera diversa. Considerato in se stesso, insomma, il fuoco che vedo (A) è semplicemente un'altra cosa da quello (C) che suggerisce ora il verificarsi del dolore (B). L'inferenza che dovrebbe condurre da A verso B è così minata dall'infondatezza dell'associazione di somiglianza tra A e C su cui si reggeva. Che cosa fa sì, dunque, che tale inferenza si produca comunque in noi? O meglio: che cosa stabilisce *in ogni caso* il legame con il passato da cui essa dipende? Questo, come si è visto, non può essere garantito dall'idea di un oggetto considerata in se stessa. Tale idea, infatti, nel suo apparire dovrebbe anche comprendere in sé – o rinvviare a – qualcosa del passato (idea,

¹⁶ D. Hume, *Trattato sulla natura umana*, cit., pp. 43-45.

¹⁷ Ivi, p. 227.

situazione, immagine) che le sia simile. Tuttavia, afferma Hume, è l'esperienza stessa a confermare che ciò, in realtà, non può accadere.

Poiché è impossibile formarsi, di un oggetto, un'idea che possieda quantità e qualità, senza possederne, però, un grado preciso, ne segue che è ugualmente impossibile formarsi un'idea che non sia limitata e circoscritta per ciascuno di questi aspetti. Perciò le idee astratte sono, in se stesse, individuali, per quanto possano diventare generali nell'essere pure rappresentazioni: l'immagine nella mente è sempre quella di un oggetto particolare, anche se la usiamo nei nostri ragionamenti come se fosse universale¹⁸.

È solo il *nome* – dirà in seguito, avallando una tesi già sostenuta da Berkeley¹⁹ – a conferire all'oggetto di un'idea «un significato più estensivo»²⁰.

Quando abbiamo trovato una rassomiglianza tra oggetti diversi che incontriamo spesso, diamo a tutti il medesimo nome, quali che siano le differenze che possiamo osservare nei gradi della loro quantità e qualità, e qualunque altra differenza possa sussistere fra loro. Acquistata questa abitudine, nell'udire quel nome si risveglia l'idea di uno di quegli oggetti, e si induce l'immaginazione a concepirlo in tutte le sue particolari circostanze e proporzioni. Ma, poiché la medesima parola venne presumibilmente utilizzata di frequente per altri individui, sotto molti aspetti differenti dall'idea che si presenta subito alla mente, la parola, poiché non è in grado di ridestare l'idea di tutti questi individui, si limita a toccare l'anima, se così posso esprimermi, e fa rivivere l'abitudine che abbiamo contratto nell'esaminarli²¹.

Assieme al nome, notiamo qui che è ancora l'abitudine, secondo Hume, la vera causa delle associazioni fra gli oggetti differenti che appaiono alla mente. Più essa è presente, tra l'altro, e più queste sono – a ogni apparire di un oggetto simile ad altri – *immediate* e *automatiche*, fino al punto da non richiedere più alcun tipo di sforzo riflessivo da parte nostra²². Ma se l'abitudine fa sì che tali associazioni avvengano per lo più in questo modo, ciò non significa, in realtà,

¹⁸ D. Hume, *Trattato sulla natura umana*, cit., p. 61.

¹⁹ Cfr. G. Berkeley, *Trattato sui principi della conoscenza umana*, Opere filosofiche, a cura di S. Parigi, Milano 2009. In particolare, p. 184: «Se qualcuno possiede questa meravigliosa facoltà di formare idee per astrazione, nessuno può dirlo meglio di lui: per quanto mi riguarda, mi accorgo di possedere la facoltà di immaginare, o di rappresentarmi le idee delle cose particolari da me percepite, e di essere in grado di comporle e di separarle in vari modi. Posso immaginare un uomo con due teste, oppure il busto di un uomo unito al corpo di un cavallo; riesco anche a considerare la mano, l'occhio e il naso, ciascuno di per se stesso, astrattamente o separatamente dal resto del corpo. Ma qualsiasi mano o occhio io immagini, deve avere una forma e un colore particolari. Così, l'idea di uomo che mi formo deve essere quella di un uomo bianco o nero, bruno, eretto o curvo, alto, basso o di media statura; per quanti sforzi io faccia, non riesco a concepire l'idea astratta sopra descritta». Sulla questione delle idee generali e del nominalismo di Berkeley e Hume, cfr. D. E. Bradshaw, *Berkeley and Hume on Abstraction and Generalization*, «History of Philosophy Quarterly», 5, 1988 (1), pp. 11-22; J. R. Weinberg, *The nominalism of Berkeley and Hume*, *Abstraction, Relation, and Induction: three Essays in the History of Thought*, Madison 1965, pp. 2-24.

²⁰ D. Hume, *Trattato sulla natura umana*, cit., p. 57.

²¹ Ivi, p. 63.

²² Cfr. ivi, p. 225: «l'abitudine agisce prima che abbiamo il tempo di riflettere».

che essa ne sia la causa. Il problema principale, a ben vedere, è che se gli oggetti che appaiono alla mente sono ogni volta particolari, una volta che ci poniamo di fronte a un nuovo oggetto non vi è propriamente nulla nella sua idea, considerata in se stessa, che sia simile a quella di altri oggetti che si è imparato a raggruppare – con l’ausilio dell’abitudine – sotto un unico nome. Come si stabilisce, dunque – anche se ciò dovesse avvenire in noi a velocità infinitesimali – la somiglianza tra un oggetto mai visto prima d’ora, cioè un insieme di qualità irriducibilmente particolari, e quella di un altro oggetto visto in passato? Rispondiamo che questo oggetto dev’essere *almeno in parte pescato arbitrariamente* dal bagaglio delle esperienze passate ed *eletto* in quanto somigliante all’oggetto percepito qui ed ora sotto forma d’impressione o di idea. Se l’idea particolare, l’abitudine, il nome e le proprietà che regolano l’operato della memoria e dell’immaginazione non sono ancora sufficienti, infatti, per cogliere l’associazione (sia essa di somiglianza o di causalità) fra oggetti differenti e non necessariamente connessi fra loro, è proprio perché, in definitiva, tale associazione dev’essere in parte *inventata*, reinventando così, come il rovescio della stessa operazione, l’idea generale – e al limite il nome – entro cui si raggruppavano fino a quel momento un certo numero di idee particolari. Quando si presenta alla mente un oggetto particolare, qualcosa in noi, sulla base anche delle esigenze pragmatiche del momento, con l’aiuto poi dell’abitudine e di certi principi associativi, *istituisce* l’associazione fra questo oggetto e altri oggetti del passato, ponendo in tal modo le basi per ulteriori associazioni e così via. La si potrebbe definire, forse, una propensione a *far come se* gli oggetti che ci appaiono fossero identici, simili o in qualche modo connessi con quelli di cui abbiamo già avuto esperienza: un’*insospettabile menzogna – delirio intimo, impercettibile* – che non smette mai di riprodursi in ciascuno di noi a ogni nuova associazione; il prezzo da pagare, potremmo dire, per rispondere in modo utile, pragmatico e quanto mai immediato alle necessità fondamentali della vita. Se riusciamo a superare questa piccola e apparentemente banale impresa quotidiana, dunque, lo dobbiamo in parte a una sorta di *potenza creatrice*, dalla quale dipenderebbe l’*istituzione arbitraria* in noi di *associazioni di idee* (o *idee generali*), siano esse di rassomiglianza, contiguità o causalità. Di tali associazioni non sarà possibile render conto, come si è visto, basandosi semplicemente su altre associazioni, o in virtù dell’abitudine contratta nel produrle, poiché ognuna di esse, oltre un certo limite, per formarsi dev’essere in qualche modo *inventata*, nel senso proprio di *forzata* là dove i particolari non cesseranno mai di resisterle, rivendicando ogni volta – come se fosse la prima – l’irriducibile differenza che li separa.

Dalla presa in esame della *realtà inferenziale* bisognerà quindi passare all’analisi di ciò che potremmo definire il *versante creativo* dell’abitudine. Per quanto sia fuori discussione che le nostre idee, così come le nostre azioni, siano spesso il frutto di *associazioni di idee e di azioni* fatte in passato, le associazioni del presente rimangono pur sempre differenti da queste, e in virtù della novità che in tal modo introducono, devono implicare necessariamente una *creazione*, la quale non ha nulla a che vedere con il *progressivo trascinarsi* del passato nel

presente, ma, più precisamente (forse) con la *spinta retroattiva* di questo sul passato²³.

4. L'impensato di Hume

Siamo partiti dal chiederci che cos'è che ci spinge a inferire B sulla base di A. L'analisi dell'abitudine ci ha condotto a *intravedere* questo potere nell'apparire stesso delle immagini che si è soliti associare. Da qui ci siamo chiesti: che tipo di caratteristiche devono possedere, queste, affinché il loro apparire ci consenta di associarle? Ciascuna di esse dovrebbe comprendere in sé – o rinviare a – gli aspetti particolari delle altre, cioè dovrebbe essere, in qualche misura, un'idea generale. I problemi sono poi emersi nel tentativo di capire come si formi in noi un'idea di questo tipo. La posizione di Hume al riguardo è in un certo senso duplice. Da una parte sostiene infatti che le idee generali non appaiono in alcun modo alla mente; dall'altra, invece, che per quanto tutte le idee siano irriducibilmente particolari, ciascuna di esse, *per mezzo dell'abitudine*, può diventare generale in ciò che rappresenta, «e contenere sotto di sé un numero infinito di altre idee»²⁴. Considerando quest'ultima opzione, tuttavia, prima che l'abitudine favorisca la conversione – con l'ausilio anche della *nominazione* – di un'idea particolare in una generale, dovrà darsi la possibilità, almeno in un primo momento, di *trovare* la rassomiglianza fra due o più oggetti particolari. È solo così, infatti, che una volta colta la somiglianza sarà possibile, secondo Hume, attribuire a tali oggetti un nome che consentirà di risvegliare, all'occasione, l'abitudine a convertire ciascuno di essi a rappresentante degli altri. L'affermazione che l'idea generale è il prodotto di un processo che comincia con la scoperta della somiglianza fra due o più oggetti conduce così a un singolare cortocircuito, poiché è evidente che per scoprire tale *somiglianza* è necessario che si produca *fin da subito* l'idea generale che si credeva *successiva* alla scoperta.

Qui giriamo attorno a un problema che, solo a partire da una serie di *cause intermedie* (l'idea particolare, l'idea generale, il nome, l'abitudine) e dal senso di vertigine in cui siamo gettati analizzandole, riusciamo quantomeno a formulare: che cosa fa sì che in noi all'apparire di A si produca B? L'averle indicate come il punto di partenza per qualsiasi ricerca a venire sulle cause dell'associazione mentale è il grande merito di Hume. Ma come non leggere dietro queste sue parole l'amara consapevolezza di uno scettico che paga la decisione di costruire un sistema filosofico rigoroso con l'interdizione del desiderio che l'avrebbe portato a spingere ancora più in là le sue ricerche?

Niente sarebbe più adatto a un filosofo vero e proprio che *frenare il desiderio impetuoso di cercare le cause*: non appena stabilita una dottrina su un numero sufficiente di esperimenti, *egli deve restare soddisfatto*, quando scopre che un esame ulteriore lo

²³ Anticipiamo qui, per riprenderla in seguito, l'operazione dello spirito – descritta da Bergson in *Materia e memoria* – per mezzo della quale esso interviene sul passato ricomponendone gli elementi in forme nuove.

²⁴ D. Hume, *Trattato sulla natura umana*, cit., p. 71.

condurrebbe a speculazioni oscure e incerte. In quel caso sarà più appropriato per la sua ricerca rivolgersi all'esame degli effetti del suo principio, che non cercarne le cause [corsivo mio]²⁵.

Non vi è nulla di più commovente del tacito consenso con cui un filosofo rinuncia a rendere conto *fino in fondo* del suo pensiero, al fine di *salvarne qualcosa* dall'oblio e *renderlo disponibile* a chi, dopo di lui, vorrà prendersene cura, nel tentativo di scorgere in esso *ciò che ancora rimane da pensare*.

Date ascolto alla vostra passione per la scienza, dice la natura, ma cercate che la vostra scienza sia umana [...] Io proibisco il pensiero profondo e le ricerche involute e li punirò severamente colla pensosa malinconia che introducono nell'animo, coll'incertezza senza fine in cui vi avviluppano e colla fredda accoglienza cui andranno incontro le vostre pretese scoperte, quando saranno rese note. Sii filosofo, ma in mezzo a tutta la tua filosofia resta pur tuttavia un uomo²⁶.

5. Bergson e l'attività dello spirito

Nelle lezioni del *Corso di Psicologia*, tenute al Liceo Henri IV fra il 1892 e il 1893, Henri Bergson propone al suo uditorio una dettagliata classificazione dei «fatti psichici». La tematizzazione del *fenomeno associativo* e della *generalizzazione*, in particolare, viene svolta nella cornice di un interessante confronto con «il punto di vista – detto associazionista – degli empiristi inglesi, che si rappresentano lo spirito come del tutto passivo». La distanza fra tale prospettiva e quella di Bergson risulta evidente fin dalla trattazione del primo dei due punti.

Secondo questi filosofi non operiamo sintesi, ma le sintesi si operano in noi; ci sono idee che si attraggono e altre che si respingono, e tutta la nostra vita intellettuale si risolve così in intrecci e combinazioni di idee. Crediamo che occorra restringere molto il senso dell'espressione e stabilire una distinzione profonda tra le sintesi volute e consapevoli, che chiamiamo giudizi, ragionamenti ecc., e le combinazioni fortuite, accidentali, o in ogni caso involontarie, che avvengono in modo spontaneo tra le idee. Riserviamo il termine associazione solo a questo secondo tipo di sintesi²⁷.

Il punto di vista dell'associazionismo rimarrebbe ancora troppo vago. In esso non si specificherebbe ancora se l'associazione delle idee avviene per via volontaria o meno. Le associazioni semplicemente accadono, come fatti riconducibili a un principio metapsicologico, non razionale, di attrazione meccanica. Ma la distinzione introdotta dal filosofo francese – fra le «sintesi volute» e le «combinazioni fortuite» – non risponde solamente a un mero intento di chiarificazione, o di specificazione ulteriore. L'obbiettivo di Bergson è mostrare, innanzitutto, quello che si potrebbe definire il *vero impensato*

²⁵ Ivi, p. 49.

²⁶ D. Hume, *Ricerca sull'intelletto umano*, cit., p. 9.

²⁷ H. Bergson, *Corso di Psicologia. Liceo Henri IV, 1892-1893*, a cura di D. Conte e S. Grandone, Milano-Udine 2017, p. 189.

dell'associazionismo, ovvero l'*attività dello spirito*. In una prospettiva in cui le idee rinviano meccanicamente le une alle altre lo spirito è come ridotto a una dimensione inerte, amorfa, entro cui tali associazioni semplicemente avvengono, così come gli oggetti esterni si attraggono, potremmo dire, in virtù della legge di gravità. Ma se la rappresentazione della realtà fosse unicamente il frutto dell'associazione di idee, come si spiega poi il fatto che queste associazioni – così come le idee che si associano – continuano a variare? Come si spiega il fatto che, ad esempio, pur essendosi formata in me l'associazione fra le differenti specie di cavallo, io possa formarmi l'idea di un "cavallo da traino", sottrarla al reticolo associativo in cui tenderei ad includerla, e inserirla in un nuovo reticolo assieme all'idea di un asino? Dal punto di vista della "capacità di traino", infatti, un certo cavallo può anche risultare più simile a un asino che a un cavallo da corsa, per quanto sia questo che il cavallo da traino appartengano entrambi all'insieme generale dei cavalli, da cui l'asino, invece, è di per sé escluso. La risposta è che tali variazioni presuppongono un'operazione più complessa dell'associazione in senso stretto, riconducibile in un certo qual modo allo *sforzo di astrazione*, e a cui farebbe seguito, aggiunge Bergson, non tanto «una generalizzazione che opera in modo automatico con la sovrapposizione e la fusione di immagini analoghe percepite di volta in volta», ma «un processo che è l'essenza della generalizzazione ed è irriducibile ad altre operazioni. Si tratta della *creazione di una rappresentazione nuova* in cui entrano come elementi costitutivi gli attributi appena astratti [corsivo mio]»²⁸. In tale operazione vengono così *posti in essere*, sembra dirci Bergson, gli attributi di una rappresentazione mai esistita prima d'ora, i quali *solo d'ora in avanti* potranno essere intesi come elementi di essa. Potremmo spingerci a dire che nel *venir ad essere* di tale rappresentazione gli *elementi* e l'*insieme* a cui questi appartengono si generano assieme. Gli elementi, in particolare, non esistono prima dell'insieme di cui sono gli elementi, ma l'insieme presuppone a sua volta l'associazione di elementi astratti da altri insiemi²⁹.

Siamo qui d'innanzi a un fatto, o un *evento*, meglio noto con il termine di *concettualizzazione*, e la cui portata è tale da far spostare (e sprofondare indefinitamente) la nostra attenzione dal problema dell'inferenza a quello della *creazione*. Qualcosa in questo evento sembra alludere continuamente a un *punto originario* che non riusciamo a cogliere, confondendolo ogni volta con quelli che potremmo definire i suoi *effetti di superficie*³⁰, nonché i *livelli intermedi* delle

²⁸ H. Bergson, *Corso di Psicologia. Liceo Henri IV, 1892-1893*, cit., p. 217-218.

²⁹ Cornelius Castoriadis definisce in questi termini l'«insiemizzazione», ovvero come un processo del *legein* in cui l'insieme e i suoi elementi si presuppongono reciprocamente in un unico atto di creazione; atto che il filosofo greco definisce anche con i concetti di «istituzione originaria» e «relazione signitiva», cfr. C. Castoriadis, *L'istituzione immaginaria della società*, a cura di F. Ciaramelli e P. Barcellona, Torino 1995, pp. 73-121.

³⁰ Il termine «effetti di superficie» viene utilizzato da Gilles Deleuze in *Logica del senso*, a cura di M. de Stefanis, Milano 2009, p. 13, per definire delle «quasi cause», cioè delle «maniere d'essere che si trovano in qualche modo al limite, alla superficie dell'essere», come ad esempio il «verdegiare» dell'albero.

idee particolari (elementi) e delle idee generali (insiemi), con annessi *fenomeni insiemistici* di associazione, astrazione e generalizzazione.

6. Il tempo della creazione

Materia e memoria è forse l'opera in cui Bergson approfondisce maggiormente il tema della creatività dello spirito nei processi associativi. La distinzione già presentata nel *Corso di Psicologia* fra un'associazione che accade spontaneamente, per semplice abitudine, e una che implica, invece, un intervento dello spirito, viene qui riarticolata alla luce di altre importanti acquisizioni. Ogni associazione, scrive Bergson, non è che il frutto «di un duplice movimento di *contrazione* e di *espansione* con cui la coscienza rinchiude o allarga lo sviluppo del suo contenuto [corsivo mio]»³¹.

Nel terzo capitolo, com'è noto, tale movimento viene raffigurato nell'immagine dinamica di un cono rovesciato³². In esso vengono rappresentate una *base AB* (in alto) e un *vertice S* (in basso, tangente a un piano P), come due estremità entro cui la coscienza, nel continuo sviluppo dei suoi contenuti, si espande o si contrae, a seconda che tenda a farsi memoria – sforzandosi di richiamare a sé, dal fondo del suo vissuto (AB), il più alto numero di contenuti possibile – o a fissare un certo numero di contenuti in funzione di un'esigenza risvegliata dalle immagini percepite nel presente (S).

Memoria e percezione da una parte, passato e presente dall'altra: sono questi i due binomi che descrivono il duplice movimento della coscienza. A seconda dell'estremità verso cui essa tende, i contenuti si associano fra loro *in un certo modo* piuttosto che in un altro. Più si contrae in S, più selezionerà le immagini in relazione a un'esigenza, poiché questo punto – afferma Bergson – raffigurando «in ogni momento il mio presente, avanza senza sosta e senza sosta tocca anche, così, il piano mobile P della mia attuale rappresentazione dell'universo», richiamando a sé, sulla base di essa, un'immagine del passato utile a favorire il movimento successivo. La contrazione della coscienza in S – dove si concentra, in ultima istanza, «l'immagine del corpo», o, potremmo dire, *l'immagine che il corpo è* – implica così l'attivazione di un «meccanismo», o di un'«abitudine sensorio motoria»³³, che suggerisce di volta in volta l'associazione più adeguata all'azione da svolgere. Questo movimento, però, avviene sempre assieme ad un altro, in virtù del quale la coscienza, con l'ausilio della percezione, mentre contrae, *espande* al contempo l'inventario dettagliato dei suoi contenuti. Ogni presente coincide con questa complessa operazione, rispetto alla quale la rappresentazione attuale, sfuggente, dell'universo, è sempre già un ricordo di cui si arricchisce la memoria, e per mezzo del quale, simultaneamente, *avviene*

³¹ H. Bergson, *Materia e memoria*, a cura di A. Pessina, Roma-Bari 2009, p. 140.

³² Cfr. *ivi*, p. 129.

³³ *Ivi*, p. 128.

in essa la *scelta* di un contenuto utile per il nuovo presente. Il vero problema è capire allora come si opera in noi questa «selezione tra un'infinità di ricordi che assomigliano tutti, per qualche aspetto, alla percezione presente, e perché uno solo di essi – questo piuttosto che quello – emerga alla luce della coscienza». L'associazionismo non può in alcun modo rispondere a questo problema, perché ha misconosciuto, in definitiva, il rapporto che le idee intrattengono con «l'attività del volere»³⁴, o meglio, con «la tendenza di ogni organismo a ricavare da una situazione data ciò che essa ha di utile»³⁵. Invece di supporre, dunque, che le idee «esistono per sé e non per noi»³⁶, lasciando sostanzialmente inspiegato il problema di che cosa le spinga, poi, ad associarsi le une alle altre, la proposta del filosofo francese è quella di provare a intendere ognuna di esse come il frutto di ciò che di un passato sempre più esteso *si sceglie* via via di contrarre nel presente. Ma come avviene questa scelta? È importante specificare che l'attività del volere di cui parla Bergson, e da cui tale scelta dipenderebbe, consiste per lo più di un impulso – riconducibile alla sfera delle così dette 'necessità fondamentali della vita' – che spingerebbe ad agire *ancor prima* che un soggetto decida il tipo di azione che intende svolgere. Il modo con cui la scelta si compie è strettamente legato al rapporto che viene a crearsi fra il movimento di espansione e quello di contrazione della coscienza, o meglio, dal modo in cui quest'ultima oscilla fra le due estremità raffigurate dalla base AB e dal vertice S del cono.

Se la coscienza è maggiormente orientata verso S, ciò significa che essa sacrifica buona parte del suo contenuto per rispondere in maniera più efficace a un'esigenza del presente. In questo caso la percezione «si prolunga da sé in reazioni appropriate», senza che la coscienza le suggerisca più di tanto come fare. Ciò è possibile poiché «le analoghe percezioni antecedenti hanno costruito degli apparati motori più o meno complessi che, per entrare in funzione, attendono soltanto la ripetizione dello stesso richiamo»³⁷. La coscienza, dunque, tende a contrarsi in un punto del passato che l'abitudine sensorio motoria riconosce come analogo al presente, assecondando in questo modo il naturale prolungamento della percezione in una reazione appropriata.

Quando la coscienza *tende* verso AB, invece, accade l'inverso. In questo caso si considerano il maggior numero possibile di contenuti in rapporto alle esigenze del presente. Inoltrandosi sempre più nei meandri del passato, la coscienza espande in tal modo «l'inventario dettagliato della propria ricchezza», così come «un ammasso nebuloso, visto attraverso telescopi sempre più potenti, si risolve in un numero crescente di stelle»³⁸. Man mano che i ricordi affiorano, la molteplicità dei loro dettagli li rende, da una parte, del tutto dissimili dalla percezione attuale, ma, dall'altra, «un ricordo *qualunque* potrebbe essere accostato alla situazione presente: basterebbe trascurare, in questa percezione e in questo

³⁴ Ivi, p. 138.

³⁵ Ivi, p. 141.

³⁶ Ivi, p. 138.

³⁷ Ivi, p. 140.

³⁸ Ivi, p. 139.

ricordo, un numero sufficiente di dettagli perché appaia solo la somiglianza»³⁹. Nel movimento di espansione della coscienza, dunque, non è che il ricordo – o meglio: il punto del passato entro cui la coscienza arriva a contrarsi – non ha più alcun rapporto di somiglianza col presente, semplicemente questa stessa somiglianza è *meno immediata*, o *più lontana*, di quella suggerita dall'abitudine.

In entrambi i casi l'associazione viene a costituirsi in base a una somiglianza, la quale presuppone a sua volta, potremmo dire, l'idea generale che consentirebbe di associare tra loro un insieme di contenuti distinti. Il problema è che in *Materia e memoria* questa idea è sempre presupposta; nel senso che coincide, in fondo, con il passato stesso, o con un punto del passato a livello del quale – sulla base di una dinamica di forze contrastanti – finisce per contrarsi ogni volta l'intero contenuto del vissuto. Per essere più precisi, potremmo dire che la partita fra *presupposizione e creazione dell'idea generale* si gioca tutta in questa alternativa. Di fatto, sembra che esistano due maniere distinte per intendere il passato e il ruolo della memoria in Bergson⁴⁰. Da una parte il passato è lo sfondo di preesistenza da cui emerge il presente, in un processo di attualizzazione della memoria che implica sia la scelta di ciò che in essa si associa alla percezione presente, sia la conservazione in forma virtuale di tutto il passato, compreso quello non attualizzato o non associato al presente. Dall'altra, invece, *il passato coincide in tutto e per tutto con il presente* – non lo anticipa nel momento della scelta così come non lo eccede una volta che questa è avvenuta. Esso abita – ogni volta come se fosse la prima – il *punto-limite* in cui fa tutt'uno con il presente che sfugge⁴¹. E se la scelta non si basa qui su nulla, poiché il passato non esiste, in definitiva, prima di essa, allora bisognerà dire che l'atto di questa scelta *crea* in qualche modo *ciò che sceglie*, e che in tal senso potremmo intenderlo nei termini di una *scelta* o un'*associazione creatrice*. Un'associazione potrà pure essere *creativa* se è meno banale di un'altra, ma se continua a presupporre il passato, o l'idea generale da cui dipende, essa non è ancora *creatrice*. Non crea nulla nel vero senso della parola; semplicemente implica, potremmo dire, una *congiunzione inconsueta, impensabile*, fra i contenuti di un'idea preesistente, ovvero *dell'idea generale che il passato è*. Ora, è opportuno rilevare che Bergson non parla mai di 'associazioni creative' nel senso che qui proponiamo. All'interno del *Corso*

³⁹ Ivi, p. 141.

⁴⁰ Nel suo saggio su Bergson, *Il Bergsonismo e altri saggi*, a cura P. A. Rovatti e D. Borca, Torino 2001, Gilles Deleuze attribuisce al filosofo francese – nel capitolo «Una o molte durate?» – due differenti modi di concepire il passato e la memoria: una *dualista*, nella quale il passato è contrapposto al presente e la memoria alla percezione; l'altra *monista*, per cui il presente e la percezione rappresentano i punti di contrazione rispettivamente del passato e della memoria. Su questa doppia concezione si veda anche G. D. Bollmer, *Virtuality in systems of memory: Toward an ontology of collective memory, ritual, and the technological*, «Memory studies», 4, pp. 450-464; A. Robinson, *For the past yet to come: Utopian conceptions of time and becoming*, «Time & Society», 23, 2014, pp. 380-40; A. Al-Saji, *The Temporality of Life: Merleau-Ponty, Bergson, and the Immemorial Past*, «The Southern of Philosophy», XLV, 2007, pp. 177-206.

⁴¹ Su questa particolare concezione del tempo, dello stesso autore cfr. anche *L'energia spirituale*, Milano 2008, con particolare riferimento al capitolo su "Il ricordo del presente e il falso riconoscimento".

di psicologia, nel capitolo dedicato all'immaginazione egli afferma che «in senso stretto non esiste creazione nel mondo psichico. Creare significa qui comporre, e gli elementi della combinazione sono per forza di cose le percezioni o le sensazioni passate: nuovo e originale è solo l'ordine imposto a questi elementi e il significato dell'insieme»⁴². E tutta *Materia e memoria*, potremmo dire, è in fondo un grande catalogo di distinzioni fra associazioni o «disposizioni mentali» *più o meno creative* (ma non creatrici). Sul finire del terzo capitolo, ad esempio, Bergson distingue il *tipo* di associazione che si può formare tra l'idea di una determinata lingua e quella di una parola della stessa lingua pronunciata al suo orecchio, da quello dell'associazione che può formarsi fra quest'ultima e l'idea di una voce che in passato pronunciò quella stessa parola in una certa maniera. Nel primo caso, afferma, abbiamo a che fare con una «forma più banale» di associazione, nel secondo con una «più personale»⁴³. Ma in entrambi i casi, aggiungiamo, abbiamo sempre a che fare con un'associazione fra idee che *presuppone*, anziché *creare*, un'idea generale, o meglio, che presuppone tale creazione, ma che non coincide in quanto tale con essa, come è invece il caso di un' *associazione creatrice*.

Detto altrimenti, queste differenti associazioni presuppongono allo stesso titolo la creazione di un'idea generale – che in ultima istanza è l'insieme stesso dei contenuti del passato – e sono identiche dal punto di vista di essa. Il problema sarà allora quello di capire come avviene questa stessa creazione, ovvero come descriverne l'evento senza confonderlo ogni volta con i suoi effetti di superficie. Abbiamo capito, intanto, che esso altro non è che la creazione stessa del passato assieme al presente. In una parola, dunque, esso implica la *nascita del tempo*: evento a partire da cui il passato e il presente potranno essere concepiti in quanto *distinti*, rimanendo tuttavia *indiscernibili*, poiché in ogni istante è altrettanto vero che l'uno coincide sempre già con l'altro. Non si può che descrivere con questo strano paradosso la realtà del *punto-limite* a livello del quale si compie ciò che Gilles Deleuze definì – in quel commento a *Materia e memoria* che è *L'immagine-tempo. Cinema 2* – «l'operazione fondamentale del tempo», nonché la creazione di un'«immagine-cristallo»:

dato che il passato non si forma dopo il presente che esso è stato, ma contemporaneamente, il tempo deve in ogni istante sdoppiarsi in presente e passato, differenti per natura uno dall'altro o, ed è lo stesso, deve sdoppiare il presente in due direzioni eterogenee, di cui una si lancia verso l'avvenire e l'altra ricade nel passato. Il tempo deve scindersi mentre si pone o si svolge: si scinde in due getti asimmetrici uno dei quali fa passare tutto il presente e l'altro conserva tutto il passato. Il tempo consiste in questa scissione, ed è essa, è esso che si *vede nel cristallo*. [...] Solo che, aggiunge Bergson, questa scissione non va mai fino in fondo. Il cristallo infatti non cessa di scambiare le due immagini distinte che lo formano, l'immagine attuale del presente che passa e l'immagine virtuale del passato che si conserva: *distinte e tuttavia indiscernibili* [corsivo mio], tanto più indiscernibili in quanto distinte, perché non si sa mai qual è

⁴² H. Bergson, *Corso di Psicologia. Liceo Henri IV, 1892-1893*, cit., p. 197.

⁴³ Ivi, p. 142.

l'una e qual è l'altra. È lo scambio disuguale, o il punto di indiscernibilità, l'immagine reciproca⁴⁴.

7. L'istante istituente

Il passato inteso come sfondo di preesistenza altro non era che l'idea generale, ovvero il legame indefinito – sempre già esistente – fra i molteplici contenuti del vissuto coscienziale: dal più banale al più complesso, da quello che può affiorare automaticamente, con la semplice attivazione di un'abitudine sensorio motoria, a quello che implica, invece, uno sforzo più importante dello spirito. In entrambi i casi il passato sembra descriversi nei termini di quell'ammasso nebuloso di cui è possibile scorgere un numero variabile di stelle – con un variabile grado di nitidezza dell'immagine – a seconda della potenza del telescopio con cui lo si osserva. Questa immagine non ci proietta ancora nella seconda accezione del passato, ovvero là dove si dovrebbe *vedere l'operazione fondamentale del tempo e*, in tal senso, *l'atto di creazione dell'idea generale*. Per arrivarci potremmo dunque provare a modificarla. Dobbiamo immaginare, innanzitutto, che questa galassia continui a spostarsi, come un immenso quadro in movimento. La sua ricchezza non è tale solamente in relazione alla quantità o alla qualità delle stelle che lo sguardo coglie in essa, ma anche in quanto spostandosi, *essa fa di se stessa*, in ogni tappa del suo percorso, *un'immagine sempre differente che si offre allo sguardo*. Dovremmo immaginare, in altri termini, non solo una galassia già fatta, di cui possiamo scorgere ogni volta un numero indefinito di dettagli, ma una galassia che *si fa* – ogni volta come se fosse la prima – nell'istante stesso in cui è guardata. Solo guardando, o meglio, solo facendo esperienza, l'esperienza stessa esiste, per chi la fa, come un insieme variegato di elementi associati, alla stessa maniera con cui solo riflettendosi, o rifrangendosi, in un *punto di incidenza*, la luce esiste e si rivela in quanto tale nell'infinita varietà dei suoi colori.

Esistono associazioni, idee generali, insiemi di elementi, che non *dipendono* semplicemente da quelli che li hanno preceduti in passato, per quanto *abitino* lo stesso istante in cui questi sprigionano ancora i loro effetti. Ogni istante, potremmo dire, proponendo un'immagine da affiancare a quella deleuziana, è come scisso in due parti, l'una in cui *ciò che si fa* non è che il riflesso di *ciò che è già stato fatto*, nonché di un insieme preesistente di elementi associati, e l'altra in cui ogni *fare* coincide con un movimento di *riflessione creatrice*, cioè con l'*istituzione* di un insieme di elementi che *solo d'ora in avanti* verrà a riflettersi nei successivi come *qualcosa che è già stato fatto*. Nel primo caso siamo riportati a una concezione del tempo in cui ogni istante si prolunga automaticamente nel successivo in funzione del precedente, mentre nel secondo a una concezione in cui l'istante, deviando dalla sua traiettoria abituale – suggerita dall'insieme degli istanti che lo hanno preceduto – ruota ora su se stesso, in un movimento in cui *riflettendosi* – anziché volgere il suo sguardo al passato – proietta sì un'immagine

⁴⁴ G. Deleuze, *Cinema 2. L'immagine-tempo*, a cura di L. Rampello, Milano 2001, p. 96.

nel futuro, ma che conserva in questo caso, a differenza delle immagini di ciò che è già stato fatto, il *sigillo dell'istante*, nonché di *una visione* mai avvenuta prima, e che in questo suo *avvenire* già si consegna all'eterna ripetizione. La visione con cui abbiamo qui a che fare consiste in un insieme di parti che, *creandosi all'istante*, fornisce un potenziale modello per le visioni a venire. Essa coincide, dunque, con l'istituzione di associazioni, regole o dispositivi sensorio motori che consentiranno di *fare* ogni volta, automaticamente e in funzione di *ciò che è già stato fatto*, le immagini o le azioni più adeguate a *ciò che si sta per fare*.

Tutto quello che richiamiamo alla memoria, in definitiva, conserva in sé questa *istituzione originaria*, ovvero – citando Merleau-Ponty – quell' «insieme di eventi di un'esperienza che la dotano di dimensioni durevoli, in rapporto alle quali tutta una serie di altre esperienze avrà senso, formerà un proseguimento pensabile o una storia – ovvero gli eventi che depositano in me un senso, non a titolo di sopravvivenza e di residuo, ma come appello a un proseguimento, come esigenza di un avvenire»⁴⁵. È in ognuna di queste istituzioni (associazioni, inferenze, regole, dispositivi) e nell'*atto istituyente* in generale, insomma, che cogliamo la causa di quell'*inclinazione a ripetere* che chiamiamo *abitudine*. Non si tratta, in realtà, di un atto che, in senso stretto, avviene *prima* dell'*abitudine*. Esso è alla base dell'*abitudine*, infatti, pur attuandosi nel medesimo istante in cui quest'ultima sprigiona i suoi effetti, poiché ogni istante, come si è visto, è sempre già tale da richiamare in esso, automaticamente, l'immagine di un istante del passato che gli *suggerisce* come prolungarsi nel futuro.

Istituzione è precisamente il nome di un atto che non riusciamo a spiegare, e che l'*abitudine* stessa continua a presupporre. Questo nome indica semplicemente ciò che accade quando si associano fra loro (in noi), idee, immagini, cose, azioni; siano esse associate per *abitudine* – e dunque *in virtù* di un'*istituzione originaria* –, siano esse coincidenti con quest'ultima. Anche in tal caso, tuttavia, non si avrà ancora a che fare, come lo stesso Hume mostrava, con una *causa ultima*, poiché non siamo ancora in grado di spiegare *perché* avviene una determinata associazione piuttosto che un'altra. Semplicemente *l'associazione che accade ogni volta è per ciò stesso istituita*, senza che tale evento possa essere spiegato ulteriormente – a meno che non si voglia intendere *l'esperienza tout court* come *essenzialmente istituyente*.

⁴⁵ M. Merleau-Ponty, *Linguaggio, storia, natura*, a cura di M. Carbone, Milano 1995, p. 56. Altre teorie simili dell'istituzione – a cavallo fra antropologia, diritto e ontologia-politica – in cui si è tentato di definire un atto creativo che non annulli, tuttavia, la possibilità della ripetizione, si trovano nel Deleuze lettore di Hume – soprattutto nell'antologia di testi dal titolo *Istinti e istituzioni*, a cura di U. Fadini e K. Rossi, Milano-Udine, 2014, oltre che in *Empirismo e soggettività. Saggio sulla natura umana secondo Hume*, cit. –; ma anche in C. Castoriadis, *L'istituzione immaginaria della società*, cit.; in M. Hauriou, *La teoria dell'istituzione e della fondazione*, a cura di A. Salvatore, Macerata 2019; e in R. Esposito, *Pensiero istituyente. Tre paradigmi di ontologia politica*, Torino 2020.

Ma è nel dare questa stessa spiegazione, in realtà, che *freniamo di colpo*, e un po' di soppiatto, il «desiderio impetuoso di cercare le cause»

Michele Pavan
Università degli Studi di Verona
✉ michele.pavan@univr.it

Contributi/6

The Role of Habits in the Question of the Relationship between Perception and Concepts

Giulia Lanzirotti

Articolo sottoposto a doppia *blind peer review*. Inviato il 29/12/2020. Accettato il 09/03/2021

This paper aims to offer a renovated reading of the role of habits within the epistemological question of the relationship between perception and conceptuality. Focusing on the Dreyfus-McDowell *Debate*, the paper proposes to conceive habits not as subjective modalities of experience, but rather as a *paradigmatic notion* for comprehending the intimate relationship between the allegedly separated spheres of perception and concepts. Hence, I will highlight how McDowell and Dreyfus employ the notion of habit, pinpointing that both authors think of habits as modalities *de re*, namely as subjective attitudes of living in our world. Referring to Classic phenomenology, in which habits represent a complex phenomenon, I will suggest reading the ambiguous nature of habits not as an aporia to resolve but to exploit. Instead of questioning if habits are conceptual or not, the paper suggests considering habits as a *paradigmatic* dimension of experience from which to start analysing the interconnection between concepts and perception.

Introduction

This paper intends to investigate the role of habits within the so-called Dreyfus-McDowell *Debate* which tackles the relationship between concepts and perceptions. It aims to show that habits are a crucial notion for the *Debate*, and yet are only partially analysed and their potential remains underexploited. After considering the *Debate* and briefly glimpsing at the Classic phenomenology of habits, I shall argue for an alternative reading of the role of habits. Their ambiguous nature and complex dynamics can serve us as a *paradigm* for rethinking the interconnection between the sphere of conceptual content and worldly perception.

The notion of habit has frequently appeared in philosophical tradition as one of the most crucial phenomena of our experience. However, even if the domain of habits is central for understanding how we interact with the world and society, philosophical debates have reserved an ambiguous role for it. Part

of the difficulty in ascribing to habits a precise function is probably due to their enigmatic nature: they represent an obvious aspect of our everyday life and do not particularly attract our attention or raise any special philosophical wonder⁴⁶. Nonetheless, for this very reason, they are hard to penetrate. Whilst being a basic structure of our ordinary life, the concepts of habit conceal a rich and variegated nature and represent a complex, oxymoronic, ubiquitous and paradoxical phenomenon⁴⁷. In addition to this, the slipperiness in defining habits is also due to the fact that the notion embraces a variety of meanings: it indicates motor reflexes, practical gestures, or routines, as well as cultural attitudes and rituals.

Given their ambiguous nature, it is worth spending a few more words on the role of habits. Many authors have included habits in their works and philosophical systems, from Ancient Greek philosophy to modern epistemology, like Aristotle, Hume, American Pragmatists, and continental phenomenologists⁴⁸. We can state that, as a matter of fact, the analysis of behavioural gestures, schemas and ritual habits do play a fundamental role in philosophy. Nevertheless, we can register that the overall philosophical tendency posits what belongs to the domain of habits, while acknowledging their relevance, in the background or ascribes to it a secondary place. Traditionally, the notion of habit – given the dominant Aristotelian inspiration and Kantian ascendancy – is more considered within ethics and moral philosophy; while it has been mainly exploited in the analysis of practical activity, finds instead less space in epistemology or metaphysics. Habits have generally received minor attention compared to the core issues of metaphysics, which has been primarily concerned with the problem of truth, reality, subjectivity and so forth.

However, we should note that in recent times studies on habits have flourished throughout the field of philosophy, encompassing both classical and new disciplines⁴⁹. Notwithstanding a general acknowledgement regarding the importance of the question of habits, some scholars have been lamenting that contemporary debates in both moral and theoretical/analytic philosophy are still

⁴⁶ C. Carlisle, *On Habit (Thinking in Action)*, Abingdon 2014; S. Matthews, *The Significance of Habit*, «Journal of Moral Philosophy», 2017, pp. 1-22, p. 2.

⁴⁷ C. Carlisle, *On Habit*, cit., p. 141.

⁴⁸ We can recall Aristotle's notion of *hexis* and *ethos* that we find eminently in *Nicomachean Ethics*, but also in *Metaphysics* and *Categories*; Hume's notions of 'habit' and 'customs' in *Essay concerning Human Understanding* and *A Treatise of Human Nature*, James's notion of 'habit' in *Psychology: Briefer Course*; Husserl and Heidegger's notions of *Gewohnheit*, *Habitualität*, *praxis* or *Zuhandenheit*, in late Husserl, especially *Experience and Judgment*, and early Heidegger, especially *Being and Time*.

⁴⁹ Recently, Marco Piazza has offered a historical reconstruction of the role of habits within the history of Western philosophy. M. Piazza, *Creature dell'abitudine. Abito, costume, seconda natura da Aristotele alle scienze cognitive*, Bologna 2018. Scholars from different areas of philosophy have collected their contributions in M. Piazza (ed.), *Habit, Second Nature, and Disposition*, «Paradigmi», 2020. We can also appreciate that new disciplines such as neuroscience are addressing the issue mainly by looking at the phenomenological and pragmatist tradition. See, for example, F. Caruana, A. Borghi, *Il cervello in azione*, Bologna 2016.

not considering this issue with adequate attention⁵⁰. This is probably because scholars, even though habits are now increasingly gaining space as key notions not only for ethics but also for the philosophy of action, philosophy of mind and metaphysics, still think that this topic is struggling to assume the role it deserves⁵¹.

In this paper, I will narrow the focus on the field of philosophy of mind, and I will tackle a recent debate in which habits have re-emerged as a pivot of discussion. I will refer to the debate between John McDowell and Hubert Dreyfus (the so-called McDowell-Dreyfus *Debate*), which has been questioning the relationship between concepts and perceptions and has engaged a high number of scholars from different areas of philosophy⁵². Although Dreyfus and McDowell offer diametrically opposed views on the topic of the dynamics between conceptual and perceptual capacities, they do converge on many things, especially about their methodological strategies. One of these is the reference to the dimension of habits that they use to disentangle the question at stake, discuss and sustain their theses. In this paper,

1) I will outline the opposite theses proposed by McDowell and Dreyfus and their understanding of habits.

2) I shall show how in both authors, habits are conceived of as modalities *de re*, as they are employed for describing, although under two different lights, subjective attitudes of living in the world.

3) I will then suggest a new understanding of the role of habits, emphasising their importance for the understanding of the interconnection of conceptual content and the world. I shall argue that both authors do not fully exploit the potential of the concept of habits and the complexity of their structure, by briefly turning to Classic phenomenology, one of Dreyfus' main references. As we will see, McDowell's and Dreyfus' discussion reaches a stalemate on the question of whether concepts encompass our perceptions and receptivity. My suggestion is to undertake a diverse path in order to comprehend the connection

⁵⁰ S. Matthews, *The Significance of Habit*, cit., pp. 1-22. See also, G. R. Peterson, J. van Slyke, M. Spezio, and K. Reimer, *Habits in Mind. Integrating Theology, Philosophy, and the Cognitive Science of Virtue, Emotion, and Character Formation*, Boston 2017, which focuses on the notion and role of habits, claiming that the latter has received only modest attention among contemporary scholars of philosophy, psychology, and religion.

⁵¹ See for example, B. Pollard, *Actions, Habits and Constitution*, «Ratio», 19, 2006, pp. 229-248, or also D. Moran, *Edmund Husserl's Phenomenology of Habituality and Habitus*, «Journal of the British Society for Phenomenology», 42, 2011, pp. 53-77.

⁵² The main references of the debate between McDowell and Dreyfus are: J. McDowell, *Mind and World*, Harvard 1994; H. Dreyfus, *Overcoming the Myth of the Mental: How Philosophers Can Profit from the Phenomenology of Everyday Expertise*, «Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association» 79, 2005, pp. 47-65; H. Dreyfus, *Response to McDowell*, «Inquiry», 2007, pp. 371-377; H. Dreyfus, *The Return of the Myth of the Mental*, «Inquiry», 2007, pp. 352-365; H. Dreyfus, *The Myth of the Pervasiveness of the Mental*, J. Schear, (ed.), *Mind, Reason, and Being-in-the-World: The McDowell-Dreyfus Debate*, Abingdon 2013, pp. 15-40. J. McDowell, *Response to Dreyfus*, «Inquiry», 2007, pp. 366-370; J. McDowell, *What Myth?*, «Inquiry», 2007, pp. 338-351; J. McDowell, *The Myth of the Mind as Detached*, J. Schear, *Mind, Reason, and Being-in-the-World*, cit., pp. 41-58.

of these two spheres by analysing the ambiguous character proper of habits. In this perspective, habits are not thought of as practical properties of a subject nor their obscure nature represents an obstacle. On the contrary, the aporetic nature of habits may be thought of as the *paradigmatic* notion to understand how and to what extent conceptuality and perception relate in our experience.

1. The Dreyfus-McDowell Debate

In his book, *Mind and World*, McDowell diagnoses that philosophy constantly oscillates between two tendencies: what he calls ‘bald naturalism’ or, quoting Sellars, the ‘Myth of the Given’⁵³ – that is, the idea that pure sense experience serves as the ultimate epistemic foundation for the whole of empirical knowledge and science – and coherentism/idealism, which risks irremediably divaricating intellect from reality or reducing the latter to the former⁵⁴. To solve these tensions, McDowell rediscovers Kant and his motto: «thoughts without content are empty, intuition without concepts are blind». In this sentence, McDowell glimpses the interconnection between concepts and intuitions and finds the philosophical hint for his thesis⁵⁵. Thus, the core claim of *Mind and World* is that conceptual activities are already operative in and permeate perception⁵⁶. In his works, McDowell spends his energies on finding a philosophical synthesis and stressing the interconnection between concepts and perceptions, or in other words, between mind and world⁵⁷ by a) emphasising,

⁵³ W. Sellars, *Empiricism and the Philosophy of Mind*, H. Feigl and M. Scriven (eds.), *Mind, Reason, and Being-in-the-World*, Minnesota Studies in the Philosophy of Science, vol 1, 1956, pp. 253-329.

⁵⁴ J. McDowell, *Mind and World*, cit., p. 24.

⁵⁵ «The original Kantian thought was that empirical knowledge results from a co-operation between receptivity and spontaneity. (Here ‘spontaneity’ can be simply a label for the involvement of conceptual capacities)». J. McDowell, *Mind and World*, cit., p. 9.

⁵⁶ *Ibidem*, p. 70.

⁵⁷ In *Mind and World*, we find two issues at stake: the relationship between mind and world and that between intellect and perception. We may see how McDowell interlaces the ontological and the epistemological sides of his perspective. McDowell’s conception of experience as ‘a tribunal, mediating the way our thinking is answerable to how things are’ assumes a direct contact with reality. From this perspective, McDowell claims to support a ‘minimal empiricism’ which goes along with a ‘direct realism’ that refuses to understand experience as a ‘medium between subject and external reality’ or also a ‘conceptual realism’ which «indicates that – although reality is mind-independent, this is not out of the sphere of thinkable» [my translation]. M. Caponetto, *Il posto della ragione nella natura. La possibilità di un realismo non riduzionistico nel pensiero di John McDowell*, «Annali della Facoltà di Scienze della Formazione Università degli Studi di Catania», 2005, pp. 177-230, p. 189. Hence, McDowell’s ontological stance directly opens to the epistemological one, that is, McDowell’s so-called ‘minimal empiricism’, which aims to overcome bald empiricism and idealism. See, D. Della Rosa, *Idealismo e realismo nell’epistemologia di John McDowell*, L. Corti, G. Miolli (eds.), *Hegel e McDowell. esperienza, verità, normatività*, «Verifiche», 2017, pp. 117-138, p. 133. To testify the intertwined connection between ontology and epistemology in *Mind and World*, Gaskin tells us that, «McDowell corrects and expands this conception, so that in his hands empiricism becomes a doctrine about the possibility of content». R. Gaskin, *Experience and the World’s Own Language: A Critique of*

with blunt statements such as perception «is conceptual all the way out»⁵⁸, how we find ourselves always already engaged with the world in conceptual activities and how we should avoid thinking of the separation between an outer boundary around the conceptual dimension; b) searching for an alternative conception of mindedness that might better fit the interlaced dynamics sustained in his claims without falling into idealism or empiricism⁵⁹.

McDowell's insightful but highly controversial theses have found their main discussant in Dreyfus's criticism. From his first comment on the issue, Dreyfus neatly and harshly refuses McDowell's idea that perception is conceptual all the way out⁶⁰. For Dreyfus, this is the clue of McDowell's idealism that excludes the nonconceptual ground of experience and falls prey to the oscillation that he himself denounces. Dreyfus accuses McDowell of deleting the nonconceptual ground of experience which, for Dreyfus, corresponds to the practical dimension, intended as «non-mental, non-conceptual, non-propositional, non-rational and non-linguistic»⁶¹.

In Dreyfus' perspective, our experience in the world is primarily characterized by our immersion in the world conceived in terms of 'absorbed coping'⁶². In this attitude, we live through bodily movements and thanks to bodily skills in which there are no conceptual performances. Dreyfus holds that McDowell does not respect the difference between the practical embodied domain and the 'upper floor' of rationality, but he rather subsumes the non-intellectual sphere into the conceptual one and dismisses the situation-dependent character of practical skills in favour of a world-independent mindedness⁶³. Hence, Dreyfus accuses McDowell of re-proposing a new account of Descartes' dualism and mindedness, pushing too far his need for avoiding the Myth of the Given and embracing, instead, the 'Myth of the Mental'⁶⁴, or better, as Dreyfus later renamed it, the 'Myth of the Pervasiveness of the Mental'⁶⁵. On the other hand, McDowell, while defending himself from this charge, accuses Dreyfus of referring only to one kind of mindedness and labels Dreyfus' criticism as the

John McDowell's Empiricism, Oxford 2006, p. 2. Or else, as McDowell himself puts it: «[T] here is no ontological gap between the sort of thing one can mean, or generally the sort of thing one can think, and the sort of thing that can be the case (...), there is no gap between thought, as such, and the world». J. McDowell, *Mind and World*, cit., p. 27.

⁵⁸ J. McDowell, *What Myths?*, cit., p. 338.

⁵⁹ I shall add a terminological remark. In *Mind and World*, the Kantian notions of spontaneity and intuition correspond to the notions of concepts/conceptual content and perception, the epistemology dichotomy that McDowell attempts to reconcile as he tries to fill the gap between mind and world or rationality and nature. Schematically speaking, these pair of terms all express the distinction between what tradition has also named as the 'inner' or subjective sphere and the 'outer' or objective sphere.

⁶⁰ H. Dreyfus, *Overcoming the Myth of the Mental*, cit., p. 47.

⁶¹ H. Dreyfus, *The Return of the Mental*, cit., p. 352.

⁶² H. Dreyfus, *Overcoming the Myth of the Mental*, cit., p. 61.

⁶³ *Ibidem*, p. 52.

⁶⁴ *Ibidem*; H. Dreyfus, *Response to McDowell*, cit., p. 376.

⁶⁵ H. Dreyfus, *The Myth of the Pervasiveness of the Mental*, cit.

‘Myth of the Mind as Detached’⁶⁶, stating that «mindedness does not always involve detachment»⁶⁷. Moreover, I think rightfully, McDowell stresses that Dreyfus, not only comprehends mindedness in a strong sense⁶⁸, but, while refusing the Cartesian model, he subscribes to another kind of dualism when he divides the ‘ground floor’ (of practices) from the ‘upper floors’ of concepts.

In this exchange of replies, which has been named ‘A Battle of Myths’⁶⁹, McDowell and Dreyfus appeal to the dimension of habits to sustain their positions. However, although habits are indeed central for both authors and play a key role in understanding whether perceptions or practices are conceptual, at the same time, they remain underexploited in their potential. In the next section, I shall specify how in the *Debate*, by referring to different philosophical traditions, habits appear in a double acceptance.

2. Habits as Second Nature and Skills

2.1. McDowell on *phronesis* and second nature

Before delving into the analysis of Dreyfus and McDowell’s discussion of habits, I would like to point out that the very notion of ‘habit’ as such is not frequently and thoroughly analysed as one should expect. This may seem odd to say if we consider that both Dreyfus and McDowell are sons of American Pragmatism and neo-Pragmatism, which have eminently recognized the role of habits and practices within their philosophy. Dreyfus’ reflection intersects Classic continental phenomenology and pragmatism (especially John Dewey and Richard Rorty). McDowell belongs to the Pittsburgh School, which rediscovers Kantian and Hegelian Philosophy but also Greek Philosophy, putting them in dialogue with the American analytical movement. As we have already said, McDowell aims at framing a kind of rationality able to account for the intertwined relationship between mind and world in which neither the *ego* nor sensorial impingement reduces the other. To find a solution and overcome these two options, McDowell refers to Aristotle and his notion of *hexis*, *phronesis*, and ‘second nature’. Going back to Ancient Greek philosophy represents a way to get rid of that dualism, subjectivism and idealism that have been usually thought of as fruits of the modern epistemology from Descartes onward. Dreyfus, instead, relies on his phenomenological background and especially on his interpretation of Husserl, Heidegger, and Merleau-Ponty, where he finds the precursors of the idea of ‘absorbed coping’⁷⁰. Even if taking two different paths, Aristotle and phenomenology give McDowell and Dreyfus the tools to move from the pure

⁶⁶ J. McDowell, *The Myth of the Mind as Detached*, cit.

⁶⁷ *Ibidem*, p. 45.

⁶⁸ J. McDowell, *What Myths?*, cit., p. 324.

⁶⁹ J. Schear, *Mind, Reason, and Being-in-the-World*, cit., p. 13.

⁷⁰ H. Dreyfus, *The Myth of the Pervasiveness of the Mental*, cit., p. 16.

epistemological question of concepts and perception to the domain of practices and habits. To recompose the fracture between intellect and world, reason and nature, McDowell suggests us to consider Aristotle's notion of *phronesis* – that he translates as 'practical wisdom' or 'second nature'⁷¹ – presented in Aristotle's *Nicomachean Ethics*. McDowell's strategy is not to shift from epistemology to ethics but to erect Aristotle's practical wisdom as an 'exemplar' or 'model' of the kind of rationality he intends to frame within his original concerns⁷².

For McDowell, «human beings are intelligibly initiated into the stretches of the space of reasons by ethical upbringing, which instils the appropriate shape into their lives. The resulting habits of thought and action are second nature»⁷³. For McDowell, it is through the cultural constitution of education that we gain our proper nature as human beings. We reach our full rationality thanks to ethical education, which is not hierarchically posited but embedded in our practical life. Here, we assist in McDowell's shift from his original epistemological question to the ethical domain, in which the distance between mind and world seems to diminish. As he specifies, «our nature is largely second nature»⁷⁴. Following the idea that our rationality responds to our second nature, McDowell turns to Aristotle. For McDowell, indeed, Aristotle's notion of practical wisdom – *phronesis* – offers us an alternative version of rationality, since «*phronesis* [...] involves knowledge of the ultimate particular thing, which cannot be attained by systematic knowledge but only by 'perception'»⁷⁵ and is defined as a «concretely situation-specific discernment»⁷⁶. In these lines, *phronesis* mitigates the strong sense of mindedness: while still indicating a kind of knowledge, it is directly linked to perception; instead of presenting rationality only in terms of absolute and contemplative mind, it provides us with the idea of context-dependent rationality. In Aristotle, McDowell finds a conception of rationality that ignores the dualisms in which Modern philosophy oscillates – namely, bald empiricism and idealism.

Hence, for McDowell, *phronesis* and second nature are not confined to ethics, but they are generalized notions: «imposing a specific shape on the practical intellect is a particular case of a general phenomenon: initiation into

⁷¹ J. McDowell, *Mind and World*, cit., p. 79 and ff.

⁷² J. McDowell, *What Myth?*, cit., p. 340. Aristotle's ethics appears as «the paradigmatic example of a successful synthesis of reason and nature». A. Honneth, *Between Hermeneutics and Hegelianism: John McDowell and the Challenge of Moral Realism*, N. Smith (ed.), *Reading McDowell on Mind and World*, London 2002, pp. 246-266, p. 248. McDowell includes ethics in a wider consideration, since «social philosophy, in an explicit sense, is not McDowell's interest in *Mind and World*. He is concerned with epistemology in the widest sense, without of course excluding its practical aspects». R. Bubner, *Bildung and Nature*, N. Smith (ed.), *Reading McDowell on Mind and World*, cit., pp. 209-216, p. 213.

⁷³ J. McDowell, *Mind and World*, cit., p. 84.

⁷⁴ *Ibidem*, p. 91.

⁷⁵ Aristotle, *Nicomachean Ethics*, 1142a.

⁷⁶ J. McDowell, *What Myth?*, cit., p. 340.

conceptual capacities, which include responsiveness to other rational demands besides those of ethics»⁷⁷.

McDowell extends Aristotle's conception of ethics and 'second nature' as the latter can account for the proper human nature *tout court*. Human nature is indeed for McDowell second nature since the rational and conceptual capacities of a subject are natural (eminently human) – but not 'merely natural'⁷⁸ – and, thus, have to be instilled through education, language, social practices⁷⁹, and culture⁸⁰. Since these are all aspects of human nature, McDowell considers the notion of practical wisdom and second nature as representing the appropriate cure for postulating a continuous but not reductive relationship between nature and culture, and, thus, for overcoming the dualism between nature and reason⁸¹.

Even though one of the main characteristics of practical wisdom, of our cultural schemas and habits is that they are all context-dependent, ultimately linked to perception and respondent to the world, McDowell does not put these aspects at the centre of his studies. It has been noted that McDowell's *phronesis* occupies a 'middle position' between mere reflex insofar as it contains a particular 'wisdom' and, at the same time, is distinct from autonomous rational reflection because it represents a «molded, habitualized condition of human character»⁸². However, McDowell does not fully recognize the median status of *phronesis* as he himself refuses this reading⁸³ and explicitly states that he appeals to second nature «only in connection with rationality»⁸⁴. Hence, the proper meaning of McDowell's reappropriation of Aristotle is not to offer a theory of second nature⁸⁵ but to remind us that there is no tension between the idea of the responsiveness to reasons and the idea of a natural capacity. Although the peculiarity of practical intellect is to indicate a context-related rationality, McDowell explicitly refuses to pursue an ontological reading of Aristotle and, consequently, to draw any ontological assumption about practical rationality⁸⁶.

⁷⁷ J. McDowell, *Mind and World*, cit., p. 84.

⁷⁸ J. McDowell, *Hegel and the Myth of the Given*, W. Welsch, K. Vieweg (eds.), *Das Interesse des Denkens: Hegel aus heutiger Sicht*, München 2003, pp. 75-88, p. 76.

⁷⁹ J. McDowell, *Mind and World*, cit., pp. 104-105.

⁸⁰ T. Carman, *Conceptualism and the Scholastic Fallacy*, J. Schear, *Mind, Reason, and Being-in-the-World*, cit., pp. 165-177, p. 167. In this context, McDowell also mentions the notion of *Bildung* in which lies a reference to Hegel's philosophy. For a broader discussion of Hegel's notion of second nature and McDowell's reception of it, see also V. Metin Demir's contribution in this issue.

⁸¹ S. Marino, *Nietzsche and McDowell on The Second Nature of The Human Being*, «Meta: Research in Hermeneutics, Phenomenology, and Practical Philosophy», 2017, pp. 231-261, p. 238.

⁸² A. Honneth, *Between Hermeneutics and Hegelianism*, cit., p. 251.

⁸³ J. McDowell, Responses, N. Smith, *Reading McDowell on Mind and World*, cit., pp. 269-305, p. 302.

⁸⁴ J. McDowell, *The Myth of the Pervasiveness of the Mental*, cit., p. 51.

⁸⁵ D. Forman, *Autonomy as Second Nature: On McDowell's Aristotelian Naturalism*, «Inquiry: An Interdisciplinary Journal of Philosophy» 2008, pp. 563-580, p. 567.

⁸⁶ J. McDowell, *Mind and World*, cit., p. 79. McDowell explicitly refuses to follow the interpretation of Aristotle's Ethics – that of Bernard Williams and Alasdair MacIntyre both mentioned in *Mind and World* – which wanted to derive the 'principles of ethics from the facts of an in-

In so doing, he highly stresses the subjective side of phronesis and the formation of second nature, while he neglects to tell us something about the context which habits and practical wisdom are dependent on. Therefore, even if McDowell highlights that the main feature of practical wisdom – which serves him to reconceive the nature of epistemic mind – is to be context-dependent, a feature that ensures the essential relationship between practices and world, he focuses exclusively on the subjective side of second nature.

2.2. *Dreyfus on Skills*

While in McDowell habits appear as second nature, Dreyfus mentions them as skills. In arguing against the conceptual nature of practices, Dreyfus often employs examples drawn from our daily life, habitual experiences, and sporting activities⁸⁷. In order to show that in the flow of our experience, we do not use concepts and our actions are not governed or monitored by a detached mind, he variously considers the example of the runner⁸⁸, the chess master player⁸⁹, the bike rider⁹⁰ or the everyday acts such as opening doors and using blackboard⁹¹. In these examples, Dreyfus intends to highlight how the stream of our experience, our habitual gestures and encounters with the world are egoless as they do not require the presence of self-conscious awareness, or any intellectual reflections⁹². He sustains that a chess master's rapidity in moving chess pieces or an expert biker's running result from an internalized discipline that, through the repetition of gestures, makes it possible to respond to the world solicitations

dependently given nature'. A. Honneth, *Between Hermeneutics and Hegelianism*, cit., p. 250. This refusal is related to McDowell's fear that this ontological commitment might fall prey to the *Myth of the Given* as well as to the idea of the autonomous status of natural world, proper of bald empiricism.

⁸⁷ Some of Dreyfus' examples are taken from Classic Phenomenology or French Existentialism, in which Dreyfus finds his allies against the epistemological supremacy of Cartesian mindedness and dualism.

⁸⁸ «When I run after a streetcar, when I look at the time, when I am absorbed in contemplating a portrait, there is no I. I am then (...) plunged into the world of objects it is they which present (...) themselves with attractive and repellant qualities but *me*, (...) I have disappeared». J.-P. Sartre, *Transcendence of the Ego*, New York 1957, pp. 48-49, quoted in H. Dreyfus, *The Pervasiveness of the Mental*, cit., p. 28.

⁸⁹ «A chess Grandmaster facing a position, (...), experiences a compelling sense of the issue and the best move. In a popular kind of chess called lightning chess, the whole game has to be played in two minutes. Under such time pressure, Grandmasters must make some of their moves as quickly as they can move their arms-less than a second a move-and yet they can still play Master level games. When the Grandmaster is playing lightning chess, (...) he is simply responding to the patterns on the board. At this speed he must depend entirely on perception and not at all on analysis and comparison of alternatives». H. Dreyfus, *Overcoming the Myth of the Mental*, cit., p. 53.

⁹⁰ Dreyfus acknowledges that we need an education on how to ride a bike, but «we may need such aids when learning to ride a bicycle, but we must eventually set them aside if we are to become skilled cyclists». *Ibid.* cit., p. 52.

⁹¹ The example is taken from Heidegger's phenomenology. See, H. Dreyfus, *The Pervasiveness of the Mental*, cit., p. 20.

⁹² H. Dreyfus, *Response to McDowell*, cit., p. 376.

with acquired and embodied skills. Similarly, our everyday habit, like opening a door, relies on our bodily coping which does not need to call into action any conceptual activities to occur. Dreyfus holds that his idea of non-conceptual absorbed coping is coined on Heidegger's notions of *Dasein* and *praxis* and Merleau-Ponty's notion of body. For Heidegger, *Dasein* [the human being] is primarily characterized by its Being-in-the-world, namely by its immersion in the stream of life in which it is practically engaged. From these basic features, we can appreciate that *Dasein* represents the effort to overcome the Cartesian ego and the subject-object dichotomy. To follow this attempt, Dreyfus focuses on one of the most central sections of *Being and Time*, in which Heidegger describes our everyday dealing with our environment in terms of *praxis*⁹³. The analysis of our encounter with the world starts with describing our ongoing activity that discloses our familiar world. To explain the nature of the 'ground floor' of practices, prior to the intellectual and conceptual 'upper floor', Dreyfus refers to Heidegger's example of the hammer⁹⁴. When we hammer a nail, we show our command of the hammer and of the interrelated appropriated tools. In the act of hammering, we rely on our know-how that we do not actively thematize but remains in the background. Only when, for instance, the hammer reveals itself as too heavy or broken, our worldly immersion stops, and we may start observing and judging the hammer. In this interruption, we see and judge the hammer as an object that stands against us: we abandon our habitual practical approach while concepts and language come into play reifying life and posing us as subjects⁹⁵. Combined with Heidegger's *praxis*, Dreyfus reads Merleau-Ponty's notion of body as the key element that makes our total absorption in a world «pervaded not by critical conceptuality but by lines of force»⁹⁶ possible:

For the player in action the soccer field is not an 'object.' It is pervaded by lines of force (...) and is articulated into sectors (...), which call for a certain mode of action. The field itself is not given; ... the player becomes one with it. (...) Each manoeuvre undertaken by the player modifies the character of the field and establishes new lines of force⁹⁷.

For Dreyfus, when we merge in habits, we 'act' and we 'do' through our acquired familiarity and skills, with the mediation of our bodies and 'without our minds'. Focusing on the body and skills, he mainly emphasises the individual character of practices⁹⁸ instead of analysing how habits involve as well as context. We might see that, like McDowell, in his examples and his reading

⁹³ «In Heidegger's terms, «Dasein [human being] (...) is nothing but (...) concerned absorption in the world». H. Dreyfus, *The Pervasiveness of the Mental*, cit., p. 18.

⁹⁴ H. Dreyfus, *Being-in-the-World: A Commentary on Heidegger's Being and Time, Division I*. Cambridge 1991.

⁹⁵ M. Heidegger, *Being and Time*, New York 1962, §15.

⁹⁶ H. Dreyfus, *The Pervasiveness of the Mental*, cit., p. 17.

⁹⁷ M. Merleau-Ponty, *Structure of Behaviour*, Boston 1966, pp. 168-169.

⁹⁸ G. Breivik, *Skilful Coping in Everyday Life and in Sport: A Critical Examination of the Views of Heidegger and Dreyfus*, «Journal of the Philosophy of Sport», 2007, pp. 116-134, p. 124.

of phenomenology, even if in the name of a radical criticism of Cartesian *ego*, Dreyfus understands habits as personal attitudes and subjective modalities.

3. Habits as *de re* properties

Habits are the ground upon which both authors test their thesis. McDowell refers to habits as second nature, arguing that our relationship to the 'outer' nature is conceptually articulated, at first, by the context-dependent kind of rationality that he identifies in the notion of *phronesis*. On the other side, Dreyfus insists on the fact that the edifice of knowledge is based on our embodied coping, vehiculated by our everyday bodily habits and skills. Although on opposing sides, Dreyfus and McDowell are concerned with framing the role and nature of habits by looking primarily at the 'subjective side' of the issue at stake. We can agree with Dreyfus that McDowell's interpretation of *phronesis*, devoted to bridging the gap between mind and world, is infused by the mind-related terminology. McDowell identifies *phronesis* «as a model for the understanding, the faculty that enables us to recognize and create the kind of intelligibility that is a matter of placement in the space of reasons»⁹⁹. The insistence on second nature as embracing the space of reasons, or else, of concepts and rational justification, represents McDowell's primary concerns and, for Dreyfus, corresponds to an *overreaction* to the Myth of the Given. We can subscribe to Dreyfus' criticism. Moreover, we should add that McDowell, in explaining the role of second nature (our education and culture) and practical wisdom, tries to frame our mindedness neglecting how it interlaces perception and world.

Similarly, we might also agree with McDowell when he notes that Dreyfus understands conceptuality, rationality, and mind in their strongest sense. Indeed, Dreyfus' account of mindless coping responses to his conception of mindedness, which he equates with detached mind, Cartesian *ego*, and self-monitoring rationality¹⁰⁰. The above mentioned 'Battle of Myths' is based on mutual misunderstanding and criticisms, but also on philosophical overreactions. We can read this battle semantics when Dreyfus affirms that «mindedness is the enemy of embodied coping»¹⁰¹. Hence, we might see in Dreyfus' criticism of mindedness his over-reaction to intellectualism and subjectivism¹⁰², understood in their narrowest meaning. This prevents him from alternatively conceiving the role of concepts and makes him suspicious whenever rationality is called into

⁹⁹ J. McDowell, *Mind and World*, cit., p. 84.

¹⁰⁰ D. Zahavi, *Mindedness, Mindlessness, and First-Person Authority*, in J. Schear (ed.) *Mind, Reason, and Being-in-the-World*, cit., pp. 320-343: 321; H. Dreyfus, *Response to McDowell*, cit., p. 373.

¹⁰¹ H. Dreyfus, *The Return of the Myth of the Mental*, cit., p. 353.

¹⁰² J. Sutton, D. McIlwain, W. Christensen, A. Geeves, *Applying Intelligence to the Reflexes: Embodied Skills and Habits between Dreyfus and Descartes*, «Journal of the British Society for Phenomenology», 2011, pp. 78-103, p. 79.

play albeit in different degrees and forms¹⁰³. While protecting themselves from mutual charges concerning their specific accounts of mindedness, they show us only the subjective side of habits, forgetting to comment on the 'objective side'. Regarding the latter issue, Dreyfus observes that McDowell recalls Heidegger when he refers to «our unproblematic openness to the world»¹⁰⁴. If openness to the world «means a general orientation of the understanding, and with that something new comes into play»¹⁰⁵, we can register that this unproblematic openness to the world is not thematized and even less what kind of world we live in. Similarly, Dreyfus' understanding of the phenomenology of habits does not assume any intake about our being *in-the-world*. In this respect, McDowell and Dreyfus are two sides of the same coin: in their expositions, habits are conceived of as *de re* structures. Habits are partially considered from the point of view of the subject, as attributions of collective mindedness for one, and individual body for the other.

4. The Phenomenology of Habits

Neglecting the world-side of the issue impoverishes the analysis of the dynamics of habits and misses the possibility of framing how perceptions intertwine concepts without being reduced to subjectivity. This omission may seem odd since phenomenology, and especially Heidegger and Merleau-Ponty, Dreyfus's main references, offers us a sophisticated phenomenology of habits and being-in-the-world. However, this overlook can be understood if we consider Dreyfus' strong interpretations of Classical phenomenology¹⁰⁶. Dreyfus does not fully exploit Husserl's phenomenology since he trivializes it as a phenomenology of consciousness. This specific and partial reading of Husserl's project directly depends on Heidegger's criticism of Husserl's *Ideas*¹⁰⁷, which accuses Husserl's analysis of *noesis* and *noema* of representing a Cartesian heritage¹⁰⁸. By adhering to Heidegger, Dreyfus neglects a big part of Husserl and especially his later work, which would likely be of great help to Dreyfus and his analysis of habits. Scholars have indeed recognized in later Husserl the presence of a phenomenology of habits (or else, *habitualities*)¹⁰⁹.

¹⁰³ D. Zahavi, *Mindedness, Mindlessness, and First-Person Authority*, cit., p. 320.

¹⁰⁴ J. McDowell, *Mind and World*, cit., p. 155.

¹⁰⁵ R. Bubner, *Bildung and Nature*, cit., p. 214.

¹⁰⁶ «Dreyfus's attempt to bolster his account of mindlessness by reference to existential phenomenology is quite problematic». D. Zahavi, *Mindedness, Mindlessness, and First-Person Authority*, cit., p. 334.

¹⁰⁷ M. Heidegger, *History of the Concept of Time. Prolegomena*, Bloomington 1985.

¹⁰⁸ Husserl's phenomenology has been often accused by scholars of being «too epistemological, solipsistic and idealistic», especially with reference to his *Ideas*. See, S. Genusias, *On Nietzsche's Genealogy and Husserl's Genetic Phenomenology*, in E. Boubilil, C. Daigle (eds), *Nietzsche and Phenomenology. Power, Life, Subjectivity*, Bloomington 2013, pp. 44-60, p. 46.

¹⁰⁹ Moran provides us with a detailed terminological exegesis of the general notion of 'habit' in Husserl's phenomenology, especially in late Husserl's works, where habits find a broader discussion. Under the English word, we can gather Husserl's notions of '*Gewohnheit*' (habit) and

Late Husserl undertakes the so-called genetic phenomenology, which aims to demonstrate how concepts raise progressively from the passive layers of experience. Late Husserl explains to us that the world is not composed of mere data awaiting to be synthesised by *ego*; he rather tells us that the material world that we passively receive and perceive is organized and ordered thanks to association and temporal laws. Based on this first order, experience evolves, and our concepts and judgments find their ultimate foundation.

In this process, habits operate at the level of perceptual experience, at the level of the embodied self, and at the level of judgments¹¹⁰. *Habitualities* are fundamental for what regards our ability to move within a given horizon or context. For Husserl, *familiarity* and *habitualities* represent the primary access to the worldly *context*; they are not applied by the subject on reality, but they are forms of conjunction and repetition that ensure the relationship between the world and experience¹¹¹. In fact, we are absorbed in a world of intelligible things, events and practices because these are familiar to us, that is, they have a meaningful content to us¹¹². The context originates from the passive layers of experience not as a collection or a sum of data but as a «field of determinate structure, one of prominences and articulated particularities»¹¹³. The Husserlian notion of habit describes a kind of pre-knowledge that is not limited to the subject's individual behaviours, sub-personal, personal, and collective practices¹¹⁴, but implies the connection to an ordered world. For Husserl, our experience, already on a passive level, is generated through repeated individual experiences, namely, by recurring perceptual inputs as well as recurring movements. In the worldly flow, new impressions find their association with other similar impressions and their integration into the temporal chain of experience. We can appreciate the first formation of familiarity and habits when new impressions fit into 'the past of the subject'¹¹⁵. When the 'new' is absorbed in the stream of experience, then it participates in the 'style' of perception that will guide the individual perception and influences what will be further associated and anticipated in the evolution of perception.

The other forms of habituality descend on this basis, since perceptions and situations repeat themselves as similar and, hence, guide not only our bodily

'*Habitualitäten*' (habitualities), which appears as the most common in both Husserl's *Cartesian Meditations* and *Experience and Judgment*. See, D. Moran, *Edmund Husserl's Phenomenology of Habituality and Habitus*, cit.

¹¹⁰ D. Moran, *Edmund Husserl's Phenomenology of Habituality and Habitus*, cit., p. 61.

¹¹¹ G. Lanzirotti, *Context as a Structure of Emergence. An Inquiry from a Phenomenological Point of View*, «9th International and Interdisciplinary Conference on Modelling and Using Context», 2015, pp. 49-57, p. 52.

¹¹² «Habits are indeed a matter of *having made the strange familiar*». M. Sheets-Johnstone, *On the Origin, Nature, and Genesis of Habit*, «Phenomenology and Mind», 2014, pp. 97-116, p. 98.

¹¹³ E. Husserl, *Experience and Judgment*, London 1973.

¹¹⁴ D. Moran, *Edmund Husserl's Phenomenology of Habituality and Habitus*, cit., p. 53.

¹¹⁵ M. Wehrle, '*Bodies (that) Matter: The Role of Habit Formation for Identity*', «Phenomenology and the Cognitive Sciences», 2020, pp. 1-22.

habituality, but also our conceptual grasp of the world. Indeed, the world, which is an ordered horizon starting from the passive level of experience, is provided with a 'typical familiarity' that ensures that in the «apprehension of a particular is at work a reference of the particular object to the general type»¹¹⁶ – which is fundamental for the formation of concepts. Following this genesis, for Husserl, also tradition might be thought of as a 'socialized practical habit'¹¹⁷.

Thus, for late Husserl, from the passive level of sensation, through personal bodily skills, to the collective level of concepts and tradition, habits represent the key for the formation of our experience in the world.

Late Husserl's phenomenology of habits is not so far removed from Heidegger's phenomenology of *praxis* and Merleau-Ponty's account of body and habits. Dreyfus rightfully sustains that both Heidegger and Merleau-Ponty emphasise that the relationship between us and our world is made possible thanks to the access to 'a familiar graspable world'¹¹⁸. However, Dreyfus' assimilation of Heidegger and Merleau-Ponty as phenomenologists of bodily skills represents an original interpretation that, however, risks reducing Heidegger's *praxis* to the corporeal dimension on the one hand, and not fully grasping the philosophical significance of Merleau-Ponty's peculiar notion of the body on the other hand¹¹⁹.

Starting from the former, Dreyfus correctly identifies one of Heidegger's main novelties when he recognizes that, along with the effort of overcoming subjectivism, Heidegger also overturns the hierarchy between *praxis* and *theoresis*, considering the former more fundamental than the latter. However, Heidegger's notion of *praxis* does not indicate bodily movements or behaviours, but a much more complex phenomenon. Although Heidegger does not explicitly use the notion of 'habit', this is at the heart when he pursues the phenomenology of our average everydayness and especially of what he calls *readiness-to-hand* (*Zuhandenheit*) of equipment when we are involved in using it¹²⁰, that here we call *praxis*.

When Heidegger refers to our habits, analysing our use of the hammer, our familiarity with the table where we sit, around which we move, or the desk on which the professor takes his lectures, he gathers, under the practical *spectrum*, both the worldly and the conceptual aspects of our experience. *Praxis* is «not a bare perceptual cognition, but rather that kind of concern which manipulates things

¹¹⁶ E. Husserl, *Experience and Judgment*, cit. p. 317.

¹¹⁷ E. Husserl, *Die Lebenswelt. Auslegungen der vorgegebenen Welt und ihrer Konstitution. Texte aus dem Nachlass (1916–1937)*, Dordrecht 2008, p. 527.

¹¹⁸ H. Dreyfus, *The Pervasiveness of the Mental*, cit., p. 16. Dreyfus attributes this conception to Heidegger and Merleau-Ponty, but the idea that experience takes place in a meaningful and familiar world is also held by the late Husserl.

¹¹⁹ Whilst Heidegger does not say much about the body of *Dasein*, the bodily and corporal dimension is the central focus of Merleau-Ponty's phenomenology.

¹²⁰ H. Dreyfus, *Why Heideggerian AI Failed and how Fixing it would require Making it more Heideggerian*, «Artificial Intelligence», 2007, pp. 1137-1160. See also Agree who calls it the «account of everyday routine activities», P. Agree, *Computation and Human Experience*, Cambridge 1997, p. 243.

and puts them to use; and this brings with it its own kind of 'knowledge'»¹²¹. Thus, *praxis* involves, at the same time, perception, and knowledge. For what concerns the worldly side of our practical dealings, Heidegger does not provide us with an ontology of what there is; nevertheless, we can appreciate that he does not conceive our world as a cluster of data. He also addresses the mind-independent value of the 'outer' world when he comments on the appropriateness of a tool¹²² or its obstruction when *praxis* is interrupted. At the same time, in our practical dealing, we communicate with one another and we share the same understanding of our surroundings as a social community. Our *praxis* is nourished by our conceptual activities that we put into play when we live. In fact, our practical being-in-the-world is not merely passive, since our «being in the world is nothing other than this already-operating-with-understanding»¹²³. Conceptual activities and linguistic performances are not ruled out from the practical domain. Thus, the category of being-in-the-world is meant to grasp in a unitary structure the articulation between subject and world without falling into naturalism or idealism.

Similarly, Merleau-Ponty's *Phenomenology of Perception* represents a reply to both empiricism and intellectualism, rejecting the idea that perception consists of sensations or «qualia as primitive building blocks» of experience, as well as the idea that perception should be explained in terms of thoughts, concepts, or judgments¹²⁴. It is precisely in this framework that we shall place Merleau-Ponty's reflection on habits. The question of habit, scattered throughout *Phenomenology of Perception*, is closely linked to the notion of the body to the point of seeming to overlap with it¹²⁵. To understand the whole problem of habits in Merleau-Ponty, we need to refer to his conception of the body or better of the body-schema. The body does not simply indicate the physical corporeal dimension but is what allows us to move into the environment and by means of which we are 'conscious' of the world¹²⁶. With regard to the dynamic between the body and habits, and their relationship with the world, we can identify two main features: firstly, in the formation of a habit through our bodily movements, the body 'understands' the movement, that is, it experiences «the accord between what we aim at and what is given, between the intention and the realization – and the body is our anchorage in a world»¹²⁷; secondly, the acquisition of habits

¹²¹ M. Heidegger, *Being and Time*, cit., p. 95.

¹²² *Ibid.*, p. 98.

¹²³ M. Heidegger, *Logic. The Question of Truth*, Bloomington 2010, p. 123.

¹²⁴ T. Carman, *Sensation, Judgment, and the Phenomenal Field*, T. Carman (ed.), *Companion to Merleau-Ponty*, Cambridge 2005, pp. 50-73, p. 51. In Merleau-Ponty's project, we find the attempt to overcome both empiricism and intellectualism in favour of a 'third way'. L. Vanzago, *Merleau-Ponty*, Roma 2012.

¹²⁵ Let us consider a passage in which Merleau-Ponty claims: «my own body is the primordial habit, the one that conditions all others and by which they can be understood». M. Merleau-Ponty, *Phenomenology of Perception*, London 2012, p. 93.

¹²⁶ *Ibid.*, p. 84.

¹²⁷ *Ibid.*, p. 146.

is not due to mere bodily reflex but is «surely the grasping of a signification»¹²⁸, since worldly perception, for Merleau-Ponty, is already charged with *meaning*.

For Merleau-Ponty, habits, which reside neither in thought nor in the objective body, belong to the body conceived of as the «mediator of a world»¹²⁹. This last observation renders Dreyfus' insistence on Merleau-Ponty's conception of bodily skills as something to be neatly opposed to mental representations and «'stored' [...] as the solicitations of situations in the world»¹³⁰, a partial interpretation of Merleau-Ponty's account in *Phenomenology of Perception*. Although Merleau-Ponty recurrently employs examples concerning dancers, instrumental abilities, sportive capacities, he enlarges his notion of habits including also «our habits of speech and thought»¹³¹. Indeed, even if generally speaking for Merleau-Ponty the acquisition of a new habit does not require the intervention of intellectual synthesis, the «entire problem of habit»¹³² cannot be «circumscribed merely by a reflection on the acquisition of a skill or facility of movement»¹³³. The median position of the body and habits is highly significant when Merleau-Ponty's analysis of habits specifically refers to the notion of body schema. In the definition of the body as body schema we may find a reminder of Kant's schematism¹³⁴, a hint that addresses our reading of the body towards the idea that Merleau-Ponty understands it as having a median function and a structuring role¹³⁵ that intertwines perception and thought. Although in Merleau-Ponty's project, habits and skills actually arise and belong to the bodily dimension, the body is not a *de re* property of the subject, but it represents the core notion for overcoming the dichotomy between mere body and mental consciousness. The notion of body schema represents a linkage between thought, body, and world¹³⁶ rather than a separation, as Dreyfus would sustain. The complexity of the phenomenon is expressed when Merleau-Ponty himself asks: «but if habit is neither a form of knowledge nor an automatic reflex, then what is it?»¹³⁷. This aporetic question goes along with the fertile ambiguity that characterizes the body schema and habits, that need to be understood as paradigmatic notions for overcoming the dualism between empiricism and intellectual, and as the effort to find a synthesis among the meaningful world, the bodily sphere and the conceptual dimension.

¹²⁸ *Ibid.*, p. 144.

¹²⁹ *Ibid.*, p. 146.

¹³⁰ H. Dreyfus, *Why Heideggerian AI Failed and how Fixing it would require Making it more Heideggerian*, cit., p. 1144.

¹³¹ M. Merleau-Ponty, *Phenomenology of Perception*, cit., p. 167.

¹³² *Ibid.*, p. 147.

¹³³ M. Sinclair, *Is Habit 'The Fossilised Residue of a Spiritual Activity'? Ravaisson, Bergson, Merleau-Ponty*, «Journal of the British Society for Phenomenology», 2011, pp. 33-52, pp. 46-47.

¹³⁴ S. Matherne, *Kantian Themes in Merleau-Ponty's Theory of Perception*, «Archiv für Geschichte der Philosophie», 2016, pp. 193-230, p. 195. However, we should notice that Merleau-Ponty takes the notion of body schema from the neurologist Henry Head.

¹³⁵ T. Carman, *Sensation, Judgment, and the Phenomenal Field*, cit. p. 70.

¹³⁶ *Ibid.*, p. 68.

¹³⁷ M. Merleau-Ponty, *Phenomenology of Perception*, cit., p. 145.

In Classic phenomenology, paraphrasing Eugen Fink, the notion of habit represents an ‘operative concept’¹³⁸ that lies at the heart of our experience and works like an engine. It is a philosophical concept that phenomenologists employ for radically rethinking the traditional schemas of our experience. Habits are not limited to describe our behaviours or our approach to the world. Differently from Dreyfus and McDowell, habits are not thought of as subject-related modalities or as *de re* properties, but are philosophical instruments, meant to unfold the complexity of our experience – which embrace both the perceptual and the conceptual level – as well as to debunk and overcome the intellectualist tradition.

5. The Paradigmatic Notion of Habits

The relationship between perception and conceptuality remains a central but unsolved issue in epistemology. The Dreyfus-McDowell *Debate* has reached a stalemate. On the one side, conceptualists have to demonstrate how concepts inform perception without endorsing idealism; on the other, non-conceptualists seem to rely on the dichotomy of body-concepts without explaining their relation. In considering the strategy to tackle the issue of the interconnection between these two spheres, I think that the *Debate* has missed the fertile chance to profit from the dual and ambiguous nature of habits. Although habits are fundamental for the *Debate*, I wanted to point out that Dreyfus and McDowell do not fully benefit from phenomenology and do not fully exploit the notion of habits. McDowell has moved from Kant’s metaphysics to Aristotle’s ethics, seeking an alternative model of rationality. Then, he has focused on the fact that we are shaped by our upbringing and culture that coordinate the intersection of reason and the world. In accounting for practical wisdom, he is mostly interested in sketching a more concrete, context-dependent kind of rationality, different from the idea of a detached *ego*. But how our concepts meet our perception or how factual situations participate when we make decisions, remain in the shadows. Dreyfus instead has stressed the individual side of habits and has emphasised the function of the body in everyday activities and sporting disciplines. He has divided the ‘ground floor’ from the ‘upper floor’ of knowledge and let aside to specify what kind of world products our habits. We might observe that, in both authors, habits appear as those matters of facts upon which we have to decide the *status* of concepts.

As we have seen that, in Classic phenomenology, the description of habits serves for the much more radical enterprise of overturning the philosophical tradition. The notion represents a proper philosophical instrument to outline a renovated phenomenology of experience.

I would like to suggest a diverse reading of the role of habits. In view of understanding the link between our conceptual activity and the outer world, we

¹³⁸ E. Fink, *Operative Begriffe in Husserls Phaenomenologie*, Freiburg-Munchen 1976.

can consider habits not as a crutch for consolidating this or that thesis. We can rather think of the nature of habits as a starting point for the epistemological investigation of concepts and perception. In other words, we can recognize habits (their broad and variegated meanings, their nature, their dynamics, their constitutive elements) as the dimension in which we can understand the relationship between the subjective/conceptual and the objective/worldly sides. We might then focus on the ambivalent and intricate character of habits to see how the allegedly separated spheres merge one into the other. In this perspective the epistemological ambiguity of habits does not represent an aporia to resolve; rather a fertile opportunity to reconceive the articulation of concepts and perception. In other words, instead of questioning if habits are conceptual or not, we shall consider habits as a *paradigmatic* dimension of experience. In this perspective, habits are not mere facts to investigate but represent a model to define the epistemological structure of our experience.

The ambiguous nature of habits challenges our inquiry under several respects. With respect to their origin, habits are human attitudes, but they are highly context-dependent. Both in sport disciplines and in cultural rituals, habits can be socially shaped or activated by specific environmental triggers¹³⁹. To explain how they raise, both sides shall be observed. Consequently, we can argue that we passively and actively interact with habits. As Husserl claims, already on the passive level, our experience forms kinds of habit through repeated actions, perceptions and movements while responding to recurring perceptual inputs¹⁴⁰. Habits are indeed entrenched in the formation of our experience, guiding our bodily dimension – broadly understood – and remain in the background while we passively live through them. For what concerns cultural habits, Heidegger tells us that our being-in-the-world is originally ‘thrown’ into our context¹⁴¹, that is, we are already and always passively absorbed in a given cultural horizon and immediately involved in its history. For which, our access to habits does not depend on the agent’s will or intention but rather on what is conventionally available¹⁴². However, at the same time, we are able to identify our proper habits, observe, and judge others’ – we judge as ‘bad habit’ when we see someone biting his own nails, we are not able to understand the meaning of a certain cultural behaviour alien from our routines. Not only we can actively recognize a habit, but we can also change it or creatively form new sort of habits¹⁴³.

With respect to temporality, although habits are contingent and context-dependent, nonetheless they are hard to change. Habits sometimes are quite conservative since they adjust very slowly to changing circumstances¹⁴⁴. Thanks

¹³⁹ S. Matthews, *The Significance of Habit*, cit., pp. 12 and 18.

¹⁴⁰ M. Wehrle, *Bodies (that) Matter: The Role of Habit Formation for Identity*, «Phenomenology and Cognitive Sciences», 2020, <https://doi.org/10.1007/s11097-020-09703-0>.

¹⁴¹ M. Heidegger, *Being and Time*, cit., § 38.

¹⁴² S. Matthews, *The Significance of Habit*, cit. p. 13.

¹⁴³ *Ibid.*.

¹⁴⁴ D. Lohmar, *Types and Habits. Habits and Their Cognitive Background in Hume and Husserl*, «Phenomenology and Mind», 2014, pp. 49-63, p. 51.

to this character, habits tacitly operate in our daily life, they last in time, and they guide us without our active awareness. However, habits may change rapidly when their appropriateness fails in satisfying the relationship between the agent, the action, and its context.

With respect to the issue of perception and concepts, we may observe that if habits may be automatic, nonetheless, our familiarity with our environment involves our conceptual capacities. In our practical dealings, we interact with others and we evaluate or criticize the adequacy of a habit. In this light, habits may offer us the possibility to think of a different kind of conceptuality and mindedness, weaker than the Cartesian *ego* and context-dependent as Aristotle's *phronesis*.

The dynamics pertaining to habits is complex as it combines elements that the tradition ascribes to diverse (if not opposite) domains. Given their obvious and ubiquitous presence within the forms of our life, they usually serve us as examples to clarify how our experience works. Even when primarily considered, habits still occupy somehow a secondary role. As we have seen in the *Debate*, habits offer us concrete descriptions of how the epistemological principles at stake function. We have to acknowledge that the *Debate* has the merit to bring back into the heart of epistemology the issue of habits, demonstrating how the metaphysical battle is pursued in the field of practices. Nevertheless, I wanted to stress that both authors have dealt with only two possible meanings of habits and focused only on the subjective side, transforming them into *de re* events. The brief glimpse into phenomenology gave us a further hint on the potential contribution of habits; they are elements in which the structure of the world inextricably adjusts to the structure of experience and *vice versa* and, therefore, they are useful instruments for overturning tradition. In light of these two kinds of conceptions, I wanted to indicate a third option in which habits are not only thought of as facts or philosophical tools. We could consider the dimension of habits as the beginning for the philosophical inquiry, that is, we could identify the nature of habits and its components as the basis on which we can pursue the investigation towards the question of perception and conceptuality. In this perspective, we would achieve two goals. First of all, we would redeem habits from their secondary role and highlight their fundamental meaning for epistemology; secondly, we would undertake a different strategy: reading habits as a *paradigmatic* notion would imply a methodological reversal. We would not start by defining the nature of conceptual content and perception and then look for a confirmation of our view within the dynamics of our practices. On the contrary, we would start by analysing the nature of habits – stressing their ambivalent articulation – and, only after, identify the *status* of concepts and test their connection with the world.

Giulia Lanzirotti
Università degli Studi di Firenze
✉ giulia.lanzirotti@gmail.com

Contributi/7

Habitus and Learning

Notes on Repetition, Body and Change

Igor Pelgreffi

Articolo sottoposto a doppia *blind peer review*. Inviato il 20/12/2020. Accettato il 04/04/2021

In this essay the modification of the *Habitus*, understood as the transformation of our behaviours (individual and collective) will be inquired, where transformation corresponds to new relationships between repetition and difference and it could have both an ethical and a political significance. *Habitus* and its embodiment participate in both the social sphere and the physical-corporeal sphere: it seems therefore necessary to start from the philosophical analysis of this social-corporeal *milieu*, in order to investigate the forms of dis-automation in our behaviour. After a reconnaissance of the philosophical foundations of *Habitus* in the Aristotelian notion of *hexis*, an analysis of Habits concept in Merleau-Ponty, Bourdieu and Mauss will be done. Social habits can change thanks to the *interaction* between pattern and corporeity, here in the sense of a pre-logical constitutive inter-corporeity capable to give shape and meaning to *Habitus* itself. From here, the topic of Second Nature and the transformative demand will be examined, in particular the feasibility of a form of change in the *administered world* through the thought of Herbert Marcuse. In particular, we will focus on the relations between biology and society, stressing, within an overall political view, how habits could be connected to emancipation's processes. In the last part of the essay the concept of *critical learning* of a *Habitus* will be deepened. The theme of Learning and Dis-learning, understood in a broad sense, can go back to being the unifying centre of the theme of the transformation of the existent. In particular, attention will be paid not to the *Habitus* that has been already acquired and that is still acting in the bodies and in society, but to *early learning phases* of new *Habitus*, that is, to the process of their "incorporation". The hypotheses is that if this process occurs in learning environments opened to corporeality and to the biological features of the bodies, but also opened with the relational and pre-social aspects – rather than individualizing and only self-performing or self-empowerment ways of being – perhaps it could be possible to find a key to differently think the forms of automation that nowadays deeply shape our lives, both individual then social.

1. *Habitus/hexis*

In this paper we shall examine the concept of *habitus* in relation to its possible variations in terms of individual and collective behaviour changes. The concept of *habitus* in current philosophical debate has taken on a special urgency because of its political and ethical implications. Individual and collective behavioural

responses and patterns appear more than ever homogenous, standardised, repetitive and compulsive, made all the more cogent, compelling and binding thanks to a diffuse digital environment, as pointed out by Bernard Stiegler in his seminal work, *La société automatique*¹. *Habitus*, learned, incorporated and interiorised, is today, after Foucault, what can be termed a *subjection device* or, as Bourdieu would say, a *matrix of repetition*.

Habitus situates itself somewhere between the social and the physical-corporeal; the point of juncture of these two spheres deserves investigation if we are to try and understand how and in what ways always identical and repetitive behavioural schema may be de-automated. An overview of some of the essential philosophical notions involved in the theory of *habitus* that can help us better comprehend what constitutes the social-corporeal *milieu*, or rather the intersection of the natural with the artificial, where *habitus* as such is formed, is a useful starting point in our discussion.

From a certain point of view, Aristotle's notion of *hexis* in connection with learning may be said to incorporate dual aspects of the singular body and of social schema. Habit (*hexis*) is highly valued in the *Nicomachean Ethics*, where a recurrent action is deemed as being possibly conducive to virtue (*areté*). *Hexis*, that may be constructed as an *habitual state* or *way of being*, is an acquired disposition susceptible to transformative upgrading; as much as any sort of action may in itself be devoid of moral content, social practice and use can structure and reinforce it positively by way of approval to the point of exemplifying and instantiating ethical principles². Body-wise, then, *hexis* may be said to implement automaticity of response, inducing gestural repetition that even if learned becomes 'natural', embodied, that is, as second nature.

Actually, we should note that Aristotle never uses the term 'second nature' as such in any of his works. It is rather in the Aristotelian *vulgata*, especially in scholasticism, but even earlier in the Roman world – Cicero, for instance³ – that his concept of 'habit' is construed as equivalent to that of 'second nature'. In fact, terms such as *secunda natura* or, more often, *altera natura* are mistakenly attributed to him. When he discusses the concept of 'habit', Aristotle is instead careful to refer to it only as *almost natural*, or *similar to nature*. For instance, in *Rhetoric*: «what has become habit now happens by nature, since habit is something similar to nature»⁴; in *On memory and reminiscence*: «habit

¹ See B. Stiegler, *La société automatique*, Paris 2015.

² See Aristotle, *Nicomachean Ethics*, 1144a 26-28. Cfr. P.-M. Morel, *L'habitude: une seconde nature?* in *Aristote et la notion de nature, Enjeux épistémologiques et pratiques* (ed. P.-M. Morel), Bordeaux 1997, pp. 131-148, and Th. C. Lockwood, *Habituation, Habit and Character in Aristotle's "Nicomachean Ethics"*, in T. Sparrow, A. Hutchinson (eds.) *A History of Habit. From Aristotle to Bourdieu*, Lanham 2013, pp. 19-36; P. Rodrigo, *La dynamique de l'"hexis" chez Aristote. L'état, la tenue et la limite*, «Alter», 12, 2004, pp. 11-25; C. Carlisle, *The Question of Habit in Theology and Philosophy*, «Mind & Society», 19, 2013 (2-3), pp. 30-57, showing the heritage of *hexis* concept in several successive philosophical strands (both French and German).

³ See Cicero, *De natura deorum*, II, LX, 152, in *Opere politiche e filosofiche*, vol. III, Torino 2007, p. 327 e ss.

⁴ Aristotle, *Rhetoric*, I, 11, 1370 a 6-7, in Id., *Retorica*, Milano 1996, p. 87.

is already like nature»⁵. However, while Aristotle appears in *Rhetoric* to be keen to maintain the subtle distinction between natural and second-natural, that is between invariable occurrences, that belong to the realm of the immutable (what happens «often»)⁶, and frequent or recurrent occurrences, that belong to the realm of the changeable, he nevertheless does postulate in places that regularity in the repetition of an act – that is an habitual act – somehow sets up behavioural patterns with a compelling natural or physical bias, going so far as to declare that «what happens often generates a nature»⁷.

Hexis may be said to be natural in so far as it is deemed integral to human nature, which ‘naturally’ stretches out to encompass the virtual. For any disposition to actually make the transition from the artificial to the natural, however, requires routine practice and ongoing repetition, that is, what Marcel Mauss refers to as *anthropotechnics*. For any learned action to be accommodated within the natural sphere of human behaviour there must in some way be habituation. Higher order virtuous actions thus come to be performed smoothly and effortlessly without prejudice to lower order procedural automatism and procedural memory-governed mechanical functions. They are indeed so deeply incorporated and imbedded as to be almost akin to hard-wiring; they are performed without their having to be given a second thought (‘thoughtlessly’), hence naturally, within the framework of a ‘physics of the body’. As has been argued, «habit is a movement, which has become natural, through which man responds to the incompleteness of his nature»⁸.

Habits, understood as acquired behavioural patterns, therefore, start out as something not natural which through repetition and routinization become quasi-natural. Quasi because as much as they may turn into an incorporated automatism, they nevertheless retain aspects of artificiality. The fluency and proficiency accompanying habitual behaviour are the stuff of which artifice is made of. The growing ability to perform that comes with repetition and routinization, maybe increasing self-deception even, is a prerequisite of any *techne* or *skill*, though Aristotle does not go so far as to claim as much. But what’s important to bear in mind for the purpose of the present discussion is that, as already stated, Aristotle never considers habit to be fully equatable with the natural, as close as it may come to seeming so, for *hexis is both nature and not-nature*⁹. Moving on from this premise the question now arises as to where the evasive transitional element of resistance to naturalisation, of ‘counter-naturalness’ in the process of any behaviour ‘becoming natural’ situates itself. More importantly, what are we confronted with or what occurs at this transformational crossover point of the artificial and the natural? The answer of course is learning.

⁵ Aristotle, *De memoria et reminiscencia*, 2, 452 a 29-30.

⁶ See *Rhet.*, I. 11, 1370 a 8-9.

⁷ See *De mem.*, 2, 452 b 1.

⁸ P.-M. Morel, *L’habitude: une seconde nature?*, cit., p. 135.

⁹ M. Piazza, *Creature dell’abitudine*, cit., pp. 9-10 and pp. 37-42.

Thus Aristotle: «Therefore, the difference between being used immediately, from an early age, in one way rather than another is not small; on the contrary, there is a huge difference, indeed it is everything»¹⁰. We are not so much concerned here in analysing repetition from an ontological point of view. Rather, what interests us in this statement is that it draws attention to the paramount importance of the initial, hesitant movement of the repeated gesture, when behaviour has not yet solidified into a fully automated or routinized pattern¹¹. This raises a number of interesting questions: at what point does gestural reiteration turn into a systematic order making for a standardised set of behavioural responses; how does a recurrent gesture get reinforced to the point of becoming an habitual state; where lies the fountainhead of *hexis*, understood as a way of *being*; what does it start out as and how is it consolidated? In other words, Aristotle's remark here is interesting because it focuses our attention on the initial, seminal stages of *hexis*, when it has not yet appropriated our subjectivity in the process of structuring us as subjects. It is at these incipient stages of *hexis* that *resistance to naturalization* may still be observed. In its infancy, before morphing into 'second nature' and holding sway over our subjectivity, *hexis* has to contend with 'first nature'. This entanglement of the acquired and the natural leads us to reconsider the relationship between subject and body. In particular, the concept of corporeity in the constitutively moulding dynamics of 'education' and 'training', in the many senses in which these terms are used, comes to take centre stage in furthering the discussion.

Aristotle's quasi-equivalence of habit and second nature along with the basic ambiguity between negative-restraining value and positive-forming value, between conquered regularity and subjecting mechanicity are themes that under various guises have feed into Western culture and fuelled philosophical debate down through the centuries. Cicero, for instance, speaks of *consuetudo*, Thomas Aquinas of *habitus*, while *custom* is a key concept in the ethical-political debates of French moralism. In his *Essays*, Montaigne devotes considerable attention to the concept of habit, also referred to as *coutume* or *accoutumance*; «habit is second nature, and no less powerful»¹², he contends. And, by way of almost prefiguring Foucault, he then goes on to discuss power's equivocal status as both a factor of emancipation and subjugation, along with the imperious potency of repetition as an internal, intimate *ratio* of the disciplinary device. But it is perhaps Pascal, in the *Thoughts*, who most resolutely avers «habit is our nature»¹³. But in his typical style, Pascal problematizes the issue of the natural versus the artificial, hypothesizing a sort of reversibility between natural and second-natural: «habit is second nature, which destroys the first. But what is nature? Why is habit not

¹⁰ Aristotle, *Nicomachean Ethics*, book II, 1103b 1104a.

¹¹ On pedagogy understood as 'applied mechanics', starting from Aristotle point of view and going to anthropotechnics perspective, cfr. P. Sloterdijk, *Du mußt dein Leben ändern*. Über Anthropotechnik, Frankfurt 2009.

¹² M. de Montaigne, *Essais* (éd. A. Tournon), Paris 1997-98, p. 1877 (III, 10).

¹³ B. Pascal, *Pensées* (eds. Chevalier), Paris 1962, p. 221-22 (149).

natural? I really fear that this nature is itself only a first habit, just as habit is a second nature»¹⁴. Here is deconstruction ahead of its time! Where does nature end and human construction begin?

Pascal's quandary as to the blurred boundaries between these two realms, generally keeping safely each to its own in standard philosophical debate, raises a further question as to where the domain of matters ethical and moral situates itself *vis-à-vis* that of unreflective, automatically engendered actions springing from our deep-seated animality. And on from that, how does the structuring of an habitual gesture through repetitive practise go into making and becoming *habitus*? How does habituation move up from repetitious body work through to a structured automatic behaviour pattern and then onto a fully fledged, inured social custom? And, moving back down the other way, what is actually meant when we speak of the artificial *becoming body* or *becoming natural*? In confronting these knotty issues, Pascal's reasoning is truly remarkable: «What are our natural principles, if not the principles of our habit [...]? A different habit will give us other natural principles, which can be seen from experience»¹⁵. But if there are some natural principles «that cannot be erased by habit, there are also those created by habit against nature»¹⁶: some habits have their own specific strength of repetition that self-induces a change in the current habit, a variation (*clinamen*) of the operating tendency (*conatus*), that is, of the program we are executing.

2. Repetition, corporal schema and difference in Maurice Merleau-Ponty

Given the above it comes as no surprise that Bourdieu, one of the major contemporary theoreticians of *habitus*, has conducted an important study on the works of Pascal: *Méditations pascaliennes*¹⁷. We are justified then in leaping forward several centuries to discuss Bourdieu's views on *habitus* not, however, before taking a look at Merleau-Ponty's concept of corporeity. This concept will be used here as referring to a point of convergence of the 'primary' – natural and deeply vital – automatism in response to stimulus, as discussed in *The Structure of Behaviour*¹⁸, and of repetition qua second nature, as dealt with in *Phenomenology of perception*¹⁹, with reference to habit and fundamental body scheme. Of special relevance to our discussion are the pages dealing with *habitude* in relation to the *corps propre*; here Merleau-Ponty contends that every repetition, every movement that has become habitual, that is to say automatic in the procedural sense, is a form of passivity, notwithstanding the persistence

¹⁴ Ivi, p. 74 (120).

¹⁵ *Ibid.* (119).

¹⁶ *Ibid.*

¹⁷ See P. Bourdieu, *Méditations pascaliennes*, Paris 1997.

¹⁸ See M. Merleau-Ponty, *La structure du comportement* (1942), Paris 2018.

¹⁹ See M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception* (1945), Paris 2012.

of some activity²⁰. Equally important is the attention given by Merleau-Ponty to the primarily inter-subjective and proto-social value of bodily repetitions; Self, as he points out, is typically and consistently immersed in «an intersubjective field, not despite my body and my historical situation, but vice versa being this body, this situation and everything else through them»²¹.

In short, it may be said that in Merleau-Ponty's phenomenology, the body is viewed as a machine automatically reproducing behavioural responses, starting from elementary motor schema and moving up to *become* more complex patterns, capable of affecting the social and political sphere. What's more, despite such automaticity, as already said Merleau-Ponty allows for the possibility of change to occur from within the system. All told then, in Merleau-Ponty habit and in perspective *habitus* are primarily linked to body performance, and more precisely to reiterative bodily action, the groundwork out of which grows the repetitive behaviour of the subject, constitutive of the subject itself.

The ambiguous relationship tying the lived-living body of *Leib*, with its active and passive components, to the body-object of *Körper* is that of a contradictory contemporaneity between a *vehicle of automatisms* of routinized response patterns, the forerunners of *habitus*, and an *element of resistance* to that repetition that makes for our experience of free-flowing continuity. Without this *internal productive resistance*, *Leib's* recurring divergence would in fact be subjectively indiscernible. Action-structuring schemata, then, is susceptible to change.

It is within this framework that learning *through* and *by* repetition acquires special significance. Learning in this context means acquiring new patterns of behaviour, new habits; in a word, learning is *habitus* changing, all of which is rooted in concrete, on-going body dynamics, allowing for different individual and even collective reactions to diverse environmental stimuli. Viewed from this angle, «learning never means becoming capable of repeating the same gesture, but rather of providing the situation with an adequate response by different means. And it is no longer correct to say that the reaction is acquired towards an individual situation. Instead, it is a new attitude to solve a series of problems that have the same form»²².

In the same movement, we learn to repeat but also to resist repetition, resistance revealing itself in the act of repetition as both friction, during effectual motor phases, and *strength* (or *effort*)²³, during the learning of a new passivity or, in Mauss's terms, of new *techniques of the body*. Because of this concurrence, a sort of memory of the resistant gesture (i.e. in counter-phase) with respect to

²⁰ See M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, cit., the whole sections *La motricité du corps propre* and *La synthèse du corps propre*, ivi, pp. 127-190.

²¹ Ivi, p. 516.

²² M. Merleau-Ponty, *La structure du comportement*, cit., p. 147.

²³ The reference here goes to Main de Birain (the plexus resistance-and-effort in the repeated gesture, which is 'productive' of novelty), see M. Merleau-Ponty, *L'union de l'âme et du corps. Chez Malebranche, Biran et Bergson*, Paris 1997.

what is being performed 'automatically' continues to persist in newly acquired motor patterns. 'Veering' (*clinamen*) from the inertial condition, this act of self-preservation comes to take on a new shape. As Merleau-Ponty makes clear, «the perspective presentation of objects is not understandable except through the resistance of my body to any variation in perspective»²⁴. And what applies to visual perception also goes for any perceptual dynamic. We *have and are* habit, that is, habit understood as variable repetition, as irresolute pattern. Proneness to (*power for*) self-differentiation in repetition is inherent in the dynamics of one's own body. The body has and is repetition: it «is the primordial habit (*habitude*), the habit that conditions all the others and thanks to which they are understandable»²⁵.

We have seen, then, how tightly body, repetition and variation are locked in with one another. From a phenomenological point of view, none would have or make any *sense* without the other two. Corporeity is then materially and consequentially the natural, indeed the 'bi-natural', locus of any *sensible pattern* of our behaviours, in so far as corporeity is both nature and second nature. The theoretical and political upshots of such an approach call for attention, even if only briefly.

The 'close-to-the-bone' association of repetition and difference represents the ontogenetic core of all learning. As such, the aforementioned triple association is already the most relevant form of learning itself, absolutely decisive for the overall meaning of (our) future gesture, understood in its *aptitude to de-automate itself*. *Learning to unlearn* lies precisely here, in these indeterminate body plexuses at odd with one another, the vying of which allows for dissension to emerge. And, within it, the space for any possible dissension.

We have so far discussed the key role of the body in habit forming and reforming. Our attention, though, needs at this point to be given briefly to the subject. The subject can only be successor to these psycho-corporeal dynamics; in relation to the specificity of the *habitus* à la Bourdieu, this procedural unconscious or even a social unconscious, if you like, takes precedence. But the subject *remains* as a figure of organization of the impulse (*conatus*) that moves the body. Likewise, in their progressive socio-cultural articulations, habits are structured and extended up and out to the social sphere, moving away from the bio-corporeal level. Passivity and institution²⁶ have at this point transformed incipient 'body primacy' into an automatism of reproduction of abstract schemes, of ritual forms, as in Bourdieu's *habitus*. Be it as it may, the fact nevertheless remains that this second nature would immediately be destitute of meaning if it weren't considered in relationship to *Leib*. As with the 'lowest' organic tier of the body, then, so for the 'highest' tier of the social-cultural.

Taking up again from Merleau-Ponty, the organism is also confronted with a pattern as it learns and repeats its own elementary behaviour, establishing a

²⁴ M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, cit., p. 121.

²⁵ Ivi, p. 120.

²⁶ See M. Merleau-Ponty, *L'institution, la passivité*, Paris 2003.

'divergent' automatism. Even at its most rudimentary, the organism 'is' repetition. Every organism is subject to repetition patterns, as also the fully-fledged individual and, more extensively, the social organism as a whole. Reacting to stimuli, the organism is passivized by automatisms but, *at the same time*, it *produces a response* to the stimulus that is not only automatic. Through its response it is in fact already *making sense*, thus gaining latitude to accommodate for critical learning and for the construction of an action and a scheme: «the organism [...] cannot be compared to a keyboard on which external stimuli would be exercised and on which they would define their own form, and this for the simple reason that the organism contributes to constituting this form»²⁷. From this point of view, repetition – more precisely, the repeated response – is a plastic reproduction of the pattern that *we are*, and that partially and empirically adapts to the environment; it is a repetition *inhabited* by a space that makes it possible in advance to meet the future pattern that we are learning in action, of which we do not 'see' (in the sense of *theorein*) clearly the outline, but which organizes our entire action, both individual and social. Such a standpoint clearly does away with any reductionist view of the stimulus. Elucidating on his conception of the stimulus, Merleau-Ponty points out that any stimulus «often acts much less for its elementary properties than for its spatial distribution, its rhythm or the rhythm of its intensity. More generally: it happens very often that the effect of a complex stimulus is not predictable starting from the elements that compose it»²⁸. Viewed from Merleau-Ponty's angle – but also from that of current theories of *habitus*²⁹ – every learning process, including 'upper' grade ones, as far as those involving complex cultural frameworks, has a distinct biological matrix grounded in an organism's responses, going to make up elaborate behaviour patterns. If so, it is not inapposite to regard the stimulus-response mechanism as a sort of 'natural prehistory' of second nature. As we shall more fully see further on, this sort of reasoning can also be encountered in Marcuse.

From what we've so far seen, a *variant engendering device* is wholly conceivable and viable within a stimulus-response sequence perspective, essentially not unlike the '0-1' digital model from which so many crucial current social automatisms have sprung. Habit forming and reforming or deforming would therefore appear to be 'consubstantial', as the routinised and recurrent regularity of a habit and hence of *habitus* up as far as socio-politically consolidated regularities, is 'ruffled' by a primal internal articulation which gives rise to an intrinsic, self-diversionary

²⁷ M. Merleau-Ponty, *La structure du comportement*, cit., p. 13.

²⁸ Ivi, p. 10.

²⁹ See the recent I. Testa, F. Caruana (eds.), *Habits. Pragmatist Approaches from Cognitive Science, Neuroscience, and Social Theory*, Cambridge 2020, but also other studies specific on the role of plasticity in repetition, like *Habits: plasticity, learning and freedom* (J. Bernacer, J. A. Lombo, J. I. Murillo eds.), «Frontiers in Human Neuroscience», 2015 (on line). Of interest, on the concept of 'double unconscious' in relation to habits, also T. Possamai, *Inconscio e ripetizione. La fabbrica della soggettività*, Milano 2016 and, for an overall analysis, I. Pelgrefi, *Filosofia dell'automatismo*, Salerno-Napoli 2018.

and natural faculty, capable of differentiation from the same operating schema by passivizing the agent 'organism' simultaneously to its acting.

3. *Habitus*: notes on Pierre Bourdieu and Marcel Mauss

The devices of repetition we've so far been examining are consequential well beyond the strictly corporeal, reaching out to the inter-subjective and social spheres. Merleau-Ponty is aware of such an impingement, even though he never fully pursues the issue. Bordieu's use of the term *habitus*, while owing much to Merleau-Ponty's theory of *habitude*, better highlights, however, these broader implications. Bordieu's critique draws attention moreover to objective elements of theoretical-formal analogy between *body schema* and *habitus*³⁰. He in fact describes *habitus* as a

system of lasting and transferable dispositions which, integrating all past experiences, functions at all times as a matrix of perceptions, evaluations and actions, and makes it possible to fulfil infinitely different problems having the same form and thanks to the incessant corrections of the results obtained, which are themselves produced dialectically by those results³¹.

The interesting point here is that *habitus* may be understood as an *automatic repetition device*. And yet, it also makes room for inherent change, operating like an intellectual motor scheme that while arranging in advance for any action to be reiterated over time, and thus routinized, provides nevertheless also for future departure from the standardised pattern. Bordieu's reference to 'perceptions', 'learning', 'pattern' and '*shape of stimuli*' vis-à-vis the environment, with which in fact *habitus* is deemed to ceaselessly interact, clearly betrays the Merleau-Pontian derivation of the concept. If *habitus* has, in its most general form, a social origin, this is in the sense of an incorporation of patterns, of techniques of the body often acting at the unconscious level, therefore outside the rational control of the Subject, understood in its broadest possible meaning, that is to say of the many-tiered Subject, including its political and collective instantiations, as Bourdieu's use of the concept of class suggests. In other words, Bourdieu's interpretation brings into clearer focus *habitus* as an essentially 'dynamic structure of ambiguity', discharging its function both *actively* and *passively*. From this angle *habitus* may be said to process incoming external stimuli, 'repeating' them and simultaneously giving rise to unexpected forms. Such a process clearly

³⁰ See L. Wacquant, *Breve genealogia e anatomia del concetto di habitus*, «ANUAC», 4, 2015 (2), pp. 67-77; C. Piazzesi, *Abitudine e potere. Da Pascal a Bourdieu*, Pisa 2003; T. Sparrow, A. Hutchinson, *A History of Habit. From Aristotle to Bourdieu*, cit.; see also E. Grosz, *Habit Today: Ravaisson, Bergson, Deleuze and Us*, «Body & Society», 19, 2013, pp. 217-239, where habits, read as a *contraction that preserves*, it is then naturally prolonged in that property of the *habitus* that consists – as well as in Merleau-Ponty – in being an *extension of the contracted habits*.

³¹ P. Bourdieu, *Esquisse d'une théorie de la pratique*, Genève 1972, p. 211.

then complexifies the institution of the identical, that is, it complexifies the establishment of any social behaviour, in so far as *habitus* comes to be conceived of as a «lastingly generating principle of regulated improvisations»³². What's of interest in the current discussion is the improvisation of routine-breaking behaviour springing from abiding *habitus*, that is of how innovative behaviour patterns dwell within and arise not so much despite of but indeed thanks to and out of repetition, in other words, as Bourdieu has it, of how new forms of behaviour inhabit repetition (semantic plexuses much used by Bourdieu to be borne in mind concerning this argument being *habitat*, *habitus*, *inhabiting*). Bourdieu's clear sense of the cohabitation of this 'odd couple', is enough in itself to restore the more properly philosophical issues at stake in the present paper, without overlooking the fact that even for Merleau-Ponty understanding the sense of improvisation of the organism was already a key issue.

In fact, as much as the over-determined dynamic between repetition and difference certainly applies to *habitus* in the social domain, it cannot be overlooked that at the same time this dynamic is rooted in significant physical states of the body and in circumstances befalling it, in the body's silences even, not to speak of its ambiguous and relational extensions with other bodies; in short, there is no *habitus* without incorporation. As can be seen, we are here once again confronted with the classical and recurrent issue of the relationship between nature and history. From this angle, it can be argued that *habitus* is the expression, in directly ethical-political terms, of Merleau-Ponty's 'bodily unconscious' and of its inherent power. Yet it is thanks to this power that the body passivized by *habitus* exhibits its ability to passively resist and counter the cogency and constancy of any *habitus*. Here then, we have in the same stroke power and resistance: the enduring (*conatus*) of oneself within difference (*clinamen*). Thus considered, nature eschews total culturalisation via *habitus*, resisting, like a shadow of negativity that can never be fully retracted from the device called *habitus*. Take this short passage, in which the whole Bourdieusian discourse is framed between, on the one hand, an history that becomes nature (precisely in the *habitus*), and on the other in the concept of 'world in the world', that is a structured system of reversible relationships that closely resembles the fact that the body scheme, in Merleau-Ponty, «is a system open to the world, correlative to the world»³³: «As history made nature (*histoire faite nature*), [*habitus*] is what gives practices their relative autonomy from the external determinations of the immediate present. This autonomy is that of the past, put into action and agent which, functioning as accumulated capital, produces history starting from history and thus ensures the permanence in the change that makes the individual agent a world in the world»³⁴.

³² P. Bourdieu, *Méditations pascaliennes*, cit., pp. 250.

³³ M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, cit., p. 179, footnote 1.

³⁴ P. Bourdieu, *Le Sens pratique*, Paris 1980, p. 90.

A formula according to which *habitus* is «history made nature»³⁵ becomes truly understandable only if we think of the intrinsic relationship between *habitus* and body, as has been posited here; the body, and not the Subject, is what makes for the simultaneous connection of nature and history. Of course, the visual angle from which we are examining the concept of *habitus* is undoubtedly partial, but it allows us to think that the socio-corporeal process of dis-automatisation is linked to the non-programmable, nor controllable diversions of bodies, understood as bodies engaged in the practices of resistance and transformation of the world. «*Habitus* contributes to transforming what transforms it»³⁶, just as *Leib* is able to modify his own body schema.

Examining the use of the term *habitus* in Bourdieu's early writings, along with references made to Mauss's 'social anthropology', is helpful in better appreciating how tightly Bourdieu deems *habitus* to be bound up with the domain of the body. One of its earliest appearances is in the 1962 essay *Celibat et condition paysanne*³⁷. Here *habitus* is used to refer to the «motor habits»³⁸ of the farmers of the Pyrenean village of Denguin. As such, it is associated from the start with the *body in motion in relation to social space*, as repetition in relation to introjection³⁹. The future evolution of the concept seems to be here already fully encapsulated. Such clarity of conception is epitomised in the description Bourdieu makes of how the farmer learns a new dance, differing from the usual one; his action is portrayed as an unconscious learning of what is *becoming natural* in the dance movement. This becoming natural is in fact equivalent to *second nature*, so much so that in addition to *habitus* Bourdieu also employs the Aristotelian term *hexis*. The term *habitus* is from the outset and even at its fledgling stage used by Bourdieu with reference to how bodies, in their relational and multiple dimension, circumscribe every *mutation of the habitus in the habitus*. Bourdieu strongly endorses the idea of the quasi-physical nature of any mutation, for it is «a real change of 'nature', since bodily habits are what is most naturally experienced, and on which conscious action has no influence»⁴⁰. Bourdieu is beholden to Mauss's essay *Techniques of the body*⁴¹ for his initial use of the term, which he will however work on and develop over the years for his own purposes. But for our purposes it is useful to stop and take a closer look here at Mauss's use of the term.

According to Mauss «Each society has its own special habits (*habitudes*)»⁴². Their exceptionality is such as to practically define any given society in its

³⁵ *Ibid.*

³⁶ *Ivi*, pp. 156-157.

³⁷ See P. Bourdieu, *Celibat et condition paysanne*, «Etudes Rurales», 5-6, 1962, pp. 32-135.

³⁸ *Ivi*, p. 99.

³⁹ Notably, in its being the differential between citizen and farmer, the latter is somehow 'subjected' to the 'model' or the 'scheme' of the former. See p. 100.

⁴⁰ *Ibid.*

⁴¹ M. Mauss, *Techniques of the body* (1934), tr. B. Brewster, «Economy and Society», 2, 1973, pp. 70-88.

⁴² *Ivi*, p. 72.

entirety. What makes for *habitudes* to be so cogent and all pervasive is ‘social repetition’. Our attention here is drawn first and foremost to the concept of ‘repetition’, for it is through repetition, grounded in essentially physical bodily practices and procedures (techniques of the body), that *habitus* comes to be characterised and structured. It is in fact in analysing a number of everyday ‘behaviours’, including walking, swimming, dancing and gradually up to eating, sleeping or sexual reproduction – where Mauss focuses on such issues as their *learning*, their *variable execution* (the learned pattern changes during the exercise) and their *transmissibility* – that the concept of *habitus* comes to be foregrounded. Here too, in some way, the behavioural technique produces the human, in the double reciprocal relationship in which repetition is installed between biological corporeality and social schema.

According to Mauss, *habitus* «expresses, infinitely better than ‘habit (*habitude*)’, the ‘hexis’, the ‘experience’ and the ‘faculty’ of Aristotle (who was a psychologist)»⁴³; this is because *habitus* is *exposed* to the technical form of a repetition exerted on an element that has always been both social and linked to the historical-concrete dimension of the body. *Habitus*, in fact, «designate those metaphysical *habitudes*, that mysterious ‘memory’, the subjects of volumes or short and famous theses. These ‘habits’ do not just vary with individuals and their imitations, they vary especially between societies, educations, proprieties and fashions, prestige. In them we should see the techniques and work of collective and individual practical reason rather than, in the ordinary way, merely the soul and its repetitive faculties»⁴⁴.

What becomes evident here is that there is clearly an original link between repetition, body and *habitus*. Viewed from this middle ground – where *habitus*’s technical characteristics as a social technique clearly emerge and can be seen to intercept with the technical aspects congenital to *Leib* – we can better appreciate how consequential the concept of repetition is in Mauss: «we are dealing with techniques of the body. The body is man’s first and most natural instrument. [...] man’s first and most natural technical object, and at the same time technical means, is his body [...]. Before instrumental techniques there is the ensemble of techniques of the body»⁴⁵.

Given as much, it is safe to contend that at a theoretical level Bourdieu’s *habitus* can comfortably accommodate Merleau-Ponty’s concept of corporeality and Mauss’s *techniques du corps* as agents for change. Finally, it is worth noting that Bourdieu’s *habitus* does not eschew the political, as when the author turns his attention to considering the eventuation of changes in the existing state of affairs, discussing the issue very much along the lines of a critique of second nature.

⁴³ Ivi, p. 73.

⁴⁴ *Ibid.*

⁴⁵ Ivi, pp. 75-76.

4. Second nature and capitalism in Herbert Marcuse

The historical-philosophical debate on second nature was indeed widespread in the 70s. The topical concept was related to many other issues strongly debated at the time such as standardisation, addiction to consumer society, and the so-called *naturalization of capitalism* in the Marxian sense. In the wider societal critique of the time there was the awareness that for the capitalist system to function as smoothly as possible the social meaning of commodities – not the least of which the human element itself – as well as of the work required for their production had to be concealed. The best means for achieving this dissemblance was seen to reside precisely in the mechanisms attending *habitus*. The question of whether there's any room in the current philosophical debate around capitalist repetition for issues relating to corporeality is especially meaningful when viewed from within the theoretical framework of the '70s debate. Notwithstanding that the body as an 'object' of study is no stranger to modern-day philosophical discussions, it may be asked what exactly is its role in the debate? Does it risk becoming a sideline in the theory, downgraded to a pre-cultural 'stimulus' without any significant social consequence; is it running the risk of being deemed as something belonging to the sphere of pre- or indeed a-social phenomena? Theoretical debate is now at a juncture that requires rethinking the process of *un-learning habitus* which takes place and has its place in the ambiguous relationship between [first] nature and second nature, giving rise to unprecedented forms of behaviour. Indeed, the ambiguity itself linking the two natures calls for closer scrutiny if its exact status and role in the process is to be better understood, no less than do basal stimulus or instinctual automatism.

At this point it is worth turning to Marcuse, writing at about the same time as Bourdieu, to help clarify some of the issues involved here. Of particular interest for our discussion is one of his early essays published in 1969, *A biological foundation for socialism?*⁴⁶, which consummately conveys his overall views on the matter very well. Here, Marcuse discusses whether and to what extent the social reproduction of domination, as well as its disestablishment, can have a biological underpinning. Bearing in mind what has been said thus far, there should be no doubt at this stage as to the key role played by *habitus* as the means and medium through which dominion is transmitted and reproduced. Linguistic differences aside, Marcuse turns to the concept of *second nature* to provide an answer to his query, alert to the fact that the 'critical' and *necessarily ambiguous* relationship in which body, repetition and dis-learning are enmeshed is the nub and hub of the matter.

True to form, Marcuse holds no punches, laying his condemnatory cards clearly out on the table from the start: «The so-called consumer economy and the politics of corporate capitalism have created a second nature of man which

⁴⁶ H. Marcuse, *A biological foundation for socialism?*, in Id., *An Essay On Liberation*, Princeton 1969, pp. 12-21.

ties him libidinally and aggressively to the commodity form»⁴⁷. Indictment aside, what interests us here of Marcuse's critique of consumer society – where, needless to say, consumption is not least consumption of bodies and therefore of our ground-zero *nature* itself – is the link between corporeality and *habitus*, or rather between *biological organism* and the *capitalist subjugation device*. As problematic – or opaque, even – as this link may appear, it warrants close scrutiny if we are to come to philosophical grips with the very feasibility of habits changing; the question confronting us is whether there is any leeway for changes to occur in second nature at its first nature interface, given that the subject is fully caught up – we might say 'entangled' or 'emmeshed' – in the interaction between the two natures, regardless of the terms we choose to talk about this liaison, this interchange, be it as 'matter' and 'spirit', singularity and society, and why not, in the wake of Bourdieu, as 'nature' and 'history'.

Marcuse is clear from the outset as to where the bedrock lies, flatly positing an «organic foundation of morality, in the human being»⁴⁸. Presuming morality to be, at least to some extent, firmly grounded in the body – if not indeed at a yet more inchoate organic level – and not in the subject, leaves open the question as to how morality can well up and grow into a fully fledged and articulate, personally experienced and socially sanctioned system. Such crypto-Nietzchean postulations crop up throughout Marcuse's works. By putting the body centre stage, Marcuse would appear to throw the classical dichotomy of subject-bound political criticism versus subject-free utopian liberation off-kilter. For sure, if we are to go along with the idea that «political radicalism implies a moral radicalism: the emergence of a morality that can pre-condition man to freedom»⁴⁹ in the sense that «even before being adapted to specific social criteria [...] morality is a '*disposition*' of the organism»⁵⁰, a lot of familiar philosophical givens call for reviewing and rethinking from a different angle. Note here how once again how mind-setting *disposition* is not subject-borne but rooted in the physical organism. The same *habitus* or schema engendering relationship between subject and corporeity already encountered in both Merleau-Ponty and Bourdieu comes out here when Marcuse speculates that morality as '*disposition*' is «perhaps rooted in the erotic drive»⁵¹.

A first comment. In this narrow round of propositions, Marcuse postulates the existence of a device – not all that different from Foucault's biopolitical device – of a scheme, of a second nature so deep-seated as to *forego* device set up itself. It may be asked what we are dealing with here: history or nature? Actually, the question in these terms misses the point; what we are confronted with at this level of analysis is far more complex. The pertinent question is: what, if anything, does something we have chosen to call 'second nature' have to do

⁴⁷ *Ivi*, p. 14.

⁴⁸ *Ivi*, p. 13.

⁴⁹ *Ibid.*

⁵⁰ *Ibid.*

⁵¹ *Ibid.*

with vital automatism, basic compulsions to repetition, and primary impulses themselves? Needless to say, as outlined in his *Eros and civilization*, Marcuse has no doubts as to the erotic nature of the primeval impulse. But his treatment is theoretically far more consequential than your standard 'eros-be-all-and-end-all' fare. In fact, he does not assign the erotic impulse to the realm of vitalistic irrationalism, placing it instead at an intermediate proto-organizational level. From the outset, Marcuse is clear as to the fact that there is an «instinctual foundation for solidarity among human beings»⁵². Indeed, a bit further down the line he squarely talks of the existence of a sort of «instinctual structure»⁵³.

The issues raised in the excerpts referred to above are deserving of closer scrutiny and discussion; suffice it to draw attention here to the fact that in Marcuse's scheme of things, the organism, with its unreflective and instinctual automatism, and the 'structuring of the impulse', that is the formation of a *second nature*, all share a common ground. In their mutual ongoing intercept each seems to summon the other. In this sense, the *instinctual foundation* is also «historical» in so far as «the malleability of 'human nature' reaches into the depth of man's instinctual structure»⁵⁴. Likewise, «changes in morality may 'sink down' into the 'biological' dimension and modify organic behavior»⁵⁵.

In Marcuse's view as set out in *Eros and civilization*, the feasibility itself of the 'Revolution', indeed its very viability, lies precisely in the turbulent, unrestrainable 'meeting of the waters' of the organic-instinctual with the institutional, criss-crossed by the undercurrents of repetition patterns. It is in fact in this very materially concrete locus, which is at the same time caught up in 'history', that un-learning of the all-pervasive, all-intrusive institutions of capitalism can take place. Consistent with what has been argued so far, the ambiguity or undecidability characterising this intermediate area between body and society can be seen to be an essential enabler of mind-set change:

I use the terms 'biological' and 'biology' not in the sense of the scientific discipline, but in order to designate the process and the dimension in which inclinations, behavior patterns, and aspirations become vital needs [...]. We could then speak, for example, of the biological need of freedom, or of some aesthetic needs as having taken root in the organic structure of man, in his 'nature', or rather 'second nature'⁵⁶.

This last quote points not only to the relevance in the un-learning process of 'historical truth' but also to that of the biological, of second nature, or, more precisely, of the paradoxical *becoming natural* of instinctual arousal intersecting with the organism's reaction to stimuli. Notwithstanding that here as elsewhere Marcuse acknowledges desire to be delusively and deceptively unreliable, easily misleading the subject as to its centrality and supremacy – even if self-consciously

⁵² Ivi, p. 13.

⁵³ *Ibid.*

⁵⁴ *Ibid.*

⁵⁵ Ivi, p. 14.

⁵⁶ *Ibid.*, footnote 1.

unaware, the subject is in fact always constructed/reified -, the instinctual is always at work oiling the wheels of possible un-learning.

5. Learning a new habitus: a form of critique?

In view of the foregoing, then, it can safely be assumed that un-learning sits comfortably and securely on the instinctual. The question remaining to be answered, however, is what shape, what *Gestalt* the un-learning process may take. Some aspects of the role played by the body in behaviour pattern variance have already been discussed. What precisely is learning?; what do we mean when speak of the *critical learning* of a *habitus*?; how can a truly critical attitude grow out of repetition?; are questions we must now endeavour to answer. Rather than to already acquired and incorporated *habitus*, attention, we believe, should be given to the *habitus* phasing in and instalment stage if we are to try to answer them. What occurs at the moment of *habitus* incorporation, that is when *habitus* is 'learnt', is where the focus should be. The crucially consequential moment is not when *habitus* is supposedly already securely seated behind the wheel, steering and driving the subject where it will and exerting its sway on body and society alike, but when it first steps on board, that is at the *learning stage*.

From a theoretical point of view, the rub, the stumbling block with respect to repetition's presumed *autonomy* is always the body and, conversely, its, and not repetition's, *autonomy*. Again, the question: what does incorporating repetition mean? What happens when repetition is integrated in our already existing *habitus*, that is when the repetition device, whatever its nature or historical articulation, encounters the body? A possible answer is that something does not fit; the encounter engenders resistance; there is friction. A word of caution is called for here. If at this point we were to espouse an ideologically skewed view idealistically inclined to interpreting the increasing technicization of the world as moving increasingly in the direction of a general progress, despite encountering stumbling blocks along the way, that is, if we were to think of *habitus* as being capable of attaining an ideal, totally manageable form through small successive adjustments to make up for the occasional mishap along the way, it would mean being blind to the fact that any such enterprise is doomed to failure from the outset, for it is invariably plagued by extrinsic disruptions and an inherent fragility. Something 'goes wrong', has always 'gone wrong', in the acquisition of every *repetition device* by the body. To presume that the body assimilates a repetition technique in a straightforward manner and that the non-technical residue of technicisation will be subsequently reduced is ideologically naïve. The ultimate ideological mistake is perhaps to consider the resistance of the body to be a negligible error, a marginal side effect compared to an instrumental rationality that will ultimately make for the repetition device to effortlessly work in the body, singular and social.

In a nut shell, corporal contrariety is the snag; when a new technique is incorporated into the body, the body resists its domestication. In other words, incorporation of any new mind-set is no smooth and easy process; acquisition of a repetition technique, such as is a *habitus*, induces initial take-up resistance by way of 'natural counter-techniques' within the repetition. As with already acquired techniques, these repulsive techniques are no less repetition driven and their action is to complicate and disrupt the assimilative framework. What exactly holds up assimilation at this crucial intermediate stage? The obstacle to smooth and easy integration is the body; its otherness with respect to the course of events resurfaces at this stage, defiantly counteracting the process's unhindered progress. The body as *Leib*, the lived body, that is, deploys its own 'resistant nature' within the *conatus*. But despite this rejective inclination, it is in any case already in the receptive, acquisitive incorporation mode.

This kind of over-determination is not our problem's fault-line but its logical centre. Succinctly put, the body *is and has* a resistant nature (this tallies with Merleau-Ponty's *we have and are habit*). The theoretical and even political upshot of this inherent corporeal resistance is that the body while constantly adapting is no less always putting up a fight, constantly tending and striving, that is, to be 'disadaptive' no less than it is adaptive. This corporeal contrariety is what makes room for dissent in future action. The bond between body and repetition is not yet a permanent, irreversible given. It is rather a relationship of 'agonistic reciprocity', so much so that there are instances in which it is actually the body, according to its nature, that takes the lead in limiting and restructuring the power of repetition. Each individual body is constantly at work to remould corporal schema. Corporeity, in its relational dimension, which is first and foremost an open and inter-corporeal dimension before being inter-subjective, enriches that same schema with innovative variants, un contemplated by the original scheme itself.

Our contention that focusing attention on already learnt and firmly incorporated techniques and limiting ourselves to a strictly conventional philosophical inquiry can amount to missing the point when learning is the issue should at this point have been soundly established. As much as the given may be relevant and historically decisive, the process of acquisition, of *incorporation* of uncustomary and novel behaviour patterns and/or *habitus* is what we should be looking at more closely if we are to try to understand or even just appreciate the possibility of mind-set change. It is in process and not in *datum* that material and not fictional self-induced variation of repetition patterns may be more comprehensibly observed. And by process we mean precisely that narrow but decisive intermediate 'left' field in which 'old' repetitions are fully foregrounded and performative while 'new' repetitions are as yet competitively 'lurking' in the background, striving for incorporation.

That's not to say that over time learning hasn't altogether received its fair share of intellectual speculation. Some of this speculation is highly pertinent to our discussion of learning new repetitions, that is, of learning new repetition devices,

such as is *habitus*. For reasons of space only a couple of examples can be cursorily considered here. First, let's begin at the beginning, at infancy, at the *infans*, at the stage of the as yet speechless child, the child devoid of cultural influences, the quintessentially open-minded anthropoid, who is nevertheless susceptible and receptive enough for *habitus* – such as linguistic habits, for instance – to take root. The newborn is almost solely corporeity, a primacy that can last up to as many as the first three years. Throughout this time *Leib* begins and continues to learn ceaselessly, caught up and swept along in the ever-flowing learning stream, seizing on every germinal moment, every fleeting experience as they roll by. As we've already seen in the *Nicomachean Ethics*, most importantly the child *learns to repeat*. In elucidating on the concept of *hexis* in which repetition is the key to explaining behaviour habituation, Aristotle shows how a structured behavioural technique *incorporated through repeated exercises* is conducive to the accretion in the individual of *areté*, in accordance with the values of a given social *milieu*. It may be safely presumed that such a process commences to unfold at the earliest stages of childhood development. Viewing Aristotle and what follows in the philosophical speculation on these issues from the standpoint of Merleau-Ponty helps to better appreciate how corporeality is in fact the focus of discussion into the dynamics of mind-set and -frame growth, consolidation, change or dissolution, be it the individual stand-alone body or, even more importantly, the extended, outreaching body of *intercorporeity*. If this be the case in adult life, how far more pivotal, then, is the body in earlier development, in the far less subject-superintended stages of childhood? Body pattern formation and deformation in the behaviour pattern structuring throughout the first three years of infancy, before what Merleau-Ponty in his lectures at the Sorbonne refers to as the 'third year crisis', is of special interest to our discussion here. In particular, one of his insights is especially illuminating. He keenly notes how in the child, «the acquisition of expressive modes always represents a certain crisis, the sudden annexation of an entire expressive universe»⁵⁷. What this amounts to is that while the complex reality to which the infant is submitted has already been manageably schematised and an idiosyncratic behaviour pattern can already be seen to emerge, the schema nevertheless undergoes radical re-formation to make room for new acquisitions. But what goes for the body of the as yet inarticulate *infans* also applies to the body of the politically 'oriented', socially defined, linguistically structured, and whatever else adult – the same, deep-seated, traumatic schema-changing upheaval in ceaseless progress, even though memory of its earliest onset may have completely faded away or awareness of its lingering, underlying presence have been self-censored.

Now that we've seen the primary role of corporeity in the speechless *infans* lets go to the other extreme where repetition's inclusion in the body becomes so deeply entrenched, so ingrained as to warrant the term 'hard-wiring'. This is

⁵⁷ M. Merleau-Ponty, *Les relations avec autrui chez l'enfant*, «Bulletin de Psychologie», tome VIII, 3-6, 236, 1964.

especially the case of the mass production line worker. The alienated, repetitive and machinelike method-engineered gesture of this industrial worker has been the subject of much literature in the last century. The automation of human work and activity in general has today spilled out of the factory over into everyday life. Expanding digital environments, 4.0, the ever faster and more easily accessible multiplatformed Web, Apps for all occasions, and so on are all increasingly encroaching on and cybernating intellectual work, a process that has given rise to a growing intellectual proletariat, the so-called *cognitariat*. In the work milieu learning is learning to do a job. When we speak of learning in this context it is perhaps clearer than in other discourses on the subject that learning is about mastering a technique, which is done through repetition in a skill or procedure. The assembly line worker, for instance, is trained or more precisely drilled to perform a specific task by methodically repeating a technical gesture or a coordinated set of gestures in an orderly and routine fashion without any deviation from given standards. There is strictly no room for body friction in such heavily controlled, limited and constricted behavioural sequences. The space for any behavioural variation, for the divergent-corporeal dimension of the worker's *Leib* to break out from such a strait-jacket is next to nil. 'Improvisation', in the sense Merleau-Ponty uses the term, that is, of human proclivity to vary and adapt one's own schemata by *inventing new ways* of merging the old and the new repetition, is atrophied. Method engineering and 'hard-wiring' of a concatenated sequence of prearranged routine actions constituting a menial task, a skill or a more articulated procedure so as to ensure smooth, snag-free job performance by the human agent requires hard or in any case consistent drilling and entails practically 'automatonising' the body. It is not the only type of knowledge infused in this manner. Education in general is in fact the crux of the matter, the vital and decisive stage of *habitus* and of disciplinary – in Foucault's sense – transfer of work-behavioural contents from the 'system' to the 'body-that-works'. It is in this sense of the structural need to limit any internal resistance that we can appreciate the scope and duties incumbent on a psychotechnician in charge of hiring specialized workers in a factory in Belgium in 1948. Especially illuminating is a note of caution addressed to the recruiter in assessing applicants. The recommendation sheds light on the essential difference between an 'informational logic' and an experience of complexification, typical of every true relationship of formation: «From the moment a worker shows a quick understanding of the procedures, of the delivery that has been entrusted to her to perform a 'test', we call her wake up. [...] In the choice we have to make, we must be wary of workers who succeed too well and too easily in the 'tests': in the long run, they will never get used to too elementary tasks»⁵⁸.

This word of warning to recruiters couldn't be clearer as to how even a minimally critical learning of repetition, amounting to failure to fully hold the *working or productive habitus* in check, risks thwarting the system's scope and

⁵⁸ Quoted in G. Friedmann, *Où va le travail humain?*, Paris 1967, p. 317.

rationale in the 'scientific' selection of the ideal operator, qualified and employable only insofar as an actuating extension of the machine itself. This caveat actually applies well beyond the shop-floor. It is germane to any training programme – whether for selecting manual or intellectual workers – whose promise and scope is to deliver the flawlessly operational, fully self-satisfied and economically achieving trainee in the shortest time possible⁵⁹. Whatever the spin on higher and on-going education, personnel training, refresher courses, upgrading human resources and staff skills and the like, imparting knowledge and/or know-how to the prospective 'wage earner', regardless of rank, seems to still be conceived of and practiced as a one way flow of information from source – in addition to knowledge also the fountainhead of power – to subdued recipient. This being the model prevailing today no less than yesterday, the process of *habitus* formation is still thought of in pedagogically reductive terms, based as it is on the mere, 'no-nonsense' conveyance of information, gauged as successful depending on the recipient's faithful rendering of the conveyed contents, without any alteration. Such an outlook is a far cry from the idea of learning as a truly critical experience conducive to developing one's own personal point of view (the shared dimension of knowledge as a structuring of common experience notwithstanding). To be sure, there's no room in this pedagogically bleak scenario for any lateral thinking. In some form or another, remote and distant teaching and learning have been around for some time now. The recent officially sanctioned and publically supported, pandemic-driven expansion of these educational practices is not without consequence. Despite expert reassurances to the contrary, the reductive model of straight, strictly convergent, drill-based rote learning described above still prevails and has indeed broken new ground. The apparently two way, real-time teacher-learner interaction and exchange made possible by the cyber classroom is illusionary as far as the actual direction of information flow and transfer goes. Indeed, on-line enhancement has actually quickened the process of industrialisation of the education sector, like Distance Learning⁶⁰. The tasks required of today's blue or white collar workers may have changed along with the tools and know-how required for performing them, but the agenda is still as much full-scale production process automation as ever, including the human agency as well. As in the past, scope and purpose of much of modern-day on-line teaching and learning is to cost-efficiently upload the learner with instructions

⁵⁹ It is evident, although we cannot dwell on it here, the connection between the acceleration in the *progressions of contemporary technology* and the 'new' forms of control, which highlight, among other things, the constitutive ambiguity of the concept of 'giving a form', in the sense of passivation of the trained subjects, but also to emancipate the subjectivity of those who are authentically trained (and not just merely 'informed'). References could go to the Frankfurt school scholars, such as H. Rosa, *Beschleunigung und Entfremdung. Entwurf einer kritischen Theorie spätmoderner Zeitlichkeit*, Frankfurt 2015, but also to Paul Virilio's work on acceleration. An original vision that integrates Virilio's thought with references to the philosophy of technique, also in Germany, is: U. Fadini, *Velocità e attesa. Tecnica, tempo e controllo in Paul Virilio*, Verona 2020.

⁶⁰ For example DAD: acronym of *didattica a distanza* (distance learning) in Italian.

and turn out fully trained and skilled, specialised no-nonsense ‘technicians’ in as short a time as possible. What is ultimately required of these operators is to be adroit and frictionless cogs in the wheel, even if ‘friendly’ employee incentive and benefit plans and motivation-oriented human resource management helps to disguise the fact. Their duties essentially consist in mastering a procedure so as to be able to smoothly and effortlessly run a programme or implement a protocol; nothing more is asked of them but to execute preordained routines set out sequentially in a list of standardised instructions. Method-engineering thrives and prospers indeed well in the so-called post-industrial age of the twenty first century and a good deal of the groundwork is as ever entrusted to the teaching profession. In fact, with respect to the technique, we could say that it is possessed us more than it is possessed by us.

Some provisional conclusions: learning to learn

Be it then as in the case of the inarticulate infant, of the assembly line worker, of the modern-day operator, repetition technique-based acquisition processes require subjugation of the body. The passivised body is in fact more receptive and ‘machinally’ useable, whereas the aroused and reactive body is obstructive and disruptive, a ‘remainder’ to be trammelled as quickly and securely as possible. Any residual subversive capacity, any dissent that may unwittingly or involuntarily challenge the systematic nature of deep incorporation of repetition automatisms must be speedily dampened. Every critical form will have to be re-addressed in the Program itself (the Program of the global Automatic Machine)⁶¹ to better solve those same schemes or problems, whose form is ‘a not open form but a close form.’

The critique we’ve conducted so far is not intended as end in itself but is merely a premise for the work that lies ahead. It’s important to have a clear albeit summary picture as to where we actually stand to better appreciate our contention that far from referring to a staid, steady and settled mind-set or mental disposition or behavioural pattern, the concept of *habitus* calls forth a significantly more complex and not so sedate scenario. *Habitus* stands at the cross-roads, at the meeting of the turbulent and uncontrollable waters of learning and unlearning, of the *passive reception and incorporation* of a scheme versus its *active acquisition and assimilation*. To a certain extent it may be said to be akin to Gregory Bateson’s⁶² concept of *deutero-learning* (i.e. learning to learn). Left to their own devices, *habits* as second nature, whether inflected in the singular or

⁶¹ The automatism of informational Capitalism, that is the pattern of pseudo-mechanical behaviour induced in the bodies, are at the center of the chapter on time in Stiegler, *La société automatique* (cit., pp. 281-323). Stiegler here thoroughly develops the ‘classic’ reference to *General Intellect* concept, starting from the *Fragment on the machines* of Marx in the *Grundrisse*.

⁶² Cfr. G. Bateson, *Steps to an ecology of mind*, San Francisco 1972; see also, on this topic, I. Pegreffi, *Filosofia dell’automatismo*, cit.

the social, can be divergent and disruptive in their instantiation, proving to be far less routinary than what might be expected. Bearing as much in mind, a path can be traced for the future, down which to pursue one of the major issues raised in the present discussion. *Habitus* deserves more than a second look, as it is around this concept that essential questions as to what we mean by learning and hence education in general are and will played out, theoretically and in practice. As we have seen, when it comes to theorising about *habitus* and its practical policy fallout, the state of the art is still today solidly and stably founded on the idea of learning as blinkered assimilation of repetition techniques aimed at maximising behavioural automatisms. Cognizant that this is the *status quo*, we can move on to a more fruitful and meaningful critique.

Foremost on the agenda is the need to challenge, at every turn, in whatever context and for whatever practice, be it in reference to workplace conditions and organisation, to production processes, and even to so-called leisure-time activities, the naive blanket idea that *habitus* amounts to assimilating repetition and that the measure of successful assimilation is the habit-forming straitjacket's tightness. As we have seen, any repetition device is forever susceptible to change upon coming into contact and interacting with the organic. Unless artfully or even forcefully subdued, the body inherently counters, as Merleau-Ponty points out, uploading and effortlessly assimilating and automatising 'as is' any new inputted body scheme, automatism, or technique. The possibility of unlearning, of de-automating learning is never wholly forsaken; it is always an option and indeed, as Olivier Houdé cogently argues in his recent book *Apprendre à résister*, it's never too late to «learn to resist»⁶³. Neuroscientists claim to have even found and recorded physiological variations at the synaptic level correlating with new activations in the neuronal network. This so-called «cognitive instant»⁶⁴ is no less constitutively corporeal, tactile and polysensory. What's important about it for our purposes is that it allows us to identify a somatopsychic space, a dynamic field in which incumbent, incorporated *habitus* mingles and blends in with new, still pliable, wannabe *habitus*. Here then is an opening for reevaluating critical learning. Houdé's broad approach takes into account theories and findings from many fields, including neuroscience, pedagogy, sociology and philosophy. Whatever the angle, Houdé finds that the neuronal networks engendered in learning any technique is a process invariably associated with a 'background noise', which he calls «cognitive resistance»⁶⁵. Not only does this 'noise' surface, becoming behaviourally patent, but it also has physical ramifications, deeply embodied as it is in the folds of our singular but above all cooperative and social corporeity. Most importantly, according to Houdé, is the fact that this resistance is the result of a positive process of «inhibition»⁶⁶ in the form of a repulsive

⁶³ O. Houdé, *Apprendre à résister*, Paris 2017.

⁶⁴ *Ivi*, p. 5.

⁶⁵ *Ivi*, p. 9.

⁶⁶ *Ibid.*

counter-movement with respect to «one's own impulsive, too rapid responses»⁶⁷. What's more, this counteractive rather than reactive, cogitative rather than 'pavlovianly' automatic restraining process is concomitant to learning; indeed it is part and parcel of the learning process itself. From the cortex through the sensory organs to the motor plexuses, the body is fully caught up in the acquisition of any new pattern, but to the learning process its resistance is of far greater consequence than its submission.

Is there still room for dissent once an automatism is up and running in the fully deployed *habitus*? Is there any option left open, any latitude for a new twist, any chance of breaking the routine once a behavioural and even 'life' regulating and patterning technique is in place and successfully working 'under cover', unbeknown, that is, the interested party? Positively yes, Houdé's extensive study allows us to say. Our corporeality always harbours deep-seated layers of resistance, concrete psycho-physical resources to draw on, to feed a form of criticism of the self same action we are at any moment performing in compliance with the acquired and incorporated technique. And that goes for any action in whatever context, be at work, at leisure, imaginative, erotic, educational, artistic action, individual or social.

The scientific literature focuses on narrower topics, such as psychomotor aspects and induced neuro-cerebral plasticity⁶⁸, rather than the wider, more philosophical issues that interest us here. They are nonetheless germane to our discussion as they provide proof of the body's prominent role in learning/dislearning processes and point to the possibility of not only countering and turning around the currently dominant, fast-yielding, 'method-engineering' approach to educational practice but also of prioritising our lives differently and more beneficially. Acknowledgement of corporeality's key role can radically change our outlook on education. Instead of viewing, for instance, the body's inherent resistance to acquiring let alone incorporate executive instruction- and routine-laden techniques as a hindrance to learning, this counteractive proclivity could be deployed for a new, more critical *style of learning*. Instead of practicing an asymmetrical, one-sided teacher-to-learner conveyance of knowledge and know-how through technical repetition, with all the attendant performance failures, misunderstandings, errors, and the like, better and more person-centred learning might be achievable through a reciprocated and interactive approach.

Opening up to and drawing on the plastically resourceful passivity of entire forgotten layers of our corporeity is also conducive to enhanced inter-corporeity, a functionally facilitating prerequisite for acquiring the repetition inherent in *habitus* in a less grindingly drill-instilling, routinized way. The time and motion paradigm was the apex of the industrial revolution 1.0, but method engineering,

⁶⁷ *Ibid.*

⁶⁸ On the issue of learning and neuroplasticity, see also the 'classic' N. Carr, *The Swallows. What the Internet is doing to our brains*, New York 2010, as well as recent critical studies like Ippolita, *Anime elettriche. Riti e miti social*, Milano 2016 or T. Berns, A. Rouvroy, *Gouvernementalité algorithmique et perspective d'émancipation*, «Réseaux», n. 177, 20, 2013, pp. 163-196.

as we have tried to argue here, is still very much alive and kicking in one form or another today, in our post-industrial or industry 4.0 era, however one chooses to call it. This paradigm has spilled over from the factory workshop to service industries and far beyond, into our everyday lives even; it has to change if we are to relate more 'wholesomely' to repetition. In theory and practice the line worth going down envisages a more complex, slower, less flustering and blustering, more sedate approach to learning, without the fetish of immediate success, and where the learning environment is alive, co-operative, open to history and exchange, not unlike the kind of environment that one may come across in an artisan's workshop. This 'arts-and-crafts-like' approach is what Richard Sennett endorses, for example, in his criticism of the Promethean dimension of technical repetition devices in *The craftsman*⁶⁹.

More than ever today, then, the agenda reads: '*Craftsmanship within Learning*'. This means lacing learning *habitus* with a dose of *craft*. Dexterity and proficiency in expediting acquired technical skills, be they manual or cognitive, are already standard fare. But it is not enough to have learnt how to deliver the goods quickly and efficiently. Learning technique for expeditiously executing a task needs to be integrated with a good measure of *artistry in solving* new problems starting from the existing framework. Crafting means both ability in re-forming the existing mind-set and 'ruse' in inventing new ways of actively and passively relating to our *habitus*. According to Sennett, these relations need to be more cooperative and gregarious. Despite all the hype and spin around social media, the challenge confronting our advanced post-industrial societies is inconspicuously creeping de-socialization. If we are to attempt to finally subvert the disempowering, asymmetrical relationship inherent in the currently dominant digital frame of cultural reference with its dire and drastic 0-1, input-output linearity; if we are to overcome having taken to extremes the time-and-motion paradigm by greatly shortening the stimulus-to-response time interval based on a utilitarian calculus enabled by digital technology; if we are to try to counter the gross trivialization of learning reduced to mere training through drilling or the binarized impoverishment of experience, Sennett suggests that we need to change our habits or *habitus*, or rather our way of forming them, thinking of how they may be sustained in a communal, highly stimulating, interactional environment of cognitive companionship and mutual engagement and exploration.

It's at that mute and subdued, inconspicuous stage of *learning new automatisms within habitus* that a different attitude to learning may be fostered. It entails a material change in outlook away from the idea of learning as training, as acquisition of techniques in as schematically a mode and short a time as possible. It calls for de-prioritizing productivity according to monetarily quantifiable outcomes and efficiency metrics. It means thinking that learning can also be a slow, holistic process conducive to a personal experience of change.

⁶⁹ See R. Sennett, *The Craftsman*, New York 2008.

It is necessary to put oneself in a different frame of mind right from the start, setting aside ideas such as that learning means becoming skilled and proficient in executing a task, optimising performance, and minimising the time taken to complete it. It means appreciating knowledge for its own sake and intrinsic value and making room for incorporating new knowledge, taking necessary time out to do so. It requires reconsidering knowledge accrual as a streaming process of personal development, without losing sight of the fact that resistance in the *habitus* is potentially critical leverage and acuity at work. In short, it means having a less grossly functional and more enrichingly informational, a less crudely instructional and more empoweringly educational, a less utilitarian and more humanitarian, a less acquisitive and more inquisitive approach to knowledge accrument and *habitus* formation.

Igor Pelgreffi
Università degli Studi di Verona
✉ igor.pelgreffi@univr.it

Contributi/8

Habitus e tempo

Appunti per un pensiero della discontinuità a partire da Bourdieu e Spinoza*

Emma Barettoni

Articolo sottoposto a doppia *blind peer review*. Inviato il 21/12/2020. Accettato il 10/04/2021

NOTES FOR A THOUGHT OF DISCONTINUITY STARTING WITH BOURDIEU AND SPINOZA

To explain the reproduction rather than the change, the continuity rather than the discontinuity: this is one of the most often addressed criticism to Bourdieu's system. Such criticism refers in particular to his theory of *habitus* in its intertwining with that of symbolic violence. The intent of this article is not only to show how the relationship between the concepts of *habitus* and discontinuity in Bourdieu's thought is genetic, but also and above all to test, in the light of this relationship, the critical resonance that such a concept has in the contemporary world. In particular, it will be compared with the anthropological model of flexibility, hegemonic in debates on identity in the social sciences and in European regulations on education, paying attention to the way in which such discourses articulate the relationship between time and experience. The concept of *habitus* will be conceived, in the relationship with some figures of Spinozian thought, of as a radical alternative to this model.

Introduzione

Una delle critiche più frequentemente rivolte al sistema di Pierre Bourdieu è di offrire i mezzi per pensare più la riproduzione che il cambiamento, più la continuità che la discontinuità. L'incorporazione sotto forma di disposizioni degli schemi di azione e valutazione acquisiti nei processi di socializzazione primaria e secondaria, in cui consiste l'*habitus* di Bourdieu, presiederebbe, secondo questa visione, alla produzione di individui 'automatici' e quindi alla riproduzione sociale come ripetizione dell'identico, che non lascia spazio all'iniziativa del singolo¹.

* Desidero ringraziare i due *referee* anonimi per l'attenta lettura e correzione, Luca Cabassa, Giacomo Gambaro, Emiliano Zanelli e la curatrice Miriam Aiello per il costante sostegno e i preziosi consigli.

¹ Cfr. J. H. Goldthorpe, 'Cultural Capital': Some Critical Observations, «Sociologica», 2, 2007, doi: 10.2383/24755; R. Jenkins, Pierre Bourdieu and the Reproduction of Determinism, «Sociology», 16, 1982 (2), pp. 270-281.

L'adeguazione anticipata dell'*habitus* alle condizioni oggettive è effettivamente uno dei casi analizzati e ricorrenti nel testo bourdieusiano.

Tale configurazione si produce tuttavia in condizioni determinate, ossia qualora le condizioni e le tendenze immanenti del campo in cui l'azione si estrinseca coincidano perfettamente con quelle del campo in cui l'*habitus* è stato acquisito, in una configurazione storica contingente e specifica. La 'riproduzione perfetta', quindi, non costituisce la nota di fondo della teoria dell'*habitus*, ma un suo caso particolare che bisogna guardarsi dall'universalizzare. Bourdieu stesso sottolinea la distanza da tale lettura continuista² in alcune considerazioni su tale ricezione del suo testo:

C'est sans doute à partir du cas particulier de l'ajustement de l'*habitus* et de la structure que l'on a souvent compris comme un principe de répétition et de conservation un concept qui, comme celui d'*habitus*, s'est imposé à moi à l'origine comme le seul moyen de rendre compte des décalages qui s'observaient, dans une économie comme celle de l'Algérie des années soixante [...] entre les structures objectives et les structures incorporées, entre les institutions économiques importées et imposées par la colonisation (ou aujourd'hui par les contraintes du marché) et les dispositions économiques apportées par des agents directement issus du monde précapitaliste³.

Non solo il caso della ripetizione è una declinazione particolare della teoria dell'*habitus*, ma quest'ultimo viene teorizzato da Bourdieu per rendere conto degli effetti prodotti da un *décalage* tra le strutture oggettive e quelle incorporate, tra le disposizioni economiche imposte dalla colonizzazione e quelle detenute dal popolo algerino, appartenenti a un mondo pre-capitalista. Attraverso il concetto di *habitus* è dunque possibile spiegare la continuità dell'esperienza nel senso della ripetizione e della conservazione, ma anche la sua discontinuità, che si rivela la condizione stessa dell'emergenza epistemologica dell'*habitus*.

Tuttavia, negli anni che ci separano dalle analisi di Bourdieu, l'esperienza della crisi e della discontinuità sembra essersi allontanata sempre di più dalla forma di un evento eccezionale che sconvolge il corso di una prassi 'lineare', come nel caso dell'Algeria e del Béarn⁴. Al contrario, sembra che nell'ultimo cinquantennio di economia neoliberista la discontinuità si sia profilata sempre più chiaramente come episodio disseminato e costante, strutturante l'esperienza del lavoro e della socializzazione⁵. L'accelerazione di una socializzazione

² Cfr. H. Joas, *The Creativity of Action*, Chicago 1997. W. H. Sewell, *Logics of History: Social Theory and Social Transformation*, Chicago 2005; S. B. Ortner, *Anthropology and Social Theory: Culture, Power, and the Acting Subject*, New York 2006.

³ P. Bourdieu, *Méditations pascaliennes*, Paris 1997, p. 229.

⁴ A fronte delle incontestabili trasformazioni intercorse tra l'Algeria degli anni '60 e l'occidente del 2000 e di tutte le palesi eterogeneità dal punto di vista del contesto, impiego questa dicotomia allo scopo di mostrare come la discontinuità intervenga come dispositivo di una microfisica della precarietà. Tuttavia, come verrà esposto nella terza parte del presente lavoro, il binomio continuità/discontinuità deve essere riconfigurato nei termini di una dinamica congiunturale tra campo e *habitus*.

⁵ In tale quadro teorico, che si concentra sulle evoluzioni del capitalismo in occidente e in particolare alle diverse 'tecniche del sé' che verranno analizzate in relazione al discorso della forma-

intermittente, innestata nel mutamento dell'economia fordista, ha proiettato le traiettorie sociali in un orizzonte di mobilità mondiale⁶. Mobilità divenuta ormai imperativa in un mercato del lavoro caratterizzato sempre più da una precarietà strutturale⁷.

In questo panorama, la frammentazione del tempo sociale è divenuta norma⁸: per riprendere una definizione molto vivida, «l'immagine dinamica di una freccia in corsa verso il futuro sta venendo sostituita da quella molto più statica di un complesso puzzle, composto dei molti frammenti della nostra policentrica esperienza del presente»⁹. La figura del puzzle è particolarmente emblematica perché denota la compresenza e la contemporaneità di diverse temporalità che caratterizzano l'esperienza, mettendo in luce al contempo l'attività sintetica che il soggetto deve esercitare continuamente nei confronti della sua realtà: è responsabilità del giocatore combinare i pezzi.

A differenza di un puzzle, tuttavia, non c'è alcun disegno predefinito che risolva la frammentarietà e la discordanza tra le molteplici aree e temporalità non comunicanti in cui il soggetto è preso. Tale frammentarietà non interessa solo la condizione del precariato, ma struttura la forma stessa del lavoro: flessibile,

zione, è fondamentale il riferimento all'ordoliberalismo, per la cui definizione e ricognizione storica si rimanda a M. Foucault, *Naissance De La Biopolitique. Cours Au Collège De France, 1978-1979*. Paris 2004, lezione del 14 febbraio 1979; T. Biebricher, R. Ptak, *Soziale Marktwirtschaft und Ordoliberalismus zur Einführung*, Hamburg 2020; P. Manow, *Ordoliberalismus als ökonomische Ordnungstheologie*, «Leviathan», 29, 2001, pp. 179-198. La definizione di neoliberalismo che fa da sfondo alle questioni affrontate nell'articolo è, senza pretese di esaustività, quella di «sistema di pratiche di politica economica» basato sul principio dell'imprenditorialità e dello scambio di mercato, in cui questi ultimi sono generalizzati alla dimensione etica e divengono veri e propri principi antropologici. Cfr. D. Harvey, *A Brief History of Neoliberalism*, Oxford 2005, p. 8 [trad. it. 2007].

⁶ Un'analisi di più ampio respiro, dal punto di vista geografico e della stratificazione delle temporalità, si può trovare in G. Arrighi, *The long twentieth century: Money, power, and the origins of our times*. New York 1994 [trad. it. 1996]. In questo lavoro, il processo di finanziarizzazione e la produzione postfordista non vengono concepiti come creazioni *ex novo* del capitalismo novecentesco, bensì ricompresi come momenti nell'analisi di un complesso sistema-mondo.

⁷ Questa norma non pertiene i milioni di lavoratori stranieri che costituiscono la manodopera degli attuali centri di produzione mondiale. Fermo restando l'importanza di un'analisi globale, in questo articolo si è focalizzata l'attenzione sulla componente ideologica sostenuta e promossa dalle classi privilegiate in UE e negli USA. Per una ricerca accurata sulla contraddizione tra neoliberalismo, immigrazione e lavoro si rimanda a Y. Moulier-Boutang, *De l'esclavage au salariat. Économie historique du salariat bridé*, Paris 1998 [trad. it. 2002]; per un quadro generale dei mutamenti nello spazio e nel tempo tra fordismo e postfordismo cfr. i capitoli 9-11 e 16-17 di D. Harvey, *The condition of Postmodernity*, Cambridge 1989 [trad. it. 1993]; per un'indagine recente sui trasferimenti non presenziali di popolazioni resi possibili dai nuovi sistemi tecnologici e sulla conseguente frammentazione delle temporalità e degli *habitus* operate dalle piattaforme digitali si rimanda a A. Casilli, *En attendant les robots. Enquête sur le travail du clic*, Paris 2019 [trad. it. 2020]; infine, una visione di insieme sulla trasformazione della temporalità nel tardo capitalismo può essere offerta da J. Crary, *24/7: Late capitalism and the Ends of Sleep*, London and New York 2013 [trad. it. 2015].

⁸ Cfr. G. Paolucci, *Time shattered: The postindustrial city and women's temporal experience*. *Time & Society*, 7, 1998 (2-3), pp. 265-281; H. Rosa, *Social acceleration: A new theory of modernity*. New York 2013.

⁹ Cfr. G. Paolucci, *The Changing Dynamics of Working Time*, «Time & Society» 5, 1996 (2), pp. 145-67.

costituito da livelli diversi che si intersecano in modo imprevedibile, esce dai limiti dell'ufficio mescolandosi al tempo libero¹⁰. L'esperienza che ne risulta fa da correlativo a quella che è stata definita una vera e propria ontologia dell'incertezza sociale¹¹.

La discontinuità sembra dunque aver acquisito la natura di costante, che struttura il tempo neoliberale sotto forma della proliferazione di temporalità contemporanee e disomogenee, l'organizzazione stessa della vita come successione di intervalli non comunicanti tra loro, imposta dal mercato. Questa organizzazione dell'esperienza e del tempo è presupposta e naturalizzata da numerosi discorsi, che tendono a considerare una realtà sociale fluida in cui è possibile individuare un ideale antropologico implicito: quello della flessibilità.

Due esempi significativi sono costituiti dal discorso della formazione così come emerge dalle normative delle istituzioni europee, e delle scienze sociali, in riferimento alla variegata corrente che identifico come costruttivismo debole. Al contrario, il concetto di *habitus* permette di articolare criticamente il rapporto tra tempo ed esperienza, illustrando un altro modello antropologico ed un modo di pensare al tempo alternativo rispetto al modello della 'flessibilità'.

Allo scopo di illustrare tale alternativa, si discuteranno innanzitutto nelle prime due sezioni alcuni documenti emblematici del modello della 'flessibilità', all'interno del discorso della formazione e delle scienze sociali; nella terza sezione si offrirà un breve attraversamento del testo bourdieusiano, attento ai concetti che permettono di articolare criticamente il rapporto tra tempo ed esperienza. Il nucleo teorico così definito verrà discusso nella quarta sezione alla luce di alcuni luoghi del pensiero di Spinoza: la risonanza concettuale che lega i due autori su queste tematiche lo rende infatti un termine di paragone ideale.

1. Il paradosso della scuola: una formazione senza forma

Nel 2006, il Parlamento europeo ha adottato una base comune di otto competenze chiave da promuovere nella formazione, tra cui appare «lo spirito di iniziativa e di impresa»¹². Queste abilità sono definite come «ciò di cui tutti hanno bisogno per la loro realizzazione e sviluppo personale, [...] per la cittadinanza attiva, l'inclusione sociale» e, infine, «per l'occupazione». Nel 2018, questa base comune è confermata dall'UE che, in un testo intitolato *Raccomandazione del Consiglio sulle competenze chiave*¹³, sottolinea la necessità sempre crescente di capacità imprenditoriali. Secondo il testo della Raccomandazione, allo sviluppo di tali capacità si assocerebbero molteplici effetti benefici: la promozione

¹⁰ S. Lorusso, *Entrepreariat*, Eindhoven 2019.

¹¹ Ivi, p. 67.

¹² Raccomandazione del Parlamento Europeo e del Consiglio del 18 dicembre 2006 relativa a competenze chiave per l'apprendimento permanente, Gazzetta ufficiale dell'Unione europea 006/962/CE.

¹³ Raccomandazione del Consiglio del 22 maggio 2018 relativa alle competenze chiave per l'apprendimento permanente, Gazzetta ufficiale dell'Unione europea C189/1.

dello sviluppo personale, la cittadinanza attiva e l'inclusione sociale, l'accesso all'occupazione, la fluidificazione del lavoro autonomo e della ricerca di lavoro, l'aumento della giustizia sociale, la promozione della coesione sociale, il rinforzo dell'identità europea e della sua resilienza, il miglioramento della salute generale e la facilitazione del passaggio all'età adulta.

Si assiste qui all'incontro di due diversi registri linguistici: quello dello sviluppo etico e personale e quello economico legato al lavoro. Nel testo, i due registri sono completamente integrati in una miscela linguistica in cui lo sviluppo personale è legato all'impiegabilità, l'inclusione sociale alla competitività del proprio capitale umano e il pensiero critico alla produzione di valore aggiunto. Esempio perfetto del discorso contemporaneo della formazione, questo documento mostra lo slittamento del principio dell'impresa dalla sfera economica a quella morale. Nel sistema di significati che orienta il panorama contemporaneo della formazione, le competenze richieste per il buon funzionamento del mercato sono presentate, attraverso una loro naturalizzazione, come le competenze per il buon funzionamento dell'essere umano¹⁴.

Quali sono le caratteristiche di tale essere umano, preparato fin dai primi giorni sui banchi di scuola ad essere conforme alle attese del mercato? I termini più ricorrenti sono quelli di flessibilità, resilienza, capacità di continuare ad aggiornarsi. Il presupposto fondamentale è la necessità dell'adattamento, riconoscibile nella retorica ricorrente della *changing society*, elaborazione teorica che mostra una diretta provenienza dalla letteratura manageriale, secondo la quale, al costante mutamento della società e del mercato del lavoro, è necessario che corrisponda un ancora più veloce adattamento da parte dei soggetti¹⁵.

Proprio in nome di tale principio dell'adattamento, si produce un riassetamento del *focus* della formazione dal contenuto al metodo: è il processo stesso dell'apprendimento a costituire l'oggetto dell'insegnamento, processo autonomo, autoregolato e funzionante per qualsiasi tipo di contenuto. Tale proceduralizzazione del sapere risponde al presupposto alla base del *Lifelong Learning*: il soggetto deve provvedere alla propria 'sincronizzazione' con il mercato del lavoro attraverso la formazione per tutto il corso della vita¹⁶. Coltivare il proprio capitale umano significa rendersi disponibili ad essere indefinitamente formabili. Nel Manifesto del *Lifelong Learning* si legge:

¹⁴ È possibile notare come tale movimento appaia in modo chiarissimo nelle retoriche dei sostenitori del LLL. Cfr. D. Aspin, J. Chapman, *Lifelong learning: concepts, theories and values*. «Proceedings of the 31st Annual Conference of SCUTREA» London 2001, pp. 38-41. Per una tematizzazione di tale problematica negli studi italiani, cfr. M. Conte, *Della ragione governamentale nelle istituzioni di formazione e ricerca*, «Paideutika», 23, 2016, pp. 55-75; per un dibattito critico su questi temi cfr. i vari testi di *Università libera*, *Università del futuro*, consultabili al sito <https://www.universitadelfuturo.it/index.html>.

¹⁵ In particolare, cfr. P. Drucker, *The Age of Discontinuity. Guidelines to our Changing Society*, New York 1969.

¹⁶ M. Olssen, *Understanding the mechanisms of neoliberal control: Lifelong learning, flexibility and knowledge capitalism*, in A. Fejes, K. Nicoll (eds), *Foucault and lifelong learning: Governing the subject*. London 2008, p. 40.

In our modern life, the 'school – work – retirement' pattern no longer exists and that is why individuals need to continuously *learn to adapt* more easily to often numerous transitions in their life especially considering the rapid ageing of the EU population and later retirement age¹⁷.

L'idea di *Lifelong Learning* si staglia sullo sfondo dello sviluppo, a partire dagli anni '60, della cosiddetta «economia del sapere»¹⁸, ovvero un'economia in cui il sapere costituisce il capitale. Nello sviluppo di tale economia, l'educazione diventa una «knowledge industry»¹⁹. Di conseguenza, l'apprendimento diventa una forma di produzione di capitale. Una chiara formulazione di questo principio è offerta da un testo sulle linee guida dell'OECD, in cui si scrive:

Knowledge is now recognized as the driver of productivity and economic growth, leading to a new focus on the role of information, technology and learning in economic performance. [...] The need for workers to acquire a range of skills and to continuously adapt these skills underlies the 'learning economy'²⁰.

Se il capitale è costituito dal sapere, l'apprendimento diviene letteralmente produzione di valore aggiunto, la capacità di rinnovare continuamente il proprio capitale umano²¹. Il modello antropologico qui proposto è caratterizzato da una grande malleabilità; tuttavia, la retorica dell'adattamento non promuove un processo puramente repressivo. Come scrivono Olsson e Petersson, «the notion or the knowledge of the changing society becomes embedded in 'the eyes' of the subject and thus operates as a productive force in the fabrication of the pupils/students as subjects»²².

Ciò appare ancora più chiaro qualora si consideri come nella retorica scolastica, alla valutazione come istanza esterna e repressiva, si sia sostituita l'auto-valutazione come meccanismo produttivo²³. Lontano dal principio di un'istanza esterna che sorveglia e accompagna i soggetti, essa si situa piuttosto nel rapporto strutturante che il soggetto intrattiene con se stesso. Il proprio della formazione contemporanea sembra dunque risiedere in questo nesso tra valutazione ed autovalutazione che, mobilitando i soggetti ad una forma di

¹⁷ *LLL Manifesto*, 2015. Corsivi nostri.

¹⁸ Cfr. S. Maarten, J. Masschelein. *The governmentalization of learning and the assemblage of a learning apparatus*, «Educational theory», 58, 2008, pp. 391-415; P. Dardot, C. Laval, *La nouvelle raison du monde. Essai sur la société néolibérale*, Paris 2013.

¹⁹ P. Drucker, *The Age of Discontinuity. Guidelines to our Changing Society*, New York 1969, p. 313.

²⁰ *Organization of Co-Operative Economics and Development* (OECD), Paris 1996.

²¹ S. Maarten, J. Masschelein, cit. p. 50. Corsivi nostri.

²² U. Olsson, K. Petersson, *The operation of knowledge and construction of the lifelong learning subject*. In A. Fejes, K. Nicoll, *Foucault and lifelong learning: Governing the subject*. London 2008, p. 61.

²³ Sul carattere non solo normativo, ma anche e soprattutto performativo della valutazione, cfr. D. Martuccelli, *Critique de la philosophie de l'évaluation*, «Cahiers internationaux de sociologie», 1, 2010, pp. 27-52; V. Pinto, *Valutare e punire. Una critica della cultura della valutazione*, Napoli 2012; N. Rose, *Governing the Soul: The Shaping of the Private Self*, London 1999.

imprenditorializzazione di sé, determina non solo la continua messa in valore del loro capitale umano, ma dell'intera vita come produzione di valore²⁴.

Questi rapidi affondi negli orientamenti normativi europei ci forniscono indicazioni utili a cogliere i tratti generali del soggetto del cambiamento: lo studente in formazione continua. Quest'ultimo sembra essere sottoposto ad un'ingiunzione paradossale. Da un lato egli è incoraggiato a coltivare indefinitamente la propria flessibilità e adattabilità, dall'altro egli è tenuto a produrre costantemente un racconto organico della sua esperienza, che deve apparire sotto forma di sviluppo coerente e compiuto. Si vede come risultino funzionali all'istituzione di un tale soggetto dispositivi come CV e le varie piattaforme come LinkedIn, indispensabili per accedere all'impiego, che impongono al soggetto un continuo esercizio di totalizzazione linguistica di sé, a cui del resto è già addestrato a partire dalla scuola primaria attraverso l'autovalutazione²⁵. La produzione discorsiva del sé è al centro anche del dibattito interno al costruttivismo debole sull'identità.

2. La costruzione dell'identità nelle scienze sociali

L'idea di una produzione discorsiva che garantisca una sintesi coerente dell'esperienza, e che sia allo stesso tempo condizione della trasformazione soggettiva, è presente nel dibattito francese delle scienze sociali in autori come J. C. Kauffman e C. Dubar²⁶. Essa si articola in un binomio oppositivo: da un lato un'idea di identità frutto dell'attività soggettiva, espressa in C. Dubar con il concetto di «self identity», «identità biografica» o «identità per sé», e in

²⁴ Cfr. J. L. Berger, F. P. Büchel, *L'autorégulation de l'apprentissage: perspectives théoriques et applications*, Nice 2013, p. 20.

²⁵ Cfr. S. Grinberg, E. Levy, *Pedagogía, currículo y subjetividad: entre pasado y futuro*, Buenos Aires 2009.

²⁶ L'utilizzo dell'aggettivo 'debole' nella definizione di costruttivismo è utilizzato allo scopo di differenziare una corrente del costruttivismo che considera le rappresentazioni e volizioni come elementi costruttivi della realtà sociale, di contro ad altre posizioni costruttiviste che invece implicano il riferimento a «contraintes fortes de construction» (realtà istituzionali, risorse materiali, posizioni sociali). Cfr. C. Lazzeri, *Identité constituante, identité constituée. Identité collective et groupe social*, «Terrains/Théories», 3, 2015, pp. 2-3. In questa sezione ci si è focalizzati su J.-C. Kauffman e C. Dubar per il carattere esemplificativo della posizione del costruttivismo debole nella costruzione dell'identità, e per l'appartenenza a un dibattito in cui Bourdieu è un obiettivo polemico molto ricorrente. È tuttavia fondamentale considerare il ruolo di A. Giddens, all'interno del dibattito europeo e americano. Cfr. A. Giddens, *Modernity and self-identity: Self and society in the late modern age*, Stanford 1991. Senza alcuna pretesa esaustiva si rimanda, sul costruttivismo debole, ai lavori di A. Lock, T. Strong, *Social constructionism: Sources and stirrings in theory and practice*, Cambridge 2010. H. Tajfel, *Social identity and intergroup behaviour*, «Social Science Information», 13, 1974, pp. 65-93. J. C. Turner, *Rediscovering the social group: A self-categorization theory*, Oxford 1987. Sull'influenza di Ricoeur sul pensiero sociologico francese degli anni '80, cfr. J. Péneff, *La méthode biographique*, Paris 1990; P. Corcuff, *Les nouvelles sociologies*, Paris 1995. Per la posizione di Bourdieu in relazione a questo dibattito, cfr. P. Bourdieu, *L'illusion biographique*, «Actes de la recherche en sciences sociales», 62, 1986, p. 69-72.

Kaufmann con quello di «invenzione di sé»; dall'altro lato, il comune obiettivo polemico dell'identità naturale.

Tale opposizione è presente con particolare evidenza nei testi di Kaufmann, il quale caratterizza il processo di costituzione dell'identità come la lotta tra due versanti, quello soggettivo-creativo e quello oggettivo-passivo:

La subjectivité n'est nullement une entité abstraite, séparée et bien à l'abri dans sa tour d'ivoire. Au contraire, c'est en subordonnant des fragments du monde matériel et social qu'elle se constitue, bricolant, et saisissant des opportunités pour inverser le rapport objectif/subjectif, pour que les contraintes se transforment en ressources, manipulées par le sujet. Il ne va évidemment pas toujours ainsi, les positionnements des individus sont divers. D'aucuns refusent ce travail subjectif, ou le formulent de façon telle qu'ils parviennent à s'assujettir aux données de fait, laissant la socialisation les entraîner plus qu'ils ne la guident eux-mêmes²⁷.

Le opposizioni terminologiche oggettivo-soggettivo, soggetto-socializzazione delineano con chiarezza un'opposizione tra un aspetto attivo, associato alla soggettività, e uno passivo, inerente alla sociogenesi. L'autore concepisce inoltre una sporgenza della sociogenesi sulla soggettività, considerata «rovesciabile» a favore dell'individuo attraverso un «lavoro soggettivo», che gli permetterebbe di «trasformare le costrizioni in risorse».

Ma a quale condizione il soggetto può realizzare tale lavoro? I termini utilizzati dall'autore sono attinenti alla sfera lessicale della volontà: si «rifiuta» il «lavoro soggettivo»; perfino l'assoggettamento è considerato un risultato voluto, il soggetto infatti «parvient à s'assoujettir». Il presupposto implicito sembra allora essere che, se l'assoggettamento è il risultato di un rifiuto, la 'soggettivazione' sia il risultato di un'affermazione, di una volontà. Questa stessa opposizione terminologica tra attività/soggettività e sociogenesi/passività acquisisce più avanti nel corso del testo i tratti di uno scontro tra due logiche distinte:

Que ce soit au niveau de l'individu ou à celui, le plus global, des affaires du monde; la concurrence est permanente entre logique réflexive et logique identitaire; la première animée par l'ouverture à l'information, la seconde par la fermeture du sens. Rien n'est écrit à l'avance, l'une pouvant toujours l'emporter sur l'autre et inversement²⁸.

Appare chiaro come il concetto di identità sia assegnato al versante passivo da Kaufmann, che formula così la proposta teorica del suo testo *L'Invention de soi*²⁹. L'oggettività della sociogenesi, dei «dati di fatto», corrisponde alla logica identitaria, il versante soggettivo dell'attività riflessiva, invece, al processo di invenzione di sé. L'identità, assegnata *in toto* al versante della passività, è dunque vista come l'insieme delle determinazioni di cui è necessario liberarsi attraverso la «logica riflessiva»³⁰.

²⁷ J.-C. Kaufmann, *L'invention de soi. Une théorie de l'identité*, Sejer 2004, p. 91.

²⁸ Ivi, p. 293.

²⁹ J.-C. Kaufmann, cit.

³⁰ Ivi, p. 292.

Tale posizione sembra rispecchiare una visione dualista della realtà sociale, in cui l'istanza soggettiva/riflessiva si manifesta nella lotta per non lasciarsi «entraîner» dal cieco meccanismo della sociogenesi. In questa sorta di 'manicheismo sociologico', in cui il 'bene' abita il versante dell'attività soggettiva e investe la logica della riflessività, lo scarto dalla passività all'attività sembra essere attribuito alla volontà soggettiva che, esercitando questa indefinita «energia mentale di affermazione», deve prevalere sull'inerzia del meccanismo storico. Più esattamente, sembra che soggettività e volizione siano direttamente proporzionali: dove c'è volontà c'è io, dunque riflessività, dove non c'è, prevale il non-io. Per Kaufmann, allora, è possibile rifiutare di lasciarsi determinare dall'identità assegnata, distaccandosi dalla propria componente 'determinata' attraverso l'esercizio della riflessività, sostenuto e originato da un atto di volizione. A tale visione fa da *pendant* la concezione di un reale 'liquido', in cui «rien n'est écrit à l'avance», facilmente modificabile dall'attività soggettiva.

Sebbene inserita in un plesso concettuale molto diverso, l'opposizione tra passività ed attività è riproposta da Claude Dubar, il quale distingue tra due processi: l'attribuzione dell'identità e l'incorporazione dell'identità da parte degli individui. Da un lato, il piano oggettivo dell'identità attribuita agli individui, che risponde alla domanda «che tipo di uomo o donna siete»³¹; dall'altro, il piano in cui il soggetto, attraverso gli «atti di appartenenza»³², forgia attivamente il suo «processo biografico»³³, producendo un tipo di identità che risponde alla domanda «che tipo di uomo o donna volete essere»³⁴. Il principio produttivo dell'identità, è, in primo luogo, costituito dall'attività di categorizzazione soggettiva e, in secondo luogo, mediato dalla volizione.

L'identità è frutto dell'identificazione, e quest'ultima a sua volta di una categorizzazione, pensata come indipendente dall'identità. L'attività di categorizzazione soggettiva è dunque considerata come autonoma, sia rispetto all'identità 'naturale' che a quella 'sociale', costituendo invece il principio della produzione di quest'ultima.

Le posizioni finora considerate permettono di delineare alcuni punti della prospettiva teorica che, in modo più o meno marcato, ne costituisce lo sfondo. La plasticità e la malleabilità attribuite alla realtà sociale si inquadrano nel modello antropologico di un individuo flessibile, in costante ridefinizione di sé, che si muove tra i vari ruoli e determinazioni, rimanendo sempre 'al di qua' dell'identità e definendo la propria traiettoria sociale secondo il modello della direzione di un progetto.

L'individuo deve riuscire a liberarsi dalle sue appartenenze, dalle determinazioni dell'identità 'naturale', connotata negativamente come retaggio anacronistico, come strato che opacizza l'attività riflessiva da cui è invece definito il 'Soggetto'. Mantenendo questa distanza dalle sue appartenenze, egli è tuttavia

³¹ *Ibid.*

³² Corsivo mio.

³³ *Ibid.*

³⁴ *Ibid.*

chiamato ad effettuare un costante lavoro di sintesi discorsiva della propria vita, con cui contribuisce alla produzione della sua identità provvisoria e negoziabile.

La discontinuità sembra quindi dover essere gestita e amministrata da un soggetto, la cui duttilità ammortizza gli scarti che caratterizzano il suo percorso, scarti da colmare con la stessa facilità con cui il soggetto è supposto indossare o liberarsi delle sue identificazioni, giocare i suoi ruoli o smettere di giocarli, ma che devono, in definitiva, essere ricomposti secondo la continuità di una traiettoria coerente grazie all'attività dell'autonarrazione.

Infine, si riscontra una tendenza a istituire una netta separazione tra azione individuale e sociogenesi, pensata nei termini di un'invertibilità binaria: quando il soggetto avanza, la storia indietreggia, e viceversa; In questa forte polarizzazione tra attività e passività, il soggetto risulta il solo perno possibile del cambiamento sociale.

3. La conversione impossibile

Per fornire gli elementi di raccordo del modello appena delineato con la sociologia critica di Bourdieu, non è necessario spingersi molto lontano. Il sociologo esamina infatti lui stesso alcune delle tesi trattate. Ne troviamo un raffronto diretto nel suo commento alla nozione sartriana di «projet original»³⁵, definito come «l'acte libre et conscient d'autodétermination», attraverso cui il soggetto si assegna il proprio progetto di vita. Bourdieu considera che tale «choix inaugural d'une liberté pure», più che giustificare o spiegare la condotta soggettiva, ne occulti le cause e i meccanismi sotto il principio di un «créateur incréé»³⁶.

La critica all'idea del progetto di vita, come scarto creativo della soggettività rispetto alle determinazioni esterne, è uno dei nuclei polemici che attraversano l'opera del sociologo, intrecciandosi in generale con la sua critica all'approccio soggettivista. Quest'ultimo consiste nel pensare l'indipendenza delle volizioni e delle rappresentazioni soggettive dalle strutture sociali, facendo del soggetto l'autore delle proprie rappresentazioni ed il fautore della trasformazione del reale³⁷. Bourdieu non nega che l'attività di categorizzazione dei soggetti incida sul reale. Tuttavia, proprio la teoria dell'*habitus*³⁸, pensato nella sua doppia natura di «struttura strutturata e strutturante»³⁹, permette di dare ragione della radicale costruzione delle proprietà altrimenti pensate come 'essenziali' o 'naturali',

³⁵ P. Bourdieu, *Champ intellectuel et projet créateur*, «Les Temps Modernes», 246, 1966. Cfr. anche la voce «Sartre», *London Review of Books*, 20-22, 1980 (2). Un altro raccordo diretto tra le tematiche analizzate e il discorso bourdieusano è costituito dal concetto di capitale culturale, centrale in relazione al discorso fatto sull'apprendimento come produzione di capitale.

³⁶ *Ibid.*

³⁷ P. Bourdieu, *Esquisse d'une théorie de la pratique*, Paris 1972, trad. it. Milano 2003, p. 188.

³⁸ Come «sistema di disposizioni incorporate, tendenti a funzionare a loro volta come principi generatori di pratiche». *Ibid.*

³⁹ *Ibid.*

senza tuttavia ridurre i principi della costruzione ai puri atti volitivi linguistico-narrativi o di categorizzazione.

Il nucleo fondamentale che chiarisce questo approccio, mostrandone contemporaneamente la distanza dal modello della flessibilità e della progettualità, è costituito dall'aspetto temporale dell'*habitus*, che emerge con chiarezza in relazione al concetto di senso pratico. Secondo Bourdieu, infatti, la pratica ha un modo di *fare* il tempo che «n'a rien d'un projet»⁴⁰:

Lors même qu'elles apparaissent comme déterminées par le futur, c'est-à-dire par les fins explicites et explicitement posées d'un projet ou d'un plan, les pratiques que produit l'*habitus* en tant que principe générateur de stratégies permettant de faire face à des situations imprévues et sans cesse renouvelées sont déterminées par l'anticipation implicite de leurs conséquences, c'est-à-dire par les conditions passées de la production de leur principe de production, en sorte qu'elles tendent toujours à reproduire les structures objectives dont elles sont en dernière analyse le produit⁴¹.

Le anticipazioni di cui Bourdieu parla non sono mediate dalla riflessività, ma frutto di una razionalità radicata nella pratica che il sociologo chiama, con un chiaro riferimento a Wittgenstein, «senso del gioco» o «senso pratico». Quando le condizioni di produzione dell'*habitus* sono simili a quelle in cui si svolge l'azione, la pratica 'temporalizza' il campo di azione, popolando di potenzialità quello che ad un altro sguardo apparirebbe un orizzonte vuoto. L'emersione delle potenzialità non si dà tuttavia come proiezione intellettualistica di un futuro ipotetico, ma interviene sotto forma di anticipazione pratica nel rapporto del soggetto con il campo in cui la sua attività si svolge, sotto forma di «programmes d'action inscrits et pointillé dans la situation, qui [...] orientent sa pratique sans être constitués en normes ou en impératifs clairement découpés par et pour la conscience et la volonté»⁴².

Alla luce della coerenza tra storia incorporata nell'*habitus* e storia oggettivata nel campo, si opera una 'temporalizzazione' della pratica: le «condizioni» del campo sono trasformate in «chances» dalle attese del soggetto. Il tempo si dà allora per il senso pratico come una dimensione vivente, un futuro che sgorga dal presente e scorre seguendo le venature del campo in cui si radica⁴³.

Tuttavia, gli agenti possono sviluppare tale 'lettura immanente di possibili' solo in un campo 'significante', ovvero simile a quello in cui l'*habitus* si è formato⁴⁴. La rottura dell'accordo tra «speranze» e «chances», tra le attese e le

⁴⁰ P. Bourdieu, *Méditations pascaliennes*, Paris 1997, p. 300.

⁴¹ P. Bourdieu, *Esquisse d'une théorie de la pratique*, Paris 1972, p. 257.

⁴² P. Bourdieu, *Méditations pascaliennes*, Paris 1997, p. 207.

⁴³ Questa 'situazionalità' del tempo appare con molta chiarezza nel concetto di *illusio*, con cui Bourdieu pensa la spontaneità dell'investimento nel «gioco» correlativo al determinato campo, l'adesione implicita e non razionale alla credenza nel valore della posta in gioco e alla sua legittimità.

⁴⁴ Ivi, p. 238. Sebbene incentrata sul concetto di *habitus*, un'analisi che perda di vista la sua reciprocità con il concetto di campo è votata a fraintendere la pratica teorica e metodologica bourdieusiana. Sebbene la nozione di campo sia cronologicamente successiva a quella di *habitus*, essa acquista nel corso dell'opera di Bourdieu un peso equivalente, di cui non si potrà

tendenze obbiettive del campo, genera una situazione in cui le attese vengono frustrate e gli agenti non dispongono di alcun appiglio per una lettura del presente generatrice di futuro.

Il caso del proletariato algerino, descritto da Bourdieu nel 1962⁴⁵, illustra tale rottura del cerchio tra speranze e *chances*, tra condizioni materiali della pratica e proiezione di sé nel futuro:

Du fait que le contexte est changé et que tous en ont conscience, du fait que les assurances économiques et la sécurité psychologique qui étaient fournies par une société intégrée et une tradition vivante se trouvent abolies, l'improvisation hasardeuse prend la place de la prévoyance coutumière et de la stéréotypie confortable des comportements. Ainsi, le chômage ou l'emploi intermittent entraînent une désorganisation de la conduite où il faut se garder de voir une innovation supposant une *conversion* de l'attitude⁴⁶.

Il cambiamento della condotta dei proletari algerini, che passa da una traiettoria ancorata alla tradizione a un'improvvisazione legata al caso, non rispecchia tanto l'adeguazione alle nuove strutture dell'economia capitalista e alla condizione di precarietà strutturale che essa comporta, quanto invece la disperazione dovuta alla «consapevolezza di non poter padroneggiare il presente»⁴⁷, consapevolezza che impedisce qualsiasi futuro.

Bourdieu esclude che questo cambiamento di condotta possa essere descritto dal concetto di «conversione». La conversione denota infatti il passaggio a uno stato che non ha niente in comune, o quasi, con lo stato precedente, un tornante brusco che condivide con la vita precedente solo quell'unico punto di rotazione che è un rivolgimento contro e oltre se stessi⁴⁸.

Al contrario, secondo Bourdieu l'*habitus* varia sempre nel rapporto con le disposizioni precedenti: sotto forma degli schemi di valutazione incorporati, l'*habitus* determina a sua volta quello che lo trasforma, enfatizzando o minimizzando l'ampiezza e la colorazione affettiva dello scarto tra attese e realtà che caratterizza il cambiamento⁴⁹. In questo senso, la revisione a cui l'*habitus* è sottoposto non è mai, salvo eccezioni, radicale⁵⁰.

rendere ragione in quest'analisi, ma di cui è fondamentale non sottovalutare l'importanza. Cfr. S. Mognol, *Le Champ De Bourdieu épistémologie et Ambitions Herméneutiques*, Paris 2007.

⁴⁵ P. Bourdieu, *Les sous-prolétaires algériens*, «Les Temps Modernes», 199, 1962, pp. 1030-1051.

⁴⁶ *Ibid.* corsivo mio.

⁴⁷ *Ibid.* Cfr. il concetto di «traditionalisme du desespoir» in P. Bourdieu, *Esquisses algériennes*, a cura di T. Yacine, Paris 2008; *Algérie 60. Structures économiques et structures temporelles*, Paris 1977. In generale, sull'esperienza algerina di Bourdieu, cfr. P. Bourdieu, A. Darbel, J. P. Rivet, C. Seibel, *Travail et travailleurs en Algérie*, Paris 1963; P. Bourdieu, A. Sayad, *Le Déracinement. La Crise De L'agriculture Traditionnelle En Algérie*, Paris 1977.

⁴⁸ Penso in particolare alla contrapposizione tra soggetto cristiano e *bios* greco studiata da Foucault, in cui la conversione definisce una pratica che situa il rapporto alla verità nel mutamento radicale e trascendente verso un radicalmente 'altro'. Cfr. M. Foucault, *Subjectivité et vérité. Cours au Collège de France*, 1980-1981.

⁴⁹ P. Bourdieu, *Méditations pascaliennes*, Paris 1997, p. 215.

⁵⁰ Questa impossibilità di ridurre la maturazione dell'*habitus* ad un «*punctum saliens*» è espressa in modo molto vivido da P. Ramellini, nel contesto della sua interessante analisi del film *La*

L'esempio di questo processo è fornito dal sociologo quando descrive la dinamica della cosiddetta socializzazione secondaria, in cui gli *habitus* primari legati alla socializzazione familiare e scolare vengono riadattati ai nuovi ruoli professionali o sociali. Ciò avviene attraverso «une série de transactions insensibles, de compromis semi-conscients et d'opérations psychologiques (projection, identification, transfert, sublimation, etc.) socialement encouragées, soutenues, canalisées, voir organisées»;

Questa trasformazione, descritta da Bourdieu come «lenta, continua e insensibile», impegna direttamente il desiderio e il corpo: l'investimento nel gioco si traduce in una forma di attesa, paragonabile a quella di un atleta che si concentra prima della *performance*, e che traduce l'investimento soggettivo in una «tensione corporea» verso l'avvenire imminente⁵¹. Il tempo si radica quindi nel corpo e nelle sue pratiche, stando in rapporto a questo nell'immanenza di una spontaneità e non in una separatezza progettuale.

Sviluppare l'*habitus* legato ad un determinato campo non è quindi questione di uno 'strappo verso il futuro', quanto di un lento processo fatto di molteplici aggiustamenti infinitesimali. Usando il termine *lavoro*, Bourdieu evidenzia due aspetti significativi di questo processo: in primo luogo, esso avviene attraverso una pratica che investe il corpo e la mente del soggetto in una durata; in secondo luogo, la dimensione densa e stratificata di questa pratica non può essere semplicemente attraversata dal soggetto lasciandolo intatto.

Questo motivo emerge anche quando Bourdieu riflette sul rapporto con lo strumento. Per usare uno strumento con una sorta di 'giustezza' che permette al gesto di realizzarsi con efficacia, senza inutile dispendio di energie e in modo intuitivo, è necessario aver incorporato i fini per cui viene utilizzato, «essersi lasciati usare, se non strumentalizzare, dallo strumento»⁵². Letteralmente, *fare corpo* con lo strumento.

È di questa abilità che parla Christophe Dejours⁵³, riferendosi alla razionalità pratica con cui i professionisti più esperti riescono a far quadrare le situazioni problematiche che insorgono durante l'attività lavorativa, possibilità data non da una competenza che si indossa e sfilia come un guanto, ma acquisita mediante una pratica a cui hanno prestato mente e corpo. Secondo Dejours, la novità e l'estensione sempre più preoccupante dei fenomeni di sofferenza sul lavoro è da attribuirsi allo squilibrio tra questo investimento fisico e mentale e l'obsolescenza a cui tale specializzazione condanna, in un mercato che privilegia la 'merce' nuova e intatta.

Il problema, del resto, era già stato messo a fuoco da Bourdieu, che scrive:

dolce vita. Cfr. Ramellini, *L'abitudine tra habitus e habitat: un'analisi a partire da La dolce vita di Federico Fellini*, in questo volume.

⁵¹ Ivi, p. 208.

⁵² Ivi, p. 207.

⁵³ Cfr. Ch. Dejours, *Souffrance en France. La Banalisation de l'injustice sociale*, Paris 2006; P. Pignarre, *Comment la dépression est devenue une épidémie*, Paris 2001. Cfr. anche N. Aubert, V. De Gaulejac, *Le Coût de l'excellence*, Paris 1991. V. De Gaulejac, F. Hanique, *Le capitalisme paradoxant: un système qui rend fou*, Paris 2015.

La liberté de jeu que s'assurent les agents peut être la condition de leur contribution à leur propre exploitation. C'est en s'appuyant sur ce principe que le management moderne, tout en veillant à garder le contrôle des instruments de profit, laisse aux travailleurs la liberté d'organiser leur travail, contribuant ainsi à augmenter leur bien-être mais aussi à déplacer leur intérêt du profit externe du travail (le salaire) vers le profit intrinsèque⁵⁴.

La critica di Bourdieu alle ingiunzioni alla gestione manageriale del sé non comporta il richiamo nostalgico a un tempo precedente alla comparsa del lavoro astratto. Il sociologo si fa critico del modello antropologico della flessibilità e della visione di una realtà sociale fluida senza ricadere nel polo opposto dell'alternativa, delineata proprio all'interno del discorso neoliberalista, di un'identità cristallizzata o di un determinismo meccanicista⁵⁵. Ciò appare con più chiarezza qualora si delineino i tratti di un modello positivo del cambiamento nel pensiero di Bourdieu, incarnato proprio dalla teoria dell'*habitus*.

Consideriamo il concetto di *hexis*, definito dal sociologo come «manière d'être durable du corps durablement modifié qui s'engendre et se perpétue, tout en se transformant continûment (dans certaines limites), dans une relation double, structurée et structurante, à l'environnement»⁵⁶.

In questa definizione, il cambiamento ha a che fare con almeno due elementi: il primo riguarda la stretta co-variazione di ambiente e corpo. Il secondo riguarda l'affermazione di una combinazione tra plasticità del corpo, ovvero la sua capacità continua di trasformarsi, e la *durata* della modificazione. Infine, Bourdieu afferma che tale plasticità ha «certi limiti». La natura e l'estensione di tali limiti è suggerita dalla seguente descrizione delle modalità della trasformazione dell'*habitus*, definita come segue:

Combinaison de constance et de variation qui varie selon les individus et leur degré de souplesse ou de rigidité : si [...] l'adaptation l'emporte trop on a affaire à des *habitus* rigides, fermés sur soi et trop intégrés (comme chez les vieillards), si c'est l'accommodation, l'*habitus* se dissout dans l'opportunisme d'une sorte de *mens momentanea*, incapable de rencontrer le monde et d'avoir un sentiment intégré de soi⁵⁷.

La questione dei limiti sembra qui sfociare in quella della plasticità, descritta precedentemente, in relazione all'*hexis*, come principio di variazione immanente inscindibilmente legato alla dinamica di costituzione dell'*habitus*. I limiti di questa variazione sono quindi il prodotto della storia incorporata, e sono legati da Bourdieu a una seconda variabile: l'integrazione. Un *habitus* formatosi in un contesto prevedibile e regolare gode di un grado di integrazione maggiore di un *habitus* sviluppato in un contesto scisso e strutturato dall'incertezza⁵⁸, risultando

⁵⁴ P. Bourdieu, *Méditations pascaliennes*, Paris 1997, p. 294.

⁵⁵ Come dimostrato dalla sua critica all'«illusione biografica». Cfr. P. Bourdieu, *L'illusion biographique*, «Actes de la recherche en sciences sociales», 62-63, 1986, pp. 69-72.

⁵⁶ P. Bourdieu, *Méditations pascaliennes*, Paris 1997, p. 208.

⁵⁷ Ivi, p. 232.

⁵⁸ *Ibid.*

quindi più coriaceo e resistente all'adattamento a nuove condizioni rispetto a quest'ultimo. A prescindere da una casistica delle variabili del mutamento degli *habitus*, impossibile da costituire a priori senza tenere conto dell'intreccio con i diversi campi, i testi analizzati ci rimandano ancora una volta alla temporalità dell'*habitus*. Parlare di plasticità e di integrazione in relazione al problema della trasformazione dell'*habitus*, e quindi a quello del cambiamento *tout court*, equivale infatti a evocare la questione della *durata*.

Per pensare la durata dell'*habitus*, possiamo rivolgerci al concetto di *hysteresis*. Essa è definita come l'inerzia degli *habitus* degli agenti che, nel corso di un cambiamento delle condizioni oggettive, continuano ad applicare gli schemi di azione e di giudizio incorporati nonostante essi si rivelino dissonanti e disfunzionali nei confronti delle nuove regole del gioco. L'*hysteresis* si presenta dunque come il sintomo che rende manifesta la durata dell'*habitus*, dotando di una dinamica quella che sarebbe altrimenti solo una descrizione cinetica del cambiamento.

Tuttavia, l'inerzia dell'*habitus* non è un blocco monolitico presente in ogni agente in eguale misura. Allo stesso modo in cui gli *habitus* variano ognuno in modo differente, anche l'effetto di *hysteresis* si amplifica o diminuisce a seconda delle loro diverse consistenze.

Il «lavoro di socializzazione» che costituisce l'*habitus* si effettua come investimento desiderante, corporeo e temporale del campo, e tende a conservare le strutture incorporate. Tuttavia, questa conservazione, a seconda della configurazione contingente a cui si confronta, e delle diverse consistenze degli *habitus*, può avere come effetto in egual modo «l'adattamento» o «la ribellione», come risulta da questo testo in cui Bourdieu definisce l'*hysteresis* come:

*Tendance à persévérer dans leur être que les groupes doivent [...] au fait que les agents qui les composent sont dotés de dispositions durables, capables de survivre aux conditions économiques et sociales de leur propre production, peut être au principe de l'inadaptation aussi bien que de l'adaptation, de la révolte aussi bien que de la résignation*⁵⁹.

Questa definizione di *hysteresis* è una citazione letterale di quella spinoziana di *conatus*⁶⁰. Bourdieu, del resto, utilizza in più luoghi il concetto di *conatus* per esprimere l'inerzia, la tendenza alla conservazione del «gioco sociale», applicando

⁵⁹ P. Bourdieu, L. Wacquant, *Réponses (Vol. 4)*, Paris 1992, p. 100. Corsivo mio.

⁶⁰ Cfr. *Eth.* III, P 6; G II, 146: «Unaqueque res, quantum in se est, in suo esse perseverare conatur»; trad. it. «Ogni cosa, per quanto è in sé, si sforza di perseverare nel suo essere»; *Eth.* III, P 7; G II, 146: «Conatus, quo unaqueque res in suo esse perseverare conatur, nihil est praeter ipsius rei actualem essentiam»; trad. it. «La forza con la quale ciascuna cosa si sforza di perseverare nel suo essere non è altro che la sua attuale essenza». Cfr. *Etica. Dimostrata con ordine geometrico*, apparati a cura di E. Giancotti con D. Bostrenghi, L. Coco, C. Santinelli, Roma 1988. D'ora in poi *Eth.* Ed. lat. Gebhardt, C. (1924-1926), *Spinoza Opera, im Auftrag der Heidelberger Akademie der Wissenschaften*, hrsg. von C. Gebhardt, Heidelberg, Carl Winters Universität, 4 Bde. (1987, 5 Bde., vol. 5 Supplementa).

la definizione spinoziana di *sostanza* alle strutture sociali⁶¹. La significativa presenza di concetti spinoziani nell'opera del sociologo francese costituisce un'opportunità per un breve confronto, che chiarirà ulteriormente quanto finora detto⁶².

4. La plasticità dell'*infans*

La nozione spinoziana di *conatus*⁶³ permette di porre il problema della conservazione nel senso della sua modalità: essa si declina come inerzia negativa o viceversa come accrescimento della potenza dell'individuo solo in relazione alla sua forma, al suo essere particolare. Forma che non si definisce in quanto perimetro dell'individuo, ma come modo della sua costituzione dinamica⁶⁴. Composto da parti, sempre suscettibili di ulteriori configurazioni, ogni individuo ha bisogno di rigenerarsi continuamente attraverso il ricambio delle parti che lo compongono⁶⁵. Maggiori sono le possibilità di assemblare nuovi componenti, tanto più l'individuo è potente. Spinoza istituisce infatti una

⁶¹ Cfr. P. Bourdieu, *Méditations pascaliennes*, Paris 1997, p. 310. Cfr. anche ivi, p. 219.

⁶² Tale accostamento non è estrinseco ma, come visto sopra, è suggerito dal sociologo stesso in vari luoghi del suo testo. La circolazione e la lettura di Spinoza costituisce inoltre uno dei 'luoghi' fondamentali del pensiero francese degli anni '60 e '70, attraverso il quale la formazione di ogni intellettuale francese passava direttamente o indirettamente, e in quanto tale rappresenta una fondamentale linea di analisi. Cfr. M. Iofrida, *Nello specchio di Spinoza. Note sulla filosofia francese fra la III e V Repubblica*, in C. Altini (a cura di), *La fortuna di Spinoza in età moderna e contemporanea*, Pisa 2020, pp. 187-205. Inoltre, numerosi recenti contributi in lingua francese hanno saggiato la produttività di un paradigma spinozista nelle scienze sociali. Il contributo di F. Lordon (a cura di), *Spinoza et les sciences sociales*, Paris 2008, seguito dal recente E. Debray, F. Lordon, K.-S. Ong-Van-Cung (a cura di), *Spinoza et les passions du social*, Paris 2019, offre uno spaccato di un dibattito ampio, all'interno del quale non si mostra solo l'aria di famiglia tra Spinoza e alcuni dei pensatori cardine della sociologia, ma si mettono alla prova gli strumenti concettuali di ispirazione spinozista nel campo economico e della teoria delle istituzioni e nella riflessione sociologica a partire da una politica degli affetti (Debray, Negri) e del modello dell'imitazione affettiva. L'utilità del confronto tra Spinoza e Bourdieu è inoltre stata provata nei lavori di Christian Lazzeri, sia dal punto di vista di un confronto concettuale, che da quello di una loro mobilitazione nella discussione di vari dibattiti di teoria sociale e filosofia politica. Cfr. *Reconnaissance spinoziste et sociologie critique. Spinoza et Bourdieu*, in F. Lordon & Y. Citton (dir.), cit. e l'articolo del 2015 sopra citato. Dal punto di vista storico-filosofico, il rapporto tra Spinoza e Bourdieu è stato oggetto dei lavori di J.-L. Lantoine, *Spinoza Après Bourdieu. Politique Des Dispositions*. Paris 2018; e *L'intelligence de la pratique. Le concept de disposition chez Spinoza*, Lyon 2019. Si segnala inoltre una tesi dottorale in preparazione all'EHESS sul rapporto tra i due pensatori: V. Collard, *Spinoza et Bourdieu: une réconciliation de la philosophie et des sciences sociales*, (à paraître). L'orizzonte di un dialogo tra il pensiero di Spinoza e le scienze sociali è stato esplorato anche nel dibattito italiano: cfr. N. Marcucci (a cura di), *Ordo e connexio, spinozismo e scienze sociali*, Milano 2013. Non esplicitamente sul tema ma rilevante in relazione a queste tematiche, cfr. N. Marcucci, C. Zaltieri (a cura di), *Spinoza e la storia*. Castel D'ario 2019.

⁶³ Sul concetto di *conatus* e le sue implicazioni politiche, cfr. L. Bove, *La stratégie du conatus: affirmation et résistance chez Spinoza*, Paris 1996 ; A. Matheron, *Individu et communauté chez Spinoza*, Paris 1988.

⁶⁴ Cfr. L. Vinciguerra, *La semiotica di Spinoza*, Pisa 2012, pp. 46-47.

⁶⁵ *Eth.* II, P XIII Postulato IV.

diretta corrispondenza tra un corpo potente e la sua capacità di interagire con altri corpi, di essere affetto da essi in molti modi⁶⁶.

Questa potenza è determinata dalla costituzione affettiva e memoriale dell'individuo, che Bourdieu pensa nella forma dell'*habitus* e Spinoza in quella dei concatenamenti di abitudine e immaginazione, che ne strutturano letteralmente la consistenza cristallizzata o malleabile. Come già notato in relazione alla nozione di forma, la *constitutio* è pensata da Spinoza nella sua natura processuale e dinamica: essa non risolve l'essere degli individui in una descrizione statica ma pone il problema della loro formazione.

Alla luce dell'omologia tra individuo-persona e individuo-gruppo, per Spinoza la formazione è una figura politica in senso letterale e non metaforico. La figura dell'educazione, ricorrente in diversi luoghi del testo spinoziano, illustra in maniera esemplare il rapporto tra la strutturazione impartita agli individui e il regime produttivo o conservativo secondo cui si attua il loro *conatus*⁶⁷.

Nel testo di Spinoza sono presenti varie figure teoriche che ci permettono di tematizzare la questione: non a caso hanno tutte a che fare con il concetto di *infans* o di *puer*.

La prima di queste figure è quella dell'*infans*, che per Spinoza rappresenta l'incarnazione stessa della malleabilità. La condizione del corpo infantile è infatti descritta «come in perpetuo equilibrio»⁶⁸, dove l'equilibrio rappresenta lo stato di una continua variazione, che interessa il corpo dell'infante come l'increspatura su una superficie liquida, sparendo senza lasciare traccia. L'infante è infatti anche la figura dell'imitazione, meccanismo attraverso cui egli riflette ed è attraversato dagli stati del corpo degli individui con cui è in relazione, che si susseguono sul suo corpo senza tuttavia che nessuno permanga. Questa è la condizione di un corpo estremamente malleabile e aperto ad una variazione continua, di cui è tuttavia completamente in balia: un corpo senza memoria.

La figura diametralmente opposta all'*infans* è presentata da Spinoza nel *Tractatus Theologico-politicus*⁶⁹, sotto forma di un individuo la cui costituzione⁷⁰ stessa è legata alla memoria: lo stato ebraico. Nell'analisi di Spinoza, il popolo ebraico è preso letteralmente in considerazione nella sua natura *puerile*⁷¹: Spinoza ne considera infatti la storia a partire dal suo affrancamento dal giogo egiziano, condizione che lo rende un popolo appena nato. È possibile dunque osservare

⁶⁶ *Eth.* II, P XIV.

⁶⁷ Il testo che ha per primo fatto a oggetto di studio la tematica dell'infanzia e dell'educazione in Spinoza è F. Zourabichvili, *Le conservatisme paradoxal de Spinoza. Enfance et royauté*, Paris 2002. Per i contributi più recenti nel dibattito francese cfr. *Série Spinoza enfance et education*, «Skhole» rivista online, pubblicato il 26 maggio 2016. In Italia, C. Zaltieri, *Il divenire della bildung in Nietzsche e Spinoza*, Milano 2013 e S. Manzi-Manzi, «*Copus infantiae*», *Essenza dell'infante e del bambino nell'Etica di Spinoza*, in A. Sangiacomo, F. Toto (a cura di), *Essentia Actiosa. Riletture dell'Etica di Spinoza*. Milano 2016. pp. 181-203.

⁶⁸ *Eth.* III, P XXXII, Schol., «il loro corpo è come in continuo equilibrio».

⁶⁹ *Tractatus Theologico-politicus*, d'ora in poi *TTP*. Mignini, F. (a cura di), B. Spinoza, *Opere*, tr. it. F. Mignini e O. Proietti, Arnoldo Mondadori, Milano 2007.

⁷⁰ Costituzione è inteso qui nel senso letterale spinoziano di *constitutio*.

⁷¹ *TTP* III, 1.

la storia del popolo ebraico come il processo della crescita di un individuo, considerando gli effetti e le conseguenze che l'educazione mosaica ha su di esso.

Mosè si relaziona con questo popolo-*puer*, assumendone l'incapacità di riconoscere il proprio utile⁷², conseguente alla lunga schiavitù che aveva lasciato gli ebrei «*superstitionibus assueti*» e «*rudes*»⁷³: egli insegna loro un modo di vivere volto alla conservazione materiale, e «non come filosofo, in modo che finalmente fossero costretti a vivere bene dalla libertà d'animo, ma come legislatore, in modo che fossero spinti a vivere bene per comando della legge»⁷⁴.

L'insegnamento di Mosè si sostanzia dunque in un insieme di precetti volti a vincolare ogni aspetto della vita al binomio premio-castigo, secondo una vera e propria costituzione disciplinare della memoria, precetti legati ad una semiotica della distinzione e dell'esclusività, che, attraverso l'odio che la contrarietà ai «riti esterni» attira⁷⁵, contribuisce a fissare definitivamente l'identità degli ebrei, impressa nella particolarità dei loro riti come nell'esclusività del loro rapporto con Dio. Essa si costituisce nella forma onnipervasiva che presiede alla concatenazione memoriale e immaginativa di un intero popolo, impiegando la memoria nella forma della ripetizione, il cui tracciato diviene quindi immediatamente perimetro e confine.

A questo punto, appare evidente il vincolo inscindibile che la costituzione così formata instaura tra la conservazione e la ripetizione. In questo senso, la consistenza dello Stato-individuo, «solidissima»⁷⁶, ne determina l'estrema resistenza: «Mai, infatti, finché rimase in piedi la Città, poterono durare a lungo sotto il dominio di un altro, e perciò Gerusalemme era chiamata città ribelle»⁷⁷.

Tornando al testo in cui Bourdieu attinge alla definizione spinoziana di *conatus* per definire l'*hysteresis*, proponiamo la seguente ipotesi: se per la definizione di *hysteresis* Bourdieu cita l'*Etica*, è invece tra le pagine del *Tractatus Theologico-politicus* che possiamo trovare il riferimento implicito a cui il sociologo pensa quando, subito dopo, considera la possibilità che l'*hysteresis* sia causa di rivolta. Questo riferimento consiste proprio nella figura dello stato ebraico: l'analisi di Spinoza mostra la stretta relazione tra la particolare strutturazione della sua tendenza a perseverare nel proprio essere, del suo *conatus*, e la natura ribelle che lo caratterizza.

Ma, come abbiamo appena visto, secondo Spinoza questa modalità conservativa non appartiene agli israeliti in quanto essenza, ma è frutto di quello che Bourdieu chiamerebbe lavoro di socializzazione, il quale struttura il loro *habitus* in relazione alla legge. Spinoza scrive infatti:

Ora, a questo proposito, forse qualcuno dirà che ciò è avvenuto per lo spirito di ribellione di questo popolo. Ma ciò è puerile; infatti, per quale ragione questa nazione

⁷² *TTP* III, 10.

⁷³ *TTP* II, 15.

⁷⁴ *Ibid.*

⁷⁵ *TTP* III, 12 e XVII, 23. Corsivi miei.

⁷⁶ *TTP* XVII, 26; G III, 215.

⁷⁷ *TTP* XVII, 24.

fu più ribelle della altre? Forse per natura? Ma la natura non crea le nazioni, bensì gli individui, i quali non si distinguono in nazioni se non per la diversità della lingua, delle leggi e dei costumi praticati, e soltanto da queste due cose, cioè dalle leggi e dai costumi, può derivare il fatto che ciascuna nazione abbia una propria indole, una propria condizione, e propri pregiudizi»⁷⁸.

L'affermazione spinoziana che la natura non crei nazioni ma solo individui costituisce una sorta di manifesto della plasticità degli individui, che detiene una natura bifronte: essa costituisce sì una risorsa in quanto margine della *variatio* di cui l'*infans* è il modello, ma, qualora plasmata secondo le modalità della totalizzazione e della polarizzazione affettiva, rischia di calcificarsi compromettendo non solo la conservazione, ma anche la sopravvivenza dell'individuo e della *societas*. Le leggi introdotte da Mosè, il cui insegnamento si riduce al comandamento, costituiscono una società «integra» perché cristallizzata nella ripetizione del tracciato costituito dai riti e calcificata dalla presa totalitaria dell'affetto dell'invidia. Tale affetto è correlativo all'immaginario esclusivo dell'elezione, in un apparato per cui, «sub specie religionis»⁷⁹, la servitù viene spacciata per salvezza, la stabilità e la sicurezza per beatitudine. Al contrario, per Spinoza, «Nessuno può essere costretto dalla forza o dalle leggi a divenire beato. A questo fine si richiedono una pia e fraterna ammonizione, una *buona educazione* e soprattutto un giudizio personale e libero»⁸⁰.

Questo termine della *bona educatio*, utilizzato da Spinoza in contrapposizione al disciplinamento mosaico, pone una questione fondamentale: a quali condizioni la strutturazione della nostra *constitutio* può coincidere con la conservazione, intesa non come mera sussistenza, ma come buona vita?

Le risposte di Bourdieu e Spinoza non possono essere affrontate in questa sede. Piuttosto, alla luce di quanto finora detto, possiamo da un lato escludere che la *bona educatio* coincida con il mantenimento della totale malleabilità dell'*infans*, che costituisce secondo Spinoza il 'grado zero' della potenza del corpo, dall'altro, possiamo cogliere il paradosso del discorso neoliberista della formazione.

L'*in-fans*, colui che non parla⁸¹, è infinitamente malleabile perché è informe, e il linguaggio, come insegnano Bourdieu e Spinoza, è il primo e il più fondamentale degli *habitus* che, strutturando la memoria dell'*infans*, ne limita inesorabilmente i possibili. È forse proprio questa perdita dei possibili uno degli interdetti del neoliberismo: l'ingiunzione a restare flessibili, malleabili, disponibili, adattabili, potrebbe apparire come l'ingiunzione a rimanere infanti, e infanti silenziosi. Tale verdetto è reso visibile dall'effetto che si abbatte su coloro che rinunciano alla malleabilità infantile: la perdita della merce attualmente più venduta e valorizzata, il futuro. La figura dell'*infans*, come illustrazione di un

⁷⁸ *TTP* XVII, 26.

⁷⁹ *TTP* VIII, 2, 6.

⁸⁰ *TTP* VII 22. Corsivo mio.

⁸¹ Tale connotazione si riferisce alla radice etimologica della parola che deriva dal latino *fari*.

corpo che può assumere tutte le forme possibili, ma che rimane costitutivamente muto, mette in evidenza il carattere 'puerile' dell'ingiunzione neoliberale alla flessibilità.

Di contro al mercato dei futuri, Bourdieu e Spinoza mettono in atto un pensiero sulle condizioni del presente. Eccedendo e riconfigurando le opposizioni di flessibilità e integrità, innovazione e conservazione, tale pensiero consente di tematizzare l'inerzia del corpo sociale non come ritorno a un tempo integro, ma come una variabile contingente e corporea.

Appare ora possibile affermare definitivamente che l'alternativa alla flessibilità infantile non consista, per i due autori, nella riproduzione inerziale di un'identità fissa. Essa è al contrario un caso specifico la cui analisi ci riporta al principio essenziale: il legame tra *habitus* e *hysteresis*, tra formazione e conservazione, è dinamico, aperto, e soprattutto *congiunturale*. È infatti solo a partire da e nel rapporto con le condizioni determinate del mutamento che l'ago della bilancia si potrà spostare verso la rassegnazione, o verso la ribellione.

Emma Barettoni
Università degli Studi di Firenze
Université Paris X Nanterre
✉ emma.barettoni@unifi.it

Articoli/2

Eserciziari di dis-abit(u)azione dell'habitus, tra Evagrio Pontico e la Bhagavadgītā

Roberto Alciati, Federico Squarcini

Articolo sottoposto a doppia *blind peer review*. Inviato il 30/01/2021. Accettato il 03/03/2021

EXERCISES TO DISMISS EMBODIED HABITUS, BETWEEN EVAGRIUS PONTICUS AND THE BHAGAVADGĪTĀ

Starting from Pascal's and Bourdieu's positions on the subject of habit, in this paper we will present a synoptic analysis of excerpts from the writings of Evagrius Ponticus and from the Bhagavadgītā, with the aim of illustrating the advantages that can be drawn when the problem of *habitus* is understood jointly with the development of the biopolitical work carried out by the agencies of naturalization of habit.

1. Abituati ad abitare l'abitudine

È da almeno venti secoli che si discute di abitudine. Testimoni provenienti da ogni latitudine e longitudine e da ogni epoca storica ci informano tanto della sua imperitura attualità quanto del suo esser questione segnatamente irrisolta. In quanto organismo costitutivamente eterotrofo, l'animale umano è necessariamente incline, proteso e slanciato verso l'*habitat* limitrofo, al quale è obbligato a rivolgersi in cerca delle risorse che gli mancano e di cui non dispone al suo interno¹. Le tante suddette testimonianze, infatti, concordano nel dire che l'animale umano è 'naturalmente' chiamato ad adattarsi all'ambiente che lo circonda e contiene, sicché da dover stipulare con esso un ambiguo patto di non belligeranza. Per poter riuscire a 'stare *al* mondo', infatti, egli deve, gioco forza,

¹ In vista di una nuova storia naturale ed ecologica dell'abitudine, infatti, urge avere maggiore contezza del potere morfogenetico dell'istanza eterotrofica che – come nella fisiologia vegetale – muove l'organismo dell'animale umano, da essa plasmato e disposto in tutte le sue pratiche, da quelle relative all'eterotrofia alimentare fino all'eterofilia ambientale. Cfr. W. Ruhland (ed.), *Heterotrophie / Heterotrophy. Handbuch der Pflanzenphysiologie / Encyclopedia of Plant Physiology*, vol. 11, Berlin 1959.

mimeticamente abituarsi, fino al punto da risultarne fatto a sua immagine e somiglianza. Tant'è vero che, dovendo vivere in maniera solidale e proporzionata all'*habitat* circostante, siffatta 'creatura dell'abitudine'² si è abituata – e continua ad abituarsi – a fare, a dire e a pensare di tutto, letteralmente.

Insomma, in quanto essere costitutivamente manchevole, permeabile e aperto all'esterno, l'umano è un animale dovutamente plastico, docile, adatto e versatile, la cui cifra e fattezze è quella di un essere abituabile per 'natura', abile a rendersi abile all'ambiente abitabile.

Ma l'abitudine, sebbene siamo stati abituati a pensarla proprio in questi termini, non è una 'cosa' contenibile e riducibile a un'idea fissa, a una definizione precisa, a un concetto dato³. Tutt'altro.

Tutti gli autori che ne hanno trattato con perizia e rigore, infatti, ne sottolineano il disorientante carattere enigmatico: dov'è che iniziano o finiscono i confini dello *status* di 'abituato' in un animale 'naturalmente' abituabile?

Mosso e animato da simili premesse, questo nostro discutere del tema in oggetto comporta il ritorno a chi, prima di noi, ha pensato all'enigma dell'abitudine a partire dal suo statuto relazionale, ossia tenendo in primo piano il nesso morfogenetico che lega una data 'abitudine' (che intendiamo tanto come un *habitus* quanto come uno 'stato d'animo') a un dato 'ambiente' (che, parimenti, intendiamo tanto come un *habitat* quanto come un insieme di 'stati di cose')⁴.

Tra i tanti autori possibili, però, cominciamo col ripensare a quanto Pierre Bourdieu (1930-2002) ha pensato in merito alla questione dell'*habitus* in tutto l'arco dei decenni del suo lavoro. Questa nostra scelta apre a ulteriori implicazioni, dal momento che il punto apicale del suo pensare all'*habitus* coincide con la pubblicazione delle *Méditations pascaliennes* (1997), ossia col suo meditabondo ritorno al reticolo delle *Pensées* che Blaise Pascal (1623-1662) raccolse per anni attorno allo stesso problema. Ripensando ai pensieri di Pascal, Bourdieu cercava un modo non-sostanzialista per ripensare tanto ai rapporti che legano l'*habitus* all'animale abituabile e le forme teoriche e simboliche alle ragioni pratiche, quanto ai motivi che conferiscono all'*habitus* forza e tenace tenuta. Negli scritti di entrambi questi autori, infatti, il tema dell'*habitus* occupa una posizione centrale, ragion per cui essi partecipano a pieno titolo di quella lunga e notevole filiera di discorsi e pensieri sull'abitudine che va da Aristotele,

² Cfr. M. Piazza, *Creature dell'abitudine*, Bologna 2018.

³ Come ben detto da Paul Valéry: «Non esistono *idee fisse*. [...] un'idea non può essere fissa. Può essere fisso (ammesso che qualcosa possa esserlo) *ciò che non è idea*. [...] Provi un po' a fissare un'idea... Io la cronometro... Ma è inutile! Un'idea è un mezzo o un segnale di... trasformazione, che agisce più o meno sull'insieme dell'essere». P. Valéry, *L'idea fissa*, Milano 2008, pp. 25; 27.

⁴ Nelle pagine a seguire l'abbinamento della coppia classica *habitus/habitat* a quella 'stati d'animo'/'stati di cose' – mutuata dalla semiotica di Greimas – è atto a segnalare l'inestricabile intreccio pratico che correla il dominio dell'esperienza motoria, somatica e sensibile a quello dell'esperienza patica, semantica e intellegibile. Cfr. A. J. Greimas, J. Fontanille, *Semiotica delle passioni. Dagli stati di cose agli stati d'animo*, Milano 2013.

Seneca, Cicerone, Spinoza, Félix Ravaisson, Gabriel Tarde, William James fino a Helmuth Plessner e Giorgio Agamben⁵. Una schiera di autori celebri, per i quali – diversamente da quanto recita la vulgata dei nostri giorni – tutte le pratiche atte a generare e diffondere le forme d’abitudine a cui l’animale abituabile viene abituato risultavano tutt’altro che innocue e neutre, bensì decisamente preoccupanti e inquietanti.

Sono cariche di preoccupazione politica, ad esempio, le pagine delle *Pensées* di Pascal in cui questi, impegnato in un’aspra polemica con Montaigne, discute della forza dell’abitudine, del ‘posto dell’uomo nella natura’, della sua *incapacité* e delle sue *disproportions*. Pagine dove Pascal si cimenta con l’ardua operazione della messa a fuoco dei rapporti che intercorrono proprio tra *coutume* e *seconde nature*. La preoccupazione di Pascal è qui rivolta all’ambiguità costitutiva del rapporto sistemico che intercorre tra le pratiche di abituaione e le possibilità di autodeterminazione dell’individuo abituabile agli abiti che trova nell’ambiente in cui abita, i quali, con il proseguire dell’abitudine, finiscono per abitarlo.

Si rileggano, a proposito, due estratti⁶:

119. Che cosa sono i nostri principi naturali se non i principi della nostra abitudine [*sinon nos principes accoutumés*] e, nei fanciulli, quelli che hanno ricevuto dal costume dei loro padri, come fra gli animali la caccia? Una diversa consuetudine ci darà altri principi naturali, il che si constata per esperienza; e se ce ne sono che non possono essere cancellati dalla consuetudine contro la natura, che non possono essere cancellati dalla natura, né da una seconda consuetudine. Il che dipende dalla disposizione [*Cela dépend de la disposition*]. [§ 92]

120. I padri temono che l’amore naturale dei figli si dissolva. Che cos’è dunque questa natura, soggetta a venir cancellata? La consuetudine è una seconda natura che distrugge la prima. Ma che cosa è natura? Perché la consuetudine non è naturale? Ho gran paura che questa natura non sia essa stessa altro che una prima consuetudine, come la consuetudine è una seconda natura [*comme la coutume est une seconde nature*]. [§ 93]

121. La natura dell’uomo è tutta naturale [*La nature de l’homme est tout naturel*], *omne animal*. Non c’è nulla che non si possa rendere naturale, e non v’è nulla di naturale che non si possa far scomparire [*qu’on ne fasse perdre*]. [§ 94] [p. 91]

Man mano che si ripensa agli interrogativi sollevati in questa selezione di passi si comprende con sempre maggiore chiarezza l’orizzonte politico entro cui si muove l’interesse di Pascal per la costitutiva ambiguità dei modi attraverso i quali si svolge la metamorfosi sociale che trasforma l’anonimo ‘animale abituabile’ in un ‘uomo abituato’. Interrogativi da cui derivano, a cascata, tutta una serie di ulteriori pensieri e quesiti: in che modo e fino a che punto le pratiche di abituaione orientano le possibilità di autodeterminazione dell’individuo? Quanto l’operato pragmatico svolto in seno a un ambito regolato da istituzioni

⁵ Cfr. T. Sparrow, A. Hutchinson (a cura di), *A History of Habit. From Aristotle to Bourdieu*, Lexington, Lanham 2013. Inoltre, F. Caruana, I. Testa (a cura di), *Habits. Pragmatist Approaches from Cognitive Science, Neuroscience, and Social Theory*, Cambridge 2020.

⁶ Tutte le citazioni a seguire sono tratte da B. Pascal, *Pensieri*, Milano 2003.

istituite – il ‘mondo appreso’– condiziona la potenzialità vitale dell’abitare, *lato sensu*, l’abitabile – l’‘ambiente innato’–? A fronte del negoziale prendersi e darsi delle forme d’abitudine tra credenza e persuasione, di che gradi di autonomia dispone l’individuo abituabile che abita all’interno di un recinto semiotico fatto di opinioni, credenze e persuasioni?

Che fossero proprio questi gli attualissimi temi che già inquietavano i pensieri di Pascal si comprende ancor meglio leggendo queste sue ulteriori considerazioni:

470. Perché non bisogna disconoscerlo: noi siamo automatismo non meno che spirito [*nous sommes automate autant qu’esprit*]; e da ciò deriva che il mezzo con il quale ci si persuade non è solo la dimostrazione. Quanto poche sono le cose dimostrate! Le prove convincono solo lo spirito. L’abitudine [*la coutume*] rende le nostre prove le più forti e le più credute; piega l’automa, che trascina l’intelletto senza che esso vi pensi. Chi ha dimostrato che domani sarà giorno e che noi non moriremo? E che vi è di più creduto? È dunque l’abitudine che ci persuade; ed è essa che fa tanti cristiani, ed è essa che fa i Turchi, i pagani, i mestieri, i soldati, eccetera. [...] Bisogna acquisire una credenza più facile, quella dell’abitudine, che senza violenza, senza arte, senza argomentazione, ci fa credere le cose e inclina tutte le nostre potenze a questa credenza, di modo che l’anima nostra ci cade naturalmente. Quando si crede solo per mezzo della forza della convinzione e l’automa è inclinato a credere il contrario, ciò non basta: Bisogna dunque fare credere le nostre due parti: l’intelletto con le ragioni, che basta aver conosciuto una volta nella propria vita; e l’automa, con l’abitudine, e non permettendogli di inclinare verso il contrario. *Inclina cor meum Deus*. [§ 252] [p. 261]

È in virtù della loro salienza che pensieri come questi – scritti alla metà del Seicento – hanno continuato a esigere l’attenzione dei posteri, fino a quella ad essi rivolta nelle *Méditations* di Bourdieu, il quale riconosce a Pascal il merito di aver saputo accostare, proficuamente e adottando una modalità relazionale, modulare e sistemica, l’antico tema ontologico della ‘natura umana’ a quello decisamente più pragmatico e ‘moderno’ dell’abituazione e dell’abituabilità dell’animale abituabile.

Come si è visto, per Pascal la *coutume* è l’insieme di quelle strutture di pensiero che regolano il comportamento, che quindi guidano la capacità, cosciente e non cosciente, degli individui abituabili di comprendere l’ambiente che abitano. La *coutume* di Pascal è una sorta di corredo mentale implicito, un composito insieme di strutture logico-cognitive, semantiche e interpretative, che l’agente crede di possedere da sempre, che reputa e sente alla stregua della sua stessa ‘natura’ (dunque non come qualcosa di accessorio né, tantomeno, appreso con l’abitudine). In forza dell’abituale ‘naturalizzazione’ della *coutume*, la percezione sensibile del percipiente è così pre-orientata, sebbene a *sua* insaputa.

La percezione dettata dalla *coutume* è dunque una sorta di vigile sonnolenza, di visione opaca, di pigrizia teoretica, che rende inavvertitamente inclini, disposti e pronti alla conservazione dello *status quo*: l’‘uomo di mondo’, ovvero l’individuo abituabile che abita un ambiente abitato, è notoriamente restio a spogliarsi dei ‘propri panni’ – sebbene siano, in quanto abito abituale, soltanto le spoglie della sua ‘seconda natura’ –, il quale è un gesto che per lui corrisponde al farsi violenza,

mentre sarebbe semmai un fare violenza alla *coutume* appresa *nel* 'mondo'. Di contro, se questi vuole restare in *quel* 'mondo' – e da quel mondo essere inteso e compreso –, non deve mettere in discussione – né tantomeno in dismissione – la *coutume reçue*. Qualora intendesse farlo, dovrebbe mettere in conto l'onere pratico e affettivo derivante dalla reazione incredula o ostile degli altri abitanti dell'ambiente in cui vive.

Quella della *coutume/habitus*, perciò, è una questione tutt'altro che accessoria e marginale: poiché relativa ai modi stessi in cui si articola e dipana il processo relazionale che correla il 'corpo' al 'mondo'⁷, quella dell'*habitus* è una questione epicentrica e irrimandabile.

Per il Bourdieu di *Méditations pascaliennes* (1997), infatti, l'*habitus* è il punto intermediale in cui s'incontrano e collidono gli elementi della diade classica 'struttura' e 'storia', conferendo così 'forma' e 'corpo' pratici all'altresì astratta dialettica tra 'natura abituale' e 'natura abituabile'. Ed è notevole, a questo proposito, l'equazione con cui Bourdieu riassume ed enfatizza siffatto processo: «Il corpo è nel mondo sociale ma il mondo sociale è nel corpo (sotto forma di *hexis* e di *eidos*)»⁸.

Del fatto che Bourdieu fosse primariamente interessato alla rimozione dell'oblio circa l'ingerenza pratica esercitata dai processi di abituazione danno chiara testimonianza le prime due righe del primo capitolo delle *Méditations pascaliennes*: «È perché siamo implicati nel mondo che si dà qualcosa di implicito in ciò che pensiamo e diciamo del mondo stesso»⁹. In quanto crocevia tra corpo e mondo, il dominio dell'*habitus* è dunque l'effettivo luogo in cui si attuano tutte le lotte, al quale, perciò, deve prioritariamente rivolgersi l'occhio inquieto dell'animale abituabile:

Come la contrapposizione della lingua e della parola, in quanto semplice esecuzione o anche in quanto oggetto precostituito, occulta la contrapposizione tra le relazioni oggettive della lingua e le disposizioni costitutive della competenza linguistica, così la contrapposizione tra la struttura e l'individuo, contro cui la struttura deve essere conquistata e continuamente riconquistata, costituisce un ostacolo alla costruzione della relazione dialettica tra la struttura e le disposizioni costitutive dell'*habitus*. [...] Essere che si riduce ad avere, a essere stato, ad aver posto in essere, l'*habitus* è il prodotto dell'atto di inculcare e del lavoro di appropriazione necessaria affinché quei prodotti della storia collettiva che sono le strutture oggettive (per esempio, della lingua e dell'economia ecc.) possano riprodursi, sotto forma di disposizioni durevoli, in tutti gli organismi (che possono, se si vuole, essere chiamati individui) durevolmente sottoposti ai medesimi condizionamenti quindi posti nelle medesime condizioni di esistenza. Ciò significa affermare che la sociologia tratta come identici tutti gli individui biologici che,

⁷ Cfr., ad es., P. Bourdieu, *Risposte. Per un'antropologia riflessiva*, a cura di L. J. D. Wacquant, Torino 1992, p. 67: «Modificando un po' la nota definizione hegeliana, potrei dire che il reale è relazionale: ciò che esiste nel mondo sociale è fatto di relazioni; non interazioni o legami intersoggettivi tra agenti, ma relazioni oggettive che esistono 'indipendentemente dalle coscienze e dalle volontà individuali', come diceva Marx».

⁸ P. Bourdieu, *Meditazioni pascaliane*, cit., p. 159.

⁹ P. Bourdieu, *Meditazioni pascaliane*, cit., p. 17.

essendo il prodotto delle medesime condizioni oggettive, sono i supporti dei medesimi *habitus*¹⁰.

Per Bourdieu, dunque, l'*habitus* è un 'prodotto riproduttivo' particolarmente efficace e invadente, matrice di conseguenze più che notevoli. L'*habitus* comprende in sé sistemi di predisposizioni e disposizioni durature e attanti ed è appreso durante le forme di socializzazione abituali. Trattasi, dunque, di pervasivo sistema di attese, aspirazioni e attanze che plasma, struttura e orienta le pratiche e le rappresentazioni degli individui e si pone a fondamento delle prassi di *routine* che stanno alla base tanto della loro attività sociale quanto di quella intellettuale, alla stregua di protocolli operazionali che vincolano, surrettiziamente, opere, parole, e pensieri.

Su questi aspetti nodali tornerà ancora il Bourdieu di *Méditations pascaliennes*, il quale continua, inesausto, a ripensare e rimeditare i pensieri che Pascal rivolse al tema in oggetto:

[e]ssendo il prodotto dell'incorporazione di un *nomos*, del principio di visione e di divisione costitutivo di un ordine sociale o di un campo, l'*habitus* genera pratiche immediatamente adatte a quest'ordine, quindi percepite e apprezzate, da colui che le compie e anche dagli altri, come giuste, rette, adeguate, appropriate, senza essere in alcun modo il prodotto dell'obbedienza a un ordine nel senso imperativo, a una norma o alle regole del diritto. Questa intenzionalità pratica, non tetica, che non ha nulla di una *cogitatio* (o di una *noesi*) coscientemente orientata verso un *cogitatum* (un *noema*), si radica in una maniera di atteggiare e di portare il corpo (una *hexis*), un modo d'essere durevole del corpo durevolmente modificato che si genera e si perpetua, pur trasformandosi continuamente (entro certi limiti), in un rapporto doppio, strutturato e strutturante, con l'ambiente¹¹.

Da ciò deriva che la cognizione che l'agente ha del 'mondo' in cui abita – ma da cui è anche abitato –, è quella di una 'coscienza ri-conoscente'. La cognizione dell'ambiente 'così com'è', di contro, può darsi solo quando l'agente si arresta e dismette i 'panni mondani': è in quel momento, infatti, che questi avverte di non trovarsi più a casa nel 'mondo'. In assenza di questo momento d'arresto, l'agente «si sente a casa nel mondo perché il mondo è anche in lui sotto la forma dell'*habitus*»¹². È dunque in seno al rapporto fra *habitus* e campo che si generano le poste in gioco, i fini, gli obiettivi e gli 'oggetti' del 'mondo', che la 'creatura dell'abitudine' reifica a tal punto, da convincersi che esistano – come 'cose', 'enti' e 'istituzioni' a se stanti – al di fuori di questo rapporto¹³.

Insomma, facendo tesoro delle ragioni per cui tale deve essere la centralità riconosciuta al tema dell'*habitus*, nelle pagine a seguire amplieremo lo spettro

¹⁰ P. Bourdieu, *Per una teoria della pratica*, cit., pp. 228-231.

¹¹ P. Bourdieu, *Meditazioni pascaliane*, cit., p. 151.

¹² P. Bourdieu, *Meditazioni pascaliane*, cit., p. 150.

¹³ Tuttavia, sebbene le 'cose' non stiano affatto così, l'essere 'presi' e assorbiti *dal e nel* 'gioco' delle parti e dei ruoli spinge la *libido* dei corpi abituati ad assecondare l'*illusio* delle 'regole del gioco'. Cfr. P. Bourdieu, *Per una teoria della pratica*, cit., pp. 266-281 (par. 'Il corpo geometra') e P. Bourdieu, *Meditazioni pascaliane*, cit., pp. 135-171 (cap. 4, *La conoscenza col corpo*) e pp. 172-180 (par. '*Libido e illusio*. Un vincolo attraverso il corpo').

degli interlocutori a proposito, accostando ai pensieri di Bourdieu sugli scritti di Pascal, ulteriori testimoni, da noi scelti per il loro esser stati anch'essi promotori di 'eserciziari ortottici, ortoglossici e ortoprassici' volti al governo degli effetti dell'abitudine sull'operare, sul dire e sul pensare degli uomini.

Lo scopo di questo accostamento a forme non abituali di *doxa* sull'*habitus*, come si vedrà, è sia quello di invertire la nostra *doxa* sull'*habitus*, sia quello di proporre ulteriori ragioni per motivare un rinnovato ritorno alla questione stessa dell'*habitus*, ora inteso come l'intermediale dominio affettivo e pratico in cui l'operato biopolitico delle agenzie di naturalizzazione dell'abitudine incontra la nuda carne dell'animale abituabile.

2. Ripensare pensieri non abituali circa la centralità dell'*habitus*

Nelle parti a seguire di questo lavoro andremo ad analizzare sinotticamente il dettaglio di due diverse opere – una lettera-trattato in greco di Evagrio Pontico nota come *A Eulogio* e l'opera in metrica sanscrita nota come *Bhagavadgītā* –, scelte come territorio d'approfondimento e d'esercizio speculativo a fronte dei modi di intendere e interpretare la dialettica tra 'prima natura' e 'natura abituale' – dunque tra la vita dell'abituabile e quella dell'abituato – delineata nel precedente paragrafo.

Il primo dei due testi scelti è quello della *Bhagavadgītā*, il quale partecipa del sesto libro del celebre *Mahābhārata* (*Bhīṣmaparvan*, 6.25-42), gigantesca opera didattica in lingua sanscrita, redatta in elegante metro poetico tra il II sec. a.e.v. e il IV sec. e.v. Il testo del *Mahābhārata* è primariamente rivolto all'educazione degli ambienti di corte, ai quali serviva conoscere e apprendere le tante abilità pratiche e diplomatiche necessarie per abitare quel mondo con *habitus* proficui e adatti. A tal fine, infatti, i redattori del *Mahābhārata* – intimi conoscitori dell'indole umana –, hanno allestito un articolato scenario agonistico e di 'lotta' (*yuddha*)¹⁴, atto a esercitare le due principali tra le arti retorico-politiche: quella dell'esortazione e dell'incoraggiamento di contro a quella della dissuasione e dello scoraggiamento. La principale cornice narrativa dell'opera dispiega i contorni di un decennale conflitto dinastico, a cui partecipano – raccolti entro un medesimo *habitat*, ma schierati su fronti avversi – i rappresentanti dei due rami di uno stesso tronco familiare (discendente dal mitico sovrano e capostipite Kuru). Tutta la descrizione letteraria dei caratteri e degli 'stati d'animo' dei principali protagonisti, infatti, si sviluppa e prende forma a partire dall'istanza dello 'scontro' e della 'lotta' (*yuddha*), la cui incalzante ingerenza è segnalata facendo astutamente ricorso ad appellativi ed epiteti¹⁵: da un lato, c'è la stirpe

¹⁴ Il termine *yuddha*, part. pass. di *yudh*, 'combattere', 'lottare', 'attaccare', 'scontrarsi', 'contendere', 'guerreggiare', è da intendere secondo la logica tensiva e topologica dell'attacco/difesa, *yuddhalsthāna*.

¹⁵ I redattori del *Mahābhārata* fanno ampio uso di questi dispositivi figurativi, mostrando, perciò, di aver chiara contezza del loro potenziale euristico. Oltre ai nomi qui subito riportati, si vedano quelli che abbiamo segnalato nelle strofe della *Bhagavadgītā* a seguire.

dei cento *kaurava* figli di Dhṛtarāṣṭra (un anziano reggente, emblema della forza progenitrice, di colui che, col suo esemplare operato, ‘mantiene saldo il regno’ [questo il significato del suo nome]), capitanati da Duryodhana (nome che rimanda alla ‘disabilità nella lotta’ [*dus-yuddha*]), l’invidioso primogenito; dall’altro, c’è la stirpe dei sodali ai cinque *pāṇḍava*, i figli putativi di Pāṇḍu (nome che richiama il suo ‘pallore/pallido’, atto a segnalare il carattere e il ‘colorito’ di un uomo dalla vita ‘sterile’, in quanto reso inabile alla riproduzione per via della maledizione di un asceta, sicché ‘spento’, ‘tiepido’, o perfino ‘pavido’), capitanati dal virtuoso Yudhiṣṭhira (nome che rimanda, invece, alla ‘salda abilità nella lotta’ [*sthira-yuddha*]).

L’altro testo preso da noi in esame è la suddetta lettera-trattato in lingua greca attribuita a Evagrio Pontico. Quel che sappiamo della vita di Evagrio – detto il Pontico perché originario di Ibora, città «al limite [*ta èschata*] del Ponto»¹⁶ –, è piuttosto frammentario. La sua data di nascita è collocata, senza molta certezza, attorno al 345 e.v., ma nulla si può dire degli anni giovanili: la prima data certa che lo riguarda è il 379 e.v., quando lo ritroviamo menzionato come diacono a Costantinopoli. Nel 383 e.v. Evagrio è a Gerusalemme, dove, il 9 aprile – giorno di Pasqua –, riceve l’abito monastico, come voto per essere scampato a una malattia. Alla fine di quello stesso anno si trasferisce in Egitto, soggiornando nelle molte comunità monastiche del luogo e morendo, probabilmente, nel 399 e.v.¹⁷. Storia altrettanto accidentata è quella della trasmissione dei suoi scritti, molti dei quali traditi sotto altro nome o, come nel caso delle lettere, accessibili solo in traduzioni successive in siriano e in armeno, giacché, come ritengono alcuni, la versione originale pare essere andata perduta alla metà del VI secolo e.v.¹⁸. Il trattato da cui ricaveremo i passi a seguire, a tutti gli effetti una lettera, non è tuttavia contenuto nell’epistolario e ha avuto una trasmissione autonoma, ma non per questo meno tortuosa¹⁹.

Lo ‘stato di cose’ in cui si colloca questa istruzione per lettera è descritta, sia pur brevemente, dal sottotitolo dell’opera: *Sulla manifestazione (exegoria) dei pensieri e sui consigli nei loro confronti*. Il manifestarsi dei pensieri e i consigli

¹⁶ Gregorio di Nissa, *Lettera* 19,7 (P. Maraval [ed.], Grégoire de Nysse: *Lettres*, Paris 1990, [Sources Chrétiennes 363], p. 248).

¹⁷ La ricostruzione dettagliata di queste vicende biografiche, perlopiù basata sulle informazioni che Evagrio ha disseminato nelle sue lettere, si può leggere in A. Guillaumont, *Un philosophe au désert. Évagre le Pontique*, Paris 2009, pp. 25-64.

¹⁸ La storia testuale dell’epistolario è emblematica. Conosciamo 62 lettere scritte da Evagrio, giunte a noi integralmente in una traduzione siriana datata alla fine del V sec. e.v.. Di queste, 25 sopravvivono anche in armeno, accanto ad alcuni frammenti in greco. Cfr.: A. Guillaumont, *Un philosophe au désert*, cit., pp. 140-145; R. Darling Young, *The Letter Collection of Evagrius Ponticus*, in C. Sogno, B. K. Storin, E. J. Watts (eds.), *Late Antique Letter Collections: A Critical Introduction and Reference Guide*, Oakland 2017, p. 161.

¹⁹ Esistono, infatti, due versioni dell’*A Eulogio*, una lunga e una breve. I passi che seguono sono tratti dalla versione lunga edita criticamente in R. E. Sinkewicz (ed.), *Evagrius of Pontus: The Greek Ascetic Corpus*, Oxford 2003, pp. 310-333. La traduzione italiana qui riportata, con lievi modifiche, è: L. Coco (ed.), *Evagrio Pontico: A Eulogio sulla confessione dei pensieri. A Eulogio, i vizi opposti alle virtù*, Cinisello Balsamo (MI) 2006, pp. 43-122 (d’ora in avanti *Eul.*).

che Evagrio dà a Eulogio a proposito della loro gestione sono l'oggetto dei 31 brevi capitoli che seguono l'altrettanto succinto prologo: se c'è un tratto che accomuna queste suddivisioni, è, come si è detto *supra* per il tema *yuddha* nella *Bhagavadgītā*, l'agonismo. Tener testa ai pensieri, conoscerne la natura e gli effetti sul vivere, sceglierne alcuni e dismetterne altri, è sempre una 'lotta', una 'guerra' (*polemos*), spesso combattuta di notte (*Eul. 27: tes epiouses nuktos agonionta*).

Poiché provenienti da periodi storici distinti e da aree geografiche remote, tali opere potrebbero apparentemente – ossia secondo la *doxa* abituale – risultare doppiamente distanti e lontane, tanto fra loro quanto da noi. Tuttavia, proprio perché trattano entrambe della necessità pratica di disporre di modi non abituali per manipolare l'usuale andamento del moto nel mondo, risultano decisamente vicine e prossime, tanto fra loro quanto per noi.

Entrambe le opere scelte si interrogano sui modi di abitare un ambiente concretamente e affettivamente inquieto (a), come si evince dalla loro comune disposizione scenico-narrativa, la quale, in tutti e due i casi, profitta del ricorso alla cornice bellica, emblema del dominio reale in cui le istanze distinte si scontrano.

A partire da questa comunanza di prospettiva, poi, i due testi enfatizzano il portato e l'ingerenza della relazione mimetica che intercorre tra i modi di muoversi nell'ambiente abituale e i conseguenti moti d'animo del movente (b). Entrambi i loro discorsi, infatti, si svolgono seguendo una medesima logica sistemica e topologica – cosa tutt'altro che ovvia e scontata –, secondo la quale, poiché i moti dell'animo rispecchiano e risentono intimamente del moto al luogo, allora il variare dell'articolazione dei modi di stare presso le 'cose' del 'mondo' può variare significativamente lo 'stato d'animo'. Da ciò, come vedremo, deriva il comune accordo tra i due testi circa il valore euristico e destituente della 'stasi', da entrambi vista come condizione liminale e coincidente con la potenziale presa di distanza e messa in mora – in senso sia pratico-politico sia patico-affettivo – dell'incombenza dello 'stato delle cose' del 'mondo'. Per entrambi i testi, infatti, la sosta, lo stare in bilico sul confine, l'abitare sull'orlo del travaso, fungono da spazi di riarticolazione dell'abituale *modus operandi* del vivente.

E poiché condividono proprio le suddette ambientazioni, entrambe le opere in esame convengono circa la possibilità di manipolare gli affetti e i moti d'animo alterando i modi in cui si percepiscono e valutano – tramite le parole e i pensieri – i contorni dell'ambiente abitato (c). Per entrambe, infatti, la modifica degli 'stati d'animo' abituali – gli *habitus* – passa per l'alterazione dei modi di fare, di dire e di pensare solitamente usati per entrare in relazione con gli 'stati di cose' istituiti. Da questa comune convinzione deriva il ricorso che entrambe fanno all'uso strategico del linguaggio e all'attanza semantica²⁰. In tutti e due i

²⁰ Entrambe, infatti, riconoscono all'operare del linguaggio (*logos/dictum/vācana*) tanto la forza normativa e istitutiva – per il cui tramite vengono resi pubblici e posti in essere i contorni del 'mondo' e delle 'cose' che lo abitano –, quanto il potere eversivo e destituente degli 'stati di cose' che tangono e tingono dei loro valori e dei loro significati gli 'stati d'animo' di coloro che sono

testi, come si vedrà, la priorità è accordata all'atto di manipolazione semiotica del 'mondo', piuttosto che a quello di alterazione politica dello stesso.

Dopo aver segnalato queste tre concordanze 'ambientali' di massima (a, b, c), con la sinossi che segue andiamo a evidenziare alcune delle affinità logico-narrative che accomunano tanto il dettato delle parti tratte dall'epistola *A Eulogio* di Evagrio quanto quello che scandisce l'inizio della porzione del *Mahābhārata* nota come *Bhagavadgītā*.

Il fine di questa nostra antologia sinottica è quello di ripercorrere, seppur in maniera corsiva, la topologia dei cinque snodi chiave (*infra*, par. i-v) attraverso i quali si svolge l'itinerario di trasfigurazione dell'*habitus* indicato dai nostri due testi. Un itinerario simultaneamente e inestricabilmente ortoprassico, ortoglossico e ortottico, per il tramite del quale entrambi i destinatari, seppur provenienti da differenti disposizioni (ossia, da un lato, quella di Arjuna, il guerriero che vuol lasciare il mondo dello scontro politico e votarsi all'ascesi, e, dall'altro, quella di Eulogio, il notevole benestante che intende abbandonare la vita mondana e dedicarsi alla ricerca di dio), vengono rispettivamente avviati verso la meta dell'affrancamento e della disabituazione dalle usuali modulazioni dei modi di fare, di dire e di pensare, sicché da non essere più affetti e soggetti ai vincoli e alle ingerenze derivanti dall'abitare l'ambiente abituale.

i) Abitare l'ambiente abituale. Entrambe le opere prendono le mosse da una scena topica, in cui i destinatari dell'insegnamento sono entrambi ritratti nel loro ambiente di vita abituale, all'interno del quale vivono, di *routine*, placidamente immersi e profittando, pacificamente, delle condizioni assegnate loro dall'*habitus* derivante dal 'proprio' – seppur appreso – *status* sociale: da una parte abbiamo la figura di Arjuna, audace e blasonato eroe di guerra, che, issato sul suo cocchio, stanza al centro di un campo di battaglia in cui tutto è pronto per la 'lotta' (*yuddha*), mentre, dall'altra, troviamo la figura di Eulogio, un nobile uomo di mondo, colto e istruito – forse pure un uomo politicamente potente²¹ –, amante della conversazione dotta, sicché depositario ed emblema di tutti i caratteri e le abitudini distintive del suo ambiente sociale. Eulogio è il rappresentante di una elite urbana abituata alla riflessione e al discorso speculativo e perciò in grado di comprendere la lingua e lo stile di Evagrio, densamente infarcito di considerazioni etimologiche, giochi di parole, parallelismi, antitesi²².

abituati a muoversi in *quel* mondo. Cfr., sul nesso *habitus* ('stati d'animo') / *habitat* ('stati di cose'), n. 4, *supra*.

²¹ A. Guillaumont, *Un philosophe au désert*, cit., pp. 119-120: «Il semble, d'autre part, qu'il ait été, dans le siècle, un personnage important, ayant occupé peut-être de hautes charges, ce qui pourrait expliquer l'insistance avec laquelle Évagre le met en garde, tout au long du livre, contre les tentations de la vaine gloire». Almeno quattro sono i personaggi che portano questo nome a essere menzionati nella coeva letteratura ascetico-monastica, ma di nessuno si può dire con certezza se sia stato o meno in contatto con Evagrio. Cfr. R. E. Sinkewicz (ed.), *Evagrius of Pontus: The Greek Ascetic Corpus*, cit., p. 14, n. 10.

²² Così nota P. Augustin, *Note critique sur deux traités d'Évagre*, «Revue des études augustiniennes», XXXIX, 1993, p. 205. Citato in A. Guillaumont, *Un philosophe au désert*, cit., p. 119, n. 7.

Come anticipato, il testo della *Bhagavadgīta* si apre illustrando i dettagli di un ambiente di guerra. L'imminenza dello scontro fratricida grava sugli 'stati d'animo' di tutti i presenti e il suo portato tragico segna l'atmosfera patica della conversazione che sta per avere inizio. Il clima descritto è quello solito e abituale – e dunque 'naturale' – di ogni scena di guerra, al quale si è qui introdotti dalle parole pronunciate da Duryodhana. Questi, spaventato dalla potenza dell'immane esercito schierato dai suoi avversari, si rivolge a Droṇa, il venerato maestro d'armi di entrambi i fronti. Le parole di Duryodhana forniscono un resoconto, in 'prima persona', dello 'stato delle cose' in atto sul 'campo' (*kṣetra*) di battaglia (l'*habitat* abitato), sicché da evocare il peculiare 'stato d'animo' (l'*habitus* da indossare) che attende – paticamente e timidamente – tutti coloro che, divisi in due diverse armate, assistono all'incedere della 'lotta' (*yuddha*)²³:

1.1. Dhṛtarāṣṭra disse [al suo consigliere]: nel campo ove la norma è contesa (*dharmakṣetra*), il campo dei Kuru (*kurukṣetra*), in cui sono raccolti, pronti a gettarsi nello scontro (*yuyutsava*), coloro che stanno dalla mia parte e gli avversari Pāṇḍava [i figli di Pāṇḍu], che cosa accadde, o Sañjaya?

1.2. Sañjaya rispose: vedendo con stupore la possanza (*vyūḍha*) dell'armata dei Pāṇḍava, Duryodhana, tuo figlio reggente, si accostò sommessamente al suo maestro d'armi Droṇa e gli rivolse queste parole:

1.3. 'Guarda quanto grande ed esteso è l'esercito dei figli di Pāṇḍu! Ecco il modo in cui l'ha schierato Dhṛṣṭadyumna, figlio di Drupada e loro possente (*vyūḍha*) alleato! È così che ha astutamente messo a frutto i tuoi insegnamenti.

[...]

1.12. Infondendo rinnovato coraggio [in Duryodhana], l'anziano patriarca tra i Kuru (Bhīṣma), lanciò un grido di guerra, intenso come un ruggito, dando fiato possente alla sua conchiglia.

1.13. Appena dopo risuonarono tutte le altre conchiglie, i timpani, i cembali, i tamburi e i corni, sicché l'insieme del loro frastuono si fece tumulto (*tumulo*).

[...]

1.19. Il fragore di tale tumulto (*tumulo*), che rimbombava nel cielo e scuoteva la terra, straziò il cuore dei figli di Dhṛtarāṣṭra. (*Bhagavadgītā*, 1.1-19)

ii) Allontanarsi dall'ambiente solito. In entrambi i testi l'andamento usuale del muoversi abituale dei due protagonisti – entrambi immersi e intrisi dai caratteri provenienti dell'ambiente abitato – viene interrotto da un evento tanto inatteso quanto inauspicabile, il quale mette in scacco tutti i loro automatismi usuali. Il guerriero Arjuna, infatti, seppur si trovi di fronte a una scena già vista e a un ambiente che gli è senz'altro familiare, perde la sua abituale indole (*bhāva*) belligerante e si blocca: ciò che ha sempre visto ora lo fa fermare. Seppure il campo di battaglia sia sempre il medesimo di prima – fattualmente immutato –, Arjuna ora lo vede trasfigurato. Nello spazio di un istante egli perde il suo *status* usuale – dunque l'*habitus* – e pare dire: fermate la macchina della guerra in cui sono stato trascinato dall'automatismo dell'*habitat*!

Ecco il suo ingresso in scena:

²³Tutte le seguenti traduzioni dalla *Bhagavadgītā* sono a cura di chi scrive.

1.20. Al momento in cui il figlio di Pāṇḍu (Arjuna), che espone una scimmia come insegna, ebbe visto la schiera dei figli di Dhṛtarāṣṭra pronta a scagliare le armi, prese a levare l'arco al cielo,

1.21. rivolgendo al padrone dei sensi (*hr̥ṣīkeśa* [Kṛṣṇa]) [che conduceva il carro] le seguenti parole: 'tu che sei inamovibile (*acyuta*), guida il mio carro al centro del campo, a metà tra le due armate (*senayor ubhayor madhye*).

1.22. Intendo osservarli bene tutti costoro, schierati e bramosi per la lotta (*yuddha*), in modo che io sappia contro chi vado a impugnare le armi nella lotta (*yuddha*).

1.23. Voglio proprio vedere chi sono i guerrieri che si sono qui raccolti, per compiacere in guerra il folle Dhṛtarāṣṭra'.

1.24. Sañjaya disse: o discendente di Bharata (Dhṛtarāṣṭra), essendogli stato così ordinato dal padrone del sonno (*guḍākeśa* [Arjuna]), il padrone dei sensi (*hr̥ṣīkeśa* [Kṛṣṇa]), dopo aver condotto il potente carro in mezzo alle due armate (*senayor ubhayor madhye*),

1.25. lo recò dinnanzi a Bhīṣma, Droṇa e a tutti i governanti della terra. A quel punto, così disse ad Arjuna: 'o figlio di Pṛthā (Arjuna), osserva (*paśya*) i discendenti di Kuru qui riuniti'. (*Bhagavadgītā*, 1.20-25)

Lo stesso accade a Eulogio, il quale avverte l'esigenza di distanziarsi dai doveri dovuti, di interrompere la *routine*, di fermare 'il carro del negozio quotidiano'. Anche per lui, improvvisamente, l'ambiente abituale non risulta più 'naturale', perde salienza e palesa gradi inediti di inospitalità. Come già detto, non sappiamo nulla delle vicende storiche di Eulogio – neppure se la sua scelta monastica sia già stata compiuta in modo completo, anche se sembrerebbe di no –²⁴, ciò nonostante, stando alle parole di Evagrio, egli appare senz'altro perplesso, turbato, smarrito rispetto ai doveri abituali: Eulogio, straniero in casa propria, non è più padrone del suo solito 'mondo' sicché bisognoso delle parole di Evagrio. Parole che lo indirizzano verso nuove e inusuali virtù e lo espongono al «pungolo della fatica» (*to kentro ton ponon*) (*Eul.* 1) del pensare, il quale, se ben maneggiato, permette di guadagnare un modo migliore di vedere lo stato delle cose circostanti:

Perciò non dobbiamo applicarci alla fatica (*tous ponous*) per mera abitudine (*os syntheas*), bensì consapevoli di rendere grazie a Dio, affinché l'anima non si trovi spogliata di questo amore per la conoscenza (*tes toiautes philosophias*). (*Eul.* 30)

Tanto per Arjuna quanto per Eulogio, insomma, l'interruzione del modo abituale di muoversi nel 'mondo' coincide con la messa a fuoco dell'esistenza *in sé* di una 'seconda natura' – palesantesi sottoforma dell'ingerenza patica esercitata dall'*habitus* abituale –, i cui contorni e caratteri, per poter esser visti, debbono essere scrutinati con perizia e da fermo, estranei e lontani dai rumori e dalle turbolenze del 'mondo'.

²⁴ Cfr. A. Guillaumont, *Un philosophe au désert*, cit., p. 119: «[Euloge] vient d'entrer dans la vie monastique».

iii) *Sostare tra due ambienti*. L'andamento narrativo di entrambe le nostre opere condivide anche l'idea che il fermarsi a mezza via sia l'occasione per schiarirsi la vista, per aguzzare l'ingegno, per scovare l'inganno, per rovesciare l'*illusio* della *doxa* incorporata. È bloccando l'incedere della guerra e stanziando in mezzo ai due eserciti che Arjuna assiste alla metamorfosi del suo 'stato d'animo' e inizia a vedere (*paśya*) tutto ciò che gli si palesa alla vista come qualcosa di insensato, tanto innaturale quanto sconvolgente e affettivamente intollerabile. Col progressivo mutare del regime scopico, il tanto atteso scontro finale coi nemici di sempre gli appare inattuabile e la scena è invasa da una nuova e inedita tinta.

Allontanatosi dalla schiera dei suoi pari per avvicinarsi al fronte degli avversari, Arjuna sente progressivamente mutare il suo 'stato d'animo', cosicché, dislocandosi dal suo 'naturale' *habitat* abituale, inizia a perdere presa su ciò che abitualmente pensava e credeva di sé:

1.26. Il figlio di Pṛthā (Arjuna) vide (*paśya*) che i padri, i nonni, gli insegnanti, gli zii materni, i fratelli, i figli, i nipoti, i compagni,

1.27. e anche i suoceri e i benefattori, erano sparsi in ambedue le armate (*senayor ubhayor api*). Vedendo che tutti i suoi parenti erano schierati e pronti allo scontro,

1.28. il figlio di Kuntī (Arjuna), assalito e sopraffatto da una pervasiva pietà (*kṛpayā parayāviṣṭo*), disse, affranto e avvilito (*viśīda*): 'o Kṛṣṇa, vedendo che è la mia gente a esser qui schierata, ansiosa di iniziare la lotta (*yuyutsa*),

1.29. sento venir meno ogni slancio. Le mie labbra diventano secche. Il mio corpo vacilla e i peli si rizzano! (*Bhagavadgītā*, 1.26-29)

Evagrio, nello scrivere a Eulogio, ricalca i contorni della medesima situazione: come Arjuna, anche Eulogio sosta nella condizione di estraneità (*xeniteia*) in cui si ritrova, sicché da poter profittare delle risorse di cui gode colui che si fa straniero andando via dal proprio paese, da solo, senza più *status*, spogliandosi dei fasti della patria, delle garanzie della famiglia, degli agi provenienti dai propri possedimenti e averi (vedi *infra*, *Eul.* 1). Mirando alla dismissione dell'*habitus* usuale, anche Eulogio è chiamato a trattenersi e sostare in mezzo a due ambienti, a due 'mondi', a due forme di vita, a due 'nature', sicché da scorgere quale tra queste sia quella abituale e quella 'naturale'. È stando in questo luogo intermediale che, dice Evagrio rivolgendosi a Eulogio, muterà lo stato d'animo e «la tua anima arderà con le ali della virtù mentre ti allontani dai luoghi familiari (*ton oikéion topon*)» (*Eul.* 1). Da lì, infatti, procede l'ulteriore allontanamento dallo spazio abituale, il quale comporta «[...] l'esodo dell'essere umano verso lo spazio aperto»²⁵ del 'deserto'. È questo il dominio extra-territoriale ed eterotopico in cui Eulogio deve recarsi per fermarsi, temporaneamente, e per prendere congedo dall'*habitat* quotidiano. È il 'deserto', infatti, il luogo in cui si attua l'esodo dell'attraversamento dei 'mondi', da quello mitico del popolo ebraico a quello concreto e patente del 'cristiano' Eulogio, il quale, abitato e

²⁵ P. Sloterdijk, *Sfere. I. Bolle. Microferologia*, Milano 2014, p. 8.

affetto dalle credenze mondane, non riesce a vedere l'effettivo stato delle cose del luogo in cui vive. Evagrio lo sprona a riguardo, adoperando proprio l'immagine topologica dell'esodo (*èxodos*), a cui è decisamente affezionato: «Fa' sempre memoria del tuo esodo»²⁶, tant'è che, se così farai, allora «il tuo uscire sarà come uscire di stella (*estai e exodòs sou os èxodos asteros*)»²⁷.

iv) La lotta per abitare ambienti non abituali. Entrambe le opere, poi, condividono l'idea per cui, al fine di permettere alla transitoria condizione di stallo di maturare e di dare i suoi frutti – ossia consentire al nuovo modo di vedere e valutare lo 'stato delle cose' del mondo di incarnarsi e aver luogo in seno a quella forma di *habitat* che è lo 'stato d'animo' (ossia la condizione dell'individuo abituabile che precede all'*habitus* appreso) –, occorre far ricorso a un diverso modo di condurre il movimento nel mondo. In entrambi i testi, questo insolito modo di abitare l'ambiente, che comporta la dismissione dei vecchi abiti e mira alla liberazione dell'organismo abituabile dalle abitudini pratiche, discorsive e di pensiero apprese nel mondo fin lì abitato, assume i tratti della lotta tra fronti avversi, come si evince dal lessico, dalle metafore e dall'allestimento scenico impiegato sia nel dettato della *Bhagavadgītā* sia nella prosa evagriana. Trattasi di una lotta soprattutto intestina, poiché, sia Eulogio sia Arjuna, sono attanagliati e lacerati tanto dallo smarrimento spaziale, quanto dai dubbi circa ciò che hanno fin lì sentito dire sul mondo e dalla scoperta dell'inefficacia del loro modo solito di pensare. Una volta visto e contemplato l'effettivo e concreto dettaglio dello 'stato di cose', Arjuna cade in preda a un vero e proprio collasso timico e patico, una rivoluzione dell'abituale 'stato d'animo' – con tanto di descrizione di sintomi corporei –, iniziando a 'vedere' (*paśya*) ovunque segni funesti e catastrofici presagi:

1.30. L'arco Gāṇḍīva²⁸ mi sfugge di mano e avverto la carne che arde. Non so più come tenermi in piedi e il mio pensiero erra, come smarrito.

1.31. Vedo (*paśya*) [soltanto] segni e presagi infausti, o 'chioma folta' (*keśava* [Kṛṣṇa]), sicché non intravedo (*anupaśya*) alcun bene a venire (*śreyas*), quand'anche, nella lotta, riuscissi a far strage della mia gente (*svajana*). (*Bhagavadgītā*, 1.30-31)

A questo punto, non vedendo più nulla del precedente 'stato di cose', Arjuna, travolto dalla lotta tra due diverse 'nature', assiste al trasfigurarsi tanto della scena quanto del suo stesso 'stato d'animo', il quale sempre più trema e vacilla, finendo per gettarlo in preda a una lacerante titubanza e a una paralizzante inquietudine:

²⁶ Evagrio Pontico, *Ai monaci*, 54, in P. Bettiolo (ed.), *Evagrio Pontico: Per conoscere lui*, Magnano (BI) 1996, p. 152. Ed. cr.: H. Gressmann, *Nonnenspiegel und Mönchsspiegel des Euagrios Pontikos*, «Texte und Untersuchungen», XXXIX,4, 1913, pp. 143-165.

²⁷ Evagrio Pontico, *Ai monaci*, 21, in P. Bettiolo (ed.), *Evagrio Pontico: Per conoscere lui*, cit., p. 149.

²⁸ Che è il medesimo arco che fu dato ad Arjuna da Agni stesso, il dio del fuoco – che tutto arde –, affinché questi furoreggiasse nella guerra.

1.32. O Kṛṣṇa, non ambisco più alla vittoria, né al regno e neanche agli agi che ne conseguono. Che se ne trae da un regno, o Govinda, così come dai beni godibili della vita?

1.33. Peraltro, proprio coloro per cui ambivo al regno, ai beni godibili e agli agi, sono tutti qui disposti alla lotta (*yuddha*). Costoro, pronti a perdere tanto le ricchezze quanto la vita stessa,

1.34. [sono comunque miei] maestri, padri, figli e finanche nonni, zii, suoceri, nipoti, cognati e parenti di ogni grado.

1.35. Mai desidererei ucciderli, nemmeno fossi ferito a morte, o Madhusūdāna (Kṛṣṇa), né per avere la reggenza sui tre mondi. Che dire di farlo in ragione della fama [derivante dalla conquista di una terra]²⁹

1.36. Che gioia (*prīti*) potremmo mai trarre, o Janārdana (Kṛṣṇa), dall'ammazzare i figli di Dhṛtarāṣṭra? Diventeremmo, per certo, ricettacolo di colpe (*pāpa*), ammazzando siffatti nemici.

1.37. Non dobbiamo dunque ammazzare i figli di Dhṛtarāṣṭra, nostri parenti. Che agi potremmo mai trarre, o Mādhava (Kṛṣṇa), dall'ammazzare la nostra gente?

1.38. Malgrado l'avidità (*lobha*) li abbia sopraffatti, al punto da renderli ciechi al dolo (*doṣa*) dello sterminio della famiglia (*kulakṣaya*) e al reato (*pātaka*) del tradimento dei sodali (*mitradroha*),

1.39. non spetta forse a noi arrestare tale colpa (*pāpa*), che, invece, ben vediamo il dolo (*doṣa*) dello sterminio della famiglia (*kulakṣaya*), o Janārdana (Kṛṣṇa)?

1.40. Con lo sterminio di una famiglia si violano le norme imperiture (*sanātana*) dell'istituto familiare (*kuladharmā*), sicché, venendo a mancare tali norme, è il contrario delle stesse (*adharmā*) che sopraffà l'insieme delle famiglie³⁰.

[...]

1.44. Sono senz'altro gli inferi (*naraka*), o Janārdana (Kṛṣṇa), la sede in cui vanno a stare gli uomini che provocano la sparizione delle norme dell'istituto familiare, questo è quanto ci è stato insegnato (*bhavatīty anuśūruma*)³¹.

1.45. Ahimè (*aho bata*)! Quant'è grande la colpa (*pāpa*) che ci stiamo accingendo a compiere, dal momento che, avidi degli agi derivanti dalla reggenza, siamo pronti ad ammazzare la nostra gente!

1.46. Preferirei lungamente, privato delle armi e inerme, essere ucciso in guerra dai figli di Dhṛtarāṣṭra, armati di spada! (*Bhagavadgītā*, 1.32-46).

²⁹ Che invece, fino a questo punto, era la principale ragione per cui il clan dei figli di Pāṇḍu aveva dichiarato guerra ai figli di Dhṛtarāṣṭra.

³⁰ I vari 'istituti istituiti' (*dharma*) a cui fa qui appello lo sgomento di Arjuna – ossia *kuladharmā*, *varṇadharmā*, *strīdharmā*, ecc. – sono tutti esempi di 'istituzioni' ipostatiche che esistono simultaneamente in due modi, ossia tanto 'oggettivamente' – in quanto 'stati di cose' ideali, *noemata*, norme, standard, modelli, mappe, schemi, criteri regolativi e parole chiave tutti rammemorabili, pensabili e dicibili – quanto 'soggettivamente' – in quanto 'stati d'animo' patenti e patiti *ad personam*, sicché effettivamente e affettivamente reali –, alla cui ossequiosa e abituale obbedienza lo stesso Arjuna sarà, in conclusione del dialogo con Kṛṣṇa, chiamato a disobbedire (*Bhagavadgītā*, 18.66). Atto che questi, in ultimo, si dirà pronto ad attuare (*Bhagavadgītā*, 18.71).

³¹ Nel proseguire del dialogo, però, Arjuna sarà chiamato ad abbandonare questa sua abituale fiducia nella 'verità' delle parole, delle credenze e delle persuasioni tradizionalmente istituite. Cfr., ad es., *Bhagavadgītā*, 2.11 (*infra*); 2.42 (*yām imāṃ puṣpitām vācam | pravadyantī avipaścītaḥ || vedavādaratāḥ pārtha | nānyad astīti vādinaḥ ||*); 2.43-46; 2.52 (*tadā gantāsi nirvedaṃ | śrotavyasya śrutasya ca ||*).

È questo l'esito affettivo dell'iniziale re-stare *in situ* – ossia sul crinale topologico del *medium*, dove i lembi dei 'mondi' si tangono, straziano e suturano –, a causa del quale Arjuna ha visto progressivamente estinguersi l'*habitus* abituale e il subentrare, in dissolvenza, di uno 'stato d'animo' antitetico, derivante dai pensieri e dalle credenze 'altre' a cui si è esposto, affacciato e recato col pensiero. L'ambiente inusuale in cui ora 'abita' pensando, credendo e sentendo è quello di un errante 'mendico' (*bhikṣu*) che si accinge – a 'ragion veduta' – ad abbandonare l'*habitat* abitualmente abitato, scappando dai compiti, dai vincoli di reciprocità e dai 'doveri che gli sono propri' (*svadharma*), i quali, finché risultavano 'dati', apparivano come 'dovuti':

1.47. Sañjaya disse: questo è quanto Arjuna disse giunto al punto della resa dei conti (*evam uktvārjunah samkhye*), per poi crollare sul sedgio del carro, facendo cadere arco e frecce, col pensiero e l'animo sconvolti dall'angoscia (*śoka*).

2.1. Sañjaya disse: vedendo Arjuna in preda al senso di pietà (*kṛpa*), con gli occhi turbati e colmi di lacrime, sgomento, [il cocchiere] uccisore del demone Madhu (*madhusūdana* [Kṛṣṇa]) gli si rivolse così.

2.2. Il Bhagavāt disse [con tono aspro, di rimprovero]: com'è che tu sei vacillante (*kaśmala*) proprio ora, così prossimo al precipizio (*viśama*) [dello scontro]? Arjuna, tutto ciò è davvero indegno (*anārya*), disdicevole (*juṣṭā*), compromette l'ascesa al cielo (*asvargya*) e rende infami (*akīrtikara*)!

2.3. Non vorrai mica fare l'eunuco (*klaibya*), o Pārtha (figlio di Pṛthā, Kuntī)! Tu non puoi ridurti (*upapadya*) a questo. È vile lo scoramento che ti fiacca (*br̥dayadaurbalya*), abbandonalo subito e alzati in piedi, [visto che sei solitamente noto come] colui che provoca terrore negli avversari (*paramtapa*)!

2.4. Arjuna rispose: come potrei mai, seppur giunto al punto della resa dei conti (*samkhye*), affrontare Bhiṣma e Droṇa, o uccisore del demone Madhu (*madhusūdana* [Kṛṣṇa])? Come faccio a scagliare le mie frecce addosso a coloro per i quali provo cotanta venerazione (*pūjā*), o uccisore dei nemici (*arisūdana* [Kṛṣṇa])!

2.5. Piuttosto di colpire a morte i maestri (*guru*) verso cui sento grande affetto, preferisco (*śreya*) vivere nel mondo nutrendomi (*bhokta*) con il cibo della questua (*bhāikṣa*)! Se colpissi a morte tali maestri, malgrado siano in preda della brama per il profitto (*arthakāma*), finirei col nutrirmi (*bhuñjīya*) di cibo (*bhoga*) lordato dallo spargimento del loro sangue!

2.6. Non so davvero come fare a discernere quale, tra le due, sia la sorte più gravosa (*garīya*), tanto quella della vittoria (*jaya*) quanto quella della sconfitta (*na jaya*). Ma ora mi trovo di fronte ai figli di Dhṛtarāṣṭra, colpendo a morte i quali, poi, non avrei più alcuna voglia di vivere (*jijīviṣa*)!

2.7. Poiché la mia stessa natura (*svabhāva*) è miseramente (*kārpaṇya*) vinta (*upahata*) e in difetto (*doṣa*), dimmelo tu come fare a chiarire la confusione circa la norma (*dharmasam̐mūḍha*). Pronunciati, senza ambiguità (*niścitam*), su ciò che è meglio (*śreyas*) per me. Come un allievo (*śiṣya*), mi rimetto in tutto a te, istruiscimi!

2.8. Non so davvero prevedere (*prapaśya*) come possa venir meno (*apanuda*) a me il dolore (*śoka*) che arde i miei sensi (*indriya*), il quale resterebbe tale anche se ottenessi la reggenza su di un territorio senza uguali e florido (*bhūmāvasapatnamṛddha*) o perfino la sovranità propria degli dèi (*sura*)!

2.9. Sañjaya disse: dopo aver detto tutto ciò al padrone dei sensi (*hr̥ṣikeśa* [Kṛṣṇa]), colui che è padrone del sonno (*guḍākeśa* [Arjuna]), ed è noto per provocare terrore nei propri avversari (*paramtapa* [Arjuna]), rivolse a Govinda (Kṛṣṇa) queste ulteriori parole: 'non combatterò' (*na yotsya*), al seguito delle quali restò silente (*tūṣṇim*). (*Bhagavadgītā*, 1.47; 2.1-9)

Anche il testo di Evagrio è decisamente esplicito a proposito della centralità della lotta tra i diversi dominî del vivere:

la prima di queste lotte è chiamata ‘estraneità’ (*xeniteia*), alla quale il monaco si accinge come colui che se ne va da solo (*monos*) fuori del proprio paese (*ekdemoin*), dopo essersi tolto di dosso, come un atleta, la patria, la famiglia e gli averi. (*Eul.* 1)

Come accade appena prima di ogni lotta, Eulogio è dilaniato dai dubbi sul da farsi, i quali assumono la forma classica del ‘demone’. Demoni e diavoli a cui Evagrio presta la sua voce, illustrando il modo in cui tentano Eulogio, istigandolo a errare:

Il padre delle malvagità è ingegnoso nel tagliare le ali di questo modo di vivere (*tes politeias*), nel farti vedere come in uno specchio il luogo da cui proviene la tua famiglia, negli attacchi che si verificano soprattutto nei momenti di debolezza; ti fa così un po’ ritornare nella dimora che avevi lasciato con ardore. (*Eul.* 2)

Notevole, sempre a proposito di lotta, un aneddoto riportato da Evagrio:

Per via dell’età avanzata un tale voleva costringere un anziano, impegnato nel deserto (*ek tes eremias airein*), ad abbandonare quel luogo. Ma quello, rivolgendosi a lui, replicò: ‘Non forzarmi! Ancora non posso essere richiamato dall’esilio per l’essere malvagio che sono’. (*Eul.* 19)

Ciò nonostante, dal momento che il tempo del ritorno – ossia il momento in cui cessa la lotta – non è prestabilito né uguale per tutti, e l’incalzare degli attacchi dell’*habitus* si fanno man mano più insistenti, l’Eulogio di turno rischia seriamente di soccombere, come è qui chiaramente indicato:

Se si lotta da soli nella palestra del deserto e capita che il corpo sia colpito da una infermità, [il padre delle malvagità] mette in rilievo che si tratta di una condizione penosa per l’anima, ti fa vedere, inoltre, come è difficile l’estraneità per la tua anima, e ti suggerisce che la realizzazione delle virtù non dipende dal luogo ma dalla disposizione (*ouk en topo, all’ en tropo*), e che avendo in casa la consolazione della famiglia, i trofei del distacco (*tes apotaxias*) si potrebbero più facilmente conservare lì. (*Eul.* 2)

Col proseguire della lotta, infatti, gli attacchi si fanno sempre più subdoli, ragion per cui a Eulogio è richiesta strenua vigilanza:

Quando tu avrai rinunciato a tutte le cose materiali esterne, fai attenzione ai pensieri affilati come spade, che ti rimproverano la tua povertà, ti mettono davanti a una condizione indigente e meschina e al disonore, affinché questi assassini a tradimento lavorino per farti pentire di questa tua luminosa virtù. (*Eul.* 12)

Evagrio è evidentemente avvisato della difficoltà dell’andamento belligerante, perciò si prodiga in sottili consigli:

Chi ha sperimentato l'andare fuori del proprio paese (*ek praktikès ekdemias*) e il ritorno nella casa della conoscenza (*gnostikès endemias*), chi unge il semplice con l'olio della tecnica dei pensieri (*ton logismòn ten technen*), stia attento a non vantarsi della propria conoscenza dandone spettacolo. (*Eul.* 23)

Onde evitare di cadere vittima delle insidie che si incontrano nella guerra contro la 'natura abituale' sia Arjuna sia Eulogio sono esortati dai rispettivi interlocutori a gettarsi, senza titubanze o riserve, nella 'lotta' (*yuddha*) (*Bhagavadgītā*, 2.47-53; 3.19-31), contro i propri e abituali modi di fare, di dire e di pensare – tanto in Evagrio (*Eul.* 27) quanto in *Bhagavadgītā* (2.52; 2.67) –, sino a lì tutti ritenuti sia 'propri', seppur appresi, sia 'naturali', seppur convenzionali.

v) Abituarsi ad abitare ambienti inusuali. Tutte e due le nostre opere, dunque, mostrano di aver piena contezza del fatto che la spoliatura di sé dall'*habitus* abituale e il ri-vestimento di un nuovo modo di abitare l'*habitat* abitabile siano operazioni tutt'altro che agili, proprio perché comportano la sincronica dismissione delle abituali forme di condotta pratiche, discorsive e di pensiero, tutte quante abitudini profondamente radicate nelle posture corporee, nelle parole e nelle idee apprese abitando nel 'mondo'. Trattasi, infatti, di propositi facili a dirsi, ma assai difficili da farsi.

Con lo scopo di favorire la realizzazione pratica del loro ideale di *epistrophè*, entrambi i testi presi in esame dispongono dei veri e propri esercizi di ortoprassi, ortoglossie e ortottiche, atti a operare, sincronicamente, in seno ai dominî pratici, discorsivi e di pensiero dell'individuo abituabile, sicché questi ritrovi pertinenza senso-motoria, aderenza patica e affettiva, concentrazione e stabilità cognitiva.

Infatti, in quella che è la strofe in cui Kṛṣṇa, per la prima volta, 'apre bocca' nel testo della *Bhagavadgītā*, questi lo farà innanzitutto per deridere lo smarrito e avvilito Arjuna, dopodiché inizierà a impartirgli, con crescente dettaglio, il suo celebre 'metodo' (*yoga*), in forza del quale Arjuna ritroverà l'abituale abilità alla 'lotta' (*yuddha*):

2.10. Sañjaya disse: o discendente di Bharata, questo è ciò che fu inizialmente detto dal signore dei sensi (*hr̥ṣīkeśa* [Kṛṣṇa]), quasi sorridendo (*prahasann iva*), ad Arjuna, al quale, stante in mezzo alle due armate (*senayor ubhayor madhye*)³² affranto e avvilito (*viṣāda*), rivolse queste ulteriori parole.

³² Cfr. *supra*, *Bhagavadgītā*, 1.21. Rispetto al 'sorriso' qui esibito da Kṛṣṇa, ci preme segnalare, in forza del contesto espressivo in cui appare e evidenziando l'impiego di *iva* – atto a indicare il 'come se' dello stesso –, la possibilità che questo rimandi a una forma di sottile irrisione, visto che il termine *prahasa* può indicare tanto un sorriso accennato e benevolo quanto un ridere inibito e smorzato, risultante dall'arresto di una risata di discredito.

2.11. Il Bhagavāt disse: tu hai compianto coloro che non meritavano compianto e ritieni [perfino] di aver detto parole di saggezza (*prajñāvāda*)!³³ I [veri] savi (*paṇḍita*), però, non piangono né per i defunti né per viventi. (*Bhagavadgītā*, 2.10-11)

A proposito dell'efficacia pratica della parola, anche Evagrio mostra di esserne ben consapevole e avvisato, tant'è che propone a Eulogio di intervenire a fronte dei suoi effetti operando, simultaneamente, tanto sul fronte delle pratiche quanto su quello del dire e del pensare³⁴:

La forza delle tue parole siano le opere, perché le cose da fare hanno in sé un contenuto spirituale maggiore delle cose che si dicono [...]. In presenza della pratica (*praxeos*) le parole sono quasi sfolgoranti; in assenza delle opere le parole non riflettono la forza dei fatti. (*Eul.* 23)

Per fare in modo che questo intervento sincronico risulti efficace, però, è necessario diventare esperti «degli inganni dei pensieri» (*ton logismòn ten planen*) (*Eul.* 23)³⁵. Perciò a Eulogio, così come ad Arjuna, serve una guida. La guida è Evagrio, il quale non si prende gioco dell'interlocutore – a differenza di Kṛṣṇa –, ma è comunque severo nell'ammettere che tutti si muovono su un terreno accidentato e infido:

Avendo tu [Eulogio] frenato le astuzie della carne con l'acuminato strumento delle fatiche ascetiche (*to kentro ton ponon*), hai scelto me [Evagrio] per essere la voce delle tue azioni contro la carne, e se non fosse avvenuto contravvenire a un'ingiunzione della carità (*agapes*), rifiuterei di salpare per questo viaggio. Ma poiché è tanto più necessario che io mi lasci persuadere da coloro che la pensano come me, piuttosto che oppormi a loro, aiutami in quelle cose che riguardano Dio, [...] da parte mia ti assisterò per quanto riguarda l'ubbedienza (*tes hypakoes*), affinché ti sia dato di raccogliere i frutti di ciò che hai seminato. (*Eul.*, *Prol.*)

Per Evagrio, infatti, l'opera di spoliatura di sé dall'*habitus* abituale e quella dell'incorporazione del nuovo modo di abitare l'*habitat* abitabile richiedono audacia e perseveranza, dal momento che, come è stato per il suo contrario, anche l'abituarsi ad abitare ambienti inusuali si misura coi tempi della fisiologia degli affetti:

³³ Espressione evidentemente sarcastica e irridente, scherno del 'parlare fiorito' ma inconcludente. Cfr., *supra*, n. 31. Inoltre, T. Katō, *Interpretation of the Bhagavadgītā* II.11, «Journal of Indian and Buddhist Studies», 64(2016), n. 3, pp. 1106-1112.

³⁴ Notevole il parallelo che questo passo stabilisce con altre strofe della *Bhagavadgītā*, le quali ripresentano, identico, l'impiego, biopoliticamente strategico, del tritico ortottico, ortoglossico e ortoprassico atto a rettificare e rimodulare, simultaneamente, i modi abituali di fare, di dire e di pensare. Cfr. *Bhagavadgītā*, 2.54; 14.21-25; 17.14-17; 18.15; 18.52; 18.65. Il medesimo tritico si trova – come *kāyadaṇḍa*, *vāgdaṇḍa*, *manodaṇḍa* – in un coevo e importante trattato normativo. Cfr., ad es., *Mānavadharmasāstra*, 12.3-11 (in part. 12.10).

³⁵ Cfr. anche *Eul.* 14: «Chi non ha modo di fornire una testimonianza fondata sulla sua fatica presente (*apo ton paronton ponon*), non sia testimone di sé a parole».

È un fatto insopportabile che il cuore prenda parte alle abitudini dei piaceri (*synetheia edonòn*) e bisogna pensare molto per togliere l'alimento ai vizi. Non abituarti alla familiarità con i piaceri dei pensieri. (*Eul.* 21)

Come si è visto, in entrambi gli ambienti in cui le nostre due opere sono state prodotte circolava la medesima contezza: poiché il pensare alle cose così come le si è apprese tramite la parola altrui – cercata o imposta che sia – influenza, orienta e domina tanto il proprio dire quanto l'agire, è questa la condizione di vita a cui serve primariamente rivolgersi.

Le loro esortazioni alla secessione dal 'mondo' abituale e dalle sue abitudini, infatti, vertono tutte sulla risemantizzazione dello 'stato delle cose', attuata a partire dalla riforma delle idee e delle parole per il cui tramite si è stati abituati ad abitare l'ambiente abitabile. Evagrio, come si è visto, lo fa partendo da termini di uso comune (come, ad es., *ponos, politeia, hypomonè*), i quali vengono trasfigurati e restituiti all'uso di colui che, adoperandoli, si accinge a dar corpo all'istanza d'arresto e di ripartenza indicata dal metodo di disabituazione da questi proposto. Lo stesso vale per il dialogo tra Arjuna e Kṛṣṇa.

Le opere fin qui chiamate in causa – esplicite nel mostrare a noi quanto fosse loro nota l'ambiguità del linguaggio, un *medium* tanto utile quanto dannoso – convengono tutte circa la centralità e il primato della manipolazione semantica del reale, la quale è l'invadente e pervasivo dispositivo pratico che abitua l'abitabile all'ambiente abitato.

3. Restaurare il primato della manipolazione semantica dell'ambiente abitabile

In apertura di questo nostro lavoro abbiamo ricordato che l'animale umano è un essere abitabile per 'natura', abile a rendersi abile all'ambiente abitabile. Di conseguenza, ogni abitudine va intesa come una forma d'espressione pratica risultante dall'essere effettivamente e affettivamente abitati dall'ambiente in cui abitualmente si abita, il quale è presente *in* noi sottoforma di pratiche, parole e pensieri abituali. Una presenza tanto labile e fantasmatica quanto duratura e sensibilmente tangibile³⁶, che Bourdieu, come si è visto, chiamava 'senso pratico', intrecciando in questa formula l'operare sincronico e sistemico di *doxa, pathos* e *praxis*.

Per Bourdieu, infatti, i modi di produzione di un siffatto 'senso pratico' sono appannaggio delle tante agenzie chiamate a sottoporre la nuda abitabilità dei singoli ai condizionamenti delle forme istituite di educazione, le quali educano, introducono e inducono l'animale abitabile ad abituarsi all'ambiente abitato in *determinati* termini e modi, *determinandolo*. È questo il primato

³⁶ Cfr. M. Piazza, *Fantasma dell'interiorità. Breve storia di un concetto controverso*, Milano 2012.

d'ingerenza pratica e patica di cui godono le procedure di manipolazione semantica dell'ambiente abitabile e dei suoi abitanti³⁷.

Un primato la cui efficacia, come già notava Ferdinand de Saussure (1857-1913)³⁸, è intimamente legata a quella della lingua appresa per via 'materna', la cui forza istituyente, a ben vedere, è di carattere tanto patriarcale e paternalistico quanto patronale e patrimoniale:

Se potessimo abbracciare la somma delle immagini verbali immagazzinate in tutti gli individui, toccheremmo il legame sociale che costituisce la lingua. Questa è un tesoro depositato dalla pratica della *parole* nei soggetti appartenenti a una stessa comunità, un sistema grammaticale esistente virtualmente in ciascun cervello o, più esattamente, nel cervello d'un insieme di individui, dato che la lingua non è completa in nessun individuo, ma esiste perfettamente soltanto nella massa. Separando la lingua dalla *parole*, si separa a un sol tempo: 1. ciò che è sociale da ciò che è individuale; 2. ciò che è essenziale da ciò che è accessorio e più o meno accidentale. La lingua non è una funzione del soggetto parlante: è il prodotto che l'individuo registra passivamente; non implica mai premeditazione, e la riflessione vi interviene soltanto per l'attività classificatoria di cui si tratterà oltre³⁹.

Tutto questo ci invita, in conclusione, a richiamare in causa, ancora una volta, sia la cogenza dei sopracitati pensieri di Pascal, sia il modo in cui Bourdieu li ha intesi. In quest'ultimo, infatti, la tellurica presenza di Pascal è visibile fin dal momento in cui ha iniziato ad articolare la sua concezione dell'*habitus*, come testimonia – seppur in forma tenue, visto che questa è l'unica occasione del testo in cui Pascal figura esplicitamente – un importante passo tratto dal paragrafo 'L'incorporazione delle strutture' del suo studio del 1972, il quale, per la sua importanza, riproponiamo per esteso:

L'educazione primaria tratta il corpo come un promemoria. Essa 'istupidisce', nel senso di Pascal, i valori, le rappresentazioni, i simboli, per farli entrare nell'ordine dell'arte', pratica pura che fa a meno della riflessione e della teoria. Essa trae ogni possibile vantaggio dalla 'possibilità di essere condizionati', quella proprietà della natura umana che è la condizione della cultura nel senso inglese di *cultivation*, vale a dire di *incorporazione* della cultura. Il corpo pensa sempre: il fatto che esso si accordi una libertà immaginaria, con il sogno, non deve far dimenticare tutti i controlli che esso continua a esercitare, anche durante il sonno, e che tendono ad assicurare la soddisfazione *ritardata*. [...] Se tutte le società [...] attribuiscono un simile valore ai dettagli in apparenza più insignificanti del *contegno*, dell'*atteggiamento*, dei modi corporei e verbali, è perché, trattando il corpo come una memoria, esse gli affidano,

³⁷ Cfr. P. Bourdieu, *Langage et pouvoir symbolique*, Paris 2001. Inoltre, A. Givigliano, *Bourdieu sociologo del linguaggio. Vol. 1. I fondamenti*, Roma 2012.

³⁸ Si ricordi qui l'intenso rapporto che lega Bourdieu allo strutturalismo di Saussure, come anche le prese di distanza e le dipartite di Bourdieu da quest'ultimo. Cfr., ad es., P. Bourdieu, *Langage et pouvoir symbolique*, cit., pp. 53-55, 67-70, 75, 82-83, 159, 204; P. Bourdieu, *Choses dites*, Paris 1987, pp. 16; 22-24; 40-42; 83-84; 101-102; P. Bourdieu, *Le sens pratique*, cit., pp. 51-56.

³⁹ F. De Saussure, *Corso di linguistica generale*, Bari-Roma 2005, pp. 149-150.

in una forma pratica e abbreviata, cioè mnemotecnica, i principi fondamentali dell'arbitrarietà culturale⁴⁰.

In queste parole di Bourdieu risuona, con forza, la voce di una delle proposizioni di Pascal citate in apertura: «470. L'abitudine [*la coutume*] [...] piega l'automa, che trascina l'intelletto senza che esso vi pensi». Il pensare, il dire e l'agire, perciò, sono, abitualmente, tutti ostaggio dell'abitudine, ed è dinnanzi alla sua surrettizia sovranità che, devotamente, si inchinano.

È per questo che le proposizioni di Pascal e di Bourdieu, lungi dall'essere astruse e astratte 'proposte teoriche', meritano ancora oggi attenzione, visto che trattano di aspetti che tangono, attraversano e affliggono, nell'intimo, l'intero nostro odierno operare e patire, tanto quello pratico, quanto quello discorsivo e riflessivo.

Urge, perciò, tornare a guardare, con rinnovata attenzione, a tutto questo, se non altro poiché l'attanza patica che siamo usi chiamare 'abitudine' è, tanto effettivamente quanto affettivamente, l'invisibile protagonista che sistema e dispone l'ordine delle disposizioni attraverso le quali ognuno di noi – in quanto organismo eterotrofo abitabile – si abitua ad abitare i 'campi' e gli ambienti che abitualmente lo abitano.

Roberto Alciati
Università degli Studi di Firenze
✉ roberto.alciati@unifi.it

Federico Squarcini
Università Ca' Foscari Venezia
✉ federico.squarcini@unive.it

⁴⁰ P. Bourdieu, *Per una teoria della pratica*, cit., pp. 243-245.

¶ Sezione Terza
Pragmatismi

Contributi/9

Ereditarietà artificiali

Habit e adattamento

Chiara Pertile

Articolo sottoposto a doppia *blind peer review*. Inviato il 20/12/2020. Accettato il 26/02/2021

ENGINEERED INHERITANCES, HABIT AND ADAPTATION

This paper aims to explore from a historical and a theoretical point of view the topic of habit in the evolutionary field. Starting from the use of habits in Lamarck's and Darwin's thought, it focuses on the principle of Organic Selection formulated by James Mark Baldwin. In fact, Baldwin's theory successfully explains the role of habits within the individual and social life of organisms and their evolutionary power coherently with the Darwinian theory. Finally, the organisms-environment interaction that emerges from it can be assimilated with the recent Niche Construction Theory. In this view habits play a leading role: by extending its spatial and temporal dimension they assume a mainly ecological meaning.

Introduzione

Il concetto di *habit* si trova al centro del ricco e complesso dibattito sulla mente e sulla coscienza¹. In questo contesto, possono essere rintracciate due interpretazioni del termine *habit* diverse tra loro: una «associazionista», l'altra «organicista»². La prima interpretazione, riscontrabile in pensatori come J. Locke e D. Hume e poi sviluppata da autori come J. S. Mill e A. Bain, consiste in una visione atomistica dell'*habit*, considerato come una rappresentazione mentale automatica. La seconda concezione, propria dello spiritualismo francese, del pragmatismo e della fenomenologia, vede al contrario tale concetto come un

¹ La ricostruzione genealogica di X. E. Barandian e E. A. Di Paolo mostra come il termine *habit* sia sempre più presente all'interno della letteratura scientifica a partire dal 1850 fino a fine XX secolo, quando l'avvento del cognitivismo sposta l'attenzione sul concetto di rappresentazione. Solo a partire dal XXI secolo riemerge l'interesse verso la teoria dell'*habit* negli studi sulla mente. Cfr. X. E. Barandian, E. A. Di Paolo, *A genealogical map of the concept of habit*, «Frontiers in Human Neuroscience», VIII, 2014, pp. 1-2.

² Cfr. *ivi*, pp. 4-6.

insieme di disposizioni mentali-comportamentali complesse, plastiche, in grado di auto-organizzarsi e nella quale gli agenti e l'ambiente sono profondamente interrelati tra loro³.

Come si vedrà in questo articolo, la concezione organicista è presente anche nella tradizione naturalistica ed evolutzionistica⁴: essa rappresenta infatti non solo un grande problema epistemologico per il paradigma darwiniano, ma anche una delle principali sfide per l'evoluzionismo contemporaneo⁵.

Alla luce di tali questioni si intende esporre il pensiero di uno dei pochi autori che tenta di risolvere, attraverso il principio della selezione organica e dell'eredità sociale, il problema del consolidarsi delle disposizioni mentali e degli istinti tra psicologia e biologia, questione che ha visto contrapporsi neodarwinismo da un lato e neolamarckismo dall'altro. La teoria di James Mark Baldwin (1861-1934), infatti, si propone precisamente di spiegare sia il ruolo degli *habits* all'interno della vita individuale e sociale degli organismi sia la loro potenzialità evolutiva in uno sfondo completamente darwiniano. Inoltre, l'interazionismo tra dimensione naturale e culturale e il concetto estensivo di *habits* che emerge dal pensiero baldwiniano trova conferma anche all'interno del panorama della sintesi estesa dell'evoluzione, in particolare in rapporto alla *Niche Construction Theory*⁶.

³ Negli studi contemporanei il concetto di *habit* deriva in primo luogo dall'interpretazione organicista. Esso infatti è centrale nel pragmatismo americano di C. S. Peirce, W. James e J. Dewey, è punto di partenza del lavoro di J. Piaget, dell'approccio ecologico alla psicologia di J. Gibson ed è presente in sociologia – nel termine *habitus* – nell'accezione di pratiche strutturate e strutturanti nelle teorie di P. Bourdieu e M. Mauss. Cfr. Ivi, p. 6. J. Piaget e la sociologia del XX secolo ereditano inoltre il concetto di *habit* proprio dall'autore che tratteremo nel terzo paragrafo, James Mark Baldwin. Cfr. E. D. Cahan, *The genetic psychologies of James Mark Baldwin and Jean Piaget*, «Developmental Psychology», XX, 1984, pp. 128-135 e cfr. J. Valsiner, R. Van der Veer, *On the Social Nature of Human Cognition: An Analysis of the Shared Intellectual Roots of George Herbert Mead and Lev Vygotsky*, «Journal for the Theory of Social Behaviour», XVIII, 1988, pp. 117-136.

⁴ Tra le poche e più importanti ricostruzioni del dibattito sulla mente e sul comportamento nella storia delle scienze naturalistiche e biologiche ricordiamo il testo di R. J. Richards, *Darwin and the emergence of evolutionary theory of mind and behaviour*, Chicago 1987.

⁵ Secondo K. Laland il problema dell'evoluzione dell'intelligenza simbolica e di come la cultura costruisce la stessa mente umana è il progetto mancante di C. Darwin, la sua «*unfinished symphony*». Cfr. K. Laland, *Darwin Unfinished Symphony*, Princeton 2017.

⁶ La selezione organica, oggi conosciuta sotto il nome di 'Effetto Baldwin', è un principio sempre più presente nel dibattito evolutzionistico contemporaneo e su cui aleggia una forte confusione epistemologica. Rispetto all'interpretazione ortodossa e riduzionistica di tale principio, che lo avvicina all'epigenetica e in particolare alla teoria dell'assimilazione genetica di Conrad Hal Waddington (1905-1975), l'autrice sostiene – come dimostrato in un precedente articolo – che il potenziale euristico della selezione organica emerge all'interno del paradigma epistemologico della Sintesi Estesa dell'Evoluzione. Il principio della selezione organica nella sua veste originale è infatti riconducibile non tanto alla dimensione epigenetica dell'evoluzione ma più a quella comportamentale. Per maggiori approfondimenti: cfr. C. Pertile, *Selezione organica ed eredità sociale. Sguardo sul pensiero evolutzionistico di James Mark Baldwin*, «Nóema», IX, 2018, pp. 24-39.

1. Il concetto di *habit* nella storia del pensiero evoluzionistico

Presente in tracce nell'acceso dibattito sulle facoltà mentali e sugli istinti che vede contrapporsi meccanicismo cartesiano e tradizione sensista⁷, il concetto di *habit* assume un ruolo centrale all'interno del primo sistema evoluzionistico coerente, quello del naturalista Jean-Baptiste de Lamarck (1744-1829). Tale sistema è fondato su due diversi principi: quello dell'uso e del disuso e quello dell'ereditarietà degli usi. Il primo presuppone l'idea secondo cui l'ambiente, variando gradualmente e lentamente, causa dei cambiamenti nelle disposizioni comportamentali degli organismi. Queste ultime, in continuo adattamento, se ripetute possono provocare nell'organismo delle modificazioni a livello morfologico, potenzialmente e direttamente trasmissibili alla generazione successiva. I due assi portanti di un sistema evoluzionistico coerente sono tenuti insieme attraverso questi principi: se l'ereditarietà è spiegata attraverso una trasmissibilità diretta dei caratteri, la variazione negli organismi è descritta attraverso la continua dialettica di due diverse forze⁸. Una 'forza interiore' spinge infatti gli organismi ad un ordine e un perfezionamento sempre maggiore, mentre l'ambiente – la 'forza delle circostanze' – devia tale tendenza verso variazioni laterali. L'evoluzione è possibile grazie al fatto che l'ambiente esterno sollecita l'organismo con nuovi bisogni vitali, i quali lo costringono ad assumere delle abitudini fino ad allora estranee. Questo innesco di nuove attività comportamentali va di pari passo ad una modificazione fisiologica degli organismi⁹. Attuando un vero e proprio rovesciamento rispetto alla tradizione fisiologica-meccanicistica, l'autore sostiene la priorità evolutiva delle disposizioni comportamentali acquisite: non sono gli organi ad aver dato luogo alle facoltà mentali di un organismo ma al contrario sono «le sue abitudini, il suo modo di vivere e le circostanze nelle quali si sono imbattuti gli individui dai quali proviene, ad aver col tempo plasmato la forma del suo corpo, il numero e lo

⁷ Nel XVII-XVIII secolo è molto acceso il dibattito sulla continuità e la discontinuità tra comportamento animale e umano. Mentre il meccanicismo cartesiano e l'essentialismo aristotelico – orientamenti diversi tra loro – fanno appello ad un innatismo degli istinti per spiegare i comportamenti animali complessi, considerati quindi come meccanismi innati donati dalla divinità, il movimento sensista sostiene che gli animali al contrario sono in grado di percepire, sentire ed agire esattamente come gli esseri umani. Le idee secondo questi autori sono copie di impressioni derivanti dall'apparato sensoriale e la mente razionale non è altro che frutto di «abitudini progressivamente raffinate e di processi complessi di associazione di dati sensibili». Secondo E. B. de Condillac (1714-1780) infatti gli istinti non sono che una sedimentazione di abitudini acquisite grazie alla ripetizione. Cfr. A. Parravicini, *La mente di Darwin. Filosofia ed evoluzione*, Mantova 2009, pp. 105-108.

⁸ Lamarck usa in questo contesto il termine *milieu*: nella generalissima accezione di ambiente e per indicare quel sistema di forze che mettono in moto l'evoluzione delle specie. Il termine *milieu intérieur* è riconducibile solo a C. Bernard (1865). Cfr. G. Barsanti, *Introduzione* in J. B. Lamarck, *Filosofia zoologica* (1809), ed.it. a cura di G. Barsanti, Firenze 1976, vol.1, pp. XXIII-XXIV.

⁹ Cfr. *ivi*, pp. XXV-XXIX e cfr. R. J. Richards, *Darwin and the emergence of evolutionary theory of mind and behaviour*, cit., pp. 47-56.

stato dei suoi organi, e infine le facoltà di cui gode»¹⁰. Questi *habits* per Lamarck hanno sempre una tendenza al perfezionamento dell'organismo, si 'imprimono' nel corpo e attraverso la loro veste attiva e plastica rispondono adattandosi alle esigenze dell'ambiente. La continua relazione tra *habits* e *habitat* è il motore dell'evoluzione lamarckiana.

Questa visione dirompente e attiva del concetto di *habit* viene per lo più ignorata dalla tradizione neodarwiniana¹¹, dove le disposizioni mentali vengono ricondotte ad epifenomeni di un'evoluzione germinale. Questa corrente infatti, designata per la prima volta da George John Romanes (1848-1894), si fonda su un completo rifiuto dei precetti lamarckiani¹². Per salvaguardare il meccanismo darwiniano fondato su variazioni spontanee non direzionate e selezione naturale¹³, autori come August Weismann¹⁴ (1834-1914) non possono accettare in alcun modo un'azione diretta delle disposizioni comportamentali o dell'ambiente sugli organismi, quindi la possibilità di variazioni spontanee direzionate. La selezione naturale per il neodarwinismo è l'unico fattore dell'evoluzione¹⁵.

¹⁰ J. B. Lamarck, *Filosofia zoologica*, cit., p. 154.

¹¹ Secondo la ricostruzione di E. Jablonka e M.J. Lamb il neodarwinismo, nonostante alcune revisioni, vede i suoi inizi proprio con il selezionismo intransigente di A. Weismann, si sviluppa e si consolida grazie all'avvento della Sintesi Moderna e raggiunge il suo compimento con la teoria genocentrica di R. Dawkins. Cfr. E. Jablonka, M. J. Lamb, *L'evoluzione in quattro dimensioni. Variazione genetica, epigenetica, comportamentale e simbolica nella storia della vita*, Torino 2007, p. 50.

¹² Cfr. E. Mayr, *Storia pensiero biologico. Diversità, evoluzione, eredità*, Torino 2011, p. 484.

¹³ Per avere una visione complessiva sulla teoria di variazione e selezione e sulla biografia di C. Darwin rimando alla lettura in particolare di due testi di Telmo Pievani, *Anatomia di una rivoluzione. La logica della scoperta scientifica di Darwin*, Milano 2013 ed id., *Introduzione a Darwin*, Bari 2012.

¹⁴ A. Weismann è conosciuto come uno dei primi esponenti del neodarwinismo e grande difensore del paradigma selezionista. Attraverso lo studio degli idrozoi ed altre prove sperimentali, Weismann scopre che le variazioni ereditarie e le variazioni acquisite durante la vita di un organismo vanno separate tra loro. Egli presuppone per la prima volta – precedendo la divisione contemporanea fra 'genotipo' e 'fenotipo' – una completa distinzione tra il plasma germinale, portatore delle informazioni ereditarie e «virtualmente eterno», e il plasma somatico – il corpo – che invece ha la durata dell'esistenza di un organismo. Il plasma germinale, infatti, 'sequestrato' nelle fasi dell'ontogenesi e contenuto nel nucleo delle cellule sessuali sotto forma di filamenti, è preservato in natura per garantire la continuità della discendenza ed è immune a qualsiasi tipo di influenza del soma. Attraverso questa visione il lamarckismo diventa impossibile perché esso ha la possibilità di agire sul soma e non sul plasma germinale: a questo punto, soltanto la selezione naturale, supportata sì dalle variazioni della linea germinale ma agendo solo indirettamente su di esse, può spiegare l'evoluzione e l'adattamento. Cfr. Ivi, pp. 150-151.

¹⁵ *Infra*, nota 23.

Nel pensiero originale di Charles Darwin (1809-1882), tuttavia, elementi del concetto sensista di abitudine¹⁶ e del sistema evoluzionistico lamarckiano¹⁷ sono ancora presenti, soprattutto sul versante della sua 'psicologia scientifica'¹⁸. Nei suoi *Notebooks M, N* e nelle sue «vecchie e inutili annotazioni intorno al senso morale e ad alcune questioni metafisiche»¹⁹ Darwin fa infatti cenno al concetto di *habit*. In continuità con il pensiero sensista e trasformista, egli sostiene che alcuni tratti psichici e comportamentali possono prima fissarsi nella vita di un individuo e poi essere ereditati. Gli istinti per Darwin sono frutto di abitudini ereditate: davanti a cambiamenti ambientali gli organismi sviluppano nuove modalità di risposte adattative che per effetto della ripetizione si trasformano in abitudini. Se tali *habits* vengono poi adottati anche dalla prole davanti alle stesse condizioni ambientali, gradualmente essi avranno la possibilità di iscriversi nelle strutture nervose, soggette alla trasmissione ereditaria dei caratteri. Sia animali che umani sono coinvolti in questo meccanismo di sedimentazione di *habits*²⁰. Intelligenza e ragione infatti per Darwin non sono che una derivazione dell'istinto, un potere di associazioni di dati sensibili e in grado di rispondere alle

¹⁶ Il nonno di C. Darwin, Erasmus Darwin (1731-1802), fu uno dei primi evoluzionisti e uno degli esponenti, come P. J. G. Cabanis (1757-1808) e lo stesso J. B. de Lamarck, della corrente trasformista. Egli nella sua opera principale, *Zoonomia, or, the laws of organic life* (1794-1796), cerca di far dialogare la fisiologia con il concetto di abitudine sensista, affermando che gli istinti non sono che il risultato di complesse e sedimentate ripetizioni fisiologiche. Cfr. R. J. Richards, *Darwin and the emergence of evolutionary theory of mind and behaviour*, cit., pp. 31-47. Sicuramente il pensiero di questo autore influenzò molto il giovane C. Darwin. Cfr. N. Barlow, *Charles e suo nonno, il dottor Erasmus Darwin*, in C. Darwin, *Autobiografia (1809-1882)*, a cura di N. Barlow, Torino 2006, pp. 131-140. Per approfondire la storia della tradizione trasformista si rimanda al testo di P. Corsi, *Oltre il mito, Lamarck e le scienze naturali del suo tempo*, Bologna 1983, pp. 171-315.

¹⁷ C. Darwin per tutta la sua vita tenta di allontanare la sua teoria evoluzionistica da quella di J. B. de Lamarck, enfatizzando le differenze tra le due visioni evoluzionistiche. Nel profondo però, sia privatamente che pubblicamente, egli fa riferimento al primo e al secondo principio lamarckiano, soprattutto in testi come *The Expression of the Emotions in Man and Animals* (1872). Cfr. G. Barsanti, *Introduzione* in J. B. Lamarck, *Filosofia zoologica*, cit., p. XI-XII.

¹⁸ Tra i vari riconoscimenti attribuiti alla figura di C. Darwin c'è anche quella di fondatore dell'etologia. Uno degli obiettivi dell'autore è infatti quello di applicare la teoria della selezione naturale all'evoluzione dell'autocoscienza. Ben consapevole delle difficoltà teoriche di tale progetto interdisciplinare, denominato 'psicozoologia', egli coinvolse il filosofo pragmatista Chauncey Wright. Per approfondire: cfr. A. Parravicini, *Il pensiero in evoluzione: Chauncey Wright tra darwinismo e pragmatismo*, Pisa 2012.

¹⁹ Questi scritti sono classificati con i numeri 91,125 e 126 nella *Handlist of Darwin papers at the University Library*, Cambridge University Press del 1960 e contengono la base concettuale degli ultimi capolavori darwiniani: *The Descent of Man, and Selection in Relation to Sex* (1871) e *The Expression of the Emotions in Man and Animals* (1872).

²⁰ Nei *Notebooks* le abitudini sono ereditabili solo in quanto impresse in determinate strutture nervose del cervello. Solo la dimensione fisica – e non mentale – è potenzialmente trasmissibile alla prole. Un simile riduzionismo però non sembra essere presente nei successivi lavori dell'autore. In *The Origin of Species* (1859) Darwin ammette la difficoltà di definire il rapporto tra organo e funzione, in alcuni casi ad esempio è estremamente complesso comprendere se sia stato l'istinto o la struttura a variare per primo. «Struttura e funzione sembrano influenzarsi vicendevolmente in un'interazione continua, dando luogo, attraverso un lavoro lento e graduale della selezione naturale di lievi variazioni casuali, a una trasformazione degli organismi». A. Parravicini, *La mente di Darwin. Filosofia ed evoluzione*, cit., p. 138.

circostanze contingenti dell'ambiente. L'intelligenza emerge dalle stesse strutture cerebrali che stanno alla base degli istinti²¹. L'autore afferma infatti: «Gli animali possono dirsi 'creature di istinto' con qualche grado di ragione e gli uomini 'creature di ragione', ma più appropriatamente dovrebbero definirsi 'creature di abiti' [...]»²².

Al centro degli studi darwiniani sul comportamento c'è una teoria dell'*habit*, ma per renderla accettabile a livello evoluzionistico Darwin è costretto a fare uso di strumenti concettuali lamarckiani: egli non possiede una teoria adeguata che possa spiegare altrimenti la variazione e l'ereditabilità di tali tratti²³. Anche all'interno di uno degli ultimi capolavori dell'autore, *The Expression of the Emotions in Man and Animals*, non è presente un modello evoluzionistico che faccia riferimento al solo meccanismo di variazioni spontanee e selezione naturale per spiegare l'espressione delle emozioni: i tre principi legati alla formazione graduale di questi tratti hanno infatti forti connotati lamarckiani²⁴. Davanti a tali problemi epistemologici, una nozione 'forte' di selezione naturale, baluardo del neodarwinismo, non sembra essere sostenibile: Darwin accetta anche altri fattori, seppur meno importanti, all'interno del cambiamento evolutivo²⁵.

²¹ Cfr. *ivi*, pp. 128-135.

²² C. Darwin, *Taccuini filosofici*, a cura di A. Attanasio, Torino 2014, p. 108.

²³ Darwin non possiede un'adeguata teoria della ereditarietà: in un primo momento egli fa riferimento alla teoria del rimescolamento per poi, negli ultimi anni, cercare di formulare l'ipotesi provvisoria della pangenesi. Secondo questa teoria ciascuna parte elementare dell'organismo produce una certa quantità di 'gemmule', delle entità corpuscolari con funzione ereditaria, ma di cui non esiste alcuna evidenza osservativa. Queste gemmule, trasmesse per Darwin attraverso la fecondazione, possono dare origine allo sviluppo immediato della prole: all'interno dell'organismo esse si moltiplicano e producono delle cellule simili a quelle da cui provengono, sviluppando quindi le stesse parti elementari da cui derivano. Per Darwin – qui sta la spiegazione della variazione nella teoria della pangenesi – però esse si modificano attraverso il mutare delle condizioni di vita: attraverso il principio dell'uso e del disuso, con correlazioni variazionali e altri fattori, incidono sulla organizzazione dell'organismo. Cfr. T. Pievani, *Anatomia di una rivoluzione. La logica della scoperta scientifica di Darwin*, cit., pp. 98-100. Secondo E. Mayr tale teoria rappresenta un rischio per l'adeguatezza della selezione naturale nell'evoluzione, in quanto lascia aperta la possibilità di un'azione diretta dell'ambiente sulla costituzione dell'organismo. Per approfondire: cfr. E. Mayr, *Storia pensiero biologico. Diversità, evoluzione, eredità*, cit., pp. 638-639.

²⁴ Questi principi sono: il 'principio della abitudini associate utili', secondo il quale determinate espressioni si sono conservate grazie ad associazioni o abitudini utili; il 'principio dell'antitesi', per cui alcune espressioni si sono mantenute perché opposte ai movimenti legati a una certa abitudine utile e il 'principio dell'azione diretta del sistema nervoso eccitato sull'organismo, indipendentemente dalla volontà e, in parte, dall'abitudine' Cfr. C. Darwin, *L'espressione delle emozioni nell'uomo e negli animali*, III ed., Torino 2012.

²⁵ «Sembra che io abbia in precedenza sottovalutato la frequenza e valore di queste ultime forme di variazione (spontanea), come conducenti a permanenti modificazioni della struttura indipendentemente dalla selezione naturale. Ma poiché le mie conclusioni sono state di recente molto travisate, e si è affermato che io attribuisco la modificazione delle specie esclusivamente alla selezione naturale, mi si permetterà di far notare che nella prima edizione di quest'opera e successivamente ho posto nella posizione più evidente – cioè alla fine dell'introduzione – le seguenti parole: "Sono convinto che la selezione naturale è stata il più importante, ma non l'esclusivo mezzo della modificazione". Ciò non ha valso. Grande è il potere di un'interpretazione pertinacemente erronea; ma la storia della scienza dimostra che fortunatamente tale forza non persiste a lungo». C. Darwin, *L'origine delle specie*, VI ed., Torino 1980, p. 545.

Questo atteggiamento di apertura caratteristico del pensiero darwiniano non viene colto dalla tradizione successiva e il panselazionismo neodarwiniano suscita forti reazioni²⁶. Contro la priorità della selezione naturale e a favore della trasmissibilità di quelle variazioni influenzate direttamente dall'ambiente nel corso della vita di un organismo – definita 'eredità morbida' o 'debole' – si sviluppano infatti diverse teorie evoluzionistiche raggruppate sotto il nome di 'neolamarckismo'. In generale, questa corrente sostiene due concetti principali avversi al darwinismo: l'idea di evoluzione come evoluzione 'verticale' che porta ad un continuo miglioramento e progresso degli adattamenti individuali e il principio dell'ereditarietà dei caratteri acquisiti²⁷. Molte teorie neolamarckiane invocano inoltre l'azione delle forze mentali nel divenire evolutivo: dove Lamarck vede degli 'sforzi' da parte dell'organismo di soddisfare i propri 'bisogni', alcuni studiosi, primo fra tutti Edward Drinker Cope (1840-1897), vedono l'azione della 'coscienza'²⁸. Ancora, contro l'impossibilità della presenza di variazioni direzionate e a supporto di una visione 'finalistica' dell'evoluzione si sviluppano alcune teorie chiamate ortogenetiche. Secondo Henry Fairfield Osborn (1857-1935), esiste un principio di perfezionamento, l'ortogenesi, secondo il quale l'evoluzione avviene anche grazie ad una predisposizione interna dell'organismo verso la formazione di determinati caratteri e ad una crescita progressiva dell'organizzazione strutturale²⁹.

Alla luce di questo «perfetto caos di fattori nell'evoluzione»³⁰ emerge chiaramente che la corrente neolamarckiana riesce a spiegare ciò che il neodarwinismo continua ad ignorare: l'importanza della sfera del mentale nella

²⁶ Come ricorda E. Mayr tra tutte le teorie sviluppate all'interno del paradigma darwiniano proprio la selezione naturale, la vera «seconda rivoluzione darwiniana», è la teoria che più provocò ostilità nella comunità scientifica. Cfr. E. Mayr, *Storia pensiero biologico. Diversità, evoluzione, eredità*, cit., p. 454. Fondamentale in questo contesto è il dibattito sull'inadeguatezza della selezione naturale. Nel 1893 Spencer pubblicò un articolo, *The Inadequacy of 'Natural Selection'*, in opposizione alla eccessiva ed esclusiva interpretazione della selezione naturale di Weismann ed esaltando il ruolo della ereditarietà dei caratteri acquisiti e del principio dell'uso e del disuso all'interno dell'evoluzione. Weismann in questa occasione decide di rispondere alle accuse di Spencer con un testo, tradotto in inglese *The All-sufficiency of Natural Selection*, in cui ribadisce la quasi onnipotenza della selezione naturale nello spiegare gli adattamenti. Cfr. H. F. Osborn, *The discussion between Spencer and Weismann*, «Psychological Review», I, 1894, pp. 312-315. Secondo T. Pearce la questione Weismann-Spencer ha dato inizio nel 1896 al dibattito sui 'fattori dell'evoluzione', dalla quale emerge il principio della selezione organica. Cfr. T. Pearce, *A Perfect Chaos: Organism-Environment Interaction and the Causal Factors of Evolution*, PhD diss., Chicago 2010, pp. 45-46.

²⁷ Cfr. E. Mayr, *Storia del pensiero biologico. Diversità, evoluzione, eredità*, cit., pp. 472-474.

²⁸ James Mark Baldwin è molto affascinato da tali studi, in particolare dal pensiero di Cope. Entrambi pongono attenzione nel salvaguardare il ruolo della mente e della coscienza all'interno dell'evoluzione ma divergono sul meccanismo che permette l'ereditarietà di quei caratteri influenzati dalla sfera del mentale: per Baldwin l'eredità debole non può essere accettata ed è necessario un principio darwiniano. Cfr. D. Ceccarelli, *Between Social and Biological Heredity: Cope and Baldwin on Evolution, Inheritance, and Mind*, «Journal of the History of Biology», LI, 2018, II, p. 22.

²⁹ Cfr. E. Mayr, *Storia del pensiero biologico. Diversità, evoluzione, eredità*, cit., pp. 474-477.

³⁰ Si fa riferimento qui direttamente al titolo di T. Pearce, *A Perfect Chaos: Organism-Environment Interaction and the Causal Factors of Evolution*, cit.

vita e nell'evoluzione degli organismi e il problema dell'ereditabilità di quei tratti complessi derivanti da una sedimentazione di abitudini³¹. Il neodarwinismo non affronta in maniera adeguata il problema degli istinti, lasciando che uno degli aspetti più importanti dell'evoluzione diventi la «cittadella» in cui si difende il lamarckismo³². Per molti autori di fine Ottocento, in particolare J. M. Baldwin, è necessario trovare un principio che possa spiegare da un lato la direzionalità di alcune variazioni, influenzate talvolta da 'accomodamenti' psichici, dall'altro la loro conservazione senza ricadere in un lamarckismo, considerato un atteggiamento troppo ingenuo per spiegare la complessità e il pluralismo dell'evoluzione naturale³³. Per farlo è necessario trovare un fattore che si ponga non solo come «compromesso» all'interno della disputa tra queste due diverse impostazioni evoluzionistiche, ma anche come «ponte» per unire psichico e naturale davanti all'azione della selezione naturale³⁴: la selezione organica³⁵.

2. James Mark Baldwin e la teoria della selezione organica

L'obiettivo del sistema filosofico e psicologico di James Mark Baldwin – che vede come nocciolo duro proprio il principio della selezione organica – è quello dell'analisi ontogenetica e filogenetica della coscienza. Egli vuole spiegare e allo stesso tempo 'salvaguardare' il ruolo del comportamento, dell'apprendimento e in generale della sfera del 'mentale' all'interno dell'evoluzione. Influenzato da un'interpretazione psicofisica dalla filosofia spinoziana, Baldwin è convinto

³¹ Il problema della relazione tra disposizioni comportamentali acquisite e istinti si pone al centro del dibattito sia evoluzionistico-biologico che psicologico. A fine Ottocento uno degli autori che contribuì maggiormente alla teorizzazione del rapporto tra istinti e habits fu Conwy Lloyd Morgan. Partendo dalla teoria evoluzionistica e dalla psicologia sperimentale, in particolare dal funzionalismo jamesiano, egli arriva a sostenere nelle Lowell Lectures – successivamente pubblicate con il titolo *Habit and Instinct* (1896) – l'idea di un'evoluzione organica e mentale frutto dell'interazione tra istinti congeniti e habits ereditati. Ancora, egli considera l'evoluzione organica il risultato di modificazioni plastiche e variazioni germinali: visione che – come vedremo – avvicina Conwy Lloyd Morgan a James Mark Baldwin, autore con cui a partire dal 1896 collaborò allo sviluppo della teoria della selezione organica. Per maggiori approfondimenti sul pensiero di C. Lloyd Morgan si rimanda al testo, presente in questo numero, di Guido Baggio. Cfr. G. Baggio, *L'emergere della coscienza tra istinto e habit nelle Lowell Lectures di Conwy Lloyd Morgan*, in questo volume.

³² J. M. Baldwin, *Darwin and the Humanities*, New York 1980, p. 7.

³³ Cfr. *ivi*, p. 13.

³⁴ B. Continenza, *Tra lamarckismo e darwinismo: l'effetto Baldwin*, in *Evoluzione e Modelli: il concetto di adattamento nelle teorie dei sistemi biologici*, Roma 1984, p. 108.

³⁵ La teoria della selezione organica non è attribuibile al solo pensiero di Baldwin, altri due autori infatti lavorarono simultaneamente al suo sviluppo: Henry Fairfield Osborn e Conwy Lloyd Morgan. Dopo un fortunato incontro tenutosi ad un convegno della Biological Section of the New York Academy of Sciences il 31 gennaio 1896 – dedicato al tema dell'origine degli istinti – questi tre autori iniziarono a collaborare alla formulazione del concetto di selezione organica. La trattazione più chiara di questo principio è però attribuita da George Gaylord Simpson al solo Baldwin. Cfr. G. G. Simpson, *The Baldwin Effect*, «Evolution», VII, 1953, II, p. 110.

che mondo e mente siano coestensive³⁶. Il progetto baldwiniano della *genetic psychology*³⁷ prevede un superamento dell'autonomia delle discipline: psicologia ed evoluzionismo devono essere studiate l'una in continuità dell'altra³⁸ in quanto lo 'psichico' e il 'fisico' sono due aspetti vitali profondamente intrecciati.

Le teorie di Darwin sulle espressioni e sul ruolo degli «*habits of action*»³⁹ non possono quindi essere ignorate: già dai primi studi psicologici Baldwin arriva alla conclusione che non solo gli istinti, ma l'intero sviluppo mentale è un processo composto dalla ripetizione e dalla conservazione di *habits* utili che derivano da un costante adattamento dell'individuo all'ambiente tramite accomodamenti. Fin dall'infanzia gli umani si adeguano alla realtà e i due principi di conservazione di *habits*⁴⁰ e di accomodamento, agendo insieme, costituiscono gli schemi d'azione propri dell'individuo. Per Baldwin tali schemi non risultano mai statici ma sempre attivi, continuando a modificarsi in relazione all'ambiente. Questo ambiente non è solo naturale ma anche sociale. L'apprendimento, il gioco e l'imitazione sono infatti al centro della costituzione delle coscienze e degli individui. Il soggetto per l'autore è prima di tutto un prodotto sociale⁴¹.

³⁶ Per un'analisi della vita e degli studi di James Mark Baldwin si rimanda alla sua autobiografia. Cfr. J. M. Baldwin, *Between two wars, 1861-1921, Being Memories, Opinions and Letters Received*, Boston 1926.

³⁷ I testi di Baldwin in cui si fonda l'approccio della *genetic psychology* sono sicuramente *Mental Development in Child and Race: Methods and Processes* (1895) e *Social and Ethical Interpretations in Mental Development: A Study in Social Psychology* (1897). Essi rappresentano i due volti della psicologia baldwiniana: nel primo testo egli espone le sue osservazioni di psicologia dello sviluppo, mentre nel secondo testo enfatizza il ruolo della suggestione, dell'imitazione e dell'apprendimento verso la fondazione di una psicologia sociale. Baldwin infatti è conosciuto come uno dei primi psicologi ad aver trovato una continuità tra psicologia dello sviluppo e psicologia sociale, tanto che il suo pensiero è stato fondamentale per gli studi di sociogenetica di autori come George Herbert Mead o Jean Piaget. Cfr. J. Valsiner, R. Van der Veer, *On the Social Nature of Human Cognition: An Analysis of the Shared Intellectual Roots of George Herbert Mead and Lev Vygotsky*, «Journal for the Theory of Social Behaviour», XVIII, 1988, I, pp. 117-136 e P. E. Kahlbaugh, *James Mark Baldwin: A bridge between social and cognitive theories of development*, «Journal for the Theory of Social Behaviour», XXIII, 1993, I, pp. 79-103.

³⁸ Cfr. J. M. Baldwin, *Darwin and the Humanities*, cit., p. 7

³⁹ *Ibidem*.

⁴⁰ Come ricorda Michela Bella, il *Dictionary of Philosophy and Psychology*, a cura di James Mark Baldwin, è un testo fondamentale per comprendere lo statuto della psicologia e della filosofia americana di fine Ottocento. All'interno di esso, la voce 'habit', scritta direttamente da Baldwin, si divide in tre diverse definizioni legate rispettivamente alla psicologia, alla neurologia e alla biologia. Nell'ambito di ricerca biologico Baldwin definisce l'*habit* come una funzione individualmente acquisita, ponendo quindi questo concetto fortemente in contrasto con quello di istinto. L'unica eccezione che Baldwin ammette essere possibile per avvicinare gli 'istinti' agli *habits* è l'opzione proposta dal lamarckismo, che considera gli istinti come comportamenti gradualmente formati grazie ad una sedimentazione di abitudini acquisite. Vedremo essere ripresa una simile opzione nella formulazione del principio della selezione organica. Cfr. M. Bella, «*Bundles of habits*»: la prospettiva fisio-psicologica di William James, in questo volume, e J. M. Baldwin, *Dictionary of Philosophy and Psychology*, vol. 1, New York 1901, p. 435.

⁴¹ Cfr. R. J. Richards, *Darwin and the emergence of evolutionary theory of mind and behaviour*, cit., pp. 464-470 e L. Mori, *Imitazione e simpatia: una teoria genetica del sé sociale*, in J. M. Baldwin, *Imitazione: un capitolo della storia naturale della coscienza*, a cura di L. Mori, Pisa 2013.

Per giustificare le modalità di costituzione della mente e del sé anche a livello evoluzionistico Baldwin si pone l'obiettivo di risolvere le difficoltà epistemologiche implicate dal principio della selezione naturale di fronte al problema dell'evoluzione di tratti psichici. Secondo Baldwin, nel dibattito sugli istinti tra neodarwinismo e neolamarckismo emergono due obiezioni al principio darwiniano: quella del «valore selettivo» e quella dei «caratteri correlati» o «coadattamento»⁴². La prima prevede l'impossibilità di spiegare la conservazione di quegli adattamenti complessi – in primis gli istinti – che implicano un'evoluzione graduale di stadi perfezionati. Stadi incipienti di tali tratti, potenzialmente senza alcun valore selettivo, potrebbero infatti essere neutri o addirittura svantaggiosi per l'organismo⁴³. Pensiamo ad un uccello con l'istinto 'parziale' di costruzione del nido: questo tratto, nel suo stadio incipiente e altamente imperfetto, non essendo immediatamente vantaggioso al suo portatore, non potrebbe consolidarsi attraverso la selezione come istinto. Ancora, la seconda obiezione mostra che gli istinti non sono solo dei caratteri complessi, essi necessitano di una correlazione tra diverse funzioni indipendenti che agiscono insieme con la migliore associazione possibile. Se non è accettabile il meccanismo lamarckiano di eredità degli usi non è chiaro come variazioni casuali possano formare una tale associazioni di funzioni. Per rispondere a queste difficoltà epistemologiche Baldwin elabora il principio della selezione organica.

Egli parte dall'assunzione che l'unità della selezione non è mai solo la variazione, ma sempre la variazione con la modificazione⁴⁴. I caratteri che emergono da tali variazioni sono sia congeniti sia in parte acquisiti dall'organismo in risposta all'ambiente⁴⁵, ed è il loro insieme ad essere selezionato, non le sole variazioni ontogenetiche. In risposta alla prima obiezione egli afferma che nel caso particolare degli istinti sono necessari degli accomodamenti intelligenti che permettono di sopperire a un comportamento o un istinto non perfettamente formato. Essi hanno sia una componente fisica sia una psichica⁴⁶, ed è l'insieme di queste, o meglio è la loro funzione, ad essere selezionata.

In questo contesto non esistono delle variazioni direzionate o un'azione diretta dell'ambiente sull'individuo come nel lamarckismo. Secondo la teoria della selezione organica le variazioni sono sempre spontanee e non direzionate,

⁴² La trattazione della selezione organica e dell'eredità sociale è qui solo riassunta, per una maggior approfondimento della teoria si rimanda a un altro testo dell'autrice: cfr. C. Pertile, *Selezione organica ed eredità sociale. Sguardo sul pensiero evoluzionistico di James Mark Baldwin*, cit., pp. 28-37.

⁴³ Questo tipo di critica è ben nota già a Darwin. Egli si rende conto che obiezioni simili possono essere estremamente pericolose per la sua teoria e risponde ad esse aggiungendo un ulteriore capitolo – sulle «difficoltà della teoria» – nella VI edizione dell'*Origine delle Specie*. In particolare egli reagisce all'obiezione sull'accrescimento e degenerazione degli organi espressa da George Mivart nel suo libro *On the genesis of species* (1871) contro la selezione naturale e la teoria gradualista darwiniana. Cfr. S. J. Gould, *La struttura della teoria dell'evoluzione*, Torino 2003, pp. 115-116.

⁴⁴ Cfr. J. M. Baldwin, *Darwin and the Humanities*, cit., p. 18.

⁴⁵ Cfr. Id., *Development and Evolution*, New York 1902, p. 34.

⁴⁶ Id., *Darwin and the Humanities*, cit., p. 18.

ed è l'effetto che esse producono in rapporto a un ambiente – ad un livello che oggi definiremmo fenotipico – ad essere selezionato. Se la funzione di un determinato insieme di variazioni perdura nelle generazioni è possibile, secondo Baldwin, un accumulo a livello germinale – oggi genotipico – di quelle variazioni casuali che supportano e avvantaggiano tali funzioni. La teoria della selezione organica mantiene la distinzione tra livello germinale e somatico già identificata da A. Weismann e riesce a spiegare l'influenza delle pressioni selettive ambientali e delle modificazioni acquisite dall'individuo sulla direzionalità delle variazioni, casuali ma 'accumulate' verso un determinato 'sentiero adattativo'. La selezione organica si presenta come sintesi tra neodarwinismo e neolamarckismo:

[...] This position is the general one that it is the individual accommodation which set the direction of evolution, that is, which determine it; for if we grant that all mature characters are the result of heredity plus accommodation, then only those forms can live in which congenital variation is in some way either "coincident" with, or correlated with the individual accommodations which serve to bring the creature to maturity. Variations which aid the creatures in the struggle for existence will, where definite congenital endowment is of utility, be taken up by accommodation processes, and thus accumulated to the perfection of certain characters and functions. [...] Organic selection becomes, accordingly, a universal principle, provided, and is so far as, accommodation is universal⁴⁷.

La selezione organica non sostituisce la selezione naturale ma la amplia, enfatizzando il ruolo dell'attività degli organismi nel loro sviluppo e in rapporto ad un determinato ambiente. Essa rappresenta il «principio attivo» dell'evoluzione⁴⁸ ed agisce quando ci troviamo di fronte a tutti gli adattamenti complessi e 'plastici'⁴⁹.

Nella trattazione di Baldwin gli istinti sono quindi spiegati grazie al ruolo dell'intelligenza e dei continui accomodamenti che permettono di colmare le inefficienze di un tratto, e l'azione della selezione organica permette ad essi di 'costituirsi' anche a livello fisiologico. Di conseguenza gli istinti non sono dei tratti innati ma sono frutto dell'azione indiretta di accomodamenti intelligenti, di risposte organiche all'ambiente: essi sono il risultato di una sedimentazione non di abitudini automatiche e passive, ma di *habits*, continuamente attivi e in risposta ad un determinato ambiente. Rispetto a Darwin, si chiarisce l'azione reciproca tra gli *habits* e il corpo di un organismo. La capacità plastica degli organismi di un continuo adattamento – il 'vero' tratto avvantaggiato dalla selezione organica – per Baldwin ha un corrispettivo fisiologico nella plasticità delle connessioni nervose ed è questa l'unica parte delle disposizioni comportamentali ereditabile fisicamente⁵⁰.

⁴⁷ J. M. Baldwin, *Development and Evolution*, cit., pp. 37-38.

⁴⁸ Cfr. *ivi*, p. 550.

⁴⁹ *Id.*, *A New Factor in Evolution*, «The American Naturalist», XXX, 1869, pp. 549-550.

⁵⁰ Interessante a tal proposito l'analisi di Michela Bella – presente in questo numero – riguardo il rapporto tra *habits* e plasticità nel pensiero di William James. Cfr. M. Bella, «*Bundles of habits*»: la prospettiva fisio-psicologica di William James, cit. La psicologia jamesiana influenzò

Secondo Baldwin, affinché sia possibile accettare il ruolo dell'intelligenza e dell'imitazione nella sopravvivenza e nella genesi degli organismi, senza esporsi al rischio di un lamarckismo, è necessario che anche le nuove disposizioni comportamentali – gli accomodamenti intelligenti – debbano essere trasmesse. Di conseguenza, la sola selezione organica non basta: bisogna pensare a un diverso tipo di trasmissione ereditaria simultanea a quella fisica, vale a dire l'eredità sociale.

Essa rappresenta un altro livello dell'evoluzione, un tipo di eredità che permette il tramandarsi di tutti gli adattamenti riguardanti la sfera del mentale. Eredità fisica e sociale nel pensiero di Baldwin possono influenzarsi reciprocamente:

The two sorts of heredity, physical and social, work hand in hand, the latter taking the lead in marking out the direction and affording protection, while the slower processes of physical heredity follow in its wake. The resulting state of relative stability and equilibrium varies with the actual utilities of the case⁵¹.

Come già evidenziato nei primi studi psicologici⁵², la dimensione sociale ha per Baldwin una valenza ontogenetica e filogenetica fondamentale: per permettere l'accumulazione di variazioni verso una determinata funzione è necessario infatti che i nuovi accomodamenti intelligenti – emersi in risposta all'ambiente e senza un corrispettivo fisiologico – persistano nel tempo, tramandati e appresi attraverso il gruppo sociale. L'azione simultanea di selezione organica ed eredità sociale permette la fondazione di quello che Baldwin definisce «*Darwinism psycho-physically applied*»⁵³. Il continuismo disciplinare baldwiniano giunge a compimento: in specie come *Homo sapiens* l'unità della selezione non è mai solo il 'fisico', bensì lo 'psico-fisico'. Evoluzione naturale ed esperienziale-culturale agiscono insieme in un panorama completamente darwiniano.

Selezione organica, eredità sociale e selezione naturale insieme aprono alla possibilità di una concezione dell'evoluzione che includa tanto l'influenza della sfera psichica e sociale sulla costituzione degli organismi – perciò non riducibile ad innatismo – quanto la centralità dei corrispettivi tratti congeniti. Tale visione permette a Baldwin di superare il dualismo tra mondo naturale o 'genetico' e mondo culturale-esperienziale, a suo giudizio insito anche in correnti filosofiche fortemente anti-dualiste quali il pragmatismo⁵⁴. Senza un principio – un supporto biologico – in grado di spiegare la reciprocità tra tali

molto il pensiero del nostro autore. Baldwin, studiando le analisi sul rapporto tra fisiologia e psicologia di W. James, sviluppò infatti la teoria della 'dinamogenesi', una personale versione dell'ipotesi ideomotoria. Cfr. J. M. Baldwin, *Between two wars, 1861-1921, Being Memories, Opinions and Letters Received*, cit., pp. 45-47 e cfr. id. *Autobiography of James Mark Baldwin*, in *History of Psychology in autobiography*, Vol.1, Worcester 1930.

⁵¹ Id., *Darwin and the Humanities*, cit., p. 32.

⁵² *Supra*.

⁵³ Ivi, p. 26.

⁵⁴ Cfr. J. M. Baldwin, *The Limits of pragmatism*, «Psychological Review», XI, 1904 (1), pp. 33-35.

sfere vitali, tutte le teorie sulla genesi dell'individuo sarebbero ricadute o in un riduzionismo scientifico o in un idealismo speculativo. Nel pensiero di Baldwin non c'è una priorità ontologica del 'naturale' o del 'culturale': egli al contrario enfatizza il loro reciproco costituirsi. Attraverso l'azione della selezione organica e dell'eredità sociale Baldwin tenta insomma di andare al di là della dicotomia tra natura e cultura. Il monismo psicofisico che permea gli studi baldwiniani sfocia in un interazionismo radicale tra individuo, società ed ambiente.

Al centro di tale concezione filosofica gli *habits* rappresentano il *trait d'union* tra naturale e culturale, la chiave dell'interazione. Gli *habits* per Baldwin non sembrano essere semplici reazioni sensibili come per la tradizione naturalistica, ma rappresentano la possibilità dello sviluppo e del cambiamento di un organismo⁵⁵. Gli *habits* sono alla base della gerarchia dei processi cognitivi⁵⁶: diventano pratiche sociali costitutive degli individui formate in risposta all'ambiente e consolidate. Essi hanno una dimensione temporale, in quanto ereditabili, ma anche spaziale. L'eredità sociale, cioè il veicolo attraverso il quale un organismo grazie all'apprendimento e imitazione assimila nuovi *habits*, in fondo sembra essere proprio quell'ambiente abitato da organismi socialmente più complessi come *Homo sapiens* e attraverso cui agisce la selezione naturale.

3. Abiti e costruzione di nicchia

Un simile interazionismo emerge anche all'interno del panorama evolutivista contemporaneo. In tempi recenti i promotori del progetto denominato *Extended Evolutionary Theory*⁵⁷ propongono un'estensione del paradigma neodarwiniano – concentrato esclusivamente sull'ereditarietà genetica e sul cambiamento delle frequenze geniche all'interno della popolazione – verso una pluralità di fattori. Ad esempio, secondo questi autori non sempre le mutazioni genetiche sono il motore primario dei processi adattativi⁵⁸: talvolta, davanti a un ambiente estremamente instabile, la capacità plastica degli organismi e i cambiamenti fenotipici che ne derivano sembrano essere un importante fattore evolutivo che 'anticipa' l'adattamento genetico⁵⁹. Le variazioni inoltre

⁵⁵ Cfr. D. J. Freeman-Moir, *The cognitive developmental psychology of James Mark Baldwin: Current theory and research in Genetic Epistemology*, Norwood 1982, pp. 136-138.

⁵⁶ Cfr. *ivi*, p. 116.

⁵⁷ Cfr. K. Laland et al., *Does evolutionary theory need a rethink?*, «Nature», DXIV, 2014, pp. 161-164.

⁵⁸ Cfr. T. Pievani, *Come ripensare la teoria evolutivista. Una pluralità di pattern evolutivi*, «Nóema», IX, 2018, pp. 9-15.

⁵⁹ Si fa riferimento qui in particolare alla teoria della plasticità fenotipica. Semplificando, tale teoria afferma che davanti a un ambiente fortemente instabile può accadere che un 'aggiustamento fenotipico', reso possibile dal grado di plasticità di un organismo, anticiperebbe il canonico 'adattamento genetico', perfezionando e stabilizzando il cambiamento plastico solo in un secondo momento. Il cosiddetto 'Effetto Baldwin', derivante dall'interpretazione contemporanea della selezione organica, è incorporato – anche se in modo talvolta non appropriato – in tale teoria. Cfr. E. Crispo, *The Baldwin Effect and Genetic Assimilation*:

non sono del tutto casuali; ci sono infatti dei vincoli nei processi di sviluppo che direzionano e influenzano le variazioni genetiche⁶⁰. Ancora, la *Niche Construction Theory* – sviluppata dal gruppo di ricerca di John Odling-Smee, Marc Feldman e Kevin Laland⁶¹ – rivaluta completamente il rapporto tra organismo ed ambiente nei processi evolutivi. Secondo questa teoria gli organismi non sono entità passive davanti all'azione della selezione naturale. Essi al contrario attraverso le loro attività metaboliche e comportamentali modificano la loro nicchia ecologica, influenzando di conseguenza le pressioni selettive che agiscono attraverso di essa. Come sottolineato nel pensiero baldwiniano gli organismi sono caratterizzati da un'azione attiva e plastica, sono attori che co-dirigono la loro evoluzione modificando un ambiente. Un ambiente non quindi preesistente ed immutato, ma che muta in co-costruzione e coevoluzione con lo stesso organismo. Questa «nicchia ecologica modificata»⁶² non è mai statica, ma sempre 'in divenire' con le stesse specie che la abitano, e così come un corredo genetico essa viene ereditata. La sola dimensione ecologica non basta per definire i confini di un tale ambiente: dato che esso è costituito dalle attività degli organismi, nel caso di specie più complesse come *Homo sapiens* non sarà mai solo naturale ma anche sociale e culturale⁶³. Come già accennato nella formulazione dell'eredità sociale di J. M. Baldwin, per avere una comprensione completa della genesi dell'individuo bisogna considerare l'ereditarietà non solo genetica ma anche sociale⁶⁴. In particolare secondo E. Jablonka, l'ereditarietà è inclusiva e composta da diversi livelli paralleli, simultanei e in reciproca relazione. Esistono quattro diverse «dimensioni dell'evoluzione»: quella genetica, epigenetica, comportamentale e culturale⁶⁵.

Nel progetto della *Extended Evolutionary Synthesis* queste teorie emergenti devono rientrare nel paradigma evolutivo senza essere ridotte a mero epifenomeno della dimensione genetica. Anche tutta la dimensione comportamentale, culturale e simbolica, prima messa in ombra, deve essere rivalutata come fattore

revisiting two mechanisms of evolutionary change mediated by phenotypic plasticity, *Evolution*, LXI, 2007, XI, pp. 2469-2469 e cfr. L. Piacentini, et al., *Transposons, environmental changes, and heritable induced phenotypic variability*, «Chromosoma», CXXIII, 2014, IV, pp. 345-354.

⁶⁰ La disciplina che si occupa dello studio di tali vincoli di sviluppo è conosciuta come Evo-Devo: biologia evolutivistica dello sviluppo. Per approfondire: cfr. S. B. Carroll, *Infinite forme bellissime*, Torino 2019.

⁶¹ Cfr. J. Odling-Smee, K. Laland, W.W. Feldman, *Niche Construction*, Princeton 2003.

⁶² Cfr. T. Pievani, *Come ripensare la teoria evolutivistica. Una pluralità di pattern evolutivi*, cit., p. 10.

⁶³ Cfr. K. Laland, M. J. O' Brien, *Cultural Niche Construction: an Introduction*, «Biological Theory», VI, 2011, pp. 191-202.

⁶⁴ *Supra*.

⁶⁵ Cfr. E. Jablonka, M. J. Lamb, *L'evoluzione in quattro dimensioni. Variazione genetica, epigenetica, comportamentale e simbolica nella storia della vita*, cit. Secondo l'autrice, come già sottolineato da Baldwin, non solo l'adattamento avviene grazie all'azione della selezione naturale di variazioni genetiche casuali: alcune informazioni acquisite possono essere ereditate e il cambiamento può derivare anche dal processo dell'apprendimento senza ricadere necessariamente in un lamarckismo.

di causalità reciproca nello sviluppo di alcuni tratti come la mente simbolica o il linguaggio⁶⁶.

In questo contesto – nella ‘terza’ e ‘quarta’ dimensione dell’evoluzione, quelle in cui è in gioco la sfera cognitiva – il concetto di *habit* baldwiniano ha la possibilità di assumere un ruolo centrale. Considerato l’unità basilare di qualsiasi processo cognitivo-esperienziale – in altre parole, degli schemi d’azione degli individui – e composto nel processo di assimilazione e accomodamento, esso risulta non solo l’adattamento plastico e attivo per eccellenza in risposta ad un determinato ambiente, ma precisamente ciò che è possibile ereditare in un livello non esclusivamente genetico. Sono gli *habits*, intesi come abiti di risposta, nella loro veste attiva e prima di tutto comunitaria, ad essere tramandati nelle generazioni e a modificare indirettamente la stessa struttura fisiologica degli organismi. Attraverso l’imitazione e l’apprendimento essi costituiscono inoltre la coscienza degli individui e sono la componente che sta alla base di qualsiasi tratto culturale e sociale⁶⁷.

Così come nella trattazione baldwiniana, gli *habits* possono oggi – grazie alle teorie emerse nel panorama esteso dell’evoluzione – rappresentare la chiave di volta per unire dimensione culturale e naturale di fronte all’evoluzione e alla selezione naturale. Questo è fondamentale per tutti gli organismi che hanno fatto delle disposizioni comportamentali-culturali il mezzo principale di adattamento all’ambiente: primo fra tutti il ‘costruttore di nicchia per eccellenza’, *Homo sapiens*. Recenti teorie affermano infatti che l’emergenza e la conservazione di nuovi tratti comportamentali, ad esempio l’utilizzo sempre più ricorrente di alcuni strumenti come il fuoco⁶⁸, avrebbero causato una serie di effetti retroattivi e a cascata, portando addirittura alla «auto-domesticazione» del genere *Homo*⁶⁹. Ad un certo punto pare che la dimensione sociale e culturale diventi più preponderante di quella strettamente ecologica, allentando le pressioni selettive ‘esterne’ e favorendo quelle ‘interne’: la nicchia di *Homo* è modificata a tal punto da essere principalmente costituita e ‘alimentata’ da pratiche sociali e culturali.

Il concetto di *habit* non è quindi solo la componente basilare dei processi cognitivi: nel caso particolare dell’essere umano esso assume un significato

⁶⁶ Cfr. K. Laland, *Darwin Unfinished Symphony*, cit., cfr. T. Deacon, *La specie simbolica. Coevoluzione di linguaggio e cervello*, Roma 2001, cfr. Id., *Multilevel Selection and Language Evolution*, in B. H. Weber, D. J. Depew, *Evolution and Learning. The Baldwin Effect Reconsidered*, London 2007, pp. 90-97. Non solo l’evoluzione e l’emergenza di tratti come l’intelligenza, il linguaggio e la mente simbolica possono essere spiegati richiamando i processi di *gene-culture coevolution*, lo sviluppo della lattasi è infatti un esempio perfetto per dimostrare la potenziale incidenza della dimensione culturale sull’evoluzione naturale. Cfr. R. Bonduriansky, T. Day, *L’eredità estesa. Una nuova visione dell’ereditarietà e dell’evoluzione*, Milano 2020, pp. 210-218.

⁶⁷ Ricordiamo in questo contesto la trattazione degli *habits* nella costituzione del sé e della coscienza del pragmatista George Herbert Mead, erede della sociogenetica baldwiniana. Cfr. G. H. Mead, *Mente, sé e società*, Firenze 2010.

⁶⁸ Cfr. R. Wrangham, R. Carmody, *Human Adaption to the Control of Fire*, «Evolutionary Anthropology», XIX, 2010, pp. 187-199.

⁶⁹ Cfr. A. Gibbons, *How we tamed ourselves and became modern. Self-domestication turned humans into the cooperative species we are today*, «Science», CCCXLVI, 2014, pp. 405-406.

temporale e spaziale, fino a rappresentare il suo completo *habitat*. L'insieme degli *habits* assume un significato fondamentale ecologico: è esso a comporre quell'ambiente che abitiamo, modifichiamo e attraverso cui agiscono le pressioni selettive. Non solo, l'*habitat* è il mezzo principale attraverso il quale è possibile tramandare ed ereditare le pratiche sociali e culturali: esso è 'custode' degli *habits*. Sebbene non completamente riducibili l'uno all'altro, *habitat* e *habits* rappresentano ciò che più nel profondo ci costituisce come esseri umani, ciò che, oggi, invece di distruggere dovremmo a nostra volta custodire.

Chiara Pertile
Università degli Studi di Milano
✉ chiara.pertile3@gmail.com

Articoli/3

L'emergere della coscienza tra istinto e habit nelle Lowell Lectures di Conwy Lloyd Morgan

Guido Baggio

Articolo sottoposto a doppia *blind peer review*. Inviato il 19/12/2020. Accettato il 07/03/2021

BETWEEN HABIT AND INSTINCT: THE EMERGENCE OF CONSCIOUSNESS IN CONWY LLOYD MORGAN'S *LOWELL LECTURES*

In 1895, British zoologist C. Lloyd Morgan was invited to Boston to give the *Lowell Lectures*. In that period, he was William James' host, whose theory of emotion he dedicated part of his lessons. The *Lowell Lectures* were published the following year with the title *Habit and Instinct* (1896). At that time, Morgan was dealing with the interplay between hereditary genetic aspects and the role that behavior plays in their variation. He was further developing his observation concerning the behavioral traits of different types of animals that foreshadowed higher organisms' behaviors. He elaborated *An Introduction to Comparative Psychology* (1894) on these observations, which would later be considered the manifesto of modern comparative psychology and behaviorism. In the *Lowell Lectures*, Morgan presented some of the results of his studies and observations on animal behavior to argue that the relationship between organic and mental evolution is based on the interaction between inborn instincts and inherited habits.

Introduzione

Nell'inverno del 1895, lo zoologo e psicologo comparato britannico C. Lloyd Morgan tenne alcune conferenze a Boston, New York e Chicago. Mentre era a Boston a tenere le Lowell Lectures, fu ospite di William James, alla cui teoria dell'emozione dedicò parte delle sue lezioni. In quel periodo Morgan era profondamente impegnato a elaborare una teoria della psicogenesi a partire dalla teoria dell'evoluzione. L'anno precedente (1894) aveva pubblicato *An Introduction to Animal Psychology*, un testo che inaugurava una nuova prospettiva nello studio del comportamento animale, e che avrebbe determinato profondamente la storia

successiva della psicologia comparata poiché superava l'approccio pre-scientifico e antropomorfo della zoopsicologia precedente¹.

Nella prefazione del volume che raccoglieva le Lowell Lectures, dal titolo *Habit and Instinct* (1896), Morgan citava anche il lavoro di Charles O Whitman, all'epoca professore capo del neonato Dipartimento di Biologia dell'Università di Chicago, dove all'epoca operavano gli esponenti di quella che James avrebbe in seguito indicato come la Scuola di Chicago della psicologia funzionalista – John Dewey, George Herbert Mead e James Rowland Angell. Nella sua introduzione al volume, Morgan evidenziava in particolare le ricerche sul rapporto tra *habit* e istinto di Whitman di quel periodo². Ma molto probabilmente era al corrente anche degli esperimenti che Angell e Addison W. Moore stavano compiendo sotto la guida di Mead e Dewey su *habit* e attenzione. D'altronde, a partire dalla teoria evoluzionista, la questione della relazione tra comportamento istintivo e *habit*, ovvero il ruolo tra una dimensione di ereditarietà innata e la capacità dell'esperienza di modificare i comportamenti abituali era al tempo al centro dell'attenzione di psicologi, zoologi e biologi.

Per quanto possibile, nelle pagine seguenti cercherò di esporre le idee di Morgan su *habit* e istinto sviluppato durante il suo tour nelle università americane. Per fare ciò, però, sarà necessario prendere in considerazione anche i suoi lavori di quel periodo sull'evoluzione organica e mentale. Vedremo come le sue riflessioni su *habit* e istinto debbano necessariamente essere collegate alle sue ipotesi sull'evoluzione organica e mentale e alla sua psicologia comparata. Vedremo inoltre, come alcune idee di Morgan si intreccino necessariamente con le riflessioni sulle emozioni dei pragmatisti James, Dewey e Mead.

¹ Cfr. A. Costall, *Lloyd Morgan and the rise and fall of 'animal psychology'*, «Society and Animals», 6 (1), pp. 13-29; R. Boakes, *From Darwin to Behaviorism: Psychology and the Minds of Animals*. Cambridge 1984.

² Cfr. R. Richards, *Darwin and the Emergence of Evolutionary Theories of Mind and Behavior*, Chicago-London 1988, pp. 398-99. Come biologo evoluzionista, Whitman era interessato in particolare allo studio del comportamento animale, e arrivò a formulare l'idea che i modelli di comportamento istintivo, proprio come le strutture organiche, possano essere utilizzati nella ricostruzione delle filogenie (C. O. Whitman, *Animal Behavior*, «Biological Lectures delivered at the Marine Biological Laboratory of Wood's Holl 1898», 1899, pp. 285-338). Konrad Lorenz rintraccerà successivamente in questa idea il concetto fondante dell'etologia del XX secolo e degli studi comparativi del comportamento (cfr. R. W. Burkhardt, Jr., *Ethology, Natural History, the Life Sciences, and the Problem of Place*, «Journal of the History of Biology», 32, 1999, p. 497). Sul contributo di Whitman allo sviluppo della biologia americana si veda, oltre a Burkhardt, anche P. J. Pauly, *From Adventism to Biology – The Development of Whitman, Charles Otis*, «Perspectives in Biology and Medicine», 37, 1994, pp. 395-408; J. Maienschein, *Whitman at Chicago: Establishing a Chicago Style of Biology?*, in R. Rainger, K. R. Benson and J. Maienschein (eds.), *The American Development of Biology*, Philadelphia 1988, pp. 185-218; C. B. Davenport, *The Personality, Heredity and Work of Charles Otis Whitman*, «American Naturalist», 51, 1917, pp. 5-30.

1. Evoluzione organica e mentale. Prodromi della riflessione su *habit* e istinto

Come abbiamo detto, il lavoro su *habit* e istinto di Morgan si inserisce all'interno di un più ampio progetto riguardante la teoria della psicogenesi a partire dalla teoria dell'evoluzione³. Proprio in un articolo di qualche anno precedente, *The Law of Psychogenesis* (1892), Morgan aveva esposto un'ipotesi associazionista della coscienza e della psicogenesi, sostenendo che essendo rivolta al controllo dell'azione, la coscienza non potesse essere intesa come un epifenomeno del cervello, poiché altrimenti le risposte e i comportamenti organici sarebbero dovuti essere riportati tutti al livello dell'azione riflessa⁴. Per spiegare meglio la sua idea, Morgan indicava lo sviluppo della coscienza nella linea intercorrente tra stimolo e risposta (vedi Figura 1). In particolare, accogliendo ancora una prospettiva associazionista derivante dalla tradizione empirista britannica, egli associava alla crescente complessità della coscienza legata al crescere degli stati coscienti rappresentativi, una progressiva capacità di rappresentare simbolicamente in termini mentali gli eventi sia dal lato dello stimolo che dal lato della risposta.

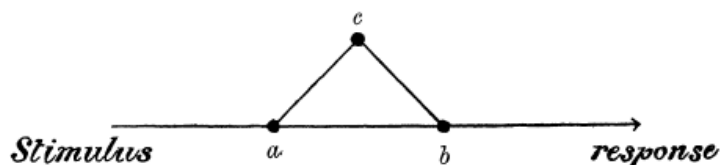


Figura 1

Nell'articolo Morgan citava anche i *Principles of Psychology* di James per sostenere che il meccanismo di controllo esercitato dalla coscienza fosse alla base dell'azione ideale, cioè di una «*action in the line of greatest resistance*»⁵. Senza troppo approfondire questo aspetto jamesiano, in verità particolarmente problematico e articolato⁶, Morgan attribuiva alla coscienza un carattere di mediazione che permetteva di interrompere la reazione immediata allo stimolo. Egli quindi faceva riferimento al cervello come alla «material expression of that conscious symbolism under which the activities of the organism are controlled», intendendo per «simbolismo mentale» l'influenza delle impressioni

³ Cfr. su questo punto E. L. Peterson, *The Life Organic: The Theoretical Biology Club and the Roots of Epigenetics*, Pittsburgh 2016, ch. 1.

⁴ Cfr. C. Lloyd Morgan, *The Law of Psychogenesis*, «Mind», New Series, 1, 1892 (1), p. 72.

⁵ W. James, *Principles of Psychology*, Volume II. *The Works of William James*, ed. by F. H. Burkhardt, F. Bowers, and I. K. Skrupskelis, Cambridge (MA) and London 1981, p. 549.

⁶ Cfr. M. Bella, *Ontology after Philosophical Psychology. The Continuity of Consciousness in William James's Philosophy of Mind*, Lanham, London 2019, ch. 1; G. Baggio, *The Mind/Brain relation. From James... to James*, «Salesianum», 2011 (3), pp. 781-791.

sull'organizzazione sensibile di ciò che sta al di fuori della coscienza e che «evokes in my brain a series of neural tremors»⁷. Morgan distingueva quindi una 'psicogenesi positiva', riguardante la sfera del simbolismo mentale, da una 'psicogenesi metafisica', riferita alla questione del rapporto tra la serie simbolica nel suo insieme e il suo accadere esterno⁸. Più specificamente, la 'psicogenesi positiva' si riferisce alla genesi dell'azione ideale basata sull'esperienza, cioè sul processo attraverso il quale si dispiegano i poteri individuali della mente. La funzione del simbolismo mentale, nel quadro della selezione evolutiva, è di permettere all'organismo di guidare le azioni per la propria sopravvivenza e per far avanzare la specie⁹. La legge della psicogenesi, pertanto, in quanto legge di eliminazione di ciò che è incongruente con ciò che è in contrasto con la vita, indica lo sviluppo della mente in conformità con l'ambiente mentale, cioè con percezioni suggerite direttamente dall'ambiente esterno, esso stesso soggetto allo sviluppo, e di concetti che nascono dall'esperienza percettiva, o suggeriti attraverso l'interazione comunicativa con i conspecifici. Morgan, però, evidenzia anche che sebbene la mente si sviluppi da un ambiente mentale che nasce da un'esperienza percettiva, cioè da un'esperienza di stimoli esterni, e la legge della psicogenesi sia, nel quadro della selezione evolutiva, una legge di eliminazione dell'incongruo, tuttavia la legge del simbolismo mentale non è la legge della congruenza tra concetto e oggetto esterno, quanto piuttosto della congruenza tra concetto e concetto. Il percetto, infatti, suggerisce alcune inferenze percettive che sono sottoposte a verifica percettiva pratica il cui criterio guida è edonistico, di piacere e dolore¹⁰. Morgan ribadiva in tal modo la propria posizione associazionista di matrice empirista humeana, mantenendo ancora aperta la questione dell'emergere della coscienza. Allo stesso modo, accennava rapidamente alla possibilità di rintracciare nell'interazione tra conspecifici uno degli aspetti dell'emergere della coscienza ma senza darne troppo peso.

Cercando di coniugare l'attitudine associazionista con una prospettiva che negli anni più avanzati avrebbe assunto le caratteristiche dell'emergentismo¹¹, in un articolo pubblicato sempre nel 1892, *Mental Evolution. An Old Speculation in a New Light*, Morgan si cimentava nella questione della connessione tra cervello e coscienza. In questo articolo sosteneva in particolare che la coscienza emerge solo quando «nerves running inwards from skin, palate, nose, eye, or ear, have conveyed their appropriate stimuli to the brain»¹². Ciò non significa che la coscienza sia il prodotto materiale del tessuto cerebrale; è piuttosto qualcosa «*sui generis*. It is neither matter nor energy»¹³. Essa è un prodotto del cervello, intendendo con il termine «product» il fatto che è «called into existence» da

⁷ C. Lloyd Morgan, *The Law of Psychogenesis*, cit., p. 75.

⁸ Ivi, p. 77.

⁹ Cfr. ivi, p. 82.

¹⁰ Cfr. ivi, p. 90.

¹¹ Cfr. C. Lloyd Morgan, *Emergent Evolution*, London 1927.

¹² C. Lloyd Morgan, *Mental Evolution. An Old Speculation in a New Light*, «The Monist», 2 (2), 1892, p. 163.

¹³ Ivi, p. 167.

processi fisici. Cervello e coscienza sono quindi frutto dello stesso fenomeno, rappresentando due aspetti diversi che, da una prospettiva epistemologica, possono essere considerati rispettivamente l'aspetto oggettivo e l'aspetto soggettivo delle stesse occorrenze¹⁴.

Vale a dire, da una parte vi è la possibilità di osservare ciò che accade nel cervello da una prospettiva, per così dire 'fisicalista', che ne consente una conoscenza oggettiva connessa a leggi naturali; dall'altra parte, la coscienza, per quanto 'chiamata all'esistenza' dai processi cerebrali, rappresenta la dimensione fenomenica, soggettiva, accessibile solamente da una prospettiva in prima persona. Morgan specifica, tuttavia, che questo assunto dell'identità ultima dell'*energia*¹⁵ cerebrale e della coscienza non elimina minimamente il mistero della coscienza, la quale non può essere ridotta all'attività cerebrale. Che le stesse due occorrenze debbano avere aspetti diversi, oggettivi e soggettivi, è, si dirà, «as mysterious as that two separate existences energy and consciousness should be associated together.» Riferendosi, in parte anche in modo critico, alla teoria della coscienza di Huxley, Morgan proponeva una prospettiva non riduzionista della coscienza, sostenendo che l'attitudine a ridurre la coscienza alla struttura nervosa fosse in parte dovuto alla conoscenza sempre più precisa della struttura fisica grazie all'«invaluable labors of microscopists»¹⁶. Tuttavia, ciò non era sufficiente. Uno sguardo più accurato, infatti, mostrava che la struttura è solo la base necessaria della manifestazione di energia fisica da cui sorge la coscienza. In altre parole, nella struttura fisica è rintracciabile ciò che si può definire la *condizione causale* della mente, e in questo Morgan sembra essere in linea con la prospettiva lamarckiana, quando afferma che l'energia organica si esprime in manifestazioni complesse come parte di una continua evoluzione da forme più semplici a forme più complesse, la più complessa delle quali è il cervello umano. Assumendo così un pluralismo epistemologico che contempla tanto la dimensione oggettiva dell'energia organica quanto quella fenomenologica soggettiva che contempla gli stati mentali, indicava i due aspetti come elementi radicalmente e assolutamente *distinguibili ma non separabili*¹⁷. Su questo punto egli si univa a quegli autori, come James, che ritenevano che la relazione cervello-coscienza sarebbe stata meglio spiegata considerando il cervello e la coscienza come due elementi dello stesso fenomeno: *nemo psychologus nisi physiologus*, ma anche *nemo physiologus*

¹⁴ Ivi, p. 166. Vedi anche C. Lloyd Morgan, *Three Aspects of Monism*, «The Monist», 4 (3), 1894, pp. 321-332.

¹⁵ La nozione di energia era a quel tempo uno dei termini chiave che veniva preso in considerazione per cercare di spiegare la connessione tra corpo e mente. Essa si rivela cruciale per la teoria di Morgan sull'evoluzione mentale. Sebbene a quel tempo gli scienziati e gli ingegneri britannici – William Thomson, J. P. Joule, W. J. M. Rankine e J. C. Maxwell – stessero formulando una nuova scienza dell'energia, è più plausibile che Morgan si riferisse al concetto di «psicodinamica» del fisiologo tedesco Ernst Wilhelm von Brücke che formulò in coordinamento con il fisico Hermann von Helmholtz la teoria sulla conservazione dell'energia.

¹⁶ C. Lloyd Morgan, *Mental Evolution*, cit., p. 166.

¹⁷ Cfr. ivi, p. 169; 173.

*nisi psychologus*¹⁸. Ora, la proposta di Morgan era che gli stati di coscienza si fossero evoluti da qualcosa di più semplice della coscienza ma appartenente dello stesso ordine. Proponeva quindi di considerare le modalità organiche dell'energia associate a stati subcoscienti che non emergono a livello cosciente¹⁹. In altre parole, la struttura materiale è evoluta da forme inferiori di materia, e le forme organiche di energia da forme inferiori di energia, gli stati mentali sono evoluti da forme inferiori di infra-coscienza, cioè «of what is of the same order of existence as consciousness, but has not yet risen to the level of consciousness»²⁰. La coscienza può pertanto essere meglio classificata come il passaggio dalla forma organica di energia alla forma superiore di energia cerebrale accompagnata dalla coscienza. Il riferimento alla nozione di “energia”, concetto chiave dell'ipotesi filogenetica della coscienza di Morgan, non era nuovo al tempo. Il riferimento a tale nozione era un espediente utilizzato da vari studiosi per cercare di far fronte alla questione filogenetica del rapporto corpo-mente, tanto in ambito britannico che tedesco. Nel diciannovesimo secolo scienziati britannici come William Thomson, J. P. Joule, W. J. M. Rankine e J. C. Maxwell stavano infatti formulando una nuova scienza dell'energia che sembrava promettere ottime prospettive anche per la spiegazione dell'attivazione cerebrale. È tuttavia più plausibile che Morgan si sia riferito al concetto di “psicodinamica” del fisiologo tedesco Ernst Wilhelm von Brücke che formulò in coordinamento con il fisico Hermann von Helmholtz la teoria sulla conservazione dell'energia. Assumendo questa prospettiva, Morgan poteva sostenere che ogni caratteristica osservata a qualsiasi livello organismico sia una caratteristica condivisa a livelli inferiori. Vale a dire che tutti gli esseri viventi possiedono in certa misura una coscienza e che il biologico e lo psicologico debbano essere considerati come strettamente legati, non essendoci distinzioni tra i diversi aspetti della stessa esperienza.

Come stiamo vedendo, la proposta di Morgan si innestava in una visione le cui radici affondavano nel terreno di un monismo ontologico che Morgan stava elaborando proprio in quegli anni e che già in parte aveva presentato nell'ultimo capitolo del 1890-1891 *Animal Life and Intelligence* e nell'articolo del 1892 su *Mental Evolution*²¹. Il rifiuto del dualismo ontologico cartesiano a favore di un monismo che cercava di tenere insieme mente e cervello, si accompagnava sul piano esplicativo a un dualismo epistemologico che cercava di coniugare un atteggiamento empirico di matrice associazionista humeana – per il quale mente e materia sono ‘costrutti’, cioè prodotti dell'analisi dell'esperienza dello psicologo (l'esperienza cosciente, cioè le manifestazioni ‘metacinetiche’) e del

¹⁸ Cfr. W. James, *Review of The Functions of the Brain, by David Ferrier; The Physiology of Mind, by Henry Maudsley; Le Cerveau et ses fonctions, by Jules Luys* (1877), in Id., *Essays, Comments, and Reviews*, Cambridge (MA) 1987.

¹⁹ Questa era anche l'ipotesi che aveva sviluppato in modo più esteso in C. Lloyd Morgan, *Animal Life and Intelligence*, London 1891-1892.

²⁰ C. Lloyd Morgan, *Mental Evolution*, cit., p. 172.

²¹ Su questo punto vedi R. Richards, *Darwin and the Emergence of Evolutionary Theories of Mind and Behavior*, cit., pp. 381-385.

fisiologo (le manifestazioni ‘cinetiche’)²² – con una attitudine kantiana, secondo la quale la conoscenza è «merely *symbolic* of the noumenal existence»²³. In tal senso, Morgan assumeva un sistema di cose in sé di cui faceva parte l’esistenza noumenica, simboleggiata come oggetto, quest’ultimo inteso come «a certain phase of metakinesis accompanying certain kinetic nerve-processes in the brain». Il processo mentale nel percepire l’oggetto è quindi l’equivalente simbolico di certi cambiamenti cinetici tra le molecole del cervello.

In sintesi, da un lato, Morgan riteneva che evoluzione organica ed evoluzione mentale non potessero essere continue l’una nell’altra, quanto piuttosto parallele, come manifestazioni cinetiche e metacinetiche dello stesso processo, per cui gli stati coscienti possono essere determinati da altri stati di coscienza, mentre l’ambiente del processo neurale è costituito da altri processi neurali. D’altro lato, accoglieva l’idea di un monismo ontologico in cui mente e cervello fossero espressioni di una stessa *stuff*. Il monismo ontologico si accompagnava così a un pluralismo epistemologico che contemplava da un lato un approccio fenomenologico soggettivo e dall’altro una prospettiva fiscalista agli stessi fenomeni:

What are for me states of consciousness are for you neural processes in my brain. These are, again, for you states of consciousness; but still for some one else they are kinetic processes. And an ordinary extraneous object, like this table, is the phenomenal aspect to me of a noumenal existence; and since that noumenal existence appears to you also in like phenomenal guise, the table is an object for you as well as for me, and not only for us, but for all sentient beings similarly constituted²⁴.

2. *Habit*, istinto, esperienza

Eccoci allora giunti alla questione dell’*habit* affrontata da Morgan nelle *Lowell Lectures*. Queste si inseriscono nel processo di elaborazione del suo pensiero che affonda le radici nella teoria evoluzionista e che trova poi nella psicologia sperimentale, e in particolare nel funzionalismo di William James, degli elementi utili per approntare la questione della relazione tra istinto e *habit* nella prospettiva filogenetica di emersione della coscienza. Al tempo delle sue lezioni americane, infatti, Morgan era profondamente impegnato nel rapporto

²² In *Animal and Intelligence* Morgan indicava le manifestazioni cinetiche come manifestazioni dell’energia fisica, e le manifestazioni metacinetiche come relative alle diverse modalità di manifestazione dell’energia: «According to the monistic hypothesis, every mode of kinesis has its concomitant mode of metakinesis, and when the kinetic manifestations assume the form of the molecular processes in the human brain, the metakinetic manifestations assume the form of human consciousness» (C. Lloyd Morgan, *Animal Life and Intelligence*, cit., p. 467). Le manifestazioni metacinetiche, tuttavia, non sono del tutto identiche alla coscienza umana, anche se la nostra conoscenza è limitata alla modalità della coscienza umana.

²³ Ivi, p. 473.

²⁴ Ivi, p. 474.

tra gli aspetti ereditari legati ai geni e il ruolo che il comportamento gioca nella variazione di tali aspetti. Stava sviluppando la sua osservazione dei tratti comportamentali di diversi tipi di animali non umani che prefiguravano quelli degli organismi superiori. È da queste osservazioni e da questi interessi che due anni prima aveva scritto *An Introduction to Comparative Psychology* (1894), che, come abbiamo accennato nell'introduzione, sarebbe successivamente diventato il manifesto della moderna psicologia comparata e della corrente comportamentista²⁵.

Seguendo questo nuovo approccio, nelle *Lowell Lectures* Morgan presentava alcuni dei risultati dei suoi studi e delle sue osservazioni sul comportamento animale per sostenere la tesi che la relazione tra evoluzione organica e mentale si basa sull'interazione tra istinti congeniti e *habit* ereditati. In particolare, la tesi principale di Morgan è che l'evoluzione organica si verifica nella stretta concomitanza di modificazione plastica e variazione germinale, per cui gli *habit* e gli istinti sono l'espressione, rispettivamente, di modificazione individuale e variazioni congenite. Già in *An Introduction* (1903 [1894a]), Morgan accoglieva l'ipotesi che l'evoluzione ontogenetica di stati neurali complessi iniziasse con stati energetici più semplici nel germoplasma, concludendo che gli stati avanzati di coscienza si evolvessero da stati infra-coscienti corrispondenti a trasformazioni energetiche nel germoplasma, e che l'infra-coscienza, cioè la coscienza che accompagna sempre l'azione del cervello, fosse associata a tutte le forme di energia. Seguendo questa ipotesi, egli sosteneva nelle *Lectures* che le attività istintive sono caratterizzate da una certa definitezza ereditaria e non acquisita nel corso dell'esperienza individuale. Gli *habit*, invece, sono il risultato dell'acquisizione individuale e sono stereotipati dalla ripetizione nel corso dell'esperienza dell'organismo²⁶. Le modificazioni non sono dunque ereditarie: «congenital variations are favoured and given time to get a hold on the organism, and are thus enabled by degrees to reach the fully adaptive level»²⁷. In altre parole, le azioni istintive sono congenite, adattive, mentre gli *habit* sono il risultato di esperienze individuali che introducono alcune differenziazioni di risposta che attraverso la ripetizione vengono acquisite. L'*habit* è quindi la performance modificata di una prima performance istintiva attraverso modifiche acquisite che la rendono stereotipata e uniforme attraverso la ripetizione, cioè attraverso l'esperienza. È, come scriveva Morgan qualche anno prima, una risposta ben organizzata attraverso la guida dell'esperienza individuale²⁸. Ciò che l'esperienza

²⁵ *An Introduction* rappresentava infatti il passaggio da una prima accettazione critica dell'approccio di Romanes basato su una sistematizzazione delle prove aneddotiche disponibili verso un approccio sperimentale approfondito del comportamento animale. Sul contributo di Morgan alla fondazione della moderna psicologia comparata si veda S. Fitzpatrick, G. Goodrich, *Building a Science of Animal Minds: Lloyd Morgan, Experimentation, and Morgan's Canon*, «Journal of the History of Biology», 50, 2017, pp. 525-569.

²⁶ C. Lloyd Morgan, *Habit and Instinct*, London-New York 1896, pp. 16-17.

²⁷ Ivi, p. 321.

²⁸ C. Lloyd Morgan, *The Law of Psychogenesis*, cit., p. 79.

fa è selezionare tra le tendenze innate, che sono modalità speciali di risposta conformi alla natura individuale, e renderle abituali²⁹:

[...] instincts are congenital, adaptive, and coordinated activities of relative complexity, and involving the behaviour of the organism as a whole. They are not characteristic of individuals as such, but are similarly performed by all like members of the same more or less restricted group, under circumstances which are either of frequent recurrence or are vitally essential to the continuance of the race. While they are, broadly speaking, constant in character, they are subject to variation analogous to that found in organic structures. They are often periodic in development and serial character. They are to be distinguished from habits which owe their definiteness to individual acquisition and the repetition of individual performance³⁰.

In questo quadro, dove si colloca la coscienza? Morgan ritiene che l'emergere della coscienza sia parte della prima risposta istintiva di un organismo individuale a uno stimolo sensibile che fornisce l'esperienza iniziale attraverso la quale viene guidata e controllata la successiva condotta cosciente del comportamento. Per quanto la coordinazione coinvolta in occasione della prima azione sia automatica, istintiva, e non possa essere considerata guidata della coscienza, tuttavia lo svolgimento dell'attività fornisce alla coscienza dati alla luce dei quali la successiva esecuzione di un'attività simile può essere perfezionata, modificata o controllata. I dati primari che contribuiscono a costruire l'esperienza sono poi garantiti attraverso l'intermediazione di gruppi complessi di correnti nervose in entrata, forniti dagli organi interessati da sensazioni motorie e da sensazioni viscerali. L'emergere della coscienza è quindi connessa ai dati primari dell'esperienza, già raggruppati secondo la natura della risposta organica:

the organic genesis of the brain—changes which accompany the primary experience data is by backstroke (that is to say, afferent in origin). The instinctive motor co-ordination is by outstroke, through the intermediation of efferent nerves and so far it is a purely physiological and organic matter; there is, then, an afferent backstroke from the organs concerned in the instinctive response, and by this backstroke ingoing

²⁹ «All that an animal owes to heredity may, indeed, be classified under two heads: Under the first head will fall those relatively definite modes of activity which fit it to deal at once, on their first occurrence, with certain essential or frequently recurring conditions of the environment, and this forms the group here termed 'congenital'. Under the second head will fall the power of dealing with special circumstances as they arise, and this we may term *innate capacity*. The former may be likened to the inheritance of specific drafts for particular and relatively definite purposes in the conduct of life; the latter may be likened to the inheritance of a legacy which may be drawn upon for any purpose as need arises. If the need become habitual, the animal may, so to speak, instruct his banker to set aside a specific sum to meet this need as often as it arises. But this arrangement is a purely individual matter, and no wise dictated by the terms of the bequest» (C. Lloyd Morgan, *Habit and Instinct*, cit., p. 26). Per un'analisi sull'importanza della teoria dell'istinto di Morgan si veda anche R. J. Richards, *Lloyd Morgan's Theory of Instinct: From Darwinism to Neo-Darwinism*, «Journal of the History of the Behavioral Sciences», 13, 1977, pp. 12-32.

³⁰ C. Lloyd Morgan, *Habit and Instinct*, cit., pp. 27-28.

nerve-currents are conveyed to the higher brain-centres. Here it is that there emerges the initial bit of conscious experience in the light of which subsequent responses of the same kind may be guided to finer issues³¹.

L'impulso cosciente che accompagna lo svolgimento di un'attività istintiva è legato a un impulso «cieco», cioè a uno stato interno che ci spinge a compiere determinate azioni³². È interessante notare che Morgan definisce l'impulso come uno 'stato di coscienza', risultato di condizioni fisiologiche accompagnate da elementi organici particolari. Questa definizione si rivela particolarmente ambigua poiché da un lato, Morgan identifica l'impulso con uno stato di coscienza, specificando che la presenza di un impulso cosciente nel caso di un'attività istintiva è ipotetica; dall'altro lato, però, sostiene che possiamo legittimamente dedurre dai fatti osservati che l'organismo sotto l'influenza di uno stimolo o di un gruppo complesso di stimoli è gettato in uno stato di equilibrio instabile e che la stabilità è raggiunta attraverso la risposta appropriata. Sembra, in altre parole, che egli sostenga la tesi centrale della psicologia funzionalista jamesiana, ma mantenendo una prospettiva associazionista più classica sulla coscienza³³. Tale ambiguità è ancora più evidente nella sua definizione di "esperienza" come prodotto mentale che guida la vita pratica:

Only in so far as the events of practical life are symbolized in consciousness can they be effective for guidance and control. [...] *throughout its whole range, from the*

³¹ Ivi, p. 135.

³² Cfr. ivi, p. 138.

³³ James ipotizza l'origine della coscienza umana da una 'instabilità' e 'vaghezza' dei centri nervosi superiori. Anche in *Brute e Human Intellect* nota come una specifica qualità cerebrale sia complementare a quella dei centri nervosi superiori: «that of *indeterminateness* of connection between the different tracts, and tendency of action to focus itself, so to speak, in small localities which vary infinitely at different times, and from which irradiation may proceed in countless shifting ways» (W. James, *Brute and Human Intellect*, p. 35). Riteneva quindi che l'equilibrio instabile del cervello umano fosse molto probabilmente dovuto a un difetto nello sviluppo tardivo del sistema nervoso, un difetto dipendente da processi chimici o meccanico-molecolari. Cfr. W. James, *Are We Automata?*, in Id., *Essays in Psychology, The Works of William James*, ed. by F. H. Burkhardt, F. Bowers, and I. K. Skrupskelis, Cambridge (MA) and London 1983, p. 41; W. James, *Brute and Human Intellect*, in ivi, p. 36. See also S. Franzese, *The Ethics of Energy. William James's Moral Philosophy in Focus*, Heusenstamm 2008, pp. 85-89; Id., *Darwinismo e Pragmatismo. E altri studi su William James*, Milano-Udine 2009, p. 39. Il nucleo dell'ipotesi jamesiana è che l'attivazione della coscienza sia dovuta a una 'fortunata coincidenza'. Tuttavia, la coscienza ha progressivamente acquisito un potere positivo a favore di percorsi cerebrali favorevoli. In virtù dell'influenza ereditaria dell'*habit* ha determinato attraverso le generazioni un sistema nervoso sempre più instabile nella scelta dei suoi interessi. E, dopo quella che James chiama 'lucky chance', la coscienza ha ottenuto «the power of exerting a constant pressure in direction of survival, and give to the organism the power of growing to the modes in which consciousness has trained it, and the number of stray shots is immensely reduced, and the time proportionally shortened for Evolution» (W. James, *Are We Automata?*, cit., p. 54). È per l'assenza nel cervello di tendenze innate definite e per la negazione di modi predefiniti che permette all'essere umano di essere l'animale educabile per eccellenza. Sulla nozione di *habit* in James, cfr. M. Bella, *"Bundles of habits": la prospettiva fisio-psicologica di William James*, in questo fascicolo.

*earliest glimmerings of sentience to the highest products of human idealism, the environment in mental development is itself of the psychical order*³⁴.

L'esperienza deve essere spiegata in termini di prodotti mentali. Un sistema mentale è associato a un sistema organico. Perciò l'evoluzione organica cosciente deve essere spiegata da due punti di vista: dal punto di vista che fa riferimento principale al progresso organico e da quello che fa riferimento principale allo sviluppo mentale³⁵. È, come scriveva Morgan qualche anno prima, una risposta ben organizzata attraverso la guida dell'esperienza individuale. L'esperienza permette di selezionare tra tendenze innate, modalità speciali di risposta che sono conformi alla natura individuale e che diventano abituali.

In tal modo Morgan traccia la linea di sviluppo mentale come prevalentemente dovuto agli effetti combinati dell'ereditarietà e della selezione naturale che agiscono su organismi dotati di capacità mentali³⁶. E individua il criterio per capire quando la coscienza diventa un fattore efficace nel processo di sviluppo nell'esercizio della scelta e del controllo, che introducono non solo un nuovo fattore, ma un nuovo metodo del progresso evolutivo, giacché grazie ad essi la condotta viene modificata alla luce dell'esperienza.

3. *Habit* ed emozioni. Morgan tra James, Mead e Dewey

Il ricorso all'esperienza è utilizzata da Morgan per confrontarsi anche con la teoria dell'emozione jamesiana. Nello specifico, Morgan ritiene che la teoria di James valga per la prima esperienza dell'emozione, ma nell'ipotesi retrospettiva che egli sostiene, sembra che gli stati emotivi siano strettamente connessi con l'*habit* e l'istinto, poiché tutte le occasioni successive richiamano una ri-presentazione dello stato emotivo. Morgan considera quindi la teoria di James come una teoria della genesi primaria in cui gli elementi viscerali vengono indicati come le condizioni che permettono le differenze emotive:

Our present point is that the same stimulus may give rise at the same time both to the co-ordinated motor group and to the co-ordinated visceral group; both to instinctive reaction and to the visceral reaction essential to emotion. The two are in fact in such cases inseparably connected in origin though they are distinguishable both physiologically and in their effects in consciousness³⁷.

Gli stati emotivi hanno il loro posto nello sviluppo dell'esperienza acquisita, e poiché tutti i dati dell'esperienza sensoriale sono di origine periferica, le emozioni hanno luogo nello sviluppo dell'esperienza acquisita. Nella genesi

³⁴ C. Lloyd Morgan, *Habit and Instinct*, cit., p. 273.

³⁵ Cfr. *ivi*, p. 275.

³⁶ Cfr. *ivi*, p. 333.

³⁷ *Ivi*, p. 206.

primaria dell'emozione, uno stimolo dà origine a un gruppo coordinato di correnti nervose efferenti ma la reazione automatica degli organi viscerali dà anche origine a un gruppo di correnti afferenti che evocano stati emotivi e forniscono alla coscienza i dati emotivi primari. Più specificamente, il punto di Morgan è che lo stesso stimolo può dare origine contemporaneamente al gruppo motorio coordinato e al gruppo viscerale coordinato, ovvero sia alla reazione istintiva che alla reazione viscerale essenziale all'emozione. I due sono infatti in questi casi inseparabilmente connessi in origine, anche se sono distinguibili sia fisiologicamente che nei loro effetti nella coscienza.

Su quest'ultimo punto vale inoltre la pena notare la stretta similitudine tra l'interpretazione di Morgan e l'interpretazione fisiologica della teoria delle emozioni di Mead, il quale era al tempo coinvolto nell'elaborazione di una ipotesi fisiologica sperimentalista dell'emozione e dell'evoluzione organica dell'*habit*, dell'attenzione e della mente. Nel laboratorio di psicologia a Chicago, inoltre, proprio in quegli anni Angell e Moore stavano conducendo un esperimento su attenzione e *habit* sotto la guida di Mead e Dewey³⁸, e avevano scoperto che la chiave di ogni spiegazione adeguata alle peculiarità individuali e agli effetti della pratica andasse trovata nelle funzioni di attenzione e di *habit* nelle loro relazioni reciproche, e che la distinzione tra stimolo sensoriale e risposta motoria dovesse essere ritenuta una distinzione non di contenuto ma di funzione³⁹. In questo quadro, la funzione dell'attenzione è quella di regolare e mediare la tensione tra le coordinazioni abitualmente stabilite e le nuove condizioni in cui devono esprimersi⁴⁰. Dietro a questa ipotesi sperimentale vi era il quadro teorico elaborato da Mead e Dewey riguardo alla natura teleologica delle emozioni⁴¹.

³⁸ Cfr. J. R. Angell, A. W. Moore, *Studies from the Psychological Laboratory of the University of Chicago: 1. Reaction-Time: A Study in Attention and Habit*, «Psychological Review», 3, 1896, pp. 245-258. In relazione a questo interesse per la psicofisica c'era la preoccupazione di Mead per la psicologia comparata, come testimoniano una lettera del marzo 1895 a John e Alice Dewey e la sua recensione a *Introduction to Comparative Psychology* di Lloyd Morgan (Cfr. G. H. Mead, *Review of An Introduction to Comparative Psychology by C.L. Morgan*, «Psychological Review», 2, 1895, pp. 399-402).

³⁹ È particolarmente interessante notare come questo aspetto, che è la tesi centrale anche della teoria del circuito organico elaborata in J. Dewey, *The Reflex Arc Concept in Psychology* (in J. Dewey, *The Early Works*, Vol. 5, ed. by J. A. Boydston, Carbondale 1972, pp. 96-110), fosse già stata formulata da Mead qualche anno prima (cfr. G. H. Mead, *The Problem of Psychological Measurement*, «Proceedings of the American Psychological Association», New York 1894, pp. 22-23).

⁴⁰ Un processo abituale, come ad esempio il camminare, diventa cosciente, e quindi rientra sotto l'attenzione, solo quando si verifica un nuovo insieme di condizioni, un ostacolo, il cui adattamento è al di fuori dell'ambito dell'*habit*. In questo caso, la maggior parte del processo entra nella coscienza e necessita di un riadattamento alle nuove condizioni mentre l'*habit* è continua a coordinare ciò che rimane fuori dall'attenzione.

⁴¹ Mead era interessato al tempo alla psicologia fisiologica e alla psicofisica, oltre che alla psicologia comparata, come testimonia la sua recensione a *An Introduction to Comparative Psychology* di Morgan. È molto probabile che Mead fosse interessato alle idee di Morgan e probabilmente abbia frequentato le sue conferenze su istinto e *habit* all'Università di Chicago. Potremmo anche immaginare, anche se si tratta di una congettura, che sarebbero state occasioni per discutere di interessi comuni. Si trattava di psicologia fisiologica e dei processi evolutivi del comportamento. Ciò che è ancora più degno di nota, tuttavia, è che essi hanno ulteriormente elaborato,

Secondo questa teoria il comportamento sarebbe il centro di condensazione delle attività organiche in cui l'attitudine emotiva, che sorge dall'interruzione di un atto in corso, produce una tensione tra certi *habit* comportamentali e l'ideale situazione di riferimento, aprendo la strada a una modalità di relazione funzionale dell'organismo con gli stimoli ambientali e con quanto a essi si connette in riferimento alla loro selezione e all'elaborazione di risposte adeguate alla situazione⁴². Tale modalità comportamentale sarebbe costituita dal coordinamento organico tra attività (ideo-)senso-motorie e attività vegetativo-motorie, la coscienza delle quali costituirebbe l'attacco emotivo (*emotional seizure*). Ovviamente, non ogni atto interrotto causa un attacco emotivo, ma solo quegli atti che sono radicati in situazioni abitualmente associate ad altre passate. Come Dewey afferma, «l'*habit* si basa sulle caratteristiche consuete di una situazione. Il significato stesso di *habit* è circoscritto a un certo intervallo che ammette fluttuazioni»⁴³. Per cui, di fronte a uno stimolo completamente nuovo, la funzione dell'attitudine emotiva, che tende di norma ad essere, anche nei casi patologici, funzionale a un obiettivo non ne è disturbata. Ma se alcune caratteristiche di una situazione abitualmente associata ad altre passate mutano, o la proporzione o la forza di uno stimolo cambiano, l'alterazione a cui assistiamo provoca un'attività non-teleologica, ovvero disfunzionale. È perciò nella distinzione tra situazione abituale e situazione completamente nuova che Dewey rintraccia il criterio per stabilire se in una data attitudine emotiva siano presenti «sintomi che seguono il principio degli '*habit* funzionali associati' oppure sintomi idiopatici», ovvero deviazioni rispetto ai movimenti funzionali. L'emozione è perciò, dal punto di vista psicologico, l'adattamento o tensione dell'*habit* e dell'ideale, mentre i cambiamenti organici sono la risoluzione dello sforzo di adattamento.

In parziale continuità con Dewey e Mead, ma mantenendosi ancora nel quadro associazionista che non riusciva ancora ad abbandonare completamente, Morgan sosteneva che le attività istintive sono principalmente risposte automatiche dell'organismo a determinati stimoli esterni in determinate condizioni interne. L'esecuzione di queste attività fornisce alla coscienza, per effetto della retroazione, alcuni dati motori che sono correlati con i dati forniti dai sensi particolari. Esistono però altri effetti viscerali che sono più o meno strettamente legati ad alcune

all'inizio del XX secolo, due teorie simili sull'emergenza e sull'evoluzione emergente. Su questo punto mi permetto di rimandare a G. Baggio, *Evolution and Emergence. Comparing C. Lloyd Morgan's Emergentism and G.H. Mead's Processual Ontology*, «European Journal of Pragmatism and American Philosophy», XI, 2, 2019. Sulle teorie delle emozioni di James, Dewey e Mead ci permettiamo di rimandare a G. Baggio, A. Parravicini, *Alle origini di una nuova scienza: le emozioni tra espressione ed esperienza*, in G. Baggio, F. Caruana, A. Parravicini, M. Viola (a cura di), *Emozioni. Da Darwin al pragmatismo*, Torino 2020, pp. 9-43.

⁴² Su questo aspetto si veda anche la posizione elaborata da James M. Baldwin e analizzata in questo numero monografico da C. Pertile, *Ereditarietà artificiali. Habit e adattamento*.

⁴³ J. Dewey, *The Theory of Emotion*, in *John Dewey: The Early Works*, Vol. 4, ed. by J. A. Boydston, Carbondale IL 1971; trad. it. di V. Petrolini, *La teoria delle emozioni. Le attitudini emotive*, in G. Baggio, F. Caruana, A. Parravicini, M. Viola (a cura di), *Emozioni. Da Darwin al pragmatismo*, cit., pp. 137-138 (da me leggermente modificata).

delle attività istintive. Queste attività, come le attività coordinate, forniscono alla coscienza alcuni dati che sono correlati con gli altri dati dell'esperienza; e questi dati, di origine viscerale, sono i costituenti distintivi di quelle che chiamiamo emozioni più grossolane (perché sotto questo termine sono inclusi stati di coscienza estremamente complessi, comprendenti molti dati sensoriali e motori diversi, oltre che viscerali); questi dati viscerali sono ciò che danno agli stati di coscienza il loro carattere emotivo distintivo. Ciò che quindi è congenito nell'emozione è di natura simile a quello che è congenito nelle attività definite istintive, cioè un gruppo organizzato di impulsi in uscita. L'effetto cosciente delle retroazioni dall'azione viscerale, sosteneva Morgan, è una questione di genesi primaria e distintamente emotiva. Nell'esperienza successiva, infatti, la memoria offre attraverso l'associazione echi ri-rappresentativi delle presentazioni primarie, che, insieme alle modifiche introdotte dall'acquisizione individuale, servono a rendere straordinariamente complessi gli stati emotivi degli esseri umani adulti, nei quali il pensiero concettuale, con tutto ciò che coinvolge e porta con sé, si è sviluppato⁴⁴. La qualità caratteristica e differenziante di emozioni come la paura e la rabbia, ad esempio, è da far risalire, nella genesi primaria, a cambiamenti viscerali che interessano il cervello attraverso i nervi afferenti e l'espressione delle emozioni nelle azioni e negli atteggiamenti caratteristici deve essere ritenuta più o meno strettamente associata alle emozioni che esse indicano. Tale associazione può essere così intima da portare alla coalescenza degli elementi motori e viscerali in uno stato di coscienza apparentemente uniforme e omogeneo⁴⁵.

Morgan si riferisce agli elementi dovuti alle sensazioni motorie e alle impressioni interessate nel gesto e nell'espressione come indicazioni per gli altri dello stato emotivo dell'organismo. In linea con Mead e Dewey, egli sostiene quindi che l'azione e l'atteggiamento legati all'espressione emotiva sono un'indicazione di certe qualità, e di una preparazione a farle sentire, adatte a richiamare espressioni di natura simile. Lo stesso Dewey, infatti, considerava l'espressione di alcuni atteggiamenti emotivi come i segni del passaggio dall'atteggiamento emotivo al gesto, sostenendo che esiste una divisione tra movimenti utili in quanto preparatori di un insieme di atti e movimenti utili in sé come fini compiuti, i primi dei quali sono l'espressione di atteggiamenti il cui culmine è l'esecuzione dell'atto.

Conclusioni

Come abbiamo cercato di mostrare, la nozione di *habit* elaborata da Morgan non può essere adeguatamente compresa se non all'interno del quadro più ampio sullo sviluppo organico e l'emergere della coscienza che Morgan stava costruendo al tempo. La sua posizione, particolarmente interessante, mostra i propri limiti se messa a confronto con il funzionalismo di James, Dewey e

⁴⁴ Cfr. C. Lloyd Morgan, *Habit and Instinct*, cit., pp. 207-208.

⁴⁵ Ivi, p. 210.

Mead, i quali stavano al tempo lavorando su tematiche affini a quelle di Morgan e con i quali questi ha avuto modo di confrontarsi durante il suo tour nelle università di Harvard e Chicago del 1895. Negli anni Novanta dell'Ottocento Morgan stava ancora cercando di tenere insieme un monismo ontologico con un associazionismo epistemologico. Tuttavia, sebbene considerasse la base fisiologica come una verità a priori, non poteva ignorare così facilmente i divari qualitativi tra gli organismi. Come spiegare, allora, queste lacune? La sua idea che gli stati avanzati di coscienza si siano evoluti da stati infracoscienti corrispondenti a trasformazioni energetiche nel germoplasma e che l'infracoscienza sia associata a tutte le forme di energia che accompagnano sempre l'azione del cervello, costrinse Morgan a sposare una visione fondamentale del monismo che rischiava di portarlo precipitosamente vicino all'orlo del pansichismo, per cui tutta la natura era dotata di una qualche forma, seppur minima e 'infra-organica' di coscienza⁴⁶. Per evitare questa prospettiva, successivamente spostò la sua attenzione sulla nozione di *emergente* che diventò una premessa fondamentale per affrontare filosoficamente i divari qualitativi tra gli organismi. In particolare, Morgan riconobbe il ruolo centrale della nozione di emergenza e cercò di superare l'associazionismo epistemologico muovendosi verso un'epistemologia evolutiva che sembrava più in linea con i presupposti di un monismo ontologico.

Guido Baggio
Università degli Studi di Roma Tre
✉ guido.baggio@uniroma3.it

⁴⁶ Cfr. R. J. Richards, *Lloyd Morgan's Theory of Instinct: From Darwinism to Neo-Darwinism*, cit., pp. 19-20.

Articoli/4

«Bundles of habits»: la prospettiva fisio-psicologica di William James

Michela Bella

Articolo sottoposto a doppia *blind peer review*. Inviato il 11/01/2021. Accettato il 03/03/2021

«BUNDLES OF HABITS»: THE PHYSIO-PSYCHOLOGICAL PERSPECTIVE OF WILLIAM JAMES

William James devotes Chapter IV of his *Principles of Psychology* (1890) to *Habit*. Parts of the chapter initially appeared a few years earlier as an article in the «Popular Science Monthly» (1887) and later, in condensed form, constituted the tenth chapter of the abridged version of his *Psychology (Psychology: Briefer Course, 1892)*. Habit directly connects to James's attempt to make psychology a natural science, thus binding it to cerebral physiology and definitively detaching it, at least in his original intentions, from metaphysics. Despite deterministic interpretations of James's habits, his masterpiece's more attentive reading allows acknowledging a different interpretation of habits. Within this broader framework, organic plasticity and the teleological aspect of consciousness are pivotal aspects of his biological and evolutionary characterization of living creatures as «bundles of habits». These indeterministic aspects are undergoing a recent rediscovery in cognitive science and neuroscientific studies.

Introduzione

Per quanto riguarda in particolare la filosofia anglo-americana, il tema dell'*habit* è oggi al centro di interessanti dibattiti che propongono di analizzare il fenomeno in una prospettiva necessariamente interdisciplinare. Di recentissima pubblicazione è il volume a cura di Fausto Caruana e Italo Testa, dal titolo *Habits. Pragmatist Approaches from Cognitive Science, Neuroscience, and Social Theory*, per la Cambridge University Press¹. Come evidente dal sottotitolo, il volume presenta un'indagine della nozione pragmatista di abito attraverso i contributi di studiosi e studiose afferenti ai diversi ambiti della filosofia, delle scienze cognitive, delle neuroscienze e delle scienze sociali. L'approccio pragmatista alla

¹ F. Caruana, I. Testa (eds.), *Habits. Pragmatist Approaches from Cognitive Science, Neuroscience, and Social Theory*, Cambridge 2020.

nozione di abito non può prescindere dalle concezioni epistemologiche elaborate dai principali protagonisti di questa corrente di pensiero, non soltanto in ambito strettamente filosofico ma anche e soprattutto psico-fisiologico. A tal riguardo, un riferimento inaggirabile è il capitolo IV dei *Principles of Psychology*² di William James, dedicato proprio al tema dell'*habit*. Il capitolo apparve originariamente qualche anno prima in forma di articolo, pubblicato sul *Popular Science Monthly*³, e in seguito, in forma condensata e parzialmente modificata, costituì il capitolo X della versione compendiata dei *Principles, Psychology: Briefer Course*⁴.

Come scrivono i curatori del volume, la concezione dell'abito fa il suo ingresso nella storia della psicologia proprio grazie al suddetto capitolo jamesiano, nel quale si tenta una sintesi tra le intuizioni del fisiologo William B. Carpenter (1813-1885) e quelle del filosofo francese Léon Dumont (1837-1877)⁵. La versione jamesiana dell'abito risulta così una «incredibly modern explanation and, to some extent, a forerunner theory of brain plasticity»⁶. Allo stesso tempo, per avversare l'interpretazione meccanicistica della teoria jamesiana dell'abito come «blind routine, with little or no contribution from our cognitive processes»⁷, che è stata dominante anche in ragione degli aspetti associazionistici che permangono nella sua psicologia, Caruana e Testa sottolineano principalmente due punti. Innanzitutto che accanto agli aspetti routinari passivi messi a fuoco dalla lettura comportamentista, James attribuisca agli abiti anche una struttura plastica e teleologica che, a partire dalla dimensione fisiologica, corporea – da cui la contemporanea ripresa di James da parte delle prospettive «embodied»⁸ – caratterizza altri aspetti della vita, compresa la dimensione morale degli individui. Alla luce di una concezione jamesiana quindi ben più ampia degli abiti, che potremmo definire «esperienziale», per cui gli esseri umani si caratterizzano nella loro complessità come «bundles of habits», un secondo indizio a favore della lettura anti-meccanicistica è l'affinità di James con la teoria peirceana delle credenze come abiti d'azione⁹, nonché con la ripresa e integrazione deweyana

² W. James, *The Principles of Psychology*, ed. by di F. H. Burkhardt, F. Bowers, I. K. Skrupskelis, Cambridge (MA) and London 1981.

³ W. James, *The Laws of Habit*, «The Popular Science Monthly», XXX, 1887, pp. 433-451.

⁴ W. James, *Psychology: Briefer Course*, ed. by di F. H. Burkhardt, F. Bowers, I. K. Skrupskelis, Cambridge (MA) and London 1984.

⁵ Sulla storia del concetto di *habit* nella letteratura evoluzionistica di fine Ottocento si veda in questo stesso numero monografico il contributo di Chiara Pertile, *Ereditarietà artificiali. Habit e adattamento*. Si veda anche M. Piazza, *Creature dell'abitudine. Abito, costume, seconda natura da Aristotele alle scienze cognitive*, Bologna 2018.

⁶ F. Caruana, I. Testa, *The Pragmatist Reappraisal of Habit in Contemporary Cognitive Science, Neuroscience, and Social Theory: Introductory Essay*, in F. Caruana, I. Testa (eds.), *Habits*, cit., p. 4.

⁷ *Ibid.*

⁸ A. Chemero, *Radical Embodied Cognitive Science*, Cambridge-London 2009; M. Johnson, *Cognitive Science*, in J. Margolis, J. R. Shook (eds.), *A Companion to Pragmatism*, Oxford 2006, pp. 369-377.

⁹ C. S. Peirce, *How to Make our Ideas Clear*, «Popular Science Monthly», 12, 1878, pp. 286-302; trad. it. *Come rendere chiare le nostre idee*, in Id., *Scritti Scelti*, a cura di G. Maddalena, Torino 2005, pp. 205-227.

della psicologia funzionalistica¹⁰ di James in senso relazionale e interazionale¹¹. In breve, una più accurata lettura delle concezioni pragmatiste dell'abito consente di mostrarne l'elaborazione assai più complessa e di utilizzare una tale prospettiva, in cui si evidenzia invece l'«interplay between automatic habitual actions and goal-oriented behavior»¹² per superare la dicotomia tra azioni routinarie e azioni intelligenti che ha ampiamente condizionato il dibattito neuroscientifico, contribuendo inevitabilmente a oscurare a lungo il problematico tema degli abiti.

Due sono quindi i principali obiettivi di questo articolo. Da un lato, approfondire la concezione jamesiana dell'abito nei suoi aspetti plastici e teleologici, come espressa prevalentemente in ambito psicologico, nella convinzione che l'epistemologia della psicologia jamesiana costituisca un piano di analisi rilevante per la sua filosofia¹³. Sempre in questa prospettiva, e per corroborare ulteriormente l'argomentazione proposta da Caruana e Testa, mostreremo come anche rimanendo soltanto entro i limiti della sua psicologia evoluzionistica – senza dover approfondire il riferimento ai successivi testi morali di James¹⁴ – il passaggio dal piano bio-psicologico a quello etico sia considerato una «natural transition»¹⁵. Per quanto la concezione jamesiana degli abiti si avvalga ampiamente della ricerca in ambito biologico, è possibile contestare una visione strettamente meccanicistica dell'abito che gli è stata anche recentemente attribuita¹⁶.

1. «Habit» tra ereditarietà ed esperienza

Il *Dictionary of Philosophy and Psychology*, a cura di James Mark Baldwin, è una fonte importante per ricostruire lo stato dell'arte della filosofia e della psicologia americana di inizio Novecento, poiché alla redazione delle voci contribuirono moltissimi noti esponenti dei principali ambiti di ricerca del

¹⁰ Il funzionalismo jamesiano è stato recuperato da C. Lloyd Morgan, a questo proposito si veda in questo stesso numero monografico il contributo di Guido Baggio, *L'emergere della coscienza tra istinto e habit nelle Lowell Lectures di Conwy Lloyd Morgan*. Sul senso 'biologico' del funzionalismo jamesiano, si veda A. Klein, *The Death of Consciousness? James's Case against Psychological Unobservables*, «Journal of the History of Philosophy», 58 (2), 2020, p. 317.

¹¹ J. Dewey, *Human Nature and Conduct* (1922), in Id., *The Middle Works of John Dewey*, vol. 14, Carbondale and Edwardsville 1978.

¹² F. Caruana, I. Testa (eds.), *Habits*, cit., p. 11.

¹³ M. Bella, *Ontology after Philosophical Psychology. The Continuity of Consciousness in William James's Philosophy of Mind*, Lanham 2019; R. M. Calcaterra, *William James's Naturalism Within the Common Project of Pragmatist Philosophy*, «Rivista di Storia della Filosofia», 3, 2017, pp. 475-492.

¹⁴ In particolare, gli autori fanno riferimento a W. James, *Talks to Teachers on Psychology* (1899), ed. by di F. H. Burkhardt, F. Bowers, I. K. Skrupskelis, Cambridge (MA) and London 1983; W. James, *The Varieties of Religious Experience* (1902), ed. by di F. H. Burkhardt, F. Bowers, I. K. Skrupskelis, Cambridge (MA) and London 1985.

¹⁵ W. James, *The Principles of Psychology*, cit., p. 124.

¹⁶ J. Bernacer, J. I. Murillo, *The Aristotelian Conception of Habit and Its Contribution to Human Neuroscience*, «Frontiers in Human Neuroscience», 8, 2014, pp. 1-10.

tempo, tra i quali anche William James, Charles S. Peirce e John Dewey. La voce «Habit», a cura di Baldwin, riporta le seguenti definizioni suddivise rispettivamente in tre ambiti di ricerca: psicologia, neurologia e biologia. Nella prima accezione, l'abito è definito come una funzione mentale la cui ripetizione consente una sempre migliore «accomodation» dell'azione e l'insorgere di un sentimento di familiarità. La «legge dell'abito» è una generalizzazione delle funzioni mentali che si modificano e si organizzano progressivamente attraverso sforzi ripetuti. Tali sforzi di modificazione sono prevalentemente volitionali all'inizio («volitional conatus») per divenire infine impulsivi («non-volitional-conatus»). L'abito consiste quindi nel principio genetico di «formazione e conservazione di tipi di operazioni mentali»¹⁷, e in quanto tale si contrappone al principio di «Accomodation» che prevede, invece, la modificazione di prestazioni abituali. Dal punto di vista neurologico o della fisiologia cerebrale, si sottolinea come le funzioni abituali tendano a stabilizzarsi, e come a livello organico il passaggio dalla fase volitiva a quella impulsiva si delinea come principio di facilitazione. Infine, a livello biologico, l'abito viene nettamente distinto dall'istinto. Nonostante l'uso improprio che talvolta viene fatto di questi termini, assimilandoli, Baldwin sottolinea – con riferimenti bibliografici specifici a Morgan, Weismann, Romanes e altri – l'opportunità concettuale di distinguere l'abito inteso come acquisizione individuale dall'istinto inteso come eredità fisica. A questo proposito, l'ipotesi lamarckiana si configura come la base più indicata per avvicinare abiti e istinti, poiché come è noto il naturalista francese parlava di istinti come «race-habits» acquisiti gradualmente¹⁸.

Il IV capitolo dei *Principles of Psychology* (1890) di William James è dedicato a «Habit»¹⁹. Già apparso in una versione molto simile come articolo nel febbraio 1887 sul *Popular Science Monthly*, e in seguito compendiato nel *Briefer Course*²⁰, questo capitolo occupa una posizione centrale nell'economia dei due volumi dell'opera e secondo alcuni interpreti nella psicologia jamesiana²¹. Infatti, si tratta di un capitolo cerniera tra i precedenti capitoli sulla fisiologia cerebrale, la vera novità della psicologia naturalistica jamesiana, e i successivi capitoli V e VI in cui si discutono, rispettivamente, la teoria dell'automatismo e la teoria della «mind-stuff»²². James affronta e critica apertamente le letture metafisiche delle suddette ipotesi scientifiche, accusando la prima di sconfinare in un

¹⁷ J. M. Baldwin, *Dictionary of Philosophy and Psychology*, vol. 1, New York 1901, p. 435.

¹⁸ *Ibid.*

¹⁹ W. James, *The Principles of Psychology*, cit., pp. 109-131.

²⁰ W. James, *Psychology: Briefer Course*, cit., cap. X.

²¹ Nella sua puntuale ricostruzione, Leary considera l'*habit* e non la coscienza come il vero architrave della psicologia jamesiana. D. E. Leary, *A Moralism in an Age of Scientific Analysis and Skepticism: Habit in the Life and Work of William James*, in T. Sparrow, A. Hutchinson (eds.), *A History of Habit: From Aristotle to Bourdieu*, Lanham 2013, pp. 177-208.

²² Sulla traduzione italiana di questa espressione da parte del traduttore G. C. Ferrari in «minimi psichici» si veda M. Bella, *La première traduction italienne des Principles of Psychology: le langage psychologique et les conceptions philosophiques*, «Revue Philosophique de la France et de l'étranger», à paraître en Novembre 2021.

determinismo meccanicista e la seconda di essere espressione di una versione estrema della teoria associazionista dei composti mentali.

La frase con cui si apre il capitolo è già programmatica: «When we look at living creatures from an outward point of view, one of the first things that strikes us is that they are bundles of habits»²³. Assumendo un punto di vista metodologico externalista, le creature viventi appaiono come forme di vita organica caratterizzate da una molteplicità di abiti. L'apertura alle «creature viventi» risente dell'influenza della prospettiva biologica evoluzionista e continuista che caratterizza l'approccio jamesiano alla psicologia. Ciò detto, viene subito individuata una distinzione tra abiti innati, che James definisce «istinti» e abiti acquisiti, gli «atti di ragione». Questa distinzione rende più esplicita la vastissima gamma di attività della vita a cui è possibile riferirsi con questo termine, nonché rende ancora più evidente la confusione di cui è foriera la mancanza di una definizione psicologica più accurata di «habit». La mancanza di un linguaggio psicologico specifico è un *leitmotif* della psicologia jamesiana, e di gran parte dei lavori dell'epoca, a causa del movimento di istituzionalizzazione della psicologia naturalistica rispetto alla filosofia e che necessitava di dotarsi di un linguaggio che non si prestasse a possibili fraintendimenti²⁴.

Le leggi della natura sono abiti immutabili delle particelle di materia, laddove gli abiti che riguardano le forme di vita organica sono per loro natura mutabili: in una specie gli stessi istinti possono modificarsi da individuo a individuo e possono subire modificazioni anche nel corso della vita degli stessi individui. È in questo contesto che James mette subito a fuoco la nozione chiave di *plasticità*, un termine che Leary sostiene sia ripreso proprio da Darwin²⁵ a ulteriore conferma della prospettiva evoluzionistica in cui si colloca tutta la psicologia jamesiana. Se, infatti, anche per la filosofia atomistica, le particelle materiali sono immutabili, non lo sono i loro composti, la cui struttura può andare incontro a cambiamenti seppure lenti quando sottoposti a forze esterne o tensioni interne. Da parte sua, invece, i tessuti organici e in particolare il tessuto cerebrale mostrano di essere dotati di un «very extraordinary degree of plasticity», laddove per plasticità James intende:

*Plasticity, then, in the wide sense of the word, means the possession of a structure weak enough to yield to an influence, but strong enough not to yield all at once. Each relatively stable phase of equilibrium in such a structure is marked by what we may call a new set of habits. [...] the phenomena of habit in living beings are due to the plasticity of the organic materials of which their bodies are composed*²⁶.

²³ W. James, *The Principles of Psychology*, cit., p. 109.

²⁴ Sul problema della mancanza di un linguaggio psicologico come difficoltà strutturale per una scienza psicologica naturale, ivi, p. 185 segg.; cfr. J. M. Baldwin, *Handbook of Psychology. Feeling and Will*, New York 1891, pp. iii-iv.

²⁵ D. E. Leary, *A Moralist in an Age of Scientific Analysis and Skepticism*, cit., p. 203.

²⁶ W. James, *The Principles of Psychology*, cit., p. 110.

La plasticità dei materiali, e in particolare dei materiali organici, implica una possibilità di cambiamento e trasformazione che – e questo va sottolineato – in linea con la teoria evuzionistica darwiniana è potenzialmente aperta in senso illimitato, ma pur sempre graduale quanto alla sua evoluzione temporale. Si definisce, infatti, un tessuto plastico la cui struttura interna o la forma esterna mostrino un certo grado di resistenza al cambiamento che gli faccia sperimentare successive fasi di equilibrio, quindi di stabilizzazione di nuovi abiti. La definizione degli abiti a partire dalla fisica dei materiali è il motivo di connessione con il filosofo francese Léon Dumont²⁷, uno degli autori che più influenzano la concezione jamesiana di *habit*. Traducendo alcuni passaggi del suo saggio *De l'habitude*, apparso sulla «Revue Philosophique de la France et de l'étranger», James sottolinea come gli studi recenti pongano attenzione all'analogia tra abiti acquisiti dalla materia organica e abiti della materia inorganica²⁸. Inoltre, spiega come la prospettiva meccanicista in scienza segua un ragionamento per analogia sulla base del quale – con eccessiva certezza rispetto alla probabilità dei dati a disposizione – attribuisce al comportamento invisibile della materia le caratteristiche rinvenute negli abiti acquisiti a livello macroscopico.

Per quanto riguarda il sistema nervoso, la plasticità rispetto a forze esterne è fortemente limitata dai rivestimenti ossei che proteggono il cervello e il midollo spinale. Perciò, oltre al sangue, l'unico mezzo di comunicazione sono le correnti elettrofisiologiche che passano attraverso «radici nervose sensoriali»²⁹. Dal punto di vista meccanico, una volta entrate, le correnti nervose devono uscire e per fare ciò possono soltanto prendere percorsi già battuti, e lasciare in essi la loro traccia, oppure crearne di nuovi. La plasticità del sistema nervoso si può ridurre così a queste due possibilità: la formazione di abiti semplici o di abiti complessi. Gli abiti del primo tipo sono uno «reflex discharge; and its anatomical substratum must be a path in the system»³⁰; il tipo complesso sono, invece, «concatenated discharges in the nerve-centres, due to the presence there of systems of reflex paths, so organized as to wake each other up successively»³¹. Va ricordato che nella teoria dell'azione riflessa il sistema sensomotorio è organizzato in sensazione, cognizione e comportamento e, come James sostiene fin dall'inizio, la cognizione costituisce un momento di passaggio finalizzato all'azione³². In questa ottica, la questione problematica riguarda il cambiamento di abiti, sarebbe a dire la formazione di nuovi abiti riflessi in un sistema nervoso già esistente. Infatti,

²⁷ L. Dumont, *L'habitude*, a cura di D. Vincenti, postfazione di C. Dromelet, Milano 2020.

²⁸ Sulla critica di Delboeuf a questa analogia, si veda la lettera di Delboeuf a James (5 maggio 1887) parzialmente riportata in R. B. Perry, *The Thought and Character of William James*, vol. II, London 1935, pp. 724-725.

²⁹ W. James, *The Principles of Psychology*, cit., p. 112.

³⁰ *Ibid.*

³¹ *Ibid.*

³² «[T]he mental life is for the sake of action of a preservative sort» (W. James, *Principles: Briefer Course*, cit., p. 4). Dewey svilupperà la teoria dell'azione riflessa nella teoria del circuito organico, si veda J. Dewey, *The Reflex Arc Concept in Psychology*, «Psychological Review», 3, 1896, pp. 357-370. *The Early Works of John Dewey, 1882-1898*, vol. 5, Carbondale and Edwardsville 1972, pp. 96-109.

se non fa problema spiegare il rafforzamento di abiti o percorsi cerebrali già esistenti, in quanto più permeabili a successivi passaggi di energia, e neanche la formazione casuale di abiti in un sistema nervoso non ancora sviluppato, risulta invece più difficile spiegare la formazione di nuovi abiti in un sistema nervoso già segnato da precedenti abiti. A questo riguardo, infatti, non si può chiamare in causa l'esercizio della «volontà» poiché, come James spiegherà in modo più approfondito nel capitolo XXVI, le azioni volontarie sono state in precedenza azioni riflesse, e in quanto tali non risolvono il problema dell'insorgere originario di nuovi percorsi riflessi o abiti semplici senza l'intervento dell'attenzione riflessiva.

L'ipotesi jamesiana fa riferimento al più ampio e generale quadro esplicativo meccanicista nel quale si muove per cui il sistema nervoso è «a mass of matter whose parts, constantly kept in states of different tension, are as constantly tending to equalize their states»³³. Questa stabilizzazione nervosa avviene attraverso un «system of paths between a sensory *terminus a quo* and a muscular, glandular, or other *terminus ad quem*»³⁴. Tuttavia, a differenza di altri autori³⁵, l'atteggiamento adottato da James si mostra ben consapevole della vaghezza delle teorie avanzate. Allo stato attuale della ricerca, tutto quel che si può ipotizzare è che per la natura stessa della materia cerebrale vi sia la possibilità che nei percorsi nervosi già tracciati si creino dei blocchi e che l'energia sia così costretta a scorrere attraverso «unwonted lines», che quando attraversate ripetutamente divengano nuovi «reflex arcs».

Questa ipotesi di modificazione dei percorsi cerebrali fa capo in ultima istanza all'idea darwiniana di «chance». Infatti, il percorso che si instaura originariamente tra due centri nervosi è legato alla convenienza del momento, non è un percorso necessario, e ciò implica la possibilità che intervengano variazioni accidentali a livello della nutrizione dei tessuti che ne comportino il cambiamento. Tale ipotesi è rafforzata a livello empirico dall'evidenza che le modificazioni dei tessuti organici si strutturano assai più velocemente rispetto a quelle che coinvolgono la materia inorganica proprio in ragione della loro plasticità. In modo particolare, l'«incessant nutritive renovation» che caratterizza la materia organica si rivela una tendenza molto marcata nel tessuto cerebrale e ciò favorisce il fissarsi di nuove modificazioni. A questo proposito alcuni passaggi di William B. Carpenter (1813-1885), altro autore centrale nella disamina jamesiana degli abiti, ben sintetizzano la «filosofia dell'abito». Carpenter insiste, infatti, sull'incidenza del principio generale per cui le varie parti dell'organismo tendono a modellarsi secondo le modalità con cui vengono abitualmente esercitate, e ribadisce come ciò valga tanto più per le impressioni organiche lasciate sul sistema nervoso proprio «in virtue of that *incessant regeneration*

³³ W. James, *The Principles of Psychology*, cit., p. 113.

³⁴ *Ibid.*

³⁵ In particolare, il riferimento critico di James è alla soluzione proposta da Herbert Spencer: «Mr. Spencer's data», scrive James, «under a great show of precision, conceal vagueness and improbability, and even self-contradiction» (W. James, *The Principles of Psychology*, cit., p. 114n).

which is the very condition of its functional activity»³⁶. In particolare, sia sul piano fisico che fisiologico, vi è ampia evidenza empirica di come «every state of ideational consciousness»³⁷ che sia «*very strong*» o «*habitually repeated*» lasci una traccia durevole sulla materia cerebrale tale per cui possa essere in seguito riattivato in conseguenza di uno stimolo adeguato. Ciò è tanto più vero per i percorsi associativi che vengono instaurati nelle fasi di sviluppo cerebrale, più che nella vita adulta.

Il passaggio dal piano biologico all'indagine delle «implicazioni etiche della legge dell'abito»³⁸, passa attraverso l'analisi jamesiana delle principali conseguenze pratiche che sono derivabili dalla legge psicologica dell'abito: 1) «*habit simplifies the movements required to achieve a given result, makes them more accurate and diminishes fatigue*»³⁹; 2) «*habit diminishes the conscious attention with which our acts are performed*»⁴⁰.

La prima conseguenza segna una distanza tra mondo animale umano e altre specie. Infatti, la stessa plasticità cerebrale consente agli esseri umani di mettere in atto una vastissima gamma di attività non già pre-codificate. Tali attività richiederebbero un enorme dispendio energetico se non divenissero gradualmente automatiche, attraverso la pratica e l'acquisizione di abiti. James evidenzia come più si ripetano delle azioni e più i movimenti divengano fluidi: l'aumentata permeabilità dei percorsi neurali consente che questi si attivino all'insorgere di stimoli via via meno forti, e ciò consente anche una progressiva specializzazione delle connessioni con l'organo interessato e il conseguente disimpegno del resto del corpo. L'esempio è quello del pianista, tratto da Schneider⁴¹, per cui a poco a poco diviene capace di suonare con le sole dita e non con tutto il corpo⁴². Tuttavia, questo processo di risparmio energetico può bene presto riattivare altre parti del corpo nel momento in cui lo stimolo di attivazione cresca oltre la soglia ordinaria, proprio come in un sistema di drenaggio un flusso d'acqua moderato procede per un solo canale, ma ben presto invade gli altri all'aumentare del volume del flusso.

La seconda conseguenza mette meglio a fuoco il ruolo dell'attenzione cosciente. Per gli abiti complessi, già definiti in termini di «systems of reflex paths», le catene di attivazione di centri nervosi selezionati tra possibili alternative nelle prime esecuzioni divengono via via automatici, richiamandosi l'un l'altro senza prevedere un esercizio della volontà. Una volta appresa una certa modalità di svolgimento – si pensi all'attività dello scrivere, del camminare o nuotare – un piccolo stimolo diviene sufficiente a dare l'avvio a tutta una catena di connessioni abituali che portano a produrre determinati effetti, come se, scrive James, lo

³⁶ W. James, *The Principles of Psychology*, cit., p. 116.

³⁷ W. B. Carpenter, *Principles of Mental Physiology*, London 1874.

³⁸ W. James, *The Principles of Psychology*, cit., p. 124.

³⁹ Ivi, p. 117.

⁴⁰ Ivi, p. 119.

⁴¹ G. H. Schneider, *Der menschliche Wille vom Standpunkte der neueren Entwicklungstheorien (des „Darwinismus“)*, Berlin 1882.

⁴² W. James, *The Principles of Psychology*, cit., p. 118.

stimolo «and the rest of the chain were fused into a continuous stream»⁴³. Sullivan parla a questo proposito di «stile di esecuzione»⁴⁴ per spiegare cosa James intenda con abiti di comportamento e di pensiero, intendendo una personale modalità di comportamento sviluppata riflessivamente e che, evidentemente, può prevedere difetti di esecuzione che si sedimentano nel corso dell'acquisizione. Una volta stabilizzato l'ordine di esecuzione di alcune azioni ordinarie, il nostro corpo sembra agire automaticamente in situazioni quotidiane, senza che neanche ci riesca facile ricordare *come* abbiamo svolto una certa attività.

Non è difficile intravedere i motivi per cui queste due conseguenze delle azioni abituali siano state ritenute precorritrici degli approcci enattivisti alla cognizione⁴⁵. In breve:

In action grown habitual, what instigates each new muscular contraction to take place in its appointed order is not a thought or a perception, but the *sensation occasioned by the muscular contraction just finished*. A strictly voluntary act has to be guided by idea, perception, and volition, throughout its whole course. In habitual action, mere sensation is a sufficient guide, and the upper regions of brain and mind are set comparatively free⁴⁶.

La differenza tra un atto volontario e un'azione abituale è che il primo deve essere costantemente guidato da «idea, percezione e volizione», mentre l'azione divenuta abituale può essere condotta da sensazioni senza impegnare livelli superiori⁴⁷. La catena di movimenti già testata nel corso dell'acquisizione consente che i centri superiori intervengano soltanto nell'attivazione consapevole del movimento (V) e nella registrazione del risultato (G'). Tutto il processo di contrazioni muscolari (A,B,C,D,E,F,G) procede poi per attivazioni automatiche stimulate in successione dalle sensazioni (a,b,c,d,e,f,g) corrispondenti alle contrazioni muscolari stesse (Fig. 1)⁴⁸.

⁴³ Ivi, p. 119.

⁴⁴ S. Sullivan, *Living Across and Through Skins*, Bloomington, IN 2001, p. 31.

⁴⁵ S. Gallagher, *Enactivist interventions: Rethinking the mind*, Oxford 2017; M. Heras-Escribano, *Pragmatism, enactivism, and ecological psychology: towards a unified approach to post-cognitivism*, «Synthese», 2019, pp. 1-27. Heras-Escribano definisce l'enattivismo come una «costellazione di approcci alla cognizione» che condividono una base non cognitiva per spiegare il processo unico e continuo di percezione e azione. Inoltre individua almeno tre macro approcci enattivisti: «the enactive approach, sensorimotor enactivism, and radical enactivism» (M. Heras-Escribano, *Pragmatism, enactivism, and ecological psychology*, cit., p. 7).

⁴⁶ W. James, *The Principles of Psychology*, cit., p. 120.

⁴⁷ Da notare che James distingue «brain» e «mind».

⁴⁸ W. James, *The Principles of Psychology*, cit., p. 120.

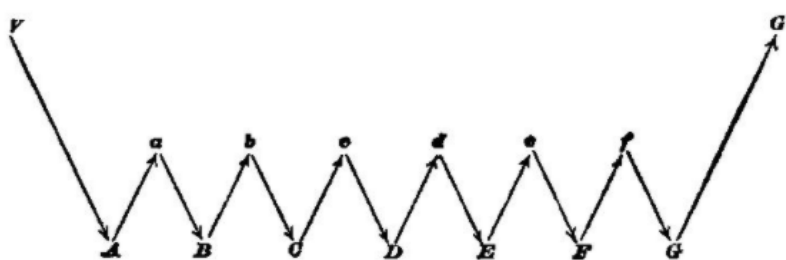


Figura 1

Sul livello di consapevolezza presente nelle sensazioni il dibattito era ovviamente aperto. Per alcuni autori si trattava di mere «correnti nervose centripete» inconse in grado di attivare reazioni motorie involontarie. Una posizione a sé era quella di von Hartmann che le riteneva idee inconse⁴⁹. Riprendendo alcuni passaggi di Schneider, James sostiene che si tratti invece di «inattentive feeling[s]»⁵⁰ e che come tali siano accompagnati da un seppur minimo livello di consapevolezza. Ciò è dimostrato dal fatto che in ogni momento possiamo richiamare l'attenzione riflessiva sulle azioni automatiche. Infatti, se per convenienza evolutiva normalmente non prestiamo attenzione a queste azioni, lo facciamo però non appena insorga un ostacolo nella loro esecuzione⁵¹.

Come in altri passaggi dei *Principles*, James respinge sia una distinzione netta tra sensazioni e percezioni, sia l'interpretazione delle percezioni come forme di ragionamenti inconsci⁵². La critica jamesiana di elementi inconsci costituisce un argomento chiave della sua critica all'elementarismo in psicologia. Nello specifico, parlare di stati mentali inconsci violerebbe secondo James il principio logico d'identità e ciò comprometterebbe la possibilità di costituire una vera e propria scienza della mente⁵³. Klein legge l'opposizione di James all'inconscio e quindi all'elementarismo nei termini di una preferenza rispetto al modello esplicativo da utilizzare in psicologia: un modello psicologico o un modello fisiologico (biologico), quest'ultimo adottato da James. Inoltre, possiamo aggiungere che un'attività mentale inconscia, in quanto attività immodificabile, non sarebbe compatibile con l'epistemologia evoluzionista in cui si inquadra la psicologia fisiologica jamesiana, né tanto meno con la sua cosiddetta «psicologia

⁴⁹ E. von Hartmann, *Philosophy of the Unconscious*, vol. I, London 1893, pp. 72-78.

⁵⁰ W. James, *The Principles of Psychology*, cit., p. 124.

⁵¹ Ivi, p. 123.

⁵² Cfr. M. Bella, *Ontology after Philosophical Psychology*, cit., p. 75 segg.

⁵³ A. Klein, *The Death of Consciousness?*, cit., p. 304. Alcuni autori hanno tentato di mostrare che l'interpretazione delle critiche jamesiane ai processi inconsci andrebbe rivista, si veda J. Weinberger, *William James and the Unconscious: Redressing a Century-Old Misunderstanding*, «Psychological Science», 11 (6), 2000, pp. 439-445.

morale»⁵⁴ su cui si basa la concezione migliorista in ambito morale ed etico⁵⁵. La possibilità di risvegliare l'attenzione cosciente nel corso dello svolgimento dell'azione abitudinaria va infine nella direzione della concezione deweyana dell'indagine [*inquiry*], che muove proprio dalla possibilità di riconoscere nella situazione ordinaria qualcosa che non sta funzionando, una stonatura, quel che Dewey chiama una «situazione problematica»⁵⁶ e avviare un processo di ricerca che porti a nuove soluzioni teorico-pratiche e dunque al cambiamento di abitudini adattative nel rapporto organismo-ambiente.

2. Una psicologia teleologica per una filosofia migliorista

La centralità dell'aspetto fisiologico nella psicologia naturalistica jamesiana è alla base della sua filosofia migliorista e ha profonde implicazioni per la sua proposta pedagogica. Sulla scorta di altri interpreti⁵⁷, McGranahan ha meglio chiarito l'incidenza dell'evoluzionismo darwiniano e in particolare l'utilizzo jamesiano della logica della selezione per descrivere la vita mentale. Nel descrivere l'attività della coscienza come una «selective industry»⁵⁸ James utilizza un modello esplicativo definito di «selezionismo gerarchico»⁵⁹ per cui i diversi livelli fisiologici operano delle selezioni rispetto all'ambiente circostante producendo così variazioni ai livelli superiori. Come in un sistema di filtri, la sensazione è già un organo di selezione in grado di cogliere alcuni aspetti della realtà trascurandone altri⁶⁰. Da questa prima selezione operata a livello di terminazioni organiche, l'attenzione forma poi gli oggetti della percezione e infine seleziona le sensazioni da ritenere più rappresentative, più «reali» degli oggetti – una certa impressione di quadrato, di cerchio, di rosso che viene individuata come reale a dispetto di altre che sono considerate invece apparenze prospettiche o legate alla variazione della luce.

⁵⁴ L. McGranahan, *Darwinism and Pragmatism. William James on evolution and self-transformation*, London 2017, p. 86.

⁵⁵ C. Koopman, *The Will, the Will to Believe, and William James: An Ethics of Freedom as Self-Transformation*, «Journal of the History of Philosophy», 55 (3), 2017, pp. 491-512. S. Marchetti, *Ethics and Philosophical Critique in William James*, London 2015.

⁵⁶ T. MacMullan, *The Fly Wheel of Society. Habit and Social Meliorism in the Pragmatist Tradition*, in T. Sparrow, A. Hutchinson (eds.), *A History of Habit: From Aristotle to Bourdieu*, Lanham 2013, p. 237; cfr. M. Santarelli, *La vita interessata. Una proposta teorica a partire da John Dewey*, Macerata 2019.

⁵⁷ R. J. Richards, *Darwin and the Emergence of Evolutionary Theories of Mind and Behavior*, Chicago 1987; J. Schull, *Selection – James's Principal Principle*, in M. E. Donnelly (ed.), *Reinterpreting the Legacy of William James*, Washington, DC 1992, pp. 139-151.

⁵⁸ W. James, *The Principles of Psychology*, cit., p. 275.

⁵⁹ L. McGranahan, *Darwinism and Pragmatism*, cit., p. 76.

⁶⁰ Ad esempio, la specie umana è in grado di cogliere la velocità soltanto entro certi limiti, così come di recepire una certa scala di suoni, si veda W. James, *The Principles of Psychology*, cit., p. 273 segg.

L'influenza indiretta tra questi livelli di selezione⁶¹, l'incidenza delle abitudini di attenzione che spesso impediscono di fare esperienza di alcuni aspetti della realtà circostante e, inoltre, l'effetto di feedback sulle funzioni di selezione operato dall'intensità degli stimoli che percepiamo ripetutamente sono tutti aspetti emblematici della psicologia jamesiana. Questi aspetti rivelano una psicologia profondamente dinamica rispetto alla staticità lineare dei paradigmi idraulico-meccanicistici utilizzati a fini esplicativi. È in questo quadro che l'analisi jamesiana dell'attività mentale consente di delineare un rapporto organismo-ambiente dinamico fatto di influenze reciproche indirette, non strettamente coercitive e quindi non predeterminabili negli effetti.

A differenza delle recenti letture meccanicistiche, che descrivono gli abiti in James come contraddistinti da «the absence of self-proposed goals and a lack of cognitive control»⁶², letture di più ampio respiro che facciano riferimento in modo più fedele alla complessa psicologia jamesiana restituiscono ben altra immagine. Come sostiene Leary, fin dall'inizio delle sue ricerche, e per quanto affascinato da spiegazioni meccaniciste, James avrebbe sempre mantenuto un atteggiamento non privo di critiche rispetto all'adozione di una concezione biologica del mentale⁶³. In particolare, alcuni interpreti considerano gli *habits* come il vero centro della psicologia jamesiana, che tiene insieme fisiologia, filosofia ed etica, fornendo «'the best explanation' of how 'acts of intelligence' come to characterize human behavior»⁶⁴. L'attenzione volontaria, che consiste sostanzialmente nel tenere a mente un oggetto o un'idea per un tempo prolungato⁶⁵, interviene nel momento in cui vi sia un'impasse nell'esecuzione di azioni abituali con l'obiettivo di sviluppare nuove soluzioni adattative. Gli abiti sono quindi «automatic, but they are not rigid: they are plastic, and they are constantly changing»⁶⁶. Tuttavia, pur in un'ottica di cambiamento, un aspetto estremamente funzionale degli abiti a fini evolutivi è che essi vadano stabilizzandosi rendendo le azioni a esse connesse sempre più efficaci ed eseguite in un regime di risparmio energetico e con minimo sforzo cognitivo.

Quanto alle implicazioni etiche di tale descrizione fisiologica degli abiti, sempre seguendo la lettura di Carpenter, James ritiene gli abiti una seconda natura più incisiva e stringente della prima quando si siano sedimentati. La difficoltà di cambiare abiti comportamentali e mentali a livello individuale ha riscontro anche sul piano sociale, laddove gli abiti ne favoriscono lo sviluppo. La condotta viene formata dagli abiti a partire dall'abitudine a prestare attenzione o meno a certe sensazioni e percezioni o a trascurarle. Gli abiti sembrano eliminare possibilità alternative di pensiero e di azione man mano che si vanno strutturando

⁶¹ Si tratta ovviamente di una distinzione analitica, non cronologica, cfr. L. McGranahan, *Darwinism and Pragmatism*, cit., p. 78.

⁶² J. Bernacer, J. I. Murillo, *The Aristotelian Conception of Habit and Its Contribution to Human Neuroscience*, cit., p. 1.

⁶³ D. E. Leary, *A Moralism in an Age of Scientific Analysis and Skepticism*, cit., p. 178.

⁶⁴ Ivi, p. 189.

⁶⁵ W. James, *The Principles of Psychology*, cit., p. 1167.

⁶⁶ M. Heras-Escribano, *Pragmatism, enactivism, and ecological psychology*, cit., p. 6.

e che formano, come scrive Huxley, la struttura nervosa degli individui⁶⁷. «Habit is thus the enormous fly-wheel of society, its most precious conservative agent»⁶⁸: a livello sociale, sono gli abiti che spiegano il permanere di una certa struttura sociale nonostante le ingiustizie che la contraddistinguono, la convinzione pratica della mancanza di alternative possibili. E alternative possibili divengono sempre meno praticabili col procedere dell'età e quindi dell'esercizio a un certo stile di vita. Se gli abiti «intellettuali e professionali», infatti, si formano tra i venti e i trenta anni, gli abiti «personali» quali «vocalization and pronunciation, gesture, motion, and address»⁶⁹ si formano invece prima e tutto ciò che si apprende tardivamente – si pensi alle seconde lingue, o al gusto – si riconosce come un'acquisizione meno naturale delle precedenti.

La filosofia morale come la pedagogia deve rimanere aggiornata rispetto alle scoperte fisiologiche e utilizzarle a vantaggio di un'«etica esortatoria»⁷⁰. A questo proposito, contro un certo mainstream interpretativo, è stato giustamente rilevato come James non abbia di fatto sviluppato una teoria morale in senso sistematico, ma il suo «registro esortativo» sia invece indicativo di una concezione «terapeutica e trasformativa»⁷¹ della filosofia. Il problema della trasformazione personale e del cambiamento di abiti non riguarda tanto i comportamenti coscienti, ma i comportamenti automatici⁷². La strategia educativa suggerita è quella di approfittare delle conoscenze scientifiche raggiunte e farne tesoro, favorendo l'acquisizione di abiti di condotta utili – sempre intendendo sia abiti di pensiero che pratiche – nell'età in cui tale acquisizione risulta più facile, così da scongiurare un imprinting dannoso alla realizzazione di sé. Tale concezione conservativa degli abiti è stata fatta oggetto di numerose critiche di conservatorismo senza tenere in giusto conto almeno due aspetti chiave. Innanzitutto, la grande rilevanza data da James alla possibilità di cambiamento sul piano fisiologico, che gli consente di prendere decisamente le distanze dal determinismo meccanicista. Pur assumendo l'evidenza della progressiva fissazione degli automatismi, l'indeterminismo jamesiano lascia aperta la possibilità di un intervento dell'attenzione cosciente laddove l'esperienza dovesse rivelare che i nostri abiti acquisiti non ci aiutino a relazionarci con il mondo sociale e naturale. In secondo luogo, l'insistere sullo stabilizzarsi progressivo di attitudini nella vita personale ha l'intento di assicurare la possibilità del cambiamento. Soltanto a partire dalla consapevolezza del funzionamento della fisiologia cerebrale, e quindi dei limiti effettivi della nostra libertà di azione, è possibile prestare la dovuta attenzione agli atteggiamenti che andiamo acquisendo nel corso della vita perché rimanga garantita l'introduzione di alternative nella vita delle persone. Anche sul piano più strettamente filosofico, come altre teorie dei pragmatisti di prima

⁶⁷ T. H. Huxley, *Lessons in Elementary Physiology*, London 1866.

⁶⁸ W. James, *The Principles of Psychology*, cit., p. 125.

⁶⁹ Ivi, p. 126.

⁷⁰ Ivi, p. 130.

⁷¹ S. Marchetti, *Ethics and Philosophical Critique*, cit., p. 48.

⁷² T. MacMullan, *The Fly Wheel of Society*, cit., p. 242.

generazione, l'empirismo jamesiano riconosce l'insorgere di novità genuine entro la dinamica continuità-cambiamento⁷³.

È in questo quadro che James propone in chiusura l'analisi di Alexander Bain degli abiti morali⁷⁴ e ne ricava due massime pratiche da seguire per assicurarsi di fissare le abitudini che si desidera ottenere: 1) «*launch ourselves with as strong and decided an initiative as possible*»; 2) «*[n]ever suffer an exception to occur till the new habit is securely rooted in your life*»⁷⁵.

Queste massime si potrebbero riassumere con il non darsi obiettivi superiori alle proprie energie, considerando quindi un percorso di obiettivi che crescano col rafforzarsi delle nostre capacità; e poi di non cedere a eccezioni prima del tempo, proprio perché le interruzioni operano positivamente come fattori di inibizione. A queste massime, James aggiunge alcune implicazioni che ne ribadiscono l'affinità con l'idea peirceana delle credenze come abiti d'azione, nonché della priorità pragmatista dell'azione rispetto alla mera speculazione. La prima implicazione è nell'invito a «*[s]eize the very first possible opportunity to act on every resolution you make, and on every emotional prompting you may experience in the direction of the habits you aspire to gain*»⁷⁶. Se la condotta è lo scopo ultimo del pensiero, un pensiero che non abbia conseguenze pratiche di qualche sorta non è il centro dell'interesse pragmatista che è invece occupato dal pensiero deliberativo. L'idea è che ogni scelta abbia implicazioni pratiche di qualche sorta, sia le scelte operate che quelle non operate, e che il primo riscontro fisiologico di questa concezione lo si abbia nel fatto che soltanto gli effetti motori prodotti dalle risoluzioni prese contribuiscano a modellare o rimodellare la nostra mente. Senza il riscontro pratico non c'è vera modificazione cerebrale e quindi non si dà vero cambiamento. Ma come anticipato, non si tratta soltanto di una «*chance lost*» poiché quella tendenza, quella scelta mancata esercitano una forza nel futuro che si opporrà all'esercizio della volontà. Le pesanti implicazioni etiche di questa visione sono ben evidenti e sono ribadite nell'ulteriore richiamo alla concretezza, all'esigenza di agire secondo una certa massima o tendenza per renderla efficace nella nostra vita: «*if one have not taken advantage of every concrete opportunity to act, one's character may remain entirely unaffected for the better. With mere good intentions, hell is proverbially paved*»⁷⁷.

⁷³ Sulla rilevanza dell'aspetto ontologico per gli autori classici del pragmatismo si veda: R. M. Calcaterra, *Varieties of Synechism: Peirce and James on Mind-World Continuity*, «The Journal of Speculative Philosophy», 24 (5), pp. 412-424. M. Bella, *Ontology after Philosophical Psychology*, cit.; M. R. Brioschi, *Creativity between Experience and Cosmos. Peirce and Whitehead on Novelty*, Freiburg 2020; G. Maddalena, *The Philosophy of Gesture. Completing Pragmatists' Incomplete Revolution*, Montreal & Kingston, London, Chicago 2015. Alcuni autori di scienze cognitive hanno allargato lo sguardo alla concezione ontologica di James: J. McKinney, M. Sato, A. Chermoro, *Habit, Ontology, and Embodied Cognition Without Borders*, in F. Caruana, I. Testa (eds.), *Habits*, cit., pp. 184-203.

⁷⁴ A. Bain, *The Emotions and the Will*, London 1859.

⁷⁵ W. James, *The Principles of Psychology*, cit., p. 127.

⁷⁶ Ivi, p. 128.

⁷⁷ Ivi, p. 129.

Gli abiti sono infatti fondamentali per la formazione del carattere delle persone e il carattere, che viene definito come l'insieme delle tendenze ad agire, è fondamentale per deciderne il destino⁷⁸. L'ultima massima è rivolta al futuro ed è un invito a seminare per raccogliere, a investire senza un ritorno immediato in pratiche di attenzione e sforzo per allenarsi ai momenti di prova e farsi trovare pronti al momento opportuno⁷⁹. E la fiducia miglioristica nelle pratiche trova riscontro nella sua idea di educazione, in cui affidarsi costantemente e continuativamente a buone pratiche porta senza dubbio i frutti desiderati.

Conclusioni

Nella psicologia jamesiana gli abiti hanno una espressa funzione adattativa che contribuisce alla sopravvivenza favorendo l'efficacia delle attività divenute automatiche e liberando così l'attenzione consapevole per altre attività che richiedano un maggiore impegno cognitivo. Gli abiti divengono riflessi, automatici, ma non lo divengono se non nel lungo periodo in modo rigido e perciò c'è la possibilità di modificarli con l'esercizio pratico. È possibile intravedere nella disamina jamesiana l'anticipazione della nozione di neuroplasticità⁸⁰ e dell'importanza dello scarico motorio per alterare i percorsi neurali stabilizzati. La stessa filosofia jamesiana della trasformazione di sé è costruita su queste basi fisiologiche che sono il portato della nuova psicologia di fine Ottocento. L'interpretazione del darwinismo gioca un altro ruolo fondamentale, in particolare per la logica selezionista che abbiamo visto all'opera e per assicurare una libertà concreta all'esercizio della nostra volontà. La centralità teorica degli abiti riveste un ruolo chiave più in generale nella concezione migliorista comune ai pragmatisti e, secondo MacMullan, viene infine realizzata al meglio da figure quali DuBois e Addams che «put the doctrine to work in ways that improved the lives of countless people and communities»⁸¹.

Spostando l'attenzione sulla ben più articolata concezione jamesiana degli abiti, che possiamo definire «esperienziale», e sulla possibilità della loro modificazione consapevole, si può meglio comprendere la rivalutazione contemporanea dell'approccio antintellettualista jamesiano da parte dei cosiddetti

⁷⁸ R. B. Perry, *The Thought and Character of William James*, cit., p. 90; F. Bordogna, *The psychology and physiology of temperament: Pragmatism in context*, «Journal of the History of the Behavioral Sciences», 37, 2001 (1), pp. 3-25.

⁷⁹ W. James, *The Principles of Psychology*, cit., p. 130.

⁸⁰ Cfr. T. Sparrow, A. Hutchinson (eds.), *A History of Habit: From Aristotle to Bourdieu*, Lanham 2013.

⁸¹ T. MacMullan, *The Fly Wheel of Society*, cit., p. 248.

«E-approaches to the mind» in scienze cognitive⁸². Tra gli altri, Caruana⁸³ ha messo al centro del suo recupero del pragmatismo una concezione della cognizione non svincolabile dall'azione⁸⁴ più compatibile, rispetto al modello fenomenologico, con gli studi neuroscientifici sulle emozioni. Cappuccio e Agurruza a loro volta confermano l'attualità dell'idea jamesiana per cui anche gli abiti divenuti riflessi non precludono la possibilità di un controllo cosciente per gli studi enattivisti: «automatization does not exclude habits from being intelligently, consciously controlled. Actually, automatization represents a precondition for exerting a particular form of control, one that is exerted through, not impaired by, habits. Even in the thick of competitive action, athletes are highly attentive»⁸⁵.

Michela Bella
Università del Molise
✉ michela.bella@unimol.it

⁸² D. D. Hutto, E. Myin, *Evolving Enactivism: Basic Minds Meet Content*, Cambridge (MA) 2017, p. 1; S. Gallagher, *Enactivist interventions: Rethinking the mind*, cit.; A. Chemero, *Radical Embodied Cognitive Science*, cit.

⁸³ F. Caruana, *Emotional Mirroring Promotes Social Bonding and Social Habits. An Insight from Laughter*, in F. Caruana, I. Testa (eds.), *Habits*, cit., pp. 79-99.

⁸⁴ W. James, *The Principles of Psychology*, cit., p. 129.

⁸⁵ M. L. Cappuccio, J. Ilundáin-Agurruza, *Swim or Sink. Habit and Skillful Control in Sport Performance*, in F. Caruana, I. Testa (eds.), *Habits*, cit., p. 156.

Articoli/5

The Dark Side of Habits

A Pragmatist Account

Matteo Santarelli

Articolo sottoposto a doppia *blind peer review*. Inviato il 28/12/2020. Accettato il 09/03/2021

This paper aims at discussing the pragmatist contributions to the understanding of the dark side of habits, i.e., those features of habits which tend to hinder the intelligent reconstruction of our relations with ourselves, with others, and with the world. My hypothesis is that pragmatists provided interesting insights into these problematic aspects of habits. The structure of this paper aims at developing and discussing this hypothesis. In section 1, I will present Dewey's theory of habits as an attempt to integrate James' and Peirce's contributions to the topic. In section 2, I will discuss the complicated relation between pragmatism and the unconscious, by analyzing Peirce's (2.1) and Dewey's (2.2) contributions to this subject. In section 3, I will discuss a second element of complication in the mainstream representation of pragmatist's theory of habits: inertia. Specifically, I will try to show how Dewey was fully aware of the role that stiffened habits play in political and social crises and conflicts. In the conclusions, I will summarize the results of the discussions.

Introduction

The concept of habit has played a major role in the recent revival of pragmatism in philosophy and in the social sciences¹. The reasons for the concept's central role in this resurgence are easy to see. Pragmatists' focus on habit enabled them to outline a theory of human action which relies neither on hyper-intellectual approaches, nor on understanding human behavior in terms of pure automatisms². It is no overstatement to argue that habit is at the center of pragmatism's quest to overcome a variety of dichotomies: biological/cultural;

¹ See for instance R. Dreon, *Human Landscapes. Contributions to a Pragmatist Anthropology*, Manuscript 2021; I. Testa and F. Caruana (eds.) *Habits: Pragmatist Approaches from Cognitive Science, Neuroscience, and Social Theory*, Cambridge 2020. For an interesting historical and theoretical account, see E. Kilpinen, *The Enormous Fly-wheel of Society: Pragmatism's Habitual Conception of Action and Social Theory*, Helsinki 2000.

² See H. Joas, *The Creativity of Action*, Chicago 1996.

intellectual/affective; mind/body; thought/action. Of course, classical pragmatists sometimes differed widely on this subject. To put it schematically, Charles S. Peirce conceived of habit primarily in a logical and cosmological sense; William James focused primarily on the psychological and physiological dimensions, while John Dewey and George Herbert Mead primarily emphasized its pragmatic and social dimensions. Despite these significant differences, pragmatists agree on a point of great importance: placing habits at the core of our understanding of human action means emphasizing the importance of the pre-reflective dimension of experience without downplaying the importance of intelligence and reflexivity. The idea that «thinking is secreted in the interstices of habits»³ does not intend to totally discard rationality in favor of the irrational factors in human behavior. Instead, it aims to pinpoint exactly how reflexivity works and what it means. We become reflective when a rupture occurs in our habits. Or more precisely: intelligent reflection is the potential consequence of just such a rupture. This means that constant reflective and conscious attention to all the interactions with the environment and with others that constitute our habits is not a sign of intelligence, but of inability to act. The fact that a habit functions largely pre-reflectively does not mean that it is itself irrational. Rather, intelligence is identified in the ability to detect a crisis in the habit, and to reconstruct a new habit following that rupture⁴.

However, the pattern ‘pre-reflective habits; rupture; intelligence; reconstruction’ seems blind to the hiccups and impediments that characterize our social lives. It is not hard to imagine situations in which our habits seem to constitute insurmountable obstacles to our conscious intents and more reflective desires. In some cases, we repeat the same mistakes proactively, that is, through an unwitting but active search for situations which, upon reflection, are seen to produce in us the very unpleasant consequences that we would ostensibly like to avoid. In such cases, our habits seem to resist our attempts at intelligent reconstruction. This begs the question: *can pragmatism account for this ‘dark side’ of our habits, i.e. those features which tend to hinder the intelligent and reflective reconstruction of our relations with ourselves, with others, and with the world?* Or does their emphasis on processes of change and reconstruction constrict them to a naive and unrealistic optimism?

³ LW2, p. 335 [I will refer to Dewey’s work according to the standard style of reference – e.g., LW2 means here: John Dewey, *The Later Works*, vol. 12, Carbondale].

⁴ In this passage, the pragmatist position has been presented using Dewey’s terminology. Quite similar considerations can be found, however, in Peirce’s critique of Cartesian absolute doubt, which he defines as an unreal form of doubt, a paper doubt: «Do you call it doubting to write down on a piece of paper that you doubt? If so, doubt has nothing to do with any serious business» (CP 4.516). I will refer to Peirce’s writings according to the standard style of reference. CP means here *Collected Papers*]. As Kilpinen aptly pointed out, the importance of the pre-reflective dimension of habits does not entail the impossibility of largely reflective and intelligent habits, which is explicitly acknowledged by Peirce. See E. Kilpinen, *In What Sense Exactly Is Peirce’s Habit-Concept Revolutionary?*, in D. E. West, M. Anderson (eds.), *Consensus on Peirce’s Concept of Habit: Before and Beyond Consciousness*, Berlin 2016, p. 202.

In this article, I will address this issue in three steps. In section 1, I will discuss Dewey's theory of habits as an attempt to critically engage with the contributions of his two pragmatist forerunners, namely William James and Charles Sanders Peirce. In section 2, I will attempt to understand in what sense pragmatists define habits as pre-reflective. To this end, I will draw on the Freudian distinction between pre-conscious and unconscious. In his *New Introductory Lectures on Psychoanalysis*, Sigmund Freud distinguished between pre-conscious thoughts, which are «easily, under frequently occurring circumstances, transformed into something conscious», and unconscious thoughts, whose transformation to consciousness «is difficult and takes place only subject to a considerable expenditure of effort or possibly never at all»⁵. Within the framework of this distinction, I will focus on the pragmatist tendency to view habits as pre-reflective (in the sense of being preconscious). Although we may not be perfectly aware of every step involved in our habitual actions, we may become effortlessly conscious of them if someone drew our attention to a specific aspect of our behavior. At the same time, in the works of the pragmatists – in particular Dewey and Peirce – we also find insights about the unconscious character of habits. These insights show how from a pragmatist perspective, the pre-reflective nature of habits can sometimes be the effect of deep intra and interpsychic conflicts, and is not simply the temporary effect of the need to make our interaction with the environment as fluid and smooth as possible.

In section 3 I will discuss the inertia of habits, which constitutes an additional drag on their intelligent reconstruction. By inertia of habits I mean their tendency to survive in situations that make them obsolete. As I will try to show, Dewey was fully aware of the role that stiffened habits play in political and social crises and conflicts. This inertial tendency represents a complicating and problematic factor in what he identifies as one of the main tasks of social and political action, namely the reconstruction of new habits. Accordingly, his emphasis on transformative processes and the role of intelligence acknowledges the resistance that some habits present to such transformations.

In the conclusions, I will summarize the results of the discussions put forth in the previous paragraphs. My thesis is that pragmatists were surely aware of the *dark side of habits*. Their insights in this regard clearly acknowledge the ambiguous and problematic nature of habits, and how the pragmatist perspective can in no way be reduced to the optimistic assumption that habits *can always be* intelligently reconstructed.

1. Pre-reflective and yet not automatic. Dewey's theory of habits

In recent years, Dewey's theory of habits has gained increasing attention in at least two areas in which we are seeing a strong resurgence of interest in

⁵ S. Freud, *New Introductory Lectures on Psychoanalysis*, London 1964, p. 103.

pragmatism today: the cognitive sciences and social philosophy⁶. Of course, his perspective does not fully encompass the richness and the variety of pragmatist ideas and theories on this topic. At the same time, it is possible to think of his theory as being representative of the pragmatist conception of habits in a very restricted and specific sense. On a theoretical level, it is indeed possible to reconstruct Dewey's conception of habit as an attempt to critically systematize the contributions of two leading figures of pragmatism: William James and Charles Sanders Peirce. His discussion of James and Peirce's theories allows us to highlight some important features of Dewey's concept of habits: respectively, their relational and plastic character, and their (pre)dispositional and triadic nature.

In the existing literature, James is correctly presented as having introduced the idea of the plasticity of habits. The plastic character of our neuronal endowment makes it impossible to conceive human action in terms of totally innate and fixed automatisms. This plasticity leaves room not only for the action of the will (a theme extremely dear to James)⁷, but also for the continuous relationship between organism and environment. Consequently, in James' understanding, habits are not rigid and automatic patterns of behavior; rather, they are relatively stable patterns of relations.

Starting from his early essays, Dewey rephrases James' statement by emphasizing the relational nature of habits. This emerges from his 1896 paper on the reflex arc concept⁸. Here, Dewey foreshadows his understanding of habits as patterns of relation between organism and environment.

This relation does not merely connect discrete pre-existing elements – e.g., stimulus and response – but rather it shapes their nature from within. His idea is that stimulus and response are not isolated entities. Rather, they are part of a relation which he calls the «organic circuit». This means that: 1) responses contribute to the selection and the definition of the stimulus; 2) the stimulus may tend to elicit certain responses rather than others. When this relation is interrupted, a conscious and explicit attention towards the stimulus and/or the response emerges. When explicitly applied to the concept of habit, this relational idea has momentous consequences. Habit becomes the main character of Dewey's mature social psychology, developed in *Human Nature and Conduct*. The idea of discrete and totally pre-determined instincts is explicitly rejected, to be replaced by the idea of impulses interacting with habitual schema of interaction with others. In the wake of George Herbert Mead⁹, Dewey prefers the vocabulary of impulses to that of instincts precisely because the former leave more room

⁶ F. Gregoratto, A. Särkelä, *Social Reproduction Feminism and Deweyan Habit Ontology*, in I. Testa, F. Caruana (eds.), *Habits*, cit.; R. Dreon, *Human Landscapes*, cit.

⁷ See H. Joas, *The Genesis of Values*, Chicago 2000, pp. 35-53. On habits and plasticity, see Michela Bella's contribution to this Symposium.

⁸ *EW5*, pp. 96-111.

⁹ G. Baggio, *La mente bio-sociale. Filosofia e psicologia in G.H. Mead*, Pisa 2015; H. Joas, *G. H. Mead: A Contemporary Re-examination of His Thought*, Cambridge 1985.

for plasticity than the latter. Impulses are potentially molded by our habitual practices, and in turn our established habits can be challenged by unpredictable impulses. To sum up: The relation between Dewey and James on the topic of habits is thus a dialectical intellectual filiation, in which the successor elaborates on and further develops some sketched intuitions of his predecessor.

Things are more complicated when it comes to the relation between Dewey and Peirce, where we apparently face deeper, more substantial differences. While Peirce's theory of habits is strongly based on his anti-psychologist logic, Dewey's approach is mainly pragmatic and ecological, as it understands habits as forms of transaction between organism and environment. Consequently, from Peirce's point of view, Dewey's conception of habits drifts dangerously close to the forbidden realm of the psychologistic approach – see for instance his annoyed private and public reactions to Dewey's 1903 edited volume *Studies in Logical Theory*¹⁰. Despite these important methodological differences, some remarks need to be made. First, even on the most controversial topic of conversation between Dewey and Peirce, i.e., logic, there is room for ambiguity. While from a Peircean standpoint, Dewey's logic seems excessively focused on actual organic processes (betraying an alleged psychologistic approach), Dewey's mature theory of logical rules as extremely general habits of inferences is quite clearly inspired by Peirce¹¹. Second, while not adopting his terminology, Dewey would agree with Peirce about the triadic nature of habits. As he stated in his 1896 essay on the organic circuit, Dewey refuses to adopt the dyadic schema of stimulus-response as an apt representation of psychological phenomena. Dyadic relations are approximated representations of contextual phenomena – e.g., the rupture of the coordination organism-environment – and should not be seen as a general schema with which to interpret psychological processes. Dewey's claim about the primacy of coordination over its elements can be clearly rephrased in Peirce's philosophical vocabulary by arguing that habits are triadic:

by a Habit I shall mean a character of anything, say of B, this character consisting in the fact that under circumstances of a certain kind, say A, B would tend to be such as is signified by a determinate predicate, say C. The same thing might be more briefly expressed by saying that I call any real 'would-be' a habit of the subject of such predication; but by stating the matter more fully I bring into prominence the fact that a 'would-be' is a relation between three objects, A, B, and C¹².

¹⁰ The reactions are described and commented in V. Colapietro, *Experimental logic: Normative theory or natural history?*, in F. T. Burke, D. Micah Hester, R. B. Talisse (eds.), *Dewey's Logical Theory: New Studies and Interpretations*, Nashville 2002, pp. 43-46.

¹¹ The topic of the affinities and divergences between Peirce's and Dewey's logic is a debated one. Larry Hickman and Ralph Sleeper highlighted the discontinuities between Peirce's normative approach to logic and Dewey's empirical and naturalistic one – see for instance L. Hickman, *Why Peirce Didn't Like Dewey's Logic*, «Southwest Philosophy Review», 3, 1986, pp. 178-189. While acknowledging the discontinuities between the two perspectives, Vincent Colapietro also emphasized the continuities and the dialectic debate on this issue between the two authors. See V. Colapietro, *Experimental logic: Normative theory or natural history?*, pp. 43-71.

¹² C. S. Peirce, *A Harvard manuscript. Charles S. Peirce Papers, 1787-1951*, MS Am 1632, Houghton Library, Harvard University) as listed in Richard Robin, *Annotated Catalogue of the*

But does this quote entail that Peirce has a dispositional understanding of habits? If yes, then this would be a point of disagreement with Dewey. Dewey refuses to think of habits as dispositions in the strong sense of the term – e.g., as inactive dispositions waiting to be activated by an external stimulus¹³. While this refusal is uncontroversial, a brief conceptual clarification could be of help here. Dewey concedes that we can understand habits as dispositions, but only if we understand the term ‘disposition’ in the sense of predispositions, i.e., as something «operative in some subdued subordinate form even when not obviously dominating activity». In this very specific sense, habits as dispositions are not latent, but rather «they denote positive forms of action which are released merely through removal of some-counteracting inhibitory tendency, and then become overt»¹⁴. Habits are patterns of organization and re-organization of the practices, the ideas and feelings of an organism in action. In this way, Dewey preserves Peirce’s claim about the irreducibility of habits to actual occurrences of action, without falling into dispositionalism¹⁵. Dewey’s most precise and developed definition of habits in his *Human Nature and Conduct* makes this clear:

The essence of habit is an acquired predisposition to *ways* or modes of response, not to particular acts except as, under special conditions, these express a way of behaving. Habit means special sensitiveness or accessibility to certain classes of stimuli, standing predilections and aversions, rather than bare recurrence of specific acts. It means will¹⁶.

Like Peirce, Dewey believes that generality is «embodied in habits», and that the concept of habit «explains the creation of general regularities out of particular elements»¹⁷. At the same time, Dewey seems to be more concerned than Peirce in distinguishing habits from dispositions, whereas these are understood as something existing only latently. According to his perspective, we can understand dispositions as «subdued, non-patent»¹⁸ forms of habits only by conceiving of them (dispositions) in terms of «a potential energy needing only

Papers of Charles S. Peirce, Amherst 1967, pp. 20-22. I found this quote, together with an interesting discussion of the triadic nature of habits and their mediating function in S. Bernardi della Rosa, *From Pragmatic Maxim to Habit. A Theoretical and Methodological Framework through Peirce and Bourdieu*, in M. Festl (ed.), *Pragmatism and Social Philosophy Exploring a Stream of Ideas from America to Europe*, London-New York 2020. For a general discussion about Peirce’s concept of habit, see D. E. West, M. Anderson (eds.), *Consensus on Peirce’s Concept of Habit*, cit.

¹³ R. Dreon, *Human Landscapes*, cit.; L. Quéré, *Bourdieu et le pragmatisme américain sur la créativité de l’habitude*, Occasional Paper 37 Paris 2016.

¹⁴ MW14, p. 32.

¹⁵ With this caveat, it is possible to agree with Kilpinen’s contention that pragmatists generally conceive of habits as dispositions. See E. Kilpinen, *Habit, Action, and Knowledge, from the Pragmatist Perspective. Action, Belief and Inquiry*, in U. Zackariasson (ed.), *Pragmatist Perspectives on Science, Society and Religion*, Helsinki 2015, pp. 155-173.

¹⁶ MW14, p. 32.

¹⁷ T. Viola, *Habit and the Symbolic Process*, in S. Marienberg (ed.), *Symbolic Articulation: Image, Word and Body between Action and Schema*, Berlin-Boston 2017, p. 93.

¹⁸ MW14, p. 32.

opportunity to become kinetic and overt»¹⁹, of «predisposition, readiness to act overtly in a specific fashion whenever opportunity is presented, this opportunity consisting in removal of the pressure due to the dominance of some overt habit»²⁰.

Through his critical engagement with Peirce's and James' theories, thus Dewey develops the idea that habits are plastic and relational, and that this relationality cannot be traced down to a dyadic structure – e.g., stimulus-response. More specifically, habits are acquired and active patterns of transactions between organism and environment. These transactions are both biological and social. Again aligning with Mead, Dewey does not understand the sociality of habits in terms of a passive internalization of social structures. Rather, habits are «ways of using and incorporating the environment in which the latter has its say as sure as the former»²¹. Habits are not merely schema of response that can be univocally localized in the organism. Rather, they are schemas or relations *between* organisms and environment, where the expression *between* is not to be taken metaphorically: our habits cannot be exclusively located in ourselves, as long as they require a constitutive «cooperation of organism and the environment»²².

But the fact that habits are transactional – they are neither properties of the organism, nor of the environment – and that they require cooperation on both sides of the relation does not mean that this relation is always cooperative and peaceful. Sometimes the relation is disrupted, and this disruption produces a crisis of the habit. According to Dewey, crises are extremely important factors in the biological and social life of habits. While habits usually work «below direct consciousness»²³, a crisis opens the path to conscious attention and to reflexivity. As Dreon puts it, habits «largely work on a pre-reflective, non-conscious and pre-conceptual level, although they are not opposed to cognition»²⁴. When a problematic situation interrupts the flow of social transactions, reflexivity emerges: the possibility of the development of a new habit arises. But what does «pre-reflective» and «below direct consciousness» mean in this context? Do pragmatists believe that reflective intelligence automatically stems from the rupture of the pre-reflective attunement between organism and environment? Can their theoretical model account for situations in which habits seems to resist the activity of intelligence? In what follows, I will delve deeper into the pragmatist understanding of these issues, by borrowing some conceptual resources from Freudian psychoanalysis.

¹⁹ *MW14*, p. 34.

²⁰ *MW14*, p. 32.

²¹ *MW14*, p. 15.

²² *MW14*, p. 15.

²³ *MW14*, p. 26.

²⁴ R. Dreon, *Human Landscapes*, cit.

2. Pragmatism and the unconscious: a complicated relation

As widely recognized in both the scientific literature and common sense, the discovery of a psychic realm external to consciousness is one of the hallmark insights contained within Sigmund Freud's thought. Equally well known, at least in scientific circles, is Freud's idea that there are two senses in which psychic content can be non-conscious. In the first sense, we say that a representation is pre-conscious if the subject is temporarily unaware of it, but there is no major obstacle preventing such content from becoming an object of consciousness. As Laplanche and Pontalis argue, pre-conscious content is implicitly present in our mind, although it may not yet constitute the actual object of our consciousness²⁵. For instance, in this specific moment I am not conscious of what I have eaten yesterday for dinner, and yet I could recall it without major efforts. On the contrary, the characterization of a representation as unconscious requires stricter conditions. More specifically, in the case of an unconscious representation, the access to consciousness is blocked by resistances and censorships. The most emblematic example in this sense is repressed thought – i.e., contents which have been 'pushed' into the unconscious due to their ability to generate strong psychic conflict and displeasure. Although they push to re-enter consciousness, psychic resistance ensures that they can re-emerge only in a masked and censored form, or by indirectly contributing to the genesis of symptoms²⁶. Unlike pre-conscious content, unconscious content cannot become the object of our consciousness at will.

This distinction introduced by Freud can help us to analyze the pragmatist conception of habits in a more detailed way. The key question will be: *Do pragmatist believe that habits are pre-reflective exclusively in the sense of being pre-conscious? Or do they acknowledge the existence of unconscious habits?*

There is little doubt that pragmatists believe that habits are usually pre-reflective in the sense of being partially pre-conscious. Although habits often do not require us to be conscious of every single phase of the transaction, there is nothing which prevents us from becoming conscious of them. A restaurant owner has formed a habit of welcoming her customers with a warm smile and making them feel cozy. While she performs these actions, she is not constantly aware of what she is doing – 'Ok, now I'm smiling. Now I am asking where they are from. Now I am helping them choose the best table...'. Indeed, the fluidity and the spontaneity of her gestures would be lost if her actions were fully conscious. Now this restaurant owner is also an excellent guitarist. As a skilled musician, she is accustomed to playing blues songs with a specific mood, using certain scales rather than others. This habit is not the sum of almost infinite micro-decisions taken in a fully conscious manner. Rather, it is the outcome of her taste, of hard practice and intensive listening sessions. In neither case is there

²⁵ J. Laplanche, J. B. Pontalis, *The Language of Psychoanalysis*, London 1973, p. 326.

²⁶ S. Freud, *The Unconscious* (1915), in Id., *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud*, XIV, London 1957, p. 161.

anything that prevents her from becoming aware that she is smiling, or that she is using that specific scale with that specific chord.

On the contrary, pragmatists do not seem to be very keen on the unconscious. James' criticism of the classical theory of consciousness brought him emphasize the importance of making habitual what we usually do in a reflective way:

The great thing, then, in all education, is to *make our nervous system our ally instead of our enemy*. It is to fund and capitalize our acquisitions, and live at ease upon the interest of the fund. *For this we must make automatic and habitual, as early as possible, as many useful actions as we can*, and guard against the growing into ways that are likely to be disadvantageous to us, as we should guard against the plague. The more of the details of our daily life we can hand over to the effortless custody of automatism, the more our higher powers of mind will be set free for their own proper work²⁷.

And yet, this emphasis on the pre-reflective nature of habits did not bring him to embrace the unconscious. Rather, James explicitly rejected this concept, in favor of the concept of subconscious²⁸. Some decades later, Mead agreed with some aspects of Freud's theory, specifically with the idea that the self is constituted through a process of internalization of our relations with the other. Still, he did not endorse the idea of the existence of repressed non-linguistic representations which influence human behavior from behind the scenes of our conscious life²⁹. Generally speaking, pragmatists seem to articulate a theory of pre-reflective (in Freud's jargon: pre-conscious) experiences, but they do not have much to say about the unconscious. The pragmatist theory of habits well exemplifies this attitude: habits are pre-reflective, in the sense that they often work below the threshold of conscious attention. Yet, they are not unconscious, insofar as they do not involve the blockage of our conscious and reflective access to habits by processes such as repression. But does it follow that pragmatists totally dismiss the possibility of even partially unconscious habits?

3.1. Peirce and the unconscious

Curiously enough, the pragmatist thinker most open to a theory of (at least partially) unconscious habits was Peirce, despite frequent criticism for upholding an intellectualistic understanding of habits. Peirce's references to the unconscious are scattered, and yet quite significant. First, in his view, the realm of the psychical cannot be reduced to the realm of consciousness: «Most of us are

²⁷ W. James, *The Principles of Psychology*, New York 1890, reprint Cambridge (MA) 1981, p. 122.

²⁸ For a detailed discussion of this issue, see V. Colapietro, *James's Rejection of the Unconscious: A Fallacious Disavowal?*, manuscript, 2020.

²⁹ On the relation between Mead and psychoanalysis, see M. Santarelli, *From Others to the Other: A Psychoanalytical Reading of George Herbert Mead*, in F. T. Burke, K. P. Skowronski (eds.), *George Herbert Mead in the Twenty-First Century*, Lanham 2013.

in the habit of thinking that consciousness and psychic life are the same thing and otherwise [we] greatly overrate the functions of consciousness»³⁰. Here we might see a classical pragmatist reference to the preconscious nature of habits, one stated along similar lines here: «Consciousness subsides as habit becomes established, and is excited again at the breaking up of habit»³¹. Or again: «For if psychology were restricted to phenomena of consciousness, the establishment of mental associations, the taking of habits, which is the very market-place of psychology, would be outside its boulevard»³². As Vincent Colapietro noted³³, these quotations, while effectively referring to nonconscious phenomena, do not necessarily deal with the unconscious, but rather with generic pre-reflective – viz pre-conscious – processes.

However, in other passages, Peirce seems less ambiguous in his interest in the unconscious. In his often-quoted metaphor of consciousness as a «bottomless lake», Peirce elaborates his intuition by writing that «in this water there are countless objects of different depths; and certain influences will give certain kinds of those objects an upward impulse which may be intense enough and continue long enough to bring them into the upper visible layer. After the impulse ceases, they commence to sink downward»³⁴. And even more explicitly, in this passage Peirce acknowledges also the motivating force of unconscious drives: «Men many times fancy that they act from reason when, in point of fact, the reasons they attribute to themselves are nothing but excuses which unconscious instinct invents to satisfy the teasing ‘whys’ of the ego. The extent of this self-delusion is such as to render philosophical rationalism a farce. Reason, then, appeals to sentiment in the last resort»³⁵.

How should we interpret these passages? Should we minimize their import, by saying that what we have is simply a terminological coincidence (Peirce uses the word ‘unconscious’, but in fact he means something far more similar to Freud’s pre-conscious)? Or could we hypothesize that these references hint at a Peircean theory of the unconscious, or even at a theory of unconscious habits?

Colapietro thoroughly explored this latter hypothesis through his discussion with Teresa De Lauretis³⁶. The discussion focuses on the possibility of interpreting unconscious habits through the use of the concept of the logical interpretant. Specifically, Colapietro agrees with De Lauretis that logical interpretants as defined by Peirce consist in establishing a habit change, and that habit changes also includes changes in feelings, imagination and bodily experiences. Also,

³⁰ CP 6.489.

³¹ CP 6.614.

³² CP 7.367.

³³ V. Colapietro, *Notes for a Sketch of a Peircean Theory of the Unconscious*, «Transactions of the Charles S. Peirce Society», 31, 1995 (3), pp. 482-506. This whole paragraph is largely based on Colapietro’s works on Peirce’s theory of the unconscious.

³⁴ CP 7.547.

³⁵ CP 1.631-2.

³⁶ T. De Lauretis, *Gender, Body and Habit Change*, in J. Muller, J. Brent (eds.), *Peirce, Semiotics and Psychoanalysis*, Baltimore and London 2000.

Colapietro agrees with De Lauretis that the results of this semiotic work might be the development of unconscious habits. Moreover, Colapietro adds that some of these habits seem to be characterized by an unpleasant feature. He refers here to «instinctual tendencies and acquired habits that block the formation of ever more flexible, nuanced habits of feeling, acting and imagining»³⁷, and which generate self-frustrating or self-destructive habits³⁸. Neurotic habits are a clear instance of this kind of habit.

Logical interpretants may then produce unconscious habits – e.g., the habits constituting our gender identity, as highlighted by De Lauretis – but some of these unconscious habits consist in deeply blocking, irrational and self-destructive tendencies. This begs the question: can the logical interpretant be considered a source of such irrational habits? How is it possible to conceive of a logical and yet irrational interpretant, given Peirce's frequent references to the fact that a logical interpretant produces habit change in a deliberate and conscious way?

Colapietro addresses these issues by introducing a conceptual distinction. Specifically, he does so by referring to two different Peircean classifications of the interpretants. On the one hand, Peirce distinguished emotive, energetic and logical interpretants. Besides this classification, there is a further one, according to which interpretants could be defined as immediate, dynamic and final. According to Colapietro, these two classifications do not completely overlap³⁹. Specifically, a logical interpretant may not be a final interpretant. This is exactly the case of the previously mentioned unconscious habits. These habits are the outcome of a kind of interpretant which «in some respects enjoys the status of a truly ultimate logical interpretant but that in other respects fails to be a 'deliberately formed, self – analyzing habit' (CP 5.491)»⁴⁰. Neurotic behaviors and schema of thought appear to be highly correlated with these logical, but only quasi-final interpretants: «Any habit that would arrest or, worse, destroy opportunities for cultivating deliberately formed, self-analyzing habits, but which would do so in its role as quasi-final interpretant, would have a very important status within the economy of our psychic lives»⁴¹. In order to understand certain kinds of unconscious habits, Colapietro then proposes to introduce the more detailed notion of the logical quasi-final interpretant. Logicity consists here in

³⁷ V. Colapietro, *Further Consequences of a Singular Capacity*, in J. Muller, J. Brent (eds), *Peirce, Semiotics and Psychoanalysis*, Baltimore and London 2000, p. 145.

³⁸ Ivi, p. 144.

³⁹ There has been a long debate concerning the possibility of singling out two different classifications of interpretants in Peirce's work. On this topic, see T. Short, *Peirce's Theory of Signs*, Cambridge 2007; B. L. Lalor, *The Classification of Peirce's Interpretants*, «Semiotica», 114, 1997 (1-2), pp. 31-40; J. K. Liszka, *Peirce's Interpretant* «Transactions of the Charles S. Peirce Society», 26, 1990 (1), pp. 17-62; F. Bellucci, *Peirce's Speculative Grammar. Logic as Semiotics*, New York 2018. For the purposes of this paper, I will assume the difference between logical interpretant and final interpretant, without directly entering into the debate.

⁴⁰ V. Colapietro, *Further Consequences of a Singular Capacity*. *Peirce, Semiotics and Psychoanalysis*, p. 138.

⁴¹ Ivi, p. 146.

the establishment of a highly constant and stable habit of action; the lack of finality consists in the absence of a full conscious and reflective control.

Colapietro's hypothesis according to which unconscious habits such as those characterizing neurotic behaviors are correlated with quasi-final interpretants could be applied to an episode introduced in Freud's clinical study *The Rat Man*. After the departure of his lover, the patient stumbles on a stone, and he starts thinking that this stone could provoke an accident involving his beloved woman's cab. So he picks up the stone, and he removes it from the road. After a few minutes, he realizes how irrational his action was. So he comes back to the spot and puts the stone back in the street⁴².

This example is a clear demonstration of the obsessive neurotic's impossibility to achieve a final interpretant. The sequence of contrasting decisions about the removal of the stone reproduces the emotive swing between love and hate, destructive thoughts and remorse. No outcome of the obsessive semiotic chain is ever final, insomuch as it is almost completely impotent against the extreme underlying emotional seesaw between love and hate. Mere rational understanding is then devoid of any power, since rationality is not at the core of the decisional process. These unconscious habits are not routines in the trivial sense of the term, nor can they be reduced to a dyadic stimulus-response schema. They share the logical complexity of logical interpretants, without sharing the rationality of the final interpretant. They are the outcome of logical quasi-final interpretants, or maybe of quasi-logical interpretants⁴³. Therefore, even unconscious habits share a characterizing trait with pragmatism's understanding of habits, specifically the «interplay between automatic habitual action and goal-related behavior»⁴⁴. Although such habits apparently function like automatisms, they are not devoid of thought-contents and goals. Simply, their thought-contents and goals are unconscious.

To sum up: 1) Peirce was indeed aware of the existence of unconscious (or at least partially unconscious) mental processes; 2) Following Peirce's terminology and classification of interpretants, Colapietro tackles the problem of unconscious habits, proposing some conceptual tools (again derived from Peirce) which could help our inquiry into the semiotic structure of these kinds of habits. But is Peirce alone in imagining the existence of unconscious habits, yielded by quasi-logical (or logical quasi-final) interpretants – i.e., interpretants that share the

⁴² S. Freud, *Notes Upon a Case of Obsessional Neurosis*, in Id., *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud*, vol. 10, London 1955, pp. 151-318.

⁴³ This latter option would help us in maintaining Peirce's emphasis on the aware and deliberate nature of habit changes produced by logical interpretants. Similar to logical interpretants, in quasi-logical interpretants sign and object are connected through a thought. But differently from logical interpretants, in this case the mediating thought is unconscious. However, a decision in this regard would require a detailed analysis of Peirce's thought which falls outside the scope of our discussion. I am grateful to Francesco Bellucci for our conversation on this topic.

⁴⁴ I. Testa, F. Caruana, *The Pragmatist Reappraisal of Habit in Contemporary Cognitive Science, Neuroscience, and Social Theory: Introductory Essay*, in I. Testa, F. Caruana (eds.), *Habits*, cit., p. 11.

triadic form of logical interpretants, without being consciously and reflectively mastered? Once again, Dewey seems to play a mediating and integrative role, between James' refusal of the unconscious and Peirce's acknowledgment of unconscious processes.

3.2. Dewey between the unconscious and the pre-conscious

In *Human Nature and Conduct*, Dewey discusses the theoretical contributions of psychoanalysis. The framework of this discussion is provided by the development of his early intuitions regarding the limited and contextual role of consciousness in action. Consciousness is not a constant presence in our psychological life. On the contrary, we become conscious of what is happening only when our habits are interrupted: even common sense tells us that the more efficient a habit is, the more unconsciously it operates.

Only a hitch in its workings occasions emotion and provokes thought. Now at these moments of a shifting in activity conscious feeling and thought arise and are accentuated. The disturbed adjustment of organism and environment is reflected in a temporary strife which concludes in a coming to terms of the old habit and the new impulse⁴⁵.

But alongside this classically pragmatist treatment of the interplay between pre-reflective habits, rupture, and the emergence of consciousness, we find also passages in which Dewey – in contrast to James – has no problem with using the word 'unconscious'. He even goes as far as to explicitly affirm that a psychology of habits like his own requires overcoming the primacy of consciousness:

A psychology based upon habits (and instincts which become elements in habits as soon as they are acted upon) will on the contrary fix its attention upon the objective conditions in which habits are formed and operate. The rise at the present time of a clinical psychology which revolts at traditional and orthodox psychology is a symptom of ethical import. It is a protest against the futility, as a tool of understanding and dealing with human nature in the concrete, of the psychology of conscious sensations, images and ideas. It exhibits a sense for reality in its insistence upon the profound importance of unconscious forces in determining not only overt conduct but desire, judgment, belief, idealization⁴⁶.

This passage seems to suggest that a pragmatist psychology of habits may find an ideal partner in the psychology of the unconscious – i.e., psychoanalysis. The two perspectives appear as natural allies in the struggle against the hegemony of the psychology of consciousness. However, Dewey's stance towards the psychology of the unconscious is not fully enthusiastic. On the one hand, what he appreciates in psychoanalysis is the acknowledgment of the dependence of mind upon socially constituted habits. The self is constituted by the

⁴⁵ *MW*14, p. 125.

⁴⁶ *MW*14, p. 61.

internalization of relation conflicts with others. On other hand, Dewey believes that psychoanalysis overcomes the paradigm of consciousness incompletely, as long as it remains trapped within a mentalistic framework. The «most popular forms of the clinical psychology» still think of mind as a «psychic realm or force». Therefore, the resulting conception of the unconscious boils down to the idea of an «unconscious consciousness»: «They get their truths mixed up in theory with the false psychology of original individual consciousness, just as the school of social psychologists does upon its side. Their elaborate artificial explanations, like the mystic collective mind, consciousness, over-soul, of social psychology, are due to failure to begin with the facts of habit and custom»⁴⁷.

This tight bond with the idea of the primacy of an individual psyche prevents psychoanalysis from acknowledging that the mind is foremost an impersonal process, which «it is not ours originally or by production». The development of the self must not be understood as a process of socialization of an originally pre-given individuality. Rather, it is a process of reappropriation of impersonal and collective forces and ideas. Freud's *Id* becomes a collective «it thinks»:

‘It thinks’ is a truer psychological statement than ‘I think’. Thoughts sprout and vegetate; ideas proliferate. They come from deep unconscious sources. ‘I think’ is a statement about voluntary action. Some suggestion surges from the unknown. Our active body of habits appropriates it. [...] The stuff of belief and proposition is not originated by us. It comes to us from others, by education, tradition and the suggestion of the environment. Our intelligence is bound up, so far as its materials are concerned, with the community life of which we are a part. We know what it communicates to us, and know according to the habits it forms in us. Science is an affair of civilization not of individual intellect⁴⁸.

Like Peirce, Dewey seems to acknowledge the importance of unconscious processes. Unlike Peirce, Dewey can explicitly mention the contributions of psychoanalysis, which in 1922 had already gained popularity both in Europe and in the USA⁴⁹. Unfortunately, Dewey's remarks on psychoanalysis – both positive and negative – are vague and scattered, and they do not take the shape of an accurate point by point reconstruction and criticism. Yet, they provide enough material to reconstruct his position about the pre-reflective nature of habits.

Consciousness is not a constitutive feature of habits. Rather, it appears when the habitual transactions between the organism and the social environment are disrupted. While Dewey mainly understands the pre-reflective functioning of habits in terms of preconscious processes – i.e., processes which are temporarily inaccessible to consciousness, but which can become conscious without major impediments – he also partially acknowledges the importance of unconscious processes in the strong sense

⁴⁷ *MW14*, p. 61.

⁴⁸ *MW14*, p. 216.

⁴⁹ E. Zaretsky, *Political Freud*, New York 2015.

of the term. At the same time, he refuses the mentalistic framework in which – in his opinion – psychoanalysis framed the concept of the unconscious.

More generally speaking, both Peirce and Dewey provide interesting insights into the complexity of the pre-reflective nature of habits. In the case of unconscious habits – or more precisely: of habits strongly influenced by unconscious drives and patterns – the road to intelligent reconstruction is sometimes blocked. In such cases, crises do not open a path to intelligence and to deliberate reconstruction of the relation with social environment. Rather, they seize the body and the mind in destructive patterns, and they make our thinking superficial and ineffective. While pragmatism has probably not paid sufficient attention to such pathological habits, at the same time it offers tools for thinking about how they function and how they can be reconstructed, in ways sometimes akin to – and sometimes incompatible with – those established by psychoanalysis⁵⁰.

3. A second factor of complication: the inertia of habits

A second complicating factor in the intelligent reconstruction of habits is what we will call the inertia of habits. Although they emerge from specific biological and social situations and conditions, habits seem to be provided with their own inertial force. And notwithstanding their plasticity, habits are not perfectly malleable. In his discussion of habits in chapter four of *Principles of Psychology*, James finds in this inertial force of habits a positive factor in social life:

Habit is thus the enormous fly-wheel of society, its most precious conservative agent. It alone is what keeps us all within the bounds of ordinance, and saves the children of fortune from the envious uprisings of the poor. It alone prevents the hardest and most repulsive walks of life from being deserted by those brought up to tread therein. It keeps the fisherman and the deck-hand at sea through the winter; it holds the miner in his darkness, and nails the countryman to his log-cabin and his lonely farm through all the months of snow; it protects us from invasion by the natives of the desert and the frozen zone. It dooms us all to fight out the battle of life upon the lines of our nurture or our early choice, and to make the best of a pursuit that disagrees, because there is no other for which we are fitted, and it is too late to begin again. It keeps different social strata from mixing. Already at the age of twenty-five you see the professional mannerism settling down on the young commercial traveller, on the young doctor, on the young minister, on the young counsellor-at-law. You see the little lines of cleavage running through the character, the tricks of thought, the prejudices, the ways of the 'shop,' in a word, from which the man can by and-by no more escape than his coat-sleeve can suddenly fall into a new set of folds. On the whole, it is best he

⁵⁰ On the relation between pragmatism and psychoanalysis in more general terms, see the already mentioned works by Colapietro and Santarelli, J. B. Lamarche, *Les témoins du désir. Freud, Dewey, Mead et la pertinence contestée de la sociologie de la psychanalyse*, «Réseaux», 202-203, 2017, pp. 311-340; G. Maddalena, *Jung and Peirce*, «European Journal of Pragmatism and American Philosophy», IX, 1/2017; J. M. Côté, *George Herbert Mead's Concept of Society. A Critical Reconstruction*, New York 2016.

should not escape. It is well for the world that in most of us, by the age of thirty, the character has set like plaster, and will never soften again⁵¹.

According to James, it is good that people do not change their minds and their behavior that often. Habits are socially useful, because they prevent society from radical and destructive changes. The pragmatist principle of continuity here takes on a marked conservative flavor⁵².

Evidently, the radical progressive Dewey is unsatisfied by a merely positive consideration of the inertial and conservative force of habits. A clear example of his attitude in this regard is his approach towards the theoretical and political problem of crisis. This discussion intensified in the years following the great American crisis, namely the Great Depression triggered by the Wall Street crash of 1929. In both his strictly theoretical essays and his more militant interventions, Dewey sees the persistence of outdated habits as a factor in intensifying and worsening the crisis.

In his critique of the Democratic and Republican parties, both are accused of failing to tackle the crisis, in part due to close ties to the financial powers responsible for the 1929 crash. However, Dewey also accuses both parties of being trapped in a set of established habits of thoughts and action which he defines as 'property-minded'. Even when some of their representatives recognize the need to contrast the hegemony of some aggressive and powerful economic interests, the parties' habits push them to defend and preserve these interests: «In the clash between property interests and human interests, all their habits of thought and action fatally impel them to side with the former. They make concessions, but do not change the direction of their belief or behavior ... the parties are too committed and too habituated to purposes and policies diametrically at war with their intentions»⁵³ In doing so, they «perpetuate and cling to ideas and ideals of a past that has forever departed», becoming «so out of vital contact with the times, that the people are out of touch with them»⁵⁴.

This latter dimension becomes decisive in Dewey's discussion of liberalism in his 1935 *Liberalism and Social Action*. Here Dewey explains how, in an era marked by the uncontrolled power of the great financial and economic powers, the critiques of institutions as such – and consequently the critique of state intervention – take on a clearly conservative character in their defense of existing power relations. The habits of thought of the old liberalism, and particularly utilitarianism, have been preserved in a new era. But within this new context, they have betrayed their promise of emancipation, backing already dominating

⁵¹ W. James, *The Principles of Psychology*, p. 121.

⁵² This passage, while significant, does not exhaust the complexity of James' political and social orientation. See S. Marchetti, *Ethics and Philosophical Critique in William James*, New York 2015, especially pp. 214-247.

⁵³ LW6, p. 161.

⁵⁴ LW6, p. 160.

property interests against any attempt to democratically reorganize society and economics⁵⁵.

In more general terms, in his *Lectures in China*⁵⁶ Dewey considers in detail the entanglement between the persistence of habits and power relations. In his perspective, social groups address a specific social need – e.g., protection, education – and at the same time articulate it into a common interest⁵⁷. At an early stage, this group will attempt to realize and legitimize that interest. However, the habits through which that interest has been realized sometimes tend to take on an autonomous form: they persist even in a later phase in which that interest has been established. In some cases, these habits become solidified patterns of action, which lose contact with the living dimension of needs, desires and feelings from which they emerged, and which tend to dominate and hegemonize the patterns of other groups⁵⁸. In Dewey's theory of power, the tendency of certain habits to become rigid plays a far more important role than the conscious intentions of individuals. Many of the dominant interests in a given society are harmful precisely insofar as they persist in existing in their rigid form, losing touch with the vital needs from which they emerged while ignoring or dominating the other needs and interests within society⁵⁹.

So there is nothing automatic about the sequence 'habit-crisis-reflection-intelligent reconstruction'. Dewey seems to admit – at least implicitly – that habits may become obsolete without the individual and collective subjects in whom those habits are embodied becoming aware of the crisis. This represents a kind of incomplete⁶⁰ crisis, in which we remain unaware of problems which may be clearly evident to outside observers, and perhaps even to our own abstract considerations, were we to focus our attention on it. The two factors of non-reflexivity and inertia seem to cooperate in this case. We have an unreflective experience of such habits: It feels to us as if they were working well, because they survive even in conditions and social situations that are different from the initial ones, despite being unfavorable to our needs and interests and to those of others.

The mechanisms that protect us from feeling such a problematic situation are often – partially or totally – unconscious in nature: self-deception; protection of our ideal image of ourselves; self-defense from internal and external conflicts. The pragmatists focus on the plasticity of habits and on the role that intelligence

⁵⁵ LW12, p. 184.

⁵⁶ J. Dewey, *Lectures in Social and Political Philosophy*, «European Journal of Pragmatism and American Philosophy», ed. by R. Frega, R. Gronda, VII-2, 2015.

⁵⁷ R. Frega, *John Dewey's Social Philosophy. A Restatement*, «European Journal of Pragmatism and American Philosophy», VII-2, 2015.

⁵⁸ I. Testa, *Dominant Patterns in Associated Living: Hegemony, Domination, and Ideological Recognition in Dewey's Lectures in China*, «Transactions of the Charles S. Peirce Society», 53, (1), 2017, pp. 29-52.

⁵⁹ For an interesting and positive re-evaluation of the inertial character of habits from a Dewey inspired standpoint, see B. Stiegler, «*Il faut d'adapter*». *Sur un nouvel impératif politique*, Paris 2019.

⁶⁰ I have taken the concept of completeness and incompleteness from G. Maddalena, *The Philosophy of Gesture*, Montreal 2015.

can play in reconfiguring our transactions should not, therefore, be identified with the optimistic (perhaps even naive) idea of an immediate, continuous and automatic mutual adaptation of organisms and reality.

Conclusion

In this article I have attempted to highlight some little-discussed aspects of the pragmatist concept of habit, leaning mainly on Dewey's writings. Specifically, I attempted to show how the pragmatists, despite emphasizing the plastic and relational character of habit, were nonetheless aware of the existence of habits that seems to resist individual or collective intelligent reconstructions. To this end, I have focused more in detail on the pre-reflective dimension of habits, and more briefly on their inertial nature. Both of these factors introduce elements of complexity into the 'pre-reflective habit-rupture-consciousness-intelligence-reconstruction' scheme that is often attributed to pragmatists. This is not to underestimate the importance and innovative character of this scheme, which represents one of the most radical attempts to challenge the epistemological primacy of consciousness without falling into irrationalism. Rather, the main purpose of the article is to show that important though fragmentary insights can be found in pragmatism that make this scheme more complex and articulate.

What is missing in the pragmatist contributions, however, is a more detailed analysis of the elements which constitute the dark side of habits. These aspects can be further developed through a dialogue with approaches that are in some ways akin to, and in others perhaps incompatible with pragmatism. One such approach is certainly Bourdieu's sociology. Despite the undeniable differences highlighted by secondary literature⁶¹, Bourdieu's theory offers the opportunity to articulate the aforementioned pragmatist insights in greater detail – see for instance the concepts of cleft *habitus*, of hysteresis, and of 'méconnaissance'⁶². The question – bound to remain open here – is whether such further contributions can be integrated into the pragmatist theory of habits, or whether they require a radical revision of it. A definitive answer to that question requires further analysis and interpretation beyond the scope of the present article.

Matteo Santarelli
Università degli Studi di Bologna
✉ matteosantarelli1985@gmail.com

⁶¹ R. Dreon, *Human Landscapes*, cit.; L. Quéré, *Bourdieu et le pragmatisme américain sur la créativité de l'habitude*; N. Crossley, *Habit and Habitus*, «Body & Society», 19, 2-3, 2013, pp. 136-161.

⁶² See for instance P. Bourdieu, *The Logic of Practice*, Cambridge 1990; P. Bourdieu, *Pascalian Meditations*, Stanford 2000.

¶ Sezione Quarta
Antropologie

Contributi/10

Per poter non passare all'atto

Sull'interpretazione strategica dell'ontologia aristotelica offerta da Giorgio Agamben

Carlo Crosato

Articolo sottoposto a doppia *blind peer review*. Inviato il 05/12/2020. Accettato il 06/04/2021

TO BE ABLE NOT TO PASS INTO ACTUALITY. ON AGAMBEN'S STRATEGIC INTERPRETATION OF ARISTOTELIAN ONTOLOGY

This paper addresses the strategy by which Giorgio Agamben interprets the Aristotelian texts about the potentiality-actuality ontology. In Agamben's critique, the Aristotelian ontology is responsible for having prioritized the actuality over potentiality and established the concept of *hexis* for explaining the passage between them. The traditional interpretation of these texts, then, has attributed an ethical meaning to such a polarity, ultimately leaving in shadow the dimension of potentiality as such, the meaning of which is not related to the immediate passage into the actuality. This also introduces a violent movement into ethics and politics, in order to overcome which, it is necessary to go back to the horizon of potentiality as such, that is, inoperativity.

Introduzione

In un passaggio cruciale di *Homo sacer*, Agamben mostra l'intima relazione fra l'ontologia aperta dalla riflessione aristotelica su potenza e atto e la struttura che organizza il pensiero e la politica occidentali. «Aristotele ha consegnato alla filosofia occidentale il paradigma della sovranità», essendovi nella relazione tra potenza e atto la forma fondamentale del bando, ossia del rapporto fra la positività e il proprio sfondo, che si annulla nella positività stessa ed è in essa conservato solo in quanto annullato. Così come l'essere si fonda sovranamente riducendo la potenza alla sua sola positività relativa all'atto, parimenti il potere taglia nel mezzo la vita, definendo l'umano e definendone l'operatività. Ciò che rimane trascurato è l'orizzonte erratico che trascende la positività attuale: esso

è la dimensione più propria dell'uomo, che è possibile riscoprire solo risalendo all'inoperatività, all'assenza d'opera, alla totipotenza, unione di potenza di fare e potenza di non fare, che, trattenuta nella sua ineffettualità, per Agamben è definibile anche come impotenza. Si tratta di una dimensione che, tuttavia, è puntualmente confiscata all'uomo e relegata nello spazio della potenza riservata alla sovranità, la cui forma ricalca la fondazione dell'essere secondo l'ontologia aristotelica – «senza nulla che lo preceda e lo determini»¹ – e il cui paradigma è quello della Gloria divina – «che prende il posto di quel vuoto impensabile che è l'inoperosità del potere» e che «che nutre e alimenta il potere»².

Nel presente articolo, si ricostruiranno i tratti fondamentali della critica agambeniana all'ontologia occidentale, in special modo la critica nei confronti dell'interpretazione del pensiero aristotelico responsabile di aver lasciato in ombra la dimensione non operativa, non effettuale della potenza. Alla base di tale passaggio, Agamben denuncia esservi la priorità dell'atto sulla potenza e, nella conservazione della relazione fra queste due polarità, l'istituzione del concetto di *hexis*, come chiave per l'attribuzione di un tenore etico a una dicotomia così congeniata. In primo luogo, per definire la domanda sulla dimensione autonoma e ineffettuale della potenza, si delineeranno le intuizioni agambeniane intorno all'ontologia dell'effettualità. In seguito, ci si addenterà fra gli aspetti filologici più problematici del confronto di Agamben con il concetto aristotelico di potenza, evidenziando le ricadute filosofiche di tale strategia ermeneutica. Infine, si osserverà Bartleby, figura paradigmatica che Agamben designa come annunciatore della dimora impotente dell'uomo, al fine di descriverne gli aspetti salienti e il destino drammatico.

1. L'oblio dell'impotenza: lineamenti aporetici di ontologia dell'effettualità

1.1. Nel primo volume della serie *Homo sacer*, Agamben presenta la dinamica fondamentale di ogni forma di organizzazione della vita in Occidente: l'eccezione, il 'prender-fuori'. La decisione sovrana costituente poggia su una presupposizione che non è mai oggetto di norma ma, anzi, è bandita da ogni dominio normativo perché il dominio normativo possa istituirsi. Si tratta di uno spazio che Agamben definisce anche di 'indifferenziazione' o 'indeterminazione', da cui assume legittimità ogni differenziazione e ogni determinazione, ogni positività storica³. È uno spazio ontologico in cui la decisione è massimamente possibile, proprio nella misura in cui la potenza in esso rimane sospesa, completa perché non definita da alcun atto⁴.

¹ G. Agamben, *Homo sacer. Il potere sovrano e la nuda vita*, Torino 2005², p. 54.

² G. Agamben, *Il Regno e la Gloria. Per una genealogia teologica dell'economia e del governo*, Torino 2014, p. 265.

³ Cfr. G. Agamben, *Il linguaggio e la morte*, Torino 1982.

⁴ Cfr. G. Agamben, *Homo sacer*, cit., pp. 21-23; e Id., *Stato di eccezione*, Torino 2003, pp. 44-54.

Il paradosso del sovrano consiste nello stare *legalmente fuori* dall'ordinamento giuridico, in una posizione di piena potenza coincidente, in quanto tale, con la tensione stessa in cui potenza di passare all'atto e potenza di non passare all'atto si equivalgono. In tale posizione si decide dell'«abbandono»⁵, poiché è un'area completamente transitabile dalla decisione, da cui violenza e diritto definiscono i loro domini. Una indeterminazione che già Walter Benjamin aveva criticato mettendo in risalto l'irreparabile presenza della violenza non solo nell'atto costituente, ma anche nell'alveo del potere costituito che nel primo ha la propria condizione trascendentale d'esistenza⁶.

Mettendosi alla ricerca di una possibile disattivazione di tale struttura, Agamben risale fino all'ontologia di potenza e atto, mediante cui

Aristotele ha consegnato alla filosofia occidentale il paradigma della sovranità. Poiché alla struttura della potenza, che si mantiene in relazione con l'atto precisamente attraverso il suo poter non essere, corrisponde quella del bando sovrano, che si applica all'eccezione disapplicandosi⁷.

In termini ontologici, la relazione tra potenza e atto è per Agamben la più fondamentale relazione di bando, secondo cui la potenza subisce un processo di contemporanea nullificazione e conservazione (in quanto nullificata), riducendosi a presupposto da obliare perché si dia l'atto. Una possibile disattivazione di questo abbandono non può passare semplicemente per un potere costituente capace di non spegnersi completamente in un potere costituito, dovendo piuttosto aprire l'orizzonte di una «potenza senz'alcuna relazione con l'essere in atto»⁸.

Con la pubblicazione de *Il Regno e la Gloria*, la teologia politica agambeniana raddoppia le sue volute attorno a una teologia economica che governa il mondo. Alla sovranità, che conserva per sé la pienezza trattenuta della potenza per istituire il dominio normativo, corrisponde qui la costante messa in opera dell'inoperosità essenziale all'uomo, confinata a «mistero ultimo della divinità»⁹. Il potere nella sua articolazione gestionale è un'operazione che confisca la potenza inoperosa, rendendola sfondo impensabile di ogni possibile definizione operativa della vita. La potenza piena e trattenuta, resa impotente nella misura in cui è conservata nella sua integralità prima che precipiti nell'atto, viene ridotta a mero momento glorioso funzionale all'imposizione all'uomo di una natura operosa¹⁰.

⁵ Cfr. J. L. Nancy, *L'impératif catégorique*, Paris 1983.

⁶ W. Benjamin, *Per la critica della violenza* (tradotto in *Opere complete I. Scritti 1906-1922*, Torino 2008, pp. 467-489), di cui Agamben si è già occupato nell'articolo *Sui limiti della violenza*, «Nuovi argomenti», 17, 1970, pp. 159-73. Cfr. A. Kotsko, *On Agamben's Use of Benjamin's 'Critique of Violence'*, «Telos», 145, 2008, pp. 119-129.

⁷ G. Agamben, *Homo sacer*, cit., p. 54. Cfr. anche A. Negri, *Il potere costituente. Saggio sulle alternative del moderno*, Milano 1992, p. 383.

⁸ G. Agamben, *Homo sacer*, cit., pp. 54-55. Si veda anche Id., *Idea della prosa*, Macerata 2013², pp. 51-52 e Id., *Stato di eccezione*, cit., pp. 95-113.

⁹ G. Agamben, *Il Regno e la Gloria*, cit., p. 268.

¹⁰ Ivi, p. 269. Cfr. A. Cavalletti, *Il filosofo inoperoso*, in V. Bonacci (a cura di), *Giorgio Agamben. Ontologia e politica*, Macerata 2019, pp. 389-415.

Non oziosa passività, l'inoperosità è piuttosto il gesto di disattivazione di questi movimenti di messa al bando e confisca del potere, perché sia possibile accedere stabilmente all'integrità della potenza¹¹. Già nel 2001, Agamben usa come sinonimi le parole 'inoperosità' e 'decreazione', per descrivere «un'operazione in cui il *come* si sostituisce integralmente al *che*, in cui la vita senza forma e le forme senza vita coincidono in una *forma di vita*»¹². In un'intervista del 2010, poi, aggiunge che «si tratta di una *praxis*, di un'operazione che consiste nel rendere inoperose le opere umane», la ricerca di un orizzonte in cui sia attingibile «l'attività più propria dell'uomo»¹³; un'attività, però, tutt'altro che riconducibile a un *ergon* definitorio.

Per l'uomo, diversamente che per gli altri esseri, è piuttosto l'assenza di opera l'orizzonte etico adeguato, in cui ogni forma viene attribuita alla vita senza che la vita venga a essa ridotta. Lo stesso Aristotele avrebbe avvicinato l'idea di uomo come essere che 'può la propria impotenza', che può cioè dimorare attualmente presso quella potenza che il potere cattura e mette in opera; e però questa intuizione, appena sfiorata, sarebbe stata subito abbandonata dallo Stagirita¹⁴ che, anzi, avrebbe introdotto nell'ontologia ambiguità tali da relegare nell'ombra una simile immagine.

1.2. Il nucleo attorno a cui ruota la critica avanzata da Giorgio Agamben è costituito dalla sovrapposizione fra l'ontologia di potenza e atto e l'inscindibilità del rapporto tra essere e prassi, che impedisce agli uomini l'accesso all'«impotenza, cioè [a] ciò che non possono fare o, meglio, possono non fare»¹⁵. L'origine di tale sovrapposizione sarebbe reperibile nella reinterpretazione dell'ontologia aristotelica da parte della prima Cristianità, per cui l'essere è rimasto schiacciato sulla prassi, al punto che «ciò che l'uomo fa e ciò che l'uomo è, entrano in una zona di indistinzione, in cui l'essere si risolve nei suoi effetti pratici e, con una perfetta circolarità, è ciò che deve (essere) e deve (essere) ciò che è». L'ontologia che ne scaturisce è quella che, per chiarire l'intimità esclusivamente effettuale, Agamben chiama 'operatività'.

¹¹ Cfr. G. Agamben, *L'opera dell'uomo* (2004), in Id., *La potenza del pensiero. Saggi e conferenze*, Vicenza 2005, pp. 372-384; Id., *L'aperto. L'uomo e l'animale*, Torino 2002. Per una ricca contestualizzazione filosofica, cfr. G. Didi-Huberman, «*Puissance de ne pas*», ou la politique du désœuvrement, «Critique», 836-837, 2017, pp. 14-30.

¹² G. Agamben, *La comunità che viene* (1990), Torino 2001, pp. 92-93 (corsivi nel testo). Agamben parla anche di 'profanazione', per intendere il movimento di riconquista che disattiva la separazione sacrale: potenza-impotenza e profanazione sono ricostruite in E. Balskus, *Examining Potentiality in the Philosophy of Giorgio Agamben*, «Macalester Journal of Philosophy», 19, 2010 (1), pp. 158-180, in particolare pp. 174 ss.

¹³ Intervista rilasciata nel 2010 a A. Wald Lasowski, *L'inoperosità come prassi: in cerca di un nuovo paradigma*, in V. Bonacci (a cura di), *Giorgio Agamben. Ontologia e politica*, cit., pp. 549-556.

¹⁴ Aristotele, *Etica nicomachea*, 1097b 30.

¹⁵ G. Agamben, *Su ciò che possiamo non fare*, in Id., *Nudità*, Roma 2017⁶, pp. 67-70, p. 67. Cfr. J. Faulkner, *Innocence, Evil, and Human Frailty: Potentiality and the Child in the Writings of Giorgio Agamben*, «Angelaki», 15, 2010 (2), pp. 203-219.

Sarebbe il paradigma della liturgia ad aver ridotto l'ontologia aristotelica alla sola dimensione operativa, in cui l'essere e la prassi che lo definisce e realizza si indeterminano¹⁶, consegnando alla modernità una concezione dell'essere indiscernibile dai suoi effetti¹⁷. Pur dovendo corrispondere all'*energeia* nella sua relazione alla *dynamis*, nell'elaborazione protocristiana di tale paradigma si produce una torsione ontologica, per cui il concetto di *effectus* non definirà più il modo e la permanenza di una forma e di una sostanza in opposizione alla potenza, bensì l'operazione che realizza dall'esterno una potenza, determinando l'immediata «dislocazione dell'essere nella sfera della prassi»¹⁸. L'essere «*non è semplicemente, ma deve essere effettuato e realizzato*»¹⁹. L'ontologia dell'effettualità incastra fra potenza e atto un terzo termine, irriducibile a ciascuno dei due, da intendersi come una potenza che si dà realtà mediante la sua stessa operazione. «L'operatività stessa è essere e l'essere è in se stesso operativo»²⁰, in una circolarità di essere e prassi che presto assume il tenore del dovere, concetto fondamentale di ogni prescrittività²¹.

Ma più che una cesura vera e propria, questa trasformazione rappresenta la radicalizzazione di alcuni aspetti già presenti nell'ontologia aristotelica, a danno di altri rimasti in ombra che, però, secondo Agamben, sarebbero stati elementi eminenti nel dettato aristotelico, come la possibilità per la potenza di non tradursi in atto. Con la scissione dell'essere in potenza e atto, e con il primato dell'*energeia* sulla *dynamis*, Aristotele avrebbe introdotto un'aporia rimasta a lungo latente, che avrebbe offerto le condizioni di sviluppo delle strutture di un'ontologia in cui l'essere deve essere realizzato.

Il problema che Agamben si pone è quello di un passaggio: dalla potenza all'atto, poi tradotto in quello dall'*officium* all'*effectus*. Un passaggio che, già in Aristotele, è reso possibile dalla *hexis*, categoria che non solo, nella lettura agambeniana, ha finito per rendere lineare l'attuazione della potenza, ma nel cui novero sono inserite le virtù, gli abiti «per cui l'uomo [...] compie bene la sua funzione [*ergon*]»²², favorendo perciò la piegatura prescrittiva delle categorie ontologiche. Eppure, sostiene Agamben, nel confronto con i Megarici Aristotele aveva pensato a una forma di potenza autonoma. La critica di Agamben è dunque traducibile nei termini di una ricerca di tale autonomia, per dipanare il problema ultimo del rapporto fra potere costituente e potere costituito.

1.3. Quello di *hexis* è un concetto che trova collocazione nel libro *Theta* della *Metafisica*, come ciò che rende possibile, regola e opera il passaggio

¹⁶ G. Agamben, *Opus Dei*, Torino 2011, p. 69.

¹⁷ Ivi, p. 55. Cfr. Id., *Il Regno e la Gloria*, cit., pp. 69 ss.

¹⁸ G. Agamben, *Opus Dei*, cit., p. 58.

¹⁹ Ivi, p. 61 (corsivo nel testo).

²⁰ Ivi, p. 65.

²¹ Ivi, p. 97.

²² Aristotele, *Etica nicomachea*, 1106a 22-24. Cfr. M. T. Lu, *Hexis within Aristotelian Virtue Ethics*, «Proceedings of the ACPA», 88, 2015, pp. 197-206; L. Wacquant, *A Concise Genealogy and Anatomy of Habitus*, «The Sociological Review», 64, 2016 (1), pp. 64-72.

dall'essere in potenza all'atto. Ciò che interessa Agamben è che, mediante questo concetto, Aristotele sposti la propria attenzione dalla potenza in senso generico alla potenza effettiva di chi ha una capacità e può porla in atto. Commenta Agamben:

L'abito è il modo in cui un essere «ha» in potenza una tecnica, un sapere o una facoltà, «ha» una potenza di sapere e di agire. Esso è, cioè, il punto in cui *l'essere trapassa in avere*.

E tuttavia proprio in prossimità del concetto di *hexis* così concepito si annida un'aporia:

Essenziale alla teoria aristotelica dell'abito è che questo «avere» si mantenga in relazione costitutiva con la sua *privazione*²³.

Cercando di articolare l'altrimenti irricucibile iato fra potenza e atto, Aristotele introduce un elemento mediano, la *hexis*, che, tuttavia, causa uno slittamento nel significato della potenza, da attributo dell'essere a oggetto di un avere. Tale possesso attribuisce la possibilità di scelta sovrana sulla potenza di fare o di non fare, o, come dice Agamben, sulla potenza e la sua privazione, potenza e impotenza. Questo, di fatto, impedisce di pensare la potenza nella sua integralità e nella sua autonomia ontologica, subordinandola immancabilmente alla supremazia all'atto verso cui la potenza pare sempre dover scivolare. Con la categoria della *hexis*, annota Agamben, l'essere si trasforma nel possesso di facoltà: qui è il germe di un'archeologia del soggetto che padroneggia la potenza; ma soprattutto qui è il germe etico di un'ontologia dell'effettualità che impone la coincidenza fra l'essere e i suoi effetti pratici, che definisce l'essere come dover-essere.

Nel destreggiamento di tale potenza, afferma Agamben, la teoria delle virtù nasce per districare le difficoltà che lo strumento della *hexis* ha introdotto: attribuendo agli abiti una tonalità etica utile a meglio governarne l'impiego, la virtù mette in ombra la dimensione negativa della potenza e rende governabile la messa in opera della potenza, raddoppiando, però, le aporie che l'aretologia voleva risolvere.

La virtù (*areté*) è, infatti, «un certo abito» (*hexis*) e, insieme, qualcosa che, nell'abito lo rende capace di passare all'atto e di agire nel modo migliore.

Questo dà alla definizione aristotelica di 'virtù' un doppio statuto, sul piano dell'essere e sul piano dell'azione: essa, secondo quanto Agamben legge nell'*Etica nicomachea*, è l'abito a partire dal quale l'uomo diventa *agathos* e a partire dal quale farà bene la sua opera²⁴.

²³ G. Agamben, *Opus Dei*, cit., p. 109 (corsivi nostri).

²⁴ Ivi, p. 112. Il passaggio aristotelico considerato è da *Etica nicomachea*, 1106a 22-23.

Rimane però aperta la domanda relativa a quale sia l'innescò di una simile messa all'opera. Una questione a cui il pensiero successivo darà soddisfazione presupponendo un soggetto esterno alla potenza, dotato di scelta e volontà, elementi trascendenti rispetto all'abito che sono deputati a guidare. Qui l'origine di tutta la filosofia del soggetto che Agamben intende smascherare, e dell'accostamento, a partire dalla Scolastica, fra *officium* e virtù, in un'enfasi dell'operatività che lascia completamente in ombra la 'potenza-di-non' per «conferire effettualità alla virtù nel governo dell'abito e della potenza»²⁵. La virtù è ciò che rende l'abito operativo e, dunque – ben oltre l'aretologia aristotelica centrata sull'eccellenza del comportamento e sulla componente dianoetica, e non sovrapponibile *tout court* alla dimensione etica –, la sua bontà è tutta racchiusa nel suo «orientare la potenza verso la sua perfezione»; una perfezione che «non consiste, per l'uomo, nell'essere, ma nell'operare e solo attraverso l'azione l'uomo si assimila a Dio»²⁶, assolvendo il debito del dover-essere che ristrutturata in termini teologici il diritto.

L'impresa agambeniana orientata alla riscoperta di un '*habitus* della privazione' può risultare almeno un po' più chiara da alcune recenti riflessioni del filosofo:

Sia il termine latino *habitus*: come nome in *-tus* esso esprime un'attitudine o una possibilità, più precisamente il modo in cui si ha una potenza o una possibilità e non il suo esercizio oggettivo (a cui corrisponderebbe in greco il vocabolo *hexis* [...]). Si comprende allora perché Aristotele, che cerca di pensare col termine *hexis* (che, come nome in *-sis*, esprime un'azione effettuata) un medio fra la potenza e l'atto, si scontri con difficoltà difficilmente superabili. La potenza, pensata secondo il modo in cui la lingua ce la presenta, non è qualcosa di non reale che precede l'atto in cui si realizza: essa è, al contrario, il solo modo in cui possiamo avere ciò che facciamo. Possiamo, cioè, «avere» delle azioni, in quanto le consideriamo come realmente possibili per noi: una volta concepita nella sua effettuazione, l'azione si separa a tal punto dal soggetto che deve essergli imputata suo malgrado²⁷.

Si comprende come Agamben intenda con ciò mettere in crisi il mutamento, così nettamente evidenziato nell'*hexis* aristotelica, dall'essere all'avere. Ma già nel 2011, indagando la vita cenobitica, Agamben aveva valorizzato la possibilità di revocare la trasformazione dall'essere all'avere, illuminando una vita che genera la propria regola, la propria forma, «produce[ndo] nella volontà un 'vincolo permanente e quasi abituale'», e riferendosi dunque «immediatamente [...] al vincolo che è esso stesso a produrre nella volontà»²⁸. Il paradosso che la vita monastica viene istituendo è quello di un legame dotato della forma della legge ma non del suo contenuto, che, come l'imperativo kantiano, non ha altro oggetto se non la volontà stessa, il prodursi in questa di un *habitus*, di una forma

²⁵ G. Agamben, *Opus Dei*, cit., p. 113.

²⁶ Ivi, p. 116.

²⁷ G. Agamben, *La follia di Hölderlin. Cronaca di una vita abitante 1806-1843*, Torino 2021, p. 218.

²⁸ G. Agamben, *Altissima povertà. Regole monastiche e forma di vita*, Vicenza 2011, p. 75.

di vita: questo è un preludio della coesione della vita rispetto a se stessa e al tutto, di contro all'esteriorità 'in relazione' della legge²⁹.

Tale realtà viene esplorata da Agamben proprio per la sua capacità costitutiva, così differente rispetto alla diade costituente-costituito, generativa di un 'terzo' fra legge e vita. Una *forma vitae*, che, spiega Agamben, pareva non offrire appigli al tentativo di critica e regolamentazione operato dalle istituzioni ecclesiastiche, esibendo anzi un esempio incarnato³⁰ che metteva in crisi quella relazione fra distinti (vita e legge) così fondamentale per la cattura attuata dalla politica occidentale. È qui in gioco la possibilità di accedere proprio a quella forma di inscindibilità della vita che Agamben ricerca fin dall'inizio degli anni Novanta: una vita non scindibile dalla sua forma e perciò non transitabile dalle relazioni di potere.

Prezioso è, per Agamben, il caso francescano, che, con l'uso non appropriante, sottratto alla dicotomia di agente e paziente, è stato in grado di sottrarsi alla sfera del diritto e così di «creare uno spazio che sfuggisse alla presa del potere e delle sue leggi, non entrando in conflitto con esse, ma semplicemente rendendole inoperanti»³¹; non decidendo o patendo una decisione, poiché potenza e atto si confondono nell'uso.

La nozione di 'uso' come *tertium* fra vita e norma, fra potenza e atto, ritorna centrale nel 2014, ne *L'uso dei corpi*, in cui Agamben esplora la possibilità di relazionarsi con la potenza altrimenti che dal punto di vista dell'atto, perché sottratta alla distinzione tra soggetto e oggetto, e fra attivo e passivo. L'azione d'uso non è compiuta transitivamente su un oggetto, ma affeziona il soggetto stesso, il quale, viceversa, non trascende sovranamente l'azione, ma la accoglie³².

Questo riconduce alla dimensione della *hexis*, che Agamben salva dalle aporie della lettura aristotelica³³ e dall'interpretazione successiva, con l'idea di disattivare la distinzione fra potenza-abito e uso-atto: una potenza sviluppata attraverso processi in cui il soggetto è luogo di formazione, agente e paziente. Non una potenza che può attuarsi o meno, ma che è in atto in sé, nella forma dell'«uso abituale», un abito che non deve essere messo all'opera da un soggetto sovrano, ma che genera il soggetto attraverso l'uso di sé³⁴.

²⁹ Ivi, p. 39.

³⁰ Cfr. G. Agamben, *Signatura rerum. Sul metodo*, Torino 2008, pp. 23-24.

³¹ G. Agamben, *Il tempo che resta. Un commento alla Lettera ai Romani*, Torino 2000, p. 32. Cfr. G. Agamben, *Profanazioni*, Roma 2005, pp. 94-96.

³² G. Agamben, *L'uso dei corpi*, Vicenza 2014, p. 84 (corsivo nel testo). Già ne *La comunità che viene* si legge di una singolarità generata dal proprio modo d'essere, «un abito, un *ethos*. Essere generati dalla propria maniera di essere è, infatti, la definizione stessa dell'abitudine [...] *etica è la maniera che non ci accade né ci fonda, ma ci genera*» (p. 28).

³³ Cfr. G. Agamben, *Opus Dei*, cit., pp. 107 ss.

³⁴ Cfr. G. Agamben, *L'uso dei corpi*, cit., pp. 92-94.

2. Per un recupero dell'impotenza

2.1. Nel quadro delineato da Agamben, *hexis* è dunque un concetto tecnico coniato da Aristotele, a seguito della priorità assegnata all'atto sulla potenza, al fine di permettere una relazione pur nella distinzione fra queste due polarità ontologiche. La tradizione post-aristotelica ha radicalizzato il rapporto lineare fra la potenza e l'atto, caricando di valore prevalentemente gli effetti positivi che esso genera, e lasciando in ombra l'autonomia ineffettuale della potenza, la sua apertura non catturata dalla messa in opera. La *hexis* viene intesa come il possesso di sovranità da parte del soggetto sul passaggio della potenza all'atto. Qui si incardina la domanda di Agamben, relativa alla possibilità di risalire anche a una *hexis* della dimensione privativa che, stando alla lettura che egli ritiene più coerente del dettato aristotelico, deve pur far parte dell'accesso umano alla potenza.

Durante una conferenza tenuta a Lisbona nel novembre 1987³⁵, Agamben riflette sul rapporto fra *dynamis* ed *energeia*, e sul problema della loro adiacenza entro specifiche facoltà del soggetto. Egli risale ai passi del *De anima*, in cui Aristotele si chiede perché non si abbia sensazione degli organi sensori in assenza di oggetti esterni. «Ovviamente – sostiene lo Stagirita – la risposta è che la facoltà sensitiva non è in atto, ma solo in potenza, e perciò la percezione non avviene» se non per l'azione di un oggetto esterno, percepibile in atto³⁶. Passaggi interpretabili come un riferimento all'uomo in quanto soggetto senziente non indefettibilmente in atto, in quanto collocato in una prospettiva corporea che gli impedisce di sentire tutto quanto può essere sentito.

Un'interpretazione, quest'ultima, di cui Agamben intende esplicitamente mettere in crisi la stabilità, in primo luogo definendo problematico il riferimento di una potenza a un soggetto, questione considerata riflessivamente solo parecchi secoli dopo, con Kant³⁷. Retrocedendo rispetto a questo punto fisso per noi moderni, Agamben si interroga archeologicamente su cosa significhi 'avere una facoltà', cioè esser portatori di una potenza non sempre e necessariamente in atto. Siamo così collocati all'incrocio fra i problemi del soggetto e della sua potenza, nel luogo in cui «una certa attività è separata da se stessa e assegnata a un soggetto» come funzione da mettere in opera. È a questa altezza che si pone la questione sull' 'avere' una forma di vita, sulla riduzione di una potenza alla sua sola dimensione effettuale, e sulla possibilità di riscoprirne l'apertura trascendentale.

³⁵ G. Agamben, *On Potentialities*, in D. Heller-Roazen (a cura di), *Potentialities*, Stanford 1999, pp. 177-184, poi integrata e tradotta come *La potenza del pensiero*, in Id., *La potenza del pensiero*, cit., pp. 281-296.

³⁶ Aristotele, *De anima*, 417a 2-9. Si riporta la traduzione di G. Movia, Milano 2019. Analogamente, si veda anche *De anima*, 425b 29-33.

³⁷ Cfr. M. Sgarbi, *Aristotele e il problema della soggettività*, «Trans/Form/Ação», 34, 2011, pp. 105-116.

Per far ciò, occorre scoprire nella sua completezza quanto il concetto di *hexis* ha reso inaccessibile fornendo lo spazio «in cui qualcosa come una teoria della soggettività avrebbe potuto nascere»³⁸.

Hexis (da *echo*, avere), abito, facoltà è il nome che Aristotele dà a queste in-esistenza della sensazione (e delle altre 'facoltà') in un vivente. Ciò che è così 'avuto' non è una semplice assenza, ma ha, piuttosto, la forma di una privazione (nel vocabolario di Aristotele, *steresis*, privazione, è in relazione strategica con *hexis*), cioè di qualcosa che attesta la presenza di ciò che manca all'atto. *Avere una potenza, avere una facoltà significa: avere una privazione*³⁹.

Si è già detto come, con il concetto di *hexis*, l'attenzione di Aristotele si sia spostata dalla possibilità di subire una certa alterazione e divenire qualche cosa⁴⁰, alla potenza che compete a chi ha una capacità, che la eserciti o meno. In questo contesto, l'esempio classico dell'architetto, che rimane tale anche quando non progetta un edificio, conferma Agamben nella sua ipotesi, e lo conduce a mettere in evidenza come a definire la potenza in questo senso specifico sia il suo «non-esercizio», tale che la *hexis* dovrà essere definita come la «disponibilità di una privazione»⁴¹.

Sebbene il pensiero successivo abbia osservato la potenza nella sola dimensione positiva, giungendo a racchiuderla nel soggetto come tutore del suo passaggio virtuoso all'atto, quella che Aristotele starebbe cercando di istituire in questi passaggi, finendo in aporie sempre più problematiche, è l'autonomia della potenza e, per illustrarne il possibile passaggio all'atto, la *hexis* come frequentazione di una privazione. L'uomo, definibile come «signore della privazione», padrone di un non-passaggio all'atto, è assegnato alla potenza, dimora nella potenza. Di più, esso è «consegnato e abbandonato ad essa, nel senso che ogni suo poter agire è costitutivamente un poter non-agire, ogni suo conoscere un poter non-conoscere»⁴²; ciò che invece l'ontologia dell'effettualità ha colpevolmente trascurato.

Come si mostrerà a breve, Agamben piega la lettera aristotelica in modo strategico, innanzitutto pretendendo di attribuire al pensatore greco l'intenzione di rappresentare la dimensione 'negativa' della potenza come sua realtà precipua. Nei passi estrapolati da Agamben, Aristotele non è impegnato nella definizione, successivamente trascurata, della potenza come ciò che eminentemente può non passare all'atto, bensì della relazione di contraddittorietà inerente alla dimensione della potenza. Anzi, l'ispirazione teleologica che orienta il pensiero aristotelico sembra poter legittimare un'interpretazione secondo cui la dimensione positiva

³⁸ G. Agamben, *Opus Dei*, cit., p. 113.

³⁹ G. Agamben, *La potenza del pensiero*, cit., p. 284 (corsivo mio). Qui Agamben utilizza la parola 'facoltà' nel senso moderno di capacità, e non seguendo la tripartizione aristotelica delle capacità operative primarie dell'anima.

⁴⁰ Aristotele, *De anima*, 417a 27.

⁴¹ G. Agamben, *La potenza del pensiero*, cit., p. 285.

⁴² Ivi, p. 289.

della potenza giustifica l'eventualità privativa, e non viceversa; e lo stesso si può dire per il corno negativo della potenza, che Agamben assimila alla privazione con conseguenze di cui si darà conto nell'ultima parte dell'articolo. Se è vero che l'interpretazione con cui Agamben si confronta ha attribuito una indebita linearità al passaggio dalla potenza all'atto, risulta altrettanto arbitrario attribuire a questi passi aristotelici un'intenzione eminente – che Agamben si propone di riscoprire – di identificare la nota distintiva della potenza nella sua non traducibilità in atto⁴³.

2.2. Agamben si propone allora di riscoprire la dimora potenziale, che egli chiama anche 'impotenziale' in quanto trattenuta da quel passaggio all'atto verso cui l'ontologia dell'operatività, promossa dalla teoria degli abiti, la fa immancabilmente scivolare. In particolare, nel libro *Theta* della *Metafisica*, Agamben rinviene il tentativo più esaustivo compiuto da Aristotele di districare gli elementi fin qui scompaginati. Nella trattazione dell'adiacenza, all'altezza della *hexis*, di 'potere' e 'potere-non', cruciale sarebbe la dimostrazione della trascurata coappartenenza tra potenza e impotenza. Essa risulterebbe dal passo che lo stesso Agamben traduce così:

L'impotenza [*adynamia*] è una privazione contraria alla potenza [*dynamei*]. Ogni potenza è impotenza dello stesso e rispetto allo stesso [di cui è potenza; *tou autou kai kata to auto pasa dynamis adynamia*]⁴⁴.

Si tratta di una proposta che può sorprendere, essendo l'intento di Agamben quello di identificare l'adiacenza di 'potenza-di' e 'potenza-di-non' come orizzonte integrale della potenza. In questo passo, invece, Aristotele si sta interessando dell'impotenza, l'*adynamia*, concetto che, come testimonia l'*alfa* privativo, significa 'non-potenza', e non 'potenza-di-non'. La traduzione offerta da Agamben appare più letterale rispetto a quella di Giovanni Reale, che traduce: «Per la medesima cosa e secondo il medesimo rapporto ogni potenza *si contrappone* a un'impotenza». Per parte sua Carlo Augusto Viano propone la traduzione: «A ogni potenza *corrisponde* un'impotenza della medesima cosa e secondo il medesimo aspetto»⁴⁵. Antonio Russo traduce: «Per una medesima cosa e secondo la medesima relazione, per ogni potenza *si riscontra* un'impotenza corrispondente»⁴⁶. Infine, la versione di Enrico Berti è: «Della stessa cosa, e secondo lo stesso rispetto, per ogni potenza c'è un'impotenza»⁴⁷. Il significato che, oltre la stretta letteralità, questi traduttori hanno voluto restituire è quello di una potenza a cui corrisponde una mancanza, una impotenza come non-

⁴³ Cfr. S. G. Seminara, *Agamben e la nozione aristotelica di «potenza»*, «Consecutio Rerum», 1, 2017 (2), pp. 151-165.

⁴⁴ Aristotele, *Metafisica* 1046a 29-31, tradotto in G. Agamben, *La potenza del pensiero*, cit., p. 289.

⁴⁵ Si tratta dell'edizione UTET, Torino 1974.

⁴⁶ Edizione Laterza, Roma-Bari 2005.

⁴⁷ Una nuova traduzione Laterza, Roma-Bari 2017.

potenza, secondo il significato di *steresis* depositato in *Delta*, 12: «L'impotenza è privazione di potenza»⁴⁸.

Assenza di potenza, quindi, che poco sembra attagliarsi allo spazio di adiacenza fra potenza-di e potenza-di-non, ricercato da Agamben per rappresentare la pienezza della potenza sciolta dalla sua dipendenza rispetto all'atto. In questo senso sorprende⁴⁹ l'immediata corrispondenza istituita da Agamben fra la ricerca di una contraddittorietà e complementarità interna alla potenza, da un lato, e una *steresis* che genera contrarietà rispetto a quella stessa struttura, dall'altro. Che Aristotele stia trattando di una privazione di potenza e non della complementarità degli elementi che riempiono l'intero spettro della potenza, è confermato dal commento di Alessandro di Afrodisia, in cui si legge che «è impotente e non ha potenza ciò che *non ha la possibilità* di produrre qualcosa di determinato»⁵⁰.

Perché assimilare la capacità di accogliere i contraddittori, che contraddistingue la struttura interna della potenza, con la privazione parziale o completa di tale potenza? Agamben, in questo momento, liquida la questione semplicemente asserendo che «*adynamia*, 'impotenza', non significa qui assenza di ogni potenza, ma potenza di non (passare all'atto), *dynamis me energein*»⁵¹. Si dovrà dunque chiarire perché tale pienezza di potenza sia al contempo un'impotenza, essendo essa piuttosto una in-attualità e, dunque, una impotenza solo giudicandone la portata dal punto di vista privilegiato dell'atto che Agamben intende dismettere.

Istituita tale equivalenza, Agamben può riferirsi alla 'potenza della propria impotenza'; egli afferma che

il vivente, che esiste nel modo della potenza, *può la propria impotenza*, e solo in questo modo *possiede la propria potenza*. Egli può essere e fare, perché si tiene in relazione col proprio non-essere e non-fare.

E, creando un parallelo tra le riflessioni del *De anima* e l'intento ora perseguito, Agamben prosegue asserendo che «nella potenza, la sensazione è costitutivamente anestesia, il pensiero non-pensiero, l'opera inoperosità»⁵², facendo coincidere la non attualità che trascende l'effettivo passaggio all'atto con

⁴⁸ Aristotele, *Metafisica*, 1019b 15-18.

⁴⁹ Molti commentatori invece non ne sono sorpresi, accettando la scelta ermeneutica di Agamben, al più premurandosi di distinguere impotenza e passiva assenza di forze. Cfr. S. Prozorov, *Agamben and Politics*, Edinburgh 2014, p. 36; L. de la Durantaye, *Giorgio Agamben. A Critical Introduction*, Stanford 2009, p. 5; K. Attell, v. *Potentiality/Impotentiality*, in A. Murray e J. Whyte (a cura di), *The Agamben Dictionary*, Edinburgh 2011, pp. 159-162; J. Whyte, "I Would Prefer Not To": *Giorgio Agamben, Bartleby and the Potentiality of the Law*, «Law Critique», 20, 2009, pp. 309-324; p. 314 e p. 318.

⁵⁰ Alessandro di Afrodisia, *Commentario alla Metafisica di Aristotele*, 568 riga 25 (tr. it. M. C. Pogliani, Milano 2014. Corsivo nostro).

⁵¹ G. Agamben, *La potenza del pensiero*, cit., p. 289.

⁵² *Ibid.* (corsivi nostri).

la non attualità dell'impotenza che, in senso proprio, è *steresis* della possibilità di passare all'atto⁵³.

Un indizio in merito a questa equivalenza di impotenza e potenza-di-non è rinvenibile nel primo volume di *Homo sacer*, in cui rifacendosi nuovamente alla disputa fra Aristotele e i Megarici per sostenere l'irriducibilità della potenza all'atto, Agamben scrive:

Perché la potenza non svanisca ogni volta immediatamente nell'atto, ma abbia una consistenza propria, occorre che essa possa anche *non* passare all'atto, che sia costitutivamente *potenza di non* (fare o essere), o, come Aristotele dice, che essa sia anche impotenza (*adynamía*).

E poi, contravvenendo all'indicazione chiara e inequivocabile⁵⁴ di Aristotele, secondo cui «impotente è ciò che è privo di potenza»⁵⁵, ossia che *adynaton* è ciò che è privo di potenza, *to esteremenon dynameos*, Agamben prosegue:

Aristotele enuncia con decisione questo principio – che è, in un certo senso, il cardine su cui ruota tutta la sua teoria della *dynamis* – in una formula lapidaria: «Ogni potenza è impotenza dello stesso e rispetto allo stesso (*tou autoú cai catà to autò pása dýnamis adynamía*)»⁵⁶.

In questo passaggio, Agamben sembra seguire fedelmente l'indicazione fornita da Heidegger nel suo seminario friburghese del 1931, in cui, riportando il dettato aristotelico, annota: «ἀδυναμία [non ἀδυναμία]»⁵⁷. E poi: «Quel che dev'essere sottolineato è il riferimento della non-forza alle stesse cose nei confronti delle quali la forza è forza [...] la costitutiva appartenenza della non-forza al significato conduttore della forza, come una modificazione interna di questo significato, modificazione che avviene sotto vari rispetti, già dati preliminarmente con la forza per qualcosa a seconda del suo contenuto»⁵⁸. Conservando il nominativo di *adynamia*, e non correggendolo quindi col dativo come nei manoscritti più aggiornati⁵⁹, Heidegger – e con lui Agamben – intende

⁵³ In *Metafisica* IX Aristotele non distingue tematicamente e formalmente fra *dynamis* e *dynaton*, forte del fatto che il verbo *dynamai* è alla radice di entrambi questi due termini. In *De Interpretatione* IX, invece, questi due termini assumeranno una valenza differente.

⁵⁴ Al di là di indubbe ambiguità sottolineate dai commentatori, in merito alla presunta confusione di Aristotele fra il fisicamente impotente e il logicamente impossibile (W. D. Ross, *Aristotle's Metaphysics. A Revised Text with Introduction and Commentary*, Oxford 1924, vol. 2, p. 245), che tuttavia potrebbe anche essere una confusione degli stessi Megarici (S. Makin, *Aristotle Metaphysics. Book Θ*, Oxford 2006, p. 69), oppure una strategia di Aristotele, il quale assumerebbe la posizione megarica per confutarla (J. Beere, *Doing and Being. An Interpretation of Aristotle's Metaphysics Θ*, Oxford 2009, p. 114; E. Berti, in Aristotele, *Metafisica*, Roma-Bari 2017, p. 399).

⁵⁵ Aristotele, *Metafisica*, 1047a 11-12.

⁵⁶ Il passo, citato in *Homo sacer*, cit., p. 52, è da *Metafisica*, 1046a 32.

⁵⁷ M. Heidegger, *Aristotele. Metafisica Θ 1-3. Sull'essenza e la realtà della forza*, a cura di U. Ugazio, Milano 2017, p. 79.

⁵⁸ Ivi, p. 80.

⁵⁹ Si vedano per esempio i codici di Ross e di Jaeger, il quale ultimo segnala nell'apparato critico la congettura καὶ ἀδυναμία. Alessandro di Afrodisia riporta invece ἀδυναμία (568 riga 22).

riferire la 'non forza' alla 'forza', in modo tale che «la *dynamis* è in un senso preminente in balia della *stereis* e da essa catturata»⁶⁰. Se però è fuori di dubbio, e lo stesso Aristotele lo afferma, che ogni potenza è soggetta a una «privazione di potenza»⁶¹, ciò non implica che tale privazione inerisca necessariamente il suo contenuto. Che la potenza possa essere rimossa non significa che, quando non è rimossa, essa soffra di tale rimozione rendendo preminente la potenza di non passare all'atto rispetto alla potenza di passare all'atto.

A sostegno – e a complicazione – della propria interpretazione, già nella conferenza del 1987 e poi ancora in *Homo sacer*, Agamben riporta quello che è forse il passaggio più celebre e acuto dell'intero libro *Theta*, in cui Aristotele fornisce una sorta di definizione della potenza. In esso, Agamben ritrova la conferma dello statuto anfibolico della potenza umana. Lo traduce così:

Ciò che è potente [*to dynaton*] può [*endechetai*] non essere in atto [*me energein*].
Ciò che è potente di essere può tanto essere che non essere. Lo stesso è, infatti, potente e di essere e di non essere [*to auto ara dynaton kai einai kai me einai*]⁶².

Seguendo l'insegnamento heideggeriano⁶³, Agamben sfrutta questi passaggi aristotelici in una strategia volta a definire la «potenza che esiste» e che, in quanto tale, può non passare all'atto; una potenza che, citando Avicenna, Agamben dice «perfetta» poiché «si mantiene in relazione con l'atto nella forma della sua sospensione, può l'atto potendo non realizzarlo, può *sovranamente* la propria impotenza»⁶⁴.

Qui, tuttavia, Aristotele sta osservando la struttura interna della potenza, che accoglie simultaneamente i contraddittori – la parola greca *antiphrasis* indica non i contrari, bensì i contraddittori⁶⁵. Va inoltre sottolineata la parola *hama*: la potenza è insieme la coppia dei contraddittori, ci informa Aristotele considerando l'elemento specifico della potenza, da un lato inaccessibile a «ciò che non ha potenza», e dall'altro assolutamente impossibile all'*energeia*.

⁶⁰ M. Heidegger, *Aristotele. Metafisica Θ 1-3*, cit., p. 81.

⁶¹ Aristotele, *Metafisica* 1019b 16.

⁶² Si tratta di *Metafisica* 1050b 10-12, tradotto in G. Agamben, *La potenza del pensiero*, cit., p. 290. Leggermente diversa la traduzione in *Homo sacer*: «Ciò che è potente può sia essere che non essere. Poiché lo stesso è potente tanto di essere che di non essere» (p. 52).

⁶³ Cfr. anche M. Heidegger, *Essere e tempo*, a cura di A. Marini, Milano 2008², § 7C, p. 123: «Più in alto della realtà effettuale [*Wirklichkeit*] sta la *possibilità* [*Möglichkeit*]». Salzani (*Introduzione a Giorgio Agamben*, Genova 2013, pp. 62 ss) sottolinea l'influenza che il tema ontologico dell'amore in Heidegger ha sulla concezione agambeniana della potenza.

⁶⁴ G. Agamben, *Homo sacer*, cit., p. 52.

⁶⁵ La parola 'contraddizione' traduce il greco *antiphrasis*, secondo l'indicazione di *De Interpretatione* VI, 17a 33-37. In *Analitici secondi*, I, 2, 72a 9-21, si legge: «Contraddizione è un'antitesi di cui non c'è di per sé un intermedio», secondo quanto presente anche in *Metafisica* IV, 7, 1011b 23-24 e in *Categorie* 10, 13a 37-b 3, in cui si predica la necessità che, in una coppia di proposizioni contraddittorie, «una di esse sia vera e l'altra falsa», laddove «nel caso dei contrari non è sempre necessario che uno sia vero e l'altro sia falso», poiché possono essere entrambe false.

In dialogo con Agamben, la domanda prima avanzata deve trasformarsi, in primo luogo, in una riflessione sulla distinzione esplicitamente proposta da Aristotele in merito a ciò che ha potenza – e che quindi accoglie *hama* i contraddittori e può passare all'atto o anche non esistere in atto – e ciò che invece non ha potenza, per chiarire come la pienezza di *dynamia* sia osservabile come *adynamia*. In secondo luogo, comprendere come tale corrispondenza condurrebbe a riversare in atto la massima accoglienza tipicamente potenziale.

La *adynamia* rientra in gioco, nel testo agambeniano, grazie all'analisi del verbo che indica la condizione dei contraddittori nella dimensione della potenza. Ciò che in questi passaggi aristotelici distingue la realtà potenziale dalla realtà attuale è proprio la simultanea *accoglienza* dei contraddittori. I significati del verbo *dechomai* chiamati in causa da Agamben sono 'accolgo, ricevo, ammetto', e sono utili a definire il potente come «ciò che accoglie e lascia avvenire il non essere». Agamben insiste su questo 'lasciar avvenire' come sintomo di una «passione fondamentale» strutturale alla potenza, più facile perciò da assimilare a una condizione kenomatica di impotenza; non però di passività, bensì una prassi attiva, la cui istituzione dovrà pur essere, a ben vedere, oggetto di decisione, di una potenza totalmente disponibile solo a un essere trascendente o quanto meno a una libera volontà sovrana⁶⁶.

Senonché, come si legge in un paragrafo aggiunto nel 2005 alla traduzione italiana della conferenza portoghese, non si tratterebbe della libertà, dal momento che per i Greci l'*eleutheria* è una categoria sociologica⁶⁷. «Decisivo è che, per Aristotele, la potenza, in quanto si determina come *hexis* di una privazione, come potenza di non-fare e di non-essere, non può essere assegnata a un soggetto come un diritto o una proprietà». Una prova di ciò sarebbe reperibile nel libro *Delta*, allorché Aristotele nega che la *hexis*, che nomina una relazione fra chi possiede e ciò che è posseduto, possa a sua volta essere posseduta; pena, il rimando all'infinito⁶⁸. Qui starebbe secondo Agamben la possibilità

⁶⁶ Agamben tornerà sul rapporto fra volontà e potenza e su quello fra necessità e impotenza nel saggio su *Bartleby*, rinvenendo in queste coincidenze «la perpetua illusione della morale», la speranza che «la volontà abbia potere sulla potenza, che il passaggio all'atto sia il risultato di una decisione che mette fine all'ambiguità della potenza» (G. Agamben, *Bartleby o della contingenza*, in G. Deleuze e G. Agamben, *Bartleby: la formula della creazione*, Macerata 1993, pp. 45-89; pp. 60-61).

⁶⁷ Nel suo articolo *One Paradigm, Two Potentialities: Freedom, Sovereignty and Foucault in Agamben's Reading of Aristotle's "δύναμις" (dynamis)*, «Foucault Studies», 10, 2010, pp. 68-84, David Bleeden ha notato che Agamben utilizza la medesima argomentazione nella conferenza *On Potentiality* – in italiano: *La potenza del pensiero* – e in *Homo sacer*, nel primo caso per trattare della libertà umana, nel secondo per parlare della potenza inclusa nel paradigma della sovranità che limita la libertà umana. Il paragrafo integrativo disponibile nella traduzione italiana della conferenza agambeniana esclude che il tema interessante per Agamben, nel confronto con Aristotele, sia la libertà. D'altra parte, non è difficile notare come nell'uno e nell'altro caso in questione siano la potenza e il suo legame con l'atto, fondamento di un'ontologia politica che, a dire di Agamben, cattura l'azione umana, la definisce, la mette all'opera e, in altri termini, la scinde dalla sua vera dimora etica, quella dell'inoperosità. In gioco è una geografia di frontiera, che il metodo paradigmatico è deputato a esplorare, come correttamente scrive Bleeden.

⁶⁸ Aristotele, *Metafisica*, 1022b 8-10.

di muovere un primo passo verso una critica al soggetto in senso moderno, a una coscienza autoriflessiva a capo di facoltà e abiti, sebbene si potrebbe ribattere che padroneggiare il proprio rapporto con la realtà, più che un 'avere' significherebbe 'essere' in una certa disposizione, e affermando ciò Agamben non contraddirebbe quanto anche un moderno potrebbe sostenere su uno stato che il soggetto raggiungerebbe mediante un lavoro pratico su di sé. E così con le capacità tecniche, il cui perfezionamento si raggiunge con la prassi, intesa come una alterazione di sé, tale da rendere capace il soggetto di adoperare o meno tale forma di sé, a meno di non ricadere nell'ambito della 'potenza generica', che si attua o meno al variare delle circostanze⁶⁹. Ma questo ci riporterebbe al problema delle virtù, che Agamben ha già definito insoddisfacente.

2.3. Agamben seguita a interrogare il rapporto fra potenza-di e potenza-di-non, o, ciò che per lui è lo stesso, potenza e impotenza, sviluppando riflessioni che confluiranno nel primo volume della serie *Homo sacer*, in cui l'umano è definito «il signore della privazione, perché più di ogni altro vivente egli è, nel suo essere, assegnato alla potenza»⁷⁰.

Se ogni potenza è sempre, al contempo, potenza di non passare all'atto, come può una potenza passare all'atto? Ed è possibile pensare l'atto del lato privativo della potenza? La potenza-di-non come passa all'atto? Per rispondere a tali questioni, Agamben si propone significativamente di chiarire la relazione tra potenza e impotenza.

«Una cosa è in potenza [*dynaton*] se il tradursi in atto [*hyparxe e energeia*] di ciò di cui essa è detta aver [*echein*] potenza non implica alcuna impossibilità [*adynaton*]]»⁷¹. Si tratta di un passo piuttosto controverso, in merito al quale Reale ha parlato di un'inevitabile tautologia, considerata l'indefinibilità per mezzo di concetti più elementari di 'potenza' e 'atto', tale per cui ci si dovrà muovere in una circolarità⁷². Una tautologia che Agamben, seguendo nelle intenzioni l'invito avanzato da Heidegger, denuncia, invece, come frutto di una incomprendimento degli interpreti.

È possibile, con Bonitz e Brentano⁷³, evitare la circolarità: il verbo *hyparxe* introduce un'implicazione, sottolineando la quale l'intento aristotelico sarebbe quello di definire il possibile come ciò da cui *non consegue* alcunché di impossibile o, meglio, come ciò che, esplicitato, *non esprime nulla di autocontraddittorio*. Il verbo *endeketai* (da cui *endechomenon*) presente nell'esempio appena successivo, potrebbe infatti indicare che, ove non si dia contraddittorietà, e nel caso se ne dia

⁶⁹ Cfr. J. Fritsche, *Agamben on Aristotle, Hegel, Kant, and National Socialism*, «Constellations», 19, 2012 (3), pp. 435-459; pp. 437-441.

⁷⁰ G. Agamben, *Homo sacer*, cit., p. 280.

⁷¹ Aristotele, *Metafisica*, 1047a 24-26 (tr. it. Reale). Cfr. anche *Analitici Primi* 34a 5-15, 34a 5-15, 32b 4-22.

⁷² G. Reale, *Commentario alla Metafisica*, cit., pp. 1121-1122.

⁷³ H. Bonitz, *Commentarius in Aristotelis Metaphysicam* (1849), Hildesheim 1992, p. 387. F. Brentano, *Von Der Mannigfachen Bedeutung Des Seienden Nach Aristoteles* (1862), Darmstadt 1960, p. 42.

occasione, ciò che è in potenza può tradursi in atto: se non è connessa all'essenza di un certo individuo l'impossibilità a sedersi, se non è strutturalmente – *de jure*, non semplicemente *de facto* – impossibile che quell'individuo si sieda, quando gli capiterà (*endeketai*) di sedersi, si potrà sedere. Non-autocontraddittorietà come condizione necessaria – ma non sufficiente – della possibilità⁷⁴.

Incluse nel contesto della discussione con i Megarici, le parole di Aristotele giungono come risposta alla domanda se potenza e atto coincidano e se, dunque, vi sia potenza solo quando c'è l'atto. È evidente l'importanza di questa domanda nell'economia del discorso agambeniano, teso a comprendere l'intimo significato del concetto di *hexis* come snodo fra potenza e atto, e a comprendere la vera natura della potenza in quanto tale, nella sua pienezza. In questo senso, l'interpretazione per cui Aristotele sta parlando di una capacità tale da non esprimere contraddittorietà se esercitata, pare coerente con l'intento di ritrovare il vero nucleo ontologico del concetto di *hexis*.

Prendendo di mira l'interpretazione di una inevitabile circolarità nel testo aristotelico, secondo cui 'è possibile ciò rispetto a cui non vi è nulla di impossibile', Agamben propone una traduzione alternativa, in cui torna a far valere la corrispondenza fra impotenza e potenza-di-non. Laddove le traduzioni tradizionali intendono che, al passaggio all'atto, 'nulla sarà di impossibile' o di 'impotente', Agamben scrive:

È potente ciò per il quale, se avviene l'atto di cui è detto avere la potenza, nulla sarà di *potente non* (essere o fare)⁷⁵.

A ben vedere, qui Agamben si spinge ben oltre l'invito heideggeriano, che infatti si limitava a superare il rischio di circolarità segnalando che qui non si sta definendo il possibile ma quel che ha capacità (*dynaton*), e in particolare quel che ha capacità nella realtà che gli è propria secondo la misura della sua essenza, in modo tale che il non capace (*adynaton*) non sia semplicemente predicato del capace, ma specificamente in riferimento alla sua realtà (cui si fa segno con *esti*)⁷⁶.

Agamben, invece, rinviene in questo passaggio, e nell'urgenza di superare la tautologia che a sua detta gli interpreti sono concordi nell'addebitare ad Aristotele, l'occasione per tornare sulla coappartenenza di potenza e impotenza. Tentando di chiarire il motivo dell'equivalenza, finora semplicemente asserita, fra il potente-non e l'impotente, egli fa ricorso a una indicazione contenuta nel *De Interpretatione*: mentre la negazione di un enunciato modale è diretta al modo e non al suo tema, «sul piano della potenza negazione e affermazione non si escludono», dal momento che ciò che è potente non è sempre in atto

⁷⁴ Nella stessa direzione sembrano andare le indicazioni di S. Makin, *Aristotle Metaphysics. Book Θ*, cit., pp. XXIV-XXVII.

⁷⁵ G. Agamben, *La potenza del pensiero*, cit., p. 292.

⁷⁶ M. Heidegger, *Aristotele. Metafisica Θ 1-3*, cit., pp. 150-151.

e perciò «anche la negazione gli appartiene»⁷⁷. Si tratta di una distinzione del tutto corretta fra la possibilità espressa dall'enunciato modale (*dynaton*) e la potenza nella sua realtà ontologica (*dynamis*); distinzione che non è attingibile da *Theta*. In questo passaggio, dunque, Agamben trova esplicitata l'accoglienza in seno alla struttura della potenza dei contraddittori; compatibilità che non si dà fra possibilità (*dynaton*) e impossibilità (*adynton*), mentre è ancora vera per la figura dell'*endechomenon*⁷⁸.

Questa distinzione relativa alla struttura interna di *dynamis* e *dynaton* è il motivo addotto da Agamben per tradurre la *steresis* della potenza non come 'non può' bensì come 'può non', come negazione sempre interna alla struttura della potenza. Perciò, quando Aristotele sta parlando della corrispondenza della potenza e della sua *steresis*, non potrà, secondo Agamben, intendere letteralmente potenza e impotenza, bensì potenza-di e – anche qualora si nomini l'impotenza – potenza-di-non. E tuttavia Aristotele qui pare ribadire il carattere contrarizzante della *steresis*, senza che la corrispondenza tra una potenza e un'impotenza escluda che ogni potenza accolga i contraddittori nel proprio alveo. Agamben sfrutta l'ambiguità dell'espressione «negazione della potenza», che può assumere sia il significato di una negazione interna alla struttura della potenza, sia il significato della *steresis* della potenza senza contraddizione rispetto alla struttura incipiente della potenza.

Unendo i due passaggi, quello da *Metafisica* IX e quello da *De Interpretatione* XII, si potrebbe abbreviare affermando che nella realtà potenziale i contraddittori sono possibili, e la loro possibilità è definita dalla condizione che la loro attualizzazione non sia strutturalmente contraddittoria. Alla possibilità di qualche cosa corrisponde anche la possibilità che questa non si realizzi; mentre non si può affermare al contempo che ciò che è possibile è anche impossibile. Si è appreso, d'altra parte, che a ogni potenza corrisponde un'impotenza, ossia la privazione contrarizzante di tale potenza, il che rende chiaro come l'incontraddittorietà di una possibilità non sia condizione sufficiente perché essa si realizzi, rimanendo contemplabile una situazione di impotenza.

Altra è invece la destinazione verso cui Agamben mira.

In quanto non contraddittoria rispetto alla potenza di essere, la potenza di non essere non deve qui semplicemente annullarsi, ma, rivolgendosi a se stessa, dovrà assumere la forma di un poter non-non essere. La negazione privativa di 'potente non essere' è, cioè, 'potente non-non essere' (e non 'non potente di non essere').

⁷⁷ G. Agamben, *La potenza del pensiero*, cit., p. 293, con riferimento ad Aristotele, *De Interpretatione*, 21b 12-22a 2.

⁷⁸ Ci si riferisce qui al *dynaton*, come possibilità unilaterale, che esclude da sé solo la necessità di non- α . Discorso a parte meriterebbe, invece, la figura aristotelica dell'*endechomenon*, possibile bilaterale, che esclude da sé sia l'impossibile sia il necessario. La contrapposizione, rilevata da Agamben tra la struttura della potenza (che accoglie i contraddittori) e la possibilità (indisponibile ad accogliere i contraddittori), non vale più tra le figure della potenza e dell'*endechomenon*, essendo quest'ultimo un possibile che patisce la simultaneità – non fenomenologicamente apprezzabile – dei contraddittori 'possibile ad accadere' e 'possibile a non accadere'.

E, assumendo come valido anche per l'atto ciò che Aristotele afferma esser contemplabile solo per la potenza, Agamben conclude:

Ciò che Aristotele dice nel passo in questione è, allora [...] *se una potenza di non essere appartiene originalmente a ogni potenza, sarà veramente potente solo chi, al momento del passaggio all'atto, non annullerà semplicemente la propria potenza di non, né la lascerà indietro rispetto all'atto, ma la farà passare integralmente in esso come tale, potrà, cioè, non-non passare all'atto*⁷⁹.

Questo, com'è evidente, è utile ad Agamben per segnalare il lascito aristotelico rispetto al concetto di sovranità: non si tratta di un'alterazione o di una nullificazione, ma una realizzazione della pienezza della potenza, nella forma dell'autosospensione della potenza per cui «l'Essere può non non-essere»⁸⁰. A ben vedere, tuttavia, non è necessario confondere la potenza di non passare all'atto con l'impotenza a passarvi per rappresentare tale pienezza; inoltre, l'interpretazione che Agamben rigetta afferma, secondo il principio di non contraddizione, il venir meno nell'atto dell'accoglienza dei contraddittori assicurata dalla potenza, e non il decadere *tout court* di una capacità ogni volta che essa viene messa all'opera.

Sono conseguenti le domande che Agamben si pone in merito alla pensabilità dell'atto di una potenza-di-non in un'ontologia che non annulla o esaurisce la potenza nel passaggio all'atto, ma la conserva come tale nella sua ampiezza. Si tratterebbe di qualche cosa che lo stesso Stagirita avrebbe inteso, ma che la tradizione, secondo Agamben, ha lungamente trascurato, privilegiando l'idea di una distruzione della realtà potenziale nell'atto verso cui teleologicamente tende a scivolare. A ben vedere, la considerazione di tale apertura non è estranea a chi ricerchi fra i passi aristotelici delle basi ontologiche per un discorso sulla libertà del soggetto, nel senso di un'apertura rispetto a contenuti contraddittori: una tensione che, come tale, non può mai fenomenologicamente essere esibita completamente nell'atto, rimanendo comunque possibile l'allestimento di un discorso dimostrativo a difesa del carattere non necessitato di quanto un soggetto compie in atto. Di altro tenore è invece l'intenzione di Agamben, rifacendosi ai passi del *De anima* da cui la sua conferenza ha preso le mosse.

Patire non è un termine semplice, ma, da una parte, è una certa distruzione ad opera del contrario, dall'altra è piuttosto la conservazione [*soteria*] di ciò che è in potenza in ciò che è in atto ed è simile ad esso, allo stesso modo che la potenza [si conserva] rispetto all'atto. Infatti colui che possiede la scienza diventa contemplante in atto, e questo non è un'alterazione, poiché vi è dono a se stesso e all'atto⁸¹.

Così, la potenza che Aristotele pensa a partire dalla *hexis*, esemplificata dalla capacità dell'architetto, non si distrugge nell'atto e nemmeno vi trova una

⁷⁹ G. Agamben, *La potenza del pensiero*, cit., p. 294 (corsivo nel testo).

⁸⁰ Così D. Heller-Roazen nell'introduzione alla raccolta *Potentialities*, cit., p. 21.

⁸¹ Aristotele, *De anima*, 417b 2-7, tradotto in G. Agamben, *La potenza del pensiero*, cit., p. 295.

vera e propria alterazione: essa si conserva e si perfeziona. Sebbene questo abbia indotto i pensatori medievali e moderni a intendere una conservazione di un soggetto libero, del suo non essere necessitato anche quando agisce attualmente, e al perfezionamento secondo una *hexis* intesa come disposizione personale, ciò non sarebbe stato il reale significato del ragionamento aristotelico, bensì una specifica ipostatizzazione della movenza potenza-atto.

In generale, però, è chiaro che qui Aristotele sta affermando la preservazione, nel passaggio dalla potenza all'atto, non della potenza in sé, bensì di ciò che è potenzialmente⁸². E si può ben ipotizzare che, sebbene non connotato secondo i caratteri attribuitigli dalla filosofia moderna, sia il soggetto a godere della *soteria* – nozione che Aristotele apprende dal *Simposio* platonico e impiega già nella sua trattazione teleologica della generazione dei viventi⁸³.

3. Redimere il possibile: la decreazione. *In memoriam di Bartleby*

3.1. Una vita veramente umana, una buona vita non sarebbe identificabile, secondo Agamben, con la *bios*, essendo quest'ultima ritagliata a costo di una violenza 'sacra', che essa produce e incorpora⁸⁴. È retrocedendo rispetto al terreno di tale produzione violenta che è possibile riconquistare una vita davvero all'altezza dell'uomo: lo stesso terreno di indistinzione in cui finiscono abbandonati, impotenti, gli *homini sacri* può divenire scenario di una potenza completa e incatturabile. Oltre alle condizioni ontologiche di cui si è dato nota fin qui, c'è da comprendere il costo di una simile operazione.

La riscoperta del lato inespresso, lasciato in ombra a causa della tutela dell'atto sulla potenza, induce Agamben ad attingere a un'interpretazione del dettato aristotelico evidentemente assai problematica. Questo lavoro ermeneutico, volto a disattivare il gesto di bando, ricerca fra le parole di Aristotele l'autonomia ontologica della potenza, la sua apertura trattenuta e non direttamente tesa all'atto. Come si è visto, Aristotele attribuisce, certo, una certa autonomia alla potenza, presente nel costruttore o nello scriba anche quando essi non la adoperano; ma per far ciò non ha affatto bisogno di equiparare la potenza di non operare all'impotenza di cui, per esempio, lo scriba soffrirebbe qualora patisse una qualche infermità. L'intento agambeniano è invece quello di rivolgersi alla potenza-di-non per risalire allo spazio sempre presupposto e bandito dall'atto, riconquistarlo per abbracciarlo nella sua inoperatività.

Al di là del tentativo di far coincidere in Aristotele la potenza-di-non e l'impotenza, il significato filosofico della mossa di Agamben consiste nella

⁸² Cfr. J. Backman, *Aristotle*, in A. Kotsko, C. Salzani (a cura di), *Agamben's Philosophical Lineage*, Edinburgh 2017, pp. 15-26; p. 20.

⁸³ Platone, *Simposio*, 208a-b.

⁸⁴ Per una lettura critica delle definizioni di 'vita', cfr. G. Angelini, *La "nuda vita" in Aristotele a partire da Giorgio Agamben*, «Consecutio Rerum», 3, 2019 (6), pp. 323-346.

riscoperta della trascendenza della potenza rispetto all'atto, tale che, risalendo alle possibilità inesprese e così dimorando nella totipotenza, si strappi al gesto sovrano lo spazio che esso instancabilmente scinde. Una pienezza che coincide con lo svuotamento di ogni atto, in modo analogo e inverso a come lo stato d'eccezione lo aveva occupato in senso kenomatico⁸⁵. Commentando la lettera di Paolo di Tarso ai Romani, Agamben scrive che nel messianismo «alla legge che si applica disapplicandosi corrisponde ora un gesto [...] che la rende inoperosa»⁸⁶. Una possibilità che si rende accessibile frequentando l'«ontologia aristotelica della privazione» ma che, a ben vedere, va ben oltre il dettato aristotelico, verso quel gesto che riporta l'atto alla sua non-non potenza e mediante cui Agamben finisce per identificare come 'abitatrici' della potenza figure in realtà impotenti, stremate dall'inedia.

3.2. Tra atto e potenza il pensiero post-aristotelico ha collocato il soggetto che, padroneggiando la *hexis*, regola il loro rapporto. In una prospettiva genealogica, Agamben afferma non essere il soggetto a dominare, bensì la relazione a porre il soggetto. Risalendo alla relazione strategica che Aristotele istituisce tra *steresis* e *hexis*, Agamben mira a indicare un abito che risolva l'opera nell'inoperosità, una *hexis* della *steresis* come chiave d'accesso a una prassi della 'decreazione'.

L'intenzione di far riemergere l'autonomia della potenza, e quindi di reperire una presunta parentela ontologica fra la potenza e l'impotenza, è legittimata da Agamben attraverso un rimando alla riflessione scolastica su *potentia absoluta* e *potentia ordinata* – sul cui calco si sarebbe configurata la distinzione di potere costituente e potere costituito. «Come la potenza assoluta non è, in realtà, che il presupposto della potenza ordinata, di cui questa ha bisogno per garantire la propria incondizionata validità, così si può dire che il potere costituente è ciò che il potere costituito deve presupporre per darsi un fondamento e legittimarsi»⁸⁷. Stante l'analogia di potere costituente e potere costituito con la coppia potenza-atto, cosa significa, dunque, una critica ontologica della politica, se non un tentativo di recuperare la potenza che nel potere costituente si esaurisce sempre in favore dell'atto costituito? Se ogni potere costituente precipita nel potere costituito, come ogni potenza si raffredda nell'atto, l'impegno critico massimo conduce a mimare l'atto creativo raffrenandone però l'attuazione; decreando.

Già nel 1995, in una nota corsiva in *Homo sacer*, Agamben elenca una serie di tentativi di «pensare l'essere al di là del principio di sovranità», il più forte dei quali è rappresentato da Bartleby, personaggio letterario di Melville, capace di resistere alla decisione e illuminare lo spazio su cui si allunga l'ombra della teoria del soggetto. Potenti la propria impotenza, a simili figure Agamben riconosce di portare a estreme conseguenze le aporie interne all'ontologia politica, mettendola in crisi, senza però riuscire ad affrancarsi completamente dal suo bando, né a

⁸⁵ G. Agamben, *Stato di eccezione*, cit., p. 15.

⁸⁶ G. Agamben, *Il tempo che resta. Un commento alla Lettera ai Romani*, cit., p. 91.

⁸⁷ G. Agamben, *L'uso dei corpi*, cit., p. 338.

vivere davvero l'inoperosità⁸⁸. Si cercherà ora di comprendere cosa significhi spingere al limite l'aporia interna all'ontologia occidentale; in secondo luogo, si darà conto di questa impossibilità ad affrancarsi completamente dalla relazione di bando.

Bartleby è il protagonista di questa *hexis* della privazione, la cui radicalità permette di percepire il senso della coincidenza, così problematicamente istituita da Agamben, tra potenza-di-non e impotenza o, meglio, dell'impotenza come vera deriva del preteso recupero della totipotenza.

Essere capaci, in una pura potenza, di sopportare il «non piuttosto» al di là dell'essere e del nulla, dimorare fino all'ultimo nell'impotente possibilità che li eccede entrambi⁸⁹.

Ecco la posta in gioco: disattivare le relazioni di sovrana messa al bando per essere capaci di una potenza pura, impotente possibilità che non termina nell'atto e avente «per oggetto la stessa potenza»⁹⁰ come apertura tensiva in quanto tale. Ciò significa illuminare un orizzonte emancipato da ogni ragione – sia come relazione ordinata, sia come ragion d'essere in prospettiva teleologica – perché sia abbracciabile l'orizzonte ontologico trascendentale come scenario di erranza⁹¹; ciò non comporta una qualche distruzione, bensì una neutralizzazione, una disattivazione, la riconduzione di ogni cosa al proprio orizzonte potenziale dove, profanata, si rende disponibile a un libero uso⁹². È, in altri termini, la riconquista del terreno dell'impotenza perché le condizioni di quest'ultima non siano disponibili e manipolabili eteronomamente. Agamben sottrae il personaggio di Melville dall'alveo del semplice rifiuto, in cui lo introducono invece Hardt e Negri, preferendo piuttosto usare il movimento della disattivazione, dell'inoperosità che non è mero «rifiuto del lavoro». Ma come negare che Bartleby segua «linee di fuga dall'autorità [...] completamente solitarie» procedendo «sul bordo del suicidio»⁹³?

Bartleby è il personaggio che «mett[e] in questione l'essere stesso»⁹⁴, aprendolo al suo significato al di qua di ogni concrezione storica e relazionale: per accedere a tale esperienza, egli semplicemente cessa di scrivere restituendo

⁸⁸ G. Agamben, *Homo sacer*, cit., pp. 55-56.

⁸⁹ G. Agamben, *Bartleby o della contingenza*, cit., p. 72. Una ricostruzione aderente al dettato agambeniano è presente in A. Di Chiro, *Figure del pensiero agambeniano. Bartleby, potenza contingenza, irreparabile*, «Lessico di etica pubblica», 1, 2019, pp. 87-100.

⁹⁰ G. Agamben, *La comunità che viene*, cit., p. 34.

⁹¹ G. Agamben, *Verità come erranza*, «Paradosso», 2-3, 1998, pp. 13-17. Cfr. G. J. van der Heiden, *Contingenza e pura potenza: il Bartleby di Agamben* (2014), in V. Bonacci (a cura di), *Giorgio Agamben. Ontologia e politica*, cit., pp. 83-104.

⁹² Cfr. S. Prozorov, *Why Giorgio Agamben in an Optimist*, «Philosophy and Social Criticism», 36, 2010 (9), pp. 1053-1079; E. Stimilli, *L'uso del possibile*, in A. Lucci e L. Vigliani (a cura di), *Giorgio Agamben. La vita delle forme*, Genova 2016, pp. 17-34.

⁹³ Cfr. M. Hardt e A. Negri, *Impero. Il nuovo ordine della globalizzazione*, a cura di A. Pandolfi, Milano 2001, pp. 191-193.

⁹⁴ G. Agamben, *Bartleby o della contingenza*, cit., p. 73.

così l'atto della creazione alla sua pura potenza. È questo ciò che Agamben definisce una *decreazione*, che fa dello scrivano la stessa *tabula rasa* che l'ontologia tradizionale intende come spazio di manifestazione di una volontà sovrana che si attua⁹⁵. Bartleby non 'ha' una potenza, ma ne 'è' luogo di transito; e la decreazione che egli innesca attraverso il suo 'preferirei di no' non è atto negativo di chiusura o di cancellazione di quanto già scritto, bensì sospensione disorientante proprio nella misura in cui (ri-)apre tutte le possibilità pensabili. In questo, Agamben vede l'immedesimazione di un *habitus* della *steresis*.

Un pettegolezzo che emerge nel finale della storia racconta del precedente impiego di Bartleby all'ufficio delle lettere morte di Washington, dove l'innata disposizione d'animo dello scrivano sarebbe giunta a esprimersi come «livida disperazione», come radicale rifiuto ad assolvere i propri doveri. È ontologicamente orientata la spiegazione che, per parte sua, Agamben adduce di tale comportamento: ciò che la lettera morta rappresenta, illuminando il fallimento della propria destinazione, è la natura di lettera morta di ogni evento rispetto a ogni possibilità altra nell'attuazione che lo immette nella storia: «Proprio per questo, ogni lettera segna anche il non verificarsi di qualcosa, è sempre anche, in questo senso, 'lettera morta'»⁹⁶.

Bartleby sospende il proprio atto di scrittura perché ha appreso che tutto ciò che accade ed è accaduto non compare nella storia come frutto di un passaggio lineare e determinato: ogni positività emerge fra positività negate come atto violento. L'astensione dal lavoro rappresenterebbe per Bartleby una via per redimere ciò che, copiando, andrebbe perso. In questo senso Agamben parla di una decreazione: la re-vocazione di quanto è potuto avvenire, per richiamare all'attualità l'orizzonte potenziale completo, in cui risiedevano le potenza-di e la potenza-di-non.

Contro il principio di ragione leibniziano⁹⁷ e contro il coraggioso oltreumano di Nietzsche, Agamben oppone la funzione salvifica che Benjamin attribuiva al ricordo, il quale «può fare dell'incompiuto (la felicità) un compiuto e del compiuto (il dolore) un incompiuto»⁹⁸. Si tratta di sottrarsi alla sacralizzazione della storia, restituendo possibilità al passato, decreando l'avvenuto ed evocandolo nella possibilità assieme all'incompiuto⁹⁹.

Più che esprimere una chiusura depressiva, il 'preferirei di no' di Bartleby sarebbe la formula che revoca l'attuale restituendolo *in integrum* all'orizzonte potenziale. Una formula che non afferma e non nega, ma «si mantiene in biblico»¹⁰⁰ tra l'affermazione e la negazione, collocando in una «zona di indiscernibilità»¹⁰¹

⁹⁵ Cfr. Ivi, pp. 60 ss.

⁹⁶ Ivi, p. 86.

⁹⁷ Cfr. G. Agamben, *Sul concetto di esigenza*, in Id., *Che cos'è la filosofia?*, Macerata 2016, pp. 47-56.

⁹⁸ W. Benjamin, *I «Passages» di Paris*, in *Opere complete IX*, Torino 2000, N 8,1, p. 528.

⁹⁹ Cfr. G. Agamben, *Bartleby o della contingenza*, cit., p. 83.

¹⁰⁰ Ivi, p. 67.

¹⁰¹ Ivi, p. 66.

tra la potenza-di e la potenza-di-non, proprio come pretendeva di fare l'*epochè* scettica, espressa dalla formula 'ou mällon'.

3.3. È quasi triviale sottolineare il destino a cui si abbandona Bartleby, essendo retrocesso radicalmente dalla dimensione effettuale a una dimensione di potenza completamente disponibile, ma inattuata.

Bartleby non copia la legge ma nemmeno le si oppone in nome di una legge più giusta. Non è un disobbediente e non è un rivoluzionario; semplicemente sospende la propria azione esponendosi in quello scenario di pura potenza in cui, secondo quanto spiega Agamben, si esercita il potere¹⁰². A interessare Agamben è la frontiera di svuotamento di significato della legge, in cui il potere conserva la sua pregnanza catturando la vita in tutta la sua interezza. È la possibilità di riconquistare questa zona di abbandono, e perciò una vita non più scindibile: in essa non vi è potenza di fare o di non fare, ma, ben al di là delle parole di Aristotele, la possibilità di istituire il proprio atto e imporre l'impotenza, bandire dall'ordine e, al contempo, afferrare e trattenere nel bando. In essa, Bartleby si colloca non per rimettere all'opera la legge, bensì per disattivare la dialettica fra l'eccezione e la legge costituita. Quale 'nuovo Messia', Bartleby redime anche il passato dallo statuto di necessità che gli viene imposto dalla sua attualità; e questo concorre all'intento agambeniano di disattivare la movenza sovrana: nemmeno al sovrano è dato cancellare il passato o rianimarne le possibilità negate.

Bartleby si espone sul terreno che il gesto sovrano ha svuotato con l'eccezione e tagliato con la sua decisione. Bartleby muore, solo, accasciatosi su un prato di un carcere.

Non è sbagliato dire che Bartleby è una di quelle figure che Agamben ha definito 'forme inaudite di resistenza', che sostano in prossimità delle frontiere di indistinzione, ma periscono in questo estremo gesto¹⁰³. Da un punto di vista ontologico, più che minacciare la stabilità di quanto è avvenuto, più che ridare contingenza al necessario, potenza all'atto, il destino di Bartleby pare confermare l'irrevocabile. Questo fa agio alla massima resistenza che Aristotele attribuisce ai principi primi, il negatore dei quali si riduce a condizioni imbarazzanti o disumane finendo, comunque, per confermare, se non semanticamente almeno pragmaticamente, quanto intendeva squalificare. Quella di Bartleby, per quanto disorientante, non può smettere di essere una decisione, attuazione di una potenza: egli annuncia e si sacrifica in favore di tale annuncio, ma egli non può andar oltre la sorte vegetale che Aristotele preconizzava per lo scettico che tentava invano di confutare il principio di non contraddizione¹⁰⁴: la sorte di un'impotenza autoimposta che rimane tuttavia atto compiuto.

¹⁰² Cfr. J. Whyte, "I Would Prefer Not To", cit.

¹⁰³ G. Agamben, *Homo sacer*, cit., p. 207. Cfr. C. Crosato, *Una forma inaudita di resistenza. Agamben e il paradigma come strumento di analisi archeologica*, «Etica & Politica / Ethics & Politics», 21, 2019 (1), pp. 265-298.

¹⁰⁴ Cfr. Aristotele, *Metafisica*, 1006a 12-15.

In termini politici, ora. Stando a quanto scrive Agamben, Bartleby conserva la pienezza della propria potenza e permane in una relazione intransitabile con la propria impotenza. Ma essere in relazione con la propria impotenza basta per non soccomberne? La solitudine di Bartleby impedisce di pensare possibilità di aggregazione sociale e politica, entro cui l'impotenza nel senso aristotelico sia mitigata dal sostegno reciproco: politicamente, le condizioni di dominio potrebbero essere superate in vista di nuove configurazioni di relazioni che limitino le possibilità di morte e nocimento reciproco. Come racconta Althusser, l'individuo si soggettivizza e al contempo si assoggetta quando risponde all'appello *hé, vous, là-bas!* del poliziotto in strada, e questo concede potere allo stesso interpellante, che, nel caso di un potere sovrano, può disporne per desoggettivare; Bartleby non risponde agli appelli del potere, ma con questo egli rinuncia già da sempre a ogni ambizione di riconoscimento, relegando se stesso nel medesimo abbandono cui confina il potere.

Bartleby, nella lettura di Agamben, testimonia un'ontologia politica che informa un preciso ordine legale; ma né l'ontologia né l'ordine legale vengono scalfiti dal suo gesto. Egli non si oppone a nulla: persegue la disattivazione della legge rilevandone la non necessità, ma ne realizza la cattura, morendo per mano di quella legge¹⁰⁵.

«Non dicendo nulla di generale o di determinabile, Bartleby non dice assolutamente nulla», annota Derrida. Così facendo egli crea una tensione, che tuttavia si risolve con la conferma dell'assetto che egli rifiuta. Come Abramo, avendo già accettato di dare la morte al figlio «a meno che Dio non lo fermi», preferirebbe astenersi ma accetta la volontà di Dio, così la formula di «Bartleby è una passione sacrificale che lo condurrà alla morte, una morte data dalla legge, dalla società che non sa neppure perché agisce così»¹⁰⁶.

E se non è preciso affermare che muore per mano della legge, è tuttavia corretto notare che egli muore in quell'abbandono in cui la legge trova il suo vigore senza nemmeno proferire alcun contenuto; un abbandono che, in termini agambeniani, oggi interessa ogni individuo, divenuto soggetto a un'eccezione del tutto ordinaria. Riandando alla scansione foucaultiana, che definisce l'epoca moderna come quella in cui il potere 'lascia morire', possiamo notare che, seppure la morte di Bartleby non avvenga per mano di un boia, essa ha un tenore quanto mai politico. Essa conferma l'ontologia politica e la sua declinazione moderna, ricadendo nella definizione aristotelica di 'impotenza', e convalidandone l'imposizione eteronoma.

3.4. È significativo che Agamben definisca l'etica e la politica cui così si avrebbe accesso come realtà 'che viene'; e questo non in un senso cronologico, ma nel senso ultrastorico di erranza nella completa apertura della potenza, che è la dimora più propria dell'uomo¹⁰⁷; ma in cui, paradossalmente, l'uomo non può

¹⁰⁵ Cfr. F. Tedesco, *Eccedenza sovrana*, Milano-Udine 2012, pp. 126-127.

¹⁰⁶ J. Derrida, *Donare la morte*, a cura di L. Berta, Milano 2008, pp. 108-109.

¹⁰⁷ G. Agamben, *La comunità che viene*, cit., pp. 39-40.

mai dimorare, essendo egli stesso prodotto di quel meccanismo che dà il via alla storia e che, disattivato, rischia di dissolvere lo stesso uomo.

Più che assimilabile all'impotenza, la potenza-di-non è in realtà una forma di potenza attiva, che può attuarsi nell'impotenza quando si esprime come potenza massima. Una forma di potenza suprema che, pur non avendo nulla di originariamente potente su di sé, può scegliere se avere qualcosa di potente su di sé: una dimensione più adeguata alla trascendenza divina, alla *kenosi*¹⁰⁸. A suggerire tale corrispondenza è l'assonanza che può essere rinvenuta all'altezza del concetto di 'decreazione' fra il pensiero agambeniano e alcune intuizioni di Simone Weil¹⁰⁹.

La decreazione è, sia nel caso di Agamben che nel caso di Weil, una via per sottrarsi alla cattura del gesto sovrano, aprendo così una dimensione di possibilità. «Non c'è assolutamente nessun altro atto libero che ci sia permesso, eccetto la distruzione dell'Io», scrive Weil in merito all'esempio di Cristo¹¹⁰. In maniera analoga in Agamben, l'identità concreta e storica dell'uomo rappresenta un limite marcato dal potere sovrano sulla nuda vita, per sottrarsi al quale ci si deve spogliare delle forme di vita, decreandole e accedendo a una forma «pensabile solo a partire dall'emancipazione da questa scissione, dall'irrevocabile esodo da ogni sovranità»¹¹¹.

Se tale condizione estatica non avviene mediante l'avvicinamento asintotico alla figura di Dio, sembra affermare Weil, ciò non conduce alla felicità, bensì a un mero «egoismo senza Io, [...] all'egoismo nudo, vegetativo», che potremmo dire analogo a quello dello scettico che, di fronte all'*élenchos* aristotelico, tiene il punto e diviene pianta. E però si deve evitare di assimilare la decreazione di Weil e quella di Agamben: per quest'ultimo non si tratta di deporre aspetti inautentici di noi stessi, in una dialettica del processo creativo¹¹²; e la decreazione annunciata da Bartleby non è nemmeno cagionata dalla visione di Dio. Anzi, Bartleby è altrove definito da Agamben come una figura limbale, che può godere di una naturale letizia, nell'oblio di Dio e nell'infrangimento della ragione umana¹¹³. Il carattere messianico, chissà se all'altezza dell'uomo, attribuito da Agamben al suo Bartleby deriva proprio dall'annuncio del godimento di una piena letizia accessibile mediante il compimento della Legge, che «segna il passaggio alla creazione seconda, in cui Dio richiama a sé la sua potenza di non essere e crea a partire dal punto di indifferenza di potenza e impotenza»¹¹⁴.

¹⁰⁸ *Fil* 2, 7.

¹⁰⁹ Cfr. B. Marovich, *Simone Weil*, in A. Kotsko e C. Salzani (a cura di), *Agamben's Philosophical Lineage*, cit., pp. 292-301; p. 298.

¹¹⁰ S. Weil, *L'ombra e la grazia*, a cura di F. Fortini, Milano 2017, p. 50. Altrove: «Per insegnarci che siamo non-essere, Dio si è fatto non-essere» (S. Weil, *Quaderni. Volume quarto*, a cura di G. Gaeta, Milano 2005², p. 248).

¹¹¹ G. Agamben, *Mezzi senza fine*, Torino 1996, p. 17.

¹¹² Cfr. L. de la Durantaye, *Giorgio Agamben*, cit., p. 23; A. Ricciardi, *From Decreation to Bare Life: Weil, Agamben, and the Impolitical*, «Diacritics», 39, 2009 (2), pp. 75-93.

¹¹³ G. Agamben, *Idea della prosa*, cit., pp. 59-60.

¹¹⁴ G. Agamben, *Bartleby o della contingenza*, cit., p. 88.

Di nuovo, non si tratta di signoreggiare il passaggio all'atto, com'è nel concetto aristotelico di *hexis*, bensì, per Agamben, di rimanere a contemplare, fino alla morte, l'inoperoso orizzonte trascendentale entro cui la privazione¹¹⁵, la potenza-di-non, è sempre redenta rispetto al suo annullarsi nell'atto.

Carlo Crosato
Università degli Studi di Bergamo
✉ car.crosato@gmail.com

¹¹⁵ G. Agamben, *Creazione e anarchia. L'opera nell'età della religione capitalista*, Vicenza 2017, pp. 36-37.

Contributi/11

Tendenze a essere

Il disposizionalismo tra antropologia, ontologia e abeologia*

Giacomo Pezzano

Articolo sottoposto a doppia *blind peer review*. Inviato il 14/12/2020. Accettato il 15/03/2021

TENDENCIES TO BEING. DISPOSITIONALISM BETWEEN ANTHROPOLOGY, ONTOLOGY AND ECHOLOGY

The article discusses some fundamental traits of contemporary dispositionalism, on an anthropological and ontological level. I start claiming that the current relevance of dispositionalism also depends on the fact that we are immersed in a sort of ‘dispositionalist atmosphere’, in a double sense: we are experiencing a power oriented towards ‘capacitation’ and not coercion; we are living the diffusion of the implicit ideal of hidden potential, connected to a vision of the human being as potential (§ 0). Then, I define such a potential nature as *generic*, and describe its three main characteristics, in order to point out their wider conceptual consequences. starting with the recognition that any power is *both* particular and plastic at the same time: openness; habitability; historicity (§ 1). This allows me to highlight the basic task that every dispositionalist perspective has to fulfil today: to move in a perspective which is at once neo-Aristotelian and post-Darwinian (§ 2). Afterward, I dwell on analytical dispositionalist ontologies, presenting three key aspects of the dispositions, and discussing their implications: a) *potentiality*; b) *independence*; c) *directionality* (§ 3). Finally, I examine the continental context, focusing on the position of G. Deleuze, in order to contribute to a ‘mutual enlightenment’ between dispositionalism and deleuzism, and to the construction of a genuine non-fixist and non-substantialist worldview: I not only explain that Deleuze would be a pandispositionalist tending towards structuralism in the contemporary spectrum, describing his position with respect to points a), b) and c), but I also show that his perspective allows to pinpoint at least two other relevant issues, such as d) duration and e) echology (§ 4)

Introduzione: Yes, We (Must) Can!

In questo articolo esamino alcuni tratti fondamentali del disposizionalismo contemporaneo, discutendo insieme in maniera originale il livello antropologico e quello ontologico della questione. Definirò così le tre caratteristiche principali

* Il presente contributo è pubblicato nell’ambito del progetto di ricerca *LIFE: automi cellulari e autopoiesi del vivente* (finanziamento MIUR Dipartimenti di Eccellenza 2018-2022, Dipartimento di Filosofia e Scienze dell’Educazione, Università degli Studi di Torino).

della natura umana considerata come potenziale, esplicitando i principali problemi che a esse conseguono, anche sul piano ontologico (§ 1). Poi, evocando il peso dell'eredità aristotelica, individuo il compito fondamentale di ogni approccio contemporaneo al disposizionalismo: muoversi in una prospettiva che sia allo stesso tempo neo-aristotelica e post-darwiniana (§ 2). Successivamente, raffronto per la prima volta il disposizionalismo analitico e quello continentale, al fine di contribuire al delineamento di una visione del mondo genuinamente non fissista e non sostanzialista. Dal primo versante, presento tre aspetti chiave delle disposizioni e discuto le loro principali implicazioni: a) *potenzialità*; b) *indipendenza*; c) *direzionalità* (§ 3). Dal secondo versante, mi concentro sulla filosofia di G. Deleuze, descrivendo come si posiziona rispetto ai punti a), b) e c), e individuando tramite essa altre due questioni rilevanti: d) *durata* ed e) *echologia* (§ 4).

È però davvero possibile analizzare il disposizionalismo accostando il piano antropologico e quello ontologico? A mio giudizio, oggi siamo immersi in una sorta di “atmosfera disposizionalista”, nel senso che le società complesse contemporanee sono caratterizzate da un alto coefficiente di disposizionalità: ciò fa sì che la comprensione dello specifico statuto di *ciò che tende a essere* diventi un compito saliente tanto a livello di condotta concreta, quanto a livello di ricerca scientifica e speculativa. Basta esaminare il tenore di molta della pubblicistica di largo consumo per riscontrare che lo *Zeitgeist* è disposizionalista: per esempio, uno dei recenti libri di *self-help* più di successo ha il titolo emblematico di *The Power of Habit*¹, che non solo esplicita la connessione concettuale tra la semantica di abitudine/abito e quella di potere/capacità, ma condensa anche lo spirito di un'epoca incentrata sul *dovere di potere*, ossia sull'imperativo antropotecnico di cambiare la propria vita instaurando nuovi abiti². Più precisamente, il disposizionalismo può trovare terreno fertile in una situazione in cui si affermano un potere orientato alla “capacitazione” e l'ideale implicito del potenziale nascosto di ogni essere umano.

In prima battuta, l'idea è che vivremo in una società della positività, che veicola un potere non negativo/disciplinare, bensì benevolo/permisivo, il cui verbo modale per eccellenza non è il (non) dovere, bensì il potere inteso come possibilità: il potere “post-disciplinare” è un potere ‘capacitativo’, *disposizionale*, anche perché non *impone* ma *dispone*, non costringe e impedisce ma influenza e condiziona, non vieta ma stimola³. “Potere” equivale così a “posso”, “è possibile”, “ho facoltà”, “sono capace”: è il paradosso per cui il “vietato vietare” diventa un *devi potere!* che sollecita alla continua reattività e invita all'auto-sfruttamento, finendo per ingenerare come sua condizione patologica privilegiata uno ‘sgonfiamento’, cioè una situazione di frustrazione, stanchezza, esaurimento e

¹ C. Duhigg, *Il potere delle abitudini. Come si formano, quanto ci condizionano, come cambiarle*, Milano 2014.

² Ho in mente chiaramente P. Sloterdijk, *Devi cambiare la tua vita*, Milano 2010.

³ Cfr. B.-C. Han, *Psicopolitica. Il neoliberalismo e le nuove tecniche del potere*, Roma 2016, pp. 23-25.

affaticamento⁴. In breve, le dinamiche sociali si impernano sulla messa a frutto del potenziale.

In seconda battuta, correlativamente, una società incentrata sull'intreccio tra flessibilità, instabilità e innovatività sembra reggersi sull'ideale o immaginario implicito del «potenziale nascosto», per il quale ciascun individuo – per quanto possa aver già agito e attuato – possiede una costante riserva di risorse che possono (*debbono*) essere attivate. I soggetti si percepiscono dinamicamente: capaci, abili e competenti, *potenzialmente potenti*, al punto da poter trasformare in occasione e opportunità anche ostacoli quali sventure, avversità e deficit – anche la malattia cessa di essere invalidante (un “nonostante/malgrado”), tramutandosi in risorsa e occasione di far valere coraggio, tenacia, creatività e inventiva (un “poiché/grazie a”). Quando la «grammatica sociale» si articola intorno al potenziale nascosto in ciascuno, gli individui sono costantemente occupati in «esercizi dell'autonomia», ciascuno secondo la propria irriducibile differenza: nell'«individualismo di capacità», un «handicappato» diventa un «handicapace» e un «deficit *da compensare*» un «potenziale *da aumentare*». Se «per vivere in società, è necessario poter-fare e poter-essere»⁵, allora potere diventa un dovere, innanzitutto verso se stessi, verso le proprie potenzialità:

L'individuo non solo può esplorare le sue molteplici possibilità, ma, ancora meglio, deve farlo. La sua morale consiste nel dire che ciò che si può fare si deve anche fare. Dover fare quello che si è in grado di fare è senza dubbio un'attesa fondamentale in una società in cui l'autonomia è la condizione di ciascuno⁶.

Ecco quindi i valori e concetti chiave di una simile società: competenza; *lifelong/lifewide learning*; apprendere ad apprendere; abituarsi ad abituarsi; capitale umano, ecc. È una società sportiva, i cui soggetti sono atleti o acrobati alle prese con un continuo allenamento e perfezionamento: l'essere umano viene concepito prima di tutto come *capace*. Questo – come verrà si tratta di discutere – ha delle ben precise implicazioni, certamente sul piano antropologico, ma appunto anche su quello ontologico.

1. Una natura generica

Se l'essere umano è innanzitutto capace-di, allora la sua natura è *generica*, secondo una ritraduzione del *Gattungswesen* marxiano di impronta aristotelica, in cui «di genere» diventa «potenziale»⁷. Tale concetto permette di tenere insieme

⁴ Cfr. Id., *Topologia della violenza*, Roma 2020, pp. 165-172 e *La società della stanchezza*, Roma 2020, pp. 11-29.

⁵ Cfr. A. Ehrenberg, *La meccanica delle passioni. Cervello, comportamento, società*, Torino 2019, pp. 20-66 e 215-266.

⁶ Ivi, p. 316.

⁷ Vedi soprattutto M. Vadée, *Marx, penseur du possible*, Le Kremlin-Bicêtre 1992.

tre aspetti strettamente correlati⁸, da cui si possono trarre alcune utili indicazioni per lo sviluppo del presente discorso.

i) Apertura. Se già Pico della Mirandola connotava l'umano in termini di potenzialità, oggi svariate discipline sottolineano che l'essere umano si contraddistingue per la creatività o la plasticità: per l'ampiezza del proprio ventaglio di possibilità.

ii) Abituabilità. Un essere umano ha l'abitudine di prendere abitudini, che si esplica relazionalmente: si diventa umani sempre tra altri animali umani. Se già l'antropologia filosofica del Novecento parlava di natura culturale, oggi si evidenziano che l'animale umano è contraddistinto congiuntamente da spiccate tendenze sociali ed elevata capacità di apprendimento.

iii) Storicità. Tale animale sociale e abile è un animale storico: tanto i filosofi quanto gli antropologi illustrano che le vicende umane consistono nei reiterati tentativi di costruire l'umanità stessa e sono ritmate dall'intreccio aperto di tradizione e innovazione.

Ad i). La genericità o aspecificità non indica l'assenza di qualsiasi forma, come avverrebbe in un'ottica socio-costruttivista o 'esternalista': intanto, si potrebbe dire che alcune capacità sono più cogenti di altre nella determinazione di un'esistenza *umana* (penso alle note *capabilities* di M. Nussbaum); ma soprattutto, la condizione di apertura è l'esito di un percorso evolutivo, che lascia in dotazione un insieme di tratti fisiologici, organici, somatici, ecc., i quali rendono possibili apprendimento, cultura, relazione, ecc. La potenzialità umana *da una parte* non è già realizzata e determinata (è ancora 'sfrangiata' o 'enigmatica'), ma *dall'altra parte* essa non è semplicemente priva di determinatezza: qualifica un dato set di capacità, *quel* potenziale e non un altro.

Ad ii). Simile potenzialità *allo stesso tempo* si distingue da ognuna delle determinazioni cui dà corso e non esiste in maniera "pura" al di fuori delle sue stesse manifestazioni attuali: nei termini resi oggi celebri da G. Agamben⁹, la nuda vita si dà solo "oggettivandosi" in determinate forme-di-vita, "rivestendosi" in certi abiti di vita, e funge da loro "supporto mobile" senza ridursi a nessuno di essi. Nessun modo di vita (sociale o individuale) coincide integralmente con la potenza umana, la esaurisce: questa mantiene uno statuto distinto (disposizionale), ma esiste solo attraverso quei modi di vita che la attualizzano. Ogni animale umano esprime la *tendenza a essere umani*, si sforza di esserlo in senso tendenziale e non finalistico (è *tendenzialmente* umano), ma nessuno incarna mai *L'Umano*.

⁸ Su quanto segue rinvio a G. Pezzano, *Pesci fuor d'acqua. Per un'antropologia critica degli immaginari sociali*, Pisa 2018, pp. 5-133 e Id., *Ereditare. Il filo che unisce e separa le generazioni*, Milano 2020, pp. 139-209.

⁹ Il cui progetto *Homo sacer* da un lato si confronta continuamente con la questione della potenza (di-non) e dall'altro lato culmina nell'interrogativo circa la natura dell'uomo in termini marcatamente disposizionalisti: vedi *L'uso dei corpi. Homo sacer. IV/2*, Vicenza 2014.

Ad iii). La storia ha un andamento “accrescitivo” in senso trasformativo, in cui si modifica anche il passato e si creano nuove piattaforme di possibilità. Qualsiasi realizzazione storica sembra restringere le possibilità umane, facendole andare in un verso piuttosto che un altro, ma allo stesso tempo dà corso a un processo di ripossibilizzazione, lungo cui si riappla o rinnova il serbatoio di possibilità a venire. La potenzialità umana, in quanto aperta, non è statica, ma dinamica: quel che essa “contiene” dipende dal percorso stesso della storia, dunque delle stesse manifestazioni di quella potenza, che la retro- o co-determinano. Un uomo del XIV secolo non poteva spostarsi da un continente all’altro in poche ore, mentre un uomo del XXII secolo potrà: la stessa predisposizione a muoversi viene quindi ritrasformata nel corso della storia, assumendo via via tratti diversi.

Queste considerazioni suggeriscono che per comprendere il peculiare statuto di ciò che è in potenza o tende all’essere servono concetti adeguati, ritagliati su misura. Prendiamo l’esperienza della coppia potenza/atto per noi forse più incisiva: *il linguaggio*. Al di là se esso sia o meno un istinto *stricto sensu* (come vogliono i chomskiani)¹⁰, si può ugualmente notare che *da un lato* la facoltà di linguaggio non pre-configura quale lingua si parlerà, né come, *dall’altro lato* la capacità linguistica esige una data configurazione biologico-organica per estrinsecarsi e si manifesta secondo certe regolarità strutturali. Al contempo, tutte le lingue “incarnano”, dal loro versante, la facoltà di linguaggio, facendola così concretamente esistere, senza però esaurirla o manifestarla mai *qua tale*, cioè nel suo essere una *predisposizione*.

In aggiunta, la potenza linguistica si modifica attraverso il suo stesso esercizio e può tanto avvizzirsi quanto intensificarsi, risultando essa stessa soggetta a generazione, mutamento e corruzione. Ciò risulta evidente se si pensa, in chiave ontogenetica e biografica, alla pratica di seconde lingue: la mancanza di esercizio fa perdere la pratica, rischiando persino di disattivare quella “latenza”. Ma vale anche sul piano della storia culturale delle lingue: l’uso che attualizza le possibilità di una data lingua ne modifica anche lo spettro di futura utilizzabilità, manifestando un retro-/co-effetto di virtualizzazione del suo spazio di praticabilità. Infine, il medesimo meccanismo agisce anche nella storia naturale o filogenetica della facoltà di linguaggio: proprio come essa è emersa lungo un percorso bioevolutivo di adattamenti, exattamenti, modificazioni, apprendimenti, ridisposizioni, ecc., così essa potrebbe venir meno in questo stesso percorso.

Prendiamo l’esempio di Elena (di cui sono diretto testimone): nasce in Germania 31 anni fa e cresce parlando tedesco; a 8 anni si trasferisce in Italia, smette di parlare tedesco per parlare esclusivamente italiano e a oggi non riesce più a comprendere e utilizzare la propria madrelingua (nemmeno quando le capita di tornare in Germania). La facoltà di parola di Elena non è stata intaccata da danni fisiologici, cerebrali, ecc.: il caso è rilevante, perché l’assenza della parola

¹⁰ La formulazione più rigorosa di tale posizione resta quella di S. Pinker, *L’istinto del linguaggio. Come la mente crea il linguaggio*, Milano 1998.

(tedesca) in atto finisce per sfociare nell'assenza della parola (tedesca) in potenza. Magari è comunque un caso raro, mentre è abbastanza comune una situazione come quella – per ipotesi – di Giulia, di nascita e madrelingua italiana, che a 30 anni emigra e smette di esercitare l'italiano, ma non ne perde affatto la capacità, tanto che magari a distanza di molti anni torna in vacanza in Italia e si scopre ancora capace di parlarlo. Nella scala della vita di un singolo la potenza mostra una certa "resistenza", va bene; *tuttavia*, in un raggio prospettico allargato restano aperti perlomeno due scenari come questi: se ogni italiano smette di parlare italiano, facendo cessare l'italiano-in-atto, anche l'italiano-in-potenza a un certo punto scomparirà; se ogni umano smette di parlare, facendo cessare il linguaggio-in-atto, anche il linguaggio-in-potenza a un certo punto scomparirà.

2. Ritornare ai Megarici?

Tenendo conto di questo, pensiamo alla celebre diatriba tra Aristotele e Megarici, perlomeno per come la riporta il primo in *Metafisica*, IX¹¹: certo, come insisteva Aristotele, un architetto che non sta attualmente costruendo possiede ancora la potenza di costruire, non la perde di punto in bianco; *tuttavia*, a furia di non esercitare attualmente la propria capacità, l'architetto smetterebbe a un certo punto di disporne, proprio perché l'aveva prima acquisita. Quindi i Megarici qualche ragione potevano averla a rimarcare che l'esercizio attuale di una facoltà è fondamentale per il suo possesso e la sua esistenza, perché c'è un senso in cui l'esibizione in atto è costitutiva della potenza e la seconda esiste soltanto "agganciata" alla prima – tanto che pare quasi coincidere integralmente con la sua manifestazione¹². Di nuovo, questo sembra valga soprattutto su scala extra-individuale: se ogni architetto esistente smettesse di esercitare, a un certo punto la disposizione all'architettura svanirebbe¹³ – in effetti, la storia delle pratiche umane è anche una storia di cancellazioni. Come visto, non esiste predisposizione umana che non si trasformi lungo il suo stesso uso – a cominciare dalla stessa disposizione all'umanità.

Nell'ontologia aristotelica, al contempo teleologica ed essenzialista, questo restava inammissibile: il movimento era ricondotto a un fine prefissato, a un

¹¹ Ho in mente soprattutto i passaggi di 1, 1046a, 4-16 e 3, 1046b, 28-1047b, 3.

¹² La questione diventa particolarmente incalzante discutendo la capacità forse fondamentale degli umani, *la libertà* (la disposizione ad avere disposizioni). Essa deve esserci anche in mancanza di una sua espressione attuale (Pete Sampras è libero di giocare a tennis anche quando non ha la racchetta, in quanto ne possiede l'abilità: cfr. A. Whittle, *Dispositional Abilities*, «Philosophers' Imprint», X, 12, 2010, pp. 1-23: 2); ma la libertà è reale se concretamente esercitata (Pete Sampras in carcere non è libero di giocare a tennis). Per una discussione del nesso tra libero arbitrio ed esistenza di possibilità vedi C. List, *Il libero arbitrio. Una realtà contestata*, Torino 2020.

¹³ È certo una semplificazione. Dovrebbero venire meno anche tutte le *tracce* che mantengono viva una qualche forma di memoria: ciò alimenterebbe la persistenza della potenza-architetto, perseverandone l'esercizio, manifestandola su un qualche livello ed esprimendola sotto un certo aspetto.

atto compiuto e a una sostanza data, era cioè concepito in termini “identitari” – *staticamente*. Per esempio, «la forma non è soggetta a corruzione e neppure a generazione: [...] non si genera l'essenza di casa, ma solo l'essere di questa concreta casa qui», vale a dire che «le forme esistono oppure non esistono senza che di esse vi sia processo di generazione e di corruzione: [...] nessuno le genera né le produce»¹⁴. D'altro canto, è innegabile che proprio Aristotele abbia aperto il campo a ogni riflessione sulla semantica dell'abito e della disposizione¹⁵: gli stessi esponenti del disposizionalismo analitico (cfr. *infra*, § 3) riconoscono che Aristotele resta il primo degli «antenati» del loro realismo dei poteri-capacità (*powers*), in cui la natura contiene tendenze verso certi effetti¹⁶. *Potentiality* sarebbe una nozione dal «pedigree aristotelico», capace di suscitare un secolare «consenso nella storia della metafisica»¹⁷, al punto da difendere tutt'ora l'opportunità di un approccio (neo)aristotelico¹⁸. Analogamente, anche sul versante continentale (cfr. *infra*, § 4) la paternità del «filosofema» *habitus* è facilmente riconosciuta ad Aristotele¹⁹.

In definitiva, Aristotele rimane un riferimento importante, ma non si può costruire un'ontologia genuinamente dinamica senza prendere sul serio un dato apparentemente scontato: *Aristotele non era darwiniano*. Pertanto, anche senza difendere un qualche effettivo “ritorno ai Megarici”, va rimarcato che l'impostazione aristotelica lascia aperto un interrogativo di fondo: un pensiero costruito intorno al problema della sostanza può risultare compiutamente disposizionalista? È qui che vengono a occupare la scena le ontologie contemporanee.

3. Disposti a essere

In ambito analitico, il disposizionalismo è protagonista di un dibattito articolato, anche dal punto di vista logico-formale, di cui seleziono qui alcuni aspetti funzionali al presente discorso²⁰. Intanto, l'ontologia disposizionalista sposa il realismo scientifico: si fonda su alcune scoperte della ricerca scientifica, fisica in

¹⁴ Sempre in *Metafisica*, VII, 15, 1039b, 24-26.

¹⁵ Vedi p.e. la genealogia in X. E. Barandiaran, E. A. Di Paolo, *A Genealogical Map Of The Concept Of Habit*, «Frontiers in Human Neuroscience», 8/522, 2014.

¹⁶ R. L. Anjum, S. Mumford, *What Tends to Be. The Philosophy of Dispositional Modality*, London-New York 2018, p. 24.

¹⁷ B. Vetter, *Potentiality. From Dispositions to Modality*, Oxford 2015, pp. 1, vii.

¹⁸ A sostenere questa tesi è principalmente A. Marmodoro, più estesamente in *Aristotle on Perceiving Objects*, Oxford 2014.

¹⁹ Cfr. p.e. L. Wacquant, *Breve genealogia e anatomia del concetto di habitus*, «ANUAC», 4/2, 2015, pp. 67-77.

²⁰ Oltre ai testi già citati e che verranno chiamati in causa più puntualmente, come riferimento segnalo perlomeno: D. M. Armstrong, C. B. Martin, U. T. Place, *Dispositions. A Debate*, London-New York 1996; T. Dumsday, *Dispositionalism and the Metaphysics of Science*, Cambridge 2019; B. Ellis, *Scientific Essentialism*, Cambridge 2001; A. Marmodoro (ed.), *The Metaphysics of Powers. Their Grounding and their Manifestations*, London-New York 2010; J. McKittrick, *Dispositional Pluralism*, Oxford 2018; A. S. Meincke (ed.), *Dispositionalism. Perspectives from Metaphysics and the Philosophy of Science*, Cham 2020; D. H. Mellor, *In Defence of Dispositions*,

particolare, per le quali poteri, disposizioni e tendenze ad agire esistono a tutti gli effetti, non sono meri poteri occulti. Grazie alla scienza, le virtù diventerebbero osservabili, ancorché tramite vari espedienti di modellizzazione²¹: finalmente, le disposizioni-capacità perderebbero il carattere «etereo» e diventerebbero «più «terrestri»²², aprendo la discussione sul loro modo di esistenza.

In chiave ontologica, si parte dall'idea per cui nel mondo esistono enti intesi come composti di sostanze e proprietà, secondo uno schema che ricalca la struttura linguistica *S è P*: come un predicato (un aggettivo) in una frase necessita di un soggetto grammaticale (un nome), così le proprietà per muoversi nel mondo necessitano di sostanze che le supportino, cioè di oggetti individuali quali loro portatori²³. Si pone poi il problema della natura delle varie possibili proprietà, ritagliate secondo varie distinzioni, come intrinseco/estrinseco, essenziale/contingente, o *categorico/disposizionale*: le proprietà categoriche caratterizzano un oggetto per come è nel presente, quelle disposizionali esprimono il modo in cui un oggetto può cambiare o comportarsi in determinate situazioni. Il tablet tramite cui sto scrivendo avrebbe certe dimensioni, una forma, ecc., ma anche una data utilizzabilità, una certa potenza computativa, ecc.: se intuitivamente solo le prime proprietà sembrano percepibili e misurabili, la scienza contemporanea mostrerebbe che anche le seconde lo sono – almeno a certe condizioni.

Mentre le proprietà categoriali individuano tratti stabili e non soggetti a condizionalità, le caratteristiche delle proprietà disposizionali sarebbero invece così sintetizzabili:

a) potenzialità: una disposizione si colloca nello spettro modale della possibilità reale, ossia esprime una capacità che ha la forma di “movimento tendenziale” effettivo, dunque non di necessità o contingenza in senso logico;

b) indipendenza: una disposizione si dirige verso le sue manifestazioni ma resta distinta da queste, ossia la sua esistenza non dipende dal suo stesso esercizio attuale;

c) direzionalità: una disposizione non esprime uno stato ma un'inclinazione, ossia è una “tendenza verso”, una “propensione a” o un “potere per” rispetto a una certa effettualità.

Vediamo le principali implicazioni di questi tratti.

in Id., *Matters of Metaphysics*, Cambridge 1991, pp. 104-122; E. Prior, *Dispositions*, Aberdeen 1985; S. Shoemaker, *Identity, Cause, and Mind*, Oxford 1980.

²¹ Come insiste A. Chakaravatty, *A Metaphysics for Scientific Realism. Knowing the Unobservable*, Cambridge 2007.

²² N. Goodman, *Facts, Fiction, and Predictions*, Cambridge 1983, p. 40.

²³ Lo rimarca p.e. A. Marmodoro, E. Mayr, *Breve introduzione alla metafisica*, Roma 2017, pp. 12-14, 18-19.

3.1. *Possibilità reale*

In ottica disposizionalista, un ente è pienamente reale se supera il «test dello Straniero Elastico»²⁴, delineato nei passaggi del *Sofista* platonico in cui l'essere sembra definirsi come *dynamis*²⁵: qualcosa è reale quando può fare qualcosa, causare una differenza nel mondo. Essere significa *essere capaci di, avere una capacità*: possedere una certa predisposizione, essere disposti in un certo modo, avere una «prontezza» a manifestare certi comportamenti in certe condizioni²⁶. Quella delle potenze è «una sorta di esistenza spettrale», che però rivela di possedere una specifica forma di determinatezza, nel senso in cui non è che «una pietra può *volare*»²⁷: le disposizioni avrebbero una *intrinsicness*, per la quale si manifesta *questo* potenziale piuttosto che quello in ragione della storia effettiva dell'universo.

L'enfasi sul carattere *effettuale* delle disposizioni è centrale nelle ontologie disposizionaliste, che non solo si contrappongono ai neo-attualismi in stile megarico (*hardcore actualists*)²⁸, ma si smarcano anche dalla prospettiva neo-positivista o logicista per cui le possibilità sono proprietà di affermazioni o proposizioni, non proprietà di oggetti o modi d'essere: la possibilità disposizionale è cioè ancorata al mondo effettivo, agli oggetti reali ordinari, nemmeno dunque semplicemente a mondi possibili à la Lewis. Si hanno dunque da una parte la possibilità logica, astratta da ogni riferimento a entità, dall'altra parte la possibilità reale, una potenzialità concreta, che non fluttua liberamente in mondi immaginati (*comunque a partire da quelli già dati*: cfr. *infra*, § 4.1), ma si aggancia a elementi concreti: è una possibilità *localizzata*, con i problemi che ne seguono.

3.2. *Tendenze o cose?*

Infatti, localizzare le possibilità sembra richiamare l'immagine ontologica intuitiva per cui al di fuori della mente esistono fondamentalmente cose che possiedono proprietà: le potenzialità devono quindi radicarsi in oggetti individuali, pur senza perdere la specificità del loro statuto modale. Esse sarebbero proprietà di particolari cose, perché il mondo innanzitutto «consiste di oggetti»: «non importa quanto progrediamo dal meno al più fondamentale (fino all'ultimo livello fondamentale, se ve n'è uno), noi troveremo sempre oggetti», così che «il mondo è fondamentalmente costituito da *cose*», ossia «sono le cose

²⁴ Espressione di G. Oddie ripresa e fatta circolare nel dibattito da D. Armstrong, *A World of States of Affairs*, Cambridge 1997, p. 41.

²⁵ Cfr. l'analisi di G. Chiurazzi, *Dynamis. Ontologia dell'incommensurabile*, Milano 2017.

²⁶ S. A. N. Lie, *Philosophy of Nature. Rethinking Naturalness*, London-New York 2016, p. 88.

²⁷ Ivi, pp. 90, 92.

²⁸ Criticati p.e. da B. Vetter, *Recent Work. Modality Without Possible Worlds*, «Analysis», 71, pp. 742-754. Ma vedi anche S. A. N. Lie, *Philosophy of Nature*, cit., pp. 94-95, 119.

individuali e concrete a venire per prime»²⁹. Se il disposizionalismo vuole essere realista, non potrebbe quindi dismettere i panni di una *object-based ontology*.

Eppure, c'è chi ritiene che comprendere le disposizioni *iuxta propria principia* esiga un impianto strutturalmente diverso da quello che ospita entità come cose, oggetti, individui e sostanze: tendenze, propensioni, predisposizioni, attitudini, posture, ecc. esprimono forze e attività, non indicano un che di statico, conchiuso e definito. Ciò richiederebbe di questionare la *distinctness-thesis*³⁰, per la quale le *cose* sono innanzitutto di per se stesse discrete e separate, auto-identiche e indipendenti, per poi entrare incidentalmente in relazione l'una con l'altra: sarebbe l'immagine di un mondo composto da palle di biliardo che si incontrano in maniera contingente e meccanica. L'idea che la natura primaria delle entità che popolano il mondo sia di tipo 'oggettuale' riprodurrebbe cioè una visione atomistica della realtà, che riduce ogni entità a micro-unità o micro-mattoncini fondamentali.

Perciò, non solo si può difendere una forma di monismo delle proprietà (tutte le proprietà categoriche sono riconducibili a proprietà disposizionali), ma si potrebbero minare le stesse basi dello schema "sostanze + proprietà": i sostenitori di versioni radicali del «pandisposizionalismo»³¹ propongono una forma di *relazionalismo* molto vicina al «realismo ontico strutturale», per il quale le entità fondamentali del mondo sono non gli oggetti, le cose, bensì le strutture, le relazioni³². Gli strutturalisti sembrano insomma portare il relazionalismo dei pandisposizionalisti alle estreme conseguenze, mettendo in discussione l'esistenza di *bearers* al fondo dei poteri, operazione non priva di costi: se eticamente il relativismo farebbe venir meno i punti fermi in termini di valori e principi, ontologicamente il relazionalismo culminerebbe nella rinuncia all'esistenza degli ancoraggi rappresentati dalle cose, dai *relata*.

In termini disposizionalisti, se non esistono altro che poteri puri e ogni manifestazione di un potere non è altro che un altro potere e così via, ci si ritrova in un mondo-domino composto di pezzi-disposizioni a far cadere e farsi buttar giù, in cui mancano i pezzi-cosa che realmente cadono³³: se il mondo fosse davvero abitato da soli poteri senza portatori, a dispetto dell'intento di spiegare il cambiamento, si profilerebbe uno scenario in cui si passa da uno stato in potenza del mondo a un altro, senza mai niente in atto, ossia si preparano senza sosta valigie senza mai viaggiare – ossia passare dalla potenza all'atto (*Always Packing, Never Travelling*)³⁴. Per evitare il rischio che venga a mancare il sostrato reale del cambiamento, il *quid* al fondo di ogni mutamento, ci si può allora rifugiare in

²⁹ B. Vetter, *Potentiality*, cit., pp. 23-24.

³⁰ G. Molnar, *Powers. A Study in Metaphysics*, Oxford 2003, p. 181.

³¹ Un esempio importante è S. Mumford, *Dispositions*, Oxford 1998.

³² Cfr. perlomeno S. French, *The Structure of the World. Metaphysics and Representation*, Oxford 2014; J. Ladyman, D. Ross, *Every Thing Must Go. Metaphysics Naturalized*, Oxford 2007.

³³ È l'immagine polemicamente usata da J. Heil, *From an Ontological Point of View*, Oxford 2003, p. 98.

³⁴ È l'immagine polemicamente usata questa volta da D. Armstrong, *A World of States of Affairs*, cit., p. 80.

una sorta di agnosticismo per cui a fare da *bearers* ai poteri «potrebbero anche esserci oggetti, così come eventi, stati di cose, processi, e così via»³⁵.

In un mondo «analogo a un puzzle»³⁶, i pezzi non sono isolati e dipendono dall'immagine d'insieme, pur potendosi incastrare solo in un certo modo: ma essi presentano in ultima istanza i contorni netti e definiti delle cose, o i lineamenti sfumati e vaghi dei poteri, delle tendenze? Andare verso un «eliminativismo» degli oggetti significa insomma puntare a un ripensamento dell'impostazione sostanza/proprietà tutt'altro che scontato, posto che – a maggior ragione dalla modernità – «chiunque ha accettato l'idea (essenzialmente aristotelica!!!) per cui *essere* è esistere *indipendentemente* da qualsiasi altra cosa»³⁷, cioè “sostare”, *essere sostanza*. Eppure, se – già da Platone – l'essere coincide con la *dynamis* intesa come potenza *di agire e patire*, di fare e subire, davvero la sua *prontezza a essere*, una sorta di “essere all'erta”, una “vivacità” e una “reattività”, richiede di essere attribuita a un (s)oggetto? Una pura forza è *di* una qualche sostanza, una proprietà di un *qualcosa*? Una tendenza e un oggetto agiscono allo stesso modo?

3.3. *Condizionamenti*

Per sbarazzarsi delle cause formali e finali, legate a strani poteri, a forze interne e inosservabili, nella modernità le cause aristoteliche vennero ridotte alla causa efficiente, in veste di causa meccanica³⁸, rendendo «il cemento dell'universo»³⁹ di natura deterministica: un corpo agisce su un altro corpo in un certo momento e in modo tale che la causa precede e l'effetto segue. Il paradigma causale è stato così modellato sui micro-urti tra particelle che vanno da un prima a un dopo, la cui ovvietà sembra però dipendere anche dal fatto che gli esseri umani agiscono su un oggetto nel momento t_1 per determinarne lo stato in t_2 ⁴⁰ e deliberano asimmetricamente verso il futuro e non verso il passato⁴¹. Eppure, la ricerca scientifica, a partire dalla meccanica quantistica, avrebbe evidenziato l'esistenza di fenomeni retti da una causa indeterministica, simultanea o retro-

³⁵ S. Mumford, R. L. Anjum, *What Tends to Be*, cit., p. 8.

³⁶ S. Mumford, *Laws in Nature*, London-New York 2004, p. 184.

³⁷ S. A. N. Lie, *Philosophy of Nature*, cit., p. 23.

³⁸ Utile in merito C. Laudisa, *La causalità*, Roma 2010. Per una panoramica sul dibattito contemporaneo segnalo perlomeno H. Beebe, C. Hitchcock, H. Price (eds.), *Making a Difference. Essays on the Philosophy of Causation*, Oxford 2017.

³⁹ J. L. Mackie, *The Cement of the Universe. A Study on Causation*, Oxford 1974.

⁴⁰ Aspetti che erano stati sollevati, in contesto certo diverso, per esempio da B. Russell, *On the Notion of Cause*, «Proceedings of the Aristotelian Society», 13, 1913, pp. 1-26 (testo ancora molto discusso: cfr. T. Blanchard, *Physics and Causation*, «Philosophy Compass», XI, 5, 2016, pp. 256-266) e M. Dummett, *Can an Effect Precede Its Cause?*, «Proceedings of the Aristotelian Society», 28, 1954, pp. 27-44.

⁴¹ È la posizione prospettivista espressa p.e. da H. Price, B. Weslake, *The Time-Asymmetry of Causation*, in H. Beebe, C. Hitchcock, P. Menzies (eds.), *Oxford Handbook of Causation*, Oxford 2009, pp. 414-443.

attiva⁴²: sembra allora esistere una causa che non precede l'effetto e che non lo determina necessariamente, una *causa non cosale*, ma *tendenziale*. Infatti, se le tendenze sono allo stesso tempo più deboli della necessità e più forti della contingenza, allora la loro attività non è orientata da un qualche fine o fondata in una qualche essenza, ma possiede ugualmente una propria direzionalità⁴³. Perché non si tratta di un semplice ritorno alla causalità aristotelica?

In generale, l'analisi logico-formale di poteri e disposizioni chiama in causa i condizionali e i controfattuali, del tipo $s \rightarrow p$: significativamente, si mette al centro la semantica del *condizionare*, anche comunemente accostabile a propensioni o inclinazioni, protagoniste di un movimento tendenziale, di un'influenza aperta a eccezioni, non di una determinazione univoca. L'azione propria di ciò che dispone o tende verso l'effetto si svolge nel tempo in modo tale da implicare un'interazione e una sensibilità agli stimoli: non è l'oggetto-acqua che scioglie l'oggetto-zucchero, ma si dà un'interazione tra disposizione-a-sciogliere e disposizione-a-essere-sciolto, che produce poi un'ulteriore disposizione, in una dinamica soggetta a condizioni e aperta a interferenze. Quella delle tendenze è un'azione non necessaria, eppure non casuale; perciò, «la cornice è grossomodo aristotelica in partenza, poiché il cambiamento è fondamentale nella tradizione aristotelica», ma quest'ultimo «è meno affidato alle sostanze e più ai processi»⁴⁴: il cambiamento non è riferito a qualcosa soggetto a cambiamento; la cosa stessa è il cambiamento, *in cambiamento*. L'alterazione non è diretta verso un riempimento o compimento, perché non c'è un'essenza interna e immutabile, che coincide con lo scopo del movimento: una disposizione *inclina senza necessitare*, cioè condiziona.

Guardare in questo modo alla causalità è oltretutto rilevante se si intendono spiegare i fenomeni biologici e il processo evolutivo in generale avvalendosi di principi *direzionali ma non teleologici*, o legati a una teleologia non extra- o sovra-naturale⁴⁵. «Teleonomia»; «intenzionalità»; «teleologia naturale» o «senza intenzione»; «ragioni senza qualcuno che ragioni» o «progetti senza un progettista»⁴⁶: sono per esempio principi che, oltre a voler de-antropomorfizzare il senso e la direzionalità naturali⁴⁷, esprimono intenzioni senza fini, orientamenti

⁴² Si veda diffusamente S. Mumford, R. L. Anjum, *What Tends to Be*, cit., pp. 64-82, anche per il riferimento al *neo-Aristotelian framework*.

⁴³ Cfr. in particolare S. Mumford, R. L. Anjum, *Getting Causes from Powers*, Oxford 2011.

⁴⁴ S. Mumford, R. L. Anjum, *Dispositionalism. A Dynamic Theory of Causation*, cit., p. 72. Vedi anche S. A. N. Lie, *Philosophy of Nature*, cit., pp. 45-50, 87.

⁴⁵ Vedi comunque S. Mumford, R. L. Anjum, *Dispositionalism. A Dynamic Theory of Causation*, in D. J. Nicholson, J. Dupré (eds.), *Everything Flows. Towards a Processual Philosophy of Biology*, Oxford 2018, pp. 62-75.

⁴⁶ Vedi rispettivamente E. Mayr, *Teleologia e teleonomia. Una nuova analisi*, in Id., *Evoluzione e varietà dei viventi*, Torino 1983, pp. 206-237; T. Deacon, *Natura incompleta. Come la mente è emersa dalla materia*, Roma 2012; T. Nagel, *Mente e cosmo. Perché la concezione neodarwiniana della natura è quasi certamente falsa*, Milano 2015; D. D. Dennett, *Dai batteri a Bach. Come evolve la mente*, Milano 2018.

⁴⁷ Cfr. G. Pezzano, *E se "antropomorfo" si potesse dire in molti modi? Sui possibili rischi di ogni «ontologia piatta»*, in G. Piatti, D. Sisto, G. Vissio (a cura di), *La fine del mondo umano e la*

senza scopi, disegni senza intelligenza⁴⁸, retti da dinamiche multifattoriali aperte e non necessitate, ma non perciò prive di *inclinazioni*. Per certi versi, nulla di nuovo sotto il sole filosofico continentale, si potrebbe dire: lo *slancio vitale* (Bergson), la *teleiosis* (Brentano), la *teleoclinia* (Scheler), ma prima ancora l'*intentio* medioevale, sono tutti tentativi di indicare un movimento tendenziale, che si indirizza lungo il cammino, senza essere né privo di senso né dotato di un significato prefigurato.

Quella delle disposizioni sembra quindi una «direzionalità» che ha «tutto l'aspetto della teleologia senza esserlo»: in ciò consisterebbe propriamente «un divenire»⁴⁹.

4. «Un po' di possibile, sennò soffoco»

Venendo così al pensiero continentale, si è osservato che in esso ci sarebbero due principali linee filosofiche che cercano di comprendere la natura del movimento: «la linea tedesca è la linea dell'origine; la linea francese è la linea senza origine». Esse danno vita rispettivamente a un pensiero «della nascita e della morte, della messa in forma e della perdita della forma», e a un pensiero «della trasformazione, del divenire»: da un lato si ha cominciamento e interruzione d'essere, un universo attraversato dalla negatività e dal nulla; dall'altro lato si ha la continua suscettibilità di trasformarsi, un universo attraversato dalla positività e dall'affermazione. Nel '900, il culmine del «pensiero della genesi» sarebbe Derrida e quello del «pensiero della disposizione» sarebbe Deleuze⁵⁰.

Basterebbe già il caso di Heidegger a sfumare questa distinzione tra «nazioni filosofiche»⁵¹: l'intera sua riflessione – cosa che influenzerebbe particolarmente Derrida, secondo Nancy – è sì attraversata dalla problematica del nulla e della morte, ma essa – *aristotelicamente*⁵² – si incentra ugualmente sull'esigenza di includere nell'orizzonte di realtà non solo l'ente-presente (*attuale*), ma anche – soprattutto – l'essere della possibilità, sino ad arrivare a delineare una peculiare ontologia dell'avere, dell'*echein* («echeilogia»)⁵³. Al di là di ciò, è qui centrale l'idea che la filosofia deleuziana sia un disposizionalismo, il cui slogan potrebbe essere la nota invocazione: «un po' di possibile, sennò soffoco»⁵⁴. Intanto, i riferimenti

filosofia, Milano-Udine 2021 (in pubblicazione).

⁴⁸ M. Pigliucci, *Design Yes, Intelligent No. A Critique of Intelligent Design Theory and Neocreationism*, «Skeptical Inquirer», XXV, 5, 2001, pp. 34-39.

⁴⁹ H. Jonas, *Organismo e libertà. Verso una biologia filosofica*, Torino 1999, p. 85.

⁵⁰ Cfr. J.-L. Nancy, *Le differenze parallele. Deleuze e Derrida*, Verona 2008, pp. 24-25, 13.

⁵¹ Comunque plausibile: cfr. lo scontro frontale tra Heidegger e Deleuze che si delinea in G. Bottioli, *La ragione flessibile. Modi d'essere e stili di pensiero*, Torino 2013, proprio sul problema della possibilità.

⁵² Penso ovviamente all'ancora valido F. Volpi, *Heidegger e Aristotele*, Roma-Bari 2010 (rist. 2020).

⁵³ Cfr. G. Chiurazzi, *Sul concetto di "avere" in Heidegger. La "rivoluzione kepleriana" dell'ermeneutica*, «Aut aut», 291-292, 1999, pp. 127-146.

⁵⁴ Anche per ragioni di spazio, non intendo fare un corpo a corpo con i testi di Deleuze, ma voglio fornire delle coordinate generali per la comprensione del suo disposizionalismo: le ci-

storico-filosofici di Deleuze sono prevalentemente pensatori di matrice per così dire ‘tendenzialista’ (su tutti forse: gli stoici, Cusano, Leibniz, Spinoza, Hume, Bergson e Nietzsche), tanto che spesso la sua opera è stata associata – con una certa semplificazione – a varie forme di vitalismo. Poi, basta già sorvolare qualsiasi suo lavoro per accorgersi che il suo lessico filosofico è smaccatamente ‘energetico’: «conatus», «virtuale», «desiderio», «tendenza», «intensità», «divenire», «evento», «durata», «tempo», «piega», «differenza», «forza», ecc. È persino scontato che Deleuze sia un pensatore *dinamico*, per il quale la sostanza coincide con la «sfumatura», l’«alterazione», l’«intervallo»: *maniere d’essere*, non cose od oggetti.

Rispetto a quanto discusso *supra*, § 3, Deleuze non solo si rivela un disposizionalista (cosa tutt’altro che ovvia)⁵⁵, ma esprime un pandisposizionalismo tanto radicale da sfociare nello strutturalismo per cui esistono non cose bensì relazioni – con le criticità che ne seguono⁵⁶. Il mio scopo è allora inaugurare una possibile ‘illuminazione reciproca’ tra disposizionalismo e deleuzismo: andando dal primo al secondo, si alimenta una ‘urbanizzazione’ del pensiero di Deleuze, per rinnovarne la chiave di lettura e interpretazione e invitare i deleuziani a confrontarsi con un dibattito notevolmente rigoroso; andando dal secondo al primo, diventano visibili non solo le posizioni di Deleuze sui tre punti sopra discussi, ma anche gli ulteriori aspetti che la sua prospettiva solleva. Avremo quindi:

- | | |
|---------------------------|-----------------------|
| 1. <i>potenzialità</i> ; | 4. <i>durata</i> ; |
| 2. <i>indipendenza</i> ; | 5. <i>echologia</i> . |
| 3. <i>direzionalità</i> ; | |

tazioni dirette, variamente tratte dall’intera sua produzione, valgono come semplici indicatori per gli ‘esperti’ deleuziani e come primo approccio al linguaggio di Deleuze per i ‘neofiti’. Per riferimenti più estesi ed espliciti, rimando al corposo G. Pezzano, *Un mondo in trasformazione. La metafisica di Gilles Deleuze*, Verona 2019, dove propongo una lettura ‘continuista’ di Deleuze e ne descrivo il pensiero come al contempo costruttivista e realista (per Deleuze la realtà in quanto tale è costruita/in costruzione). Più puntualmente, rimando anche ai miei *L’ora del possibile. Deleuze e la possibilità intra-fattuale*, in G. Chiurazzi, G. Pezzano (a cura di), *Attualità del possibile*, Milano-Udine 2017, pp. 49-63 (sulla possibilità in Deleuze) e *Una specie sovraumana. Istituzioni e natura umana secondo Deleuze*, «Discipline filosofiche», XXIX, 2, 2019, pp. 181-205 (sull’espressione in Deleuze).

⁵⁵ Si vedano comunque A. Kleinherenbrink, *Against Continuity. Gilles Deleuze’s Speculative Realism*, Edinburgh 2019 (il cui autore sta elaborando proprio una metafisica delle disposizioni di stampo deleuziano) e P. Godani, *Tratti. Perché gli individui non esistono*, Milano 2020 (che descrive il «tratto» in termini spesso disposizionali, ancorché nell’impianto di un’ontologia statica).

⁵⁶ Per una prima inquadratura vedi G. Pezzano, L. Candiotti, *Filosofia delle relazioni. Il mondo sub specie transformationis*, Genova 2019. Per complicare ulteriormente le cose, il disposizionalismo di Deleuze tende verso una declinazione *informazionale* del realismo strutturale e questo ha ricadute anche sul piano della “grammatica ontologica”. A ogni possibile versione del realismo deleuziano pare corrispondere una grammatica: quella disposizionale (l’abeologia di cui parlerò); quella strutturale (la centralità di “o”, “e” e connettivi: elementi sincategorematici); quella informazionale (p.e. il ruolo degli indeterminativi? Ma qui si affaccia il problema dell’avversione deleuziana per la negazione). Cfr. più estesamente G. Pezzano, *Sulle possibili “corrispondenze” tra linguaggio e ontologia. Sviluppi di un problema ermeneutico*, «Annuario filosofico», 36, 2020 (in pubblicazione)

4.1. *Problem posing*

Per Deleuze, la possibilità è fisica, non logica: nella sua prospettiva «etologica», gli esseri non si distinguono sulla base di proprietà categoriche, ma articolano «gerarchie di potenze», cioè sperimentano e manifestano capacità circostanziate, così che la domanda fondamentale è non «che cos'è?» ma sempre «che cosa può?». È questa la matrice di uno dei suoi *Leitmotive*, di ascendenza bergsoniana: la distinzione tra le coppie virtuale/attuale e possibile/reale. La prima si ottiene per astrazione intellettuale, facendo del reale l'esito di un processo di limitazione e restringimento di un insieme (de)finito di possibilità (le idee di Dio *ante rem*), cioè di selezione tra termini che risultano già dati solo in quanto vengono (retro)concepiti alla luce della realtà già realizzatasi. Invece, la seconda spiegherebbe la concreta produzione di novità e differenze, che si comporta la differenziazione tra uno stato virtuale e uno attuale, ma non consiste nella scelta tra opzioni già date, al punto che – come si vedrà *infra*, punto d) – anche la stessa virtualità è ricreata.

Per intendersi, la posta in palio è distinguere tra l'idea per cui *una volta che internet è diventato reale esso dev'essere stato prima possibile* (cioè *non contraddittorio*), con il rischio di credere che lo fosse già nel XII secolo, e l'idea per cui a un certo punto nella storia si intercettano le *condizioni di possibilità reali* (intellettuali e materiali) *in virtù di cui* si giunge all'effettiva invenzione di internet. Anziché guardare le cose a giochi fatti, bisogna calarsi nel gioco in corso; anziché osservare e analizzare dati dall'esterno, occorre intuire tendenze e cavalcarle per innovare.

Simili possibilità reali si presentano come *al contempo* «distinte e oscure», «rigorose e anesatte», «indefinite senza indeterminazione», «aleatorio e non arbitrario»: questa terminologia mira a indicare che il virtuale si dà sempre come emissione di *singularità* (ciò che è rimarchevole, che si fa notare, *haecceitas*), il cui statuto *al contempo* non è di indifferenza assoluta, di totipotenzialità (non è mai 'tutto ugualmente possibile') e non è già determinato e delimitato (è appunto un dato 'spazio di possibilità'). Da qui tutto il richiamo alla nozione di «compossibilità», che – come il più celebre concetto di *agencement* – allude a soglie di compatibilità effettive e a transizioni di fase concrete, date di volta in volta caso per caso, condizione per condizione, innescando esiti non già precontenuti nella peculiare *vis* di quella virtualità. Deleuze aveva ben chiaro *sia* che una disposizione è sempre a questo piuttosto che quello, *sia* che se le tendenze non sono cose, cioè entità già date, oggetti già presenti, fini già precostituiti, allora la manifestazione delle disposizioni avviene creativamente, secondo una peculiare «corrispondenza senza somiglianza».

Non a caso, una delle immagini privilegiate del virtuale è quella del neonato, che pur non possedendo già un'individualità definita, che prefigura l'esito del percorso di sviluppo, manifesta ugualmente tratti *eventuali* e *singolari* come «un sorriso, un gesto, una smorfia», che distinguono i neonati non come soggetti – ma appunto come disposizioni, *potenze*. Oppure, il ripetuto richiamo

deleuziano alle virtù del calcolo differenziale è dovuto non solo al fatto che esso catturerebbe il peculiare statuto di unità differenziali, ma anche alla sua capacità di tenere insieme il gioco mobile tra indeterminatezza (dx e dy presi di per sé), determinabilità (dx e dy gli uni rispetto agli altri) e determinazione reciproca (i valori effettivi di dx e dy).

Secondo una simile logica della *determinazione incompleta*, il virtuale è insieme qualificato e aperto, ed è retto da una dinamica di scioglimento della tensione, di definizione di un'indeterminatezza, di precisazione di una vaghezza (complicazione/esplicazione, intensivo/estensivo): è un mondo di chiaroscuri. L'esempio forse più illustrativo dello statuto insieme non sostanziale e non insussistente del virtuale è la ricorrente coppia problema-domanda/soluzioni-risposte (o anche tendenza/soddisfazione): infatti, una domanda, ancor più quando è aperta ("che cosa faccio della mia vita?") e non strettamente informativa ("che ore sono?"), non è definita come lo sono le risposte *che le fanno seguito*, altrimenti non veicolerebbe una qualche incertezza, ma esprime ugualmente un certo dubbio piuttosto che un altro, apre questo ambito piuttosto che quello, spinge in un particolare indeterminato orizzonte di senso. I problemi *predispongono in un dato modo e non in un altro*: questa è la loro forza, tale che il loro modo d'essere sarebbe dell'ordine della sussistenza e dell'insistenza, non dell'esistenza (attualità).

Ebbene, per Deleuze una disposizione ha la forma di un punto interrogativo, di un enigmatico e spettrale «?-essere» (corrispondente a suo giudizio proprio alla *dynamis* platonica) e lo ha concretamente, al di fuori di ogni immagine o metafora: il problematico è uno stato del mondo reale, della natura. Anche in questo, lavora l'eredità di Bergson: i problemi sono innanzitutto esigenze vitali, bisogni biologiche, sfide pratiche, ostacoli evolutivi, ecc., in cui si danno soglie di salienza, marcature di differenze e così via, che ogni volta qualificano senza pre-indirizzare le risposte. L'occhio umano è una soluzione attuale al problema virtuale della gestione della luce: il primo non è implicito nella seconda (è una delle possibili risposte), ma si dà in relazione all'esigenza che questa pone ("come gestire la luce?"). La *necessità* naturale è esattamente di questo tipo: non è logica, ma è fisica, come è fisico un bisogno, la cui ineludibilità ha la forma dell'impulso che costringe a trovare il modo di far fronte e rispondere.

4.2. *Presenze spettrali*

In questo scenario, per Deleuze il grave errore sarebbe concepire la potenzialità come una presenza cui è sottratto il carattere di realtà, di datità e positività, facendo della possibilità una mancanza e assenza rispetto a una realtà piena e compiuta – esattamente come avviene in ogni prospettiva teleologica. Ugualmente, per catturare lo statuto ontologico delle capacità, non basta dire à la Agamben che una potenza, quando è disposizione reale, cioè acquisita, è sempre anche o

innanzitutto «potenza-di-non»⁵⁷, declinando così l'inattualità della potenza in termini di sospensione o inibizione della presenza: quel potere-di-non-A resta tale rispetto all'A-attuale, è il negativo della realtà presente, la qual cosa non dice nulla della reale emersione della capacità, del suo concretarsi, (tras)formarsi. Il virtuale è quindi un «simulacro» dalla presenza spettrale e persino demoniaca proprio perché non è presente a mo' di una cosa, cioè un oggetto dato, un ente, ma è ugualmente *a suo modo* presente: è la presenza di una forza, di qualcosa che agisce, appunto di un potere. Ripetere che il virtuale è «reale senza essere attuale» e «ideale senza essere astratto o «trascendente» significa distinguere tra *due diversi aspetti o modi di essere* della presenza e, soprattutto, rivendicare la specificità del modo di essere proprio delle capacità, che non sono dell'ordine dell'attualità nemmeno in un altro (sovra)mondo: esse sono il differenziale interno, il dinamismo inerente *di e in questo mondo*, sono agenti mondani, non entità disincarnate e separate dalle loro stesse manifestazioni.

Sotto questo riguardo, Deleuze – parlando per esempio di «distribuzione nomade e non sedentaria» o di «numero ordinale e non cardinale» (ovviamente eco della distinzione *natura naturans/naturata*), ha sempre posto l'enfasi su un'altra fondamentale accezione di «disposizione»: la sua capacità è *organizzativa*, tipica di uno schema, cioè di una maniera di disporre che non costituisce un'entità in più in senso 'enumerativo', ossia non è una cosa attuale (come la mano non è un sesto dito, ma la disposizione delle dita). Più precisamente, Deleuze ha sempre inteso lo schema in chiave operativa, considerandolo una maniera di procedere, alla stregua di un set di istruzioni su come produrre qualcosa: lo schema del cerchio non sarebbe il suo contorno, la sua forma geometrica in senso statico, bensì il modo in cui si produce un che di tondo, cioè una capacità, una potenza in senso dinamico – qualcosa che fa la differenza e agisce modificando.

Il mondo-puzzle disposizionalista è qui il «mondo di Arlecchino», «pluralista», un «patchwork», un «mondo in svolgimento» attraversato da «transizioni, passaggi, "tendenze"» irriducibili a «stati», a «termini». Questo spiega anche perché, recependo fino in fondo la lezione nietzschiana della necessità di liberarsi del feticismo linguistico che porta a porre un agente in qualità di (s)oggetto dietro a ogni azione⁵⁸, Deleuze sia per esempio arrivato a connotare la volontà di potenza in termini di *potentia* e non di *potestas*, di «affettività» e non di dominio di un (s)oggetto-ente su un altro (s)oggetto-ente, ossia come «sensibilità» o «*pathos*»: è la pura apertura (poi nominato anche «fuori» o «esteriorità assoluta»), che tiene insieme ricettività e spontaneità,

⁵⁷ Nella tradizione che risale a T. Reid si parla di *two-way powers*: cfr. p.e. J. F. Horty, N. Belnap, *Ability, and Obligation*, «Journal of Philosophical Logic», 24, 1995, pp. 583-644.

⁵⁸ In psicologia si è parlato di «errore fondamentale di attribuzione» (L. Ross, R. E. Nisbett, *La persona e la situazione*, Bologna 1998): ricondurre una data azione a una proprietà personale (un soggetto), anziché a un gioco di influenze (una situazione). La prima *forma mentis*, «statica», sarebbe tipica degli occidentali, la seconda, «dinamica», degli orientali (R. E. Nisbett, *Il tao e Aristotele. Perché asiatici e occidentali pensano in modo diverso*, Milano 2007): non è un caso che il disposizionalismo deleuziano sia accostabile al processualismo del pensiero cinese (vedi G. Pezzano, *Un mondo in trasformazione*, cit., pp. 536-542).

determinabilità e determinazione. In ultima istanza, è il tentativo di concepire lo statuto delle capacità in maniera de-sostanzializzata, in un'ottica neo-Barocca, in cui il dato ontologico fondamentale è la presenza di modi e non di cose, o il fatto che la *res* si trova soltanto in un *modus*: la sostanza non è altro che un processo di espressione di diverse maniere d'essere.

4.3. *Causa espressiva*

Una causa che agisce inclinando senza necessitare, condizionando realmente, è per Deleuze *espressiva*. Essa si distingue dalla causa efficiente e dalla causa emanativa: la prima esce da sé per produrre il proprio effetto, che risulta esterno rispetto a essa; la seconda rimane in sé per produrre il proprio effetto, ma questo rimane comunque esterno alla causa. La causa espressiva, invece, è immanente, perché resta in sé per produrre il proprio effetto, il quale vi resta così interno, senza cessare di essere distinto da essa: causa ed effetto (*potenza ed effettuazione*) sono allo stesso tempo distinti ma non separati, sono realmente differenti senza ritrovarsi esterni l'uno rispetto all'altro. Nella causa efficiente-meccanica e nella causa emanativa o mimetico-partecipativa, la forma è già data in partenza nella causa, che contiene più del suo effetto: ne contiene già la realtà, così che la causa "precede" e l'effetto "consegue", in maniera uni-direzionale o lineare. Invece, con la causalità immanente-espressiva, la causa rimarrebbe virtuale senza un effetto e questo non avrebbe nulla da effettuare senza quella: non ci sarebbe attualizzazione. *Effettuare* la causa (la disposizione) significa così insieme integrarla e differenziarla: si ordina e mette in serie *creando vie divergenti* (diverse manifestazioni). Ecco perché la causa può connotarsi come «quasi-causa» o «precursore buio»: essa è più una potenza di effettuazione o da effettuare che non un agente determinante, così che l'effetto è più l'effettuazione che non ciò che è stato determinato.

D'altronde, nei processi o moti espressivi non si traspone un nucleo interiore dato in una forma esteriore data, né si trovata la forma migliore per un contenuto già dato: l'espressione non è mai indifferente rispetto al proprio contenuto, fa davvero la differenza, ma rispetto a quel che preme per essere espresso. Perciò, esprimere significa inventare-creare e non rappresentare-riprodurre, cioè rispondere e non rispecchiare: si configura qualcosa che sta dandosi; l'articolazione pone ciò che articola ma in relazione a *quel dato* inarticolato-articolabile, che *esige articolazione*. In definitiva, l'espressione esprime qualcosa, ma questo qualcosa non esiste senza la sua espressione: ecco come Deleuze concepisce il gioco tra disposizione e manifestazioni. Oltretutto, sotto questo riguardo, viene sollevata la questione del possibile legame tra disposizionalismo e semiotica in senso ampio⁵⁹, dato che una visione modale del

⁵⁹ Come voleva già U. Eco, *Trattato di semiotica generale*, Milano 1975. Si tratta forse di risemantizzare l'idea platonica di una causalità "comunicazionale" unendo *echein* e *metechein*?

mondo sembra fare perno sulle dinamiche in senso ampio traduttive dei passaggi tra diversi livelli della realtà⁶⁰.

4.4. *Trasformabilità*

Per Deleuze, il *processo* espressivo *dura*, persiste come uno sforzo o tendenza, non permane come uno stato e posizione: secondo l'esempio bergsoniano della zolletta di zucchero (esempio ricorrente anche tra i disposizionalisti analitici), l'alterazione *richiede tempo* e questo significa innanzitutto che essa implica la genuina creazione di novità. Parlare di tempo e durata è un modo per rendere conto del fatto che l'espressione non esibisce un dato, ma manifesta creativamente, e ciò va inteso *in senso bi-direzionale*: non solo l'attuale si manifesta senza somigliare al virtuale («differenziazione»), ma questa stessa manifestazione retro-agisce, o – meglio – coagisce sul virtuale («differenziazione»). Se il virtuale è aperto, allora *esso stesso si trasforma*: al movimento di attualizzazione si accompagna anche quello di virtualizzazione. Per certi versi, il fulcro del disposizionalismo deleuziano sta in un aspetto che risulta particolarmente problematico per i disposizionalisti contemporanei⁶¹: l'attualizzazione non avviene senza aprire congiuntamente nuovi campi, cioè nuovi orizzonti di virtualità, perché le capacità sono esse stesse in mutamento, non rappresentano *la base sostanziale* del cambiamento. Nei termini contemporanei, l'attenzione di Deleuze appare molto spostata sulla cosiddetta *iterated potentiality*, cioè sulla potenzialità di acquistare altre potenzialità, sulla disposizione ad ulteriori disposizioni.

Questo presenta criticità, come l'*Always Packing Never Travelling*⁶², ma è tale convinzione a spiegare – per esempio – il tentativo deleuziano di mettere insieme «sintesi ideale della differenza» e «sintesi asimmetrica del sensibile», enucleando una sorta di piccola filosofia dell'evoluzionismo: l'espressione insieme attualizza e (ri)possibilizza; quando una disposizione si manifesta, in quell'attualizzazione si apre un nuovo campo di possibilità, così che la forza virtuale al cui imperativo si è risposto viene ritrasformata. Prendiamo il termine 'studentessi'⁶³, titolo di un album del 2008 degli Elio e le Storie Tese, che manifesta in maniera creativa uno schema potenziale esistente, ma solitamente realizzato in altra forma (dal maschile al femminile, per parità di genere: Presidente → Presidenta): lo schema

⁶⁰ A dire: il prospettivismo à la Nietzsche trova una corrispondenza in un disposizionalismo dei livelli, esplicito p.e. in S. A. N. Lie, *Philosophy of Nature*, cit., pp. 115-52.

⁶¹ La relazione tra possibilità e tempo sarebbe infatti «a tricky one», presentandosi come «one of the most pressing questions for further research»: cfr. B. Vetter, *Potentiality*, cit., pp. 290-299.

⁶² Rimarcata dai detrattori di Deleuze soprattutto in chiave politica: cfr. G. Pezzano, «Immanenza»: una buzzword filosofica? *Tra critica all'immanenza e critica immanente*, «Giornale Critico di Storia delle Idee», 2, 2019, pp. 107-125.

⁶³ Riprendo l'esempio, semplificandolo, da C. Paolucci, *Persona. Soggettività nel linguaggio e semiotica dell'enunciazione*, Milano 2020, p. 114, ma cfr. anche pp. 212-217, dove si presenta una raffinata articolazione dei passaggi tra modi di esistenza (virtuale → attuale, attuale → reale, reale → potenziale, potenziale → virtuale) e delle forme della trasformazione (rivoluzione, distorsione, rimaneggiamento e fluttuazione) meritoria di un'analisi *ad hoc*.

si rimodifica, è reso disponibile a nuove analoghe manifestazioni, che poi potrebbero persino raggrumarsi per dar vita a qualche nuovo schema standard.

Per Deleuze, questo dispositivo vale in generale per l'intera natura: il processo di "attualizzazione + virtualizzazione" governa l'evoluzione (biologica ma non solo), che è accrescitiva senza essere piramidale: è il passaggio – in deleuzese – dall'«universo in scala» alle «superfici d'immanenza», o – in termini biologici – dal modello della scala a quello dell'equilibrio punteggiato. In definitiva, la manifestazione non realizza un contenuto già dato in partenza e l'inattualità delle capacità non ne determina l'immutabilità: si spiegherebbe così il generale carattere di trasformabilità del reale, al di fuori di ogni teleologia ed essenzialismo. In tal senso, il disposizionalismo deleuziano aspira a essere fino in fondo post-darwiniano⁶⁴.

4.5. *Abeologia*

Come visto, già nel disposizionalismo analitico nasce la consapevolezza di andare verso un ripensamento radicale dell'impostazione aristotelica, ma questa risalta appieno in Deleuze. Intanto, per l'enfasi posta – da buon disposizionalista – sulla logica condizionale stoica ($s \rightarrow p$), incentrata su eventi piuttosto che su cose e legata alla centralità dei verbi, che – qualificando pure capacità – trascinano nomi e aggettivi nel divenire (con formulazioni quali «*l'albero verdeggia*»), in modo che gli attributi non designano qualità reali (attributi di un sostantivo), bensì esprimono modi di darsi («non un essere bensì una maniera di essere»), ossia sono «attributori» – 'dispositori'.

Poi, soprattutto, riconoscendo le 'trappole' di un'ontologia *sostanziale/sostantivale* imperniata su soggetto, oggetto, predicato e copula, Deleuze riprende G. Tarde⁶⁵ per sostenere l'opportunità di sostituire "l'essere" con "l'aver", ovvero il dispositivo attributivo-proprietario $S \text{ è } P$ con un dispositivo dinamico-

⁶⁴ Rispondo a un rimarco di un revisore anonimo, che ringrazio. Deleuze arriva a sostenere che «da questo punto di vista, non siamo poi tanto sicuri che il preformismo sia privo di un avvenire» (Id., *La piega. Leibniz e il Barocco*, Torino 2004, p. 18): egli è dunque persino anti-darwiniano? Il «da questo punto di vista» richiama le considerazioni delle pagine precedenti: la preformazione è di natura virtuale o potenziale; c'è una forza "interna" tale che nell'evoluzione non agiscono solo fattori extra-organismo (la pressione ambientale). In termini contemporanei, Deleuze difenderebbe la Sintesi Estesa in biologia: si affianca alla Sintesi Moderna (agisce la selezione naturale), la biologia evo-devo (una morfologia). Poi, Deleuze enfatizza il passaggio dalla biologia organica alla biologia molecolare, che mette al centro il codice al posto dell'organismo e trasforma così lo schema evolutivo: si va non «dal meno differenziato al più differenziato», ma «da una linea differenziata a un'altra non meno differenziata», o persino «da una linea più differenziata a una linea meno differenziata». Sono le evoluzioni «collaterali o retrograde», un cui «agente privilegiato» è – oggi pare ironico – *il virus*, che trasporta «un frammento di codice nei lignaggi di un codice completamente diverso»: «un frammento di codice di babbuino potrebbe essere immerso nella catena genetica di un gatto» – quello di un pipistrello in un umano! (Id., *Il potere. Corso su Foucault. 2*, Verona 2018, pp. 320-321). L'orizzonte è *post-darwiniano*, ma muove dalla "conquista" darwiniana considerata fondamentale da Deleuze stesso (cfr. *ivi*, p. 250): la trasformabilità è il cuore pulsante della vita.

⁶⁵ Cfr. G. Tarde, *Credenza e desiderio. Monadologia e sociologia*, Napoli 2012, pp. 150-166.

appropriativo del tipo *A ha O*: l'ontologia diventa «*echologia*», cioè un'abeologia incentrata sulla semantica dell'*echein*⁶⁶. Si passa così dallo schema «attribuzione soggetto-copula-attributo» a quello «*inclusione soggetto-verbo-complemento*»: il predicato cessa di essere attributo e si presenta come relazione ed evento, come «un atto, un movimento, un cambiamento, e non uno stato», proprio mentre il soggetto «è ciò che passa da un predicato all'altro», cioè da un aspetto all'altro, da una maniera a un'altra, profilandosi come «unità attiva di un cambiamento».

Non posso qui valutare l'effettiva tenuta di questo passaggio, o approfondirne le conseguenze, ma si può avere un'indicazione facendo un salto indietro al piano antropologico. Prendiamo l'idea dell'uomo come *zoon logon echon*, *zoon* che *ha* il *logos*: tale *essere (pre)disposto* ha duplice volto, perché non si dispone del *logos* senza essere disposti (d)a esso, il quale non dispone senza che si disponga di esso. Non si ha il linguaggio senza che sia il linguaggio ad averci e viceversa, tanto filogeneticamente quanto ontogeneticamente: dal primo lato la dinamica co-evolutiva/adattiva, di reciproca appropriazione-differenziante tra organismo e facoltà od organismo e ambiente; dal secondo lato il gesto di partecipazione-appropriante tramite cui il singolo vivente appartiene alla natura che gli appartiene (non si “è” ma si *ha* il linguaggio). Gli occupanti delle posizioni di soggetto e oggetto cambiano a seconda della prospettiva assunta, ma le posizioni restano sempre distinte⁶⁷. Pensando all'«*empirismo trascendentale*» caro a Deleuze, nell'abeologia l'esperienza e le condizioni dell'esperienza si co-costruiscono: sembra una dinamica paradossale, ma la sperimentiamo quotidianamente con *abiti e abitudini*, dove l'*a che cosa* e il *chi* dell'abito, e la “prima natura” e la “seconda natura”, si *configurano*.

In conclusione, Deleuze aveva colto che un'ontologia disposizionalista *portata ai suoi estremi* rappresenta una sfida alla tradizione metafisico-ontologica occidentale, se è vero che questa – perlomeno nel suo canone maggiore – si muove tuttora lungo il solco aristotelico⁶⁸. Di questa consapevolezza, solo apparentemente minimale, ritengo debba tener conto fino in fondo ogni serio approccio al disposizionalismo, al di là di quali orientamenti o tradizioni veda prevalere.

Giacomo Pezzano
Università degli Studi di Torino
✉ giacomo.pezzano@unito.it

⁶⁶ In italiano è un neologismo, ma ha un corrispettivo in *habeology*, utilizzato per tradurre proprio *echologia* p.e. da T. Boellstorff, *For Whom the Ontology Turns. Theorizing the Digital Real*, «Cultural Anthropology», 57, 4, 2016, pp. 387-407.

⁶⁷ Sulla semantica dell'avere si veda l'ottimo P. Virno, *Avere. Sulla natura dell'animale loquace*, Torino 2020.

⁶⁸ Giusto per non cadere nell'errore di credere che il problema sia posto soltanto da loschi figure continentali, si può ricordare che anche in ambito analitico si è notato, seppur in altro contesto, che l'antitesi fondamentale – tanto linguistica quanto ontologica – tra soggetto e predicato è tutt'altro che ovvia (cfr. F. Ramsey, *Universals*, in Id., *Philosophical Papers*, Cambridge 1990, pp. 8-30: 12). In generale, si fa sempre più largo la convinzione che tale «tesi metafisica ortodossa» risulti particolarmente limitante allorché si tratti di comprendere la specificità dei fenomeni biologici (cfr. J. Dupré, S. Guttinger, *Viruses as Living Processes*, «Studies in History and Philosophy of Biological and Biomedical Sciences», 59, 2016, pp. 109-116: 109).

Articoli/6

Pratiche, tecniche, cose

Il concetto di *habitus* tra prassi e medialità*

Alessandro De Cesaris

Articolo sottoposto a doppia *blind peer review*. Inviato il 19/01/2021. Accettato il 01/04/2021

BETWEEN PRAXIS AND TECHNOLOGY. A MEDILOGICAL ANALYSIS OF THE NOTION OF HABITUS

The article offers an original theoretical framework for the analysis of the notion of *habitus* throughout the history of ideas, as well as in the contemporary debate. According to the proposed approach, this notion works as a theoretical operator that mediates between a vast variety of polarized conceptual couples: to be/to have, potency/actuality, subject/object, inside/outside. Among those, a defining aspect of the notion of *habitus* is the tension between the domain of practices and the domain of things. The paper argues that many different uses of the notion of *habitus* in the Western tradition can be understood as different ways to balance the tension between these two structural elements. To prove this hypothesis, the analysis focuses on some paradigmatic uses of the notion of *habitus*, from Ancient Greece (Aristotle) up to the contemporary debate (Bourdieu, Gehlen, media theory). The study shows that while these two components of the notion of *habitus* – a practical and an objectual dimension – have always been present, in the last century the objectual dimension has gained a certain priority. For this reason, it is possible to speak of a technological *habitus*, and to interpret media theory as a way to rethink the relationship between habit, agency and the structure of subjectivity.

Introduzione

Il plesso concettuale che ruota intorno alla nozione di abitudine è al centro della storia delle idee morali, ma la sua rilevanza si estende senza dubbio anche alla storia del pensiero tecnico. Nella nostra epoca, in particolare, si fa sempre più pressante l'esigenza di non tenere distinti il campo della morale e dei costumi dallo studio degli ambienti tecnologici in cui siamo immersi, al fine di maturare una comprensione concreta delle pratiche che strutturano il nostro spazio sociale¹.

¹L'attività di ricerca che ha condotto alla redazione di questo articolo è stata realizzata nell'ambito del Progetto di Eccellenza del Dipartimento di Filosofia e Scienze dell'Educazione dell'Università di Torino.

In questo contributo tenterò di presentare un'analisi storico-teorica della nozione di abitudine dal punto di vista della filosofia della tecnica. Nell'economia del discorso che proporrò, intendo innanzitutto l'espressione «tecnica» come l'insieme di quelle forme di mediazione che rendono possibile e configurano l'interazione dell'essere umano con sé stesso, con gli altri e con l'ambiente circostante².

In questo contesto, la nozione di abitudine – il cui plesso tematico comprende anche le nozioni di seconda natura e di costume, o concetti assiologicamente connotati come quelli di proletarizzazione o narcosi³ – è estremamente importante, perché si colloca precisamente nel punto in cui si incontrano dimensioni che la nostra cultura ha tendenzialmente presentato come distinte. In altri termini, il mio obiettivo principale sarà mostrare che la nozione di abitudine ha una funzione *mediale*, e che questa medialità si esprime innanzitutto nell'impossibilità di classificare l'abitudine a partire da alcune coppie concettuali classiche: avere/essere, potenza/atto, pratica/cosa, dentro/fuori, soggetto/oggetto.

Questo carattere peculiare dell'abitudine emerge a più riprese nella storia del pensiero, fin dalle origini di questo concetto nel mondo greco. In particolare, l'obiettivo principale del saggio è mostrare che la nozione di abitudine sfugge alla distinzione classica tra etica e tecnica, e che anzi essa può essere analizzata come espressione di una tensione strutturale tra questi due ambiti.

Questa tensione si fa particolarmente evidente nel momento in cui il concetto di *habitus* viene inquadrato dal punto di vista della filosofia della tecnica. Gli studi sulla nozione di *habitus* hanno sottolineato a più riprese la portata etica, sociale e cognitiva del termine. Cercherò di mostrare che lo sviluppo degli studi filosofici sulla tecnica ha permesso di mettere progressivamente in luce una dimensione tecnica della nozione di *habitus*. All'interno di questo processo, si fa sempre più evidente la tensione tra due estremi che potremmo indicare, sommariamente, facendo riferimento da un lato all'ambito delle pratiche, dall'altro all'ambito delle cose.

La tensione tra pratiche e cose apre, tra i due poli estremi, uno spettro di possibilità che permette di individuare diversi usi storici della nozione di *habitus*. Storicamente, questo spettro consente di tracciare un percorso che dal mondo

¹ Ciò significa, in prima battuta, tematizzare la tecnologia come problema etico, ponendo dunque il problema della tecnica come problema morale e concependo l'etica della tecnologia come una branca particolare della filosofia morale (in questa modo, ad esempio, è impostata la questione nel classico H. Jonas, *Tecnica, medicina ed etica*, Torino 1997, pp. 24-32. Per un riferimento contemporaneo si veda A. Fabris, *Etica per le tecnologie dell'informazione e della comunicazione*, Roma 2018). D'altra parte, per l'analisi della nozione di *habitus* è molto più importante inquadrare la storia stessa dell'etica dal punto di vista degli studi sulla tecnica, riconoscendo così l'influsso della tecnologia nell'evoluzione delle idee morali e dei comportamenti, così come del modo di affrontare questioni etiche.

² Con questa accezione generica, dunque, non distinguo ancora la tecnica come conoscenza, come procedimento o come strumento, secondo l'opportuna tripartizione indicata da Romano Madera (R. Madera, *Tecnica*, in *Enciclopedia filosofica*, Milano 2006, p. 1132).

³ Si rimanda al seguito del testo per un chiarimento circa l'uso di questi termini.

antico giunge fino alla contemporaneità, e nel quale si realizza il passaggio da una concezione dell'abitudine fondata sulla prassi a una sua accezione reificata, orientata molto di più al mondo degli dispositivi oggettuali. L'ipotesi di ricerca alla base della presente analisi è che proprio la crescente attenzione dedicata alla dimensione tecnologica abbia determinato, storicamente, lo spostamento dell'asse concettuale relativo al plesso semantico dell'abitudine dalla dimensione pratica alla dimensione cosale.

Nonostante l'ipotesi che propongo abbia delle implicazioni di carattere storiografico, in questo saggio procederò in termini paradigmatici anziché genealogici, soffermandomi su diversi momenti della storia del pensiero al fine di mostrare diverse configurazioni dell'equilibrio tensionale proposto in diversi utilizzi della nozione di *habitus*. Il mio obiettivo, in particolare, è mostrare che questo equilibrio è presente anche laddove l'uso del termine appare interamente sbilanciato su uno dei due estremi.

Strutturerò dunque il saggio come segue. Nella prima parte descriverò i tratti fondamentali dell'accezione classica dell'abitudine come modalità della prassi, mostrandone alcuni aspetti salienti. Cercherò di evidenziare come anche all'interno di questa accezione subentri sempre un riferimento almeno implicito alla dimensione tecnica, e dunque una tensione che sfugge ad alcune tassonomie classiche del pensiero antico. Proseguirò con la ricostruzione di diversi utilizzi della nozione di *habitus*, in cui questa nozione sembra riferirsi in modo sempre più marcato all'ambito cosale. Oltre a mettere in luce una caratteristica fondamentale del modo in cui la filosofia ha pensato l'abitudine, questa ricostruzione servirà a sottolineare alcune peculiarità nel modo in cui questo termine viene utilizzato in alcuni contesti del dibattito contemporaneo sulla tecnologia.

1. *L'habitus* come pratica

1.1. *Hexis: la matrice aristotelica del concetto di abitudine*

Nel pensiero antico la nozione di *habitus* (in greco *hexis*) è strettamente connessa al termine *ethos*, e dunque al modo in cui i Greci hanno pensato la formazione pratica del soggetto⁴. Aristotele è senz'altro l'autore antico che ci ha tramandato la trattazione più compiuta di questa nozione, affrontandola tra l'altro con gli strumenti logici caratteristici del suo pensiero. In particolare, la nozione di *hexis* viene impiegata da Aristotele non solo per descrivere i processi concreti con cui si sviluppa la vita pratica, ma anche per descrivere gli aspetti liminali, di confine, della prassi stessa.

⁴ M. Piazza, *Creature dell'abitudine. Abito, costume, seconda natura da Aristotele alle scienze cognitive*, Bologna 2018, pp. 12-15; Th. C. Lockwood, *Habituation, Habit and Character in Aristotle's Nichomachean Ethics*, in T. Sparrow, A. Hutchinson (Eds.), *A History of Habit. From Aristotle to Bourdieu*, Plymouth 2013, pp. 19-36.

In quel proto-dizionario filosofico che è il libro *Delta* della *Metafisica*, Aristotele ci offre tre definizioni del termine *hexis*: in un primo senso, che rimane fedele alla costruzione grammaticale del termine, essa è l'atto del possedere, ovvero quel momento in cui qualcosa di esterno viene 'fatto proprio'. In questo senso – quello della *hexis* come appropriazione – il termine viene usato per descrivere quel particolare momento di confine che segna la differenza tra essere e avere⁵.

È stato già notato che il termine *hexis* – come il latino *habitus* – costituisce una flessione del verbo *echein* (*habere*, avere)⁶. In quanto tale, la nozione fa riferimento a un gesto di appropriazione, e dunque alla conquista di qualcosa di esterno, di qualcosa cioè che non si trova già nel soggetto. Al tempo stesso, tuttavia, la *hexis* descrive una trasformazione profonda del soggetto, che si differenzia rispetto alla semplice disposizione (*diathesis*) per la sua radicalità e durevolezza⁷, e che costituisce un cambiamento della sua stessa *natura*⁸. Se è vero che la nozione di *habitus* fa riferimento a una trasformazione ontologica dell'individuo, dall'altro questa trasformazione non elimina la tensione espressa dal riferimento al possesso, dal momento che tutte le disposizioni, anche quelle più radicate, possono essere perdute: le abitudini si perdono, lasciano spazio ad altre abitudini o vengono dimenticate. Si tratta sì di un essere, ma di un essere mai compiuto, che va continuamente riconquistato e curato⁹.

Posto al confine tra essere e avere, l'*habitus* è uno strumento concettuale capace di regolare l'interazione tra potenza e atto. Tommaso, nella *Summa theologiae*, avrebbe espresso questa condizione mediale – e non semplicemente mediana – dell'*habitus* in forma esplicita: «*Habitus est quodammodo medium inter potentiam puram et actum purum*»¹⁰. Questa medialità non va intesa come una posizione 'intermedia' (una medianità), ovvero come una fase di passaggio: piuttosto, l'*habitus* descrive una dimensione della vita del soggetto che è mediale proprio in quanto non può essere ridotta a uno dei poli del dispositivo concettuale aristotelico¹¹.

⁵ Aristotele, *Metafisica* V 20, 1022b4 e ss. (trad. it. G. Reale, Milano 2000, pp. 245-247). Per un approfondimento di questo discorso mi permetto di rimandare ad A. De Cesaris, *Le estensioni dell'individuo. Seconda natura e mondo delle cose*, «Lessico di etica pubblica», 2/2015, pp. 77-87.

⁶ M. Piazza, *Creature dell'abitudine*, cit., p. 11.

⁷ Ivi, p. 14; Th. C. Lockwood, *Habituation, Habit and Character*, cit., p. 25; cfr. anche Aristotele, *Categorie* 8, 8b27-28.

⁸ Cfr. P. Hadot, *Che cos'è la filosofia antica*, Torino 1998, p. 170.

⁹ Cfr. P. Hadot, *Esercizi spirituali e filosofia antica*, Torino 1988, p. 170.

¹⁰ Tommaso, *Summa theologiae*, I, 87, art. 2. Per una ricostruzione genetica del percorso che ha portato dalla nozione aristotelica di *hexis* allo *habitus* scolastico cfr. M. Piazza, *Creature dell'abitudine*, cit., pp. 29-32. Per una analisi generale della nozione di *habitus* in Tommaso, con particolare riferimento al pensiero aristotelico, cfr. R. C. Miner, *Aquinas on disposition*, in T. Sparrow, A. Hutchinson (eds.), *A history of habit*, cit., pp. 65-85.

¹¹ Il carattere mediale della *hexis* aristotelica costituisce dunque un'ulteriore integrazione al quadro che Friedrich Kittler ha presentato nella sua analisi dell'ontologia dei media nel pensiero antico. Secondo il pensatore tedesco, la metafisica aristotelica non avrebbe davvero raggiunto una concezione ontologica della medialità, salvo presentarla chiaramente nella teoria della per-

Se in un primo senso, come abbiamo visto, la *hexis* è l'atto del passaggio dalla potenza all'atto, in un secondo senso – intesa come disposizione – essa è la potenza in atto in quanto potenza. La *hexis* è una disposizione che descrive una condizione di possibilità dell'agire, determinando a tutti gli effetti lo spazio d'azione del soggetto. In questo caso, ancora una volta, la medialità della *hexis* si esprime nella forma di un'irriducibilità alla semplice contrapposizione tra passività e attività.

In terza e ultima battuta, la nozione di *hexis* sembra sfuggire anche alla distinzione classica operata da Aristotele tra azione (*praxis*) e produzione (*poiesis*). Nell'*Etica nicomachea* Aristotele salda i concetti di *techne* e di *poiesis* attraverso due elementi strettamente correlati: l'eternità del principio del cambiamento e la natura contingente di quest'ultimo¹². Secondo Aristotele, in altri termini, la *techne* è la competenza che riguarda le cose che possono essere anche altrimenti da come sono, e la produzione è una forma di *techne* perché il produrre, imponendo all'essente un principio che non gli appartiene internamente, riguarda sempre un cambiamento di carattere contingente.

Ora, Aristotele rimanda chiaramente la *hexis* alla dimensione pratica. Tuttavia, è stato notato innanzitutto che la matrice della trattazione aristotelica dell'abitudine fa costantemente riferimento a vari tipi di tecniche¹³; in secondo luogo, il processo con cui la *hexis* si produce nel soggetto appare costitutivamente inadatto a una semplicistica classificazione nell'ambito della *praxis*. Infatti, come abbiamo visto, nell'agire il soggetto si appropria di qualcosa che non è suo, che è a tutti gli effetti esterno rispetto a lui: la *hexis* è un processo di incorporazione, un passaggio dall'esterno all'interno. Per questa ragione, la *hexis* non è lo sviluppo naturale di una facoltà, qualcosa di necessario come la crescita di una pianta, bensì un processo contingente, che può avvenire o non avvenire, e soprattutto che può avvenire in vari modi. Il riconoscimento del carattere tecnico della *hexis* mette in luce la sua funzione di ponte tra due modi distinti quanto inseparabili, eppure spesso opposti, di intendere il senso della *techne*: da un lato la tecnica come insieme di pratiche, dall'altro la tecnica come mondo degli strumenti materiali.

1.2. Dalla prassi individuale alla prassi sociale: il concetto di habitus nel pensiero di Bourdieu

La nozione di *habitus* costituisce, come è noto, uno degli elementi fondamentali della teoria sociale di Pierre Bourdieu, che la usa in associazione al concetto di

cezione. La presente analisi intende suggerire che un ulteriore luogo della riflessione aristotelica sulla medialità è senz'altro la nozione di *hexis*. Cfr. F. Kittler, *Towards an Ontology of Media*, «Theory, Culture and Society», 26 (2-3), pp. 23-31.

¹² Aristotele, *Etica nicomachea* VI, 4, 1140a1-23.

¹³ T. Angier, *Techne in Aristotle's Ethics*, London-New York 2010, p. 106.

campo. Sull'uso che Bourdieu fa di questo concetto esiste un'ampia letteratura¹⁴. Due elementi sono particolarmente rilevanti per il presente discorso: il primo è che l'uso che Bourdieu fa del termine *habitus* eredita l'impostazione fortemente orientata alla dimensione pratica che abbiamo individuato nel suo uso antico, pur con alcune differenze. Il secondo elemento importante è che, anche in questo caso, il carattere 'pratico' della nozione di *habitus* tradisce una tensione strutturale tra dimensione pratica e dimensione cosale, tensione che in Bourdieu si fa più evidente rispetto al testo aristotelico e che si esprime, in piena concordanza con le tendenze del pensiero francese del Novecento, attraverso un forte accento sulla dimensione corporea.

Bourdieu apprende della nozione di *habitus* leggendo il celebre saggio di Erwin Panofsky intitolato *Architettura gotica e filosofia scolastica*¹⁵. In quel saggio, che costituisce una delle pietre miliari nello studio di diverse forme espressive a partire da una forma simbolica unitaria, la nozione di *habitus* viene usata con riferimento implicito alla filosofia di Tommaso, che l'aveva sviluppata a partire dalla formulazione aristotelica. In particolare, Panofsky intende l'*habitus* come un principio generatore, come una forza a partire dalla quale spiegare una vasta gamma di rappresentazioni, credenze e pratiche. L'aspetto centrale dell'uso panofskiano di questo concetto è che non si tratta di un principio individuale: l'*habitus* mentale scolastico è un modo di pensare diffuso, un principio che struttura innanzitutto la società, e solo in seconda battuta il soggetto¹⁶.

Il forte accento sullo statuto sociale dell'*habitus* e sulla sua natura 'generatrice' è ciò che distingue l'uso di questa nozione rispetto al contesto aristotelico. Ciò non significa che questi elementi non fossero presenti nella filosofia di Aristotele: tuttavia, nel pensiero dello Stagirita la nozione di *habitus* è sviluppata nel contesto di un'etica aretologica che ha come principale termine di analisi l'individuo – e non il campo sociale – e che concepisce l'*habitus* come modalità trasformativa 'ultima' – l'acquisizione della virtù – e non come principio generatore di credenze e rappresentazioni condivise¹⁷. Entrambi questi elementi sono di centrale importanza nell'uso che Pierre Bourdieu fa del termine.

Anche nel pensiero del sociologo francese il carattere mediale del concetto di *habitus* è più volte sottolineato, e in vari modi¹⁸. Bourdieu fornisce diverse definizioni del termine, spesso piuttosto libere, e tratta questa nozione in numerose sue opere. Ci concentreremo, in particolare, su due fonti: *La distinzione*, il testo

¹⁴ Il riferimento principale è B. Kraus, G. Gebauer, *Habitus*, Bielefeld 2009. Cfr. anche N. Crossley, *Pierre Bourdieu's Habitus*, in T. Sparrow, A. Hutchinson (eds.), *A history of habit*, cit., pp. 269-282.

¹⁵ E. Panofsky, *Architettura gotica e filosofia scolastica*, Milano 2016.

¹⁶ Sul rapporto tra abitudine individuale e abitudine sociale in chiave storico-critica si veda M. Piazza, *Creature dell'abitudine*, cit., pp. 67-107.

¹⁷ P. Sloterdijk, *Devi cambiare la tua vita*, Milano 2009, pp. 224 e ss.

¹⁸ Cfr. per esempio P. Bourdieu, *Sociologie générale. Cours au Collège de France* (1981-1983), Paris 2015, Vol. I, pp. 678-679, in cui il concetto di *habitus* non viene solo presentato come un concetto mediatore, ma viene anche equiparato a un paio di occhiali che 'filtrano' la realtà.

classico del 1979, e i corsi del 1982-1983 al Collège de France, in cui la nozione di *habitus* viene ripresa più volte e da punti di vista differenti.

Ne *La distinzione* Bourdieu definisce l'*habitus* come un «sistema di schemi generativi di pratiche»¹⁹. Emergono qui i due tratti che abbiamo individuato in Panofsky: in quanto dispositivo mediatore tra individuo e campo, l'*habitus* non ha carattere eminentemente 'individuale', ma regola l'appartenenza dell'individuo a una classe. In secondo luogo, l'*habitus* non è più riferito, come in Aristotele, a una specifica virtù, ma esprime piuttosto un principio strutturante più ampio, che investe la soggettività dell'individuo nel suo complesso e che sembra avvicinarsi più alla nozione aristotelica di carattere²⁰.

Essendo al tempo stesso «struttura strutturante» e «struttura strutturata», l'*habitus* si colloca nello spazio intermedio tra *a priori* e *a posteriori*, conscio e inconscio, atto e fatto. In questa sede occorre concentrarsi in particolare su una caratteristica: il concetto di *habitus* manifesta una costitutiva tensione interna, presentandosi al tempo stesso come *modus operandi* e *opus operatum*²¹, ovvero come principio ed effetto dell'azione. Se Bourdieu analizza chiaramente il concetto di *habitus* facendo riferimento al problema della prassi, è qui il primo luogo in cui il legame tra dimensione pratica e dimensione cosale al centro del presente saggio emerge nella sua analisi. L'*opus operatum*, infatti, non si manifesta solo nei termini di un sistema di credenze e usi sociali, di 'fatti del gusto': esso si traduce in un vero e proprio sistema di oggetti, di proprietà che ineriscono all'individuo al modo di attributi, e che lo caratterizzano proprio perché rispecchiano il *modus operandi* che ha prodotto quell'ambiente sociale e materiale. Con un movimento che sembra richiamare le riflessioni di Baudrillard sul sistema degli oggetti – espresse in forma letteraria da Georges Perec nel suo *Le cose*²² – il mobilio, l'abbigliamento e la *hexis* fisica²³ sono accomunati come espressione di un certo *habitus* di classe.

Occorre precisare, tuttavia, che in questo contesto la tensione tra dimensione cosale e dimensione pratica è ancora fortemente sbilanciata a favore di quest'ultima. Infatti, ciò che per Bourdieu costituisce l'*opus operatum* viene ancora compreso in termini simbolici: il mondo degli oggetti che compongono la vita dell'individuo socializzato è un mondo di segni, segni che significano un certo *habitus* inteso come un insieme di pratiche e di giudizi di gusto²⁴.

¹⁹ P. Bourdieu, *La distinzione. Critica sociale del gusto*, Bologna 2001, p. 175.

²⁰ In questo senso, sebbene la descrizione della struttura interna dell'*habitus* in Bourdieu sia mirata a fornire una teoria dinamica dell'evoluzione dello spazio sociale, in essa rimane l'idea assolutamente non aristotelica che l'*habitus* possa essere inteso come una sorta di principio unico, uno schema generativo dei gusti e dei tratti caratteriali dell'individuo. Peter Sloterdijk ha effettuato una critica molto centrata ed efficace dell'uso che Bourdieu fa del concetto di *habitus*, pur accentuandone eccessivamente il carattere 'statico' e non individuando l'origine di questi limiti nella mediazione a opera di Panofsky. Cfr. Sloterdijk, *Devi cambiare la tua vita*, cit., pp. 215-231, in particolare 224-229.

²¹ P. Bourdieu, *La distinzione*, cit., p. 177.

²² Cfr. J. Baudrillard, *Il sistema degli oggetti*, Milano 2014; G. Perec, *Le cose*, Torino 2011.

²³ P. Bourdieu, *La distinzione*, p. 179.

²⁴ Il rimando a Leibniz (*ibidem*) tradisce questa impostazione generale.

Riprendendo il titolo italiano di un classico dell'antropologia dei consumi, si tratta di «cose che parlano di noi»²⁵.

Un secondo elemento che va assolutamente sottolineato è l'uso che Bourdieu fa del termine «*incorporation*». Già ne *La distinzione*, l'*habitus* viene presentato come «l'incorporazione della divisione in classi sociali»²⁶. Nei corsi al Collège de France, dove il riferimento alla nozione di *habitus* è più variegato ed elastico, esso viene presentato come «quell'insieme di disposizioni o, detto altrimenti, di schemi percettivi, di pensiero e d'azione che sono il prodotto dell'incorporazione, dell'interiorizzazione, dell'assimilazione, dell'acquisizione di strutture oggettive, di regolarità oggettive»²⁷. Queste disposizioni sono inconscie²⁸: condizione di possibilità dell'agire cosciente, l'*habitus* è depositato nel nostro corpo, oltre che nell'ambiente materiale che ci circonda. La centralità del corpo nella teoria sociale di Bourdieu è stata più volte sottolineata: in particolare, Beate Kraus e Gunter Gebauer hanno messo in evidenza come in Bourdieu questa centralità del corpo non vada intesa in senso dualista, ovvero effettuando una distinzione tra dimensione psichica e dimensione corporea²⁹. È proprio questa unità, d'altra parte, che permette a Bourdieu di sbilanciare l'analisi del concetto di *habitus* dal lato della prassi. Come vedremo, l'uso alternativo che di questa nozione verrà fatto nel corso del '900 sarà fondato precisamente su un modo diverso di concepire il corpo, ovvero su modelli teorici che, pur senza ricadere in posizioni dualiste, pongono l'accento sulla tensione tra soggettività e corporeità, anziché sulla loro identità immediata.

2. Abitudine, corpo e tecnica

In questa seconda parte del saggio vorrei presentare brevemente come un richiamo più diretto alla teoria aristotelica dell'abitudine abbia permesso il formarsi, nel '900, di modelli teorici più fedeli al modello classico, e nei quali, tuttavia, il riferimento alla dimensione materiale dell'*habitus* si fa sempre più significativo. In particolare, mi interessa mostrare come lo spostamento dell'equilibrio semantico della nozione di *habitus* in direzione della sua componente 'cosale' vada di pari passo con l'istituzione di un discorso 'tecnico' sul corpo.

Come ho anticipato, la trattazione non seguirà un ordine storico, ma paradigmatico. Per questa ragione, partirò dall'analisi del nesso tra corpo e abitudine in due autori del pensiero francese del '900, Marcel Mauss e Michel Foucault, nei quali è attiva una concezione della tecnica ancora strettamente legata alla dimensione pratica. Nella sezione successiva, invece, prenderò in

²⁵ Il riferimento è a D. Miller, *Cose che parlano di noi*, Bologna 2014.

²⁶ Ivi, p. 175.

²⁷ P. Bourdieu, *Sociologie générale*, cit., p. 289 (trad. mia). Ancora, ad esempio, p. 683: «l'*habitus*, c'est l'aspect du capital qui est incorporé».

²⁸ Ivi, p. 109.

²⁹ B. Kraus, G. Gebauer, *Habitus*, cit., p. 31.

considerazione questo stesso legame nel contesto dell'antropologia filosofica, in cui il ruolo dell'oggetto tecnico viene ulteriormente enfatizzato.

2.1. *Pensiero antico e corpo: tecnica e abitudine in Mauss e Foucault*

Il saggio sulle tecniche del corpo di Marcel Mauss è un testo di centrale importanza per la comprensione del modo in cui il pensiero francese, o almeno una sua linea maggioritaria, ha affrontato la questione dell'abitudine nel '900³⁰. Rifiutando esplicitamente una certa tradizione ottocentesca, che aveva sviluppato la nozione di *habitus* attribuendole un significato molto più vasto e quasi metafisico³¹, Mauss si riferisce esplicitamente alla *hexis* aristotelica, rimarcando, certo, come questa nozione abbia una forte componente di carattere sociale – se non altro attraverso l'educazione –, ma ponendo nuovamente l'accento sul carattere attivo del processo di formazione dell'abitudine. In particolare, come è già evidente dal titolo, l'etnologo francese affronta il problema dell'*habitus* nel contesto più ampio di una riflessione sul rapporto tra corpo e tecnica.

Nel suo saggio, Mauss chiarisce esplicitamente il proprio utilizzo del termine tecnica, rifiutando l'idea – tipicamente moderna – che la dimensione tecnica abbia a che fare con l'uso di strumenti³². Piuttosto, Mauss intende la tecnica come «un atto tradizionale efficace»³³. Oltre a porre l'accento sulla trasmissibilità del gesto tecnico, che lo distingue anche da quei gesti animali che potremmo definire pseudo-tecnici – l'operazione con cui il ragno tesse la propria tela – questa definizione colloca chiaramente il discorso di Mauss nell'ambito delle pratiche: una tecnica è un certo modo di *agire*, è una prassi.

Il riferimento al termine latino *habilis* come più adeguato del francese *habile* per indicare la caratteristica dell'uomo addestrato tecnicamente suggerisce immediatamente una maggiore complessità del discorso. La diretta parentela etimologica tra il termine *habilis* e il verbo *habeo*³⁴ tradisce già il complesso rapporto tra interno ed esterno che caratterizza lo statuto dell'uomo tecnico.

³⁰ M. Mauss, *Les techniques du corps*, «Journal de psychologie», XXXIII, 3-4 (trad. it. *Le tecniche del corpo*, Pisa 2017).

³¹ Il riferimento diretto è il pensiero di Henri Bergson, che aveva sviluppato una teoria dell'abitudine come memoria, ampliando e per certi versi modificando delle intuizioni fondamentali di Félix Ravaisson. Questa linea, oltretutto proseguirà nel pensiero di Maurice Merleau-Ponty, fondendosi con influssi aristotelici e di carattere scientifico, fino a traslarsi nella teoria contemporanea dei media. È il caso di sottolineare che questa linea di pensiero riproduce, almeno in alcuni casi, precisamente quella tendenza alla cosalizzazione che è oggetto del presente saggio. Si veda ad esempio il saggio *Bodies in code* di Mark B. Hansen, in cui la questione dell'abitudine è interamente affrontata a partire dal problema dei dispositivi tecnologici, con esplicito riferimento a Merleau-Ponty e al carattere 'mediale' della nozione di abitudine (M. B. Hansen, *Bodies in code. Interfaces with digital media*, New York 2006, p. 44). Cfr. anche M. Sinclair, *Is Habit 'The Fossilized Residue of Spiritual Activity'? Ravaisson, Bergson, Merleau-Ponty*, «Journal of the British Society for Phenomenology», 42, 2014 (1), pp. 33-52.

³² M. Mauss, *Le tecniche del corpo*, cit., p. 49.

³³ *Ibid.*

³⁴ A. Ernout, A. Meillet, *Dictionnaire étymologique de la langue latine*, Paris 2001, p. 287

L'individuo 'abile' è un soggetto 'che ha' o che è capace di tenere in mano, e dunque un soggetto che non si identifica interamente con l'oggetto della propria abilità. Questo piccolo indizio mostra tutta la sua portata nel momento in cui Mauss chiarisce il rapporto tra corpo e dimensione tecnica: il corpo è il 'primo strumento', anzi, più propriamente, «è il più naturale oggetto tecnico»³⁵. La natura paradossale di questa definizione, che mette insieme un certo grado di naturalità e il rimando alla tecnicità del corpo, serve precisamente a chiarire in che senso Mauss intende la tecnica in senso non-strumentale: non perché la *techne*, come la *praxis*, sia un'operazione che si consuma entro i confini della soggettività, bensì perché essa è possibile, in assenza di strumenti artificiali, come operazione plastica su quell'archi-medium naturale che è il corpo³⁶.

In questo contesto, il termine abitudine – che ricorre numerose volte nel saggio – fa riferimento a una condizione mediana, che non è né un essere né propriamente un avere, ma che abbisogna di entrambi i termini di questa polarità al fine di essere espressa compiutamente. La differenza tra strumento e oggetto tecnico serve proprio a rimarcare il carattere sospeso tra naturale e artificiale, tra atto e fatto, dell'analisi relativa alle tecniche del corpo.

Come Marcel Mauss, pur con le dovute differenze, anche Michel Foucault è un autore in cui il rimando diretto al pensiero antico costituisce l'occasione per una riflessione originale sulla tecnica e sul rapporto tra corpo e abitudine. La questione se Foucault possa essere considerato propriamente un 'filosofo della tecnica' è in verità oggetto di un dibattito ancora in corso nel contesto degli studi sul pensiero foucaultiano³⁷. Una delle ragioni di dubbio, in effetti, è proprio la particolarità dell'uso che il filosofo francese fa del termine tecnica. Come Mauss, Foucault rivendica, nell'uso della parola *technique*, un riferimento diretto alla *techne* greca, definita come una forma di «razionalità pratica diretta a un fine conscio»³⁸. Di nuovo, in prima battuta il pensiero foucaultiano sembra allontanarsi da un'idea 'oggettuale' di tecnica, esplicitamente denunciata come riduttiva, per intendere piuttosto la tecnica come una certa forma di prassi. Tuttavia, è stato notato che – in particolare nell'ultima fase, ma senza particolare soluzione di continuità – il pensiero di Foucault si regge sull'interazione costante tra due dimensioni: da un lato la determinazione tecnica delle relazioni di potere – ovvero il fatto che queste relazioni sono sempre possibili solo sulla base di una certa infrastruttura materiale di fondo (il Panopticon ne è un esempio); dall'altro

³⁵ M. Mauss, *Le tecniche del corpo*, cit., pp. 49-51.

³⁶ In questo senso mi permetto di suggerire un ampliamento della feconda tesi di Mauro Carbone, che individua nel corpo un archi-schermo. Cfr. M. Carbone, *Filosofia-schermi. Dal cinema alla rivoluzione digitale*, Milano 2016.

³⁷ Cfr. E. Clarizio, *Assoggettamento e soggettivazione. Tecnica e tecniche*, «Noema», 4, 2013 (1), pp. 51-60; S. Dorrestijn, *Technical Mediation and Subjectivation. Tracing and Extending Foucault's Philosophy of Technology*, «Philosophy and Technology», 25, 2012, pp. 221-241; J. Gerrie, *Was Foucault a Philosopher of Technology?*, «Techné», 7, 2003 (2), pp. 66-73; J. Revel, *Michel Foucault. Repenser la technique*, «Tracés. Revue de sciences humaines», 16, 2009, pp. 139-149.

³⁸ M. Foucault, *Essential works. Power*, New York 2006, p. 364.

l'addestramento tecnico, ovvero l'insieme di pratiche che servono a 'educare' il soggetto alla vita in un ambiente determinato da quelle infrastrutture³⁹.

Questa tensione, in prima battuta, sembra avvicinarsi alla distinzione operata da Bourdieu tra l'*habitus* come *modus operandi* e l'*habitus* come *opus operatum*. Tuttavia, a differenza del sociologo francese, Foucault sembra riconoscere molto bene l'interazione simmetrica tra le due dimensioni: l'infrastruttura materiale, il mondo degli oggetti tecnici che ci circonda, non è un 'segno' di una disposizione interna, bensì al tempo stesso condizione di possibilità, mezzo operativo ed espressione materiale di quella disposizione.

Nella fase finale del pensiero di Foucault, caratterizzata da un forte interesse per il pensiero antico, questa interazione si rispecchia chiaramente nel modo in cui l'etica antica intende il rapporto tra sé e corpo.

Nell'analisi foucaultiana, la distinzione tra anima e corpo è fondamentale per distinguere le tecniche della cura di sé da altre forme di competenza – come quella medica – o di relazione affettiva. Ciò non significa postulare una separazione tra anima e corpo, tra i quali anzi sussiste una profonda interazione, ma riconoscere che nel prendersi cura di sé il soggetto assume una posizione che non coincide col proprio ambiente né col proprio corpo. Foucault è molto attento a non flettere questa relazione in senso strumentale⁴⁰. La relazione tra anima-soggetto e corpo non può essere ridotta alla relazione con una cosa: tuttavia, proprio come Mauss aveva distinto tra strumento e oggetto tecnico, Foucault individua nell'uso platonico del verbo *kraomai* quella particolare modalità con cui il soggetto 'si serve' del proprio corpo come medium della propria cura di sé. Si tratta di una modalità mediale, in cui il corpo stesso è sospeso tra la dimensione pratica e la dimensione strumentale, senza poter interamente essere appiattito sulla prima – identificandosi con l'anima – né sulla seconda – trasformandosi così in un oggetto tra gli altri.

Nel discorso foucaultiano l'accento cade sul rapporto tra tecnica e corpo⁴¹. La nozione di abitudine, pur molto presente, è menzionata in particolare per fare riferimento alle cattive abitudini come 'obiettivo negativo' delle pratiche di cura di sé⁴². D'altra parte, l'intera idea foucaultiana di soggettivazione/assoggettamento⁴³ rimanda a una forma di pratica costante e mai conclusa. In alcuni passi del corso sull'*Ermeneutica del soggetto*, il nesso centrale tra abitudine, corpo e tecnica emerge chiaramente: riferendosi ai consigli di Epitteto sulla scrittura, Foucault

³⁹ S. Dorrestijn, *Technical Mediation and Subjectivation*, cit.. Una riflessione critica a riguardo si trova in L. Jaffro, *Foucault et le problème de l'éducation morale*, «Le télémaque», 2006 (1), pp. 111-124.

⁴⁰ M. Foucault, *L'herméneutique du sujet. Cours au Collège de France 1981/1982*, Paris 2001, pp. 54-57.

⁴¹ Ivi, pp. 93-94. Da questo punto di vista, incidentalmente, è interessante che Foucault individui nella progressiva centralità del corpo – e della medicina – una tendenza nell'evoluzione delle pratiche della cura di sé.

⁴² Ivi, pp. 125-126.

⁴³ Sulla tensione irrisolta tra le due dimensioni cfr. L. Jaffro, *Foucault et le problème de l'éducation morale*, cit.

sottolinea come la pratica del soggetto sia una forma di addestramento corporeo, la produzione di un'abitudine corporea che in quanto tale diventa al tempo stesso abitudine dell'anima⁴⁴. Il corpo, in questo contesto, è al tempo stesso ciò che preesiste all'atto del soggetto-anima in quanto condizione di possibilità di quest'ultimo, ciò che veicola questo atto in quanto suo primo medium, e ciò che sopravvive all'atto in quanto sua espressione.

Inserendo l'abitudine nel contesto dei processi attivi di trasformazione di sé, la linea che va dalle tecniche del corpo di Mauss alle tecnologie del sé di Foucault sembra ancora una volta dare piena preminenza alla dimensione pratica rispetto a quella cosale. Tuttavia, rispetto a Bourdieu abbiamo visto che in Mauss – e ancora più decisamente in Foucault – l'aspetto tensionale e irriducibile della relazione tra questi due poli si fa ancor più evidente, rendendo di fatto impossibile la relegazione dell'ambito cosale a un mero epifenomeno della dimensione pratica. Come vedremo, nel '900 è possibile rintracciare una seconda linea di pensiero, che ribalta l'equilibrio del rapporto tra prassi e cosalità concentrandosi nettamente sulla seconda dimensione. Il passaggio a quest'altra corrente ci permetterà dunque di analizzare il rapporto pratica-cosa, in riferimento all'abitudine, da un punto di vista completamente diverso.

2.2. Tecnica e seconda natura. L'antropologia filosofica

Rispetto al percorso appena proposto, è possibile individuare all'interno della storia del pensiero tedesco una linea che sottolinea con più forza l'aspetto oggettuale dell'abitudine, soprattutto nel contesto di un nesso sempre più stretto tra dimensione corporea e dimensione tecnica. Seguendo l'impostazione paradigmatica e non strettamente storiografica di questo saggio, farò dunque un passo indietro, individuando nell'antropologia hegeliana la matrice di una concezione del corpo come oggetto tecnico, tematizzato secondo una specifica dialettica tra exteriorizzazione e interiorizzazione. Farò poi riferimento all'antropologia filosofica, e in particolare al pensiero di Gehlen, per mostrare come in questo contesto l'abitudine sia più direttamente correlata a una dimensione oggettuale anziché pratica, pur lasciando permanere la tensione costante tra i due elementi.

2.2.1. L'opera d'arte dell'anima. Corpo e habitus in prospettiva antropologica

La nascita delle scienze dell'uomo, del sapere biologico e dell'ecologia nella cultura tedesca del XVII e del XVIII secolo ha determinato importanti

⁴⁴ M. Foucault, *L'herméneutique du sujet*, cit., pp. 341-342.

cambiamenti nell'uso della nozione di *habitus* e dei termini a essa correlati⁴⁵. In questo percorso, la nascita dell'antropologia come scienza – e al tempo stesso come tema di interesse filosofico – riorienta la riflessione sull'abitudine a partire da due grandi plessi tematici: il corpo come quasi-oggetto tecnico e il rapporto tra libertà e schiavitù. Ho già messo in evidenza questi temi affrontando il rapporto tra corpo, abitudine e tecnica nel pensiero di Mauss e Foucault, ma è importante rilevare come già a partire da Hegel il nesso tensionale tra dimensione pratica e dimensione oggettuale sia più marcato, lasciando progressivamente venire alla luce la dimensione 'cosale' dell'*habitus*.

L'antropologia di Hegel rappresenta un oggetto di studio privilegiato per inquadrare questo processo, dal momento che essa, da un lato, raccoglie e sintetizza i principali elementi dello studio dell'uomo nell'area francese, inglese e tedesca del proprio tempo, e dall'altro costituisce la base per lo sviluppo del tema dell'abitudine in importanti aree del pensiero europeo del XIX e del XX secolo⁴⁶.

Nella sezione dedicata all'antropologia dell'*Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*, all'interno della filosofia dello spirito soggettivo, Hegel adotta un'impostazione chiaramente debitrice del *De anima* aristotelico, affrontando il processo di maturazione del soggetto individuale attraverso un'analisi dinamica del rapporto tra anima e corpo. Il concetto di abitudine, al quale vengono esplicitamente dedicati i paragrafi 409-412, è il dispositivo concettuale che media non solo l'interazione tra corpo e anima, ma anche lo sviluppo di questa interazione in ciò che – nella sezione successiva, la Fenomenologia – viene chiamata coscienza⁴⁷.

Nell'analisi hegeliana, la tensione tra oggettività e soggettività che caratterizza l'esperienza del corpo si trasforma in un processo dinamico: il corpo, dapprima oggetto esterno, viene progressivamente metabolizzato, 'interiorizzato' dall'anima. L'animazione del corpo non è dunque un dato, ma il risultato di un processo attivo. Presentando il corpo come «opera d'arte dell'anima»⁴⁸, Hegel mette in evidenza proprio che il corpo non può essere considerato né come una mera 'cosa', uno strumento tra gli altri, né semplicemente come il correlato materiale del sé, perfettamente coincidente con esso. In questo discorso, l'abitudine (esplicitamente riferita alla *hexis* aristotelica) fa sì riferimento a delle pratiche, ma descrive un processo in cui queste pratiche si 'oggettivano' nella conformazione di un corpo materiale. Se la mano, aristotelicamente, viene presentata come «strumento degli strumenti»⁴⁹, è il corpo nella sua interezza che diviene letteralmente una *seconda natura*, dal momento che costituisce al tempo

⁴⁵ Una ricostruzione dettagliata di questo percorso è offerta da R. Martinelli, *Uomo, natura, mondo. Il problema antropologico in filosofia*, Bologna 2005.

⁴⁶ A questo proposito cfr. M. Piazza, *Creature dell'abitudine*, cit., pp. 40-47.

⁴⁷ Per un'analisi dettagliata di queste sezioni dal punto di vista del problema trattato mi permetto di rimandare a A. De Cesaris, *L'opera d'arte dell'anima. Corpo, tecnica e medialità nell'antropologia di Hegel*, «Tropos», 2016, pp. 139-157.

⁴⁸ G. W. F. Hegel, *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio. La filosofia dello spirito*, Torino 2000, p. 246.

⁴⁹ Ivi, p. 248.

stesso una base naturale ineliminabile della struttura del soggetto e il prodotto di una riconfigurazione spirituale di questa base stessa.

Vediamo qui, dunque, come nell'uso del termine seconda natura il riferimento oggettuale sia immediatamente più accentuato rispetto al mondo antico. La seconda natura è *letteralmente* una seconda natura, una seconda conformazione della struttura materiale del corpo. Se la tensione con la dimensione pratica viene senz'altro confermata, dal momento che questa conformazione esprime null'altro che una certa memoria, una certa serie di abitudini, dall'altro lato essa viene presentata in prima battuta come un *opus*, come il prodotto di un fare a tutti gli effetti sospeso tra *praxis* e *poiesis*⁵⁰.

In questo contesto emerge una ambiguità del termine seconda natura che non trovava immediatamente spazio nell'impostazione aretologica dell'uso tradizionale del termine *hexis*. Hegel nota come l'abitudine imponga una continua tensione tra libertà e necessità, tra autonomia e schiavitù: l'abitudine è ciò che consente al corpo di agire, e di aumentare la propria potenza, ma nel farlo crea al tempo stesso degli automatismi, dei *pattern* inconsci che non sono più oggetto della libera scelta del corpo. La teoria antica della *hexis* intendeva l'abitudine come frutto di un processo consapevole. Al contrario, in Hegel è ben evidente che il carattere mediale della *hexis* la configura al tempo stesso come un processo di liberazione – dalla 'prima natura' del corpo – e di assoggettamento – alla seconda natura degli automatismi abitudinari⁵¹.

Questo carattere ambiguo si riflette, d'altronde, nell'uso doppio che Hegel fa della nozione di seconda natura: usata per descrivere la plasmazione del corpo ad opera dell'anima nello spirito soggettivo, questa nozione appare anche nella filosofia dello spirito oggettivo per descrivere il modo in cui lo spirito si incarna nello spazio sociale, inteso sia come insieme delle pratiche e dei valori condivisi, sia come sistema materiale delle infrastrutture e delle istituzioni⁵². In entrambi i casi, l'abitudine rimanda al tempo stesso al carattere 'oggettivato' dello spirito e al carattere spirituale della dimensione oggettiva. Mediando non solo tra corpo e anima, ma anche tra individuo e società, i concetti di abitudine e di seconda natura costituiscono il punto in cui si articola il difficile rapporto tra natura e cultura, uno dei temi fondamentali del pensiero classico tedesco.

⁵⁰ Sul superamento della dicotomia *praxis/poiesis* in Hegel cfr. G. Planty-Bonjour, *Hegel's Concept of Action as unity of poiesis and praxis*, in L. S. Stepelevich, D. Lamb (eds.), *Hegel's Philosophy of Action*, New Jersey 1981.

⁵¹ Questo stesso processo è indicato da Bourdieu, forse in modo meno evidente, attraverso il ricorso alla nozione di naturalizzazione (Cfr. *La distinzione*, cit., pp. 377 e ss.). Incidentalmente, ho accennato al fatto che in Foucault è presente una tensione irrisolta tra dimensione attiva e passiva, individuale e sociale, tensione espressa attraverso i termini *subjectivation* e *assujettissement* (Cfr. L. Jaffro, *Foucault et le problème de l'éducation morale*, cit.). Il riconoscimento del carattere mediale della nozione di *habitus* potrebbe essere una via d'accesso a una lettura integrata di questi due aspetti del discorso foucaultiano.

⁵² In realtà, come vedremo, il carattere 'tecnologico' della seconda natura sociale sarà accentuato dai successori di Hegel, laddove nel pensiero del filosofo di Stoccarda la nozione di eticità viene intesa principalmente come una forma di seconda natura interiorizzata nella forma di pratiche e sistemi di valori.

La riflessione hegeliana sull'abitudine e l'uso che Hegel fa del termine seconda natura saranno di centrale importanza per l'evoluzione del rapporto del pensiero tedesco con la tecnologia. La tradizione marxista, come è noto, riprenderà il tema attraverso la nozione di reificazione, nella quale risuona una ricezione ben precisa della concezione hegeliana dell'abitudine. In ogni caso, in molti autori l'uso del termine seconda natura per far riferimento alla tecnologia – intesa come sistema di oggetti tecnici – ha una base indubitabilmente hegeliana, anche se talvolta l'accento hegeliano sulla medialità – e dunque sulla tensionalità – del concetto di abitudine si perde nell'alternativa tra una critica radicale della tecnica⁵³ e una sua celebrazione⁵⁴.

La nozione marxista di reificazione è solo uno dei modi in cui la teoria hegeliana dell'abitudine si è sviluppata nel corso del XIX e del XX secolo. Un altro termine di riferimento essenziale, in particolare per indicare un ulteriore passaggio nella rassegna delle possibili accezioni del termine *habitus* all'interno dello spettro tra dimensione pratica e dimensione cosale, è il pensiero di Ernst Kapp. Nel 1874 Kapp pubblica i suoi *Elementi di filosofia della tecnica*, il primo trattato sistematico in cui l'espressione «filosofia della tecnica» è usata espressamente. Opera seminale, che avrà un'influenza enorme sul pensiero tedesco del '900, il trattato di Kapp parte da basi chiaramente hegeliane⁵⁵, sviluppandole ulteriormente in un discorso che spinge ancora di più la tensione tra sistema delle pratiche e sistema degli oggetti tecnici in direzione di questi ultimi. Sebbene Kapp non dedichi analisi approfondite alla nozione di abitudine, è importante rimarcare che la sua filosofia della tecnica accoglie pienamente la dialettica hegeliana di internalizzazione/esternalizzazione, cogliendone appieno l'importanza al fine di comprendere il rapporto specifico tra corpo e oggetto tecnico.

⁵³ Cfr. M. Horkheimer, *Bemerkungen zur philosophischen Anthropologie*, «Zeitschrift für Sozialforschung», IV(1), 1935, pp. 1-25; H. Marcuse, *An essay on liberation*, Boston 1969, p. 11. In questa tradizione, l'opera di Andrew Feenberg costituisce un tentativo fruttuoso di ripensare criticamente il significato della tecnologia tenendo insieme l'aspetto cosale e la dimensione delle pratiche, individuali e sociali.

⁵⁴ I manoscritti redazionali del saggio sull'opera d'arte di Walter Benjamin, ad esempio, ci restituiscono diversi riferimenti alla tecnologia come seconda natura, in chiave non direttamente critica. Cfr. W. Benjamin, *Gesammelte Schriften*, Frankfurt a.M. 1988, Band VII, pp. 666 e 687-688.

⁵⁵ B. Timmermann, *L'influence hégélienne sur la Philosophie de la technique d'Ernst Kapp*, in P. Chabot et G. Hottois (eds.), *Les philosophes et la technique*, Paris 2003, pp. 95-108; Ch. Hubig, *Der Deus ex Machina reflektiert. Ernst Kapps Technik-Anthropologie zwischen Thomas von Aquin, Hegel und Latour*, in H. Maye e L. Scholz (a cura di), *Ernst Kapp und die Anthropologie der Medien*, Berlin 2019.

2.2.2. *Abitudine, esonero e seconda natura in Gehlen*

Se Kapp non analizza direttamente la nozione di abitudine, quest'ultima ha invece un ruolo fondamentale nell'opera di Arnold Gehlen⁵⁶. Qui di seguito mi soffermerò sull'uso gehleniano delle nozioni di abitudine e di seconda natura, e cercherò di mostrare che esso illustra una maggiore attenzione al rapporto tra abitudine e oggetto tecnico.

Se si guarda all'uso che Gehlen fa della nozione di *habitus* nella sua opera, occorre ammettere che esso è decisamente peculiare. Il pensatore tedesco, infatti, connette la nozione di *habitus* ad alcune teorie di carattere biogenetico, in particolare quella del ricercatore olandese Louis Bolk, secondo la quale l'uomo sarebbe caratterizzato dal permanere di stadi fetali della sua conformazione fisica anche nell'età adulta⁵⁷. Da questo «*habitus* embrionale» – un'espressione in cui il termine *habitus* sembra quasi un sinonimo di *corredo* – deriva la peculiare mancanza di specializzazione dell'uomo, ma anche la sua enorme plasticità dal punto di vista dell'acquisizione di nuove competenze⁵⁸.

In questo senso, il termine abitudine sembra fare quasi da contrappeso teorico all'uso gehleniano della nozione di *habitus*. Gehlen parla a questo proposito di «abitudine di contrarre abitudini»⁵⁹: l'*habitus* umano consiste precisamente nel formare lo spirito attraverso la mediazione del corpo. Gehlen insiste a più riprese sul carattere eminentemente fisico dell'abitudine: contrarre abitudini significa incorporare determinati processi, 'impostare' il corpo secondo determinati principi tensionali, sviluppando determinati muscoli e rendendo progressivamente semicoscienti determinate sequenze operative. Il corpo, in questo modo, diventa lo «scheletro portante e invisibile della nostra vita spirituale»⁶⁰.

Uno dei dispositivi fondamentali del lessico gehleniano è notoriamente la nozione di esonero (*Entlastung*)⁶¹. Ne diamo una presentazione sintetica ricorrendo a questa citazione gehleniana: «Tutte le funzioni superiori dell'uomo, in ogni campo della vita intellettuale e morale, ma anche in quella dell'affinamento motorio e operativo, sono pertanto sviluppate grazie al fatto che il costituirsi di stabili e basilari abitudini di fondo esonera l'energia in esse originariamente impiegata [...] liberandola per prestazioni di specie superiore»⁶². Come si vede, la nozione di esonero costituisce uno sviluppo diretto dell'idea di abitudine,

⁵⁶ Un punto di riferimento per i temi trattati in questo saggio è U. Fadini, *Il corpo imprevisto. Filosofia, antropologia e tecnica in Gehlen*, Milano 1988. Per la specificità del rapporto Gehlen-Kapp rimando a H. Maye e L. Scholz, *Einleitung*, in E. Kapp, *Grundlinien einer Philosophie der Technik*, Hamburg 2015, pp. VII-XLIV; F. Hartmann, *Techniktheorien der Medien*, in S. Weber (a cura di), *Theorien der Medien. Von der Kulturkritik bis zum Konstruktivismus*, Konstanz 2008, pp. 49-80.

⁵⁷ A. Gehlen, *Antropologia filosofica e teoria dell'azione*, Napoli 1990, pp. 86-87.

⁵⁸ Ivi, p. 127.

⁵⁹ Ivi, p. 49.

⁶⁰ Ivi, p. 50.

⁶¹ Per una ricostruzione cfr. U. Fadini, *Il corpo imprevisto*, cit., pp. 153-158.

⁶² A. Gehlen, *L'uomo. La sua natura e il suo posto nel mondo*, Milano 1983, p. 93.

introducendo nel discorso una dimensione ulteriore: radicalizzando l'intuizione hegeliana sulla funzione regolativa dell'abitudine nel rapporto tra libertà e automatismo, Gehlen individua nell'abitudine l'elemento fondamentale per l'evoluzione delle facoltà superiori umane, attraverso processi di progressiva assimilazione e semplificazione delle operazioni di base.

Mantenendoci entro i binari dell'oggetto del presente saggio, è importante rimarcare che lo stesso Gehlen assegna più volte alla nozione di esonero una sorta di 'doppio ritmo': il processo esonerativo consiste, al tempo stesso, nel plasmare il mondo esterno materialmente e simbolicamente, così da 'distanziarlo' e sintetizzarlo in una serie di accenni sintetici e di stimoli ben coordinati, e nell'educare il proprio corpo a un sistema di operazioni e movimenti che ben si adattano a questo nuovo mondo. In altri termini, tutti i processi di esonero con cui l'uomo 'libera' se stesso, acquisendo una distanza dal mondo e ottenendo così la possibilità di operare riflessivamente e creativamente, sono strutturati a partire da una doppia interazione tra dimensione pratica e dimensione *pragmatica* (dove il riferimento è ai *pragmata*, alle 'cose utili' dell'ambiente circostante)⁶³. I due esempi principali portati da Gehlen sono, in più circostanze, l'atteggiamento percettivo-linguistico e il rapporto mediato con l'ambiente: da un lato, il processo esonerativo è una pratica di 'ritraduzione' del mondo in termini simbolici, dall'altro esso consiste letteralmente nell'incorporare le abitudini in un sistema di mediazioni oggettuali⁶⁴.

Nel suo saggio più celebre, *L'uomo*, Gehlen esprime con piena consapevolezza la tensione tra dimensione pratica e dimensione cosale della vita tecnica – o culturale – dell'uomo: «In tutte le azioni dell'uomo accade una duplice cosa: per un verso egli padroneggia attivamente la realtà che lo circonda trasformandola in ciò che è utile alla sua vita [...]; per un altro verso, egli compulsa in se stesso una gerarchia complicatissima di prestazioni, 'fissa' dentro di sé un ordine strutturale di capacità»⁶⁵. Il principio esonerativo rende impossibile separare questi due momenti: le ricerche sull'interazione individuo-ambiente in campo biologico ed etologico, ampiamente riflesse nell'opera gehleniana⁶⁶, conducono precisamente alla consapevolezza che l'abitudine non è una pura prestazione pratica, ma è un principio incorporato innanzitutto in quel proto-oggetto tecnico che è il corpo, ma strutturato secondo una relazione ineludibile con un ambiente tecnicizzato. Nel discorso di Gehlen, insomma, la tensione tra dimensione pratica e dimensione oggettuale rimane viva, ma pende per la prima volta dal lato 'oggettuale'.

Un ulteriore elemento di interesse per la riflessione sul tema dell'abitudine è l'uso gehleniano del termine seconda natura, che il filosofo tedesco applica esplicitamente all'ambiente tecnicizzato: «Il modellamento di una qualunque natura che si trova immediatamente produce ogni volta la sfera nella quale l'uomo si può mantenere; è una seconda natura, che è così infinitamente molteplice

⁶³ A. Gehlen, *Antropologia e teoria dell'azione*, cit., pp. 132-133.

⁶⁴ A. Gehlen, *L'uomo*, cit., pp. 90-91; *Antropologia e teoria dell'azione*, cit., pp. 130-131.

⁶⁵ A. Gehlen, *L'uomo*, cit., pp. 63-64.

⁶⁶ Ivi, pp. 100-113.

come la 'prima' ma che è emersa dalle mani, dall'intelligenza e dalla fantasia dell'uomo»⁶⁷. Se nel mondo antico la seconda natura è l'*ethos* umano, in Gehlen – in modo ancora più marcato che nell'uso hegeliano – la seconda natura è un sistema di cose, di pratiche e disposizioni incarnate in oggetti. Questo non significa che nella riflessione gehleniana il discorso relativo alle pratiche finisca in secondo piano – tutt'altro – ma che l'importanza dell'apporto oggettuale alla struttura dell'abitudine si fa finalmente del tutto esplicito, tanto dal punto di vista descrittivo che nell'effettivo uso terminologico.

L'importanza della filosofia classica tedesca per l'evoluzione del pensiero di Gehlen, con particolare riferimento a Herder, Fichte e Hegel, è più volte segnalata dallo stesso autore, ma qui è particolarmente significativo il valore che Gehlen dà alla dialettica tra libertà e reificazione, così come essa è stata sviluppata nel pensiero classico tedesco⁶⁸. Proprio questa dialettica, che è alla base della riflessione hegeliana sul corpo, è il nucleo centrale dell'affinità tematica tra il pensiero di Gehlen e quello di Kapp, ma anche di McLuhan e delle teorie dei media contemporanee⁶⁹. Al di là di questa affinità, tuttavia, è stato importante mostrare come il focus sulla nozione di abitudine, a partire dal modello teorico basato sulla tensione tra dimensione pratica e dimensione cosale, permetta di individuare equilibri concettuali differenti. Vedremo, infine, come proprio nella riflessione mediateoretica sul rapporto tra tecnica e abitudine sia possibile individuare una ulteriore riconfigurazione di questa tensione concettuale.

3. *L'habitus* dell'oggetto tecnico. La teoria dei media

Se con il pensiero di Gehlen assistiamo a uno spostamento d'accento nell'analisi del concetto di abitudine, gli studi sui media dell'ultimo secolo costituiscono senz'altro una radicalizzazione di questa tendenza. Parlare di teoria dei media è molto difficile, dal momento che con questo termine si fa riferimento a correnti molto diverse, spesso animate da principi metodologici incompatibili, all'interno di un dibattito nel quale non si è ancora raggiunto un pieno accordo sui termini e sugli assunti di base. In ogni caso, in questa sede farò principalmente riferimento al pensiero di due autori, con l'obiettivo di mettere in luce come l'uso della nozione di abitudine nella teoria dei media rappresenti la fase estrema dello spostamento dell'asse concettuale della nozione di *habitus* sul piano cosale rispetto alla dimensione pratica: in altri termini, la teoria dei

⁶⁷ Ivi, pp. 253-254. Cfr. anche *L'uomo*, cit., p. 345: «Essenzialmente l'uomo vive in una seconda natura, in un mondo da lui stesso trasformato e volto al vitale servizio dei suoi bisogni, vive in una *nature artificielle*».

⁶⁸ Cfr. A. Gehlen, *Antropologia filosofica e teoria dell'azione*, cit., pp. 425-438; ivi, p. 88 e pp. 97-98. Si veda anche la presentazione di Eugenio Mazzarella, in cui viene ricordato il debito gehleniano nei confronti di Herder in riferimento alla nozione dell'uomo come essere manchevole (Ivi, p. 8).

⁶⁹ S. Alpsancar, *Organprojektion*, in K. Liggieri, O. Müller (a cura di), *Mensch-Machine-Interaktion. Handbuch zu Geschichte-Kultur-Ethik*, Berlin 2019, pp. 291-293.

media ci ha offerto un modello teorico in cui l'*habitus* è pienamente *reificato* in un sistema di dispositivi tecnologici.

Come vedremo, vorrei mostrare che nell'opera di Marshall McLuhan e di Friedrich Kittler, forse i più celebri autori esplicitamente e incontestabilmente associati alla teoria dei media come disciplina autonoma, il riferimento all'abitudine assume una dimensione almeno in apparenza cosale: l'abitudine non fa più in prima battuta riferimento alla dimensione delle pratiche del soggetto, quanto piuttosto agli strumenti tecnologici che rendono possibili – e in certa misura incarnano – quelle pratiche. Questo secondo aspetto è particolarmente rilevante: la differenza specifica non consiste solo in un particolare sbilanciamento 'cosale' nell'uso della nozione di abitudine, ma anche e soprattutto nell'idea che siano gli oggetti stessi a farsi portatori di agentività.

La scelta di McLuhan e Kittler come oggetto dell'analisi non è dovuta solo alla loro particolare rappresentatività nel contesto della teoria dei media, ma anche al fatto che entrambi mostrano un uso consapevole, dal punto di vista storico-critico, della nozione di 'abitudine'.

3.1. *L'abitudine come narcosi: McLuhan*

La definizione mcluhaniana di medium è ben nota: i media sono estensioni dell'uomo, più precisamente estensioni dei suoi organi di senso. Radicalizzando una posizione che troviamo almeno in Kapp, ma che può essere rintracciata fin dagli albori della riflessione occidentale sulla tecnica, McLuhan afferma che le mediazioni tecnologiche che strutturano l'ambiente umano non hanno mai solo una funzione operativa, ma comportano innanzitutto delle trasformazioni sensoriali e percettive nel modo in cui l'individuo si rapporta a sé stesso, agli altri e al mondo.

Nelle sue prime opere davvero celebri, *La sposa meccanica*⁷⁰ e *La galassia Gutenberg*⁷¹, il riferimento all'abitudine è costante ma non tematico, e si concretizza molto spesso nell'uso dell'espressione «abitudine mentale» (*mental habit*). Tuttavia, già in questi anni si manifesta la tendenza mcluhaniana a spostare il baricentro del soggetto fuori dalla coscienza, riconfigurando la tradizionale polarità soggetto-oggetto: nella sua opera più celebre, *Understanding media*, il pensatore canadese sposta esplicitamente l'attenzione sulla *agency* dei media stessi, arrivando ad affermare provocatoriamente che l'uomo, veicolando e mediando l'azione reciproca dei media tecnologici gli uni sugli altri, diviene di fatto l'organo riproduttivo della tecnologia⁷².

Riconoscere il carattere 'soggettivo' degli strumenti tecnologici, e rifiutare dunque di intenderli come oggetti statici e 'passivi' rispetto all'attività umana, comporta ovviamente una ritraduzione radicale dello schema che ho proposto

⁷⁰ M. McLuhan, *The mechanical bride. The folklore of industrial man*, New York 1951.

⁷¹ M. McLuhan, *The Gutenberg Galaxy. The making of typographic man*, Toronto 1962.

⁷² M. McLuhan, *Understanding media. The extensions of man*, New York 1964, pp. 115-116.

finora. La tensione tra pratiche e cose, infatti, è stata intesa fino a questo momento assegnando la dimensione delle pratiche al soggetto umano, e calibrando a diversi gradi di distanza la funzione degli oggetti – e di quel ‘quasi-oggetto’ che è il corpo – all’interno di questa dinamica. Con McLuhan questo equilibrio è completamente ribaltato: non abbiamo più un soggetto agente che ‘si tecnicizza’ attraverso l’addestramento corporeo e il ricorso a oggetti, ma degli strumenti capaci d’azione, che incorporano pratiche e si legano al soggetto a diversi gradi. Dal processo con cui il soggetto si ‘cosalizza’ nella tecnica, siamo passati al processo con cui gli oggetti tecnici si ‘soggettivizzano’ nella loro interazione con l’uomo.

In un’opera della maturità, *Laws of media*, McLuhan esplicita la funzione che egli assegna all’abitudine nel proprio modello:

Aristotele per primo ha notato che l’invenzione della natura da parte dei Greci è divenuta possibile quando essi hanno lasciato uno stato precedente, selvaggio o barbarico (la prima natura) assumendone uno individualizzato e civilizzato (seconda natura). [...] Poiché la nostra seconda natura consiste interamente nei nostri artefatti ed estensioni, e nelle ragioni e nelle narcosi che essi impongono, le loro etimologie vanno trovate tutte nella prima natura, nel corpo selvaggio⁷³.

Ricollegandosi esplicitamente all’uso aristotelico del termine seconda natura, McLuhan ritraduce la teoria aristotelica dell’abitudine nel proprio modello teorico, sostituendo a una seconda natura fatta di pratiche una seconda natura fatta di artefatti tecnologici. Questo non significa affatto eliminare la dimensione ‘pratica’ dal discorso, ma riconoscere quest’ultima come un effetto della struttura tecnologica materiale. Le abitudini non sono il frutto di un esercizio attivo, ma il portato implicito di una infrastruttura mediale⁷⁴.

Nella citazione gioca un ruolo particolarmente importante il concetto di ‘narcosi’, che nell’opera del pensatore canadese ha un uso molto specifico, e sostituisce per molti versi il riferimento diretto alla nozione di *hexis*⁷⁵. All’effetto narcotico dei media è dedicato un intero capitolo di *Understanding media, Narciso come Narcosi*, nel quale McLuhan affronta il carattere ‘duplice’ di ogni innovazione tecnologica. Richiamando il classico *topos*, secondo il quale la parola *pharmakon* significa al tempo stesso rimedio e veleno, McLuhan mostra in che senso qualsiasi estensione tecnologica del nostro corpo configuri sempre, al tempo stesso, una sua amputazione.

La tensione tra assoggettamento e soggettivazione che abbiamo visto in Foucault diviene qui, in modo ancora più radicale che in Hegel, una tensione dialettica che configura complessivamente l’esperienza della tecnologia. In

⁷³ M. McLuhan, E. McLuhan, *Laws of Media. The new science*, Toronto 1977, p. 116.

⁷⁴ Citando Heisenberg, ad esempio, McLuhan lo afferma esplicitamente: sono i cambiamenti tecnologici a cambiare le abitudini, così come i pattern mentali e i sistemi di valori (M. McLuhan, *Understanding Media*, cit., p. 63).

⁷⁵ Cfr. J. Gerrie, *Three Species of technological Dependency*, «Techné», 12:3, 2008, pp. 184-192.

alcuni passi, «estensione» e «autoamputazione» sembrano essere addirittura sinonimi⁷⁶, dal momento che è impossibile immaginare un effetto senza l'altro. In questa dinamica, l'abitudine consiste in un adattamento del nostro corpo alla nuova configurazione tecnologico-percettiva, che agisce innanzitutto come una riformulazione dell'equilibrio interno tra i sensi stessi⁷⁷. In questo processo, l'uomo 'agisce' solo per modo di dire: esso è esplicitamente indicato come un servomeccanismo degli oggetti tecnici, come un suddito che deve adorare questi oggetti come idoli pagani⁷⁸.

Qui occorre notare una differenza specifica tra l'uso classico dell'idea di abitudine e l'uso McLuhaniano del termine narcosi, per quanto il legame tra le due nozioni nell'opera di McLuhan sia chiaramente attestabile. Nella teoria classica dell'abitudine, l'elemento inconscio è frutto di un processo, di una prassi che 'incorpora' progressivamente determinati movimenti e determinate azioni. Nel caso della narcosi, invece, la mancanza di coscienza è un effetto attivo del medium stesso: come McLuhan arriverà a dire in modo sempre più esplicito, l'individuo è ipnotizzato dal medium, è soggetto a esso come una specie di sonnambulo⁷⁹.

Il famoso 'determinismo' di McLuhan consiste precisamente nello spostare fortemente il baricentro della *agency* dal soggetto umano all'ambito dei dispositivi tecnologici. In un breve articolo del 1966 intitolato *Culture and technology*, il teorico canadese fa esplicito riferimento alla possibilità di modificare la 'topologia sensoria' di una comunità, così come i suoi gusti e i suoi valori, semplicemente alterando l'apparato mediatico – l'ambiente tecnologico – di quella comunità stessa⁸⁰.

In questo contesto, come vediamo, l'elemento 'pratico' del nostro rapporto coi media non viene affatto perduto, ma viene per così dire dislocato dal soggetto umano al 'soggetto esteso' tecnologico. I media non sono 'cose', ma racchiudono la tensione tra dimensione pratica e dimensione cosale in modo quasi autonomo rispetto all'individuo. A partire da questa teoria l'abitudine acquisisce un significato eminentemente passivo: il soggetto 'abituato' è un soggetto che agisce solo in quanto viene pre-agito dal suo ambiente tecnologico.

3.2. *L'abitudine come a priori. Kittler*

Se lo stile di McLuhan, associato alla composizione di un mosaico⁸¹, rende difficile presentare una ricostruzione sistematica del suo pensiero, ancor

⁷⁶ M. McLuhan, *Understanding media*, cit., p. 45.

⁷⁷ *Ibid.*

⁷⁸ *Ivi*, p. 46.

⁷⁹ P. Marchand, *Marshall McLuhan. The Medium and the Messenger*, Boston 1998, p. 229.

⁸⁰ M. McLuhan, *The Nature of media. Essays 1952-1978*, Berkeley 2016, pp. 87-90.

⁸¹ Cfr. E. Lamberti, *Marshall McLuhan. Tra letteratura, arte e media*, Milano 2000; N. Postman, *Foreword*, in P. Marchand, *Marshall McLuhan*, cit., pp. VII-VIII.

più complessa è l'impresa di restituire un'immagine ben strutturata della teoria dei media di Friedrich Kittler. Autore visionario, al centro dell'evoluzione degli studi sui media in area tedesca e non solo, il pensatore tedesco condivide con McLuhan la passione per gli accostamenti azzardati, l'andamento quasi aforistico della prosa. In questo saggio tenterò di sottolineare alcuni aspetti puntuali del pensiero di Kittler, al fine di mostrare come quest'ultimo permetta di approfondire ulteriormente il modello teorico proposto in relazione al tema dell'abitudine.

Una nozione essenziale per investigare il rapporto di Kittler con il tema dell'abitudine è la sua nozione di *a priori storico* (chiamato anche *a priori tecnologico*, o *a priori materiale*). Rielaborando criticamente la nozione foucaultiana di archivio, ma più in generale l'analisi del discorso dell'archeologo francese, Kittler mette in luce l'importanza del sostrato materiale-tecnologico nella comprensione dei tratti fondamentali di un'epoca⁸². Come McLuhan, anche Kittler non associa la tecnologia primariamente alla sfera dei comportamenti, ma innanzitutto al campo delle percezioni e della corporeità. La nozione di *a priori storico* serve precisamente, come quella di abitudine, a smantellare l'alternativa tra *physis* e *nomos*, tra il mito kantiano di una apriorità dello spazio e del tempo come forme dell'intuizione⁸³ e l'idea di una piena autonomia del soggetto rispetto al proprio ambiente. I media sono «a priori antropologici» perché producono letteralmente l'uomo, che diventa così il loro «animale domestico»⁸⁴.

Questo non significa che la dimensione delle pratiche sia esclusa dalla riflessione kittleriana. Semplicemente, le pratiche vengono concepite a partire dal loro *a priori materiale*, da quella configurazione tecnologica che dà struttura al corpo e alla mente degli individui. La nozione di *a priori storico* descrive chiaramente un piano paradossale, in cui si avverte ancora una volta la tensione caratteristica della medialità: la tecnologia è *a priori*, ma è contingente e non obbedisce a un piano storico determinato. Così ad esempio il filosofo tedesco interpreta il dibattito intorno alla pratica della scrittura nella Germania romantica⁸⁵. Come in McLuhan, anche in Kittler l'accento è fortemente spostato sulla dimensione materiale/oggettuale: l'apparato mediatico diventa qui, letteralmente, condizione di possibilità dell'agire.

Questa centralità della dimensione materiale-oggettuale non è passata inosservata nel dibattito relativo all'eredità di McLuhan e Kittler. Ad esempio, è il caso di prendere in considerazione la critica che Alexander R. Galloway esercita tanto contro la teoria dei media kittleriana quanto contro il pensiero di McLuhan. Secondo Galloway, l'errore fondamentale dei due teorici dei media sarebbe quello di considerare la *techne* «come oggetto e solo in quanto oggetto»⁸⁶.

⁸² F. Kittler, *Aufschreibesysteme 1800/1900*, München 1995, p. 523.

⁸³ F. Kittler, *Grammophon, Film, Typewriter*, Berlin 1986, p. 122.

⁸⁴ Ivi, p. 167.

⁸⁵ F. Kittler, *Aufschreibesysteme*, cit., pp. 37-68.

⁸⁶ A. R. Galloway, *If the Cinema is an Ontology, Computer is an Ethic*, in S. Sale, L. Salisbury (eds.), *Kittler now. Current perspectives in Kittler studies*, Cambridge 2015, pp. 202-218, in

Il loro pensiero costituirebbe a tutti gli effetti una ‘seconda linea’ rispetto a quella – foucaultiana, ad esempio – che vede la tecnica come pratica, ma anche come *habitus* e come *ethos*⁸⁷. La critica di Galloway è motivata da un più generale progetto di riforma delle basi teoriche della teoria dei media, condiviso da diversi studiosi, secondo il quale i media andrebbero considerati non tanto come delle ‘cose’, quanto piuttosto come effetti o pratiche⁸⁸.

Alla luce dell’analisi che abbiamo compiuto finora è possibile mostrare il limite di questa interpretazione, che mantiene separate due dimensioni – pratica vissuta e oggettualità – che fanno entrambe parte della storia della nozione di *hexis*. Secondo la ricostruzione di Galloway, ad esempio, sarebbe incompatibile con l’idea di *habitus* il riferimento all’incorporazione, alla protesi e alla *augmentation* corporea. Ma come spiegare, allora, la centrale ed esplicita tensione in questo senso che abbiamo ravvisato tanto nel pensiero antico quanto nelle sue riprese novecentesche?

L’analisi di Galloway affronta la questione del rapporto tra media, pratiche e abitudine esattamente nei termini proposti da questo saggio, accogliendo la polarità pratica-cosa, ma ne disconosce il carattere irriducibile a uno o all’altro polo, tanto nei classici della teoria dei media quanto nella storia del pensiero tecnico. Oltre a fornire un utile liquido di contrasto per la presente analisi, il commento di Galloway mette in luce un pericolo ben concreto della riflessione contemporanea sui media: la possibilità che lo sforzo di concepire quest’ultimi come pratiche o come effetti poggi ancora su un modello teoretico giustappositivo, paradossalmente anti-mediale, in cui quella tra pratiche e cose è ancora un’alternativa secca.

Conclusion

In questo saggio ho tentato di mostrare in che senso la nozione di *habitus* ha un carattere mediale, e come essa può essere analizzata a partire dalla tensione tra due poli sempre compresenti, una dimensione pratica e una dimensione cosale. Questa tensione descrive uno spettro di possibili equilibri tra i due elementi, spettro nel quale è possibile collocare i diversi usi della nozione di *habitus* nella storia del pensiero.

Per questa ragione, il percorso tracciato in questo saggio non descrive una traiettoria storica unitaria, ma tenta piuttosto di porre l’accento su alcune differenze di natura paradigmatica. Indubbiamente, d’altronde, si registra uno slittamento da un polo all’altro nell’evoluzione del concetto di *habitus*, o

particolare p. 206.

⁸⁷ *Ibid.*

⁸⁸ A questo proposito si vede A. R. Galloway, *The Interface Effect*, Cambridge 2012. Per una discussione critica di questa tendenza all’interno della teoria dei media, con particolare riferimento all’archeologia dei media, mi permetto di rimandare ad A. De Cesaris, *Exposition et médiation. De l’écran à la fonction écranique*, in J. Bodini, M. Carbone, G. Lingua, G. Serrano (a cura di), *L’avenir des écrans*, Paris 2020, pp. 81-92.

quantomeno un'attenzione sempre maggiore per il nesso tra *habitus* e tecnologia. Le ragioni di questo slittamento possono essere molteplici, ma un punto di partenza ineludibile è costituito senz'altro dall'analisi dell'effettiva evoluzione degli strumenti tecnologici nella nostra cultura.

L'arco descritto non si limita a porre sempre più l'accento sulla dimensione cosale rispetto a quella delle pratiche, pur mantenendo viva la tensione tra i due domini; il secondo fenomeno che abbiamo descritto è quello di un progressivo spostamento del baricentro della prassi dalla dimensione soggettiva a quella oggettuale. È difficile immaginare che la differenza sostanziale dei media digitali rispetto alle configurazioni tecnologiche del passato non giochi un ruolo in questo slittamento: l'emergere di paradigmi mediologici differenti sembra legato, effettivamente, a un diverso tipo di *agency* caratterizzante le tecnologie contemporanee.

Alessandro De Cesaris
Università degli Studi di Torino
✉ alessandro.decesaris@unito.it

Contributi/12

L'abitudine tra habitus e habitat

*Un'analisi a partire da *La dolce vita* di Federico Fellini**

Pietro Ramellini

Articolo sottoposto a doppia *blind peer review*. Inviato il 04/08/2020. Accettato il 11/01/2021

HABITS BETWEEN HABITUS AND HABITAT: AN ANALYSIS BASED ON FEDERICO FELLINI'S *LA DOLCE VITA*

This article analyses the conceptual triad habit-*habitus*-habitat along the twofold guideline of their common etymological root *habere* (to have) and its surrounding ambiguity. The analysis is developed on the basis of the film *La dolce vita*; actually, Federico Fellini's masterpiece turns out to be a particularly appropriate case-study: in fact, if framing the chaotic life of the characters in terms of habits may seem paradoxical, yet their habitats disclose the ambiguous system of their structured and structuring *habitus*, as well as of their unnerved and unnerving habits. The analysis starts pointing out the *habere* as a first passive moment, wherein the characters are settled in a peaceful, consolidated possession of habits and *habitus* that matches the habitat of the urban jungle. Then, within a second moment that has been termed *haberi* (to be had), the characters are possessed by the coactive force of habits and *habitus* rooted in the boggy and tedious habitat of Rome. In a third moment of active awakening, a sort of etiological *recherche* – aimed at understanding and evaluating the previous stages – takes hold. The outcome is indeterminate and ranges from a passive acceptance of the *haberi*, to an active *habere non haberi* (to have and not to be had) and, finally, to that ambiguous mix of progress and decadence that Fellini called *progressenza* (progress-ence).

*vorìe parlar del cine – ...
me fa spavento 'l cine –
parché 'l zharvel al ne inpignis de bòcoi
de color velenà squasi senpre, ...
Ma qualche òlta 'l cine arz h brusa e fa ciaro ...
E cussì ò scrit, no so né ché, né cón, né cossa*

Andrea Zanzotto¹

* Desidero ringraziare due anonimi *referee* per i consigli ricevuti e Miriam Aiello per il continuo supporto e scambio di idee.

¹ Si tratta di versi che Zanzotto scrisse per aiutare Fellini con il dialetto veneto di *Il Casanova di Federico Fellini* (1976): «Non dico niente del cinema – vorrei parlar del cinema – ... mi fa

Introduzione

La parola *abitudine* rientra in una costellazione lessicale e concettuale caratterizzata da un'evidente aria di famiglia. Dal verbo latino *habeo* derivano infatti termini come *habitat*, *abitazione*, *abito*, *habitus*, *avere* e, ovviamente, *abitudine*. Ciò che li tiene uniti è innanzitutto il senso dell'acquistare nuove proprietà; si aggiunge poi quello dell'avere, del possedere e dunque del mantenere le proprietà acquisite; infine, si può giungere al senso di essere posseduti, quando una proprietà acquisita e mantenuta finisce con il condizionare e determinare l'entità proprietaria. Per contrasto, in una sorta di semantica negativa, la nostra costellazione può essere considerata alla luce dell'abbandono, della perdita o della scomparsa di proprietà precedentemente acquisite. Parlare semplicemente di entità e proprietà garantisce la generalità necessaria per rendere ragione dell'enorme campo di referenza di queste parole²: si può infatti acquistare una società per azioni, incarnare un *habitus* sociale, mantenere un contegno serio o perdere le chiavi di casa.

Per esaminare il campo semantico dell'*habere* nelle sue declinazioni dell'*habitus*, dell'*abitudine* e dell'*habitat*, si è deciso di utilizzare come caso di studio il film di Federico Fellini *La dolce vita*³, che intreccia nel modo più intenso e pregnante tutti questi termini. Nel capolavoro felliniano si manifesta infatti una poetica legata «ai modi di vivere, ai costumi, alle abitudini, ai ritmi di vita», frutto di «un mestiere che si trova al centro di una semioscurità da illuminare, di uno spazio da rendere abitato, da paesaggi, costruzioni, prospettive, notti, giorni, personaggi, cose...»⁴. Ora, parlare di abitudini in relazione all'(agro) dolce vita del giornalista Marcello Rubini può apparire paradossale: le giornate

spavento il cinema – perché il cervello ci riempie di bolle e boccioli / di colore avvelenato quasi sempre, ... Ma qualche volta il cinema arde brucia e illumina ... Così ho scritto, non so né che, né come, né cosa» (A. Zanzotto, *In nessuna lingua in nessun luogo*, Macerata 2019, pp. 101 sgg.).

² C'è ad esempio un evidente collegamento tra questi termini e la biologia. Al di là delle onnipresenti oscillazioni semantiche, possiamo dire che l'*habitat* è il luogo in cui un organismo (e per estensione una popolazione o specie) vive o può vivere, il suo 'indirizzo' (mentre per nicchia ecologica si intende solitamente il suo ruolo ecologico, la sua 'professione'). Per *habitus* si intende l'aspetto generale o il portamento che un organismo offre all'osservazione, come quando si dice che una larva d'insetto è caratterizzata da un *habitus* cirtosomatico, o che il cipresso presenta *habitus* fastigiato. Di *abitudine* invece non si parla pressoché più in etologia, se non nel significato quasi neurofisiologico di diminuzione della risposta ad uno stimolo che venga ripetuto nel tempo.

³ F. Fellini (regia di), *La dolce vita*, Italia-Francia, Riama-Pathé 1960, b/n, 178'. Kezich ha suddiviso il film in sette episodi: «Incorniciati fra un prologo (il Cristo che vola su Roma) e un epilogo (la pesca del pesce-mostro) simmetricamente simbolici, spezzati da un intermezzo con l'apparizione dell'angelica Paolina, gli episodi principali riuniti intorno al personaggio del giornalista Marcello Rubini nell'affresco-mosaico di *La dolce vita*, sono sette: il breve incontro con Maddalena l'ereditiera; la notte brava con la diva americana; il rapporto con l'amico intellettuale Steiner (suddiviso in tre parti: l'incontro, l'invito, la strage); il falso miracolo; la visita del padre; il ricevimento dei nobili; l'orgia. Da un episodio all'altro corre la storia del difficile rapporto fra Marcello e la sua amante Emma, alla quale è dedicato un altro breve intermezzo contrassegnato da una lite furiosa» (T. Kezich, *Federico*, Milano 2002, p. 199).

⁴ F. Fellini, *L'arte della visione*, Roma 2009, pp. 26 e 27.

e soprattutto le nottate di Marcello sembrano le meno abitudinarie che si possano immaginare, tra scenate furibonde in via Veneto e corse affannose dietro a presunti miracoli nella campagna romana. Eppure, questi habitat caotici nascondono e allo stesso tempo rivelano tutto un campionario di *habitus* strutturati e strutturanti⁵, nonché di abitudini snervate e snervanti. Il film è inoltre pervaso da una profonda ambiguità, a prima vista articolata secondo coppie di opposti: autenticità e inautenticità, interiorità ed esteriorità, verità e falsità, bontà e cattiveria, elevazione e degrado. Ma proprio perché di ambiguità si tratta, le cose sono più complicate e intrecciate; dunque, forse è meglio parlare di polarità tra cui si passa per gradienti insensibili, oppure di opposizioni che si alternano in un'eterna circolarità, o ancora di chiaroscuri di cui non si riescono a discernere e sceverare gli estremi. È su questa ambiguità che intendiamo innanzitutto soffermarci.

1. L'ambiguità della costellazione dell'abitudine

Al di là degli aspetti semantici, i tre termini della costellazione lessicale in studio, ovvero abitudine, *habitus* e habitat, sono accomunati da una sottile ma profonda *ambiguità*.

Per quanto riguarda l'abitudine, essa si presenta innanzitutto come un dolce 'tran tran' che permette di compiere molti gesti in modo quasi automatico; d'altro canto, essa può assumere i tratti di un comportamento ripetitivo e stanco, e addirittura di una prigione soffocante. Anche a livello sociale, chi ci frequenta riconosce in noi certe abitudini, un modo costante di reagire alle situazioni e qualche tic, insomma uno stile prevedibile di comportarci che li fa sorridere; ma i nostri conoscenti possono anche rinchiuderci in un *cliché* paralizzante, facendo delle nostre abitudini una gabbia di ferro interpretativa⁶. Dunque, da una parte l'abitudine diventa una seconda natura benevola, che fluidifica le azioni quotidiane e semplifica la vita; dall'altra, c'è il rischio che la ripetizione diventi meccanica o compulsiva, coartando la spontaneità e creatività dell'esistenza.

Tra le più interessanti analisi delle dinamiche (o dovremmo parlare di statiche?) dell'abitudine possiamo ricordare quelle dei pensatori francesi, sempre sensibili – soprattutto dai tempi di Montaigne⁷ – verso le più impalpabili *passions de l'âme*. Nel Novecento, Bergson ha sostenuto che nell'abitudine si

⁵ Cf. P. Bourdieu, *Le sens pratique*, Paris 1980. In questo senso, non si può parlare per le vicende dei protagonisti di un susseguirsi di *happening*: infatti, come osservava Allan Kaprow, le poche *performance* di un *happening* non danno il tempo alle abitudini (*habits*) di prender piede; cf. A. Kaprow, *Happenings in the New York Scene*, «Art News», 60, 1961, pp. 36-39, 58-62.

⁶ La sociologia post-weberiana ha studiato a fondo varie forme di ingabbiamento sociale, tra cui spicca per i suoi esiti violenti quella delle bande criminali giovanili; cf. A. K. Cohen, *Delinquent Boys*, New York 1955. Come appare in varie scene de *La dolce vita*, le dinamiche psicologiche dei personaggi, con la carica distruttiva del loro edonismo immediato, non sono molto lontane da quelle delinquenziali.

⁷ Si veda soprattutto *Essais* I, 23.

cela un'attività che trapassa insensibilmente dalla coscienza all'incoscienza, dalla volontà all'automatismo⁸; proprio nel loro ondeggiare tra attività e passività, questa coscienza oscurata e questa volontà assopita conferiscono all'abitudine il suo carattere ambivalente. Proust, non a caso parente di Bergson, ha ripreso e approfondito l'indagine sull'ambiguità dell'abitudine⁹. Nella *Recherche*, l'abitudine è innanzitutto una lenta ma abilissima ordinatrice e arredatrice della vita, che tutto raddolcisce ma allo stesso tempo indebolisce, anestetizzando la sensibilità della coscienza e permettendo una certa economia del sistema nervoso; perciò l'abitudine è *prima facie* una condizione passiva, molto vicina ad uno stato di natura¹⁰. Tuttavia, l'abitudine può prendere pian piano possesso della nostra esistenza, fino a trasformarsi in un vero e proprio bisogno, che provoca sofferenza se non viene soddisfatto; in tal modo, l'abitudine diviene una forza attiva che ci spinge ad agire per conservarla¹¹. La dinamica è articolata: inizialmente l'abitudine si sobbarca il compito di farci amare cose estranee e sconosciute; una volta però che qualcosa sia divenuto familiare, iniziamo a temere di perderlo, per cui ogni cambiamento causa in noi una nuova paura¹². Se da un lato, l'inusuale mette a nudo la sofferenza dell'esistere¹³, dall'altro l'abitudine è fonte di un orrore sacro¹⁴; come osserva Beckett, in Proust l'abitudine è una maschera che nasconde l'estraneo, anzi, quell'Estraneo per eccellenza che è il Tempo¹⁵.

Ma occorre andare oltre quanto scrivono Bergson e Proust. Ovvero, l'abitudine che addormenta o si fa coazione a ripetere non può avere l'ultima parola: la coscienza umana prima o poi riemerge, inizialmente come indistinto bisogno di un 'qualcosa', di un 'di più o diverso', poi come volontà di scrollarsi di dosso le ambiguità e le falsità del capitale simbolico¹⁶, e dunque come urgenza di riscatto, desiderio rinnovato di senso e di vita.

Passiamo ora ai concetti di habitat e di abitazione. Sia nel mondo biologico sia in quello più particolarmente umano, l'abitazione e l'habitat non hanno solo la valenza neutrale di posto in cui si vive, ma sono connotati in due sensi

⁸ H. Bergson, *La Pensée et le mouvant*, Paris 1934, p. 267.

⁹ Fatto piuttosto interessante, nel suo elenco delle funzioni rivelatrici del cinema il critico Siegfried Kracauer inseriva la dialettica tra il familiare e l'inconsueto proprio citando Proust, secondo cui le immagini riprese da angoli inconsueti ci sorprendono strappandoci dalle nostre abitudini visive (cit. in L. Braudy, M. Cohen (eds.), *Film Theory and Criticism*, New York 2004, p. 310-311).

¹⁰ M. Proust, *À la recherche du temps perdu*, Paris 1954, vol. 1, pp. 8, 10, 671; vol. 3, p. 918. In fondo, si tratta della teoria aristotelica dell'abitudine come disposizione passiva, che la pedagogia utilizza per disciplinare l'appetito naturale, dando forma come a una seconda natura (*Ret.*, I, 11, 1370a 7). Deleuze ha chiamato «sintesi passiva» questo aspetto dell'abitudine (G. Deleuze, *Differenza e ripetizione*, Milano 1997, p. 106), mentre Nietzsche ha visto nello sviluppo di una seconda natura un aspetto dello stile che conferisce carattere estetico alla vita (*Fröhl. Wiss.*, 290).

¹¹ L. Genovese, G. Carchia, *Abitudine*, in *Universo del Corpo*, Roma 1999.

¹² Proust 1954, cit., pp. 420, 670.

¹³ S. Beckett, *Proust*, Milano 2004, p. 19.

¹⁴ M. Proust, *Scritti mondani e letterari*, Torino 1984, pp. 272-273.

¹⁵ Beckett, *Proust*, cit., p. 23.

¹⁶ Cf. P. Bourdieu, *Meditazioni pascaliane*, Milano 1998, pp. 174-175.

opposti che ne marcano l'ambiguità. Da un lato, il nido, la tana e la casa si presentano come posti caldi e confortevoli (che è quanto evoca la parola inglese *home* rispetto alla più fredda *house*), in cui trovare riparo, godere di momenti di riposo e allevare al sicuro la prole; dall'altro, persino nella più accogliente abitazione si nascondono agenti patogeni, pericoli fisici e rischi per la vita stessa, che agiscono latamente fino a renderla un inferno in cui si consumano inaudite violenze domestiche. A maggior ragione, se l'habitat di un organismo è certo un luogo cui esso è adattato fisiologicamente e filogeneticamente, d'altro canto esso è anche la sede di rischiose interazioni ecologiche quali la competizione, il parassitismo e la predazione¹⁷.

Quanto infine all'*habitus* e all'abito, sappiamo bene che i costumi (moral) non dipendono dal costume (abito) che si indossa: per dirla con Dorian Gray, in giacca e cravatta persino un broker può farsi passare per una persona civile, anche quando ti sfila sorridendo più soldi del balordo di strada. A questo si aggiunga ciò che comporta l'*habitus*-abito inteso come atteggiamento acquisito attraverso la ripetizione dei comportamenti: per un verso si tratta, come si è visto nel caso dell'abitudine, di un risparmio di energie fisiche e mentali, di una scorciatoia per non essere costretti a ripensare da capo e sorvegliare ogni volta l'esecuzione di certi atti; d'altra parte, un *habitus* acquisito, sia esso una virtù o un vizio, è assai difficile da modificare o eliminare¹⁸. Attualmente, con le ricerche neuropsicologiche sugli *habit loop*¹⁹ o il concetto sociologico degli *habitus* come strutture strutturate e strutturanti²⁰, sembra prevalere una concezione rigida e negativa degli *habitus*-abiti; in effetti, però, la meditazione filosofica e la saggezza popolare hanno sempre riconosciuto – tanto nell'esperienza umana quanto nell'addestramento dei cavalli lipizzani – entrambe le connotazioni.

Avendo così stabilito che la costellazione dell'*habere* è segnata da un'ineliminabile ambiguità, si seguirà di conseguenza un duplice filo conduttore: da una parte, appunto, l'*habere* nelle sue declinazioni dell'*habitus*, dell'abitudine e dell'habitat, dall'altra l'ambiguità che li circonda.

Il materiale filmico tratto da *La dolce vita* verrà esaminato a tappe. Si partirà dall'analisi dell'*habere*, ovvero di quell'*in medias res* in cui la triade

¹⁷ Sull'ambiguità del termine habitat in ecologia si veda: P. Ramellini, *Temi di biologia teorica*, Roma 2007. Più in generale, il concetto è collegato al problema del confine tra organismo e ambiente, per i quali rimando a: P. Ramellini, *Boundary Questions Between Ontology and Biology*, in R. Poli, J. Seibt (eds.), *Theory and Applications of Ontology: Philosophical Perspectives*, Dordrecht 2010, pp. 153-175.

¹⁸ Questa fenomenologia dell'*habitus* ha addirittura basi neurofisiologiche: ad esempio, nell'apprendimento di sequenze psicomotorie sofisticate come suonare il pianoforte, l'esecuzione cosciente sotto controllo della corteccia cerebrale viene con la pratica supportata, e in buona parte automatizzata, tramite la regolazione fine dei movimenti da parte del cervelletto; ne consegue che, se si vuole interrompere una perfetta sonata di Beethoven, basta chiedere al pianista di pensare alle sue dita. Analoghe ragioni spiegarono come mai è così difficile correggere il *serve and volley* a tennis se lo si è imparato male.

¹⁹ K. S. Smith, A. M. Graybiel, *Habit Formation*, «Dialogues in Clinical Neuroscience», 18, 2016, pp. 33-43.

²⁰ Bourdieu, *Le sens pratique*, cit., p. 88.

habitus-abitudine-habitat si è già costituita; è un momento di passività, in cui i personaggi sono installati in un pacifico e consolidato possesso. Si proseguirà con l'esame dell'*haberi*, cioè della fase in cui la triade ha preso il sopravvento sui personaggi, che la subiscono passivamente e senza accorgersene. Ma giungerà il momento del risveglio, in cui si prende coscienza dell'*habere* e soprattutto del proprio e dell'altrui *haberi*: è un tempo attivo, sia perché l'*haberi* pungola i personaggi sia perché essi sono costretti alla pena del *fieri sentio et excrucior*. Inizierà allora una *recherche* eziologica, anch'essa attiva, per comprendere il momento acquisitivo dell'*habere* e quello spoliativo dell'*haberi*. L'esito andrà dalla passiva accettazione dell'*haberi*, alla possibilità di un attivo *habere non haberi*, a quell'ambigua mescolanza di progresso e decadenza che – come si vedrà – Fellini chiamava progressenza.

2. La fase dell'*habere*

Avere un'abitudine significa dunque possedere una sorta di seconda natura che si sovrappone alla dotazione originaria di proprietà individuali. Nel film, come si è detto, le abitudini di molti personaggi presentano un carattere paradossale: si tratta infatti dell'abitudine a non avere abitudini, della prontezza a decidere sul momento cosa fare e dove andare, della disposizione a cogliere l'occasione di una festa improvvisata, dell'abilità a concepire ed andar dietro alle idee più balzane.

Ora, quale *habitus* mentale e comportamentale può permettere di resistere a questo continuo ondeggiare? Innanzitutto, una certa tiepidezza e insipidezza del carattere, che il volto di Mastroianni incarnava alla perfezione (e che portò Fellini a preferirlo a Paul Newman come protagonista). In secondo luogo, un lungo allenamento, come quello dei paparazzi rotti a ogni disagio e pronti a farsi schiaffeggiare per una foto rubata; è un'abitudine che richiede da un lato un *habitus* professionale di indubbia perizia, dall'altro un ottundimento della sensibilità che sconfinava nel cinismo²¹. Non si tratta tanto dello schermo che difende, come affermava Simmel, dall'aggressività della metropoli²², quanto della sclerocardia che acconsente alla mischia della giungla urbana.

E proprio la giungla è uno degli habitat che serpeggiano nel film: come ebbe a dire Ennio Flaiano, uno degli sceneggiatori, il clima della Roma felliniana

²¹ È quel cinismo squallido che Fellini opponeva al cinismo poetico del suo Casanova, o di Marcello (Fellini, *L'arte della visione*, cit., p. 15).

²² G. Simmel, *Die Großstädte und das Geistesleben*, in K. Bücher et al. (hrsg v.), *Die Großstadt*, «Jahrb. Gehe-Stift. Dresden», 10, Dresden 1903, pp. 185-206. Secondo altri pensatori, la freddezza e l'indifferenza odierne sono addirittura da ricondurre al 'carattere oggettivo' dell'uomo moderno: poiché le capacità di conoscere e fare della scienza e della tecnica sono sempre più sproporzionate alle sue capacità di padroneggiarle personalmente, l'uomo moderno si ritrae dalle cose della vita, rinunciando a sentimenti autentici e profondi (R. Guardini, *Das Ende der Neuzeit*, Basel 1950).

è aggressivo e subtropicale²³. Ecco dunque Marcello confessare a Maddalena di vivere bene a Roma perché è una giungla tiepida e tranquilla in cui nascondersi (ma anche tendere agguati giornalistici al momento opportuno). Più sottile è la dialettica della coppia Robert-Sylvia: lui è impersonato da Lex Barker, noto agli spettatori come uno dei tanti Tarzan cinematografici; lei è Sylvia-*silva*, una Jane dalla natura istintuale e ferina, capace di commuoversi per un gattino abbandonato e lanciare ululati ai cani notturni, e soprattutto ninfa delle acque nella fontana di Trevi, con le quali celebrare un rito pseudo-battesimale su Marcello. Tutt'altro habitat, *pendant* e contraltare alla giungla di via Veneto e al labirinto di vicoli del centro di Roma, è il deserto del quartiere EUR e delle periferie estreme, là dove l'ultimo, stentato alberello sarà distrutto da una folla impazzita, ansiosa di procurarsi almeno un souvenir del falso miracolo. Come afferma Fellini²⁴, se il resto di Roma è un'India paludosa e placentare, l'EUR è un habitat per fantasmi e statue, un orizzonte piatto e improbabile di case vuote e disabitate. Di nuovo, l'ambiguità regna sovrana: da un lato l'EUR è un ambiente leggero e liberatorio, perché sospeso e senza legge; dall'altro, vi si respira l'aria di decadenza di un sogno delirante che è stato inopinatamente interrotto. Non stupisce, conclude il regista, che per abituarsi a tanta improbabilità la gente mostri un *habitus* psicologico inedito, tra l'asettico e lo sconosciuto.

In ogni caso, Roma è una città che, proprio quando credi di possederla, ti dimostra di possederti: *haberi* non *habere*. Se Fellini dice di questo habitat che «ti accoglie quando vieni, ti lascia andare quando vai, come il tribunale di Kafka»²⁵, essa d'altro canto toglie a molti le forze e la risolutezza per farlo, e diventa come il salotto di *El ángel exterminador*, con la sua porta aperta ma inspiegabilmente invalicabile.

3. La fase dell'*haberi*

Se mai c'è un convitato di pietra nel film, tanto più incombente quanto più silente, esso è la noia, nella sua connotazione negativa di abitudine degenerata; l'abitudine portata all'eccesso diventa eccedenza dell'abitudine, tedio che attanaglia e possiede la maggior parte dei personaggi, soprattutto quelli che si credono *star* della dolce vita. Dall'apatia ragazza del primo *nightclub* che compare nel film, alla dichiarazione di Marcello verso la sua fine, quando afferma di non aver mai visto gente più noiosa di quella da cui pure non si staccherà, *La dolce vita* trasuda acedia, *spleen* ed *ennui* da tutti i pori. Ogni sera è la stessa storia, e persino le feste più *glamour* si risolvono in riuscitissimi funerali per fossili umani; tutto è un *déjà vu* in cui gli *habitué* si lasciano vivere stancamente. Da un anno all'altro, nota il padre di Marcello, non cambia nulla, e Paparazzo chiosa descrivendo i locali alla moda come tombe; sarà anche una noia elegante, come

²³ E. Flaiano, *Opere. Scritti postumi*, Milano 2001, p. 624. In effetti, la giungla non è caratterizzata dal clima subtropicale, ma non siamo in un trattato scientifico.

²⁴ L. Emmer (regia di), *Federico Fellini e... l'EUR*, Italia, RAI 1972, col., 12'.

²⁵ F. Fellini, *Fare un film*, Torino 1980, p. 144.

quella in cui si trascinano i nobili nelle loro prigioni dorate, ma è pur sempre un raggelarsi della vita, il *freezing* denunciato dalla poetessa in casa Steiner. Non basta vantarsi, come fa Marcello, di avere mille idee per non annoiare gli ospiti: il fatto è che ci si abitua anche al turbinio delle trovate, e persino piazzare un cavallo sul tavolino di un bar non fa alcuna differenza.

Anche l'*habitus* dei personaggi dimostra il loro *haberi*, la loro subalternità e sudditanza esistenziale. La maschera-*persona* è l'emblema di persone finzionali che non evolvono in personalità, di personaggi calati in uno spettacolo di cui hanno perso il controllo, se mai l'hanno avuto. Alcune scene fissano indelebilmente nella memoria queste maschere, veri e propri abiti fisici che segnano *habitus* morali ormai irreversibili: ad esempio gli occhiali scuri di Maddalena, che nascondono il 'solito' livido sul volto, o quelli di Sylvia, indossati proprio nel momento in cui dichiara melliflua di prediligere soprattutto *love, love, and love*; l'acme è probabilmente raggiunta alla fine del film, quando Marcello respinge l'occasione di riscattarsi offertagli da Paola, salutandola con una mano che nasconde il suo volto sfatto e sconfitto. Ma l'*haberi* si mostra anche nell'*habitus* delle persone che imprigionano il prossimo con le loro buone intenzioni; e se Marcello riesce ancora a reagire all'amore vischioso di Emma, la stessa possibilità di vivere sarà negata da Steiner ai propri figli: divenuto schiavo di una vita che maschera l'inferno dietro ad un'organizzazione perfetta, farà strage dei bambini prima di suicidarsi lui stesso.

Quanto all'*habitat*, esso può giungere a possedere i suoi abitanti come fa Roma, dove si vive in un'atmosfera da minestrone che lentamente ti cuoce²⁶. Ogni ambiente del film ha ragione dei personaggi, che si tratti della congestione di via Veneto o delle ville nobiliari in disfacimento, delle polverose strade suburbane o dell'algido ambiente di ospedali, garage e chiese. Dovunque le persone sono schiacciate dai luoghi in cui si muovono, per un processo di saturazione o svuotamento; ma a ben vedere si tratta di non-luoghi *ante litteram*, di deserti materiali come il seminterrato allagato di Ninni, oppure spirituali come l'appartamento desolato di Marcello ed Emma. Sia come sia, si tratta di *habitat* marchiati dalla lettera scarlatta dell'*haberi*, dallo stigma dell'impossibilità o dell'incapacità di costruire una casa e una città degne dell'uomo.

4. Il risveglio

Nonostante questa situazione, così negativa e disperata, non si può non concordare con Fellini quando sosteneva che «*La dolce vita*, per me, è un film che lascia in letizia, con una gran voglia di nuovi propositi. Un film che dà coraggio, nel senso di saper guardare con occhi nuovi la realtà e non lasciarsi ingannare da miti, superstizioni, ignoranza, bassa cultura, sentimento»²⁷.

²⁶ Ivi, p. 146.

²⁷ Fellini, *L'arte della visione*, cit., p. 75.

Il fatto è che prima o poi la coscienza umana si riscuote. Non solo l'uomo è animale che genera nell'habitat abitudini e *habitus*, ma ne è cosciente, se ne accorge e li giudica, può accoglierli o rifiutarli, mantenerli o cambiarli, abbandonare noia e maschere in un cammino che sia «un cercare, un desiderare, un aspirare, un sognare l'oltre, e l'oltre dell'oltre...»²⁸. Fellini certamente simpatizza e si misura con la decadenza fino all'insostenibilità, ma ci avverte che «l'intollerabile stesso non è separabile da una rivelazione o da un'illuminazione»²⁹. Pertanto, dopo aver scandagliato il risveglio della coscienza se ne vedrà l'articolazione come coscienza della situazione (collettiva e individuale, altrui e propria), coscienza di contrasti (tra essere e apparire, interiorità ed exteriorità, autenticità e inautenticità, reale e ideale, possibile e attuale, consueto e inusuale) e coscienza dell'ambiguità che avvolge tutto.

L'aurora della coscienza si coglie innanzitutto in quell'indefinito senso di scontentezza e inquietezza che tiene continuamente in pugno i personaggi: tipico è un battibecco tra Emma e Marcello, in cui la coppia si rinfaccia a vicenda di vivere come in un sogno fuori dalla realtà, di camminare fuori strada e dibattersi nell'inquietudine; è il momento in cui ciascuno diviene cosciente dell'*haberi* degli altri, senza ancora riconoscere il proprio. Ma sono soprattutto le domande che punteggiano ossessivamente i dialoghi a sottolineare la necessità di guardare e guardarsi con franchezza e lucidità: chi sei? cosa vuoi? dove vai? cosa cerchi? di cosa hai paura? che farai della tua vita? E anche se nella maggior parte dei casi queste domande rimangono sospese nel vuoto, la possibilità di un progresso non viene mai meno.

Un passo avanti lo compie Maddalena, quando dopo aver dipinto la noia dei nobili ammette di non essere meglio di loro, di far parte del loro stesso habitat e di dividerne l'*habitus*; osservandosi con disincanto, Maddalena si riconosce vuota, disabitata come un rudere di fantasmi e pipistrelli. Quando i personaggi riescono a mettersi a fuoco, allora è il loro *habitus* personale ad essere giudicato, con la rabbia di Marcello che si dibatte nell'amore morboso di Emma, o con la tristezza di Steiner che riconosce la sua vera statura di nano di fronte ai suoi ospiti. Anche l'habitat in cui si è costretti a vivere provoca reazioni analoghe: se la prostituta Ninni protesta inutilmente per l'ennesimo allagamento del suo abituro di periferia, la cameriera Paola risolve invece la sua *Heimatlosigkeit* in una dolce malinconia, che non esclude però la speranza di tornare all'habitat dell'infanzia.

Molti sono i contrasti di cui i personaggi prendono coscienza. Il più evidente è quello tra essere e apparire, tra interiorità ed exteriorità. In questo senso, gli abiti intesi proprio come vestiti e costumi giocano un ruolo particolare; Fellini infatti trasse la prima ispirazione per il film dagli abiti a sacco che andavano di moda alla fine degli anni '50: vedere in giro donne «che sembrano uccelli, farfalle,

²⁸ Sono idee che Fellini condivideva con l'amico Angelo Arpa, e da quest'ultimo ricordate in un'intervista pubblicata integralmente in: A. Arpa, *La dolce vita*, Cantalupo in Sabina (RI) 2010, p. 54.

²⁹ G. Deleuze, *Cinema 2*, Milano 1989, p. 30.

canguri, abitatrici di un mondo irrealista»³⁰ stimolò il regista a rappresentare un mondo dove i vestiti non solo nascondono le forme del corpo ma dissimulano l'interiorità. E dopo tutto, il film vinse l'Oscar proprio per i costumi di scena, con la loro sottile dialettica tra abito e *habitus*, tra il costume come vestito e come *mos* personale e sociale. Peraltro, quando Steiner non solo percepisce, ma dichiara la discrepanza tra il suo essere e apparire, nessuno gli crede: non è solo il fatto che «è proprio in casa propria e fra gli amici che improvvisamente si rivelano certe aperture estranee, certe crepe misteriose, da fissare con occhio sgomento»³¹; più in profondità, in un mondo falso chi dice la verità è visto come un mentitore o un ipocrita.

Il contrasto tra essere e apparire, e tra autenticità e inautenticità, si lega al tema della coerenza tra narrazione di sé e verità nascoste. È in particolare il mondo dello spettacolo che soffre di una paurosa incoerenza tra quel che si mostra e quel che accade veramente: nell'episodio dello pseudomiracolo l'*habitus* di cinismo del radiocronista lo conduce a suggerire all'intervistato le risposte da dare, mentre le riprese del finto accorrere delle donne sul luogo delle presunte apparizioni stridono con la sincerità della madre che vi porta il figlio malato e prega per lui.

Meno negativa è l'impressione che suscita il contrasto tra realtà e ideale, tra ciò che è accaduto e quel che avrebbe potuto essere; esempi di questa dialettica tra tempo presente e futuro-nel-passato sono gli accenni alle qualità nascoste che i personaggi possiedono, anche se non sono riusciti a svilupparle o si ostinano a negarle.

Tutti questi contrasti sono, di nuovo, ambigui. Come osserva la critica, Marcello ondeggia «a mezza strada fra il gusto e il disgusto per l'ambiente in cui vive ... abbastanza sradicato per rischiare a ogni istante di perdersi, abbastanza sensibile per rivelare improvvisi soprassalti»³²; del resto, egli si aggira in un habitat di chiaroscuri, dove si alternano inviti al progresso (la natura di Sylvia, la grazia di Paola, la concretezza del popolino, la cultura e il lavoro di Steiner, la casa del padre) e alla decadenza (la vita estenuata della nobiltà, il divismo del jet set, il cinismo dei paparazzi). È un'ambiguità che ben si rispecchia negli habitat di Roma, labirintica (i vicoli del centro) e desertica (le periferie desolate), grottesca (le feste trimalcioniche) e sublime (i panorami dall'alto, fontana di Trevi), moderna (l'aeroporto, l'Eur) e arcaica (le greggi di pecore, la religiosità miracolistica); solo a Roma, «immenso cimitero, brulicante di vita», si respira tutta l'ambiguità atemporale di «un'atmosfera sonora, una eco quasi musicale che ti vibra attorno magicamente in vasti spazi polverosi, disadorni, e tu avverti che si è d'incanto creato un contatto profondo, un sentimento di quiete che cancella ogni tensione»³³.

³⁰ Cit. in: F. Faldini, G. Fofi, *L'avventurosa storia del cinema italiano. 1960-1969*, Milano 1981, p. 4.

³¹ Fellini, *Fare un film*, cit., p. 148.

³² Kezich, *Federico*, cit., p. 200.

³³ Fellini, *Fare un film*, cit., p. 149.

Summa di ogni contrasto sono i due simboli finali del film. Uscendo alla spiaggia, i reduci dalla crapula notturna si ritrovano nell'atmosfera gravida di mistero e aspettativa dell'alba; ma appena il travestito esclama commosso: «Ah, la natura!», ecco apparire il mostro marino, tanto inatteso quanto inquietante. Eppure, anche in questo caso l'ambiguità regna sovrana: è un mostro, qualcuno afferma inorridito, ma no, a ben guardare è solo un povero pesce; è ancora vivo, si dice, ma no, a ben guardare è morto da tre giorni. In ogni caso, è soprattutto un occhio che giudica chi l'ha pescato e chi lo circonda; anzi no, a ben guardare non giudica ma guarda, muto e passivo, aperto e fisso: scruta e scandaglia anche lo spettatore, lo costringe a sentirsi indagato nel profondo, messo di fronte alle sue responsabilità, ad un esame di coscienza forse, o alla necessità di emettere lui – e non il pesce muto per antonomasia – un giudizio su quanto ha visto. L'altro simbolo è più discreto ma altrettanto pregnante: è il canale che separa Marcello da Paola, la cameriera fresca e pura che lo chiama a una vita più vera e umana; si intuisce che sono pochi centimetri d'acqua, che non ci vorrebbe nulla per attraversarlo, eppure quel fiumiciattolo è più ampio di un oceano e più profondo di un abisso, e Marcello rinuncerà al piccolo passo e alla grande svolta che potrebbero salvarlo.

5. La *recherche* eziologica

Un'immediata reazione alla presa di coscienza di una situazione è la ricerca all'indietro nel tempo delle cause che hanno condotto al presente. In particolare, si cerca di risalire al momento storico e soprattutto esistenziale in cui si è dovuta affrontare una biforcazione dagli esiti molto diversi³⁴: chissà perché le cose sono andate così, a che punto avrò sbagliato strada?, si chiederà Guido-Fellini nel film *8 1/2*.

Tuttavia, raramente si riesce a individuare un *punctum saliens*, la causa scatenante di un *habitus* o di un'abitudine; di solito, ci si accorge che si è lentamente scivolati verso l'esito compiendo infinitesime eppure inesorabili scelte, accettando microscopici compromessi, mettendo a tacere certi mormorii della coscienza. È un vero irretimento, un'attrazione tanto più fatale quanto più suadente, che certi habitat per di più favoriscono: può trattarsi dell'ambiente aristocratico, che schiaccia sotto il peso di tradizioni secolari e soffoca con i doveri dello status, rammollendo e frollando la giovinezza dei nobili, oppure del sogno metropolitano dei ragazzi di campagna, attirati e poi invischiati dal dolce miele della vita di Roma. Molti personaggi vivono così da sradicati in un ambiente fasullo: abbandonata la terra delle origini, si sono insediati a Roma senza mettere radici; di conseguenza, alcuni soffrono di nostalgia e anelano a tornare all'abitazione dell'infanzia (Paola, il padre di Marcello), altri vivono in

³⁴ Dalle biforcazioni temporali del regista Joseph L. Mankiewicz analizzate da Deleuze (*Cinema 2*, cit., p. 58 sgg.) a film come *Sliding Doors* (UK-USA 1998), il tema borgesiano della biforcazione dei sentieri è un topos piuttosto frequente nel cinema.

un'indifferenza all'habitat che tutto appiattisce (per Marcello passare la notte a via Veneto, in una villa al mare o in un castello nel Viterbese non fa differenza), altri ancora considerano Roma solo come una tappa del loro insensato vagabondare, un set su cui inscenare la finzione di un brillante *habitus* di vita (il *jet set*, la *café society*).

6. La questione dell'esito

Inevitabilmente, la presa di coscienza e l'eventuale ricerca eziologica conducono ad un qualche esito. Ora, se ormai si è compreso che tutto nel film presenta un volto bifronte, è chiaro che ciò accadrà anche per l'esito di una vita che è contemporaneamente vista «come spettacolo e tuttavia nella sua spontaneità»; ed è per questo «groviglio così stretto, che Fellini creava una parola, qualcosa come 'procadenzà', per designare insieme l'inesorabile corso della decadenza e la possibilità di freschezza o di creazione che necessariamente l'accompagna»³⁵.

Cominciamo dalla decadenza. Di fronte al senso diffuso di inattività e abulia per il quale – come riconosce sconsolata Maddalena – non c'è rimedio, a molti personaggi non resta altro che evadere, perdersi e cercare di dimenticare: nella triade del fumo, del bere e del letto celebrati dalla poetessa in casa Steiner, e in particolare nello stordimento dell'alcool, fino a farsi compatire dal paparazzo che, trovando il partner di Sylvia ubriaco, dice ai colleghi – in una memorabile battuta di metacinema – «E pensa' che questo faceva Tarzan». Infine, se non bastasse nemmeno degradarsi a gallina e cavalcatura, come nell'orgia finale, ecco profilarsi come ultima risorsa il suicidio, non solo quello portato a compimento da Steiner, ma anche quello tentato due volte da Eleonora, la giovane nobile dagli ottantamila ettari di patrimonio.

In una parola, tutto piuttosto che la noia; ma tutto è vano, per cui si ricade – in una sorta di cattiva infinità – nelle vecchie abitudini o nella ricerca ossessiva della *next thing* o dell'ennesimo *scoop*. E quando Marcello, accusato di non essersi realizzato come scrittore, finalmente dichiara di aver scelto, si tratterà di un'ulteriore decadenza, per di più accettata con compiacimento: non più letterato, nemmeno giornalista, ma agente di pubblicità. Di caduta in caduta, si precipita in un *maelstrom* infernale, fino a brindare all'annullamento di tutto, che dona sensazioni meravigliose, ma solo per un attimo; e come avverte con lucidità il travestito nella scena finale, continuando di questo passo si finirà in una depravazione completa, sarà tutta una schifezza. Del resto, Steiner aveva avvertito i suoi ospiti: «'Il mondo sarà meraviglioso', dicono. Ma da che punto di vista, se basta uno squillo di telefono ad annunciare la fine di tutto?».

Ma proprio là dove tutto dovrebbe annullarsi emerge un germe ambiguo di novità. La procadenzà di Deleuze è in effetti la progressenza, parola che campeggiava su un cartellone nel film *La città delle donne* a designare la convivenza e connivenza di *progress-o* e *decad-enza*, l'oscillazione tra abbruttimento ed

³⁵ Deleuze, *Cinema 2*, cit., p. 104.

elevazione, il *progr*-essivo ritrovarsi *senza essenza*³⁶. Tutto, nel film, presenta due facce: «Su di una faccia vi sarà scritto ‘Salvi!’ e sull’altra ‘Perduti!’ Ma non si può dire in anticipo; una faccia opaca per insensibile trasformazione può anche diventare limpida, una faccia limpida rivelarsi deludente e oscurarsi»³⁷. Per questo occorre evitare ogni facile giudizio morale su personaggi e comportamenti: «L’ambiguità di *La dolce vita* non viene dal desiderio di coprirsi, di sottrarsi a un giudizio: piuttosto dalla consapevolezza che ogni giudizio umano, oltre un certo limite, è occasionale e reversibile; che nessuno è completamente buono né completamente cattivo; che la nostra prospettiva è sempre condizionata»³⁸.

L’ambiguità dell’esito si manifesta in vari modi. Quando Marcello viene presentato come uno che può lavorare sul serio, un nobile si stupisce che qualcuno possa davvero pensare di lavorare, svilendo così senza nemmeno accorgersene il valore dell’impegno e della fatica. Oppure, quando Maddalena sostiene che solo l’amore dà la forza e la carica vitale per girare a testa alta, subito Marcello replica con un «allora viva l’amore!» del tutto depotenziato e quasi beffardo. Né funziona l’idea di fuggire su un’isola deserta o nell’India misteriosa, perché poi non si ha l’energia per farlo. E quando la poetessa pronuncia ispirata «*Great thing is, to burn, and not to freeze!*», si scopre che la sua idea di una vita intensa e piena si riduce a bruciare nell’alcool. Anche il miracolo delude: «la Madonna si ricorda di tutti», dice il padre dei piccoli veggenti, che intanto si divertono a farsi inseguire dalla folla fingendo di vedere la Madonna ora qua ora là. Stando così le cose, dice Steiner, «bisognerebbe vivere fuori dalle passioni, oltre i sentimenti, nell’armonia che c’è nell’opera d’arte riuscita, in quell’ordine incantato. Dovremmo riuscire ad amarci tanto, da vivere fuori dal tempo, distaccati... distaccati...»; così distaccati che poco dopo questo tragico Kronos commetterà il suo orrendo infanticidio e si ammazzerà.

Il climax dell’ambiguità è forse raggiunto dal personaggio di Sylvia. In uno dei più celebri passaggi del film, Marcello confessa in una lingua che l’attrice non può capire, ma di cui intuisce il senso: «Tu sei tutto, Sylvia! Ma lo sai che sei tutto, eh? *You are everything... everything!* Tu sei la prima donna del primo giorno della Creazione. Sei la madre, la sorella, l’amante, l’amica, l’angelo, il diavolo, la terra, la casa... Ah, ecco cosa sei: la casa!». Ma che sorta di ambiguità è questa? È piuttosto una totalità, *everything*, la *coincidentia* di opposti *habitus* fusi infine nell’habitat dell’*oikos* primordiale.

In fondo, come ebbe a dire Fellini, Sylvia è una «forza positiva»³⁹, che può dunque traghettarci verso un ultimo esito possibile, cioè il progresso. Se persino un’esistenza miserabile sarebbe preferibile, secondo Steiner, ad una vita di mera facciata, allora basterebbero delle abitudini solide e concrete per salvarsi. Ad esempio, l’*habitus* del lavoro potrebbe rendere le giornate meno vuote, silenziose

³⁶ Cf. M. Chion, *Words on Screen*, New York 2017, p. 84. In ogni caso, non bisogna dare troppa importanza al termine progressenza; come ebbe a dire Fellini in un’intervista, «era soltanto una battuta disinvolta che ‘liquidava’ argomenti che meriterebbero di essere altrimenti approfonditi» (Fellini, *L’arte della visione*, cit., pp. 8-9).

³⁷ Deleuze, *Cinema 2*, cit., pp. 105-106.

³⁸ Kezich, *Federico*, cit., pp. 201-202.

³⁹ Cit. in T. Kezich, *Noi che abbiamo fatto la dolce vita*, Palermo 2009, p. 57.

e antipatiche⁴⁰: basti pensare al fattorino che, già affaccendato all'alba, si ferma un attimo a guardare stupefatto Sylvia e Marcello nella fontana di Trevi, o alle luci dei trattori che lavorano anche di notte nella campagna estiva, spaventando Marcello durante la seduta spiritica. Quanto all'habitat, l'*oikos* della terra e della casa è un potente antidoto alla decadenza: non per nulla il padre di Marcello, dopo un ultimo assaggio di vita notturna a Roma, decide di tornare alla casa in provincia, mentre Steiner invita Marcello a riabituarsi alla voce misteriosa delle viscere della terra. Si tratta di un sano realismo che affiora a più riprese nel film, sfiorando toni umoristici nel contrasto con l'abulia dei protagonisti: così, la furba prostituta di piazza del Popolo declina con un bel «none» l'ambiguo invito a seguirla di Maddalena; persino la principessa *maman* riesce ancora a strapazzare i reduci dalla caccia notturna ai fantasmi, occupandosi nel frattempo del prezzo delle uova.

Dunque, qual è davvero *la douceur de vivre*⁴¹, e dove trovarla? Chi vuole tutto ciò che esiste, chi cerca vita e amore come la medium della seduta spiritica, dove potrà trovare la verità? Ebbene, la vera, dolce vita è Paola, ragazza dal volto luminoso che appare nel finale «come cielo e come terra pulita»⁴². Paola è come l'arte del futuro auspicata da Marcello, chiara e netta, senza falsità né adulazione; Paola, camerierina dal volto e dalla voce pieni «di insicurezza e di fascino»⁴³, è la persona che sa voler bene sul serio, che come dice Emma a Marcello, è la cosa più importante della vita. Il sorriso misterioso di Paola, che chiude il film, è forse quello di chi conosce a fondo gli *habitus* di uomini e donne, ne comprende le fragilità e le cadute, vi ci è abituato senza aderirvi; «forse avvertiamo, nel sorriso enigmatico della ragazzina, la possibilità che per lui la partita non sia chiusa»⁴⁴, che per Marcello cioè vi sia ancora un orizzonte di speranza, come il mare che fa da sfondo alla purezza di Paola.

Ci si può mai abituare a questa dolce vita? Se abitudine significa un *habitus* che persevera nelle infinite vie della serenità⁴⁵, sicuramente sì; se l'abitudine aiuta a costruire e abitare un habitat umano e umanizzante, certamente sì. Ma in fondo no, a questa vita non ci si può abituare, perché è inesauribile, abissale, eternamente zampillante: «È una festa la vita! Viviamola insieme»⁴⁶.

Pietro Ramellini
Ateneo Pontificio Regina Apostolorum
✉ ramellini.pietro@inwind.it

⁴⁰ Fellini, *L'arte della visione*, cit., p. 22.

⁴¹ Così suona il titolo francese del film, che secondo Fellini ne individuava il vero senso (*L'arte della visione*, cit., p. 25).

⁴² Arpa, *La dolce vita*, cit., p. 38.

⁴³ Ivi, p. 64.

⁴⁴ Kezich, *Federico*, cit., p. 200.

⁴⁵ Ivi, p. 201.

⁴⁶ È la frase che Guido pronuncia nel soliloquio dal sapore tolstoiano che va a chiudere il film *8 1/2*.

*Recensioni,
discussioni e note*

Recensione

M. Biscuso, *Leopardi tra i filosofi: Spinoza, Vico, Kant, Nietzsche*

La Scuola di Pitagora, 2019

Morris Karp

Uscito per i tipi di La Scuola di Pitagora nel 2019, *Leopardi tra i filosofi: Spinoza, Vico, Kant, Nietzsche* di Massimiliano Biscuso viene ad arricchire il paesaggio degli studi leopardiani dell'ultimo decennio, a cui offre alcune indicazioni di merito e di metodo. Il libro si colloca all'interno di un percorso di ricerca che ha spinto l'autore a dare già diversi contributi alla critica leopardiana, e in particolare si pone in stretto rapporto con un'altra sua pubblicazione uscita nel corso dello stesso anno per la Manifestolibri, *Gli usi di Leopardi. Figure del leopardismo filosofico italiano*. Come Biscuso spiega nell'introduzione, mentre *Leopardi tra i filosofi* vuole studiare principalmente il modo in cui Leopardi «elabora la propria visione del mondo dialogando e discutendo con gli altri pensatori, confrontandosi con le loro teorie, riprendendone, sviluppandone o criticandone le proposte» (p. 9), *Gli usi di Leopardi* si concentra sul modo nel quale il pensiero di Leopardi «è stato recepito e interpretato dai filosofi successivi» (*ibid.*). A cavallo tra i due progetti, l'ultimo capitolo di *Leopardi tra i filosofi* si occupa di tratteggiare le linee della ricezione di Leopardi da parte di Nietzsche. Il progetto così articolato viene ad affrontare implicitamente il problema dell'inquadramento storiografico del pensiero di Leopardi, problema che dopo più di un secolo di lavoro critico rimane ancora apertissimo. In parte ciò è dovuto al fatto che, come ricorda Biscuso, «Leopardi si è posto la questione di quali forme di scrittura scegliere per rivolgersi a un pubblico per lo più superficiale e distratto, abituato a un mercato editoriale inflazionato da libri mediocri e perciò capaci solo di successo effimero» (p. 10). Le alterne vicende della storiografia filosofica hanno poi precluso a Leopardi di trovare un sicuro domicilio nei manuali di storia della filosofia. Se il bando crociano che teneva Leopardi al di fuori dalle porte della filosofia sembra ormai superato, è anche vero che questo è accaduto non tanto perché sia divenuto chiaro in cosa consista il contributo portato da Leopardi al pensiero, ma piuttosto perché si è ormai persa

l'aspirazione ad un concetto di filosofia che possa essere utile a qualificare la natura di una meditazione. In assenza di un tale concetto guida, la questione del luogo di Leopardi nella storia della filosofia non può che trovare un terreno malcerto. Con avvedutezza, Biscuso riesce a muoversi su questo terreno, avvertendo fin dall'inizio che il libro non intende «giudicare quanto originale e profonda sia la filosofia di Leopardi» (*ibidem*) ma piuttosto indagare «il modo in cui egli si è posto dinnanzi ad alcuni vertici della tradizione filosofica e in cui la lezione di questi si è tradotta nella scrittura» (p. 10). Questa indicazione di metodo si accompagna alla precisazione che chiude l'introduzione: «nulla si concede (...) al confronto tipologico e all'individuazione di analogie; tantomeno si ricorre alle categorie di "anticipazione" e "precorrimento", le quali inflazionano gran parte degli studi sull'argomento, nonostante la professione di fede antistoricista degli autori» (p. 12). È in queste indicazioni metodologiche che si trovano in nuce i pregi della ricerca di Biscuso, che riesce ad avanzare la questione delle fonti di Leopardi e dello stile che modella i loro affioramenti, rispondendo a vecchi problemi con nuove domande.

Il primo capitolo del libro, dedicato alla presenza di Spinoza in Leopardi, riesce ad esempio a portare la discussione più in là di dove essa era stata lasciata da Antonio Negri nel suo *Fra infinito e comunità. Appunti sul materialismo in Spinoza e Leopardi*, (in *Spinoza*, DeriveApprodi, Roma 1998, pp. 343-358), radicando più profondamente la questione nei testi leopardiani. Esaminando i passi in cui Leopardi nomina Spinoza e lo spinozismo, a partire dalle giovanili *Dissertazioni filosofiche* fino ad alcuni tardi frammenti dello *Zibaldone*, Biscuso cerca di «far riaffiorare i contorni di una sia pure implicita interpretazione leopardiana della filosofia di Spinoza». Emancipandosi gradualmente dall'immagine di Spinoza diffusa in Italia nella prima metà dell'Ottocento («quasi un compendio degli errori della moderna filosofia allontanatasi dall'ortodossia cattolica»), Leopardi – rileva Biscuso – si avvicina notevolmente al pensiero spinoziano in un frammento del 1821 (*Zibaldone*, 2073-4) in cui, dopo aver adottato la nozione di divinità come ente che comprende tutti i modi possibili di essere, osserva che l'unico modo di essere che ci è noto è quello della materia. Biscuso intende questo passaggio come uno sviluppo della metafisica spinoziana per mezzo della gnoseologia sensistica: «Dio come totalità delle perfezioni, al di là della sua esistenza materiale, rimane dunque inconoscibile – preludio alla successiva negazione di Dio e alla completa autosufficienza della materia» (p. 26). L'ultimo riferimento leopardiano a Spinoza appare infine in un frammento del 1827 (*Zibaldone*, 4274-5), in cui Leopardi attacca l'idea che dall'infinità dell'universo consegua l'esistenza di un creatore infinito, attribuendo tale concezione a «i panteisti e gli spinozisti» (p. 27). La critica del punto di vista spinoziano che emerge da questo passo viene letta da Biscuso come una sorta di critica immanente, un portare a compimento le istanze del pensiero spinoziano abbandonando la concezione teologica che esso ha reso ormai superflua, in modo da poter raggiungere un coerente materialismo (cfr. pp. 28-9). Al di là di questa ricognizione dei luoghi spinoziani in Leopardi, la parte più corposa del capitolo si viene a concentrare sull'ipotesi

che Leopardi riconosca nello spinozismo «una parte costitutiva e rilevante di un'ideale genealogia del proprio materialismo» (p. 30). Secondo Biscuso, una tale ipotesi diviene plausibile attraverso una lettura del *Frammento filosofico di Stratone di Lampsaco* che contestualizzi l'interesse di Leopardi per il pensiero di Stratone alla luce di una tradizione storiografica – iniziata da Bayle e poi ripresa da Diderot – che aveva riscontrato delle analogie tra il pensiero stratonico e quello spinoziano. È qui che Biscuso introduce la tesi più innovativa del capitolo: riallacciando il proprio materialismo a quello di Stratone piuttosto che a quello di Epicuro, Leopardi tratteggia le linee di una genealogia filosofica. Il *Frammento* non è dunque per Biscuso un breve compendio speculativo, ma «l'invenzione di una specifica tradizione materialista che dall'antichità giunge fino ai nostri giorni» (p. 38). Questa tradizione secondo Biscuso «può legittimamente essere detta *spinozismo*, nel significato ampio che a questo termine veniva assegnato dalla letteratura filosofica sulla quale si era formato Leopardi e che ancora aveva corso nell'Italia del terzo decennio dell'Ottocento» (p. 34). Nell'appendice al capitolo, la questione del distacco di Leopardi dalla tradizione epicurea in favore dello stratonismo viene ulteriormente dettagliata attraverso un confronto con il volume di Giorgia Schiavon *Felicità antica e infelicità moderna. L'epicureismo e Leopardi* (Albo Versorio, Milano, 2015). A questo riguardo Biscuso mette in luce come punto centrale il rifiuto leopardiano della tesi dell'identità di felicità e conoscenza sostenuta dagli epicurei (p. 48).

Nel secondo capitolo, *Religioni, tecniche, società, linguaggio. Per un confronto tra Leopardi e Vico*, Biscuso affronta la malagevole questione del rapporto tra Vico e Leopardi. Sebbene la presenza di temi vichiani sia capillare tra le pagine leopardiane, gli accenni diretti sono sporadici e apparentemente non rivelativi. D'altra parte la questione di una continuità tra Vico e Leopardi sembra occupare una posizione dirimente alla luce delle difficoltà dell'inquadramento storiografico del pensiero di Leopardi, e proprio per questo forse il tema attira un crescente interesse, come testimoniato tra l'altro dal bel volume di Martina Piperno *Leopardi and Vico's 'New science'*, (Oxford University Studies in the Enlightenment, 2018). La questione viene affrontata da Biscuso risalendo al di là delle occorrenze di Vico in Leopardi per trovare una fonte comune nel quinto libro del *De rerum natura*, dove i versi di Lucrezio disegnano una storia della civilizzazione. A partire da questa fonte comune, Biscuso studia il diverso atteggiarsi dei due autori rispetto a tre concezioni che in essa vengono presentate. La prima viene chiamata da Biscuso “primitivismo”, e consiste nell'idea che il processo di civilizzazione sia nato da una «vita puramente naturale eppure già pienamente umana» che avrebbe preceduto «ogni forma di domesticazione culturale dell'ambiente» (p. 57). La seconda viene indicata come “pluralismo”, e consiste nella concezione secondo cui la civilizzazione si svolga «su piani diversi e irriducibili», come ad esempio quello «della religione, delle tecniche, della società e del linguaggio» (*ibid.*). La terza infine viene caratterizzata da Biscuso come “correlativismo”, e consiste nell'idea che questi diversi piani non possano essere ricondotti ad uno fondamentale, ma piuttosto «si implicino vicendevolmente»

(*ibid.*). Il capitolo si occupa in particolare di studiare la diversa ricezione di quest'ultimo aspetto in Vico e Leopardi, mettendo a confronto alcuni celebri passi della *Scienza Nuova* con il breve trattato sul fuoco, risalente al 1823, che si può leggere tra le pagine dello *Zibaldone*. Biscuso mette in luce come nel testo leopardiano si delinei una circolarità tra l'evento della nascita della società e l'invenzione del fuoco: «il padroneggiamento del fuoco permette la vita associata, la società è condizione della scoperta del fuoco» (p. 60). La stessa circolarità, rileva l'autore, può osservarsi nel rapporto che lega tra loro linguaggio e società come in quello che intercorre tra società e religione. Rispetto a quest'ultimo, la ricerca di Biscuso sottolinea le differenze che caratterizzano la concezione di Leopardi tanto rispetto a Vico quanto rispetto a Lucrezio: «se con Lucrezio condivide la tesi dell'unicità del genere umano, al contrario di Vico che divide la storia sacra del popolo ebraico da quella profana delle nazioni gentilesche, retrocede però la genesi della religione all'origine dell'umanità, esattamente come Vico» (p. 69). Analoghe differenze possono riscontrarsi riguardo alla valutazione della scoperta del fuoco, e ai suoi effetti per lo sviluppo della società: mentre il giudizio di Lucrezio rimane ancipite, mettendo in luce tanto le conseguenze positive che quelle negative di tale scoperta, Vico le assegna una funzione pienamente positiva, mentre Leopardi pone in risalto come essa abbia costituito una spinta decisiva verso la degenerazione del genere umano. Particolarmente fine appare il confronto che Biscuso delinea tra le pagine del trattato sul fuoco e il successivo *Dialogo della Natura e di un Islandese*, osservando come in quest'ultima opera «il problema di Leopardi diverrà quello di fare in modo che le tecniche, la vita associata, la religione, lo sviluppo del linguaggio, non accrescano il “perpetuo disagio” ma, anzi, almeno in parte lo allevino». Nell'appendice al secondo capitolo, prendendo spunto dalla discussione di alcuni aspetti del libro di Marco Balzano *I confini del sole. Leopardi e il Nuovo Mondo* (Marsilio, Venezia, 2008), Biscuso si sofferma a discutere più dettagliatamente la questione del “primitivismo” in Leopardi, mostrando il progressivo abbandono dell'interesse leopardiano per il tema, di cui viene gradualmente messo a fuoco il portato potenzialmente reazionario.

Nel terzo capitolo, *Kant e il paralogismo del sublime*, Biscuso pone la questione della presenza di una concezione materialistica del sublime in Leopardi, precisando che la ricerca non riguarda lo «stile sublime», ma piuttosto il «sublime naturale». L'intento è quello di mostrare la presenza di una tale concezione nelle pagine di Leopardi, e di mettere in luce il suo rapporto con il sublime kantiano come punto di riferimento polemico. Ripercorrendo il cammino della meditazione di Leopardi sulla noia, Biscuso mette in luce la presenza di una pluralità di livelli disciplinari nel discorso leopardiano, e in particolare il diverso spettro dell'analisi della noia condotta dal punto di vista del «filosofo di società» da un lato, e dal punto di vista del «metafisico» dall'altro. Mentre dal punto di vista del filosofo di società Leopardi si concentra sulla noia come esperienza umana, dal punto di vista del metafisico la noia viene indagata come fenomeno «compreso nel più ampio rapporto uomo-natura», e

quindi caratterizzante l'intero mondo animale (p. 91). A questo secondo livello della meditazione leopardiana sulla noia appartiene la tesi dell'eccedenza del desiderio rispetto ad ogni possibile oggetto. Tale eccedenza del desiderio viene interpretata da Leopardi come «il maggior segno di grandezza e di nobiltà, che si vegga della natura umana» (*Pensieri* LXVIII). Biscuso legge in questo passaggio una caratterizzazione della natura umana in termine di sublime (p. 96). Tale caratterizzazione, come l'autore rileva, rifugge qualsiasi utilizzazione in senso apologetico, implicitamente contestando l'interpretazione della noia come segno dell'origine divina dell'uomo esposta nei *Pensieri* di Pascal. Come scrive Biscuso, «dalla grandezza e sublimità dell'uomo, dalla sua sublime capacità di pensare l'immenso universo e l'innumerabile pluralità dei mondi, come di non potersi accontentare di cosa alcuna, dalla sua *eccedenza* rispetto agli altri esseri naturali nel *conoscere* e nel *desiderare*, Leopardi non trae alcuna conseguenza teologica o morale» (pp. 100-1). La noia, come Biscuso sintetizza, non è una conseguenza del sublime, ma piuttosto «il sublime stesso, o meglio, il lato oscuro del sublime» (p. 101). Per questo motivo Biscuso lega l'indagine sulla noia a quella sul sentimento del sublime, e dunque alla lettura del trattato dell'anonimo *Sul sublime*. In esso, come rileva l'autore, accanto al tema della mente capace di valicare i confini dell'universo, Leopardi aveva potuto trovare «l'esemplificazione dei due oggetti sublimi per eccellenza» (p. 104), vale a dire il cielo stellato e il vulcano. In parallelo alla lettura dei frammenti leopardiani sulla noia nel senso di una critica alle interpretazioni apologetiche di tale fenomeno, Biscuso ipotizza negli stessi frammenti una polemica verso la concezione kantiana orientata a confutare l'utilizzo del sentimento del sublime in chiave apologetica. Per sostanziare questa tesi, Biscuso offre un ampio e utilissimo ragguaglio sullo stato degli studi concernenti la conoscenza indiretta che Leopardi ebbe dei testi kantiani, per poi passare a mettere in luce la presenza della tematica del sublime ne *La ginestra*. La conclusione di Biscuso è che in questa lirica, fortemente caratterizzata dalle immagini sublimi del vulcano e del cielo stellato, Leopardi neghi risolutamente ogni lettura consolatoria del sublime, il cui requisito essenziale è quello della sicurezza dello spettatore. Come Biscuso rileva, «da Lucrezio fino a Kant questa era per così dire la condizione trascendentale del sublime: in Lucrezio data dalla conoscenza della natura delle cose, in Kant dall'appartenenza dell'uomo al piano noumenico» (p. 133). Al contrario «la «nobile natura» della *Ginestra* (...) non ha alcun riparo dalla violenza immane della natura, alcun luogo sicuro da cui contemplare la vastità del cosmo» (p. 135). Conclude il capitolo un'appendice sulla figura di Ottavio Colecchi e la diffusione della filosofia classica tedesca a Napoli negli anni Trenta dell'Ottocento. In essa l'autore, sulla base delle ricerche svolte in questo capitolo, ipotizza che alcuni testi di Colecchi riguardanti la *Critica del Giudizio* e pubblicati all'inizio degli anni Quaranta dell'Ottocento, possano aver avuto circolazione nel periodo precedente, e che Leopardi possa averne preso visione.

Nel quarto capitolo Biscuso capovolge infine la prospettiva, così che Leopardi qui non appare più come lettore di altri filosofi, ma piuttosto come

lettura di un altro filosofo. Il capitolo dunque non verte tanto sulla questione delle fonti filosofiche leopardiane, ma piuttosto su quella della cosiddetta “fortuna” di Leopardi. In particolare il capitolo affronta la questione della ben nota ripresa nietzschiana di alcune immagini del *Canto notturno di un pastore errante dell'Asia* nella seconda delle *Considerazioni inattuali*, mostrando come queste riaffiorino in un passo cruciale dello *Zarathustra*. Biscuso legge dunque nell'aneddoto del pastore e del serpente dello *Zarathustra* un riferimento a Leopardi, volto a indicare il superamento di una concezione pessimistica dell'eterno ritorno. Il capitolo si chiude con un'utile appendice che ricostruisce il percorso della lettura di Leopardi da parte di Nietzsche.

Nel suo complesso il volume di Biscuso appare un valido contributo alla discussione sul pensiero di Leopardi, tanto per la raffinatezza di alcune letture che egli propone, tanto quanto per le meticolose informazioni che l'apparato di note fornisce sullo stato dell'arte rispetto alle questioni affrontate. Molti dei meriti di questo libro appaiono peraltro nella finezza dei dettagli, e non è stato possibile richiamarli in queste pagine. Per quanto riguarda i temi centrali, appare interessante in particolare il tentativo di leggere lo stratonismo leopardiano nel segno dell'invenzione di una genealogia filosofica, quello di trovare in Lucrezio una fonte comune tra Vico e Leopardi, e lo studio del sublime materiale svolto nel terzo capitolo. Due brevi osservazioni sul primo e sul terzo di questi punti. La possibilità di cogliere nello stratonismo leopardiano l'invenzione di una genealogia appare significativa anche, e forse soprattutto, per il suo risuonare come traccia del sopravvivere dell'antico. Rimane però da comprendere se una tale genealogia venga trascelta da Leopardi in modo esclusivo, giungendo a delineare l'orizzonte complessivo della sua ricerca filosofica, o se piuttosto non vi sia una molteplicità di genealogie a cui egli si riallaccia, ognuna delle quali custodisce il geroglifico di una meditazione poetica della storia del pensiero. Si pensi in particolare al ruolo dello stoicismo nel preambolo al *Volgarizzamento del Manuale di Epitteto*, (si veda l'introduzione di Franco D'Intino nell'edizione critica da lui curata dei *Volgarizzamenti in prosa*, Marsilio, 2012), o a quello del neoplatonismo nel cruciale *Dialogo di Porfirio e Plotino*, ad oggi tanto difficile da integrare nel quadro dell'antiplatonismo rilevato dalla critica nelle pagine di Leopardi. Sembra in questo senso che con l'idea della “tradizione” stratonica Biscuso abbia messo a disposizione della critica uno strumento che può rivelarsi fecondo di ulteriori sviluppi. Sulla questione del sublime materiale, lo scritto di Biscuso ha certo il pregio di erigere un argine alla ricorrente tentazione di letture spiritualistiche di Leopardi, riconducendo la questione su un terreno più fermo. Ma questo non è che l'effetto esterno di un risultato più profondo: Biscuso mette qui in luce un carattere fortemente distintivo del pensiero di Leopardi, un carattere che rimaneva tuttavia in qualche modo sfuggente, venendo troppo facilmente ricondotto alle tendenze dell'epoca. Mentre questo risultato, vale a dire che il sublime materiale di Leopardi sia polemicamente orientato verso le interpretazioni in senso lato romantiche, appare fortemente condivisibile, si può domandare se in esso sia da vedere una presa di posizione complessiva

rispetto al pensiero di Kant. Biscuso richiama giustamente la pagina del 17 Aprile 1828 in cui Leopardi, tracciando un'analogia tra metafisica e geometria, si chiede se non si possa dire «della metafisica appresso a poco il medesimo che della Geometria, e così scusare chi in metafisica amasse più di pensare che di leggere; chi pretendesse di essere metafisico senza aver letto o inteso Kant; chi si contentasse talvolta di conoscere i risultati e le conclusioni delle speculazioni e ragionamenti de' metafisici celebri, per poi trovarne da se stesso la dimostrazione, o convincersi della loro insussistenza» (*Zibaldone*, 4304). Commentando questo passo di Leopardi nel contesto della discussione sul sublime materiale, Biscuso lo interpreta come una dichiarazione del fatto che «le sue informazioni sui sistemi metafisici e in particolare su Kant gli sono ormai sufficienti» (p. 116). Tale sufficienza viene nel capitolo valorizzata nel senso della maturazione di un rifiuto della concezione kantiana del sublime. Ci si può chiedere tuttavia se questa pagina non possa essere per altro verso messa in relazione con un frammento risalente al 14 Dicembre 1826, in cui Leopardi aveva annotato un'osservazione che sembrerebbe invece risuonare con le idee dell'*Estetica trascendentale* kantiana: «come il tempo è un modo o un lato del considerar l'esistenza delle cose, così lo spazio non è altro che un modo, un lato, del considerar che noi facciamo il nulla» (*Zibaldone*, 4233). Questo non certo per fare di Leopardi un seguace di Kant – è anzi opportuno mettere in luce come la diversità del procedimento implichi una radicale differenza nel modo di intendere il risultato – ma piuttosto per mostrare il suo sostanziale disinteresse rispetto alle partigianerie di scuola. Infine, guardando al di là di queste pagine, un ultimo rilievo: manca ad oggi uno studio del rapporto di Leopardi con la tradizione leibniziano-wolffiana condotto con il rigore mostrato in questo volume. Un simile studio potrebbe mettere in evidenza, al di là degli spunti meramente polemici, la progressiva trasvalutazione a cui Leopardi sottopone le categorie filosofiche apprese negli anni del suo apprendistato. Il libro di Biscuso rende in qualche modo questa mancanza più evidente, lasciando auspicare che essa possa essere colmata.

Discussione

L'angelo immaturo

Nota su Abitudine e follia. Studi di storia della filosofia e della psicologia e La spontaneità malata. Fisiologia, patologia e alienazione mentale nel pensiero di Félix Ravaisson, di Denise Vincenti

Mimesis 2019 & ETS 2019

Christian Frigerio

Al cuore dei due volumi recentemente pubblicati da Denise Vincenti¹ si potrebbe porre una sorta di pragmatica dei dualismi, allo stesso tempo metodo e oggetto d'indagine: come impostare lo studio delle dualità di morale e fisico, di filosofia e medicina, di normale e patologico, senza riprodurre i problemi di quelle concezioni tradizionali che facevano consistere lo schema dualista in un legame estrinseco tra sostanze separate? Dove reperire un modello che, senza mancare di riconoscere una certa differenza assiologica tra i due termini, garantisca a ciascuno una sua dignità ontologica e il diritto a una trattazione ugualmente approfondita?

Polarizzare: trattare i due termini come poli di una scala continua e intensiva, che sfumano per gradi l'uno nell'altro rendendo impossibile il tracciamento di un limite netto, per porsi piuttosto d'un salto nel loro punto di fusione. Il percorso di Vincenti la porta inevitabilmente a questo risultato, se è vero che abitudine e follia richiedono «la collaborazione di competenze tra loro eterogenee, giacché entrambi si situano in una zona di confine e incontro, dove il fisico si unisce allo psichico e il pensiero entra in relazione con l'organico»². Soprattutto, sta anche nell'elaborazione di una simile scala ontologica l'apporto che ritaglia per

¹ D. Vincenti, *Abitudine e follia. Studi di storia della filosofia e della psicologia*, Milano 2019; ead., *La spontaneità malata. Fisiologia, patologia e alienazione mentale nel pensiero di Félix Ravaisson*, Pisa 2019.

² D. Vincenti, *Abitudine e follia*, cit., p. 13.

Ravaisson, punto focale dell'indagine di Vincenti, un posto imprescindibile nella filosofia francese del diciannovesimo secolo. L'intero modello speculativo di Ravaisson, il cui scheletro è costruito su una lettura simultanea della gerarchia aristotelica degli enti e del continuismo leibniziano, pare essere ricalcato sulla capacità di gestione dei dualismi propria al concetto di abitudine³ – capacità che viene fatta operare a tre livelli.

A livello metodologico-disciplinare: Ravaisson esercita questa pragmatica anzitutto sul dualismo di medicina e filosofia, alla ricerca di un paradigma alternativo tanto al riduzionismo fisiologico della frenologia di Gall e della neurologia di Broussais, quanto all'eclittismo che, potenziando la priorità assegnata da Maine de Biran allo psicologico, sfociava in un netto dualismo⁴. Ricontrando come un terzo delle sezioni del *Rapport sur la philosophie en France* sia dedicato a tematiche proprie della scienza medica del tempo⁵, è impossibile non nutrire, con Vincenti, il dubbio che in Ravaisson «lo studio della fisiologia, della medicina e dell'anatomopatologia non si riduca a mera occasionalità, ma che piuttosto rappresenti la struttura stessa e le fondamenta dell'edificio metafisico finale»⁶: i suoi scritti sono «esperimenti di interdisciplinarietà, tentativi di sintesi speculativa»⁷, che indicano come conciliare i bisogni delle scienze pure e le esigenze della metafisica, in una «“positivizzazione” dello spiritualismo»⁸ imperniata su un «metodo composto, costituito da un doppio movimento di pensiero che dall'esperienza interiore e appercettiva approda all'esperienza dei fenomeni esterni – del corpo e degli oggetti –, per tornare infine al soggetto e alle sue proprietà»⁹.

Allora, «[l]a ricerca di una buona fisiologia è [...] il primo passo richiesto da Ravaisson al suo positivismo spiritualista»¹⁰, e la dissoluzione del dualismo medicina-filosofia «passa attraverso l'individuazione di un punto di raccordo del fisico al morale che è, per sua stessa conformazione, duplice»¹¹ – attraverso, insomma, la scoperta di un modo per applicare efficacemente questa pragmatica al dualismo di corpo e mente. Anche qui, la soluzione viene cercata non in

³ F. Ravaisson, *L'abitudine*, tr. S. Capodivacca, Torino 2009, p. 62; cfr. M. Sinclair, *Being inclined. Félix Ravaisson's philosophy of habit*, Oxford 2019, cap. 3.

⁴ D. Vincenti, *Abitudine e follia*, cit., p. 43. Ravaisson intende farsi carico dell'eredità reale di Biran, forse primo istitutore di una «scienza dal carattere *misto*, che indaga in profondità i luoghi di ibridazione tra fisiologia e psicologia, senza mancare di riconoscere a quest'ultima una netta priorità epistemologica» (ivi, pp. 39-40).

⁵ F. Ravaisson, *La philosophie en France au XIX siècle*, Parigi 1895.

⁶ D. Vincenti, *La spontaneità malata*, cit., p. 8. Secondo Vincenti, allo stesso modo, nella lettura di Ravaisson è l'Aristotele biologo a ispirare quello metafisico (ivi, p. 44).

⁷ Ivi, p. 8.

⁸ Ivi, p. 48.

⁹ Ivi, p. 51. Vincenti prosegue scrivendo che «la scienza dello spirito abbisogna di una veste positiva [...] la quale non può che derivarle dalla scienza della natura, pena la ricaduta in divagazioni razionalistiche o astrazioni logiche. Ma, al tempo stesso, e per effetto speculare, la scienza della natura risulterebbe nulla se non fosse accompagnata da una scienza dello spirito che ne rischiarì i concetti e coordinò i risultati» (ivi, p. 50).

¹⁰ Ivi, p. 214.

¹¹ Ivi, p. 261.

una riduzione o in una messa in relazione estrinseca, ma situandosi nel punto di giunzione dei poli di una catena continua che dallo spirituale discende nel corporeo. Il modello neurologico di Vulpian scopre questa giuntura nel bulbo rachidiano (midollo allungato), adibito alle funzioni miste, all'intersezione tra corpo e spirito, tra vita organica e animale, ma anche tra ricettività e spontaneità – punto, quest'ultimo, fondamentale per Ravaissou, che vede nella spontaneità, nella sostituzione alla causa efficiente dell'attrazione da parte di un fine, il marchio impresso sulla materia dallo spirito e dalla libertà, e che permette di sancire la natura vitale, più che meccanica, di azioni come battito cardiaco e respirazione, ritrovando la continuità nella progressione di fisico e spirituale¹².

Proprio del vitale ne va nel *Rapport*, che così maneggiando medicina e metafisica marca l'avvio del «passaggio verso una nuova generazione di pensatori che farà del *vivente* il tema principale della riflessione filosofica»¹³: Boutroux, Ribot, Fouillée, Bergson – tutti partono dalla convinzione, ricavata da Ravaissou tramite un'originale quanto orientata lettura delle tendenze contemporanee della filosofia francese, che «il vivente si mostra all'osservazione anche più superficiale come qualcosa che, simile in questo a ciò che pensa, dà esistenza e forma, attraverso ciò che ha di unità attiva, a ciò che contiene di molteplice e passivo. In presenza della vita, la teoria del materialismo diventa evidentemente insufficiente»¹⁴. Abitudine e follia sono due dei punti focali di questa emergenza del vivente come oggetto filosofico privilegiato: non solo, come Vincenti mostra benissimo, Ravaissou assorbe dall'ambiente intellettuale del tempo la consapevolezza di non poter studiare la vita prescindendo dalle sue manifestazioni anormali o patologiche; ma, se secondo alcuni pensatori l'abitudine costituisce un fatto universale esteso anche alla materia bruta¹⁵, è anche vero che è il vivente a esibire al massimo grado l'inseparabilità di permanenza e flessibilità che costituisce il cuore dell'abitudine stessa, tanto che filosofi come Lemoine e lo stesso Ravaissou la ritengono peculiarità del mondo organico¹⁶. Come scrive Vincenti, rispetto al vivente, l'abitudine è per Ravaissou

legge di a) *generazione*: poiché orchestra e finalizza il processo di embriogenesi, nonché di costituzione/ripristino dei singoli organi; b) *regolazione corporea*: mantenendo

¹² «Con l'individuazione, nel midollo allungato, della sede della spontaneità, Vulpian ha saputo così enunciare le condizioni organiche dell'interazione tra fisiologia e psicologia, offrendo allo spiritualismo ravaissouiano un utile punto di partenza per la sua teoria dell'unità psico-fisica» (ivi, p. 221). La nuova idea di localizzazione spirituale che segue la scoperta della capacità di molte parti del cervello di supplire alle disfunzioni delle altre, insieme ai modelli di Flourens e Vulpian, porta Ravaissou a trovare nel sistema nervoso il *locus* delle funzioni spirituali *in generale*, rinunciando a individuare le sedi delle singole facoltà ed elaborando un'immagine del cervello e dello spirito come unitari, sì, ma dinamici e non omogenei.

¹³ Ivi, p. 25.

¹⁴ F. Ravaissou, *La philosophie en France*, cit., p. 80.

¹⁵ Come esempio si potrebbe portare la tesi del noto articolo di Léon Dumont (la cui edizione italiana è stata curata dalla stessa Vincenti) che l'abitudine «non è altro negli esseri viventi che ciò che è già nel mondo inorganico» (L. Dumont, *L'abitudine*, tr. D. Vincenti, Milano 2020, p. 37).

¹⁶ F. Ravaissou, *L'abitudine*, cit., pp. 40-1.

attive e regolando intelligentemente le funzioni corporee e psichiche; c) *salute*: dacché conserva e garantisce l'armonia degli organi tra loro e del corpo nella sua interezza¹⁷.

Non sorprende allora, dato il ruolo cruciale giocato dall'abitudine nello sviluppo e nel mantenimento della normalità del vivente, che – al centro dei lavori di Vincenti, che ne scopre in Ravaison un formidabile teorico – l'ultimo livello cui la pragmatica dei dualismi viene applicata sia quello di salute e malattia, di normale e patologico. La gerarchia degli enti ravaisoniana distingue entro lo stesso strato ontologico stati più o meno elevati: «[n]el caso del corpo, la polarizzazione dei fatti vitali dovrà allora consentire la distinzione tra stati normali e stati patologici dell'organismo, senza però fuoriuscire dall'idea che, tra loro, vi sia una semplice differenza di grado, non di natura»¹⁸. È il concetto di *funzione* a fare da criterio per questa gerarchizzazione: è «positivo ciò che si pone in continuità con la propria funzione, negativo invece ciò che procede in direzione opposta. Alla luce del concetto di funzione, la salute e la malattia divengono allora stati intensivi differenti, che ricoprono posizioni diverse nel percorso che dalla *funzionalità* giunge alla *disfunzionalità* corporea»¹⁹. È mappando le tappe di questo percorso, cuore del connubio ravaisoniano di medicina e filosofia, che Vincenti scopre un'autentica «*salute della malattia*»²⁰ che, a più «livelli di armonizzazione», permette la reintegrazione del patologico in una metafisica che poteva sembrare destinata a escluderlo.

Primo livello di armonizzazione:

quel che, da una prospettiva più generale (dell'organo, del corpo, della natura) può apparire morboso, patologico o nefasto, considerato in sé, e indipendentemente dai rapporti che intrattiene col *milieu* di riferimento, presenta invece un'intima coerenza, una direzione ben determinata e, in certa misura, determinabile, che si fa simbolo di uno sforzo autoconservativo dell'entità morbosa²¹.

Questo *conatus* proprio al morbo lo costituisce come «un individuo dotato di regole e di leggi di autoconservazione e di ricorrenza periodica»²²: in breve, di abitudini. Un conto sono gli effetti che la malattia produce sul corpo; altra cosa è la malattia considerata in sé: il morbo può ben venir generato da una disfunzione del sistema organico ospitante, ma una volta che la piega è presa e le sue abitudini fissate, esso agisce per conto proprio – quasi inverando medicalmente l'intuizione spinoziana che «[n]essuna cosa può essere distrutta se non da una causa esterna»²³, che ciò che aggredisce un corpo vada sempre considerato come proveniente dal di fuori, come un corpo di proprio diritto. Quello di Ravaison è sì un gradazionismo assiologico, che vieta di riconoscere al normale e al patologico differenze di natura in quanto a valore, ma è tutt'altro

¹⁷ D. Vincenti, *La spontaneità malata*, cit., p. 319.

¹⁸ Ivi, p. 167.

¹⁹ *Ibid.*

²⁰ Ivi, p. 163.

²¹ *Ibid.*

²² *Ibid.*

²³ B. Spinoza, *Opere*, tr. F. Mignini e O. Proietti, Milano 2015, p. 904.

che un gradazionismo ontologico, quale quello che Canguilhem criticherà in Broussais, Comte e Bernard²⁴: lungi dal rappresentare una mera intensificazione o diminuzione delle stesse attività organiche proprie allo stato normale del corpo, il morbo è un essere tutto nuovo, che rifiuta la riduzione all'individuo dal quale pure è venuto a essere, una malattia che è vivente più che essere rivolta contro la vita.

Secondo livello di armonizzazione:

Solo in presenza di condizioni morbose, il corpo manifesta la propria vocazione all'unità e alla sinergia. Lo slancio della vita verso sintesi via via più perfette e compiute affiora soprattutto laddove questo percorso ascensionale è arrestato e interdetto. Il che significa che il morbo diviene quel 'microscopio naturale' in grado di far comprendere il funzionamento normale del corpo e di svelare le leggi di simpatia e sinergia che lo costituiscono come un *tutto*²⁵.

Come una nazione sotto attacco, il corpo mostra al meglio la sua unità, la semplicità dell'intuizione che lo muove, reagendo all'invasione da parte di un'entità estranea. L'errore ha una dignità propria anche come condizione di possibilità di un più pieno ritorno dello spirituale a sé²⁶. Si prospetta qui non solo la possibilità del rinvigorimento di un organismo *contro* la malattia, ma anche *attraverso* e *con* la malattia: non era la «grande salute» di Nietzsche proprio «la salute che ha incorporato la malattia»²⁷, intensificando la capacità normativa del corpo attraverso l'operazione stessa di renderne più fragile l'equilibrio? E non è la salute, come sostiene Canguilhem, meno l'esclusione della malattia che una vera «sfida alla malattia», addirittura una sua ricerca inconscia nel «bisogno della malattia come prova della salute»²⁸? «Di fronte agli ostacoli opposti dalla malattia al corpo, gli organi reagiscono intensificando il loro grado di coesione e sinergia, e spendono le loro forze complessive per debellare il principio patogeno, e di convertire questa disfunzione in una nuova – e più completa – funzionalità»²⁹.

²⁴ G. Canguilhem, *Il normale e il patologico*, tr. M. Porro, Torino 1998. La stessa Vincenti (*La spontaneità malata*, cit., p. 166n) sottolinea come sia proprio Canguilhem il maggior avversario del paradigma gradazionista, al quale viene ascritto anche Ravaisson; la distinzione tra gradazionismo assiologico e ontologico in medicina consentirà però, si spera, di scoprire diversi punti di contatto tra i modelli di Ravaisson e Canguilhem.

²⁵ D. Vincenti, *La spontaneità malata*, cit., p. 165.

²⁶ La malattia ha, rispetto al singolo, una funzione simile a quella che Ravaisson riconosce alla mostruosità rispetto alla spiritualizzazione progressiva delle forme della materia: la teratologia di Geoffroy Saint-Hilaire insegna che «è solo nei suoi arresti e nei suoi stalli che il movimento spirituale di organizzazione torna in sé e prende nuove direzioni, non più soltanto formative ma autenticamente creatrici» (ivi, p. 161). Alla luce del terzo livello di armonizzazione, si potrebbe parlare del sistema di Ravaisson come di una vera terato-eco-logia.

²⁷ K. Ansell-Pearson, *Germinal life. The difference and repetition of Deleuze*, Londra 1999, p. 8.

²⁸ G. Canguilhem, *Il normale e il patologico*, cit., p. 249. Cfr. id., *Sulla medicina. Scritti 1955-1989*, tr. D. Tarizzo, Torino 2009, pp. 20-1: «dopo la guarigione, alcune malattie possono conferire all'organismo un potere superiore di resistenza e opposizione ad altre malattie. Invece, durare, se non indenni, almeno induriti – questo può essere il beneficio dell'essere stati malati».

²⁹ D. Vincenti, *La spontaneità malata*, cit., p. 168.

Terzo livello di armonizzazione: «agendo secondo una regola di razionalità e divenendo occasione, per il corpo, di scoprirsi come unità sinergica, il patologico mostra infine come sia possibile che, in seno alla natura, coesistano e collaborino tendenze tra loro profondamente distinte e opposte»³⁰. È vero che Vincenti imposta abbastanza nettamente, all'altezza del secondo livello, il criterio di discriminare perché qualcosa possa essere segnalato come patologico:

Lo statuto positivo o negativo di un certo movimento dipende [...] dall'impatto che esso ha sul sistema naturale superiore: se un essere parassitario, come la malattia, ostacola l'organismo ospite, il quale è, in termini di complessità e perfezione, superiore ad esso, l'azione in oggetto dovrà essere valutata attraverso i criteri dell'organismo superiore³¹.

Ma la prospettiva del primo livello di armonizzazione, assoluta ma astratta (punto di vista «patologico», che considera il morbo «indipendentemente dai rapporti che intrattiene col *milieu* di riferimento»), non viene negata neanche quando sussunta da quella del secondo, concreta ma relativa (sguardo «fisiologico», che valuta «attraverso i criteri dell'organismo superiore»): il terzo livello ricomprende ogni individuo nel seno dell'economia naturale, e fa anzi lavorare la malattia come paradigma di questa armonia fatta anche di contrasti, di lotta e parassitismo. Se la visione individualizzata del morbo riporta in qualche modo Ravaisson a una concezione di impostazione anteriore alla «dissoluzione dell'ontologia febbrile»³² operata da Broussais, non per questo alla malattia è restituita l'aura maligna, di mera aggressione verso la vita, a lungo assegnatale. Medicina e spiritualismo costruiscono insieme il sistema di Ravaisson³³, e, puntando a una giustificazione filosofica che non riproduca il mito della *natura medicatrix*, lo rendono affine meno a una teodicea o a una iatrodicea che a un'autentica *ecologia universale del patologico*, che obbliga a comprendere la malattia prima di giudicarla³⁴.

La follia non fa eccezione a questa analisi, ponendosi in relazione con tutti i tre livelli di armonizzazione individuati da Vincenti. Il gradazionismo assiologico ravaissonianiano assume qui una funzione anzitutto polemica, contro

³⁰ Ivi, p. 169.

³¹ Ivi, p. 168.

³² M. Foucault, *Nascita della clinica. Un'archeologia dello sguardo medico*, tr. A. Fontana, Torino 1998, p. 204.

³³ L'attitudine di Ravaisson appare anche più notevole pensando che la malattia tende più facilmente a essere vista, come nel caso di Feuerbach, come la fonte del pensiero materialista, laddove lo spiritualismo è attribuito all'ottimismo di chi conosce solo la salute; cfr. L. Feuerbach, *Spiritualismo e materialismo*, tr. F. Andolfi, Bari 1993, pp. 119-21.

³⁴ Esempio istruttivo di questo terzo livello di armonizzazione può essere la convinzione di un padre del pensiero ecologico, Aldo Leopold, che a rendere la sua terra una «fortezza inespugnabile», creando nei tronchi e tra i rami luoghi sicuri per procioni, conigli e cince, fossero le malattie delle piante: «Se non fosse per le malattie e le creature infestanti, probabilmente non ci sarebbe cibo in questi alberi, e quindi non ci sarebbero le cince a rallegrare i miei boschi in inverno»; A. Leopold, *Pensare come una montagna. A sand country almanac*, tr. A. Roveda, Città di Castello 2019, p. 87.

la teoria del rapporto tra follia e umanità di Maine de Biran: scrive Biran che, mentre «[e]sistere come soggetto pensante, attivo e libero, per l'uomo significa avere la coscienza, la padronanza di sé»³⁵, «[u]n essere della nostra specie, che abbia le forme esterne dell'uomo, ma che non si conosca né sia padrone di sé, non esiste per se stesso. Per questo nel linguaggio comune si dice assai propriamente che in un simile stato l'uomo è *fuori di sé* ed estraneo a se stesso (*alienus*): donde la parola molto appropriata di *alienazione*»³⁶. Ne consegue, per Biran, che «l'alienato, fintantoché non ha il sentimento dell'io e non si conosce, è espulso dal numero degli esseri intelligenti, delle persone *moralis*»³⁷. Più simile a un animale che a una persona, il folle non è più un uomo: come riassume Vincenti, «ci sono uomini che sono in tutto e per tutto uomini, altri, invece, che non lo sono affatto»³⁸.

È anche il tentativo di opporsi a questa visione (che, è bene ricordare, non manca di sostenitori ancora oggi)³⁹, nello sforzo di «collocare il folle nella scala degli esseri»⁴⁰, che muove il pensiero di Ravaisson. Così come aveva cercato un terzo percorso tra l'organicismo e lo psicologismo eclettico, Ravaisson si muove tra Biran e le tesi opposte di Albert Lemoine, per il quale la ragione rimane integra anche nei casi patologici, pur applicandosi a informazioni errate a causa dello sconvolgimento di sensi e immaginazione⁴¹: né, come per Biran, il folle abdica semplicemente alla ragione e con essa alla propria umanità; né, con Lemoine, la ragione resta intoccata dalla follia, portando al paradosso che la razionalità sia la stessa nei folli e nei non folli. L'operatore concettuale col quale Ravaisson traccia la propria via è la distinzione – modellata su quella del medico animista Stahl tra *logos* e *logismos* – tra *razionalità* e *ragionamento*: «nella follia, a essere colpita e pervertita non è la ragione tutta assieme, ma quella parte attiva che concerne il ragionamento e la capacità riflessiva. L'alienato è, perciò, incapace di ragionare correttamente sul mondo che lo circonda, ma non per questo manca *tout court* di ragione»⁴². Al folle non può essere negato almeno, come scrive Ravaisson in un frammento inedito citato da Vincenti, «un pensiero *subcosciente* che è, come vuole Stahl, senza ragionamento ma non per questo senza ragione»⁴³.

Ravaisson afferma, insomma, la «natura *razionale* della follia»⁴⁴. Come ci si può aspettare, è l'abitudine il concetto capace di reinserire il folle nell'alveo dell'umanità: facendo giocare le osservazioni sull'abitudine di Biran contro la sua concettualizzazione della follia, Ravaisson dimostra come l'automatismo e

³⁵ Maine de Biran, *Nuove considerazioni sui rapporti tra il fisico e il morale dell'uomo*, tr. C. Cotifava Marozzi, Milano 1991, p. 150.

³⁶ *Ibid.*

³⁷ *Ivi*, p. 174.

³⁸ D. Vincenti, *La spontaneità malata*, cit., p. 271.

³⁹ Cfr. A. Zhok, *Identità della persona e senso dell'esistenza*, Milano 2019.

⁴⁰ D. Vincenti, *La spontaneità malata*, cit., p. 316.

⁴¹ Cfr. F. Ravaisson, *La philosophie en France*, cit., pp. 209-12.

⁴² D. Vincenti, *La spontaneità malata*, cit., p. 275.

⁴³ Fonds Ravaisson, Notes 1, f. 24; citato in D. Vincenti, *La spontaneità malata*, cit., p. 278.

⁴⁴ *Ivi*, p. 276.

l'istinto, per Biran semplice assenza di volontà, siano in realtà il grado zero di questa, e come proprio l'abitudine renda possibile il «ritorno della Libertà alla Natura»⁴⁵, la trasformazione della volontà deliberata in spontaneità. La follia appare precisamente come una *spontaneità malata*, opera del bulbo rachidiano che fa sì che «i movimenti istintivi e automatici facciano le veci dell'intelligenza ormai inattiva»⁴⁶.

Come conclude Vincenti,

[l']alienazione mentale è una malattia dello spirito che vede, a seguito del turbamento dell'intelligenza, uno sforzo del sistema nervoso e delle facoltà psichiche inferiori di ristabilire il corretto funzionamento del pensiero. Questo sforzo si traduce, concretamente, nell'intromissione dell'istintivo nel volontario, ovvero nella sostituzione, ai processi mentali consueti, di vere e proprie *abitudini di pensiero*, che si svolgono impetuosamente e senza comunicazione col mondo esterno⁴⁷.

In Ravaisson, «la follia si presenta quindi come una *cattiva abitudine del pensiero*, come una *spontaneità malata della mente* [...] All'intelligenza si sostituisce un pensiero automatico ma abitudinario, che garantisce la sopravvivenza dell'interiorità e l'esercizio della mente»⁴⁸. Il folle è un uomo a pieno titolo, che mantiene un sostrato di razionalità pur essendo incapace di ragionamento. «L'alienato, in altre parole, è colui che tende al vero e che aspira al bene, attraverso però un processo psichico alternativo e meno funzionale»⁴⁹.

Che la follia operi secondo leggi proprie, che non solo esista una «struttura logica della follia» ma che questa sia razionale in senso pieno, riporta ai tre livelli di armonizzazione della malattia nel *continuum* del reale: non era l'esistenza di abitudini proprie del morbo già il primo livello, che costituiva la malattia come un individuo a sé stante? Ma è forse al secondo livello che la positività dei morbi in generale viene addirittura esaltata nel caso della follia. La follia non forza semplicemente l'organismo a dar fondo alla propria capacità coesiva; essa può altresì essere considerata come un tentativo spontaneo di *cura* dell'organismo su se stesso. La follia consiste nella «ricerca di nuove strategie di conservazione della razionalità e dell'equilibrio psico-fisico»⁵⁰. Quando le facoltà più alte sono incapaci di operare, quando l'uomo non è più capace di riconoscersi come persona, la follia interviene per cercare un nuovo ordine: «la malattia è parte di un processo di liberazione e creazione»⁵¹, è «il preludio a una nuova dimensione vitale, a una nuova identità»⁵². Collocata al secondo livello, la specificità della follia in quanto malattia sta non tanto nell'esaltazione dell'unità preesistente dell'organismo, quanto nel fungere da base a un'identità interamente *nuova*,

⁴⁵ F. Ravaisson, *L'abitudine*, cit., p. 78.

⁴⁶ D. Vincenti, *La spontaneità malata*, cit., p. 280.

⁴⁷ Ivi, p. 282.

⁴⁸ Ivi, p. 284.

⁴⁹ Ivi, p. 316.

⁵⁰ Ivi, p. 277.

⁵¹ Ivi, p. 293.

⁵² Ivi, p. 314.

costituitasi come cicatrice della crisi della precedente: ancor più delle altre malattie, la follia va pensata non tanto in riferimento a ciò che dell'organismo essa fa venire meno, quanto a ciò che essa porta all'essere, al suo contenuto positivo e creativo.

All'altezza del terzo livello di armonizzazione, il ruolo positivo della follia è poi passibile di estensioni che vanno oltre la tematizzazione esplicita da parte di Ravaisson. È illuminante in proposito il confronto messo a punto da Vincenti tra il concetto ravaissonianiano di abitudine e quello, elaborato da Ernesto De Martino, di *presenza*, la capacità dell'uomo di attribuire significati alla propria esistenza e al mondo che abita. L'abitudine, tematizzata da De Martino soprattutto ne *La fine del mondo*, è nella lettura di Vincenti il veicolo dell'instaurazione della presenza, la quale,

in quanto sentimento dell'esserci nel mondo, non può essere scissa dal sentimento di abitare questo mondo, di conoscerlo, di poterne disporre. Ebbene, la *routine*, l'abitudine, veicolano e rendono possibile questo accasamento dell'individuo, poiché gli consentono di riferire a sé e di appropriarsi in maniera stabile del proprio ambiente⁵³.

Quelle che De Martino chiama «tecniche» rendono il corpo vivente lo «scricigno dell'abitudine»⁵⁴ – abitudine che, oltre alla dimensione creativa, ne possiede una «difensiva»: l'abitudine marca «le coordinate esistenziali e pratiche entro cui ci muoviamo. La perdita di questa familiarità coincide, in altre parole, con il rischio della crisi della presenza»⁵⁵. Crisi della presenza significa che l'abito di un organismo cessa di funzionare in modo integrale a quelli che lo circondano. Da qui l'angoscia, che per De Martino esprime la «volontà di esserci come presenza davanti al rischio del non esserci»⁵⁶: tale insicurezza ontologica, che motiva il ricorso alla magia ma anche la nascita della medicina, è allora la stessa cui l'organismo arriva a rispondere con la follia.

La centralità, riscontrata da Vincenti, della presenza come essere-nel-mondo nella costituzione della follia trascina direttamente al terzo livello, spingendo a indagare il ruolo che l'alienazione mentale può ricoprire rispetto all'ambiente (inteso in senso naturale, umano, ma anche sociale e politico) in cui l'organismo si trova a vivere. Il secondo livello insegnava che è malato quell'abito che si ritorce contro un sistema di grado più alto; ma che accade quando è questo stesso sistema a violare leggi ancora più ampie⁵⁷? La considerazione di

⁵³ Ead., *Abitudine e follia*, cit., p. 105.

⁵⁴ Ivi, p. 107.

⁵⁵ Ivi, p. 109.

⁵⁶ E. De Martino, *Il mondo magico. Prolegomeni a una storia del magismo*, Torino 2007, p. 73.

⁵⁷ Le implicazioni sociali e politiche della teoria ravaissonianiana del patologico sono riscontrate da Vincenti: all'altezza del secondo livello di armonizzazione, «colui che non risponde più alle regole del "tutto" perverte la propria natura e fuoriesce dalla collettività, divenendo individuo malato» (D. Vincenti, *La spontaneità malata*, cit., p. 150n). Tuttavia, questa dinamica «vale a ogni livello della scala degli esseri. Anche l'uomo, pur appartenendo alla specie perfetta, è chiamato ad armonizzarsi con i suoi simili e, soprattutto, con ciò che gli è superiore (Dio)» (ivi,

questa possibilità porterebbe a riconoscere che «[l]a malattia presenta un proprio sistema di sovvertimento delle norme sociali»⁵⁸: la follia potrebbe essere letta non solo come un malfunzionamento dell'organismo, ma come indice possibile di scorrettezze nel sistema di abiti e poteri che abitiamo, e ciò obbligherebbe ad ammettere che il compito di «ripolitizzare le malattie mentali»⁵⁹ sia ancora oggi centrale per elaborare strategie di resistenza e modelli sociopolitici alternativi. Senza cadere negli eccessi di quelli che saranno i movimenti antipsichiatrici, Ravaisson apre alla possibilità di pensare per la follia una funzione strategica e sperimentale, nella quale un organismo fa della sua mancata flessibilità uno strumento di contestazione nei confronti di un *milieu* le cui contraddizioni non si trova più capace di sostenere.

In questa prospettiva, è forse il concetto di «norma» a fare da mediatore naturale tra i due termini di abitudine e follia. Se non è un mistero il legame che la nozione di patologico intrattiene con quella di normatività, dall'altro è una scala semantica senza soluzione di continuità quella che dall'abito, attraverso la norma, porta alla legge: come scrive Alberto Toscano, «[g]li abiti sono annidati in altri abiti di 'ordine superiore', e una legge non è che una scala di regolarità più ampia come percepita dal punto di vista di un ordine inferiore»⁶⁰. Come per la norma, all'abitudine – concetto *farmacologico*, condizione di ogni condotta efficace ma anche fonte dell'acriticità dei comportamenti – paiono d'altronde inerire due dimensioni: una «centripeta», l'*habitus* come dispositivo di sedimentazione e incorporazione delle disposizioni immanenti a un sistema sociopolitico che trova in Bourdieu il suo grande teorico e il suo specchio nella norma intesa come *potestas*⁶¹; l'altra «centrifuga», la norma come *potentia*, l'abitudine come espressione del modo d'esistenza di un individuo – qualcosa di più simile alla *normatività biologica* di Canguilhem. L'*habitus* collettivo struttura gli abiti degli individui che sussume, ed è continuamente ri-strutturato da questi⁶². Se quello che abbiamo chiamato ambiente è questo stesso annidarsi di abiti, una norma non è altro che un abito colto nel suo sforzo di affermazione in legge: limitatamente al primo livello di armonizzazione, la normatività di un abito consiste nella sua capacità di inserirsi in modo efficace in questa rete di abiti e di farvi presa.

p. 168n): non è esclusa la possibilità che, pur fuoriuscendo dall'intreccio di norme del sistema immediatamente superiore, un individuo si trovi persino più allineato alla tendenza cosmica rispetto a quello stesso sistema.

⁵⁸ A. Ronell, *Stupidity*, tr. M. Scorsone, Torino 2009, p. 211.

⁵⁹ M. Fisher, *Capitalist realism*, Winchester 2009, p. 36.

⁶⁰ A. Toscano, *The theatre of production. Philosophy and individuation between Kant and Deleuze*, Londra 2006, p. 126.

⁶¹ Per quanto riguarda la norma, prendo questa distinzione da P. Macherey, *Da Canguilhem a Foucault. La forza delle norme*, tr. P. Godani, Pisa 2011, pp. 14-5; cfr. anche C. Piazzesi, *Abitudine e potere: da Pascal a Bourdieu*, Pisa 2003.

⁶² A dimostrazione di come anche il concetto ravaissoniano di abitudine sia inquadrabile in una prospettiva simile, cfr. S. Chignola, *Diritto vivente. Ravaisson, Tarde, Hauriou*, Macerata 2020, cap. 1.

È sano quell'individuo i cui abiti sanno inserirsi efficacemente e affermare la propria normatività entro la rete di abiti che forma l'ambiente nel quale l'individuo è immerso: è questa la definizione di salute che pare possibile ricavare dagli studi di Vincenti. Definizione che mantiene una sua validità anche quando sussunta nei livelli di armonizzazione superiori al primo: se malato è quell'abito incapace di tale inserimento dinamico, follia, allora, è non solo il versante mentale di questa incapacità, ma anche tentativo estremo da parte del corpo di sanare la frattura – non più cercando di mantenere il passo con la normalità esteriore, ma proiettando all'esterno modi d'esistenza differenti che si spera facciano presa. Il ruolo positivo della follia sta nel suo essere – al terzo livello – segnale di scorrettezze nell'ambiente, e allo stesso tempo – al secondo livello – tentativo di *ri-normalizzarlo* in una direzione che sia tollerabile per l'individuo, ricerca di un'abitudine che esprima autenticamente il suo modo d'esistenza, nel momento in cui l'identità precedente non sopporta più la mancata integrazione con l'esterno. L'abitudine si fa così «rimedio per lo smarrimento della coscienza: secondo un principio quasi omeopatico, l'abitudine è balsamo della crisi perché è essa stessa ad averla prodotta»⁶³. Nel perseguimento di questa capacità normativa sta la differenza posta da Ravaissou tra la follia, che può fare un uso pur vizioso del suo residuo di razionalità, e l'«imbecillità» o la «demenza», le quali non possono farne uso alcuno⁶⁴: se la stupidità è mera assenza di normatività, la follia è un tentativo – raramente di successo, è vero, ma il cui significato non può essere dismesso semplicemente – di scoprire una nuova normatività abituale, e una nuova armonia anche a livello, se non dell'universo, dell'ambiente abitato da un organismo.

Se la spontaneità si fa malata è perché, non riuscendo più a sostenere il confronto con l'esterno, è entro se stesso che l'organismo, «chiuso nella sfera dell'autoreferenzialità», cerca il materiale su cui costruire una nuova normalità, in una «morbosamente esaltazione dell'interiorità» nella quale, ricorrendo al minimo all'intuizione sensibile e a schemi di ragionamento che potrebbero essere dettati dal di fuori, «le leggi di *associazione* interna prevalgono sui classici meccanismi di *input-output*»⁶⁵. È soprattutto l'assenza di mediazione, la quasi cecità del tentativo del folle, a consegnarne la riuscita al caso: se il saggio conosce la legge di finalità e l'uomo sano almeno la intuisce, da parte del folle questa è meramente «patita, vissuta, morbosamente messa in atto. La si gioca, senza conoscerla»⁶⁶.

Fonte della sua inefficacia, l'automatismo del folle non si lascia però ridurre ad autismo: il folle è piuttosto un «automa spirituale», obbediente alle sole leggi della propria spontaneità⁶⁷. È questo l'aspetto che, più a fondo, reintegra il folle

⁶³ D. Vincenti, *Abitudine e follia*, cit., p. 110.

⁶⁴ F. Ravaissou, *La philosophie en France*, cit., p. 212. Questo accenno di Ravaissou sembra quasi anticipare un altro punto importante del pensiero francese successivo, la tematizzazione della «*bêtise*».

⁶⁵ D. Vincenti, *Abitudine e follia*, cit., p. 69.

⁶⁶ Ead., *La spontaneità malata*, cit., p. 313.

⁶⁷ Particolare interesse hanno, in proposito, le pagine dedicate da Vincenti agli studi di Paul Janet (proseguiti dal nipote Pierre) sulla suggestione ipnotica, la quale, nell'installare automatismi

nello schema speculativo di Ravaisson, permettendo alla dimensione medica di chiudere il discorso metafisico di cui aveva marcato la partenza. Ravaisson chiama *razionalità* quel «fondo oscuro», la «pulsazione profonda» o «tendenza all'azione» che permane nel folle anche dopo la rinuncia al ragionamento, e che coincide infine con il «*regno della spontaneità*»⁶⁸. Fondo oscuro che va pensato come inizialmente affine alla materia aristotelica, come una virtualità creata dal movimento di «abbandono» o «condiscendenza»⁶⁹ da parte di un Dio, atto puro, che nella creazione decide di contaminarsi con un principio materiale al quale resta immanente. L'attività dello spirito si esercita come informazione della materia, e la *coscienza* è sentimento di questo contrasto tra forma e materia, della loro unione estrinseca e imperfetta, sintomo dell'alienazione di Dio rispetto a sé, ma anche mezzo per il ritorno a una piena coincidenza nell'atto puro – coincidenza che Ravaisson indica con le espressioni Desiderio, Amore, Grazia, e alla quale sembra credere come a un approssimarsi asintotico più che al modo di un messianismo⁷⁰.

Questa dimensione quasi escatologica è forse la maggior peculiarità dell'aristotelismo processuale di Ravaisson: la forma impressa dallo spirito non è un'imposizione passeggera sulla materia; attraverso l'abitudine, la materia viene sempre più spiritualizzata, sostituendo all'inerzia una piena spontaneità⁷¹. Amore e Grazia, reintegrazione di soggetto e oggetto o di forma e materia, sono i nomi di quel limite verso cui le serie create dagli abiti convergono. E che cos'è l'automa spirituale, il folle, se non un primo abbozzo di questa esclusione della potenza, della dimensione materiale⁷²? Spontaneità conquistata ma malata, la follia consisterebbe nell'illusione che il tempo sia giunto, che la materia sia già completamente spiritualizzata e l'Amore realizzato; consisterebbe nel precoce fare a meno della coscienza e della mediazione quando ancora si è impregnati di materialità. Il folle è un angelo immaturo, nel quale possiamo però forse già scorgere l'innocenza della piena spiritualizzazione e presentire l'avvento dell'atto puro. Folle è chi si crede messia quando è ancora (solo?) un profeta. Anche qui si

nella mente di persone anche sane, mostra «il *potere dell'abitudine*» tanto nel comportamento individuale quanto nella sperimentazione medica (cfr. ead., *Abitudine e follia*, cit., p. 86).

⁶⁸ Ead., *La spontaneità malata*, cit., p. 312.

⁶⁹ F. Ravaisson, *Testament philosophique*, «Revue de Métaphisique et de Morale», IX, 1901, p. 17.

⁷⁰ Cfr. F. Ravaisson, *Philosophie contemporaine*, «Revue des Deux Mondes», XXIV, 1840, pp. 396-427.

⁷¹ Cfr. D. Vincenti, *La spontaneità malata*, cit., p. 124: «nell'acquisizione di un'abitudine, si espletano due movimenti, di direzione contraria e speculare, per i quali il naturale viene elevato al livello dello spirituale, mentre lo spirituale si degrada progressivamente allo stadio naturale»; ead., *Abitudine e follia*, cit., p. 114: «Per Ravaisson il superamento dell'inerzia materiale coincide con l'introduzione dell'abitudine in quanto forma e mediazione».

⁷² Cfr. F. Leoni, *L'automa. Leibniz, Bergson*, Milano 2019. Leoni legge il concetto leibniziano-bergsoniano-deleuziano di automa alla luce di una filosofia dell'atto puro, nella quale la categoria di potenza è sostituita da quella di virtualità (di origine proprio ravaissoniana), coincidenza della potenza con il transito al proprio atto: «Automatismo sarebbe così il nome di quel transito, quando è percorso a velocità tendente all'infinito» (ivi, p. 37); descrizione affine a quella che si potrebbe dare della condizione compiuta dell'Amore secondo Ravaisson.

applica il metodo sintetico della «*philosophie héroïque*»⁷³ di Ravaisson, che spiega l'inferiore nei termini del superiore piuttosto che il contrario: non è lo spirituale a essere abbassato a livello del patologico, quanto piuttosto è «il folle a esser elevato dalla condizione animale e meccanica, poiché inserito in un movimento essenzialmente razionale e divino»⁷⁴.

⁷³ F. Ravaisson, *Testament philosophique*, cit., p. 31.

⁷⁴ D. Vincenti, *La spontaneità malata*, cit., p. 310.

Discussione

Cambio di paradigma

Dalla filosofia alla psicologia dell'abitudine di Léon Dumont e William James

Nota su L. Dumont, *L'abitudine*, Mimesis 2020
e W. James, *Le leggi dell'abitudine*, Mimesis
2019

Simone Bernardi della Rosa

Introduzione

Il XIX è un secolo decisivo nella storia delle idee in Occidente, che contribuisce a una profonda mutazione nella classificazione delle scienze, indirizzando molti concetti fondamentali verso nuove discipline e orizzonti. Fra questi quello di abitudine non fa eccezione, ed è anzi esemplificativo di un significativo cambio di paradigma filosofico e scientifico. I due testi, *De l'habitude* di Léon Dumont del 1876 e *The laws of habit* di William James del 1887 ne sono testimonianza eccellente. La loro prima pubblicazione in italiano¹ assume un valore più ampio nel contesto della riscoperta delle filosofie dell'abitudine e del grande lavoro scientifico che negli ultimi anni si sta compiendo per ricostruirne la genealogia².

Il volume di Dumont, edito da Mimesis, è curato da Denise Vincenti con una postfazione di Catherine Dromelet. Il testo rappresenta non solo la prima pubblicazione italiana di un autore ancora sconosciuto ai più nel nostro paese³, ma anche un altro importante tassello nella ricostruzione delle opere

¹ L. Dumont, *L'abitudine*, Milano-Udine 2020; W. James, *Le leggi dell'abitudine*, Milano-Udine 2019.

² C. Carlisle, *On habit*, New York 2014; A. Hutchinson and M. T. Sparrow, *A History of Habit: From Aristotle to Bourdieu*, Lanham 2013; M. Piazza, *Creature dell'abitudine*, Bologna 2018; M. Sinclair, *Being inclined*, Oxford 2019.

³ Eccezion fatta per alcuni studi coevi, i più recenti articoli sul pensatore francese sono C. Dromelet, *Léon Dumont, Sensibilité, plaisir et habitude*, «Revue philosophique de la France et de l'Étranger» «Revue Philosophique», 143, 2018 (4), pp. 479-94 e S. Sandreschi, *Léon Dumont: una teoria dell'abitudine fra spiritualismo e positivismo*, «Giornale critico della filosofia italiana», di prossima pubblicazione (2021).

sull'abitudine che attraversano l'Ottocento francese (paese che nella Modernità ha avuto grandi pensatori sul tema), e che intercetta uno scarto tra le riflessioni di inizio secolo (da Main de Biran a Ravaisson) e quelle successive legate ai nomi di Bergson, Merleau-Ponty, Deleuze⁴.

Il saggio di William James è edito sempre per Mimesis nel 2019, curato e tradotto da Denise Vincenti con una nota di Marco Piazza. Sebbene sia già ben noto il ruolo cardine del concetto di *habit* nel pensiero filosofico e psicologico di James⁵, la pubblicazione in italiano di questo articolo rende visibile però uno snodo importante all'interno della produzione di James e la centralità del tema all'interno del Pragmatismo americano⁶.

La pubblicazione di questi due volumi fornisce l'occasione per riflettere su un'interessante transizione: alla fine del XIX secolo si assiste al concludersi della riflessione sull'abitudine in chiave metafisica e alla nascita di un'analisi dell'abitudine fortemente informata dal sapere scientifico, in particolare dalla psicologia e dalla sociologia. Inoltre, occorre rilevare come molte delle idee prodotte dai pensatori di questo periodo si stiano oggi rivelando un fertile lascito per le discipline contemporanee, dalle scienze cognitive alla semiotica⁷. La seconda metà del XIX secolo – quale 'il mezzo secolo dell'abitudine' – costituisce un importante capitolo della millenaria storia dell'abitudine, non solo per la ricchezza di pubblicazioni, scambi di vedute e curiosi incroci intellettuali⁸, ma anche per aver ospitato l'elaborazione di idee che ancora oggi alimentano in maniera proficua nuovi concetti.

1. La genesi dei testi

Come ben spiegato nell'introduzione di Vincenti, l'opera di Dumont non è facilmente classificabile, nonostante si possa rintracciare nel suo pensiero un intento *programmatico*⁹. Infatti, la circostanza per cui Dumont non ha mai ricoperto incarichi presso le principali istituzioni dell'epoca e quella della sua

⁴ M. Piazza, *L'antagonista necessario*, Milano-Udine 2015; I. Pelgreffi, *Filosofia dell'automatismo*, Napoli-Salerno 2018.

⁵ D. Leary, *A Moralism in an Age of Scientific Analysis and Skepticism* in *A History of Habit: From Aristotle to Bourdieu*, cit., pp. 177-208.

⁶ R. Dreon, *Human Landscapes. Contributions to a Pragmatist Anthropology*, Albany, forthcoming; I. Testa, F. Caruana (eds.), *Habits: Pragmatist Approaches from Cognitive Science, Neuroscience, and Social Theory*, Cambridge 2020; E. Kilpinen, *The Enormous Fly-wheel of Society: Pragmatism's Habitual Conception of Action and Social Theory*, Helsinki 2000. Cfr. inoltre gli articoli raccolti nella sezione 'Pragmatismi' di questo volume: C. Pertile, *Ereditarietà artificiali. Habit e adattamento*; G. Baggio, *L'emergere della coscienza tra istinto e habit nelle Lowell Lectures di Conwy Lloyd Morgan*; M. Bella, «Bundles of habits»: la prospettiva fisio-psicologica di William James; M. Santarelli, *The Dark Side of Habits. A Pragmatist Account*.

⁷ I. Testa, F. Caruana (a cura di), *Habits*, cit.; D. West, M. Anderson (a cura di), *Consensus on Peirce's Concept of Habit*, Berlin Heidelberg 2016.

⁸ X. Barandiaran, E. Di Paolo, *A genealogical map of the concept of habit*, «Frontiers in Human Neuroscience», 8, 2014, p. 522.

⁹ D. Vincenti, *Il De L'Habitude di Léon Dumont*, cit., p. 12.

prematura scomparsa hanno fatto sì che le sue pubblicazioni abbiano preso la forma di una fitta serie di articoli pubblicati in pochi anni. Il testo sull'abitudine, pubblicato nel 1876 sul primo numero della neonata «*Revue philosophique de la France et de l'Étranger*», coerentemente con altri suoi scritti conferma il distacco dalle precedenti riflessioni sul tema, e si segnala per una stretta affinità con altri autori che stavano sviluppando simili riflessioni, a partire dallo stesso James. Infatti, parlare di abitudine suggerendone una fondazione fisiologica e cercandone le connessioni con la prospettiva evoluzionista significava affrancarsi dalla prospettiva metafisica rivendicata ad inizio secolo da Main de Biran e Ravaisson, ma anche dal contemporaneo Lemoine¹⁰. Tentare quindi di fondare una psicologia su base scientifica che potesse sostenersi sulle proprie gambe è il secondo grande obiettivo dichiarato¹¹, che ci fornisce testimonianza di un clima totalmente nuovo e di un fermento culturale che da entrambe le parti dell'oceano esprimeva il bisogno di dare risposte alle enormi sfide poste dalla nuova psicologia sperimentale e dalla prospettiva evoluzionista.

Il testo di James esce undici anni dopo sul «*The Popular Science Monthly*», la sua genesi ancora più complessa è particolarmente indicativa dell'evoluzione del pensiero jamesiano. Egli infatti comincia a riflettere fin da giovanissimo sul tema dell'abitudine, che emerge in rapporto alla relazione determinismo/volontà che lo accompagnerà in tutta la sua vita intellettuale¹², inoltre – per ragioni anche autobiografiche – ne individuò fin da subito il ruolo fondamentale per la stabilità e l'organizzazione stessa della nostra identità personale. Interessante per la genesi del testo sono la necessità di inserirsi nel dibattito evoluzionistico, in particolare sulla natura degli istinti, e la prospettiva neuro-fisiologica, che aveva intrapreso grazie ai suoi studi. La sua proposta si articola anche in risposta alle posizioni delle psicologie di Spencer e Bain, ed è proprio a partire da scritti degli anni '70 su questi due autori che le prime idee si condenseranno in alcune lezioni tenute alla Johns Hopkins e poi in quella tenuta nel 1878 a Boston al Lowell institute, dal titolo *The Brain and the Mind*, vero antecedente dell'articolo del 1887, la cui fama sarà ampliata notevolmente tre anni dopo quando sarà ripubblicato con qualche correzione come quarto capitolo dei *Principles of Psychology*¹³. Nel periodo intercorso fra la pubblicazione dell'articolo di Dumont e quella del proprio, James aveva avuto la possibilità di aggiornarsi sui molti testi di psicologia e filosofia pubblicati sull'argomento, Dumont incluso, che infatti non manca di citare direttamente. Ed è inoltre interessante notare che le due riviste che ospitano gli articoli di James e Dumont sono accomunate da un altro fatto curioso: due fra i più celebri articoli di Charles Peirce vengono pubblicati

¹⁰ *Ibid.*

¹¹ *Ibid.*

¹² Come emerge dallo scritto giovanile “Are we automata?” citato in D. Leary, *A Moralist in an Age of Scientific Analysis and Skepticism in A History of Habit: From Aristotle to Bourdieu*, cit.

¹³ D. Vincenti, *Abitudine e neuroplasticità: l'attualità del pensiero di William James*, in W. James, *Le leggi dell'abitudine*, cit., p. 9.

contemporaneamente nel 1877-78¹⁴ su entrambe le riviste in questione, in francese nel numero 6 e 7 della *Revue* e in inglese nel numero 11 e 12 del «The Popular Science Monthly»¹⁵. Intitolati *Il fissarsi della credenza* e *Come rendere chiare le nostre idee* questi articoli offrono non solo la prima formulazione della massima pragmatica inventata da Peirce e discussa proprio con James e altri membri del *Metaphysical club* di Cambridge negli anni precedenti, ma anche l'affermazione della corrispondenza fra credenza e abitudine, che ha un ruolo decisivo proprio nella nascita del Pragmatismo.

Dalla pubblicazione nel 1859 de *L'origine delle specie*, in cui Darwin apre la discussione sulle differenze fra abitudini e istinti, alla voce “habit” del *Baldwin Dictionary of Philosophy and Psychology* del 1902, in cui Lloyd Morgan e lo stesso Baldwin prendono in considerazione i significati del termine in biologia, psicologia e fisiologia¹⁶, trascorre mezzo secolo in cui, nel tentativo che attueremo di tenere conto di molte delle opere pubblicate e dei temi che ne emergono, certamente «l'abitudine si presenta d'altronde a noi come un fatto universale»¹⁷.

Forse mai come in quei cinquant'anni l'abitudine è entrata a far parte dello spirito del tempo in maniera così pervasiva e trasversale, e il tentativo di una prima sistematizzazione vuole rendere giustizia alla ricostruzione storica che si sta finalmente operando di uno dei concetti più opachi della filosofia.

2. Il “mezzo secolo dell'abitudine”: influenze, contesto, sfide

Nonostante l'importanza fondamentale per i nostri due autori dei *Principi di Psicologia*¹⁸ di Spencer (1855) o del lavoro di Bain¹⁹ (1855, 1859) per James, abbiamo deciso di seguire l'ordine con cui Dumont ci presenta in apertura del suo saggio le nuove sfide di fronte alle quali l'abitudine acquisisce ancora più importanza, facendo perciò coincidere l'inizio di questo processo con la data simbolica in cui la teoria dell'evoluzione si presenta al mondo delle idee:

¹⁴ Un anno fondamentale anche per l'opera e la carriera di James, vedi D. Leary, *A Moralist in an Age of Scientific Analysis and Skepticism*, cit., p. 201, n. 43.

¹⁵ C. S. Peirce, *Comment se fixe la croyance*, «La revue philosophique de la France et de l'étranger», 6, 1878, pp. 3-8; *La logique de la science: deuxième partie: Comment rendre nos idées claires*, «Revue philosophique de la France et de l'étranger», 7, 1879, pp. 39-57. Per approfondimenti sulla versione francese dei due articoli e sulla ricezione di Peirce in Francia si rimanda a Mathias Girel, *Peirce's Reception in France*, «European Journal of Pragmatism and American Philosophy», [Online], VI-1, 2014.

¹⁶ Si veda la voce “habit” del *Dictionary of Philosophy and Psychology*, a cura di J. M. Baldwin, New York 1901.

¹⁷ Dumont, *L'abitudine*, cit., p. 35; in X. Barandiaran, E. Di Paolo, *A genealogical map of the concept of habit*, cit., pp. 3-4, è presente una lista parziale delle opere pubblicate sul tema dell'abitudine nella storia della filosofia, si può osservare che il periodo preso in considerazione è piuttosto ricco.

¹⁸ H. Spencer, *The Principles of Psychology*, London-Edinburgh 1855 (1st ed.).

¹⁹ A. Bain, *The senses and the intellect*, London 1855; *The emotions and the will*, London 1859.

Man mano che la teoria dell'*evoluzione* e la spiegazione *positiva* dei fenomeni della natura guadagnano terreno nelle scienze e nella filosofia, l'abitudine, [...] deve acquisire necessariamente più grande importanza non soltanto in *psicologia* e *fisiologia*, ma anche in *metafisica*²⁰.

Nelle prime tre righe dell'articolo di Dumont sono già riassunti tutti gli approcci con cui i nostri due autori intendono confrontarsi, dall'evoluzionismo, alla psicologia, dalla fisiologia alla metafisica, a cui possiamo aggiungere inoltre l'ambito *morale* che compare nel saggio di James, ma come felice conseguenza dell'unione degli aspetti precedenti nella sua trattazione dell'abitudine. La metafisica inoltre non svolge il ruolo di ospite indesiderato, perché se da un lato «la spiegazione positiva dei fenomeni» ci obbliga ad abbandonare l'approccio metafisico e sostanzialistico riguardo la natura dell'abitudine, dall'altro proprio questo nuovo approccio ha delle ricadute nello stesso terreno metafisico, la più evidente delle quali è l'ampliamento del dominio dell'abitudine al mondo inorganico²¹. I riferimenti e le influenze di Dumont e James ci aiutano perciò a delineare il quadro degli autori e delle traiettorie concettuali dell'abitudine che in questo periodo hanno attraversato le discipline sopra presentate.

Abbiamo iscritto l'origine di questo percorso nell'evoluzione non perché sia la sfida tematicamente centrale che impegna Dumont e James, ma perché rappresenta l'innescò per tutte le altre. È a seguito dell'idea evolutiva che nasce l'urgenza di riformulare la continuità fra corpo e mente, o fra i processi cerebrali e gli stimoli esterni, aggiungendo inoltre un terzo elemento decisivo, quello della ereditarietà, aprendo al grande dibattito sulla dicotomia istinti/abitudini con cui era impossibile non confrontarsi, come testimoniato dallo stesso Dumont che infatti «incardina lo studio dei fatti psicologici nella riflessione sull'ereditarietà, di fatto riconducendo i meccanismi psichici a leggi di carattere biologico»²².

Dibattito già aperto da Darwin e Lamarck, la dialettica tra istinti e abitudini accompagna infatti tutti i decenni che stiamo analizzando fino alla già citata opera di Lloyd Morgan interamente dedicata al tema²³. Le idee connesse all'evoluzionismo innescano quindi un processo che necessita una crescente autonomia e scientificità della trattazione prevalentemente psicologica dell'abitudine, che quindi andrà a confrontarsi con i coevi studi fisiologici: sia Dumont che James si appoggiano largamente sui *Principi di fisiologia* di Carpenter, pubblicati nel 1874²⁴. L'intreccio di relazioni alla base dell'opera di Dumont è decisamente più ampio, e ciò vale anche per James.

Come giustamente sottolineano Vincenti e Dromelet, il quadro di riferimento per Dumont è rappresentato dall'associazionismo, di cui egli valorizza l'aspetto meccanicista e sviluppa alcune linee in relazione alle sue originali teorie

²⁰ L. Dumont, *L'abitudine*, cit., p. 35 (corsivo mio).

²¹ Ivi, p. 49.

²² D. Vincenti, *Il De L'Habitude di Léon Dumont. Un saggio di psicologia scientifica?*, in L. Dumont, *L'abitudine*, cit., p. 25.

²³ C. L. Morgan, *Habit and instinct*, New York-London 1896.

²⁴ W. B. Carpenter, *Principles of Mental Phisiology*, London 1874.

sull'inconscio²⁵. Formatosi infatti sui principali autori della corrente, da Reid a Hamilton, egli svolge anche un ruolo importante di valorizzazione della filosofia anglosassone in Francia²⁶. È importante sottolineare che è proprio l'intreccio delle influenze unito ad una attenta osservazione del contesto coevo a stimolare nuove sfide ed originali proposte tematiche. Nel 1875 usciva postumo *L'Habitude et l'instinct: études de psychologie comparée* del già citato Lemoine, che riprendeva criticamente alcune delle posizioni metafisiche di Ravaisson, a cui faceva seguito cinque anni dopo, l'articolo *La Naissance des habitudes* di Victor Egger, che già aveva lavorato al testo di Lemoine²⁷. E nonostante il generale allontanamento dalle ipotesi sostanzialistiche, il confronto fra Dumont e Lemoine nelle pagine centrali del *De l'habitude* riguardo l'inter-definibilità di abitudine e ripetizione rappresenta uno dei punti più innovativi della trattazione; così come poche righe dopo assistiamo al rovesciamento della tesi formulata da Murphy nel 1869 in *Habit and Intelligence*²⁸ che riconduceva la nozione di abitudine a quelle di tendenza e inclinazione²⁹. Ritengo a questo punto di poter proseguire quasi punto per punto il confronto con l'evoluzione dell'idea di William James, che subisce simili influenze ed è impegnato parimenti nelle sfide concettuali che il filosofo francese aveva intrapreso, da cui emergono importanti convergenze ed altrettanto decisive differenze.

Alle dimensioni che incorniciano il concetto di abitudine di James è necessario aggiungere due importanti tasselli, l'esito *morale* a cui già abbiamo fatto riferimento e una premessa *biografica*, approfondendo il motivo che induce un giovane William James a formulare le sue prime riflessioni sull'abitudine, le quali sono innescate da ragioni che superano di gran lunga l'interesse psicologico e la formazione filosofica. Sebbene non si possa considerare una fonte diretta riguardo l'abitudine, per molta letteratura la nozione di libero arbitrio formulata dal filosofo francese Charles-Bernard Renouvier³⁰ rappresenta un punto di svolta nella vita di James³¹. Dopo aver attraversato un lungo periodo di profonda crisi psicologica, in cui l'unica forma di 'libera iniziativa' gli era parsa il suicidio, James trova parziale sollievo nella ferma convinzione di 'credere' al libero arbitrio e alla iniziativa individuale dell'uomo:

²⁵ C. Dromelet, *Postfazione. Sensibilità e associazionismo in Dumont*, in Dumont, *L'abitudine*, cit., p. 160.

²⁶ D. Vincenti, *Il De L'Habitude di Léon Dumont. Un saggio di psicologia scientifica?* In L. Dumont, *L'abitudine*, cit., p. 10.

²⁷ M. Sinclair, *Being Inclined. Félix Ravaisson's Philosophy of Habit*, Oxford 2019.

²⁸ J. Murphy, *Habit and Intelligence, in Their Connexion with the Laws of Matter and Force*, London 1869.

²⁹ L. Dumont, *L'abitudine*, cit., pp. 75-76.

³⁰ «The sustaining of a thought because I choose to when I might have other thoughts», citata in R. Tursi, *William James' Narrative of Habit*, «Style», 33, 1999 (1), pp. 67-87.

³¹ D. Leary, *A Moralism in an Age of Scientific Analysis and Skepticism*, cit.; J. Thomas, *Figures of Habit in William James*, «The New England Quarterly», 66, 1993 (1), pp. 3-26; R. Tursi, *William James' Narrative of Habit*, cit.

only when habits of order are formed can we advance to really interesting fields of action – and consequently accumulate grain on grain of willful choice like a very miser; never forgetting how one link dropped undoes an indefinite number. *Principiis obsta* – Today has furnished the exceptionally passionate initiative which Bain posits as needful for the acquisition of habits. I will see to the sequel. Not in maxims, not in *Anschauungen*, but in accumulated *acts* of thought lies salvation. [...] My belief, to be sure, *can't* be optimistic – but I will posit life (the real, the good) in the self-governing *resistance* of the ego to the world³².

Questa funzione liberatoria e stabilizzante delle abitudini resterà un punto cardine della riflessione jamesiana, anche da una prospettiva neuro-fisiologica. Non solo, le abitudini intese in questo senso positivo permettono a James da un lato di rigettare l'idea dell'automatismo come unica forza davvero attiva nel mondo, e dall'altro di dimostrare che solo grazie ad esse possiamo sentirci 'a casa' nel mondo, avere controllo su di sé e rispondere in maniera appropriata agli urti e le instabilità presenti in esso³³. Da una necessità perciò 'vitale' James approda alle sue originali considerazioni in ambito psico-fisiologico, confrontandosi estensivamente con le teorie scientifiche dell'epoca.

L'originalità della posizione di James è stata infatti spesso sottostimata, concentrandosi maggiormente sulle forti influenze dei vari Bain, Spencer, Carpenter³⁴. Ma le conoscenze e le ricerche del filosofo americano spaziano dalla prospettiva biologico-evoluzionista a quella psico-fisiologica sino alle più recenti scoperte neurologiche. Riguardo la ricezione di Darwin negli Stati Uniti, la figura di Chauncey Wright ebbe un ruolo più che fondamentale³⁵. Parte assieme a James e Peirce del *Metaphysical club* di Cambridge, fu in diretto contatto con Darwin, ebbe il merito di introdurre molte delle sue idee in America, oltre a sviluppare importanti ricerche sull'evoluzione della coscienza e del linguaggio. La teoria dell'evoluzione si intreccia ovviamente anche con le altre influenze dirette di James. Blanco³⁶ ad esempio riporta nuovamente l'attenzione sui *Principi* di Carpenter come fonte primaria, sottolineando attraverso la nozione di *adaptive unconscious* l'assonanza con il lavoro di Hermann von Helmholtz's (1821-1894) e la chiara influenza darwiniana sull'opera³⁷. E quindi a Bain, Spencer e Carpenter James è in grado di aggiungere il confronto proprio con le ricerche sperimentali di Helmholtz e Wundt³⁸, oltre a Henry Maudsley, che lo spingeranno, come Dumont, alla rivendicazione di una autonomia scientifica

³² W. James, *The Letters of William James*, 2 voll., a cura di H. James, Boston 1920, p. 148.

³³ J. Thomas, *Figures of Habit in William James*, cit., p. 7.

³⁴ D. Leary, *A Moralism in an Age of Scientific Analysis and Skepticism*, cit., p. 202, n. 56; C. A. Blanco, *The principal sources of William James' idea of habit*, «Frontiers in Human Neuroscience», 8, 2014, p. 274.

³⁵ A. Parravicini, *Il pensiero in evoluzione, Chauncey Wright tra darwinismo e pragmatismo*, Pisa 2012.

³⁶ C. A. Blanco, *The principal sources of William James' idea of habit*, cit., p. 1.

³⁷ Blanco inoltre identifica la fonte primaria per l'idea di abitudine di James proprio in Dumont, ne discutiamo estensivamente nell'ultima sezione di questa nota dedicata al confronto tematico fra le due opere.

³⁸ Leary *A Moralism in an Age of Scientific Analysis and Skepticism*, cit., p. 200, n. 34.

per la psicologia: «perhaps the time has come for Psychology to begin to be a science»³⁹.

2.1. I temi

«Quando consideriamo le creature da un punto di vista esterno, una delle prime cose che ci colpisce è che esse sono fasci di abitudini»⁴⁰. Dumont e James nelle prime righe dei loro saggi aprono immediatamente ad una nuova concezione 'esternalista' dell'abitudine. L'esternalismo dell'abitudine si incarna in diverse posizioni. Prima di tutto perché consiste in una modificazione dei fenomeni e non della sostanza: «senza dubbio questi cambiamenti non implicano una modificazione nella sostanza stessa, se si considera questa parola nel suo senso metafisico; noi crediamo piuttosto che l'abitudine non sia altro che un cambiamento nei fenomeni»⁴¹. Ovviamente agisce dall'esterno imprimendo delle modificazioni interne ai corpi ma, come ci spiega Dumont, non ne modifica la sostanza in senso metafisico. Perché, e dove quindi è depositata l'abitudine? Essendo una proprietà, un attributo, una maniera d'essere giace intersoggettivamente tra gli enti e nelle loro relazioni con l'ambiente. Questa nozione così intesa si adatta perciò molto bene all'idea di evoluzione, sviluppo, accrescimento per mezzo di una relazione fra gli organismi e agenti esteriori che imprimono una forza su di essi, arrivando a definire gli stessi enti attraverso le loro proprietà fondamentali, come risultato di abitudini.

Sono gli individui, perciò, ad emergere da «sistemi di abitudini che reagiscono gli uni sugli altri, in un equilibrio incessantemente variabile»⁴², e non l'abitudine che va a modificare la sostanza della 'natura prima'. E a livello individuale, «ogni fase relativamente stabile di equilibrio in tale struttura è segnata da ciò che potremmo definire un nuovo insieme di abitudini»⁴³. È una idea che ribalta a mio avviso la relazione prioritaria tra sostanza e proprietà, ed apre ad una serie di sviluppi, che ben si allineano alla concezione pragmatista di ciò che intendiamo con individualità. Non solo, l'abbandono di questa visione sostanzialistica e la generalizzazione di questo principio permette ai nostri due autori di abbattere la barriera filosofica fondamentale, che limitava il fenomeno dell'abitudine alla sfera umana. Sembra, per James, «che l'abitudine copra una sfera molto ampia della vita, e che colui che desidera studiare le manifestazioni oggettive della mente sia chiamato da subito a definire chiaramente quali siano i suoi limiti»⁴⁴. Così ampia in realtà che per Dumont in realtà è un «fatto universale, uno degli attributi della forza, considerata dal punto di vista più generale»⁴⁵. Ciò permette ai nostri due autori di inserire l'abitudine fra le proprietà fondamentali

³⁹ W. James, *Letter to Thomas Wren Ward*, 7 November 1867, p. 226, citata in *ivi*, p. 180.

⁴⁰ W. James, *Le leggi dell'abitudine*, cit., p. 21.

⁴¹ L. Dumont, *L'abitudine*, cit., p. 45.

⁴² *Ivi*, p. 37.

⁴³ W. James, *Le leggi dell'abitudine*, cit., p. 23

⁴⁴ *Ivi*, p. 21.

⁴⁵ L. Dumont, *L'abitudine*, cit., p. 35.

della materia, iscrivendo la filosofia dell'abitudine in prima istanza nella fisica come afferma James⁴⁶, e tenendo insieme mondo organico ed inorganico, che differiscono in base a questa proprietà solo per gradi di 'complicazione' e 'variabilità', non per differenze qualitative. E perciò le «Le leggi della Natura non sono altro che abitudini immutabili, seguite dai differenti tipi elementari della materia nelle loro azioni e reazioni reciproche»⁴⁷, e l'abitudine «non è altro negli esseri viventi che ciò che è già nel mondo inorganico»⁴⁸. La differenza in grado fra i due regni consiste perciò in quella che James chiama immutabilità delle leggi di natura, o che, rovesciando la prospettiva, potremmo chiamare maggiore plasticità del mondo organico. In secondo luogo, si può osservare che la plasticità facilita la riproduzione dello stesso atto nel futuro in circostanze simili, e con una certa differenza di grado appunto, questa proprietà pertiene sia al mondo organico che inorganico. Ad un estremo ci sono le leggi di natura, che hanno raggiunto un grado di fissità immutabile, all'estremo opposto la maggiore plasticità della materia organica: «*i fenomeni dell'abitudine negli esseri viventi sono dovuti alla plasticità dei materiali organici da cui i loro corpi sono composti*»⁴⁹. Interessante sottolineare l'assonanza con la tesi esposta da Peirce, secondo cui le leggi sono abitudini cristallizzate, in cui il grado di probabilità di ripetizione dell'evento x nella circostanza y ha raggiunto il grado massimo di invariabilità, mentre al contrario la materia plastica *par excellence* è rappresentata dalla mente umana⁵⁰. E questo è forse allora il punto fondamentale e di maggior contatto fra i due autori, che anzi permette a James di sviluppare la sua propria concezione di plasticità⁵¹, ancora oggi considerata la sua idea più importante. E infatti il passo in cui Dumont parla delle analogie fra l'acquisizione di abitudini della materia inerte e il sistema nervoso, sulla base di una minore fatica nella ripetizione dello stesso gesto nel futuro⁵², è l'unico punto dove James cita direttamente Dumont.

Ciò permette inoltre a James di formularne una definizione innovativa e molto generale: «La plasticità, allora, nel più ampio senso del termine, indica il possesso di una struttura abbastanza cedevole da piegarsi a un'influenza, ma sufficientemente forte da non cedere tutta in una volta»⁵³. Da qui allora traiamo la prima legge che emerge da questo confronto. L'abitudine richiede una quantità minore di causalità esterna per riprodurre successivamente lo stesso effetto, e ciò permette (sebbene appaia contraddittorio ad una prima impressione) la crescita e l'apprendimento, perché un atto risulterà sempre più semplice, e al tempo

⁴⁶ W. James, *Le leggi dell'abitudine*, cit., p. 23

⁴⁷ Ivi, p. 21.

⁴⁸ L. Dumont, *L'abitudine*, cit., p. 37.

⁴⁹ W. James, *Le leggi dell'abitudine*, cit., p. 23

⁵⁰ C. S. Peirce, *CP* 7.515.

⁵¹ Non dobbiamo certamente dimenticare anche in questo caso la matrice evoluzionista: «“Plasticity” was a term that James took from Darwin, who used it in reference to the modifiability of the *entire* physical organism (Darwin, *On the Origin of Species*, 12, 31, 80). This is relevant to note, given the evolutionary perspective from which James approached habit formation». Leary *A Moralism in an Age of Scientific Analysis and Skepticism*, cit., p. 203, n. 64.

⁵² L. Dumont, *L'abitudine*, cit., pp. 42-43.

⁵³ W. James, *Le leggi dell'abitudine*, cit., pp. 22-23.

stesso permetterà grazie al risparmio di energia impiegato nei successivi atti di poter concentrare energie in altre attività: è così che grazie a una forza in realtà intrinsecamente conservativa (che Dumont infatti assimila all'inerzia) si può assistere a fenomeni di crescita. James sembra quindi vedere e valorizzare solo l'aspetto positivo di quella che viene definita 'la doppia legge dell'abitudine'⁵⁴ e che Dumont riassume utilizzando la definizione di Ravaisson: «la spontaneità aumenta, la ricettività diminuisce»⁵⁵.

Certamente, afferma James, «il fatto universalmente ammesso che ogni sequenza di azioni mentali che si sia frequentemente ripetuta tende a perpetuarsi da sé; al punto che troviamo noi stessi automaticamente disposti a pensare, sentire o fare ciò che ci siamo abituati in precedenza a pensare, sentire o fare in circostanze dello stesso genere»⁵⁶ conduce a dei risultati importanti. Il primo dei quali è che l'abitudine semplifica il percorso per ottenere un tale scopo e ne diminuisce lo sforzo. Questa capacità rappresenta per James lo strumento principale che permette all'uomo di realizzarsi completamente, di evitare la misera condizione dell'indecisione⁵⁷, di sviluppare le proprie facoltà di cui è dotato in partenza:

L'uomo è nato con la tendenza a fare più cose di quante gliene siano concesse dalle disposizioni da sempre presenti nei suoi centri nervosi. [...] Qualora la pratica non li rendesse perfetti o l'abitudine non permettesse di economizzare il dispendio di energia muscolare e nervosa, l'uomo si troverebbe allora in una circostanza spiacevole⁵⁸

Maggiori sono i dettagli della nostra vita quotidiana che riusciamo a porre sotto la custodia infallibile e sicura dell'automatismo, più le capacità superiori della nostra mente saranno liberate dal loro lavoro. Non vi è essere umano più infelice di colui nel quale l'unica abitudine è l'indecisione, e per il quale l'accendere un sigaro, il bere una tazza di caffè, l'alzarsi e l'andare a letto ogni giorno, e il cominciare ogni parte del lavoro dipendono da una deliberazione espressamente volitiva. La metà del tempo di un tale uomo sarà sacrificata al decidere e pentirsi per questioni che avrebbero dovuto essere radicate in lui al punto da non esistere affatto per la sua coscienza⁵⁹.

Questa citazione coglie un punto fondamentale e vulnerabile del pensiero di James. Una prima critica di taglio 'peirceano' che si potrebbe rivolgere a questo argomento è quella secondo cui non è possibile in realtà sfruttare gli automatismi del pensiero per liberare 'funzioni superiori', perché l'abitudine giace in realtà in ogni interstizio del pensiero, di qualsiasi facoltà⁶⁰. Ma a parte ciò è proprio

⁵⁴ Rimandiamo ad una approfondita discussione dell'argomento in M. Piazza, *Creature dell'abitudine*, cit., pp. 171-83.

⁵⁵ L. Dumont, *L'abitudine*, cit., p. 123.

⁵⁶ W. James, *Le leggi dell'abitudine*, cit., p. 33.

⁵⁷ Abbiamo visto quanto questa capacità abbiamo svolto un ruolo fondamentale nella biografia di James.

⁵⁸ W. James, *Le leggi dell'abitudine*, cit., p. 36.

⁵⁹ Ivi, p. 51.

⁶⁰ «In every stage of your excogitations, there is something of which you can only say, I cannot think otherwise». C. S. Peirce, *The essential Peirce: selected philosophical writings*, Indiana 1992, pp. 336-337.

James a mostrarci quale sia un altro risultato a cui ci conduce l'abitudine, non meno fondamentale del primo: «diminuisce l'attenzione cosciente con la quale le nostre azioni sono eseguite»⁶¹. Questo è il corollario che, dopo aver integrato la posizione di Dumont, conduce ad una innovativa idea del rapporto fra abitudini e inconscio e alla possibilità di utilizzare questo concetto in maniera 'critica'. Sia James che Dumont ci spiegano con chiarezza in cosa consista il meccanismo che costituisce il processo che dà vita ad una azione abituale. In una azione abituale tutti gli stati intermedi che portano da uno stato A ad uno B agiscono sotto il livello di coscienza, così che, «l'intera sequenza si ripete velocemente non appena si verifica l'evento A, come se A e il resto della sequenza fossero fusi assieme in un flusso continuo»⁶², o, nelle parole di Dumont, i fatti intermedi «si realizzano così in noi, dal punto di vista della coscienza, come se si realizzassero in un'altra persona»⁶³. Ma ciò cosa implica? Innanzitutto che questo meccanismo fornisce una spiegazione originale all'idea di inconscio, definito attraverso la proprietà dell'abitudine di sopprimere le catene associative del pensiero e la facoltà di auto-ispezione dell'io, che diviene possibile solo a posteriori. La dicotomia conscio/inconscio perciò salta, dipendendo in realtà dal grado di attenzione volontaria che poniamo nei confronti dei fenomeni. Non esiste infatti una soglia fra conscio e inconscio e a maggior ragione non ci sono fatti che diventano inconsci a mano a mano che l'abitudine imprime la sua forza, bensì dipende dall'attenzione o inattenzione che rivolgiamo verso essi⁶⁴. Dumont infatti prosegue affermando che un fatto abituale può rimanere cosciente mentre uno non abituale può rimanere sotto la soglia di coscienza se non vi prestiamo attenzione. Ma ciò che è importante vedremo è che questi stessi fenomeni possono ritornare consci, seppur abituali, «se prestiamo loro un'attenzione sufficiente in via volontaria»⁶⁵.

La seconda conseguenza invece ci porta a codificare quella che possiamo definire una ulteriore 'doppia legge dell'abitudine', connessa alla 'soppressione degli stati intermedi'. Per Dumont, infatti, «è a causa di questa soppressione dei fatti intermedi che perdiamo così facilmente di vista il processo attraverso il quale abbiamo acquisito le nostre conoscenze e la maniera in cui si sono formate le nostre associazioni di idee, ossia le nostre abitudini di pensiero»⁶⁶. Dumont, citando Main de Biran, riconosce ovviamente i vantaggi di questa facoltà, esattamente nella maniera in cui ce li ha mostrati James, ma superando la sua visione 'ingenua', che vede solo il lato positivo dell'acquisizione di abitudini ordinarie per lasciar spazio a pensieri 'superiori'. Dumont infatti riconosce che già Main de Biran aveva notato che ciò «rappresenta anche una fonte frequente di errori e inesattezze»⁶⁷. La legge dell'abitudine perciò consiste anche nello

⁶¹ W. James, *Le leggi dell'abitudine*, cit., p. 37.

⁶² Ivi, p. 38.

⁶³ L. Dumont, *L'abitudine*, cit., p. 51.

⁶⁴ Ivi, p. 50.

⁶⁵ Ivi, p. 52.

⁶⁶ Ivi, p. 142.

⁶⁷ Ivi, p. 144.

scambiare il risultato di un'azione con il processo che ha condotto a tale risultato. Sempre Dumont, citando nuovamente Main de Biran, afferma che

Quando un ragionamento ci è diventato assai familiare per una ripetizione frequente, non teniamo conto delle operazioni che l'hanno giustificato all'inizio e, a forza di non tenerne conto o di considerarle rapidamente, finiamo per dimenticarle, misconoscerle o considerarle come assolutamente inutili»⁶⁸.

È questo il tipico meccanismo che porta a molte 'ellissi' del pensiero, e che rappresenta da sempre e tutt'oggi la difficoltà principale che l'abitudine pone al nostro intelletto. La soluzione che offre Dumont è forse semplicistica ma chiarissima nella sua argomentazione, e contiene una risonanza pragmatista evidente⁶⁹:

tuttavia, quando si tratta di abitudini e adattamenti contratti da un individuo nel corso della sua esistenza personale e da non molto tempo, è possibile, con uno sforzo dell'attenzione ritrovare i termini intermedi e ristabilire volontariamente una serie di operazioni in tutte le loro complicazioni originarie⁷⁰.

È per questo motivo che le credenze più difficili da scalfire sono quelle ereditarie che si trasmettono fra le generazioni e che circolano in una determinata cultura. Possiamo perciò provare a formulare una 'seconda' doppia legge dell'abitudine, secondo la quale essa ci porta a trarre conclusioni direttamente e automaticamente da un fatto A a un fatto B, perché tendiamo a perdere le tracce di tutti i passaggi intermedi. Ma questo implica contemporaneamente che, per riportare alla superficie della coscienza i fatti intermedi e indagare criticamente le premesse che ci hanno portato alla conclusione di un tale ragionamento, è necessario utilizzare un certo sforzo della nostra attenzione inversamente proporzionale al grado di automatismo della nostra inferenza.

Nelle pagine successive Dumont e James toccano molte altre questioni: dal ruolo della ripetizione nella formazione di un'abitudine, alla relazione con i concetti di tendenza e inclinazione, fino alla modalità di raggiungimento di nuove credenze e disposizioni stabili, e relative risposte comportamentali. In questo contesto, assumono particolare rilevanza il rimodellamento dei concetti di istinto e di idea innata, spiegata attraverso l'ereditarietà delle abitudini, e il mutamento di funzione in cui incorrono la memoria e l'attenzione, che sostituiscono una concezione 'immagazzinatrice' della mente, mostrandoci che le idee non si conservano allo stato latente, ma si ripropongono alla coscienza quando si realizzano certe condizioni e si presentano occasioni simili. Senza

⁶⁸ Ivi, p. 146.

⁶⁹ «According to the maxim of Pragmaticism, to say that determination affects our occult nature is to say that it is capable of affecting deliberate conduct; and since we are conscious of what we do deliberately, we are conscious *habitualiter* of whatever hides in the depths of our nature; and it is presumable (and *only* presumable, although curious instances are on record) that a sufficiently energetic effort of attention would bring it out». C. S. Peirce, *The essential Peirce: selected philosophical writings*, cit., pp. 347-48.

⁷⁰ L. Dumont, *L'abitudine*, cit., pp. 147-48.

perdere pregnanza filosofica, Dumont e James sono fra gli artefici del cambio di paradigma che sposta la dimensione dell'abitudine all'interno della nascente scienza psicologica.

L'ultimo punto riguarda invece l'aspetto sociale⁷¹ che emerge dalle pagine finali dei due saggi. Descritta da entrambi come un forte agente conservativo se non addirittura restaurativo, il giudizio sull'abitudine continua a oscillare però nelle parole dei due filosofi fra i poli positivo/negativo. Come naturale conseguenza della sua impostazione generale ed epistemologica, è particolarmente enfatizzata da James l'utilità dell'abitudine come strumento conservatore, stabilizzatore dell'ordine sociale, che suona respingente a noi contemporanei: «L'abitudine è dunque l'enorme volano della società, il suo più prezioso agente conservativo. Essa è ciò che tiene tutti noi entro i confini dell'ordine sociale e salva i benestanti dalle rivolte invidiose dei poveri»⁷². Dumont è invece molto più attento nell'analizzare le oscillazioni che il progresso e la civilizzazione hanno sempre incontrato, e perciò le abitudini che in virtù dell'adattamento evolutivo si sono stabilizzate in una data società rappresentano sia importanti contributi già realizzati, ma anche il principale ostacolo ad un futuro e ulteriore progresso⁷³. L'uomo necessita da sempre anche della capacità di adattamento a nuove circostanze, e l'abitudine spesso lotta proprio contro se stessa, ed è causa di errati giudizi, perché è esattamente sulla base di essa che normalmente si giudica⁷⁴.

Non dobbiamo però liquidare la teoria di James in modo così semplice. Egli, infatti, coglie un aspetto davvero centrale dell'abitudine come strumento cognitivo e incorporato, come un reale fattore che ostacola l'*agency* individuale e segmenta la società in classi, ovvero una legge 'invisibile' che impedisce di comportarsi altrimenti e restringe il campo delle nostre scelte, occultando le possibilità che non si confanno alle nostre abitudini. Difficile eliminare i vizi linguistici contratti senza una buona educazione, impossibile imparare a vestire come un 'gentiluomo' se cresciuti in un ambiente rurale. «Una legge invisibile, forte come la legge di gravitazione, lo trattiene nella sua orbita, allineato quest'anno come lo era quello precedente; e in che modo i suoi amici aristocratici riescano a scegliere i capi che indossano resterà per lui un mistero sino al giorno della sua morte»⁷⁵. E ciò permette a James anche di risolvere una questione a cui aveva dedicato energie sin dai timori e le sofferenze dei suoi anni giovanili, ovvero l'apparente contraddizione fra automatismi, azioni abituali e volontà. Contrarre azioni abituali permette di imprimere una volontà nella formazione del nostro carattere, ed è l'unica cosa su cui abbiamo davvero il controllo: perciò lo scopo

⁷¹ M. Piazza, *Fasci ambulanti di abitudini*, in W. James, *Le leggi dell'abitudine*, cit., p. 64.

⁷² W. James, *Le leggi dell'abitudine*, cit., p. 49.

⁷³ L. Dumont, *L'abitudine*, cit., p. 154.

⁷⁴ Ivi, p. 155.

⁷⁵ W. James, *Le leggi dell'abitudine*, cit., p. 50. Questo si segnala è un aspetto davvero anticipatore, che lascia intravedere l'analisi delle posture, degli atteggiamenti, delle ordinarie 'quotidianità', su cui ad esempio Bourdieu si concentrerà fin dall'inizio delle sue ricerche (Pierre Bourdieu, *Esquisse d'une théorie de la pratique précédé de Trois études d'ethnologie kabyle*, Genève 1972).

dell'educazione è «rendere automatiche e abituali, il prima possibile, quante più azioni utili, e di evitare di contrarre usi che potrebbero risultare svantaggiosi, quasi fossero una peste»⁷⁶. La nostra volontà può imprimere una direzione sul primo 'movimento' dell'abitudine: «Cogliete la prima opportunità possibile per agire su ogni decisione presa, e su ogni spinta emotiva che potete sentire in direzione delle abitudini che aspirate ad ottenere»⁷⁷. In questo modo per James siamo noi a tessere il nostro destino, e proprio grazie al modellamento dei nostri automatismi quando sono ancora ad uno stato maggiormente plastico, prima che il carattere sia completamente definito. Attraverso la nozione di carattere come «volontà completamente modellata»⁷⁸ ripresa da Mill, James, quindi, può accostare volontà e abitudine, attraverso l'idea di una tendenza ad agire in modo appropriato e risoluto agli eventi che ci occorrono. Ma questa tendenza si è inscritta in noi sulla base delle reali occorrenze e ripetizioni che le hanno permesso di svilupparsi, e al cui principio risiede la nostra volontà.

L'inferno che patiremo nell'aldilà, di cui ci parla la teologia, non è peggiore di quello che ci creiamo noi in questo mondo modellando abitualmente i nostri caratteri nella maniera sbagliata. Se i giovani potessero rendersi conto di quanto presto si diventa semplici fasci ambulanti di abitudini, essi porrebbero maggiore attenzione alla loro condotta mentre sono ancora allo stato plastico. Siamo noi a tessere il nostro stesso destino, buono o cattivo che sia, e mai può essere disfatto⁷⁹.

Il confronto fra questi due autori e il loro contesto storico e teorico, i loro riferimenti e i loro debiti, ci ha permesso di trarre perciò alcune prime considerazioni su un periodo decisivo della storia del concetto di abitudine, abbandonando il terreno della filosofia e della metafisica che aveva raggiunto il suo culmine probabilmente nella prima metà del secolo, favorendo invece una sempre maggiore autonomia della psicologia, relegando però in questo modo il dominio dell'abitudine sempre più alle discipline specialistiche.

⁷⁶ W. James, *Le leggi dell'abitudine*, cit., p. 50.

⁷⁷ Ivi, p. 54.

⁷⁸ Ivi, p. 58.

⁷⁹ *Ibid.*

Discussione

M. Bella, *Ontology after Philosophical Psychology. The Continuity of Consciousness in William James's Philosophy of Mind*

Lexington Books 2019

Claudio Davini

On April 16, 1856, the English naturalist Charles R. Darwin gave his friend Lyell a full report on his ideas. Lyell was still not yet convinced, but strongly urged Darwin to publish his ideas lest he be scooped by someone else. One month later, in May 1856, Darwin began to write his most famous book, *On the Origin of Species*. Two years later, in June 1858, when he had completed the first draft of ten and a half chapters, Darwin received a letter from Wallace accompanied by a manuscript entitled *On the Tendency of Varieties to Depart Indefinitely from the Original Type*. Lyell's words had come true with a vengeance; Wallace's work appeared to be an excellent abstract of Darwin's manuscript sketch. Since there seemed to be no end in sight as far as the Origin's publication was concerned, Lyell urged Darwin to write a short abstract. This abstract was prepared between July 1858 and March 1859, and the volume was published on November 24, 1859, by John Murray. The complete edition of 1250 copies was at once subscribed to by the retail trade. There were no major revisions in the next three editions (1860-1866), quite a few changes in the fifth edition (1869), and still more, including a new chapter, in the last edition (1872).

Despite this incredibly sales success, Darwin's theory was immediately up against many criticisms. In the United States of America, a lot of theologians and scientists – e.g., Louis Agassiz and James Dwight Dana – did not believe it to be a scientifically reliable theory. Nonetheless, the Harvard group known as *The Metaphysical Club* and considered as the founder of the many-sided doctrine of pragmatism was greatly impressed with the far-reaching implications of the Darwinian controversy, because the non-evolutionary character of old-world forms of static empiricism and rigid a priori rationalism had provoked them to sense the intellectual need of a more flexible view of nature and experience. The

writings of Chauncey Wright, Charles Sanders Peirce, William James, John Fiske, Nicholas St. John Green, and Oliver Wendell Holmes, Jr. reflect the whirlpool effects of Darwinian evolutionism and its diverse interpretations¹. Bella's *Ontology after Philosophical Psychology. The Continuity of Consciousness in William James's Philosophy of Mind*, published by Lexington Books in 2019, starts precisely from this cultural context of clashing ideas. It consists of four authoritative, well-written chapters that offer a detailed survey of James's thought using the concept of continuity as their focal lens. Bella highlights that «Darwinism is one of the most influences on James's thinking» (p. 3), even though James was not a *Darwinist* like those intellectuals who accepted Darwinism as law – e.g., Thomas Henry Huxley².

Indeed, James always refused the normative interpretations of Darwin's theory, believing that a unique general theory of life could not explain everything. To him, «Darwinism was a descriptive hypothesis which was proving to be scientifically workable, but philosophical and scientific attempts to develop it into a normative hypothesis would have led to a monistic determinism, which was to James an evident misconception» (p. 5). This is exactly one of the most essential aspects of the evolutionary meaning of the method of pragmatism – that the significance of a theory *evolves* with its experimental applications. In studying the effect of Darwin's ideas on James's thought, Bella keeps before her the two aspects of the natural selection theory: that of spontaneous variations and that of the action of environmental conditions selecting those variations having survival value. It was characteristic of James – and of Peirce – to make much of the first, with its indeterministic implications. To put it otherwise, what particularly appealed to James's was the Darwinian principle of fortuitous variations as it served him persistently in his defense of the primary importance of individual experience and personal freedom. According to it, offspring exhibits slight variations from the features that characterize their parents. Let us take the example of James's refusal of Spencer's theory. Spencer argues that the level of mental perfection can be measured by the same definition that he used in his *Principles of Biology* to describe the evolution of living forms: «The continuous adjustment of internal relations to external relations»³. As Bella puts it, «Spencer believes that [...] correspondence would be the sufficient law of mental growth» (p. 6). But Spencer's formula can only describe a mind which is almost entirely shaped by the environment, far closer to animals than to humans. Unlike Spencer, the spontaneity of mind is to James an unavoidable element that goes together with variety, activity, and novelty; that is why James's reflections «find a scientific locus in Darwin's notions of spontaneous variations» (p. 8). After situating James's seminal psychological work in relation to the

¹ Cf. P. P. Wiener, *Evolution and the Founders of Pragmatism*, Cambridge 1949.

² Cf. L. Menand, *The Metaphysical Club: A History of Ideas in America*, New York 2001, p. 141.

³ H. Spencer, *Principles of Psychology*, 3rd edition, London 1896, Vol. 1, p. 203.

influence of Darwin's theory of evolution, the rest of Chapter One (*The Activity of Mind: Experimental Psychology and the Reception of Darwinism*) is a direct and profound reading of some key chapter of James's *Principles of Psychology*; through this overview, Bella reconstructs the indirect state of James's contemporary psychological research, showing why James mounted lucid criticisms of the atomism of sensation and associationist psychology. In fact, Bella – whose aim is to track «James's gradual translation of psychological experimental observations of the continuity of thought into an ontological perspective according to which continuity constitutes a feature of reality» (p. ix) – unpacks different implications of continuity within the 'stream' of consciousness, and most obviously there is the continuity of consciousness in denying the discrete sense impressions of atomistic empiricisms.

While Chapter One examines James's innovative psychology combining historical and theoretical points of view, Chapter Two (*Pluralistic Synecchists*) continues the historical work in studying James's relationship with three prominent interlocutors: Charles S. Peirce, Henri Bergson, and Ernst Mach. As Bella reminds us, they all were «in correspondence with [James] and, most importantly, they shared a common interest in the interactions between psychology, the natural sciences, and philosophy» (p. 59). More precisely, Bella considers their elaborations and critique of the mind-world continuity to provide context for James's theory of continuity, which the subsequent chapter focuses upon. However, given that the secondary bibliography on Peirce, Bergson, and Mach is extremely wide, Bella judiciously limits herself to brief and precise considerations of a limited number of texts, mainly focusing on those texts that seem to be quite interesting in the light of James's psychology and in view of his later work. In Chapter Two, Bella efficaciously modulates the exegesis of James's interlocutors' work with the survey of their similarities and differences with James's reflections. In relation to Peirce's thought, Bella investigates into his complex logic of continuity, also complicating common reductive caricatures of the James/Peirce relation and accurately showing their philosophical differences. Particularly interesting is Bella's reference to the anonymous review of James's *The Principles of Psychology* which Peirce almost certainly wrote in 1891 for *The Nation* and where he «sympathizes with the work of demystification which James carries out, [being nonetheless] very severely critical with the logic of his colleague's arguments» (p. 74). Peirce firmly rejects James's methodological suspicion of every form of idealism because he does not agree that metaphysical considerations throw no light upon scientific questions – and this is the typical feature that distinguishes Peirce's thought as a whole. Then, Bella details Bergson's works published during James's lifetime, analysing them so as to discover possible continuities and discontinuities with James's thinking. The reader has to give Bella credit on showing how the two are oriented around different problems, despite their mutual stated affinities; indeed, while James starts from psychology, Bergson is really more interested in metaphysics. This appears to be «the reason why James seems to have stumbled in the direction of

the mind-world continuity, whereas Bergson was looking for it from the very beginning» (p. 100). As we have noticed, the interests of James and Bergson were far apart. In this respect, James and Mach share a more similar background; even if they moved from different fields of inquiry, physiology was indeed an area where their interest easily met. Moreover, like Mach, «James was very interested in the epistemology of psychology and its relationship, as a natural science, with metaphysics» (p. 117). Finally, discussing the relationship between James and Mach, Bella provides a clear, evident link to Einsteinian relativity theory, offering also an interesting overview of the 20th century Philosophy of Science.

As we have seen, Chapter One and Chapter Two examine James's approach to continuity, taking into special consideration the perceptual continuity of consciousness, time, and space, and the most important critiques and suggestions that James received from Peirce, Bergson, and Mach. In Chapter Three (*James's Ontology of Continuity*), Bella changes perspective and focuses upon James's reflection on continuity from both the metaphysical and the epistemological point of view. Against Lamberth's interpretation of James's epistemology as metaphysically underpinned⁴, Bella prefers «to stress the epistemological side of James's intertwined view of epistemology and metaphysics in his psychological texts» (p. 124), noting the impossibility of tracing neat limits between epistemology and metaphysics. More precisely, the reason for this choice is Bella's conviction that James's concept of continuity is more related to a psycho-physiological-epistemological-ontological view than to a pan-psychic metaphysical claim. Throughout the chapter, Bella follows James's well-known polarity of empiricism versus rationalism in an original, intriguing way. Indeed, she chases it in terms of psychological temperament, methodological habits and in terms of the relations between life and theory – and this is a fundamental issue, as Bella remarks asking herself what follows: is thought for the sake of life, or is life for the sake of thought? In this regard, two evident tensions immediately emerge. Firstly, as Bella writes, «our intellectual life should be considered as a systematic substitution of the perceptual order of experience with abstract orders of concepts» (p. 132). But while perceptual experience exhibits continuity, thought does not – being made of discrete concepts. Bella skillfully examines James's subtle exploration of this point, showing that «conceptions give extension to our knowledge, [while] perception is the undeniable source of its intensity» (p. 139). Secondly, how is novelty possible in relation to continuity? Doesn't it require kind of a break in the continuity? As Bella puts it, «real novelty involves the problem of the logical continuity of the world, for if something brand new comes into reality out of nothing, its relational continuity is broken and the world would not be ruled by rational laws» (p. 169). Concerning that point, Bella carefully analyses James's solution – a solution leaning on a distinction between collective and distributive notions of reality. In fact, if reality is not collectively

⁴ Cf. D. C. Lamberth, *William James and the Metaphysics of Experience*, New York 1999, p. 199.

closed – meaning that cannot be any universal principle that determines how the continuum grows – «growing continuity and real novelty» (p. 162) are possible.

Both the above-mentioned tensions lead to the sense of continuity developed in Chapter Four (*James's Epistemology of Continuity*). As Bella writes, «[...] no gasps exist in our experience» (p. 211). The intervals are filled with some empirical material, whether ideational or sensational, that performed some bridging purpose – and this means nothing but that the 'path' is continuous, and that stable paths remain open to further change or correction. In fact, we are at the very core of James's situational and contextual pragmatism; certainty is ever not quite and there is a continuous process of correction of truth by experience. Pragmatism is not just a method because it suggests the ontological thesis that reality is not collectively closed but distributively open. This is a conclusion that perfectly fits in with James's Darwinian background that Bella describes in Chapter One. Finally, Bella convincingly argues that continuity is the key concept to follow the bridge between the epistemological and metaphysical in James's thought.

In summary, Bella's book is a much-detailed work offering an engaging, flawless survey of James's philosophy. However, even if it frequently includes a dense and deep exegesis of technical aspects, it cannot be considered a book appealing primarily to specialists. It is Bella's credit to write in a clear and understandable way, even to undergraduates interested in James. In conclusion, Bella's book offers an excellent vision of James's thought, a vision which who seeks insight into the development of his reflections should have to confront.

Discussione

S. Chignola, *Diritto vivente.* *Ravaisson, Tarde, Hauriou*

Quodlibet 2021

Lorenzo Coccoli

Inferno, canto XXIX. Dante è con Virgilio nella bolgia dei falsari. Gli si presenta allora l'ombra di tale Capocchio – sprofondato nel tormento eterno per aver manipolato «li metalli con l'alchimia» – e, proprio prima che il canto dilegui, offre al poeta gli strumenti per una possibile agnizione: «e te dee ricordar, se ben t'adocchio / com'io fui di natura buona scimia». L'orgoglio evidente con cui l'ultima battuta è pronunciata contrasta con la terribilità del luogo e della punizione a cui Capocchio è sottoposto. Quasi che nel suo personaggio – o meglio, nella contraddizione performativa tra la fierezza delle sue parole e il corpo piagato dalla «scabbia» – si venissero ad allacciare in equilibrio instabile due diverse tradizioni concettuali relative al tema dell'imitazione. Da un lato, la condanna platonica (e classica) della *mimesis*, ridotta a operazione di 'scimmiettamento' dell'Idea prodotta in natura dal dio (*Rep.*, X, 597b), e quindi allontanamento dalla purezza del mondo noetico in direzione dell'infida mutevolezza delle apparenze fenomeniche. Dall'altro, la linea ellenistico-romana dell'*aemulatio*, della ripetizione differenziale dell'originale greco, il cui 'prestigio' abilita la maestria dell'*aemulator* che lo ri-produce, e che riproducendolo però lo ri-forma. In una battuta: il primo indirizzo affiora nel sostantivo, la «scimia», il secondo nell'aggettivo che lo qualifica, «buona». Passività meccanica *versus* ri-attivazione virtuosistica: è questo, benché condensato in termini idealtipici, il senso dell'opposizione di fondo.

Diritto vivente, l'ultima fatica di Sandro Chignola, può essere letto almeno in parte come il tentativo di far giocare il secondo corno contro il primo. La mossa teorica è cioè quella di sottrarre il rapporto imitativo – che è poi anche sempre rapporto sociale – all'unilateralità del paradigma deterministico modello-copia, in cui l'imitatore è nient'altro che ricettore passivo dell'esemplare imitato, mettendo invece a valore l'intrinseca dimensione di reciprocità e co-attivazione che abbraccia entrambe le parti della relazione. Si badi: qui non è

tanto questione di contrapporre attività a passività, quanto, più precisamente, di disattivare l'opposizione stessa tra le due diatesi, facendole entrare in una soglia di indistinzione declinata, per così dire, alla voce media. La ripetizione modifica infatti contemporaneamente il ripetente e il ripetuto, liberando entrambi dalla fissità a cui invece li assegna lo schema 'platonico': «l'imitazione è la costante variazione di flusso per la quale il modello viene attivamente appropriato e, proprio per questo, trasformato, alterato, sottratto alla sua unicità, esattamente come viene trasformato l'imitatore il quale, per il potenziale affettivo che lo attraversa, viene sradicato dalla cattiva infinità della semplice mimesi dell'identico» (p. 128). Com'è evidente, è la dialettica fondamentale di soggetto e oggetto a essere qui messa sotto cauzione, e ciò a tutto vantaggio dei flussi di coimplicazione e scambio che si aprono tra i due e ne sfumano i rispettivi confini. Se volessimo stare a Gaio potremmo dire: non la *persona* né la *res*, ma l'*actio*.

Il libro di Chignola funziona come un dispositivo a più strati. C'è, innanzitutto, un piano che si potrebbe definire 'meta'. Il ritmo dei quattro capitoli che lo compongono – il primo su Félix Ravaisson, i due centrali su Gabriel Tarde, e l'ultimo su Maurice Hauriou – sembra infatti ricalcare la struttura teorica del suo contenuto. L'esplorazione di questo particolare nodo del pensiero francese a cavallo tra Otto e Novecento coincide cioè con un andirivieni 'ripetitivo' all'interno di una stessa costellazione concettuale, quella della ricorsività: l'abitudine di Ravaisson, la ripetizione di Tarde, l'istituzione di Hauriou. Ma a ogni passaggio, a ogni ritorno dell'apparentemente identico, la variazione sul tema consente in realtà al discorso di guadagnare una nuova angolatura, di spostare di qualche grado la prospettiva. Anche la postura dell'autore risponde a una logica analoga. Chignola pare infatti eclissarsi dietro la semplice riproposizione del pensiero del suo trittico di figure, presentato quasi *sine glossa*; ma la ripetizione nasconde un gesto di appropriazione attiva, con cui i tre sono di fatto arruolati al progetto filosofico-politico complessivo di chi li ha rimessi in scena. Il loro innesto prosegue ed espande l'ormai cospicuo lavoro di ricerca di Chignola, tra i principali indagatori di quello spazio peculiare perimetrato dalla triangolazione di immanenza, potenza e vita.

È su questo secondo livello, biopolitico o, meglio, biogiuridico – anche se, come subito chiarisce l'introduzione, «l'operazione giuridica» è sempre «anche una politica» (p. 14) – che si svolge l'analisi teorica vera e propria. Capitolo dopo capitolo, pagina dopo pagina, si viene così a comporre lo strumentario concettuale necessario per una messa in discussione seria del paradigma sovran-contrattualistico moderno. Prima tappa, la particolare fisiologia ravaissoniana dell'abitudine. In Ravaisson, l'«*habitude*» è sganciata dai suoi aspetti meramente meccanici e iterativi. All'elemento coercitivo della routine si sostituisce quello abilitante della disposizione (*hexis*): un avere più che un essere, un potere più che un dovere. L'abitudine, riducendo l'«*effort*» richiesto da una qualsiasi azione, permette infatti di liberare energie psichiche, fisiche e sociali in tal modo destinabili ad altri fini. Un principio di 'esonero' – come lo avrebbe chiamato tempo dopo Arnold Gehlen – che funziona aggirando il circuito della coscienza

e della sovranità del soggetto su sé stesso, disfacendo la volontà in «spontaneità» (p. 38). Il che peraltro non significa tagliare fuori il sostrato di forze 'naturali' alla base della ripetizione abitudinaria. Come spiega Chignola, «il pensiero che nella natura non si pensa, si pensa nel pensiero, ma la genesi di questo pensiero affonda nell'abitudine e, cioè, nella natura» (p. 49).

Segue, nei due capitoli dedicati a Tarde, un'analisi del legame sociale sciolto nelle sue elementari componenti imitative. Di nuovo, l'operazione consiste nel contestare la rappresentazione coattiva e passivizzante dell'imitazione per farne invece risaltare l'immanente virtualità soggettivante. Chi imita «*si appropriata* dei gesti e dei codici d'azione dell'imitato» – cita la norma, potremmo dire con Judith Butler – e così facendo li trasforma, perché la copia «è già sempre una *variazione*, dato che il tipo di ripetizione che è qui in questione prevede una *ri-produzione* e innesca perciò un'azione sul lato dell'imitatore» (p. 129). Non solo. La radicale impostazione sociologica tardeana si spinge fino a revocare il tradizionale primato logico e ontologico del modello sulla copia, dell'inventore sul suo emulo. L'invenzione – «ultima roccaforte dell'imputabilità a un soggetto o a un nome» (p. 53) – non è per Tarde che il punto di emersione e confluenza di serie imitative precedenti, dei «flussi comunicativi» che ne costituiscono la condizione di possibilità. Una società non è composta da un ristretto numero di geniali innovatori o modelli esemplari e da una gran massa passiva di epigoni; viceversa, essa è fatta di «influenze reciproche e flussi imitativi», di «un insieme di esseri che si stanno imitando tra di loro» (p. 123).

Anche con Hauriou ci troviamo di fronte a un movimento per alcuni tratti simile. La particolare piegatura del suo istituzionalismo consente infatti di far scorrere il concetto di istituzione da un lato all'altro della dialettica dell'*assujettissement*. Quello che tanto le teorie 'soggettivistiche' che quelle 'oggettivistiche' del diritto non colgono è che lo specifico giuridico non può essere fatto coincidere né con un atto di volontà soggettivo dello Stato quale fonte esclusiva della norma, né con l'assoggettamento a una coazione oggettiva esterna (la coscienza collettiva *à la* Durkheim). In entrambi i casi, a sfuggire è il momento costituente della fondazione, «il 'potere di creazione' che anticipa il diritto» (p. 216) e che l'istituzione cerca di conservare dotandolo di una vita integralmente giuridica. Dare continuità all'autonomo potenziale di soggettivazione espresso dai rapporti sociali, senza costringerlo in una gabbia di comando e obbedienza: è questo, si potrebbe dire, il problema che l'istituzione (e, più precisamente, quella che Hauriou chiama istituzione-persona) è chiamata a risolvere. Come Deleuze scriverà vari anni più tardi, ma sulla stessa falsariga, «l'istituzione non è una limitazione come la legge, ma al contrario un modello di azioni, un'autentica impresa, un sistema inventato di mezzi positivi, un'invenzione positiva di mezzi indiretti»¹.

¹ G. Deleuze, *Empirismo e soggettività. Saggio sulla natura umana secondo Hume*, Napoli 2012, p. 45.

Messe insieme, queste tre tessere compongono un mosaico chiaro. Abitudine, imitazione e istituzione diventano, nel *tableau vivant* orchestrato da Chignola, altrettanti nomi di una contestazione radicale del paradigma moderno – di cui sovranità e contratto, pubblico e privato sono, pur nella loro apparente opposizione, i due complementari pilastri. Il «diritto vivente» – la formula è di Tarde, ma qui può essere tranquillamente estesa a significare il senso dell'intera operazione – disinnesci l'ipostasi metafisica rappresentata dal soggetto e dalla sua volontà, e spargia di conseguenza l'unilaterale distribuzione di attività e passività che fa capo al concetto (romanistico) di obbligazione. Dietro l'illusoria fissità della forma sovrana è la materia viva della potenza sociale che spinge e tumultua: «Ogni forma è sottoposta alla *tras-formazione*. Ogni istituirsi [...] soggiace all'insieme di flussi, forze, intensità, che lo attraversano e che solo provvisoriamente si compongono in una forma» (p. 225).

Quest'ultima notazione ci consente di accedere, in conclusione, a un ulteriore possibile livello di lettura di *Diritto vivente*. Qui forse più che altrove, è infatti evidente come la biopolitica di Chignola sia ancorata a un ripensamento complessivo dell'ontologia classica e in particolare del suo binarismo fondamentale: quello, appunto, di forma e materia. Sia in Platone che in Aristotele – ma stiamo ovviamente semplificando al massimo un discorso che meriterebbe ben altro svolgimento² – l'elemento eidetico sta a quello materiale come l'attivo al passivo, l'essere al divenire, l'essenza all'accidente, la permanenza alla contingenza, il maschile al femminile. Le forme intervengono a ordinare coattivamente un ricettacolo inoperoso che altrimenti non avrebbe consistenza o stabilità proprie, e che resta rispetto alle prime in una relazione di reciproca, irriducibile estraneità. Il modello hobbesiano non è che la traduzione sul terreno politico di questo schema ileomorfo: il comando sovrano è la *Forme* che organizza in un popolo la *Matter* multitudinaria. Ecco perché i due piani vanno ri-pensati assieme. L'intento è peraltro scoperto, e dichiarato fin dall'introduzione: «È perciò un passaggio da una filosofia (della politica) a un'altra quello che si intende – alla nostra maniera e tra le altre cose – provare ad abbozzare» (p. 13). L'uso della parentesi è significativo: come a dire che non può esserci cambio di passo politico senza un più generale salto di paradigma filosofico. E il salto consiste nel riattivare quello che per troppo tempo è stato relegato nella passività. O meglio, come già accennato, nell'indeterminare l'opposizione stessa di attivo e passivo, forma e materia, nel togliere l'unilateralità e l'esteriorità che scavano tra i due termini un *clivage* invalicabile. Il riferimento alla vita, al 'bios' della biopolitica, va in questa direzione: la vita è materia che si dota autonomamente di forme, potenza morfogenetica spontanea, creativa, immediatamente operativa. Le forme – sia quelle 'naturalì' (cellule, organi, corpi) che quelle 'socialì' (abitudine, diritto, istituzioni) – non calano dal di fuori a risolvere la

² Si potrebbe ad esempio notare come la metafisica del *Timeo* offra del rapporto tra *chora* ed *eide* una rappresentazione affatto perturbante rispetto alla versione più consueta del nesso platonico tra fenomeni e idee. Cfr. sul punto A. Montebugnoli, *Something remains to be said: On the Metonymic Ontology of Platonic Chora*, «Filozofski vestnik», XL, 1, 2019, pp. 199-218.

continuità di un sostrato indifferenziato. Piuttosto, esse risultano – come ad esempio nell'impostazione neo-monadologica di Tarde – dalle piegature della materia stessa, dal definirsi reciproco delle potenze di infinite singolarità che, limitandosi, si con-determinano.

Ciò significa che il *prius* non è costituito né dal soggetto né dall'oggetto, né dalla persona né dalla cosa, ma dalla relazione e dall'inter-azione intese come «matrici singolari di individuazione. Ogni frammento di materia agisce su di ogni altro e perciò ogni 'élément' [...] andrà sottratto alla rappresentazione che lo spazializza come un 'punto' e pensato piuttosto come una 'sphère d'action' che tende infinitamente ad ampliarsi ripetendosi al di fuori di sé [...]» (p. 68). Se questo è vero, se cioè la forma non è il principio iperuranico di un ordinamento immobile ma, al contrario, la «costante ritracciatura [...] di un equilibrio mobile» (p. 107) o, nella versione meno radicale di Hauriou, l'attualizzazione di un intrico di virtualità che continuano però a dettare le condizioni e i contorni della propria realizzazione, essa allora non appartiene più all'ambito della necessità ma a quello della contingenza. Le forme, per dirla con D'Arcy Thompson, sono «diagrammi di forze»³, le risultanti provvisorie del bilanciamento sempre precario dei movimenti e contro-movimenti della materia (di nuovo, 'naturale' o 'sociale' che sia). Non c'è abitudine tanto inveterata, assetto giuridico tanto risalente, istituzione tanto radicata da essere in grado di sottrarsi alla dimensione dell'impermanenza che gli è invece immanente. Ed è esattamente questo, in fondo, che apre lo spazio della politica. Sempre che per politica si intenda: trasformazione delle forme vecchie, invenzione di forme nuove.

³ Citato in F. Moretti, *La letteratura vista da lontano*, Torino 2005, p. 74.

Recensione

G. Trautteur, *Il prigioniero libero* **Adelphi 2020**

Andrea Maria Nencini

Chi vuole occuparsi di abitudine rischia spesso di finire intrappolato nella dinamica propria della trattazione di questo specifico argomento. Due sono infatti gli ambiti di analisi che l'abitudine, storicamente, ha offerto allo studioso: da una parte, quello della descrizione degli effetti derivati dall'utilizzo meccanico di comportamenti e di giudizi che, in quanto automatici, sono stati spesso raffigurati come forme 'diminuite' di interazione con il mondo, giacché mancanti di quell'investimento cosciente e attento tipico della modalità critica (o filosofica) di esperire i fenomeni; e dall'altra, quello 'formattante', tendente ad offrire possibili metodologie per educarsi all'utilizzo di modalità consapevoli con le quali indirizzare le proprie azioni e valutazioni, così da interrompere la ricaduta nello stato automatico ed incosciente tipico del comportamento abitudinario.

Lasciando da parte la pretesa di sapere o di potere determinare quale debba essere un modo cosciente di esperire i fenomeni, questo pendolo descrittivo rischia però di spingere a sottostimare le conseguenze derivate dall'evitare di indagare l'ipotesi che ne fonda il suo utilizzo: ovvero se orizzonti di libertà nelle nostre scelte (quand'anche queste fossero percepite come effetto di giudizi più 'consapevoli') siano, non tanto ottenibili attraverso l'impiego di un'epistemologia più corretta, ma se addirittura essi si diano nella natura stessa dei nostri corpi, o dell'universo, di cui essi non sono che un'assai minuscola declinazione. La mancata risposta a tale domanda, infatti, arreca un rischio tutt'altro che banale per la filosofia dell'abitudine, ovvero quello di fornire elevazione ai propri oggetti e progetti teoretici, in conseguenza dell'aver reciso la fune dalla zavorra che li teneva collegati a quel suolo 'empirico', da cui le proprie analisi avevano inizialmente preso quota.

Il libro di Giuseppe Trautteur ha l'ottimo effetto di riportare gli occhi degli studiosi verso quel suolo e di fornire un'utilissima zavorra, sotto la forma di un carotaggio di una problematica alquanto dimessa, ma che dovrebbe interessare estremamente la filosofia dell'abitudine. Ripercorrendo infatti la discussione che

si è svolta negli ultimi decenni, Trautteur offre al lettore una panoramica di alcune delle maggiori tesi a favore del determinismo e del libero arbitrio che sono state proposte nell'ambito delle scienze empiriche.

Non che il dibattito nostrano su tale questione si sia mai interrotto, o che i risultati di tale dibattito non siano stati via via raccolti all'interno dei lavori di coloro che hanno trattato gli effetti perniciosi dell'abitudine sulla capacità dell'uomo di emendare i propri comportamenti, ma questi hanno purtroppo teso a privilegiare le tesi che le discipline umanistiche continuavano a fornire o rimaneggiare. Nel frattempo, o dovremmo forse dire purtroppo già da fin troppo tempo, invece nelle scienze cognitive, nelle neuroscienze e nella fisica lo stesso dibattito stava fornendo sollecitazioni, la cui 'concretezza' empirica avrebbe dovuto semmai spingere i filosofi a testare contro di essa le proprie teorie, prima ancora di continuare nella loro elaborazione.

Ma dato che così non è stato e che molte delle suddette sollecitazioni rischiavano di venir col tempo dimenticate, Trautteur cortesemente le richiama alla mente, illustrando i vari studi che, in queste discipline 'dure', hanno fornito negli ultimi anni i risultati a sostegno delle argomentazioni dell'uno o dell'altro degli estremi del dibattito. L'effetto, meravigliosamente riuscito da parte dell'autore, è quello che si ha nell'aprire uno sgabuzzino in cui sono state ammassate, nello spazio di quasi quarant'anni, le cose di cui non avevamo voglia di occuparci o che volevamo evitare di avere sotto gli occhi: una cascata disorientante di studi, che risulta quanto più disorientante quanto più non le è stato accordato il tempo necessario per essere lentamente assimilata.

Trautteur infatti colpisce nel segno anche nella modalità espositiva da lui impiegata e invece di scrivere un testo sul modello divulgativo, che tenti di spiegare pedissequamente i risultati degli studi da lui presentati, così da renderli commestibili per un palato non abituato a tali sapori 'inusuali', decide di muovere velocemente da uno studio ad un altro con modalità, verrebbe quasi da dire, da guerriglia: nel momento in cui apre un 'fronte' su uno studio che potrebbe rassicurare il lettore nella sua pretesa di possedere una qualche forma di libertà nelle proprie decisioni, ne apre subito un altro, che presenta argomentazioni che invece 'inquietano' le conclusioni che quello precedente poteva aver suggerito. Dalla meccanica quantistica, all'indagine dei potenziali di prontezza motoria nel cervello, Trautteur mostra come i risvolti, apparentemente lontani, offerti da questi ambiti di studio interessino tutte le nostre scelte: da quelle più semplici, come il muovere un dito, a quelle più complesse, come il decidere riguardo al proprio stato di cittadinanza.

È infatti la questione di una scelta, personalissima, quella da cui prende avvio il testo di Trautteur e che gli permette di riproporre la teoria delineata nel 2002 nell'opera dirompente del filosofo Daniel M. Wegner, *The Illusion of Conscious Will*, nella quale l'autore avanzava la tesi che la sensazione di possedere il libero arbitrio o una 'volontà cosciente', non fosse altro che un effetto a posteriori creato dal cervello. Un truccetto mentale, che però non avrebbe nessun tipo di attinenza con l'esercizio di una libertà effettiva (p. 33). Wegner proponeva tale

tesi anche e soprattutto dopo la pubblicazione di un importantissimo studio da parte del neurofisiologo Benjamin Libet (pubblicazione che risale addirittura al 1983). Libet infatti, attraverso un elegante esperimento, aveva mostrato come la presa di coscienza da parte di un soggetto di aver compiuto un movimento percepito come volontario avvenisse con un ritardo di ben 350 ms rispetto all'avvio del movimento stesso da parte del sistema nervoso, ovvero al generarsi del *readiness potential*, il potenziale pre-motorio che prepara nel cervello l'esecuzione di un'azione (pp. 89-92). Se a prima vista questo ci può apparire un intervallo temporale assai ristretto, esso è invece alquanto ampio rispetto ai tempi che il nostro sistema nervoso normalmente impiega per svolgere le sue funzioni. Anche in questo aspetto infatti il cervello ingannerebbe le nostre impressioni, fornendoci un'esperienza della temporalità la cui linearità è costruita per riconoscere il mutamento nel flusso continuo delle nostre percezioni (pp. 41-42), e non certo per aderire al tempo cerebrale o a quello universale.

Il motivo per cui questo importante risultato di Libet o le teorie avanzate da Wegner abbiano avuto così poco riscontro nella filosofia nostrana è arduo a dirsi. Certo è che, per chiunque credesse nella possibilità di un agire libero nell'uomo (caposaldo tra l'altro della pretesa di una sua razionalità su cui si andrebbe ad impennare la separazione tra lui e le altre specie), il non dover fare i conti con tali teorie deve avere apportato un notevole conforto, nonostante, mi permetto di far notare, che tali risultati abbiano avuto ulteriori conferme in molti esperimenti successivi.

Il libro di Trautteur si avventura invece proprio nella direzione delle proposte avanzate dagli studi di Libet e Wegner. Dopo aver infatti mostrato che probabilmente è più l'estrema complessità dei sistemi che osserviamo in natura a spingerci alla descrizione di essi nel segno dell'imprevedibilità e dell'indeterminatezza delle loro componenti (pp. 58-59), e che quindi l'idea di libertà, se proprio dovesse essere mantenuta, dovrebbe essere semmai inscritta in quella di casualità (cosa che non può certo acquietare l'animo dei fautori del libero arbitrio), il testo si avvia nell'indagine di una materia certamente complessa, ma su cui però fortunatamente negli ultimi decenni si sono concentrati molti sforzi e interessi da parte dei neuroscienziati, ovvero la percezione del libero arbitrio nel nostro cervello. Se, in effetti, si volessero davvero studiare le possibili modalità per liberare i comportamenti dalla prigionia dell'automatismo o del determinismo, dovrebbe essere proprio questo il luogo da cui far partire la propria indagine, essendo quello in cui si genera la coscienza delle nostre decisioni.

Ed è infatti proprio analizzando gli spunti offerti dallo studio del cervello, che Trautteur inchioda il lettore su un'ipotesi inquietante, già intuita da Lucrezio, Spinoza e Thomas H. Huxley (p. 85). La libertà di cui ci sentiremmo portatori nei momenti in cui avvertiamo di compiere una scelta cosciente e volontaria (ovvero quando non agiamo soprappensiero in maniera automatica, ma, come dice l'autore citando Spinoza «per libero decreto della mente»), non sarebbe nient'altro che un'illusione prodotta dal nostro cervello, una tra le tante generate da un sistema tra l'altro strutturalmente pronò ad incorrere in illusioni di tipo

percettivo e cognitivo (si veda p. 108). Un'ipotesi che, lasciando aperto l'eccitante ambito di ricerca del perché tale effetto si sia generato e quindi quali possano essere i vantaggi che il nostro sistema nervoso ricava dal fornirci questa illusione, arreca certamente più spunti di indagine che quelli derivati dall'accettare aprioristicamente che l'universo sia sì organizzato in maniera deterministica, ma che l'essere umano, proprio grazie all'emergere della propria coscienza, sia quell'organismo che riesce a deporre il giogo della necessità per instaurarsi invece nell'eccezionale apertura offerta dall'agire libero o creativo (tesi declinata non a caso da tutti i filosofi che si sono occupati dell'abitudine, da Aristotele e Bourdieu).

Ammettere che quella sensazione autoevidente di possedere una libertà nelle proprie scelte, da sempre utilizzata per descrivere l'eccezione umana alla legge di natura, possa invece essere il modo attraverso il quale la nostra struttura cognitiva illude colui che dice di possedere il libero arbitrio per favorire invece l'efficienza delle proprie funzioni, è certamente un modo paradossale per l'uomo di scoprire la propria prigionia. Ad ogni modo, l'uomo potrà sempre trovare conforto nel sapere che per quanto egli vorrà educarsi nel riconoscimento di tale subordinazione, la sensazione di agire liberamente accompagnerà sempre quelle sue azioni che percepisce come ammantate di 'consapevolezza' (e forse, si potrebbe dire, anche in questo caso la necessità si burla nuovamente a sue spese, mostrando il suo imperio). Come dice un ignoto autore citato di Trautteur: «Credo nel libero arbitrio, non ho scelta» (p. 125).

Eppure proprio su questo aspetto tanto paradossale, il testo di Trautteur potrebbe risultare quanto più utile per coloro che volessero lavorare sull'abitudine e sui suoi meccanismi. Infatti, se si seguono le tesi da lui descritte, l'offerta di soluzioni o di teorizzazioni che tentino di aggirare gli effetti dell'automatismo o che volessero educarci a instaurare gesti più creativi o liberi da quella meccanicità che spesso sentiamo definire i nostri comportamenti, i nostri giudizi, le nostre percezioni e le nostre sensazioni, dovrà innanzitutto misurarsi con una scomodissima e assai ingombrante ipotesi, ovvero che anche le teorizzazioni e le realizzazioni di progetti etici capaci di aumentare l'investimento critico dei singoli, potrebbero dover necessariamente passare dalle strutture della prigionia deterministica. Ma a mio parere, la lezione preziosa che offre questo testo è che l'effetto di prigionia si ricaverà soltanto se si continua a pensare che ambiti emendabili siano sempre possibili. Se invece si abbandona tale ipotesi, resta l'orizzonte sconfinato dell'indagine dei meccanismi attraverso i quali questo universo 'affetto' da complessità svolge i propri mutamenti. Un'indagine che dovrà però necessariamente cominciare ad assimilare per tempo anche i risultati offerti da discipline a cui la filosofia dell'abitudine è poco avveza. Giacché dopo la pubblicazione del libro di Trautteur, una cosa è certa: il lusso dell'ignavia verso di essi non è davvero più concesso.

Discussione

‘Un luogo da cui ri-cominciare’. Le nuove sfide delle abitudini pragmatiste

Nota su F. Caruana e I. Testa (eds), *Habits. Pragmatist approaches from Cognitive Science, Neuroscience, and Social Theory*

Cambridge University Press 2021

Simone Bernardi della Rosa

Negli ultimi anni abbiamo assistito ad una duplice svolta in filosofia, che questo volume ha il pregio di tenere insieme. La prima riguarda la forte rivalutazione del pensiero pragmatista operata dall’inizio del XXI secolo, in contrapposizione alla svolta linguistica del secolo precedente. Questa riguarda moltissimi dibattiti filosofici contemporanei, ma si è sviluppata principalmente a partire da nuove riflessioni in filosofia della mente e teoria sociale¹. Si è infatti spostata via via l’attenzione dal ruolo primario e separato della cognizione, cominciando da una ripresa del ruolo della percezione e poi dell’azione, privilegiando teorie che potessero tenere insieme più aspetti in maniera armonica e integrata. Ed è principalmente con l’avvento delle scienze cognitive 4E (*embodied, embedded, enactive, and extended*) che questa prospettiva ha trovato nella concezione pragmatista della mente e del mondo sociale una solida base filosofica su cui poggiare².

Secondariamente, negli stessi anni della svolta pragmatica della cognizione, si sta ricostruendo l’accidentato percorso di un concetto fondante della filosofia, quello di abitudine, che sta oggi riguadagnando un posto importante nel dibattito filosofico non solo in chiave storica, ma anche dalle

¹ R. J. Bernstein, *The Pragmatic Turn*, Cambridge 2010. W. Egginton, M. Sandbothe, *Pragmatic Turn in Philosophy, The: Contemporary Engagements between Analytic and Continental Thought*, New York 2012.

² A. K. Engel, K. J. Friston e D. Kragic, *The Pragmatic Turn*, Cambridge 2013.

fruttuose potenzialità teoretiche, grazie anche in questo caso ad una attitudine della ricerca sempre più interdisciplinare, che l'abitudine ben si presta a tenere insieme³. Importante sottolineare altri due aspetti che fanno da sfondo all'uscita di questo importante volume: sono proprio le scienze cognitive contemporanee ad intessere un mutuo e proficuo rapporto con l'abitudine, in grado da una parte di spiegarne il sottostante meccanismo fisiologico, e beneficiando dall'altra di una ricchezza teoretica che conferma il nostro status di 'creature dell'abitudine', come da definizione pragmatista. Storia del concetto e prospettive cognitive contemporanee sono sorrette interamente proprio dalla corrente pragmatista, che nelle posizioni degli iniziatori, da Peirce a James, da Dewey a Mead, ha fatto del concetto di *habit* la chiave di volta della propria filosofia.

Questo volume, perciò, operando in due direzioni, rappresenta – parafrasando il *blurb* di Alva Noë – un 'luogo da cui ricominciare' per uno studio contemporaneo e interdisciplinare sull'abitudine. Esso infatti si guarda indietro poggiando infatti sia sulla svolta pragmatica in scienze cognitive e filosofia degli ultimi anni che sulle teorie, spesso antesignane, sviluppate dai pragmatisti classici sull'abitudine, illuminandole così di nuovi e ricchissimi aspetti passati sottotraccia nella storia della filosofia dell'ultimo secolo. Ma in questo modo prende il concetto cardine del pragmatismo ponendo le basi per una riflessione 'habit-centered' grazie alla quale si possa fare importanti progressi nelle nuove teorie sulla mente e sul mondo sociale, cominciando ad esempio da quel lavoro di erosione di false dicotomie e credenze inveterate che i pragmatisti classici avevano iniziato un secolo e mezzo fa.

Il testo è organizzato in tre parti, preceduto da un corposo saggio introduttivo dei due curatori, che sottolineano inoltre come ci siano interessanti nessi fra i contributi, che seguono alcune specifiche linee di pensiero, ma al tempo stesso ogni articolo possiede una propria specificità attinente al campo di studi. Gli autori sono ben ventisei, per un totale di ventuno contributi. La prima parte, intitolata *The Sensorimotor Embodiment of Habits*, si concentra sulla componente neurofisiologica delle abitudini e la loro connessione con le emozioni e il concetto di 'skill', a cui non può essere facilmente assimilato ma con cui mostra interessanti legami. La seconda parte *The Enactment of Habits in Mind and World* passa in rassegna alcuni dei più importanti domini con cui l'abitudine intreccia un rapporto profondo, dall'impalcatura che sorregge le nostre azioni, al linguaggio, il significato, alla nostra vita morale. Si intrecciano spesso inoltre abitudine e intenzionalità, complessa relazione che merita approfondimento. L'ultima parte, infine, *Socially Embedded and Culturally Extended Habits*, mette in relazione questa concezione integrata e culturalmente estesa dell'abitudine con le strutture del mondo sociale: sviluppo e pratiche sociali, attraverso la sempre presente questione se le abitudini rappresentino uno strumento di conservazione e/o di sviluppo e critica dell'ordine sociale, gli artefatti culturali, il rapporto

³ C. Carlisle, *On Habit*, New York 2014; A. Hutchinson, T. Sparrow, *A History of Habit: From Aristotle to Bourdieu*, Lanham 2013; M. Piazza, *Creature dell'abitudine*, Bologna 2018; M. Sinclair, *Being inclined*, Oxford 2019.

fra la struttura ontologica delle abitudini e l'interazione e la riproduzione sociale. Passeremo adesso in rassegna le tematiche principali che emergono dai contributi, mettendo in evidenza le diverse traiettorie di studio che tutt'oggi produce lo sfaccettato concetto di abitudine, con una attenzione particolare ad approfondire le letture che vengono date delle idee già in nuce nei pragmatisti 'classici'.

Il saggio introduttivo di Testa e Caruana aiuta a contestualizzare l'intero lavoro, spaziando fra la letteratura principalmente coinvolta in tutto il lavoro, che si divide in studi sul concetto di abitudine, i testi dei pragmatisti, e la contemporanea letteratura neuroscientifica e di teoria sociale sul tema. Viene tracciato innanzitutto il percorso che porta dai testi dei pragmatisti classici alle moderne 4E Cognition: già in James e Peirce, oltre all'aspetto prettamente neurofisiologico, viene stabilita la forte relazione fra abitudini, cognizione e intelligenza, il tutto orientato alle complesse azioni e reazioni fra organismo e ambiente. Questa lettura ci aiuta a capire meglio in chiave storica la tendenza di inizio Novecento che ha visto il rapido declino del concetto di abitudine, inteso invece come mera routine automatica, comportamenti privi della razionalità, intenzionalità e obiettivi tipici dell'azione intelligente, in favore dei concetti di rappresentazione e obiettivo/finalità⁴. Molte delle teorie al contrario espone dai diversi autori mostrano come le contemporanee neuroscienze stiano rivalutando sempre più il concetto, investendolo di un contenuto teoretico che va ben al di là di un modello di comportamento statico. La rivalutazione del pragmatismo in teoria sociale sta portando al medesimo risultato. Come spiega l'ormai celeberrimo articolo di Camic⁵ le abitudini furono ridotte al meccanismo stimolo/risposta comportamentista, venendo perciò espunte da quasi tutte le riflessioni della nascente sociologia, fino alla ben nota ripresa della seconda metà del Novecento ad opera di Bourdieu e la ricca produzione degli ultimi anni.

Dopo il saggio introduttivo si apre quindi la prima parte divisa in tre sezioni. La prima, intitolata *The Neuroscience of Habits* comprende gli articoli di Jay Schulkin e Georg Northoff. Il contributo di Schulkin, *Habit Formation, Inference, and Anticipation. Continuous Themes in a Pragmatist Neuroscientific Perspective* porta avanti ciò che l'autore definisce in un precedente articolo 'una filosofia pragmatista del cervello'⁶, alla cui base risiede la ricerca di una coerenza epistemica. In una situazione di costante incertezza e al fine di un adattamento con l'ambiente circostante, siamo perciò legati alla formazione e realizzazione di abitudini stabili, aspettative affidabili e predizioni. Schulkin fornisce quindi il resoconto di una complessa struttura neurofisiologica che risponde al carattere essenzialmente anticipatorio e predittivo del nostro sistema cognitivo. E questo è di estrema importanza poiché, come anche rilevato dall'autore, i pragmatisti ed in particolare Peirce avevano già mostrato che l'essenza del nostro 'muoversi'

⁴ Ben esemplificati dal grafico di p. 9.

⁵ C. Camic, *The Matter of Habit*, «*American Journal of Sociology*», 9, 1986, pp. 1039-1087.

⁶ J. Schulkin, *Foraging for Coherence in Neuroscience: A Pragmatist Orientation*, «*Contemporary Pragmatism*», 13, 2016, pp. 1-28.

cognitivamente nel mondo consiste in un continuo riassetarsi di giudizi probabilistici e predizioni all'interno di abitudini già codificate. Northoff si concentra invece sul sé e la nostra identità, un altro aspetto della vita mentale fondamentale per la ricerca di stabilità in un ambiente in continuo mutamento. Grazie anche alla tradizione pragmatista molti studiosi sono concordi nel definire l'umano 'creatura dell'abitudine'⁷, ma la convergenza fra abiti e sé deve essere ancora largamente indagata, e l'autore sostiene che questa è sorretta a partire dal livello neurale fino al comportamentale passando per quello psicologico. Northoff, portando a sostegno della sua tesi evidenze empiriche dalle neuroscienze, afferma che l'asse portante della relazione abitudini/identità è costituito dalla continuità temporale, che entrambe condividono al fine di una relativa stabilizzazione, meccanismo necessario e definitorio della nostra specie, e che si esprime nella ripetitività dei nostri comportamenti al variare di certe condizioni.

Nella seconda parte Caruana e Hufendiek si concentrano sulla relazione fra abitudini ed emozioni, e entrambi i contributi hanno il grande pregio di intrattenere una prospettiva ampia, che dalle evidenze neuroscientifiche ne mostra la rilevanza nei legami e nelle strutture sociali. Caruana, infatti, partendo dal meccanismo specchio applicato al riso, teorizza un *mirroring* emozionale che in una prospettiva pragmatista incentiva all'azione gli attori coinvolti – sul piano individuale – e capace inoltre di fornire una spiegazione alla creazione dei legami sociali, anche questa in linea con una genesi sociale del sé. Hufendiek invece rovescia la prospettiva classica sulla risposta sensomotoria guidata dalle nostre emozioni, operazione iniziata proprio da alcuni pragmatisti classici⁸. Queste ultime vengono infatti descritte come risposte abitudinarie a determinate situazioni in cui entrano in gioco una serie di *skill* preacquisite sulla base di un processo di apprendimento che ha stimolato certe attese e aspettative.

Il rapporto col concetto di *skill* è inoltre approfondito nella sezione seguente, nei contributi di Miyahara, Ransom e Gallagher, e di Cappuccio e Illundáin-Agurruza. Il quinto contributo del volume, *What the situation affords* affronta fra gli altri uno dei temi cardine per le nuove teorizzazioni sulle abitudini, ovvero la loro presunta mancanza di plasticità e adattamento, in breve di intelligenza pratica. Ma appoggiandosi alle prospettive di Merleau-Ponty e Dewey, gli autori mostrano intanto come il riduzionismo dell'abitudine a singola azione di routine sia fallace (concetto già chiaramente espresso da

⁷ «Man is a creature of habit» (J. Dewey, *Human nature and conduct*, New York 1922), «Only a being with habits could have a mind like ours» (A. Noë, *Out of Our Heads: Why You Are Not Your Brain, and Other Lessons from the Biology of Consciousness*, New York 2009).

⁸ G. Baggio, F. Caruana, A. Parravicini, M. Viola (a cura di), *Emozioni. Da Darwin al pragmatismo*, Torino 2020.

Peirce sin dalla prima formulazione della massima pragmatica)⁹, identificandosi invece come una risposta generale in forma di condotta d'azione fra organismi e ambiente. Arricchendo inoltre il confronto con la prospettiva ecologica e l'idea di *affordance* (legata alla 'situazione' deweyana) gli autori sostengono che possiamo definire le azioni abituali come 'performance attente' che navigano con diversi gradi di competenze l'ambiente circostante. Nel capitolo seguente attraverso il caso delle performance sportive gli autori affrontano problemi in parte simili, muovendosi stavolta con Merleau-Ponty e Dewey contro James, per dimostrare come le abitudini contengano un saper-fare adatto alle sfide che l'ambiente presenta di volta in volta e che l'idea meccanicista e statica del concetto di azioni rese automatismi poggia su dei presupposti sbagliati, vittime di una concezione intellettualistica delle *skill* acquisite. Proviene infatti proprio dalla ricezione jamesiana l'idea di un concetto rigido e automatico opposto a quello delle azioni intelligenti come *goal-oriented*. Studi come questo che analizzano in maniera approfondita casi paradigmatici come quello dello sport supportati dalle nuove scoperte neuroscientifiche forniscono un importante contributo alle teorie filosofiche, già espresse da molti pragmatisti, che contrastano visione dicotomiche e riduzioniste sull'abitudine.

La seconda parte riprende buona parte dei temi e dei confronti fra autori che abbiamo già affrontato, mostrando una certa continuità di riflessioni, analizzando inoltre il ruolo svolto dalle abitudini dietro ai principali aspetti che riguardano il nostro rapporto col mondo e gli altri, le azioni, il linguaggio, la morale.

Brincker, riprendendo le proposte di figure come Ravaisson, Peirce, Dewey e Merleau-Ponty, ripropone prima di tutto una nozione molto più ampia di abitudine, che le permette di affrontare il problema mente-corpo da una diversa prospettiva. Fa emergere una delle componenti centrali del ruolo dell'abitudine, e anche fra le più problematiche, ovvero quella di occupare una posizione di mediazione e opacità nei confronti della nostra stessa soggettività. Riprendendo la già discussa idea di anticipazione, mostra come la nostra condizione di soggetti di abitudine sia sempre tesa fra le contingenze attuali dell'agire e l'anticipazione di condizioni possibili future. Inoltre siamo difficilmente consapevoli del ruolo di mediazione svolto dalle abitudini che ci fanno percepire questo scarto, e questa opacità è al tempo stesso condizione necessaria e fondante della nostra soggettività, ma ci pone ovviamente anche in una condizione di ignoranza e mancanza di accesso privilegiato a noi stessi (altro tema fondamentale già sollevato dai pragmatisti classici). Il confronto con la dimensione ontologica delle

⁹ «For if one cares at all to know what the pragmatist theory consists in, one must understand that there is no other part of it to which the pragmatist attaches quite as much importance as he does to the recognition in his doctrine of the utter inadequacy of action or volition or even of resolve or actual purpose, as materials out of which to construct a conditional purpose or the concept of conditional purpose» (C. S. Peirce, *Essential Peirce vol. 2*, Bloomington 1998, p. 345).

abitudini è poi il tema centrale del contributo di McKinney, Sato e Chemero. L'idea è quella di superare il divario fra la prospettiva enattivista di stampo Merleau-Pontiano, focalizzata sulla produttività dell'esperienza incarnata, e una ecopsicologia che segue le tracce di James, che possiede una precisa struttura ontologica non dualistica dell'abitudine. Le due prospettive sono integrate dal lavoro interdisciplinare, ma soprattutto che valica le barriere fra le culture, del filosofo Nishida, obiettivo dichiarato degli autori per portare a compimento una scienza della cognizione veramente incarnata.

I tre successivi contributi si focalizzano in parte sulla questione dell'intelligenza e della nostra possibilità di comprensione dell'ambiente circostante, ma confrontandosi con nuovi e complessi concetti.

Hutto e Robertson, infatti, ritornano sulla dicotomia fra abitudini intelligenti e non, oltre che sulla definizione della nostra identità, assumendo in realtà una interessante posizione intermedia. Non siamo del tutto 'creature dell'abitudine', interamente interdefinite da esse, piuttosto esse sono parte sicuramente fondamentale di ogni nostra funzione, ma la loro 'intelligenza' deriva dal materiale che processano e con cui hanno a che fare, indipendentemente da quale esso sia. E la migliore dimostrazione di questa intelligenza flessibile delle abitudini risiede nel mostrare che esse possano spiegare sia il comportamento non intenzionale che azioni intenzionali. Il tema diviene poi centrale nel contributo seguente di Steiner. La questione di partenza riguarda sempre l'intelligenza delle abitudini, ma dal punto di vista del rappresentazionalismo. L'autore non si schiera in realtà, seguendo Dewey, a favore di una visione interamente anti-rappresentazionalista delle abitudini pragmatiste. Ci mostra però che questa stessa postura deweyana, analizzata da svariati punti di vista (significati, concetti, esperienza e conoscenza), può dispensarci dalla proprietà considerata fondamentale delle rappresentazioni mentali, ovvero quella di intenzionalità. Cuffari interviene invece nella questione centrale del rapporto con il linguaggio. Partendo da una definizione enattiva di linguaggio, propone una catena di sussunzione che aiuta a definire la nostra identità. Questo meccanismo di incorporazione può essere letto in entrambi i sensi. Il rapporto che intercorre tra la capacità linguistica e noi in quanto corpo sicuramente ci 'forma', ma a sua volta questa relazione viene sagomata dalle nostre abitudini. Il passo oltre che viene fatto dall'autrice nell'ultima sezione mostra però i limiti della visione, sebbene ampia, di Dewey, che pone in maniera fin troppo ottimista la possibilità del cambiamento al centro del discorso sull'abitudine. Scontrandoci con i tragici problemi della nostra attualità, possiamo davvero ammettere che esista una reale possibilità di cambiamento e abbandono delle nostre abitudini inveterate? Il nostro orizzonte non è forse esclusivamente umano proprio perché dipendente da esse, che perciò ci rende ciechi di fronte alle necessità urgenti di tutto ciò che non è umano?

Sembra quindi naturale conseguenza approcciare adesso ai due contributi che affrontano direttamente la questione etica, che è peraltro forse la prima dimensione in cui questo concetto si è formato. Sia Johnson che Rockwell si

appoggiano ovviamente alla ricostruzione di Dewey, l'unico fra i pragmatisti classici ad essersi estensivamente occupato di una teoria dell'azione morale a partire dalle abitudini di pensiero e azione, ma affrontano questioni diverse. Johnson analizza passo passo la trattazione deweyana, partendo dal problema di fondo che la nostra attitudine morale essendo formata da abitudini ci lascia in buona parte non consci dell'origine stessa delle nostre più profonde convinzioni etiche, giudizi di valore, preferenze di modelli di comportamento. Ovviamente il problema può essere affrontato adottando diverse soluzioni, ma un'etica di stampo pragmatista permette di concentrarsi più sul metodo che sui contenuti della dimensione morale, che siano essi emanati sotto forma di prescrizioni, norme, valori. La 'coscienziosità' come virtù alla base della formazione di abitudini più flessibili, comprensive, empatiche, può modellare un sé maggiormente incline al cambiamento delle proprie convinzioni e meno schiavo delle abitudini acquisite in principio. Rockwell, in linea con quanto appena detto, sostiene una teoria del giudizio etico scevro da norme e regole. Contro una visione delle abitudini come *automata* e strumenti pronti all'uso, sostiene anzi che esse mostrano come si possa formare decisioni morali 'in molti modi' senza norme di comportamento imposte e senza essere a conoscenza delle proprietà ritenute essenziali di certe virtù o vizi.

Abbandonando il resoconto comportamentista e abbracciandone uno fedelmente pragmatista, possiamo quindi parlare di crescita, sviluppo, cambiamento e adattamento delle abitudini. In ciò consiste il tema principale della sezione successiva, dove Menary apre al discorso sulla crescita e lo sviluppo, mentale e sociale, e al ruolo che l'apprendimento culturale svolge in essi. Appoggiandosi primariamente alle posizioni di Peirce e Dewey, ritenute a ragion veduta più innovative rispetto a James, fa emergere il tratto delle abitudini come pattern stabili di azione, pubblici e generali, ma soprattutto accessibili: si impara dagli altri infatti tramite diversi processi, e ciò comporta la possibilità di apportare modifiche e correzioni alle norme stabili di una certa collettività. Un approccio pienamente pragmatista può fornire perciò ancora a distanza di un secolo e mezzo nuovi e decisivi spunti agli studi contemporanei sull'evoluzione culturale della mente. Turner invece pone in dialogo 'l'alternativa pragmatista' a modelli dominanti in ambito sociale e cognitivo, a cominciare dalle origini, ovvero come risposta al concettualismo neokantiano, fino alle questioni sul problema dell'ordine sociale. In questo modo cerca di analizzare le difficoltà che si incontrano nel passaggio dalla cognizione alla vita sociale, e inoltre come questa può essere 'spiegata'. Sullivan invece in *Habit and the human lifespan* affronta nuovamente la questione della crescita e del cambiamento ma da un punto di vista davvero originale, ovvero non più sulla fase di sviluppo iniziale della vita ma sull'invecchiamento. A partire dai fondamentali lavori di Dewey sull'infanzia, la crescita, la flessibilità delle abitudini attraverso l'apprendimento, Sullivan formula una possibile concezione deweyana dell'invecchiamento. Mostra in questo modo che può esistere un'alternativa all'idea prevalente di cristallizzazione delle abitudini in età avanzata, e che la crescita dovuta ad un 'attivo impegno col

mondo e con gli altri' che le abitudini presuppongono, non si arresta mai, anzi le interdipendenze e il mutuo accrescimento può essere intensificato col passare degli anni. La sezione successiva si occupa invece del rapporto con i prodotti culturali e l'esperienza estetica. Fingerhut utilizza una teoria deweyana delle abitudini culturali¹⁰, evidenziando un punto focale per la nostra trattazione, che abbiamo già evidenziato in altri articoli. Esse infatti sono co-costituite dal rapporto che intercorrono con gli schemi socioculturali e gli artefatti con cui interagiscono, che va ben oltre i confini del nostro organismo. Come già espresso chiaramente da Bourdieu¹¹, costituiscono inoltre una presenza attiva delle esperienze passate e influiscono sulla strutturazione di stati e artefatti culturali futuri che a loro volta contribuiranno a riassetare future abitudini. Le abitudini sono in questo senso temporalmente e spazialmente estese. Gallese invece legittima attraverso una approfondita analisi l'interesse neuroscientifico nei confronti dell'esperienza estetica, sia da un punto ricettivo che produttivo. Dopo essersi occupato della prima attraverso la relazione fra *embodied simulation theory* ed esperienza estetica, chiama in causa una teoria delle abitudini neurobiologicamente attendibile che poggia sul Pragmatismo, Bourdieu e la teoria pratica, enfatizzandone l'aspetto creativo e produttivo, come ipotesi per l'emersione e la creazione di oggetti e significati simbolici, che sono a loro volta alla base della produzione estetica.

Gli ultimi tre contributi affrontano in maniera ampia e critica all'interno dell'ontologia sociale il rapporto fra le abitudini e la riproduzione materiale e sociale.

Testa sottolinea in principio i fenomeni paralleli che si sono verificati nelle scienze cognitive e sociali, seppur con le dovute differenze disciplinari, caratterizzati dall'approccio dominante internalista e individualista. A questo oppone un *framework* ontologico basato sulle abitudini, esaminato sia nelle scienze cognitive che in quelle sociali, che si basa su un principio externalista, naturalista e interazionale. All'interno di questo quadro l'autore sostiene anche che si possa formulare una metateoria utile a superare alcune divisioni che si rintracciano all'interno delle *4E Cognition*. Proprio sulle interazioni Frega nel suo contributo costruisce una ontologia sociale opposta al paradigma sostanzialista. La priorità data alle interazioni sociali necessita di ingredienti stabilizzatori che ordino e formino la vita sociale, che l'autore individua negli abiti individuali, nelle pratiche sociali e nelle forme di organizzazione. Il meccanismo di interdipendenza fra questi due livelli spiega la caratteristica peculiare della vita sociale, stabile e mutevole allo stesso tempo. Il fallimento di questo meccanismo autocorrettivo può inoltre dare conto secondo l'autore dei periodi di riflusso conservatore delle abitudini e reazione sociale. Gregoratto e Särkelä, nell'ultimo articolo del volume, *Social Reproduction Feminism and Deweyan Habit Ontology*,

¹⁰ Fingerhut sostiene inoltre che da un punto di vista cognitivo questo approccio può sposarsi con l'idea prettamente funzionalista di *predictive processing* che invece viene rifiutata in ambito enattivo.

¹¹ «The *habitus* is the active presence of the whole past of which it is the product» (Bourdieu, *The Logic of Practice*, Cambridge 1990, p. 56).

si inseriscono nel dibattito sul ruolo e le caratteristiche della riproduzione sociale (SR) unendo 'approccio femminista a un'ontologia dell'abitudine deweyana. Le proprietà essenziali che Dewey attribuisce alle abitudini, già ampiamente discusse precedentemente, aiutano a far emergere il tratto produttivo della SR, che di fatto coinvolge sempre minime variazioni. L'ontologia deweyana articola quindi il ruolo della SR in due direzioni che sono poi quelle che caratterizzano da sempre l'annosa dicotomia delle abitudini: strumenti di conservazione (e perciò di dominazione) o di trasformazione (e quindi anche di critica e resistenza). Nell'ordine sociale e politico dell'ultimo secolo è stato soppresso del tutto il carattere creativo della SR, divenendo un campo sterile e 'automatizzato' nel pieno interesse della classe dominante. L'analisi della articolata proposta del filosofo americano alla luce di una critica femminista possiede invece gli strumenti teorici per riaffermare il potenziale di resistenza e trasformazione della SR, oltre al valore centrale che, come questo ultimo periodo ci ha incontestabilmente mostrato, essa possiede per le nostre vite.

Come abbiamo cercato di dimostrare in questo breve approfondimento, gli spunti che emergono da questo volume sono davvero moltissimi, data anche la sua natura interdisciplinare dello stesso. Ma ciò che mi preme sottolineare è l'attenzione che in tutti gli articoli è stata data nei confronti di certe importanti questioni che una filosofia dell'abitudine di stampo pragmatista può affrontare in maniera davvero produttiva, comparata alle posizioni che egemonizzano il dibattito oggi. A cominciare dalla rottura di alcune visioni classiche del cognitivismo, che contrappongono le abitudini in quanto comportamento non 'intelligente' alla razionalità della scelta, alla 'falsa' dicotomia esterno/interno che è quella che più è stata coinvolta proprio nello sviluppo delle 4E Cognition. Oppure la questione ancora centrale della possibilità del cambiamento, sociale e individuale, legata a doppio filo a quella del determinismo, che dipendono anche dalla posizione e dal ruolo che attribuiamo all'abitudine. E infine, questione decisiva secondo me, la posizione ontologica e la modalità di esistenza che attribuiamo alle abitudini. Molti contributi si sono giustamente soffermati sul carattere anticipatorio e predittivo delle abitudini, supportato anche dalle recenti scoperte neuroscientifiche. Ma l'indagine che ci attende con urgenza è ancora più ampia, specialmente oggi che una buona parte del potere nella società digitale viene giocata proprio sulla capacità di predizione e anticipazione di certi comportamenti individuali, tendenze collettive. Di conseguenza, se possiamo prendere per buona la definizione generale della nostra specie come 'creature dell'abitudine', dobbiamo riconoscere allora che la nostra posizione nel mondo, che rispecchia quella delle abitudini, e il nostro 'commercio' con l'ambiente esterno risiede nella complessa e forse ineffabile fessura fra le condizioni attuali, presenti, immutabili, e le possibilità future.

Recensione

M. Pavanini (a cura di), *Lo spazio dell'umano. Saggi dopo Sloterdijk*

Kaiak Edizioni 2020

Francesco Califano

La ricchezza di un discorso filosofico non può essere misurata attraverso gli stessi criteri utilizzati in ambito scientifico, dove il raggiungimento di risposte e risultati oggettivi è fondamentale perché si possa parlare di progresso e successi. In filosofia, al contrario, a destare l'interesse nei confronti di un autore non sono tanto le risposte determinate alle quali egli perviene nel corso della sua ricerca, bensì le domande che è in grado di porre. È la capacità del domandare, di mettere in questione e in crisi sempre e nuovamente l'intero ambito dell'esistenza, ciò che in qualche modo misura la grandezza di un filosofo. Partendo da siffatta premessa, possiamo comprendere perché Peter Sloterdijk abbia riscosso tale risonanza negli ambienti filosofici, ma anche più in generale nei dibattiti culturali e politici, degli ultimi anni. Risonanza caratterizzata, bene sottolinearlo, tanto da apprezzamenti, quanto da atteggiamenti di rifiuto e opposizione.

Autore eclettico e non appartenente a uno specifico filone di pensiero (sebbene ciò non significhi l'impossibilità di rintracciare le fonti che maggiormente lo hanno influenzato), conoscitore della tradizione filosofica, che gli fornisce strumenti concettuali e teoretici a noi consueti, ma altresì non confinabile al suo interno. Lo stile sovente provocatorio dell'autore tedesco alimenta senza dubbio uno scenario diviso tra coloro i quali ne riconoscono l'importanza e chi, in opposizione, sottolinea non solo le criticità teoriche del suo pensiero, ma anche i rischi etico-politici che esso comporta. Se le proposte espresse da Sloterdijk attraverso le numerose e corpose opere hanno generato tanto consenso quanto dissenso, resta fuori di dubbio che abbia saputo porre interrogativi estremamente attuali, e anzi l'interesse schizofrenico dedicatogli nel corso degli ultimi anni ne è ulteriore testimonianza.

Il presente volume, dal titolo *Lo spazio dell'umano. Saggi dopo Sloterdijk*, propone una raccolta di saggi che, pur concentrandosi su numerosi temi, talvolta specifici e talvolta di respiro più generale, sono accomunati dall'intento di offrire una panoramica dei dibattiti principali e un chiarimento delle fonti a partire dalle quali l'autore ha maturato le proprie prospettive. Come sottolinea Marco

Pavanini, curatore del volume, uno studio che si proponga di illustrare le istanze del pensiero di Sloterdijk deve tenere conto dell'ambiguità e dell'eccentricità che caratterizzano la sua figura di pensatore.

Se da un lato egli incarna le vesti di “*outsider* rispetto all'accademia” (p. 11), intraprendendo per l'intera carriera un percorso decisamente autonomo rispetto alle correnti contemporanee e insegnando in istituti dediti all'arte, piuttosto che alla filosofia, d'altro canto non si è sottratto al dialogo pubblico, prendendo parte sovente a *talk* televisivi e radiofonici, nonché scrivendo spesso sui quotidiani. Allo scenario appena descritto si aggiunga lo stile di scrittura di Sloterdijk, anch'esso lontano dall'immaginario tradizionale della filosofia, divenuto invero ormai inattuale non solo nel suo caso. Incline alle grandi narrazioni letterarie, agli approfondimenti che spesso divengono lunghe digressioni su temi di svariato genere; se ciò comporta il rischio “di perdere il punto della questione nei meandri delle sue argomentazioni” (p. 13), costituisce allo stesso tempo la vera ricchezza della sua opera, feconda di varie contaminazioni e mai apodittica, risolutiva. Pavanini suggerisce, ciononostante, quale possa essere considerato il nodo teorico principale, a partire dal quale si dipanano le articolate istanze del suo pensiero: il rapporto tra soggetto e collettività.

Il soggetto, destituito di ogni valenza monolitica, viene considerato non originariamente soggetto attivo delle sue pratiche, bensì soggetto *alle* pratiche di vita; esse non costituiscono semplicemente i suoi modi di agire, come opportunità meramente secondarie, bensì contribuiscono in maniera essenziale alla formazione del soggetto in quanto tale. Si comprende di conseguenza come non sia possibile parlare di una soggettività in generale e che questa debba invece essere descritta a partire dalle pratiche che la conformano.

Anche la collettività viene pensata a partire dalle tecniche che permettono la costituzione dei collettivi individuali, rimarcando il processo allucinatorio che reca l'idea di ‘coappartenenza originaria’. Tuttavia, occorre sottolineare che Sloterdijk insiste anche sull'impossibilità di pensare un soggetto isolato e che l'aspetto relazionale, in quanto originario, sia rintracciabile persino nel primale legame intrauterino.

Tra le numerose fonti di cui si giova l'opera sloterdijkiana, un ruolo rilevante spetta all'antropologia filosofica novecentesca, in particolare in riferimento al problema dell'antropogenesi e ai processi trasformativi e conservativi che hanno permesso lo sviluppo dell'uomo (cfr. in particolare il saggio su *La domesticazione dell'essere*, in *Non siamo ancora stati salvati*). Attraverso il proprio contributo, Bruno Accarino intende esporre una panoramica delle differenti prospettive dell'antropologia filosofica che hanno esercitato un influsso su Sloterdijk, andando ben oltre quelle che sono le fonti più note. Allo stesso tempo, Accarino si preoccupa di osservare le criticità che Sloterdijk solleva, implicitamente o esplicitamente, nei confronti di tali autori.

Un carattere essenziale dell'antropologia di Sloterdijk è la verticalità. A tal proposito, risultano interessanti le riflessioni di Gianluca Bonaiuti, il quale, soffermandosi in particolare sul concetto di libertà, ne dà una lettura nei termini

di quella che definisce “fenomenologia della leggerezza” (p. 55). La libertà, suggerisce l'autore, allontanandosi dalle figure tradizionali della *scholè* greca e dell'*otium* latino, così come dal moderno concetto sociologico di autonomo impiego del tempo libero, si ritraduce nell'ottica dell'alleggerimento del/dal reale. Dinamiche quali la vita lussuosa, il *comfort*, la sessualità quale radicale *epochè* dell'azione finalizzata al raggiungimento di uno scopo esterno al proprio atto, divengono le questioni centrali del dibattito.

All'interno del già citato saggio sul processo di ominazione, Sloterdijk descrive i quattro meccanismi dell'antropogenesi: il meccanismo dell'insulazione, della liberazione dai limiti corporei, della neotenia e della trasposizione (cfr. p. 93). L'intervento di Vincenzo Cuomo si concentra su quest'ultimo, considerandolo “il problema fondamentale su cui ha lavorato filosoficamente Sloterdijk”. È tale meccanismo a segnare realmente le differenze simboliche, a costituire ciò che a tutti gli effetti può definirsi cultura, in prima istanza come domesticazione dell'inumano e della morte. La *Wildnis*, l'insospitale selva, diventa l'umana *Welt*, il mondo abitabile, nel quale il caos selvaggio della natura trova un ordine attraverso rituali religiosi, riti sacrificali, grandi narrazioni metafisiche (p. 101). Il contributo segue le analisi di Sloterdijk, spingendosi sino agli interrogativi concernenti l'insospitalità che sembra caratterizzare la moderna abitazione. La tematica appare più che mai attuale, poiché una delle ragioni della radicale trasformazione del modo di abitare è rinvenuta proprio nell'irruzione del *fuori* nel *dentro*. L'in-umano, l'arcano caos della libera natura, irrompe nella sfera umana, sfugge alla domesticazione e costringe a un ripensamento delle pratiche di relazione con l'eco-sistema.

Spostandosi dal piano ecologico a quello socio-politico, Eleonora de Conciliis si sofferma su un altro genere di crisi messa in luce da Sloterdijk, ossia quella della differenziazione degli individui. La critica all'egualitarismo illuministico ha suscitato numerosi dibattiti sulla posizione politica del filosofo tedesco e sulla sua presunta deriva fascista. L'autrice del contributo intende mostrare come Sloterdijk non debba essere inteso come un autore anti-illuminista, bensì più coerentemente illuminante, nella misura in cui contribuisca “a fare uscire dal velo dell'ipocrisia umanistica il problema antropologico della differenza” (p. 127). Il contemporaneo livellamento è solo superficiale, dacché a ben vedere, al di là dei principi egualitari democratici, si celano sistemi di differenziazione degli individui su base timocratica. L'autore tedesco contribuisce a chiarire la paradossalità stessa degli assunti dell'odierna democrazia. Si pensi al concetto di miglioramento per tutti, così “paradossale da produrre il proprio contrario” (cfr. *Crescita o extraprofitto*, pp. 56-59), ossia una diffusa comparazione compulsiva dal carattere patogeno (p. 133). Sloterdijk insiste nel rimarcare come non possa esistere una società non asimmetrica e che, di conseguenza, l'attuale società democratica, lungi dal raggiungere questo scopo, non fa che coltivare situazioni medie, creando un clima che l'autore definisce ‘neomediocre’. Per riprendere una sua espressione emblematica, l'auspicio è che a questa fase segua una “situazione post-razzista, dominata dall'evidenza che la variazione tra gli individui è in ogni

caso maggiore di quella tra le etnie” (*Non siamo ancora stati salvati*, p. 244). Il contributo di de Conciliis, tuttavia, evidenzia anche l’ambiguità che sempre accompagna le riflessioni di Sloterdijk, mostrando come in ultimo a implodere potrebbe essere non solo l’ossessione compulsiva della comparazione, bensì anche la stessa dimensione della verticalità, nel continuo processo metamorfico che caratterizza la storia umana.

Fabio Polidori rivolge la propria attenzione al rapporto tra uomo e animale; l’autore parte da un testo non ancora tradotto in Italia, dal titolo *Stimmen für Tiere: Phantasie über animalische Repräsentation*, e sottolinea l’importanza del dialogo di Sloterdijk con l’opera heideggeriana. Notoria la distinzione che Heidegger offre durante il corso del semestre invernale ’29-30, dal titolo *Concetti fondamentali della metafisica*: la pietra è priva di mondo, l’animale è povero di mondo, l’uomo è formatore di mondo. Tale prospettiva colloca la prima sfera in una posizione di subordinazione e manchevolezza rispetto alla seconda. Ma la povertà a cui si riferisce Heidegger non indica il posizionamento dell’animale, in un grado minore, nella stessa scala dell’uomo, bensì un “fare a meno”, una differenza assoluta, ontologica (p. 160; cfr. *Concetti fondamentali della metafisica*, p. 253). Polidori intende mostrare come la prospettiva sloterdijkiana miri a ricomporre questa separazione ontologica, pur preservando la differenza che intercorre tra uomo e animali. Proteggere la dignità dell’animale non significa antropomorfizzarlo, attribuirgli le peculiarità dell’umano, ma riconoscerlo nella sua alterità.

Il saggio di Igor Pelgreffi si incentra sulla nozione di antropotecnica, da intendersi non come una mera capacità del soggetto umano, bensì come necessità dell’esercizio e della ripetizione, che ineriscono al suo stesso agire. Tale il senso delle tecniche del corpo, dei *pattern* dell’azione che incessantemente ripetiamo e apprendiamo. Sloterdijk si inserisce all’interno di un dibattito tradizionale, che prende le mosse dalle riflessioni aristoteliche, ossia quello del rapporto tra il soggetto e le abitudini, i suoi abiti di vita. Se la via tradizionale separa la natura prima dalla natura seconda, o quasi-natura, la via dell’esercizio si innesta proprio come luogo della mediazione di questa relazione, come livello intermedio, risolvendo il classico dualismo nel gioco del continuo scambio trasformativo e reversibile delle due dimensioni (cfr. p. 173). Pelgreffi, pur riconoscendo i tratti di originalità di Sloterdijk, offre una panoramica dei precedenti tentativi di superare il dualismo e a partire dai quali l’autore tedesco ha potuto maturare la propria posizione.

Nel suo contributo Dario Consoli ritorna sul tema del sociale, per esporre il modello alternativo, presente nell’opera di Sloterdijk, ai classici “paradigmi sociologici fondati rispettivamente sulla precedenza dell’individuo sulla società e della società sugli individui” (p. 202). Al primo paradigma, di stampo utilitarista tipico del modello contrattualista, Sloterdijk obietta di concepire l’individuo astrattamente, come se non provenisse da una storia di legami sociali che precedono la fase di associazione razionale. Per quanto riguarda il modello olistico, di matrice durkheimiana, il problema consiste nel dissolvere le concrete interazioni

inter-individuali in una mitologizzata totalizzazione della società, considerando dunque gli individui “in una data posizione e funzione come se si trattasse di organi” (p 205). La metafora sferologica, proposta nel maestoso progetto della trilogia *Sfere*, e specificamente l’immagine delle schiume, suggerisce di rivolgere l’attenzione ai numerosi e dinamici conglomerati nei quali si trovano ad agire gli individui, mai soggetti appartenenti realmente a una monolitica cultura unitaria. Nell’ultima parte del saggio, Consoli propone inoltre un confronto con Bruno Latour, autore molto vicino a Sloterdijk e che permette di approfondire ulteriormente le tematiche trattate.

Il presente volume non è rivolto esclusivamente a un pubblico ristretto, che abbia dunque già nozione dell’opera di Sloterdijk e che voglia approfondire alcune delle principali questioni poste dall’autore. La lettura è consigliata anche a chi intenda approcciarsi a tematiche e domande che, essendo di grande attualità, possono stimolare una riflessione indipendente dalla specificità dell’autore trattato.

Recensione

**F. Marchesi, *Geometria del conflitto.*
*Saggio sulla non-corrispondenza***

Quodlibet 2020

Yuri Di Liberto

Il testo di Francesco Marchesi, *Geometria del conflitto. Saggio sulla non-corrispondenza* si caratterizza, innanzitutto, come una disamina puntuale delle teorie del conflitto che si sono avvicinate, nel pensiero politico e politico-filosofico, dal '900 fino ai giorni nostri. Attraverso un confronto – che ha il beneficio, non secondario ai fini della tenuta teorica complessiva, della precisione – con pensatori fondamentali della tradizione filosofico-politica che va da Carl Schmitt ad Alain Badiou, da Foucault ad Althusser, passando attraverso Laclau e il cosiddetto lacanismo di sinistra (Y. Stavrakakis), Marchesi costruisce un itinerario teoreticamente denso che si divide strategicamente in due compiti: la ricognizione dei limiti e delle possibilità aperte dagli autori in questione ma altresì – e senza soluzione di continuità – la delineazione di un metodo *attivo* di ricerca. Sofferamoci, dapprima, su questo secondo aspetto del testo, la cui presenza è, in realtà, confermata dall'intento programmatico di Marchesi sin dall'inizio. Nel testo, infatti, è ravvisabile un'indicazione procedurale ben precisa, ovvero un incedere teorico come «esercizio di materialismo» (p. 17). Tale esercizio si concreta nello sforzo di non limitarsi a “scorrere” attraverso i compartimenti stagni delle teorie del conflitto ma nel dinamizzarle tra di loro *inserendole* in un contesto conflittuale direttamente polemico e dinamico. In altri termini, l'idea *geometrica* che soggiace alla schiusura dei significanti che di volta in volta le teorie storiche propongono, permette a Marchesi di tratteggiare una linea teorica e di metodo che potremmo definire *diagrammatica* (nell'accezione utilizzata da Gilles Châtelet): i rapporti tra i diversi autori trattati sono analizzati nella veste di vettori polemici che, nello scontrarsi tra di loro, costituiscono un continuum geometrico-topologico (per questo, appunto, diagrammatico). La nozione specifica di 'Geometria' implementata da Marchesi, implica infatti «due significati correlati»: il «manifestarsi tendenziale di un sistema latente» che

bisogna decodificare ma anche «l'incontro differenziale» in una «prospettiva diacronica» (p. 19).

Questo esercizio di materialismo, in sintesi, si concreta in un vero e proprio diagrammatismo trans-storico (e non, si badi, *meta*-storico) delle teorie: il senso della singola teoria politica, in altri termini, si può afferrare a partire dai rapporti oppositivi che essa intesse col suo intorno. Per far ciò, Marchesi propone infatti di basare la sua ricerca su dei parametri epistemici (pp. 16-22) che permettano di “scorrere” attraverso il percorso zigzagante delle proposte teoriche storicamente affermatesi. Tali parametri epistemici sono coppie di termini che potremmo definire i *tassemi* dell'approccio di Marchesi: «Ordine/disordine, pieno/vuoto», «Asimmetria/simmetria, scarto/ripetizione» e «durata/contingenza, processo/congiuntura» (p. 18). Già a partire dai suoi “strumenti”, Marchesi non manca quindi di rimarcare l'intrinseca natura non-platonista delle categorie utilizzate: esse – ed è importante – non devono essere considerate *idealtipi* fissi ma, secondo un'idea del *porsi* concettuale hegeliano, come categorie appartenenti alle astraibili dalle teorie stesse; e ciò proprio laddove lo imponga la natura conflittuale dell'oggetto indagato. Sicuramente, al di là di un facile riduzionismo al quale pure diversi approcci morfologici rischiano inevitabilmente di approdare, quello di Marchesi non rientra sicuramente in un orizzonte di materialismo “contemplativo”: il risultato – forse uno dei più importanti – del suo lavoro, è proprio quello di non aver scisso il *farsi teoria* del conflitto dal *farsi conflitto* della teoria.

Trasversalmente agli strumenti epistemici dettati dal *farsi storico* delle teorie, che Marchesi applica con precisione, è possibile rinvenire tra le pagine del testo alcune tematiche congiunte e con le quali è necessario scontrarsi. Nell'analisi del lascito foucaultiano ciò salta immediatamente all'occhio laddove la partita, che Marchesi individua, si è giocata sovente sul terreno di una possibile individuazione del *fuori* (p. 33 ss.), categoria che la tradizione europea, almeno quella del poststrutturalismo, non esiterà ad identificare con un non poco problematico «non-concettuale» (*ibid.*). Si tratterebbe di un fuori-discorso che, nelle diverse modalità d'articolazione (Foucault *vs* Derrida), implica la scelta di un modello implicito di storicità, ovvero del rapporto tra sincronia (la struttura) e diacronia (il cambiamento dei ruoli e delle posizioni degli elementi strutturanti). Marchesi nota, su questo terreno, come la risposta di Foucault all'enfasi derridiana sulla disseminazione (p. 35), benché rifugga da qualsiasi essenzialismo, si risolva in un anti-discorsività (se non addirittura in una anti-filosofia del politico) intrinsecamente *polemica*; detto in altri termini, al movimento *all'indietro* di Derrida (dove regna un'anti-linguisticità *fonetica*), Foucault oppone un politicismo generalizzato: «[...]Foucault, in effetti descrive il suo conflitto, questa struttura fondamentale, ormai, del suo pensiero, attraverso una metafora tanto precisa e tradizionale quanto impegnativa sul piano teorico: quella militare» (p. 42).

Si tratta, infatti, del momento del testo in cui l'Autore si concentra sulle varianti *simmetriche* del conflitto. Marchesi, che cita qui il Foucault di *Bisogna*

difendere la società (in particolare la quantomai esplicita espressione: «Non esiste un soggetto neutrale», p. 49), ricorda come sarà proprio tale impostazione ad implicare la critica di Foucault ad Althusser. Per Foucault, infatti, il normativo *tout court* è legato al modo in cui i conflitti si giocano *sotterraneamente* dietro l'apparenza formale depositata nel tessuto del diritto e della norma (p. 41). Una tendenza, questa, del pensiero di Foucault, che arriverà a consolidarsi nell'idea che «ogni aggregato» si presenti «sempre come dissimulazione della lotta» (p. 45).

Il confronto Foucault-Althusser, per saltare alla parte dedicata più approfonditamente al filosofo del materialismo aleatorio, rimanda al modo in cui possono essere caratterizzati questi due livelli e, non secondariamente, al modo in cui essi possono essere articolati tra di loro. In Althusser, come emerge dalle analisi di Marchesi, queste due necessità saranno incontrate dalla proposta dei concetti di *ideologia* e *surdeterminazione*.

In Althusser, infatti, siamo in presenza di un'ambiguità attitudinale nei confronti dell'idea stessa di un *evento* che possa rompere, cortocircuitandola, una congerie discorsiva data. Se, come nota Marchesi, Althusser rimarrà critico della nozione di evento in quanto «concetto non ben formato» e, dunque, ambiguo, è pur vero che «in alcuni punti significativi» sia rivolta un'attenzione particolare da parte del filosofo francese ad una possibile teoria dell'evento (p. 163). Non si tratterebbe, infatti, di un «integrale rifiuto» ma di una «necessità di corrispondere ad alcune esigenze teoriche» (*ibid.*). Facendo un passo indietro, ancora una volta, si potrebbe infatti sostenere che in Foucault i movimenti di rottura dal discorso si caratterizzino – in fondo, lacanianamente – come riconoscimento della natura *sembiante* di qualsiasi discorsività. Il distinguo, cruciale, introdotto dalla topologia lacaniana – cosa che Foucault non fa – tra l'idealismo intrinseco del soggetto parlante e un *au-delà* in chiave material-realista (Joyce o la milleriana *benologia* del lascito dello psicanalista), fanno sì che il filosofo francese si concentri invece, com'è noto, sulle modalità del *dir vero* e sulla possibilità di cortocircuitare i discorsi *da dentro*. In Althusser, invece, «il fatto diacronico» (p. 164) è un marxiano sviluppo delle forme. Ciò fa sì che in Althusser, volendo sfuggire a tutti i costi al “miracolo” dell'evento cui pure molti poststrutturalismi sembrano ricadere, si presenti un problema diverso: la presenza di un «vuoto epistemologico» riguardante i processi stessi di rottura epistemologica. Quest'ultima, infatti, si può dare solo, seguendo le categorie saussuriane, come *parole* (vs *langue*): «avvenimento locale, che incide su un punto del sistema, ma le cui conseguenze si riflettono sull'intero» o, altresì, come «mutazione dell'uso di un certo termine che modifica una parte periferica della lingua, [...] essendo quest'ultima un tutto complesso e solidale di differenze» (p. 167). Il vuoto epistemologico di cui parla Marchesi si caratterizza allora, innanzitutto, come un'eccessiva cogenza dei criteri epistemologici all'interno dei quali Althusser vuole schiacciare i rapporti tra diacronia e sincronia.

Una parte rilevante del libro di Marchesi è dedicata alle filosofie politiche che sono state informate dal lacanismo. La caratterizzazione, per usare

l'espressione che Marchesi mutua da A. Robinson (si veda il suo *The Politics of Lack*), di una «politica della mancanza» (della c.d. Scuola di Essex) è passata, essenzialmente, come articolazione tra pienezza e vuotezza delle (e nelle) strutture che costituiscono le identità politiche. Qui, naturalmente, il movimento teorico riflette – come non manca di sottolineare Marchesi – un cambio macroscopico di paradigma: «l'asse concettuale del conflitto» si sposta dalla «funzione di contestazione degli ordini» (*distinzione, destituzione*) a quella di costituzione tramite «sutura» delle mancanze che si manifestano inevitabilmente nei rapporti egemonici e contro-egemonici (p. 130).

Ciò che avviene in Laclau, Mouffe (pp. 194-203) e, in generale, nelle posizioni afferenti al populismo di sinistra, è un riconoscimento dell'incompletezza come *possibilità* proficua e non, quindi, come limite. Questa inadeguatezza degli «aggregati istituzionali» (p. 135) è mediata tramite la categoria lacaniana del simbolico, ovvero di una «totalità sempre fallita» (*Ibid.*).

Parlando dell'azione delle strutture – in riferimento al lascito dei *Cahiers pour l'analyse* – Marchesi nota come «il misconoscimento non [sia] qui funzione secondaria che occulta ciò che potrebbe apparire in piena luce» ma come, al contrario, si tratti «di un esito indispensabile per l'organizzazione del sistema» (p. 141). I significanti e la struttura non sono quindi inquadrati, come nota Marchesi nella sua lettura, come un gioco di prestigio delle superfici ma, piuttosto, sono accolti come ingredienti indispensabili della struttura: il *fantasmatico* non può essere epurato dal costituirsi delle soggettività e, *a fortiori*, dalla politicità intrinseca delle domande poste in essere.

In altri termini, la struttura dischiude il suo senso attraverso un'inevitabile passaggio *allucinatorio* (si veda J. S. Omrod, *Fantasy and Social Movements*, New York 2014). Non esistono totalità date una volta per tutte perché è lo stesso funzionamento del simbolico a non permettere una chiusura della conoscenza sul suo oggetto. In questo caso, come rimarca Marchesi, il conflitto si può dare solo come «rottura verticale» (p. 144) tra lo «strutturante» e ciò che esso vuole strutturare oppure, detto in altri termini, come non coincidenza dei due livelli.

Viene comunque da chiedersi se, e fino a che punto, il lacanismo di sinistra sia stato influenzato da una lettura milleriana di Lacan e se, quindi, non ci sia la possibilità di tradurre il testo dello psicanalista secondo vettori teorici diversi. Il Lacan di Miller, dichiaratamente anti-dialettico, si scontrerebbe infatti a nostro avviso con alcune precisazioni metodologiche (implicite il più delle volte, ma anche esplicite) che lo psicanalista dissemina lungo il suo percorso. Non solo, infatti, lo schema operativo delle *tipologie* soggettive e discorsive descritte da Lacan funziona come un sofisticatissimo sistema di permutazioni tra fattori simbolico-posizionali ed «energetici» (il *Trieb* freudiano, la ripetizione, la *jouissance*, ecc.), ma certamente rimarrebbero opachi tutti quei momenti in cui (come nelle *Risposte ad alcuni studenti di filosofia*, contenute in *Altri Scritti*) egli dichiara esplicitamente la sua adesione metodologica ad un materialismo di tipo marxiano.

Il testo di Marchesi approda infine (e conseguentemente al rispetto della metodologia che adotta) ad una presa di coscienza, a nostro avviso, molto importante: le teorie del conflitto analizzate vengono generate da una presunzione di mutua traducibilità (pp. 225-229) alla quale, al contrario, una *filosofia della praxis* propriamente intesa (Gramsci) permette di sfuggire. Di *Geometria del conflitto* infatti, si può dire anche che la trasmissione dei problemi teorici dei vari autori passi virtuosamente attraverso la spiegazione puntuale di come certi *enunciati* affiorino dalle *enunciazioni*; le teorie, in Marchesi, non vivono in un vuoto pneumatico ma, bensì, fungono sempre da manifestazioni di un Reale di cui esse – se lette attentamente – rivelerebbero i bordi, essendo questi ultimi irregolari e sempre cangianti.

Il libro di Marchesi non è solo una puntuale e precisa ricognizione di alcune delle voci più importanti del panorama filosofico-politico contemporaneo e novecentesco, ma altresì l'applicazione di un metodo in grado di ibridare l'afflato genealogico con la scientificità propria dell'oggetto in questione, essendo quest'ultimo "rispettato" nella sua autonoma datità storica. Si tratta di un testo, dunque, che vuole coraggiosamente porsi, riuscendoci, come materialismo applicato. Questa dimensione enunciativo-conflittuale del materiale teorico è, peraltro, ciò che permette di vivificare le teorie e di non mortificarle facendole diventare meri depositi archivistici.

Recensione

**M. M. Malimpensa, *La Scienza
Inquieta. Sistema e nichilismo nella
Wissenschaftslehre di Fichte***

InSchibboleth 2020

Francesco Benassi

«Ma quanti da Gaia e da Urano nacquero [...] furono presi in odio dal padre,
fin dall'inizio, e appena uno di loro nasceva tutti li nascondeva,
e non li lasciava venire alla luce.»

(Esiodo, *Teogonia*)

In suo un recente intervento (*festiva filosofia*, Sassuolo 2011), Emanuele Severino insisteva sul fatto che all'uomo, per poter vivere e agire, per il suo semplice poter respirare, è necessario farsi spazio, farsi spazio di contro a quella barriera inflessibile, quel limite originariamente posto alla sua volontà che, se non viene a sua volta limitato nel suo opporsi, tende a permeare ogni spiraglio libero, soffocando ogni umana possibilità. Conquistarsi quello spazio è il *gesto* originario che permette all'uomo di aprirsi un orizzonte per l'azione, tra il cielo e la terra. Proprio all'indagine di questo gesto sembra riallacciarsi il senso di *La Scienza Inquieta* di Maurizio Malimpensa, pubblicato nel 2020 per i tipi di InSchibboleth con una presentazione di Piero Coda e una prefazione di Marco Ivaldo. Il lavoro è dedicato all'approfondimento del senso fondamentale della filosofia fichtiana; in particolare viene preso in considerazione il suo legame con il nichilismo, di cui sin dagli esordi è stata tacciata e di cui l'autore si sforza di chiarire il significato, proprio in relazione alla destinazione pratica della dottrina della scienza e alla particolarissima temperie culturale che accomuna il sorgere dell'uno e dell'altra.

Potrebbe stupire, allora, che questo tentativo di «attraversare Fichte», così come l'autore stesso definisce il suo scritto (riprendendo un'espressione di Ivaldo), si apra con un'ampia trattazione, che occupa l'intero primo paragrafo (pp. 29-57), dedicata alla filosofia hegeliana. Il senso profondo di questo «tributo» al gigante di Stoccarda è quello di mettere in evidenza una necessità teorica, che rende imprescindibile un confronto con la sua posizione

filosofica. La sua potente movenza concettuale, infatti, da una parte, ha creato una certa assuefazione a considerarla, sul piano storiografico, il naturale esito di tutta quella grande stagione filosofica che inizia con Kant, mentre, dall'altra, rischia di risultare fuorviante nell'interpretazione dell'impostazione teoretica fondamentale della dottrina della scienza e ci impedisce di accostarci ad essa senza avere nelle orecchie i ritornelli delle più classiche obiezioni hegeliane al formalismo. Impossibile ormai per noi raggiungere Fichte, sembra suggerire l'autore, senza passare attraverso ed oltre Hegel. Si può invece tentare di vedere – e questa è la sfida che Malimpensa si propone – se proprio la dottrina della scienza non possa costituire un prezioso strumento per superare i punti ciechi della filosofia hegeliana. Un'interessante prospettiva si apre sulle note obiezioni al cominciamento, grazie al modo in cui i problemi sollevati dalla deduzione del divenire all'interno della prima triade della logica sono messi in relazione alle tensioni architettoniche che attraversano il sistema (su tutti, il passaggio dalla fenomenologia alla logica e il rapporto tra la logica e l'intero sistema), che vengono catalizzate dall'autore intorno allo snodo strutturale forse più delicato: la collocazione della celebre *Prefazione alla Fenomenologia dello Spirito*, il cui senso programmatico è dubbio sia rispetto all'opera stessa, sia rispetto all'intero sistema. Non è possibile, infatti, ricavare un posto adeguato nel sistema per essa, che cade al suo interno come un corpo estraneo; così come un corpo estraneo appare, proprio nel cuore della prima triade, la presenza dell'elemento rappresentativo e soggettivo della *Meinung*, che sembra avere, però, un ruolo cruciale nel dare inizio al movimento concettuale del sistema, in una sorta di occasionalismo dell'opinione. Ciò appare particolarmente significativo se si tiene sullo sfondo la prospettiva fichtiana, che l'autore ha di mira come punto di arrivo. Tutti insieme questi temi sono tradotti nel problema dell'accesso al sapere: congiuntamente, il dire senza luogo della *Vorrede* e l'indicibilità esoterica della *Meinung* sembrano segnalare la necessità di un atto, che assolutamente sporga «rispetto al *dire* che lo *dice*» (p. 79), che marchi il passaggio dal 'non' al sapere, di cui il sistema hegeliano però non è in grado di rendere ragione.

Ma quello che risulta essere un «cortocircuito», «un inciampo su sé stessa» della filosofia hegeliana, che non trova uno spazio adeguato per il proprio l'inizio, nella sua incapacità di ricavare uno spazio per una pura immediatezza (p. 61), è l'apertura che permette, nel lavoro di Malimpensa, il passaggio all'esame della filosofia fichtiana, che prende avvio con un paragrafo interamente dedicato allo scritto *Sul concetto di dottrina della scienza* (pp. 58-76), uno dei più interessanti e originali dell'intero lavoro. Nell'economia del saggio questo paragrafo fa da perno tra l'approccio al problema del sapere mediato da Hegel e l'approdo definitivo sul *Grund* della dottrina della scienza. Il ruolo giocato dalla *Programmschrift* ci viene infatti proposto non solo come risorsa per affrontare il problema dell'inizio, ma anche come un'importante chiave di lettura dell'intera filosofia fichtiana, in grado di gettare ulteriore luce sul suo significato pratico e di porre con forza la possibilità di un'interpretazione unitaria del suo corso storico, nel segno del suo significato esistenziale. Al circolo vizioso che si crea nel rapporto fra il sistema

hegeliano e la *Vorrede* risponde il circolo virtuoso che risulta dal rapporto fra *Programmschrift* e *Grundlage*, e in generale con qualsiasi tentativo di esposizione della dottrina della scienza. La distinzione tra critica e sistema che marca la distanza tra verità e verosimiglianza apre, nello scarto tra sapere e non sapere, uno spazio legittimo per l'opinione, quel «brancolare nel buio» in cui consiste, di necessità, ogni gesto iniziante.

Per questa via, si passa ad un esame della celebre *dottrina dei principi* che apre il *Fondamento* (il passaggio forse teoreticamente più denso del saggio), analisi che è tutta volta a sottolineare la loro indipendenza, con particolare attenzione ad evitare una lettura hegelizzante (che tolga i primi due nel terzo), che appunto la comprensione del ruolo giocato dalla *Programmschrift* dovrebbe prevenire (confermando *de facto* il suo ruolo di discorso sul metodo). Viene dunque, innanzitutto, messo in evidenza il carattere assolutamente ipotetico del secondo principio che, garantendo la sua irriducibilità al primo, rende possibile e al contempo richiede necessariamente l'intervento del terzo, senza che nessuno dei tre atti possa essere ridotto agli altri. Se con l'azione del terzo principio è aperto, da un lato, il mondo dell'esperienza, dall'altro è reso finalmente possibile l'approfondimento di quell'opposizione (mediante il lavoro dell'immaginazione) che conduce – come mostra puntualmente l'autore – all'assoluta autorelazione dell'Io come esito del sapere teoretico (lo spinozismo realizzato).

Qui il procedere del testo, dell'attraversamento del dispositivo teorico fichtiano, fa una pausa, per gettare uno sguardo di più ampio respiro sullo squarcio aperto dalla svolta trascendentale nel cuore della vecchia visione metafisica del mondo, e sul carattere epocale di questo passaggio decisivo (già esito della critica kantiana, ma che qui si impone in una forma ancora più radicale), con una panoramica generale sulla ricezione della dottrina della scienza da parte dei contemporanei, che per lo più a questo punto si era arrestata, fermandosi al gesto annichilente del solo sapere teoretico. Accanto alla rassegna delle reazioni in ambito filosofico (Jacobi in testa) da cui si sollevarono le accuse, prima a Kant – «scettico», «sofista» – di aver ridotto ogni realtà ad illusione e poi a Fichte di aver ridotto ogni cosa all'attività teoretica dell'Io e, conseguentemente, l'Universo, Dio e, in ultimo, anche l'Io stesso al nulla, si accompagnano le suggestive interpretazioni letterarie che hanno visto nel tentativo di dischiudere lo spazio morale lo spalancarsi di un abisso sul *caos*. Ma al di là degli errori interpretativi, pur grossolani – «non si capisce mai cosa si debba intendere con questa *paroletta*», l'«Io» – viene messo in luce come la reazione ostile dei contemporanei abbia colto un aspetto strutturale (che essi *sentivano oscuramente*, seppur in maniera fuorviante e totalizzante) di ogni filosofia trascendentale in quanto tale, che investe direttamente il piano esistenziale: la messa in questione di ogni principio pensato come indipendente dal nostro agire.

Il passaggio attraverso il febbricitare delle ombre inquiete, che si agiterebbero nell'abisso spalancato dalla nientificazione della cosa, ci conduce al punto di arrivo di questo attraversamento della prospettiva trascendentale fichtiana. Tirando le fila dell'intero discorso, si può finalmente rispondere alla

domanda portante che funge da bussola nello svolgimento del saggio, cioè se *l'irriducibilità dei tre principi a uno è coerente col programma di fondazione dello scritto Sul concetto della dottrina della scienza*; e lo si può fare solo prendendo in considerazione il rapporto del sapere pratico rispetto al sapere teoretico (ora arricchito anche della prospettiva dei suoi critici). Il compimento del sapere teoretico è condizione di possibilità della piena comprensione dell'Imperativo che, a sua volta, fonda il primo e ne modifica il significato in senso strumentale, rideclinando l'assoluta autorelazione dell'Io nella modalità del dovere. In questo senso, dunque, lo stesso spinozismo è funzione dello sforzo, perché rivela la possibilità del tendere dell'Io a sé stesso (mediandosi attraverso la resistenza del non-io) e l'irriducibilità dei principi è funzione del volere, di cui consiste la loro stessa incondizionatezza. La dottrina della scienza si configurerebbe dunque come il tentativo di pensare il volere come fondamento della scienza e la scienza come strumento del volere. Sulle orme di Kant, l'annichilimento della cosa in sé è apertura della possibilità per la libertà e il famigerato *nichilismo* è il passaggio obbligato per fondare la possibilità dell'agire morale. Un'ultima importante sottolineatura riguarda il ruolo che, in questa direzione, è assegnato alla fede che restituisce in senso pratico l'oggetto dissolto dalla ragione teoretica in sé stessa.

Così si conclude l'itinerario del saggio attraverso la filosofia fichtiana che si configura come un *nostos* dal sapere all'agire, lungo la via del socratico *non sapere*. È un lavoro complesso e impegnativo, anche se piuttosto breve e, nonostante ripercorra nodi teoretici e luoghi filosofici molto noti, si tratta di centocinquanta pagine dense, a cui va dedicata attenzione, in cui viene chiamato in causa il significato globale della filosofia fichtiana e sono fitti i rimandi alle problematiche e alle sfide della ricerca e della speculazione successiva. Uno dei punti di forza del lavoro, infatti, è sicuramente la ricchezza delle prospettive richiamate. Echi schellingiani e kierkegaardiani possono essere colti distintamente, nel loro violento tentativo di strappare la vita al sistema di Hegel, e sembrano poter convergere, grazie a questa spinta repulsiva (e inserite dall'autore in modo molto riuscito nelle modalità di pensiero della dottrina della scienza), verso la posizione fichtiana, contribuendo a dare una nuova pelle post-hegeliana agli avvertimenti che il filosofo di Rammenau sembrava aver già predisposto *ad hoc* (p. 74). Del resto, tutto *La Scienza Inquieta* è improntato a cogliere il ruolo che la filosofia di Fichte potrebbe giocare al di là dei ristretti limiti del suo contesto storico e la sua scommessa è che essa sia in grado, ancora oggi, di confrontarsi con le tematiche della contemporaneità, anche le più stringenti, senza sconfessare il suo nucleo di fondo. Se la scommessa è affascinante, il risultato è quantomeno ricco di spunti e prospettive praticabili. Particolarmente interessanti sono, ad esempio, i riferimenti ad un suo possibile approfondimento in ambito di filosofia della scienza (pp. 64-65), in ambito estetico (p. 92) e le suggestioni inerenti a temi di natura teologica, che a più riprese sono impliciti o tratteggiati. Di particolare interesse, inoltre, è il paragrafo dedicato alla ricezione della filosofia fichtiana in relazione al nascente nichilismo (pp. 111-136), dove la ricognizione storica della percezione dell'inquietudine è resa, anche grazie all'accurata scelta di

brani della letteratura coeva, con grande vivacità di immagini. Ma soprattutto è preziosa perché, mettendo in luce il motivo del fraintendimento della filosofia trascendentale, ne fa strumento di una ulteriore comprensione. Lungo il percorso tracciato da Malimpensa, vengono adombrati i tratti della figura di una scienza inquieta, di una filosofia che, nel solco dell'esperienza kantiana, impedisce di riposarsi nella certezza di un fondamento ultimo, e fa dell'inquietudine del suo continuo attraversare sé stessa oltre sé stessa la sua inesauribile risorsa vitale.

Recensione

Che cos'è metafisica

Aquinas, LXII 1-2

Lateran University Press 2019

Nicolò Galasso

«Gustavo Bontadini amava dire che esistono molteplici “filosofie”, ma che la metafisica è *una*. Essa è la “scienza dell’Intero”» [p. 7], con queste parole Leonardo Messinese presenta il volume monografico della rivista «Aquinas», dedicato alla domanda «Che cos’è metafisica?». La situazione storica attuale, con il suo proliferare di metafisiche e pensieri post-metafisici, nonché i novant’anni dalla prolusione accademica tenuta da Martin Heidegger all’Università di Freiburg i. Br., intitolata *Was ist Metaphysik?*, sono le ragioni che hanno portato a questa importante iniziativa editoriale. Con il venir meno del riferimento all’Intero nel pensiero contemporaneo, è ancora possibile parlare di metafisica? Come riformulare in modo più rigoroso e adeguato ai tempi quella che era considerata la regina di tutte le scienze? A queste domande sono dedicati i molti e autorevoli contributi presenti nel fascicolo. La ricchezza del volume è, infatti, data dalle molteplici prospettive da cui viene affrontata la questione, alcune ascrivibili alla tradizione della metafisica classica, altre con essa critiche, ma tutte originali e stimolanti. Tra i contributi presenti, quello di Emanuele Severino acquista un significato particolare, poiché il grande filosofo bresciano è venuto a mancare durante la stampa del fascicolo, che, pertanto, è dedicato alla sua memoria.

Il contributo che apre la riflessione è quello di Giuseppe Barzaghi, il quale pone l’attenzione sul fatto che l’intelletto umano possiede una apertura alla totalità dell’essere (l’*ens* è il suo oggetto adeguato, mentre la *quidditas rei materialis* è l’oggetto proprio del nostro intelletto) e quindi, in virtù del rapporto di analogia, è in grado di comprendere Dio sotto la ragione di Deità. Ogni dimostrazione dell’esistenza di Dio, sostiene l’Autore, è una prova, ossia un procedimento «a favore della realtà in se stessa» (p. 11), che non ne comporta la riduzione al nostro modo di comprendere. Cogliere il divino vuol dire, perciò, vedere dalla prospettiva di Dio la totalità, giacché Dio non può essere inteso come ente, seppur sommo, accanto ad altri enti, bensì come l’orizzonte assoluto

in cui si dà il tutto. Di conseguenza, dietro a ogni prova di Dio, si rinviene Parmenide, ossia l'affermazione dell'eternità del tutto.

Prendendo le mosse da *Was ist Metaphysik?* di Heidegger, Enrico Berti ricostruisce la genesi del concetto di "onto-teologia" per mezzo del quale il filosofo tedesco dichiara la necessità di un superamento della metafisica. La tesi di Berti è che la costituzione onto-teologica della metafisica è un prodotto della tradizione aristotelica e neo-platonica che, iniziando dai commenti tardo-antichi e passando per il pensiero medievale, arriva a piena maturazione nella *Schulmetaphysik* tedesca. In Aristotele, al contrario, la metafisica è scienza delle cause prime e dei principi. Proprio la versione aristotelica di filosofia prima è quella che, secondo Berti, andrebbe ripresa, in dialogo con le scienze, al giorno d'oggi.

Con l'articolo di Sergio Galvan, si entra nei recenti dibattiti analitici. Dopo aver analizzato i vari tipi di metafisica possibili, classificati in base all'oggetto di ricerca e al metodo adottato, Galvan argomenta a favore di una metafisica analitica, ossia fondata sulla logica modale contemporanea, parziale, ossia incompleta e revisionabile, e non naturalistica. Con "non-naturalistica" l'Autore intende una metafisica che ecceda il tutto empirico dell'esperienza, producendo giudizi informativi non riducibili a giudizi scientifici. Tra i vari argomenti proposti da Galvan a favore della sua tesi, molto interessante per i suoi richiami alla metafisica classica è quello relativo alla differenza tra "oggetto possibile" ed "oggetto esperibile". Tale differenza dimostra la necessità di un sapere meta-empirico e, dunque, la possibilità di una scienza che se ne occupi.

Paul Gilbert propone un'analisi del modo di concepire l'"intuizione" in alcuni momenti fondamentali della storia della filosofia (Platone, Aristotele, Descartes, Kant, Husserl), per mostrare come tale concetto sia tutto fuorché chiaro e univoco. Al netto delle differenze che caratterizzano le varie declinazioni del termine "intuizione", conclude l'autore, bisogna riconoscere che al fondo di esso è presente un miscuglio inestricabile di attività e di passività, allo stesso modo in cui, nell'esperienza intellettuale, vi è un momento di recettività.

Nel suo contributo, Jean Grondin enuclea i pilastri che sorreggono ogni impresa metafisica dell'intelletto umano. Sebbene vi siano molte metafisiche, ciascuna di esse rimanda a un plesso di problemi comuni, così da poter parlare della metafisica. Ogni metafisica è ontologia, giacché parte dal presupposto che il mondo abbia un senso e che la ricerca di esso costituisca il suo proprio compito. Ogni metafisica è teologia, poiché si pone la domanda del fondamento del senso che l'ontologia rinviene, ossia la ragione delle cose. Ogni metafisica, infine, è antropologia, in quanto è l'uomo quell'ente particolare capace di scoprire il senso insito nelle cose e di esprimerlo linguisticamente. Comprendendo il senso, si può agire, conclude l'Autore, per «introdurre del senso nel non senso» (p. 90).

Il tentativo teoretico portato avanti da Heidegger in *Was ist Metaphysik?* è, secondo Massimo Marassi, duplice. Da una parte si propone una rigorizzazione della metafisica tradizionale (generale e speciale) e, dall'altra, facendo tuttavia leva su tale rigorizzazione, ne propone il superamento, che ne costituisce

simultaneamente la conservazione e l'inveramento. Tutto si fonda sulla trascendenza dell'Esserci, messa in luce in *Essere e tempo*, che rappresenta la versione esistenziale e più autentica della trascendenza della metafisica onto-teologica. L'Esserci è sempre in un mondo in quanto sta già sempre oltre l'ente. L'oltre l'ente è il nulla in cui l'Esserci è immerso e che gli permette di aprire un mondo, il *suo* mondo. L'Esserci in tal modo è libero per comprendersi in-vista-di se stesso e, dunque, a partire dalle proprie possibilità. Pertanto, conclude Marassi, la rigorizzazione della metafisica sviluppata da Heidegger, tra la fine degli anni '20 e l'inizio dei '30, si concretizza in una meta-ontologia.

Secondo Eugenio Mazzarella, la metafisica è la rottura che si produce nell'ente con l'apparizione dell'Esserci, ossia di colui che è capace di porre la domanda sul senso dell'essere. Per questo, sottolinea l'Autore, la metafisica, nel suo senso più autentico, non consiste nelle dottrine e nei sistemi storicamente prodottisi, bensì è «il *darsi della trascendenza*» (p. 110). La metafisica intesa come studio dell'ente in quanto ente, l'ente nella sua assoluta presenza, costituisce, pertanto, una degenerazione, anzi un occultamento della trascendenza dell'Esserci. Prendendo le mosse da queste considerazioni, Mazzarella può concludere che la metafisica autentica consiste nel prendere atto e custodire la propria trascendenza, facendosi carico del proprio mondo. Compito della filosofia è portare il "qualcosa" a livello del *Chi*.

Sebbene buona parte del pensiero contemporaneo contrapponga la *metafisicità* del pensiero con la scienza dell'essere in quanto essere, in ciò seguendo il dettame heideggeriano, Leonardo Messinese considera questi come due aspetti, strutturali e complementari, della metafisica. Partendo da questo assunto, l'Autore propone una originale rigorizzazione della metafisica classica, ossia di quella tradizione in cui viene pensato l'essere nella sua assolutezza e immutabilità (Parmenide) e la molteplicità e il divenire degli enti (Platone e Aristotele). Per considerare adeguatamente il nesso inscindibile tra *physis* e *logos*, Messinese ricorre alla terminologia elaborata da Severino. La questione, pertanto, si articola così: qual è il nesso tra immediatezza fenomenologica (l'essere che appare) e immediatezza logica (l'essere non contraddittorio)? La mossa teoretica originale di Messinese consiste nel considerare la prima come un *fatto* che richiede di essere giustificato. Benché non implichi la contraddizione nichilistica, l'Apparire finito degli enti necessita di una legittimazione teoretica, la quale implica, contrariamente alla posizione severiniana, che il Tutto non possa essere identificato con l'"Apparire infinito". L'Autore propone, in otto densi passaggi, la dimostrazione del "volto teologico" dell'Altro dall'Unità dell'Esperienza, con una specificazione ulteriore: «L'"Altro" che è tale rispetto al finito, in relazione a se stesso è il "Se stesso" autentico, rispetto al quale è l'apparire finito a dover essere chiamato l'"altro". L'"Altro", così, appare più precisamente come il "Non-altro"» (p. 131).

Il contributo di Mario Micheletti offre una puntuale e articolata panoramica di come viene trattato il problema di Dio nella filosofia analitica contemporanea. Nonostante si assista a un forte sviluppo della teologia razionale nella cultura anglosassone, i filosofi analitici limitano la trattazione del concetto

di Dio all'ambito disciplinare della Filosofia della religione. Tuttavia, aggiunge Micheletti, bisogna segnalare una importante eccezione, sempre più al centro del dibattito: il tomismo analitico. L'Autore si sofferma, quindi, sulla figura di Barry Miller, per mostrare come una ontologia coerente e rigorosa non possa che porre il problema del Principio primo, ossia il problema metafisico per eccellenza.

Il paradosso ermeneutico che rileva Giuseppe Nicolaci consiste nel fatto che, il testo fondante la metafisica occidentale pervenutoci sotto il nome di *Metafisica*, non contiene un siffatto nome al suo interno: è presente il *logos* ma non l'*onoma*. Partendo da questa constatazione, l'Autore analizza il noto incipit di *Met.* IV, dove Aristotele istituisce la scienza dell'essere in quanto essere. L'ontologia, sostiene Nicolaci, rimane a un livello meramente formale, che richiede un ulteriore salto che «consenta al pensiero di trascorrere, per così dire, dal *concetto formale* al *concetto oggettivo* dell'ente» (p. 158), articolando così la struttura onto-teo-logica della metafisica.

L'originale e articolato contributo di Maurizio Pagano propone una ripresa ermeneutica dei grandi temi della metafisica. La tesi di fondo sostenuta dall'Autore è che le grandi questioni della metafisica sono inaggrabili, ma non possono che venir articolate all'interno di un paradigma ermeneutico del sapere, consapevole del carattere prospettico e situato della conoscenza. Di estremo interesse è, inoltre, la riflessione che Pagano dedica all'universale. Negare la consistenza dell'universalità o considerarla unicamente in una prospettiva logica è un'alternativa fallace. La metafisica, orientata in modo ermeneutico, deve elaborare un sapere, dove l'aspetto formale e a-priori della conoscenza venga integrato con l'irriducibile esperienza singolare dell'individuo, che, in un determinato linguaggio e in una data epoca storica, produce sapere. Pertanto, conclude l'Autore, la verità è sempre lo scopo della filosofia, ma la conoscenza universale non ne esaurisce la ricchezza.

Il contributo di Emanuele Severino offre un inedito sviluppo della sua riflessione sulla metafisica. La storia dell'uomo, così come la storia della metafisica, è dominata dalla fede che le cose provengano dal nulla e in esso ritornino. L'avvento della filosofia porta questa fede, già presente nel periodo mitico, a un livello di configurazione concettuale definitivo: gli enti nascono e periscono, il nulla costituendo la loro origine e il loro dissolversi. Dai Greci fino a Hegel, il pensiero filosofico ritiene che, per non essere contraddittorio, il divenire richieda l'esistenza dell'Immutabile, dell'ente sommo. Negli ultimi due secoli, al contrario, la persuasione imperante è che bisogna negare ogni tipo di eternità, affinché il divenire, la massima evidenza, sia possibile. Il pensiero contemporaneo, per Severino, è la massima coerenza della fede nel diventar altro, ossia è la Follia estrema. Nel suo contributo Severino propone, inoltre, una ricca e rigorosa analisi del divenire ontologico, della valenza nichilistica della metafisica e della struttura originaria della verità del destino. Qui ci soffermiamo solamente, per ragioni di spazio, sulla costituzione metafisica dell'interpretazione del divenire. L'aspetto fenomenologicamente evidente del divenire consiste nell'apparire e nello scomparire degli enti. Il venir dal nulla e il loro ritornarvi è

frutto di una interpretazione metafisica, ossia della fede (impossibile) che accada l'impossibile. Come osserva acutamente Severino, l'ente che diviene non appare più nel modo in cui appariva prima di diventar altro, cosicché non può essere l'apparire del mondo ad attestare il suo diventar altro. La fede nell'annullamento degli enti, in quanto fede in ciò che non appare, viene ricondotta da Severino alla metafisica, giacché è innanzitutto in questo senso che quest'ultima consiste nella «affermazione di ciò che sta "al di là" di ciò che appare» (p. 184).

In sedici punti Carmelo Vigna offre un'indagine di epistemologia filosofica per impostare correttamente la domanda "Che cos'è metafisica?". Partendo dalla constatazione che «è impossibile pensare qualcosa senza che sia nel contempo pensata la totalità» (p. 191), l'Autore sostiene che, non solo ogni filosofo, ma anche ogni uomo, a prescindere dal suo volere, fa metafisica, in quanto pensa la totalità. La storia del pensiero occidentale consiste in un progressivo abbandono della ricerca consapevole del senso dell'Intero, fino a giungere, nella cultura contemporanea, all'esaltazione della mancanza di senso. Tuttavia, nota Vigna, se la metafisica costituisce la struttura originaria del nostro pensiero, vuol dire che la questione non è se tale sapere sia possibile, ma come articolarlo in modo adeguato. L'Incontrovertibile deve entrare in relazione con colui che lo pensa, ossia la particolare esistenza intenzionale invischiata nella vita quotidiana. Pertanto, conclude Vigna, il desiderio gioca un ruolo fondamentale: non solo la necessità del sapere, ma anche il senso della nostra vita sono implicati nel sapere metafisico.

L'ambivalente valore della prolusione heideggeriana *Was ist Metaphysik?* viene analizzato nel denso e ricco contributo di Vitiello che conclude la raccolta. Da una parte tale prolusione rappresenta una rottura radicale con la tradizione metafisica: la domanda "che cos'è metafisica?" viene estesa all'interrogante che la pone, acquisendo un carattere intensivo, rispetto a quello estensivo che caratterizza l'analisi del discorso sulla metafisica. La logica non è in grado di pensare il niente, dal momento che, contrapponendolo all'ente, lo rende a sua volta ente. Perciò, sottolinea Vitiello, per comprendere il niente bisogna cambiare piano della ricerca. Non più la logica, ma l'operazione pre-logica che la fonda, ossia l'indeterminatezza dell'esperienza dell'angoscia e, dunque, la «concretezza materiale del sentire» (p. 203). Dall'altra, sottolinea acutamente l'Autore, la prolusione heideggeriana è solamente un racconto, giacché non spiega come nasca la molteplicità, la determinatezza dei *pollá*, dall'indeterminatezza dell'*Hén*. Il nulla è il puramente indeterminato e, al contempo, ciò che rende possibile la manifestazione degli enti determinati. Pertanto, Heidegger si reinsertisce all'interno della tradizione metafisica, un «vero e proprio ritorno all'"ordine"» (p. 209), facendo sua la subordinazione aristotelica della potenza all'atto (*pr teron enérgeia dynámeos*): il possibile diventa potere, ossia non può non realizzarsi nei molti enti.

I brevi richiami appena svolti non possono, ovviamente, riprodurre la complessità dei singoli articoli, bensì hanno il solo scopo di dare un'idea della ricchezza del volume di «Aquinas» e, in tal modo, dei principali indirizzi di

pensiero intrapresi da quella parte di filosofia contemporanea che, benché con distinguo e non senza rilevanti critiche, si pone in continuità con la tradizione metafisica occidentale. Un volume che, per varietà di prospettive e prestigio degli autori, costituisce dunque un significativo contributo alla chiarificazione del senso che, oggi, possiede ancora la domanda: che cos'è metafisica?

Recensione

G. Costanzo, “*Giuseppe e i suoi fratelli*”. Per un’etica della fratellanza fra utopia e riscatto

Universitas Studiorum 2020

Maria Teresa Pacilé

«Per quanto riguarda me, non è questione di stupore ma di riconoscenza: sono grato a quest’opera che mi ha sostenuto e sorretto lungo un cammino che doveva condurre spesso in valli tanto oscure. Essa è stata per me rifugio, consolazione, patria, simbolo di resistenza, garanzia del mio persistere nel tempestoso mutamento delle cose»

(T. Mann, Introduzione a *Giuseppe e i suoi fratelli*)

L’inquietudine di una fratellanza strutturalmente ambivalente, mai risolutiva dell’angoscia che abita la condizione umana ma essa stessa inquieta e inquietante, costituisce l’incubo dal quale Giovanna Costanzo, professore associato di Filosofia Morale al Dipartimento di Civiltà Antiche e Moderne di Messina, trae le mosse per tessere l’ordito di una trama quanto mai complessa e coinvolgente. Scendere nel profondo, affrontare con *Giuseppe e i suoi fratelli* la duplice caduta nell’oscurità del pozzo dell’esistenza è il passo decisivo che un pensiero autenticamente filosofico, come quello della studiosa, può e deve compiere nella lucida consapevolezza che solo così, non dimenticando mai di volgere lo sguardo in Alto, verso Altro, è possibile ricominciare a pensare, a sognare, forse, anche in un mondo disincantato come quello attuale.

Il pozzo costituisce un denso τόπος della filosofia tradizionale, basti pensare al racconto di Talete che, colto dalla meraviglia del cielo stellato, vi cadde, suscitando così il riso della servetta tracia. Finzione estremamente perturbante per chi voglia porgerne l’orecchio: è *come se* il filosofo fosse sempre οὐ-τόπος, fuori-luogo, così dis-interessato da non osservare l’apparenza che lo circonda, così inutile da suscitare sarcasmo, eppure così auto-ironico da trovar il coraggio di rider di sé e del significato solo apparentemente ingannevole di quella *fictio*. Non il riso di chi deride con distacco ciò che non gli appartiene, bensì il riso di chi attraversa la tragicità del mondo, vivendone a pieno quell’incompiutezza

e precarietà che non è possibile *dire*, ma solo *ridere*; il riso di colui che cade nell'abisso della propria esistenza e, seppur squarciato nelle sue vesti, riesce ad uscirne salvo, *nonostante tutto*; non più il sorriso di Narciso, innamorato della propria eco, ma di colui che riscopre in Eco *un'altra* voce, seppur intima, un *altro* orientamento d'azione; di colui che impara a fare delle proprie ferite feritoie attraverso le quali far accedere chiunque chieda di essere ospitato. Un riso che *salva*, dunque. Un riso che tende la mano. Un riso che fa fiorire la relazione.

Proprio per questo la storia di *Giuseppe e i suoi fratelli* diventa il tessuto simbolico-narrativo centrale attorno a cui ruota la brillante ultima opera di ricerca della studiosa che, instaurando un dialogo serrato con le voci più autorevoli della filosofia del Novecento (tra gli altri, E. Lévinas, J. Derrida, P. Ricoeur, E. Fackenheim, A. Heller, M. Zambrano e soprattutto M. Buber, interlocutore privilegiato) ri-crea, attraverso il mondo del testo, quello spazio dell'inter-umano e della dialogia che costituisce la struttura ontologica originaria a partire dalla quale poter continuare a pensare sui *Sentieri in utopia* tracciati nel 1947 dal filosofo austriaco di lingua tedesca.

La *distopia* terrificante di una vicinanza spettrale che fa del fratello il doppio, il nemico, colui che mette in discussione l'esser-sovrano e unico agli occhi del Padre, rievoca drammaticamente la violenza originaria di un conflitto inevitabile e di una colpa inespiable che marcano tragicamente la fratellanza, di cui il segno di Caino è simbolo imperituro. Non la differenza, infatti, genera lo scontro tra gli uomini, ma la somiglianza perturbante di colui che è pari e, privo di autorità, pretende di usurpare un posto di privilegio: è questa dissimmetria illegittima a generare l'invidia e il risentimento, così come insegnano i racconti di Caino contro Abele, di Esaù contro Giacobbe, di Ruben, Giuda e gli altri fratelli contro Giuseppe, «viandante veggente nello spirito e nella geografia biblica, l'eletto da Dio» (p. 155).

È impossibile, dunque, negare la potenzialità distruttiva insita nel legame biologico-naturalistico con cui la riflessione filosofica deve necessariamente fare i conti. È da lì che bisogna ripartire: quando il legame tra fratelli dimentica la verticalità dello sguardo del Padre non può che avere esito fallimentare, diventare scontro, omologazione violenta dei doppi che, in cerca di una propria identità, soccombono in un circolo di violenza mimetica. La fratellanza, dunque, ancora oggi «principio dimenticato» (p. 40), categoria politica che mai si è tradotta in un'azione sociale inclusiva e incisiva, è chiamata a riscoprire una propria tridimensionalità, una profondità etica e un'altezza religiosa, se aspira a scrivere un *altro* finale della storia tra fratelli, a «immaginare relazioni che pur conflittuali riescano a instaurare una "buona relazione" a vantaggio del bene dell'umanità» (p. 11). Solo così è possibile riscoprire, alla radice di una «fraternità mancata», il *desiderio impossibile* di una «fraternità plurale» che costituisce il segreto nascosto al cuore di quel messianismo ebraico, di cui l'autrice è appassionata studiosa, da far rivivere nella sua inattuale attualità. Se infatti lo sforzo filosofico occidentale (in alcuni suoi massimi rappresentanti: Hobbes, Hegel, Honneth) è di rispondere al paradosso di una fraternità naturale violenta immaginando il politico come

luogo di un conflitto non-distruttivo, animato da un desiderio etico di mutuo riconoscimento, è pur vero che sin dalle origini greche, l'idea di una fratellanza non per nascita, ma per virtù e λόγος, la fratellanza dei simili, degli amici è sempre stata, come insegna J. Derrida, l'illusoria maschera di una politica del γένος e del suolo, che può includere l'amico solo escludendo il nemico, solo distruggendo il diverso, spettro nascosto anche nelle attuali democrazie in crisi.

Eppure, si domanda G. Costanzo, è possibile pensare *altrimenti* la fratellanza? È possibile *nonostante e attraverso* il conflitto, intravedere un'altra terra promessa per un legame che, seppur incrinato, non sia mai definitivamente rotto? È possibile pensare una democrazia che apra le porte a ogni arrivato, che lasci una sedia vuota per ogni av-venire? Forse se la risposta filosofica è destinata strutturalmente all'incompiutezza, un altro possibile orizzonte di senso è aperto dal mondo della finzione letteraria: *Giuseppe e i suoi fratelli* (1933), capolavoro di T. Mann, esprime infatti l'*utopia* di un uomo integrale, di «un'umanità che, seppur dispersa, non ha ancora dimenticato la sua radice fraterna» (p. 55), di un'umanità che, nell'oscurità dell'Europa tra i due conflitti mondiali, trova *nonostante tutto*, la forza di sperare.

Intercettare in questa vicenda un momento di morte e resurrezione, fallimento e possibilità di nuovo inizio diventa dunque un invito a riflettere su una fratellanza intesa non solo come legame naturale o vincolo politico, bensì come *ethos*, modo di stare nel mondo e di attraversare la storia, dunque di progettare altre comunità etico-politiche oltre quelle esistenti: diventa dunque l'*«utopia possibile»* (p. 298) cui aspira lo scritto, la risposta poetica alla drammatica aporetica dell'esistenza che nella fratellanza simbolica, nel "*come se fossimo fratelli*" trova il compito e la sfida di una fratellanza solidale, di un farsi-prossimo al fratello-nemico che permette di rievocare, lévinassianamente, una comune responsabilità infinita. Non più fratelli perché uguali per natura, ma perché ugualmente eletti all'esistere autentico, ugualmente chiamati per nome dall'invocazione amorevole del Padre che, donando gratuitamente la vita, conquista così un tempo infinito in cui sperare di ricucire le relazioni interrotte. È in nome di questa «torsione verso il Bene» che ci ha creati all'interno di una relazione dialogica originaria, che è possibile contrastare l'opacità della storia poiché «fratellanza è camminare nel mondo anche con un fratello che non sapevo di avere. [...] È l'invito alla costruzione di un mondo che è tale se è convissuto e partecipato, un mondo che sappia nella pluralità mantenere un punto di equilibrio, che trova nella reciprocità il suo centro ma anche il punto di maggiore problematicità» (p. 15).

È dunque in vista di questa meta che i plurali itinerari tracciati da G. Costanzo si intersecano con la riflessione filosofica di M. Buber, di cui con sapiente intuizione viene attraversata l'intera produzione bibliografica, ritrovandone il centro propulsore in quello «spirito di fratellanza» (p. 302) che, oltre ogni legame di sangue o appartenenza a una terra, diviene impegno etico-politico ed esistenziale per creare le condizioni affinché una «comunità del noi» (p. 314) si possa realizzare: noi fratelli, noi figli di uno stesso Padre, noi

abitati da un medesimo desiderio di appartenenza a un progetto comune, nella consapevolezza che «solo così è auspicabile vivere dentro questa terra, non solo da nomadi ma anche da testimoni. Testimoni del Bene che ciascuno di noi ha la responsabilità di portare nel mondo» (*ibidem*). Comunità fraterna, utopica, anarchica, evento messianico di «un'Alterità che cammina accanto ai sogni degli uomini» (p. 42), il progetto teo-politico cui aspira il filosofo lituano, contro il sionismo nazionalista di T. Herzl, è il «sogno ad occhi aperti» di «un destino *altro* per Sion che trova nella dimensione ospitale della dialogia un modo per combattere le derive egologiche del nostro tempo» (p. 45)

Erede del socialismo anarchico di Landauer, la riflessione buberiana intravede nella «comunità di comunità» una categoria non solo politica, ma messianica, che trova la propria radice nell'*ethos* della comunità chassidica, nello *zwischen* della relazione interpersonale e la propria piena realizzazione storica nei *kibbutzim*. Essi testimoniano di un legame dialogico tra gli uomini al cospetto di Dio, in nome di una fedeltà creatrice all'Origine che li ponga in cammino verso *Sion*: aldilà di ogni statolatria nazionalistica o di ogni violenta politica del suolo, *Sion* non deve coincidere infatti con lo Stato d'Israele né con la terra di Palestina, bensì con la *promessa* di una *comunità a-venire* che tenga le porte aperte all'evento del Messia, «luogo in cui auspicare di poter riparare le relazioni interrotte, come quella fra arabi ed ebrei» (p. 291). Pur condannato a dover rinunciare negli ultimi anni della sua esistenza al *sogno* di uno Stato bi-nazionale in Israele, M. Buber continuò a camminare «nel solco del Dio vivente» e costantemente si adoperò per accogliere i rifugiati arabi e porre fine alla legge marziale nelle zone palestinesi, lasciando così in eredità l'*utopia* di *Shalom*, di una pace che non si dà all'ombra delle spade o nella tregua da ogni guerra, ma che av-viene come evento messianico del dialogo, come fiducia incondizionata a colui che viene, nemico o amico che sia, in nome di una «ragione affettiva» in grado di superare ogni egualitarismo immemore della differenze: «*forse* una promessa di fratellanza che impegna come agire responsabile verso l'altro che mi abita», poiché «non la fratellanza frutto del *polemos*, ma quella che dal conflitto è stata in grado di dare un futuro ad una relazione che si pensava già compromessa» (p. 267). Solo questa fratellanza inquieta, messa alla prova dalla caduta nella fossa, in cammino con Giuseppe, può rievocare la violenza di Caino ma anche la possibile risposta di Abele; può rievocare la storia di un rapporto fallimentare tra fratelli che costringe a fuggire in terra straniera, a cambiar nome, a smettere di sognare e di parlare e, solo così, diventare interprete di sogni, profeta della Parola, ma soprattutto del Silenzio di un Dio nascosto, di «un'Alterità che è presso il pozzo, la fossa nella quale si cade lungo il cammino dell'esistenza e che se apparentemente non interviene per modificare le vicende, tuttavia le accompagna» (p. 160).

Se volgendo lo sguardo all'indietro, infatti, Giuseppe crede di aver perso il Tu eterno, in realtà *Io sono colui che sarò* lo attende in un nuovo orizzonte, forse *utopico*: è necessario un lungo cammino verso l'Egitto, di Giuseppe prima e dei fratelli dopo, il lavoro profondo e rigenerante della colpa, la finzione nella sala udienze, la rievocazione del misconoscimento originario per aprirsi finalmente

al riscatto di un abbraccio solidale e, con esso, di un esperimento politico finalmente riuscito. La fratellanza plurale, di cui la storia di Giuseppe e i suoi fratelli è testimonianza, appare dunque come «una terra da attraversare con la fatica dell'incomprensibile, dell'invidia, dell'odio», una fratellanza che accoglie al suo interno l'inganno, il fallimento, ma anche la rinascita di chi, da schiavo e straniero, trova una possibilità di redenzione, costruisce, attraverso un «perdono difficile», nuove opportunità impensate per sé e i fratelli verso quell'unità di affetti intravista nel sogno.

È l'emozione di riscoprire non solo il Padre, ma anche il piccolo fratello Beniamino in salute a rompere la parola-*Schibboleth* che Giuseppe aveva fortificato per distanziare e mettere alla prova il nemico, *maschera* di un fratello non più degno di fiducia. Solo allora la Parola, com-mossa e com-partecipata, assurge nuovamente alla sua pienezza dialogica, sulla traccia di un Bene che pazientemente attende di esser riconosciuto per consentire il *tra* autentico della relazione. Quest'ultima non cancella la sofferenza del passato, tuttavia, memore della sovrabbondanza dell'Amore del Padre, riapre la storia, ne squarcia la totalità di senso compiuto concedendogli nuovi inizi e nuove possibilità di realizzazione. Se l'odio esiste, ebbene: esso non è, non *può* e non *deve* essere l'ultima parola. *Come se* la fratellanza dovesse scender nella fossa per risalire con nuovi desideri che la orientino verso l'Altro, verso l'Alto; *come se* fosse necessario vivere l'incubo, per immaginare, oltre esso, un sogno che salva:

Se questo è vero per Giuseppe, lo è ancor di più per tutti coloro che continuano a sognare. In un modo o in un altro se continuiamo a sognare è perché vogliamo vivere alla presenza di un'ulteriorità che consente che “la nostra vita non sarà mai svuotata dal suo incanto”. Solo questa fiducia nel sogno, ovvero questa attenzione verso l'incanto permette alla storia di avere sviluppi che nessuno si aspettava. [...] Fa sì che si alimenti la speranza di un ritorno, se questo è inteso come “fare il possibile” per il mondo nel quale viviamo e “desiderare l'impossibile” intuito nei sogni (p. 212)

Oltre ogni irenismo o illusoria fuga dalla drammaticità dell'esistenza, l'*utopia* buberiana riattualizzata con appassionato rigore da G. Costanzo, si staglia come capacità di saper *immaginare l'impossibile*, facendo tutto il possibile per poterlo realizzare: senza questa «tensione verso altrove» nostalgia di ciò che è giusto, non ci potrebbe essere «ricerca continua dello *zwischen*, del centro sempre decentrabile, da cui scaturisce ogni volta la comunità futura del noi» (p. 300). In questo senso l'anelito ΟΥ-ΤΟΠΟΣ e ΕΥ-ΤΟΠΟΣ deve essere inteso come ciò che si può fare per contribuire alla venuta di quel «*buon* tempo che tutti aspirano a realizzare e condividere» (p. 301), riscoprendo così la profonda ragionevolezza del pensiero utopico, il suo inattuale *realismo*, guida di visioni politiche di più ampio respiro. Solo così, infatti è possibile rivitalizzare l'insegnamento ebraico del *tikkum 'olam*, inteso come slancio di riparazione del mondo, gesto che spetta all'uomo che incede nel tempo e si riscopre figlio di un sogno creatore, partner libero di un dialogo infinito con Dio, convocato a portare, attraverso il proprio contributo, una piccola scintilla di Bene:

Se non vi fosse questo anelito, questa struggente nostalgia verso l'inizio, verso l'attesa messianica di un regno di pace e di giustizia, non ci si potrebbe in alcun modo sollevare dalle macerie che insidiano la politica, la storia e i rapporti fra gli uomini, anche se a volte per sollevarsi è necessario fare sogni ad occhi aperti. La capacità di sognare, propria di ogni uomo di ogni tempo, è non solo la tensione verso una vita degna di esser vissuta, ma una vita "riempita d'incanto", grazie a quella nostra attitudine di trascenderla di notte nei sogni e di giorno nella nostalgia di ciò che abbiamo sognato. Del resto, è anche grazie ai grandi sogni che abbiamo cambiato il mondo, che si è dato voce alle speranze e alle inquietudini di chi ci è accanto. Forse è quando nei propri sogni si coglie il segno e la presenza di Altri che questi diventano davvero rivoluzionari (pp. 305-306)

Pensare la fratellanza, dunque, come unica *misura* nella *dis-misura*, come pluralità di esseri unici in un mondo-in-comune diventa l'*utopia* da pensare nel nostro tempo, capace di informare l'agire di ogni uomo quando intravede in una fratellanza non naturale né solamente politica, bensì etica e simbolica un'ulteriorità di senso, la promessa di «una terra ancora da raggiungere» (p. 42), forse, con le parole di T. Mann, «un rifugio, una consolazione, una patria, un simbolo di resistenza [...] nel tempestoso mutamento delle cose».

Nell'impossibilità di seguire per intero i plurali percorsi di studio di un'opera così densa non si può che esser grati all'autrice per aver richiamato l'esigenza, ontologica prima che politica, di un *utopia im-possibile*, se l'impossibile non è, come insegna Derrida, negazione del possibile ma sua riserva infinita di senso, apertura a un orizzonte altro verso il quale ogni ricerca filosofica si riscopre in cammino. E se il sarcasmo irriverente della servetta tracia sembra rievocare l'includibilità della caduta nel pozzo; se il riso dei prigionieri condanna all'impossibilità di costruire nel mondo della caverna la *πολιτεία* platonica, forse il filosofo può concedersi una possibilità differente, un riso differente, di colui che, imparando a danzare sulla tragicità del reale, ne riscopre, *nonostante tutto* possibilità infinite di senso che l'oggi o il domani sono chiamati a realizzare. Fosse anche l'ultimo sogno cui ci è dato aspirare!

Recensione

F. Timeto, *Bestiario Haraway. Per un femminismo multispecie*

Mimesis 2020

Camilla Bernava

Ideato e realizzato come un contro-bestiario, un bestiario naturalculturale, *Bestiario Haraway* di Federica Timeto (Docente di Sociologia dei processi culturali e comunicativi presso l'Università Ca' Foscari di Venezia e attivista femminista antispecista) ripercorre le alleanze che Donna Haraway ha tessuto con differenti non umani per restituirne una messa a sistema critica e visibilizzare i nessi che legano il genere e la specie nei circuiti del capitalismo e del patriarcato. Se storicamente i bestiari hanno concepito la relazione tra umano e non umano in maniera analogica, costituendosi anche come veri e propri spazi di addomesticamento (p. 24), al contrario il bestiario proposto da Timeto funziona come un dispositivo per riscattare la significatività e l'agentività degli animali oltre le pratiche di domesticazione, epistemologiche e materiali, dell'*anthropos*. Il bestiario di Timeto facendo proliferare i confini tassonomici della specie ne mostra infatti la natura ossimorica (p. 25).

Seguendo la traiettoria che già aveva tracciato nel suo *Diffractional Technospaces* (Timeto, F., *Diffractional Technospaces. A Feminist Approach to the Mediations of Space and Representation*, London 2015), tra l'altro dedicato alle sue/ai suoi *significant others*, Timeto muove la sua analisi a partire dalla critica del rappresentazionalismo classico in quanto dispositivo epistemologico alla base di pratiche colonialiste, patriarcali e speciste. L'approccio analogico del rappresentazionalismo si struttura infatti a partire dal binarismo soggetto/oggetto e sfocia in atti di ventriloquismo che rendono l'altro/a dal maschio, bianco, occidentale e proprietario semplice materia per la ripetizione dello stesso. Ciò che avviene è infatti una magistrale elisione della produttività di tali pratiche rappresentative, presentate invece come assolute e totali, oggettive. Al contrario, nell'approccio diffrattivo che Timeto propone, riprendendo il lavoro svolto da molteplici studiosse femministe come Haraway stessa e Karen Barad, la rappresentazione è intesa in maniera diffrattiva, ovvero performativamente (rileviamo in relazione al tema del rappresentazionalismo in Haraway che,

contrariamente a differenti studiose come Karen Barad che intendono l'opera di Haraway come un rifiuto totale delle pratiche rappresentative, Timeto evidenzia che ad essere in gioco nel lavoro di Donna Haraway è soprattutto l'articolazione di pratiche rappresentative diffrattive. Si veda a proposito, Timeto, F., *Diffractional Technospaces. A Feminist Approach to the Mediations of Space and Representation*, London 2015, e F. Timeto, *Diffractional Technoscience: a situated critique of representation*, «Poiesis Prax» 8, 2011, pp. 151-167).

Rappresentare diffrattivamente significa infatti il ripensare radicalmente gli strumenti epistemologici della rappresentazione nel senso di una «co-implicazione fra osservatori, osservati e dispositivi di osservazione e su una visione posizionata che sottrae l'umano al privilegio dell'invisibilità» (p. 21) per far emergere una ontologica «non separabilità simpoietica fra i viventi» (p. 22). Da ciò ne deriva che attuare pratiche rappresentative diffrattive diviene un modo per fare-mondo con gli animali stessi e per restituirne una storia naturalculturale che non li intenda meramente come materia grezza per il benessere dell'umano.

Il volume, corredato dalle illustrazioni di Silvia Giambrone, si apre con un'intervista inedita a Donna Haraway, figura guida del libro a cui Timeto ha dedicato per anni gran parte dei suoi studi, che ha il merito di rilevare una Haraway differente. Sebbene sia stata troppo spesso considerata una studiosa tecno-euforica, il pensiero della biologa americana è, in realtà, sempre stato attraversato da un continuo pensare-con gli animali, seppur nelle criticità che Timeto sottolinea (pp. 101-3) e che emergono in tale intervista.

Il libro si articola in capitoli dedicati alle creature che hanno accompagnato il pensiero di Haraway, di cui si racconta la storia in relazione alle nostre pratiche rappresentative, tecnoscientifiche, economiche e culturali evidenziando le molteplici connessioni non innocenti che legano umani e più che umani. Partendo dai primati, passando per i piccioni, i gatti, l'oncotopo, il cyborg, i cani, il coyote, i ragni, i tentacoli, i microbi, fino alle Camille di Haraway, ognuna di queste creature è riterritorializzata da Timeto in una storia condivisa che ci spinge a pensare-con tali creature. In questo senso, i protagonisti del libro non sono propriamente gli animali intesi come l'altro dall'umano, ma le mobilitazioni di configurazioni tecniche, economiche, politiche e sociali che ogni animale porta con sé e che ci legano ad essi.

Si tratta di una prospettiva ecofemminista che individua nella compositività, nell'intersezionalità, la chiave di lettura per poter analizzare i molteplici assi di sfruttamento – che tuttavia rispondono ad un'unica logica di dominio – che soffrono diverse creature umane e non. Per Timeto, infatti, il femminismo «non aggiunge [solamente] la lente del genere all'analisi, semmai funziona come un *tropo*, un insieme di proposizioni che interferiscono con le prospettive acquisite e aggiungono ulteriore articolazione» (p. 50). Il suo, come si evince dal sottotitolo, è infatti un femminismo multispecie, inteso come una continua pratica di articolazione respons-abile che si sviluppa a partire da un approccio simpoietico e non binario.

Il libro si chiude con una post-fazione di Massimo Filippi che contestualizza il libro ed evidenzia che sebbene esso non appelli mai alla moralità, prende continuamente posizione: si tratta di un libro politico (p. 220). Non a caso, tramite una campagna di raccolta fondi lanciata sulla piattaforma Produzioni dal basso, in concomitanza con l'acquisto del volume è stato possibile finanziare e sostenere il progetto Agripunk, rifugio antispecista situato in Toscana.

Inoltre, le scelte di traduzione dei vocaboli effettuate dall'autrice reinquadrano più specificamente, arricchendoli, alcuni dei nodi principali della riflessione di Haraway. Evidenziamo, tra le altre, la traduzione di *response-ability* come 'respons-abilità' – contrariamente alla traduzione di Ciccioni e Durastanti che adottano il vocabolo responso-abilità in occasione della traduzione italiana di *Staying with the Trouble* (Haraway, D., *Chthulucene. Sopravvivere su un pianeta infetto*, trad. it. di Durastanti, C., Ciccioni, C., Roma 2019) – e quella di *companion species* come 'specie compagne' (contrariamente alla traduzione di Marchesini che sceglie invece 'compagni di specie' per la traduzione di *Companion Species Manifesto* – Haraway, D., *Compagni di specie. Affinità e diversità tra esseri umani e cani*, trad. it. di Marchesini, R., Milano: Sansoni, 2003).

Bestiario Haraway si presenta quindi non solo come il frutto di una acuta, appassionata e critica riflessione sul pensiero di Donna Haraway, capace di illuminare i percorsi, i concetti e gli animali compagni che hanno animato il suo pensiero, ma anche come un libro capace di gettare uno sguardo critico sull'intero edificio delle scienze naturali tassonomiche, interrogando chi legge sulle pratiche rappresentative che si agiscono e sul desiderio umano di essere il ventriloquo della natura. Tuttavia, nonostante la serietà e l'accuratezza con cui Timeto tratta il tema della relazione tra umano e più che umano, nasce un'inaspettata allegria: *Bestiario Haraway* mostra che è possibile scappare dalla doppia ghigliottina tra pessimismo cosmico ed eccezionalismo umano radicandosi negli spazi interstiziali dove è possibile stringere alleanze ed elaborare narrazioni situate.

Recensione

E. Dattilo, *Il Dio sensibile. Saggio sul panteismo*

Neri Pozza 2021

Francesco Saverio Trincia

Il libro di Emanuele Dattilo, *Il dio sensibile. Saggio sul panteismo*, Neri Pozza, Vicenza 2021, dà da pensare. È infatti a tutti gli effetti un libro di filosofia, e insieme sulla filosofia, che procede lungo un percorso di «acrobatica, puntigliosa» (così lo definisce Giorgio Agamben, che lo presenta) ricostruzione della questione nel senso del peculiare pensiero del panteismo, con rigore e con passione fatto proprio dall'autore nella forma generale e comune di libera visione speculativa, non di dottrina sistematica, ciò che esso in alcun modo è, e non intende né potrebbe essere. Si tratta di una ricostruzione che attinge alla storia del pensiero antica, tardoantica, medievale e moderna entro cui le concezioni filosofiche del panteismo si collocano e da cui vengono in certo senso dissepolti perché siano affidate a noi, oggi, nel valore di verità che meritano sia loro riconosciuto: riconosciuto, questo appare molto chiaro, a vantaggio del pensiero e inestricabilmente della vita. Dell'unica, unitaria, inscindibile vita di ragione e di azione degli esseri umani infinitamente singolari, che pure, paradosso estremo, nessuna declinazione del panteismo è legittimata a far emergere come tali, come individui. Ma a stare nei paradossi (come?) bisogna subito abituarsi, se si vuole leggere questo libro con l'attenzione che esso imperativamente richiede e merita.

Nelle sue intense pagine, basate su una competenza dei testi non comune, su una energica volontà di interpretare e su un linguaggio che esalta costantemente la sfida teoretica che viene con coraggio affrontata, senza mai recedere di fronte ai problemi (al problema dei problemi, anzitutto: che cosa è filosofia? E dunque: come si affronta la sfida teoretica con il panteismo, se essa impone una sorta di vero e proprio rovesciamento del *theorein* in cui il filosofare consiste?), l'autore prende le mosse da David di Dinant per giungere attraverso tanti passaggi panteistici fino all'a-dialettico Schelling (non al dialettico Hegel) e al poeta dell'*en*

kai pan Hölderlin, e per accenni, anche oltre (Walter Benjamin), passando tra gli altri per Giordano Bruno e naturalmente per Baruch Spinoza. Di David di Dinant, filosofo medievale del XII-XIII secolo, sorta di nume tutelare e punto di riferimento iniziale e costante dell'autore è opportuno riportare un passo tratto da un più ampio brano citato in traduzione. Vi si riassume la tesi o piuttosto la visione panteistica con cui abbiamo a che fare, dove occupa un ruolo strategico l'idea che il Dio-natura-sostanza nella sua inscalfibile unità sia *non aliud*, ossia che non si dia in tale unità alcuna traccia di separazione e di differenza, nessuna alterità disunente: «È dunque manifesto che c'è una sola e unica sostanza, non solamente di tutti i corpi, ma anche di tutte le anime e che questa sostanza non è altro (*nichil aliud esse*) che Dio stesso. La sostanza da cui esistono tutti corpi è detta materia; la sostanza da cui esistono tutte le anime è detta mente. È dunque manifesto che Dio è la ragione di tutte le anime e la materia di tutti i corpi».

Non seguirò Dattilo nell'analisi dei testi che pure costituisce la trama di fondo del suo filosofare sul panteismo. Proprio il senso di tale filosofare fa questione ed invita a pensare. La via alternativa del confronto sui testi richiederebbe una competenza di filosofia tardoantica, medievale, cristiana ed ebraica, che mi manca. La mia attenzione è stimolata quindi piuttosto dal nucleo filosofico del suo argomentare ed esibire il filo unitario dei testi con martellante insistenza, un filo che non attraversa il tempo storico, non edifica in alcun modo una qualche storia della filosofia panteistica, anzi esplicitamente e programmaticamente ne rifugge a vantaggio di una indagine del "tempo logico" del panteismo, ossia del modo in cui nel tempo storico si stratifica la *essenziale ratio* del panteismo, ossia la tesi metafisica dell'essere *tutto in tutto*, dell'*uno-tutto*, dunque della inseparabile unità di *Mens, Hyle, Deus*, della inconcepibilità della creazione divina della materia e della fatale impotenza di un qualche potere trascendente che ordini e domini come loro principio la materia, il mondo, le "nostre" vite comprese nella vita tutta e una. Una impotenza, quest'ultima, che si traduce, rovesciata, nel massimo potere negativo di ritrovarsi, senza esserne mai allontanati (restando quindi nell'interno, nell'*essere-in* dell'unità di Dio, materia, mente) nella compattezza senza fratture di un destino ontologico sottratto ad ogni creazione e costituzione, ad ogni decidibilità razionalmente volontaria, di origine divina o umana. Alludiamo panteisticamente alla visione di un *destino non destinale* (ancora il paradosso), non dinamico, non storico, che è già lì e non conosce alcuna prospettiva teleologica in stile kantiano. Si potrebbe evocare l'idea, utilizzata da Jean-Luc Marion, della fenomenologia come "donazione", ma solo a condizione di correggere la donazione in una autodonazione, in una sorta di auto-affezione, che non conosce alcun soggetto, alcun "noi" referente della donazione stessa. A chi mai, infatti il destino ontologico dell'essere panteistico del "tutto in tutto" potrebbe donarsi come fenomeno, se il panteismo esclude la presenza passiva-attiva di un qualche luogo della soggettività rispetto all'essere uno? Anche la fenomenologia, cui viene da pensare di sorvolo in virtù della tenue comunanza con il *panteismo dell'oggi* nell'atteggiamento antimetafisico, cade sotto i colpi del panteismo. In Edmund Husserl la soggettività occupa un

“angolo oscuro”, ma ciò ne salvaguardia il diritto fenomenologico, non indica – come nel panteismo – la prospettiva della sua scomparsa.

Manteniamo vigile la riflessione sul *panteismo dell’oggi*, segnato dalla preoccupazione filosofica vitale e dunque “politica” per il nostro oggi, collocata tuttavia da Dattilo entro l’ambito del confronto interno al pensiero antico, tardoantico, medievale, seicentesco, con proiezioni verso la modernità che dopo Spinoza arrivano tematicamente a Schelling. L’ho già ricordato e lo ripeto: un confronto diverso del panteismo come filosofia (non «una filosofia», scrive Agamben, ma «la filosofia»), quale filosofia eterna e insieme dell’oggi e per l’oggi non storici, senza tempo, oltre il radicamento nel “tempo ordinario”; un raffronto di questo panteismo eterno e dell’oggi con un’altra modernità e contemporaneità comprensiva ad esempio tanto di Hegel quanto di Husserl, è possibile e legittimo, ed impone di riproporre la domanda: perché il panteismo?, in un senso che ne scopre il valore possibile di questionamento filosofico dell’oggi, di un questionamento assai diverso da quello assegnato come compito al panteismo. Hegel e Husserl, per restare all’esempio, attraversano filosoficamente il loro tempo (si pensi al “compimento” hegeliano della storia nel presente e alla “crisi” husserliana della scienza moderna) e gli assegnano un senso che differisce profondamente dallo sconvolgimento rivendicato dal pantesimo del senso della modernità e della contemporaneità. Importa rilevare che dal confronto del panteismo con altre filosofie che ospitano costitutivamente il pensiero dell’oggi, esso ricava la perdita dell’eversiva unicità radicale che gli viene attribuita e, ciò che più conta, è costretto ad un confronto relativizzante e ad uno scoprimento di carte che gli sono estranei in via di principio. Il panteismo vive, ma anche fatalmente soffre, della chiusura su se stesso che lo connota.

La domanda suona dunque ora: perché e come il ritorno *oggi* del panteismo?, ossia perché e come sarebbe possibile e quindi necessario entrarvi nel modo in cui si accede ad una verità che si impone quale “impersonalità” di una vita di pensiero e di essere materiale che non è tenuta ad aprire le sue porte a soggetti filosofanti o ad una qualsiasi forma di storicità che vi si concluda? Qui il panteismo è chiamato ad esibire credenziali impreviste (vogliamo dire “prove?”), non nascoste ma neanche prese in carico da Dattilo, come conseguenza della coerente, comprensibile insistenza con cui nel suo libro il panteismo si mostra chiuso ad ogni possibilità di una filosofia della conoscenza, anzi di ogni conoscenza *tout court*, di ogni logicità. Ciò fa del panteismo stesso una visione che non intende (perché non può) misurarsi con lo stravolgimento della sostanza spinoziana divenuta in Hegel sostanza-soggetto, *assoluto soggettivo*, *ossia logico*, assoluto sì, non dualistico, razionale-reale, ma logico, vero infinito, esito e premessa dello scioglimento, della *Absolvenz* del finito, come si esprime Heidegger. Il quale, si ricordi, riprende la tesi hegeliana che il pensiero tocchi la terraferma con la soggettività cartesiana, una soggettività intrinsecamente logica, pensante, per questo, solo per questo, coincidente con una realtà sciolta da ogni determinazione finita. Ma l’unità assoluta panteistica non è infinita (questo attributo non compare nella sua definizione, nella sua immagine) perché

non conosce il dissolversi del finito, non ne ha bisogno in senso radicale. Vuole l'assoluto, ma non l'infinito con la sua *Absolvenz*: queste infatti sono comunque, anche per Heidegger, categorie logico-ontologiche, dissolte nell'unità panteistica di mente e materia. Una unità che non cade affatto nel *panteismo di oggi*, che Emanuele Dattilo vuole restituito a visibilità e vitalità.

All'impotenza del creare divino respinto dal panteismo, il quale si configura positivamente come una sorta di dis-alienazione e come un recupero della potenza di esistere in stile spinoziano, feuerbachiano e giovane-marxiano degli esseri umani, della natura, della mente e della materia, Dattilo assegna (con una prudenza non frenata da dubbi, si direbbe) una rilevanza pratica, etica e politica, in quanto energia di reazione rispetto ad un oggi dominato da principi istituenti, norme regolatorie, creazionismi, produzioni, che per un verso confligge con la loro ammissibilità nel contesto anticreazionistico del panteismo, e dall'altro delinea il paradosso di una libertà risolta nello stare nella necessità. Una libertà di cui non è difficile sentire l'eco hegeliana, sia pure lontana e deformata. Non si vorrebbe, da parte di chi riflette sul libro di Dattilo avendo passato anni di entusiasmo dialettico su la *Scienza della logica*, e sui tanti hegelismi post e antihegeliani, fare a Dattilo il torto ermeneutico di lasciar incombere sulle pagine del suo libro l'ombra nascosta di Hegel, e tuttavia... Tuttavia, se si resta ancorati all'idea che un paradosso vi scorre, un paradosso da cui non si esce e da cui non si è invitati ad uscire (perché anzitutto non sembra che esso venga riconosciuto e discusso come tale, come un'aporia tanto necessaria quanto insuperabile), il richiamo a Hegel appare utile per indicare – lungo una linea che segna la distanza del panteismo dall'idealismo (e dal materialismo, un idealismo rovesciato, come ha ben visto il giovane Marx) – la configurazione dell'anima antidialettica del panteismo. È questo che ci interessa qui sottolineare, se è vero che la crisi ormai annosa del pensiero dialettico e degli storicismi circoscrive lo spazio ideale in cui destino e forme del filosofare entrano in contatto con l'orizzonte dell'unità tra Dio, materia e mente *in cui* (per prendere a prestito, senza farlo proprio, il lessico concettuale panteistico) noi siamo tutto, e tutto ugualmente è.

Hegel, dunque, può essere evocato per tracciare il distanziamento del panteismo dalla dialettica e anche per delineare il senso del paradosso panteistico, un paradosso che la dialettica dissolverebbe se mai fosse legittimo (ma non le è) sovrapporre l'identità dialettica hegeliana di razionale e reale all'assoluta unità panteistica di Dio, materia e mondo. Se aggiungiamo che è a questo punto che entra e si afferma come tema finale della visione panteistica elaborata da Dattilo, il significato dell'etica (oggetto di una forte e sommersa volontà di salvaguardia, di una preoccupazione per le sorti dell'essere) sviluppato in senso essenzialmente spinoziano, il quadro su cui siamo tenuti a riflettere ci si presenta in tutta la sua complessa difficoltà. L'ispirazione spinoziana serve egregiamente a Dattilo per mettere in rilievo la questione dei limiti della ricevibilità di un'etica della ragion pratica pura, razionalistica e volontaristica, su cui mi sento di convergere (non si studiano invano Marx e Freud), e che trova nel libro lo spazio che merita (in quanto questione, non in quanto soluzione, a mio parere). Restiamo infatti, non

dimentichiamolo, entro lo spazio aperto dalla domanda: perché il panteismo? E cominciamo ad intravedere che la domanda è al tempo stesso legittima, necessaria, ed impossibile, come domanda e come risposta, e dunque configura la forma della “nostra” (nostra? ma di chi, se ogni dimensione personale è dissolta nel figurare quale «emanazione» della «vita oggettiva impersonale», *auctore Dattilo?*) cattura entro le pareti labirintiche di un paradosso.

Lasciamo in sospeso la domanda, che non sapremmo chiudere, che siamo chiamati ad ammettere di non poter chiudere, risolutivamente, in una qualche risposta conciliata. Sofferamoci sull'irriducibilità di idealismo e materialismo, da un lato, e del panteismo, dall'altra. Il punto in questione nasce dall'aver noi lasciato emergere un richiamo a Hegel e all'identità dialettica di pensiero e realtà, di libertà e necessità che evoca una assolutezza e una figura di “vera infinità”, in cui sembra affacciarsi la traccia incerta dell'unità panteistica dell'essere. Tale unità può resistere alla sostituzione delle categorie logico-ontologiche idealistiche con il panteistico “tutto in tutto” di mente, materia, Dio? A ciò si aggiunge l'evocazione, non trascurabile, di un'etica antikantiana, involontariamente hegelianeggiante. Anche nel panteismo si dà una qualche assolutezza dell'essere, anche nel panteismo è comunque in gioco una forma di rapporto tra differenza ed unità (sia pure escludente: o differenza o unità), anche nel panteismo cade una declinazione normativa dell'etica, se non forse la legittimità stessa di un'etica dell'imperativo categoricamente obbligante, mentre, in certa misura come in Hegel, si conserva più che un irrilevante rovesciamento della sua “astrazione” nel darsi stesso di un *ethos*, di un abito e di un “abitare”, inteso quale “vita abitante” degli umani colti nella quotidianità ontologica cronachistica, non storica, del loro essere – ciò che Giorgio Agamben (ne *La follia di Hölderlin. Cronaca di una vita abitante 1806-1843*, Einaudi, Torino 2021) ha rilevato ed enfatizzato nel grande poeta dello *Stift* di Tubinga, amico di Hegel e di Schelling. Ma nel panteismo il pensare, le idee, non stanno «nella testa», ricorda Dattilo, mente e materia sono uno, come lo sono il pensare (l'immaginare più esattamente) le cose, la natura. Persino il nucleo del cosiddetto “materialismo storico” antihegeliano, antideologico, di Marx e Engels, depositato nell'*Ideologia tedesca*, funge per Dattilo quale mezzo del distanziamento panteistico, e poetico, dall'idealismo e della riconduzione antidialettica del pensare nell'«essere uno con il tutto» hölderliniano, opposto alla miseria della “riflessione”. C'è soprattutto, a presidio dell'irriducibilità all'idealismo, la barriera insormontabile della dialettica negativa, anima dell'idealismo dinamico logico-ontologico ed assente nel darsi, nel puro essere della materia che è mente, nel *tutto in tutto* immobile del panteismo. Il panteismo non conosce negatività, non l'anima idealistica logico-dialettica del pensare, perché rifiuta ogni determinazione autonoma di quel che chiama pensiero, più che “mente”.

Se, d'altra parte, mutando la direzione dello sguardo riteniamo di poter intendere, lungo la linea di un'analisi che corregge in certo senso il modo dello speculare regressivo e verticale di Dattilo, una prospettiva in qualche misura orizzontale, che senza essere né storicistica né di storia della filosofia, miri tuttavia

a cogliere il rapportarsi del panteismo di oggi – proposto quale risposta al bisogno di verità dell’oggi filosofico e insieme unitariamente politico – alla vicenda del pensiero contemporaneo, oltre la modernità di Hegel e degli hegelismi; se, dunque, si introduce per esempio un riferimento alla fenomenologia di Edmund Husserl, per comprendere quello che abbiamo chiamato il panteistico darsi della materia che è mente, ci si offre lo spettacolo di una distanza incomponibile, che azzerà ogni speranza di comprendere “per differenza”. Da questo punto di vista, si dovrebbe dare ragione a Dattilo che plasma la propria argomentazione sulla fisionomia del suo oggetto, quel panteismo che non conosce differenze e faglie che incrinino la compattezza dell’unità tra mente, materia e Dio. Certo, il panteismo viene visto nel suo valore di verità che si imporrebbe contro la dottrina aristotelica del rapporto tra materia e forma e tra potenza e atto. Ma nell’esibizione della visione panteistica di Dattilo abbiamo a che fare con un rovesciamento che sembra trascurare i diritti della differenza tra queste categorie (almeno il diritto ad esser discusse ed eventualmente confutate) e chiede invece di imporsi nel suo unico, indiscutibile diritto ad essere colto come evidente (emad accogliere e dissolvere *in esso* un qualsiasi soggetto teorico di tale operazione di intimo dissolvimento). Siamo di fronte all’affacciarsi del mistico (il nome di Simone Weil compare due volte) ma la questione cruciale si ripresenta: come si dice il panteismo, come si dice il mistico, qual è il perché concettuale di entrambi (se mai si dà)? Come può il *logos* (quello della scrittura spaziata, non della voce sempre presente, secondo la nota intuizione di Jacques Derrida) che percorre spazi e differenze nella materia e della materia, *dire* la materia panteistica che annulla la differenza con la mente, con Dio e con le cose in un’unità letteralmente indifferenziata? Ho evocato Edmund Husserl per tentare una comprensione “per differenza” del darsi panteistico della materia che è mente e della mente che, anch’essa in Dio, è materia. Si spalanca un abisso di incompatibilità, ho osservato. La fenomenologia di fonte husserliana ha effettivamente pensato il darsi del fenomeno come una “donazione”. Ma (ribadisco questo snodo cruciale) panteismo è auto-donazione dell’essere, non donazione fenomenologica. Il panteismo non conosce fenomeni, anche se il fenomeno della scuola fenomenologica viene interpretato rigorosamente come essenzialità non scissa *dell’essere e del conoscere e nell’essere e nel conoscere*, come soluzione dell’“enigma” della conoscenza in rapporto al suo oggetto. Se, come ritengo, la fenomenologia è l’ontologia del “tanto essere quanto apparire” (*so viel Sein, sio viel Schein*) di Martin Heidegger, il panteismo non è un’ontologia, e resta a suo carico il dimostrare il contrario senza auto-confutarsi. La visione panteistica non richiede e non sopporta una qualsiasi dimostrazione ontologica di una dottrina dell’essere, così come sarebbe letteralmente insensato pretendere che venga dimostrato il senso del poetare con il quale esso viene condotto a convergere, soprattutto dall’interpretazione di Giorgio Agamben del panteismo poetico di Hölderlin. Nell’ontologia dello Heidegger prima della “svolta”, quello di *Essere e tempo*, abbiamo a che fare con l’esibizione di prove dimostrative dell’ontologia del *Dasein*. Il panteismo resta lontano, irriducibile.

Apriamo il confronto tra idealismo classico e fenomenologia, da un lato, e panteismo dall'altro. Ma qual è il motivo del confronto, chi o che cosa ne evoca l'apertura? Che cosa la legittima se si resta alla cosa stessa del panteismo? La risposta è: niente e nessuno, perché al panteismo, come al mistico, non si accede, non si varca alcuna porta di entrata. Ma la domanda sembra restare del tutto legittima, a meno che non si debba riconoscere al panteismo quell'accesso immediato tramite visione che emerge dalla riflessione di Emanuele Dattilo quale modalità peculiare dell'accesso stesso. In questo caso, tuttavia, la domanda potrebbe ulteriormente articolarsi, mettendo in questione la possibilità stessa di definire filosofico e pensante l'accesso all'universo del panteismo. La sua legittimità emerge proprio come il *quid iuris* kantiano, non appena anche soltanto attimamente ci si discosti dalla visione del panteismo, dal panteismo come visione. Tale scostamento, si noti, si impone dal suo stesso interno, se al panteismo capita di respingere ciò che pure, per questo stesso motivo, esso tocca: panteismo è infatti rifiuto, assenza, impossibilità della composizione di una frattura (Dio e materia, si è detto) da cui risulta, anche se non dovrebbe propriamente "risultare". Il panteista risponderà che egli non è tenuto a sapere nulla di deduzione e di risultati, ma nel fare ciò, di nuovo, egli accoglie negativamente il dedurre da cui si esclude. La situazione aporetica non è superata. Si deve conoscere quel che si dichiara impossibile conoscere, o che si esclude, affinché impossibilità ed esclusione abbiano luogo.

L'uso del termine "accesso" non è forse ingiustificato? Se non può trattarsi di un accesso concettuale, logico, qualsiasi cosa si intenda con "logico" essendo il logico comunque connesso con una discorsività, con un procedimento che introduce e colloca nel proprio orizzonte per via dimostrativa, *teorica*, ciò che qui è escluso per principio; se, intendo dire, l'essere "affetti" dallo *en kai pan* panteistico (il termine è di Dattilo, che definisce spinozianamente l'etica come il darsi di tale affezione) possiede un carattere solo poetico e "abitante", nello stile dello Hölderlin interpretato da Giorgio Agamben; se, quindi tale affezione è uno stare, uno "essere-in", un "abitare" la vita non ricomposta, non sintetica ma una, unitaria, non una vita del pensare, ma una vita che non sa nulla delle fratture della riflessione; se questa è la situazione che il panteismo presenta e offre per noi, che cosa ne è dell'universo del filosofare? Siamo chiamati forse a dire addio alla filosofia, mentre si salva la poesia "abitante". Non si tratta di un problema che possa essere né espunto, né trattato polemicamente. Riflettiamo su quello che chiamiamo l'"universo del filosofare", e facciamolo nei termini non storici, ma di temporalità logica, come Dattilo vuole si faccia con il panteismo. Facciamolo riprendendo ancora la tesi husserliana di una *storia apriori*, di un "apriori della storia", delineata nella famosa Appendice sull'*Origine della geometria alla Crisi delle scienze europee*. È nei termini di tale temporalità non storica ma apriorica e logica che il modo dell'aprirsi dell'idealismo assoluto hegeliano e, in un contesto antidealistico del tutto diverso, della teoria fenomenologica della conoscenza di Husserl, esibiscono per differenza quello che al panteismo *deve mancare*, se esso intende salvaguardare la propria fisionomia autentica. Si comprenda bene: tutto

ciò che qui si viene rilevando sul panteismo e che presenta la caratteristica oggettiva di un distanziamento critico, non consente in alcun modo di essere definito una “critica del panteismo”. Quel che definiamo come il *divieto di accesso pensante al panteismo* è lo stesso che difende il panteismo stesso da ogni rilievo critico: il quale comporta comunque che si produca una sorta di sovrapposizione di teorie, un loro interno darsi insieme in modo che l’una agisca come strumento di distanziamento dall’altra. La critica teorica (non solo filosofica) è un’operazione di distacco che ha all’interno dei segmenti connessi dell’universo unitario del pensare. Ma, se è vero che l’ambito del panteismo non conosce porte di entrata e in esso semplicemente si sta (o non si sta), nessuna faglia di esso potrebbe lasciar passare una critica, perché esso, sappiamo, non ospita faglie, non conosce fratture: lo *en kai pan*, il “tutto in tutto” coincide con la sparizione non dedotta di ogni dualismo, di ogni separazione, di ogni differenza, di ogni pensiero della differenza e della stessa impossibilità argomentata di tale pensiero.

Non si dà pensiero filosofico se non nel modo, più o meno implicito, della fuoriuscita critica da una crisi. Ciò implica l’ammissione del tempo logico del pensare, o della storia apriori in cui si attivano o “si riattivano” (il termine è husserliano) costantemente forme ulteriori del pensare, generate dalla e nella crisi. Non è priva di un significato rilevante nel contesto delle osservazioni sul panteismo che stiamo conducendo, la circostanza che nel caso di Hegel l’idealismo assoluto si strutturi come filosofia della unità dialettica del reale, sulla base della critica del dualismo kantiano tra gli oggetti conosciuti nell’esperienza, e la cosa in sé sottratta ad ogni conoscibilità. L’assolutezza idealistica dell’essere che emerge, grazie alla *Absolvenz* dal finito, nella sua infinita unità è il prodotto della crisi critica del kantismo. Nessuna traccia di esso può essere rinvenuta nell’unità panteistica che non ha alle sue spalle alcun dualismo da superare e non si afferma *contro* il dualismo. In Husserl, d’altra parte, la fenomenologia come teoria della conoscenza intenzionale dei fenomeni fa della coscienza il luogo e il mezzo della soppressione dello iato enigmatico tra la conoscenza e il suo oggetto. Tale dualità renderebbe impensabile la conoscenza stessa, ma quest’ultima si attua invece come unità fenomenologica dell’essere-conoscere data ad un soggetto che la costituisce e che dunque appartiene a tale unità. Ma anche qui, è la crisi della metafisica della teoria della conoscenza quel che ne rende possibile e necessaria la declinazione fenomenologica. L’appartenenza del soggetto costituente all’unità fenomenologica è incomparabile con l’impersonalità del pensiero definito dal panteismo: ciò che chiamiamo soggettività del pensare è concepita come evanescente emanazione dell’*en kai pan*, come il nome di un concetto panteisticamente dissolto.

La definizione dell’identità in cui mi riconosco, espressa con brevità semplificante, si riassume nel razionalismo che abbraccia tanto Husserl quanto Freud. Questa tuttavia non è per me una gabbia: porte e finestre, faglie, ne spezzano la chiusura e la aprono e la sfidano (se è permessa l’enfasi). L’attenzione husserliana alla ragione fenomenologica che si radica nella passività della vita della coscienza e non si risolve nell’attività dell’ego puro conoscente, così come

d'altra parte la ragione freudiana che si misura con la *de-raison*, senza mai divenire culto dell'irrazionale (ho indagato questo punto in *Umanesimo europeo. Sigmund Freud e Thomas Mann*, Scholé Morcelliana, Brescia 2019), mi forniscono la trama essenziale del pensare. Vedo bene che il saggio di Emanuele Dattilo, sul quale valgono le osservazioni generali, di principio, che ho svolto e rispetto al quale la mia sia pure aperta identità mi mantiene estraneo (nell'apprezzamento pieno del suo lavoro), funge come occasione per ribadire che tale identità non è una gabbia chiusa e inoltre per operare con il pensiero comunque in opposizione a derive dualistiche (per esempio, quella attiva nel comodo accoglimento della differenza aristotelica tra potenza e atto). Se in certo senso si può dire, alla luce dei rilievi svolti, che il panteismo è una sorta di antifenomenologia, così come la fenomenologia è l'antitesi di ogni panteismo, resta tuttavia vero che il saggio di Dattilo agisce come strumento teorico di "liberazione" (l'osservazione, puntuale, mi viene da Lorena Preta) tanto da una metafisica della differenza dialettica, quanto da una metafisica dell'unità logica dell'essere.

Non potrei fermarmi senza ricordare la non infrequente emergenza, nel libro, delle ricadute definite "politiche" dell'accettazione della visione panteistica dell'essere. Anche Giorgio Agamben presenta il suo libro sulla follia del panteista di Hölderlin parlando del fatto che il grande poeta «ha consegnato all'umanità un'altra, inedita figura della vita, il cui significato genuinamente politico resta ancora da misurare, ma ci riguarda da vicino». Vi domina la convinzione che l'ordinamento politico e sociale di ogni società non possa e quindi non debba rispondere al criterio del comando e dell'obbedienza, comunque garanti della salvaguardia normativa, costituzionale, di tale ordinamento. Tale dissoluzione letteralmente anarchica dei principi e delle norme politiche, corrisponde al divieto di concepire (sulla scorta del nesso aristotelico tra potenza e atto) un rapporto di dominio del *pensare* progettante rispetto all'*agire* esecutivo. Non mi interessa ora comprendere il motivo della preferenza politica dell'opzione antinormativa e antistituzionale, rispetto alla istituzionalità che fonda per esempio le odierne liberaldemocrazie, sebbene si tratti di una questione di fondo, non eludibile se non in base al rifiuto di ogni legittimità del volere pratico razionale, esso stesso tuttavia reclamante il chiarimento del suo "significato genuinamente politico". Mi interessa piuttosto, rievocando il senso della *rimozione della normatività* a vantaggio dell'immanenza antinormativa e antipolitica che ho messo in rilievo nel cosiddetto materialismo storico di Karl Marx (il mio libro, *Normatività e storia. Marx in discussione*, FrancoAngeli, Milano, è del 2000), cogliere la convergenza, nelle premesse, ma non negli esiti politici, giuridici ed etici, con quella *problematizzazione del normativo*, che in Dattilo ottiene la sua estrema, negativa, sanzione panteistica. Sono e resto un democratico liberalsocialista, ritengo essenziali l'istituzione e la difesa delle norme costituzionali, dunque del comando e della decisione democratica dei cittadini rappresentati. Lo stesso essenziale valore fondativo per un ordinamento democratico non solo nazionale assegno alle "Dichiarazioni universali dei diritti dell'uomo". Ma non mi sfugge la fragilità essenziale della istituzione delle norme e il loro collocarsi sempre

nel punto instabile in cui sono insidiate dalla fattualità storica e psicologica o antropologica, e come siano rischiosamente destinate a perdervisi. Non recedo quindi né dalla difesa teorica e pratica, politica dunque, del normativo, né dalla costante riflessione (essa stessa politica) sui suoi limiti, sulla *fragility of goodness* valoriale di cui ha parlato Martha Nussbaum. Il risvolto politico del panteismo di Emanuele Dattilo, anche da questa prospettiva, mi dà da pensare attraverso il riferimento all'unità panteistica divina di mente e materia e alla tesi che ne discende dell'impotenza di una pura mente, in cui pure non mi riconosco. Esso tocca infatti una mia corda importante, quella che contesta la possibilità di affidarsi razionalisticamente alla debole garanzia mondiale offerta alla soggettività che ritiene di poter compensare la propria angosciosa incertezza facendosi illusoriamente principio archetipo di un *ordine della certezza* nel pensiero e nella vita.

Discussione

“Più” asceti

Un commento ad A. Lucci, *La stella ascetica. Soggettivazione e asceti in Friedrich Nietzsche*

Inschibboleth 2020

Lorenzo Pampanini

L'asceti: quasi non si ha più il coraggio di portarne in luce la naturale utilità, l'indispensabilità ai fini dell'educazione della volontà. Si fanno esami su tutto, ma non sull'essenziale: se si sappia volere, se si possa promettere; il giovane finisce gli studi senza neanche nutrire un dubbio, una curiosità per questo massimo problema di valore della sua natura

(F. Nietzsche, *Frammenti postumi 1887-1888*, Milano 1971, 10)

Non è un caso che l'asceti sia tornata ad essere oggetto della riflessione filosofica a partire dagli ultimi decenni del XX secolo. Almeno tre ragioni teoriche sono riconoscibili nella riflessione filosofica contemporanea: (1) La metodologia di indagine riscoperta dall'esistenzialismo, che, come forma di umanismo, inaugura l'approccio teorico moderno alla soggettività come formazione individuale a partire dalla ricezione personale delle questioni esistenziali; (2) il compito teorico di interrogarsi sulla natura filosofica del processo storico-poietico che ha condotto al soggetto moderno (Hadot, Foucault, Rabbow, Sloterdijk). Ma, soprattutto, (3) la Modernità stessa, che, nel processo di secolarizzazione che la segna, ha civilizzato e collettivizzato la vita incentrata sull'esercizio strappando le asceti dai loro contesti spirituali per dissolverle nell'allenamento, nell'istruzione e nel lavoro¹.

In questo scenario, si inserisce il libro di cui mi occupo in questa sede: *La stella ascetica. Soggettivazione e asceti in Friedrich Nietzsche* di Antonio Lucci. Testo che compie una ampia operazione sia ermeneutica che teorica sull'asceti,

¹ Cfr. P. Sloterdijk, *Devi cambiare la tua vita*, Milano 2010, p. 405.

la quale, come vedremo, suggerisce spunti utili per problematizzare sulla comprensione della sua natura, in Nietzsche e non.

Il fatto che il tema dell'ascesi sia tornato ad interessare i pensatori contemporanei, come Lucci, è un segno che indica una precisa situazione extra-academica del nostro tempo. È, infatti, urgente rendersi conto come oggi siano necessarie attività di soggettivazione. Ogni individuo è costretto, in qualche modo, ad auto-plasmarsi. La cura di sé come correttivo per una buona crescita autonoma è un passaggio obbligato per la crescita personale. Inoltre, se la Modernità, come è stato indicato, è contrassegnata da un «incremento per via di esperimenti» in quanto i soggetti moderni si scoprono «portatori di una specifica volontà di potenza provvista di un indice di incremento»², allora la crescita auto-prodotta attraverso esperimenti che accrescono la propria potenza è il segno distintivo della soggettività contemporanea. Operazioni ascetiche da cui si inizia a costruire il proprio Sé, in modo autarchico, permeano e guidano, più o meno consapevolmente, la vita delle donne e degli uomini contemporanei, anche se le tecniche e gli esercizi auto-educativi liberamente auto-praticati, che ritmano l'intimità della vita individuale, non vengono identificati come 'ascetici'.

Almeno in vista di queste ragioni, capire cosa sia l'ascesi, e come opera nel processo di soggettivazione, è fondamentale oggi.

Come Antonio Lucci mette da subito bene in chiaro, l'attività ascetica comporta un cambiamento che lo studioso definisce 'metanoico', dal quale consegue, cioè, una conversione soggettiva radicale del modo di sentire, di pensare, e di agire. Un training che oggi non è solo auspicabile, ma è addirittura necessario per mantenere un'integrità e una salute tale che consenta semplicemente di vivere bene, aggiornati, e resilienti (in Aristotele ἄσκησις vuol dire proprio resistenza). Inoltre, ciò che, forse, non è immediatamente comprensibile dalla lettura del libro di Lucci, è che gli esercizi ascetici sono alla portata di tutti. Non richiedono nessuna formazione particolare pregressa per attuarli, se non la decisione intima e personale di auto-modellarsi proprio in vista del formarsi da sé; decisione che comporta una trasformazione, ma non una deviazione dalla nostra natura, posto che l'ascesi concepita come esercizio può ben emergere da sé, in quanto l'esercitarsi in modo da porre sé stessi come oggetto di intervento tecnico attiene alla natura tecnica dell'essere umano³. La metanoia è la conseguenza essenziale dell'esercizio ascetico, intesa come "conversione ontologica" dell'individuo-animale in soggetto. È esplicitiva una citazione di Nietzsche sull'ascesi che Lucci riporta e analizza nel libro:

La vendetta viene tolta di mezzo e, con essa, anche la conoscenza di sé. Noi operiamo di nuovo, continuiamo a vivere. Ma tutti i soliti movimenti, che ci guidavano prima, sembrano trasformati

² Cfr. P. Sloterdijk, *L'imperativo estetico*, Milano 2017, pp. 67-68; 102.

³ Circa la naturale azione dell'esercitarsi propria dell'essere umano, si veda in merito il saggio di A. Lucci, *L'animale acrobatico*, «Esercizi Filosofici» 7, 2012, pp. 78-97.

In questo passaggio lo studioso rileva una prima intuizione di Nietzsche sulla natura dell'ascesi, non in chiave genealogica o psico-storica, ma individuata nel *mélange* tra la dimensione psico-energetica individuale e quella oggettuale dell'ascesi come tale, ovvero come attività ed esercizio. Qui l'attenzione deve cadere sulla parola 'vendetta', per gettare luce sulle due tesi che sostiene Lucci nel suo libro, secondo le quali, da una parte, in Nietzsche, ci sarebbero molte asceti diverse e non una nozione unica di asceti, e, dall'altra, che Nietzsche condanna gli ideali ascetici, ma ha una buona opinione dell'asceti come tale, rettamente intesa⁴. A sostegno di quest'ultima tesi, si può, in effetti, far notare subito che già se l'asceti «toglie di mezzo» la vendetta, essa è per Nietzsche qualcosa di positivo, perché, per il pensatore di Röcken, le cose cattive nascono dalla vendetta e dallo spirito del *ressentiment* – per lui, come è noto, manifestazioni della debolezza.

Che cos'è cattivo? Ma l'ho già detto: tutto quanto scaturisce da fiacchezza, da invidia, da vendetta (L'Anticristo, § 57)

Da queste due tesi emerge una prima difficoltà: in che senso in Nietzsche si trovano molte asceti, e, al contempo, l'asceti come qualcosa di positivo? Se l'asceti è «un fenomeno estremamente variabile» che dipende dall'«attore storico o dal punto di vista psico-energetico» (p. 140), in che modo avrebbe senso, per Nietzsche, parlare di asceti al singolare?

Per trovare la soluzione a questa aporia, occorre seguire attentamente la minuziosa ricostruzione dell'asceti in Nietzsche svolta nel libro.

Prima di addentrarci nell'operazione ermeneutica attuata da Lucci, è importante porre l'accento su una delicata e fondamentale operazione teorica che lo studioso svolge, vale a dire la formulazione di un'ipotesi etimologica che si basa sulla connessione tra il verbo ἄσκέω e il sostantivo ὁ ἄσκός. L'autore giunge a sostenerne, attraverso una associazione filologica, e teoretica, integrativa dei due termini, la loro appartenenza ad un comune campo semantico.

ἄσκέω e ὁ ἄσκός sarebbero sintetizzati nel semantema tematico greco-classico ἄσκησις, in quanto esercizio svolto con maestria e tecnica, che consente l'accesso in una attività che segna un passaggio dal suo 'prima' al suo 'dopo', volta al perfezionamento (ἄσκέω) – per mezzo di riempimento e svuotamento – del recipiente in sé manchevole e da riempire (formare) che è l'involucro corporeo che conterrà la soggettività (ὁ ἄσκός). Con questa definizione Lucci riesce a tracciare una costellazione complessiva e inclusiva in grado di comprendere e tenere insieme, nel significato profondo della parola stessa, sia i filosofi che hanno praticato l'asceti (stoici, epicurei, cinici) sia i filosofi che si sono occupati dell'asceti come tematica filosofica (Nietzsche, Hadot, Foucault, Sloterdijk).

⁴ Dalla ricostruzione di Lucci emerge, *prima facie*, che le due cose sono correlate in un modo preciso: Nietzsche ripercorrerebbe e analizzerebbe genealogicamente le forme di asceti che si sono attuate attraverso "ideali" nella storia proprio al fine di mostrare come esse siano degenerazioni di qualcosa di in sé positivo (cfr. pp. 73-74; 130). A questo proposito lo studioso cita una esplicita dichiarazione di Nietzsche nel *Frammento* 5, Gruppo 7, fine 1886 – primavera 1887.

Pertanto l'autore, con questo lavoro, riesce negli intenti contributivi che si propone, in quanto il libro si inserisce pienamente nelle produzioni filosofico-letterarie volte a scrivere «una storia dell'ascesi come tematica filosofica» che è «tanto urgente quanto ancora tutta da scrivere» (p. 15).

L'ascesi, infatti, come tematica filosofia, non compare nelle riflessioni di certa filosofia come un concetto sistemico-dottrinale, o un principio epistemico o metodologico-critico generale, ma, come una realtà concreta, una pratica antropologica, che viene pian piano decifrata, venendo messa a tema dalla filosofia. In questo processo di meditazione e decifrazione filosofica dell'ascesi, è proprio Nietzsche a svolgere un ruolo fondamentale e pionieristico. In quanto lavoro di individuazione dell'ascesi svolto dal filosofo tedesco a partire dal suo insorgere nella psicologia individuale, sino al processo di degenerazione e 'inautenticazione' che essa ha subito nel corso della sua storia, ne è un primo coraggioso tentativo.

Il lavoro che Lucci svolge in *La stella ascetica* è, dunque, in primis ermeneutico, nel senso che lo studioso si occupa di svolgere una ricostruzione interpretativa della tematizzazione genealogica dell'ascesi operata da Nietzsche, facendo parlare i testi. Il saggio è scritto seguendo scrupolosamente l'indicazione nietzscheana di "ruminare" i suoi scritti. Tuttavia, il fine risulta essere quello teoretico di fare chiarezza sull'ascesi in quanto tale, mostrando, a questo scopo, quanto il lavoro filosofico-psicologico svolto da Nietzsche nella sua tematizzazione genealogica, dal 1870 sino al 1888, sia fondamentale per una ricostruzione storico-teoretica dell'ascesi come tematica assunta e affrontata dalla filosofia. Sul piano ermeneutico lo studioso mostra come il tema dell'ascesi in Nietzsche non possa essere spiegato solamente ricorrendo alla terza dissertazione della *Genealogia della morale*. La distinzione capitale che Lucci rileva nel suo lavoro sull'ascesi in Nietzsche è quella tra asceti e ideali ascetici. Sulla base di questa distinzione, nella sua intima struttura teorica, il libro si trova a fare i conti con una contraddizione interna alle riflessioni nietzscheane sull'ascesi. Quella che scaturisce dal continuo movimento che tiene insieme intreccio e separazione dei due piani su cui Nietzsche rileva il fenomeno ascetico: quello storico-genealogico e quello psico-energetico individuale. Da ciò sorgono alcune questioni: se una asceti in sé al livello storico-genealogico non esiste (perché esistono molte configurazioni dell'asceti tanti quanti sono «gli attori storici» che la attuano) come può Nietzsche individuare l'asceti nella sua essenza "originaria" e connotarla positivamente al punto da volerne riscoprire il senso autentico? A quale dimensione si riferisce, in relazione all'asceti, il termine 'originaria'? In chiave storica, per cui l'asceti 'autentica' è quella greco-arcaica, così come si presenta al suo sorgere cronografico? Oppure in riferimento a una dimensione a-temporale e oggettuale in chiave antropo-psico-energetica? Di sicuro l' 'essenza dell'asceti' non è per Nietzsche una astrazione, in quanto essa è una 'forza concreta', non è alcunché di metafisico o intellegibile. Ma, nonostante

l'elevatissima considerazione che il filosofo ha dei Greci⁵, l'accezione originaria di ascesi non può essere né quella pitagorica (in quanto anellenica e derivativa) né l'altra origine di essa nel mondo greco, in quanto reazione traumatica al dissolversi della «visione dionisiaca del mondo». Ovvero ascesi come reazione energetico-individuale apollinea che «ricomponne Dioniso sbranato dalla sua lacerazione asiatica»⁶ e fa emergere la contrapposizione di un ordine superiore del mondo e uno volgare e dappoco. La risposta di Nietzsche, fatta emergere da Lucci, sta, piuttosto, nella possibilità di osservare l'ascesi originaria e autentica come «ricetta» auto-somministrata in grado di gestire il 'di più' di potenza psico-energetica dell'individuo, cioè al di là delle sue manifestazioni storico-sociali. Così intesa, l'ascesi si risolve interamente all'interno dell'economia antropopsicologica e biologica del singolo individuo, come processo di esercizio psicotecnico interiore, che solo di riverbero può declinarsi in diversi modi nella dimensione storico-performativa esteriore.

Dal lavoro di Lucci emerge, quindi, come Nietzsche non «scriva» una storia dell'ascesi come tematica, ma piuttosto tracci una onto-storia del fenomeno ascetico, una fenomenologia, dunque, dell'ascesi, svolta con il metodo genealogico. Rispetto alla nozione di 'genealogia' l'autore ricorre a Foucault e a Deleuze, non accogliendo acriticamente le loro interpretazioni, ma facendo a ciascuno dei due, rispettivamente, una sorta di appunto correttivo, volto a mettere il lettore sulla strada giusta per la comprensione del modo in cui Nietzsche stesso concepì la genealogia e l'ascesi che ne è oggetto. Essa è, sostiene Lucci, per Nietzsche, certamente una storia completa e sincera degli sviluppi positivi e negativi, degli errori e delle cattive applicazioni, di un certo fenomeno concreto; dei fraintendimenti accidentali che un certo fenomeno ha subito nel corso della sua esistenza, nel suo perdurare nel mondo umano, delle sue modifiche e perversamenti; e quindi una sorta di specchio posto dall'alto sull'intero propagarsi storico-evolutivo dello sviluppo completo di un fenomeno e di un concetto. Il suo fine è quello indicato, però, da Deleuze. Ovvero, in quanto oggetto della genealogia, dell'ascesi viene chiarito da Nietzsche il 'senso' e il 'valore' che ha avuto. Lucci, contro Foucault, fa notare che, per Nietzsche, l'approccio genealogico non vale «per qualsiasi oggetto storico o epistemologico» bensì solo per quei fenomeni e concetti culturali che hanno una consistenza materiale, concreta, e che sono contrassegnati da un triviale venire alla luce. Questo perché, ciò che nasce in modo brutale nell'uomo è davvero reale ed esistente, dal momento che per Nietzsche «non esiste il soggetto disincarnato, esistono sempre e solo soggetti con una fisiologia che è diretta espressione del loro quantum individuale di potenza» (p. 104). La critica più terapeutica rispetto

⁵ «Chissà se qualche secolo più tardi non si finirà per dire che il merito vero e proprio di tutta la filosofia tedesca sia stato quello di aver riconquistato passo dopo passo il suolo antico, e che ogni pretesa di 'originalità' appaia meschina e ridicola di fronte a quella di aver riallacciato il legame che appariva spezzato, il legame con i Greci, finora il tipo "umano" più dotato», cfr. Friedrich Nietzsche, *La volontà di potenza*, aforisma 419.

⁶ Cfr. F. Nietzsche, *La visione dionisiaca del mondo*, in *Scritti 1870-1873*, Milano 2017, p. 56.

al modo in cui Nietzsche considera l'ascesi è quella che Lucci rivolge al Deleuze interprete di Nietzsche. Lo studioso mostra, infatti, che l' 'uomo ascetico' non è, per Nietzsche, il trionfo delle forze reattive. Aspetto che emerge chiaramente attraverso la distinzione chiave operata nel libro, quella tra momenti teorico-genealogici di ascesi e ideale ascetico.

Tuttavia, l'ascesi è, anche per Deleuze, oggetto di genealogia proprio nel senso in cui Lucci configura la modalità in cui Nietzsche la pensa. Se, infatti, dell'ascesi viene mostrato e ripercorso nella sua storia il suo sorgere positivo e i suoi sviluppi degenerativi in quanto forza concreta, viene di fatto per questo ad essere oggetto della genealogia come «nobiltà e bassezza, nobiltà e viltà, nobiltà e decadenza nell'origine. Il nobile e il vile, l'alto e il basso: questo è l'elemento propriamente genealogico» posto che «genealogia vuol dire origine e nascita, ma anche differenza o distanza nell'origine»⁷. Lucci evidenzia il fatto che il movimento genealogico dall'ascesi non è lineare, ma di "rottura" nel passaggio storico-ideologico da ascesi a ideale ascetico, ma non pone l'accento sul fatto che sia questo passaggio a rendere necessario il movimento del metodo genealogico e a decretare il motivo del sospetto di Nietzsche circa la vera origine e la natura del fenomeno ascetico. In altre parole, agli occhi dello studioso, non è la trasformazione dell'ascesi in ideale culturale a suscitare il sospetto dal quale si origina in Nietzsche l'analisi genealogica su di essa.

Da un punto di vista etimologico-filosofico e storico-genealogico, seguendo, invece, l'importante ricostruzione teorica di Lucci, si comprende che l'ascesi è stata concepita fin dal tempo pre-omerico come una attività con precisa connotazione tecnica. Inizialmente, però, rivolta ad oggetti esterni, come qualcosa da adornare o da cesellare. Poi, con Platone ed Aristotele, quindi nell'età classica della Grecia antica, il termine ha assunto un valore di training, di «esercizio fisico», afferma lo studioso. Tuttavia, non solo, tenendo conto che in *Repubblica* 518d-e Platone utilizza il sostantivo ἄσκησις in relazione alle virtù dell'anima dette differenti da quella intellettuale, e non indicate come corporee, ma simili a quelle corporee. Ad ogni modo, essendo consustanziale al confronto teorico di Nietzsche con l'ascetismo, dalla fase precedente a La nascita della tragedia fino a L'Anticristo compreso, è bene precisare che la ricostruzione teorica dell'ascesi compiuta da Lucci in termini filosofico-linguistici, vuole – e riesce – ad essere onto-etimo-filosofica. Vale a dire, una ricostruzione completa che non tratta l'ascesi solo come nozione prodotta in seno alla filosofia, ma come reale attività, per così dire, empirica, concreta.

Il libro dà, quindi, non solo un contributo teorico molto significativo relativo alla motivazione della ricostruzione genealogica nell'approccio psico-filosofico all'ascesi assunto da Nietzsche nel corso del proprio percorso teoretico, ma presenta anche una profonda riflessione sull'ascesi *tout court*.

⁷ Cfr. G. Deleuze, *Nietzsche e la filosofia*, Torino 2002, p. 5.

È nella fase di riflessione sull'ascesi precedente alla critica degli ideali ascetici nella *Genealogia della morale*, cioè con *Umano, troppo umano* e *Aurora*, che Lucci segnala una svolta teorica decisiva, per cui Nietzsche guadagna una visione dell'ascesi che non abbandonerà più e che, in effetti, ne delimita una connotazione in certa misura positiva: l'ascesi come esercizio di auto-dominio delle forze psico-energetiche del soggetto. Prodromo di quella che diventerà, poi, la concezione nietzschiana di asceti come esercizio di gestione che il soggetto attua sulla propria *Wille zur Macht*.

L'idealizzazione dell'asceti lavorata nell'etica religiosa cristiana risulterà essere proprio il fraintendimento di questa natura 'sana' dell'esercizio ascetico individuale, in quanto diventa ideale promosso dal prete-asceta per salvare «i deboli» non insegnando loro una pratica per diventare più forti, ma moralizzando la debolezza e rendendo «i forti» cattivi⁸. Sarà poi nell'«asceti dei forti» che il filosofo di Röcken farà riemergere la sua caratterizzazione dell'asceti come essa è autenticamente nella sua benefica natura psico-energetica atemporale, come volontà di indipendenza e di libertà. Da questa ricostruzione Lucci fa emergere, anzitutto, che in Nietzsche la riflessione sull'asceti è condotta in modo da tenere insieme tanto il piano individuale e quello collettivo quanto quelli psico-storico e atemporale-essenziale. L'intento di Nietzsche è restituire il proprio significato autentico all'asceti, de-idealizzarla ed emendarla dal fraintendimento che di essa ha operato il cristianesimo, al preciso scopo di poterla osservare nella sua vera natura. «[P]ensare a una "rinaturalizzazione" dell'asceti, a una sua rivalutazione secondo il suo significato originario: quello di training sia fisico che psichico» (p. 145). Ciò vale a dire che la trattazione genealogica dell'asceti attraverso l'osservazione della *Wirkungsgeschichte* psicologica che l'ha modificata nei secoli, operata da Nietzsche, ha lo scopo di individuare ed esprimere ciò che l'asceti è veramente, e la sua importanza nella vita umana personale, facendo emergere la sua autentica, non falsata, natura etica. Arrivare ad osservare l'asceti nella sua natura pura per comprendere il motivo della sua reale esistenza nell'essere umano, è questo il vero scopo di Nietzsche, che lo studio di Lucci fa emergere.

⁸ Lucci non manca di rimarcare come nella disamina nietzschiana del prete-asceta ci sia una prima, epocale, demistificazione del cristianesimo. Nozioni come "peccato" e "colpa" non avrebbero matrice teologica o ultraterrena, ma la funzione, da parte del prete-asceta, di idealizzare l'esercizio ascetico al fine di controllare la follia morale e al contempo preservare le nature più deboli tra noi dal *ressentiment*. Con Nietzsche si è, difatti, innescato un processo di de-metafisicizzazione della religione cristiana, che culmina nella "secolarizzazione" intesa come perdita della *Naturwüchsigkeit transcendente* della religione positiva, espressa nell'affermazione netta di Peter Sloterdijk per cui «la religione non esiste, né esistono le religioni, ma soltanto mal compresi sistemi di esercizio spirituale, sia che essi vengano praticati a livello collettivo sia che vengano eseguiti a livello individuale. In tal modo, l'incresciosa distinzione tra vera religione e superstizione perde consistenza. Viene meno anche l'errata distinzione tra credenti e non credenti, sostituita dalla distinzione tra praticanti e chi non si esercita, o meglio, chi esegue esercizi diversi». Cfr. P. Sloterdijk, *Devi cambiare la tua vita*, Milano 2009, p. 6.

Infatti, il filosofo tedesco scrive: «intendo naturalizzare di nuovo anche l'ascesi; anziché puntare alla negazione, puntare al rafforzamento»⁹.

Per Nietzsche l'ascesi non deve essere ridotta ad un ideale da seguire o in cui credere. Fare dell'ascesi un ideale è sbagliato proprio perché l'ascesi non ha natura metafisica, astratta, come invece suggerirebbe il rifiuto del corpo e della materia. L'ascetismo è intramondano, non ultramondano. Il libro di Lucci illustra come ripercorrere e decodificare la genealogia del fenomeno ascetico ha il preciso scopo, in Nietzsche, di riscoprirne il senso autentico: quello di istruire la soggettività a dominare il naturale approccio individuale proprio con ciò che è corporeo e materiale. Una attività di auto-manipolazione della propria forza, la quale non è rivolta alla speculazione, alla teorizzazione, e alla salvezza dell'anima, ma alla vita concreta fatta di incontri tra corpi, persone, e materia.

In virtù del suo costante intersecare il piano ermeneutico e quello teoretico, la lettura del libro porta a riflettere sul fatto che l'ascesi non ha niente a che fare con la religione, non ha niente di trascendente, non ha relazioni dirette col misticismo anacoretico-cenobitico, e non ha tanto di spirituale, ma molto di psicologico e biologico. L'ascesi non concerne immediatamente nemmeno la rinuncia e la privazione, l'astinenza e la negazione della vita degli stiliti e degli eremiti. Nemmeno la dannazione della materia operata dalla gnosi e dal neoplatonismo. Per Nietzsche, essa non ha neppure un rapporto immediato con piacere e dolore – come in Schopenhauer che la considera un tentativo di “fuga dal dolore” negando la volontà come tale – ma solo con la potenza e l'individuo che la possiede e la gestisce. Si legge, infatti, in Nietzsche:

Piacere e dispiacere sono mere conseguenze, meri fenomeni secondari – ciò che l'uomo vuole, ciò che vuole ogni piccolissima parte di un organismo vivente, è un di più di potenza¹⁰.

In questo senso Lucci individua, nella fase finale del pensiero nietzscheano, il profilarsi di un nuovo tipo di asceta. In cui l'ascetismo diventa natura, non più solamente esercizio, attività, ma forma di vita che dispone di una potenza tale da superare tutti gli attori sociali e da porsi al vertice dell'organizzazione sociale.

A tale forma di vita è dedicato e riferito il frammento dell'ascesi dei forti in cui Nietzsche dà una, complessa da seguire, e sulle prime perturbante, ‘ricetta’ per la «scuola transitoria» che è il percorso ascetico. Questo tipo di asceta riesce a «dominare non perché vuole, ma perché è». Tale asceti, per Nietzsche, non è più un training, bensì una asceti personale radicalmente diversa da quella idealizzata dal prete-asceta. Non un ideale da seguire, o un esercizio della volontà, ma, appunto, una forma di vita strapotente.

⁹ Cfr. F. Nietzsche, *Frammenti postumi (1887-1888)* in *Opere complete*, Milano 1971, vol. 8.2, § 9, p. 45.

¹⁰ Cfr. F. Nietzsche, *Frammenti postumi*, primavera 1888, 14 [174].

Dal lavoro ermeneutico-teoretico di Lucci, emerge, infine, che la riflessione filosofica di Nietzsche sull'ascesi rivela un percorso teorico che rintraccia diversi modi di considerarne la natura. Dapprima l'ascesi come reazione traumatica, quindi come ideale in cui credere per il semplice conservarsi e difendersi dal dolore e dall'impulso di morte; poi come ricetta per la preparazione personale, al fine di approntare una soggettività forte e resiliente per la gestione della potenza che produce il potenziamento di una soggettività dominante per natura.

La connotazione che Antonio Lucci dà dell'ascesi, quindi, come distillato dei suoi studi sulla ricognizione del lavoro teoretico di Nietzsche su di essa, sta nell'individuare in un calibrare il soggetto e sua potenza. Cioè come ponderazione e bilanciamento dell'individuo concreto con la sua forza, come sintesi polarizzante di unione e separazione dei due, al fine di costituire una forma di vita forte. L'ascesi ha la capacità di isolare la potenza e di porla ad oggetto di quel soggetto che tale forza costituisce come la sua forza. In virtù dell'ascesi come calibrare la propria potenza l'individuo si soggettivizza, si rende soggetto, 'tradendo' la sostanza, ovvero correggendo i legami biologici con la propria natura, che lo determina ad essere incontrollato, riappropriandosi della propria potenza, senza superare del tutto tali limiti naturali, poiché, pur dominando, l'asceta rimane suscettibile alla propria auto-gestione. La genesi del soggetto, proposta da Nietzsche, risulta essere un'operazione umana, vale a dire che il soggetto non è già bell'e fatto come un ente astratto (il soggetto della scienza che per Nietzsche non esiste), ma si dà la sua forma nel calibrare ascetico, inteso, in ultimo, come il fondamento psico-energetico individuale delle tecniche con cui l'uomo produce l'uomo. L'ascesi in sé, per Nietzsche, risulta essere, perciò, una modalità di soggettivazione concreta e psico-fisiologica – dunque biologica – alternativa alla metafisica del soggetto astratto o oggettivato kantianamente. Ma dal lavoro di Lucci emerge altresì che ciò che rende necessaria, possibile, e reale, l'ascesi, per Nietzsche, è la necessità che l'uomo ha di avere la propria potenza gestita, controllata. Condizione che denota, agli occhi del filosofo tedesco, una debolezza puerile congenita di cui l'uomo può e deve liberarsi trasfigurandosi in *Übermensch*. L'ascesi, in effetti, anche quella rettamente esercitata come espressione di "valori vitali" di una soggettività dominante per natura, è qualcosa di parzialmente positivo, ancora "troppo" legato alla debolezza della natura umana, in quanto ha a che fare con il bisogno naturale dell'uomo di essere controllato e gestito. Per questo essa rimane una «scuola transitoria» non «uno scopo in sé», proprio come l'uomo. Anche la forma asceticamente riuscita della soggettività non è un fine in sé, perché la soggettività, per Nietzsche, non deve essere solo costituita e gestita, ma soprattutto perfezionata e superata. A questo proposito emerge un vincolo paradossale tra soggetto e potenza che Lucci non analizza, ma che consegue direttamente dal suo studio: l'ascesi è una pratica tecno-energetica mediante la quale il soggetto impiega parte della propria potenza per controllare e gestire la propria potenza stessa, cosa di cui non avrebbe bisogno se la sua potenza fosse naturaliter in suo pieno potere. Nell'ascesi si troverebbe, dunque, il mandato biologico della capacità umana di sopperire, compensando personalmente, la

propria necessità di dover essere gestito a causa della naturale indisponibilità della propria potenza, che per Nietzsche, rappresenta il limite biologico umano. Sarebbe precisamente questo il motivo che ha spinto il Nietzsche ‘psicologo’ al sospetto circa l’origine dell’ascesi (e al suo pervertimento in ideale) e a conferirgli realtà e peso teorico attraverso il metodo genealogico. Il filosofo non avrebbe avuto l’esigenza di effettuare una ‘psicologia smascherante’ delle forze negativo-reattive dietro l’ideale ascetico per convertire in virtù affermative le tendenze negatrici del mondo e della vita¹¹, rivalutando l’ascesi. Ma piuttosto l’intenzione di far emergere come l’ascesi stessa abbia origine da un deficit biologico umano.

Constatando il fatto che non ci siamo ancora liberati da questa debolezza, infatti, Lucci invoca il compito della filosofia contemporanea di pensare – con, ma oltre Nietzsche – un nuovo modo di concepire l’ascesi, che sappia trovare una nuova relazione dei tre termini chiave nietzscheani – soggetto, potenza, e ascesi – alternativa tanto allo *Übermensch*, quanto all’estrema potenza di rinunciare, propria della diserzione metafisica dal reale verso la ‘vita vera’, propugnata nell’ideale ascetico. Una relazione tra il soggetto e sua potenza che potrebbe consistere in un tipo di ascetismo maturo, da intendersi come pratica individuale di tutti coloro che avvertono la necessità di realizzare una ‘personale stilistica dell’esistenza’ – un’ascesi volta a liberarsi dalla stessa auto-gestione di sé – al fine di trasformare il tecnico auto-plasmarsi in concreta e intramondana forma di vita libera dalla volontà di controllo e di dominio, e al contempo, differente tanto dal cieco edonismo e dalla ferrea auto-disciplina, quanto dalla felicità mediocre. In un tempo come il nostro in cui il periodo delle pratiche fatte proprie acriticamente sembra finito, risultano urgenti pratiche nuove all’altezza di formare il benessere psico-fisico di soggettività mature e resilienti. L’ascesi quotidiana attuale si suppone debba consistere, date queste premesse, nel trovare una modalità diversa della ‘cultura di sé’ per abitare l’aperto del mondo contemporaneo, rispetto al controllo personale imposto tanto dall’esterno (società, famiglia, morale, istituzioni, diritto), quando da quello ascetico auto-imposto dall’interno, senza, tuttavia, né isolarsi né ricadere nelle due tipiche espressioni della debolezza e del bisogno di contenimento: il godimento disperato (*jouissance*) e la pulsione di morte (*Todestrieb*). In questo senso, l’ascesi possibile oggi – proprio in funzione di una buona socialità – non sembra poter essere immediatamente associativa, un’‘atletica’ comunitaria, bensì, prima di tutto, un esorbitante e, di volta in volta, pre-relazionale autoinflusso tecno-psico-energetico individuale. Attraverso tale esercizio su di sé, il singolo riesce a liberarsi del deficit biologico che si identifica con la sua peculiare debolezza: dover asceticamente auto-gestire la propria potenza oltre i propri personali piaceri e dolori; riuscendo a dare una positiva struttura autonoma a se stesso, a partire da una stilistica dell’esistenza fondata su un peculiare agire autoplastico della messa-in-forma di sé, tramite esercizi di auto-miglioramento (*Selbstverbesserung*) meta-ascetici. Esercitando, cioè, un

¹¹ Cfr. P. Sloterdijk, *Stato di morte apparente. Filosofia e scienza come esercizio*, Milano 2011, p. 77.

razionale distacco dalle pratiche etico-morali tramandate dalla tradizione¹², ma anche dalla pratica ascetica medesima.

¹² A proposito di questo, un passaggio del testo aiuta a capire. Commentando alcune annotazioni di Nietzsche scritte nel 1882, Lucci interpreta l'affermazione del filosofo secondo cui l'ascetismo libera dai valori morali connettendolo a un'altra affermazione nietzscheana presente nelle annotazioni, secondo cui "tutti i sentimenti sono tinti di morale", volendo indicare che «equivale a un "non c'è fuori-morale". Solo tramite un esercizio sottrattivo, ascetico, si può giungere a uno sguardo sulla morale che non sia inficiato da sentimenti morali» (p. 82). Quando si parla di "distacco razionale" dalle pratiche etico-morali, si intende qualcosa del genere, cioè non il cessare di praticarle, ma di raggiungere asceticamente una libertà di sguardo su di esse. Valutarle in modo da perfezionarle, in relazione a quanto siano positive per la propria salute psico-fisica e come «condizioni di incremento della vita».