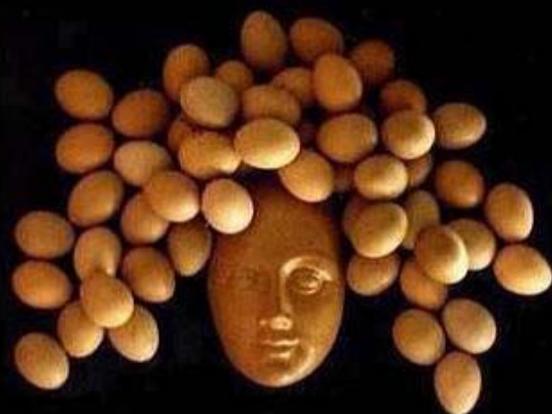


S&F\_ n. 17\_2017



[scienzaefilosofia.it](http://scienzaefilosofia.it)

S&F\_n. 17\_2017

ISSN 2036\_2927

## COMITATO SCIENTIFICO

PAOLO AMODIO	Docente di Filosofia Morale _ Università degli Studi di Napoli Federico II
GUIDO BARBUJANI	Docente di Genetica _ Università degli Studi di Ferrara
EDOARDO BONCINELLI	Docente di Biologia e Genetica _ Università "Vita-Salute San Raffaele" di Milano
ROSSELLA BONITO OLIVA	Docente di Filosofia Morale _ Università degli Studi di Napoli - L'Orientale
BARBARA CONTINENZA	Docente di Storia della scienza e delle tecniche _ Università degli Studi di Roma "Tor Vergata"
MASSIMILIANO FRALDI	Docente di Scienza delle costruzioni _ Università degli Studi di Napoli Federico II
ORLANDO FRANCESCHELLI	Docente di Teoria dell'evoluzione e Politica _ Università degli Studi di Roma "La Sapienza"
ELENA GAGLIASSO	Docente di Filosofia e Scienze del vivente _ Università degli Studi di Roma "La Sapienza"
GIANLUCA GIANNINI	Docente di Filosofia Morale _ Università degli Studi di Napoli Federico II
PIETRO GRECO	Giornalista scientifico e scrittore, Direttore del Master in Comunicazione Scientifica della Scuola Internazionale Superiore di Studi Avanzati (SISSA) di Trieste
GIUSEPPE LISSA	Professore Emerito di Filosofia Morale _ Università degli Studi di Napoli Federico II
GIUSEPPE O. LONGO	Docente di Teoria dell'informazione _ Università degli Studi di Trieste
ROBERTO MARCHESINI	Centro Studi Filosofia Postumanista_Direttore della Scuola di Interazione Uomo Animale (SIUA)_Docente di Scienze Comportamentali Applicate
DAVIDE MAROCCO	Docente di Psicometria _ Università degli Studi di Napoli Federico II _ Già Lecturer in Cognitive Robotics and Intelligent Systems, Centre of Robotics and Neural Systems, School of Computing and Mathematics, University of Plymouth, UK
MAURIZIO MORI	Docente di Bioetica _ Università degli Studi di Torino
TELMO PIEVANI	Docente di Filosofia della Scienza _ Università degli Studi di Milano-Bicocca
VALLORI RASINI	Docente di Filosofia Morale _ Università degli Studi di Modena e Reggio Emilia
STEFANO RODOTÀ	Docente di Diritto Civile _ Università degli Studi di Roma "La Sapienza"

<b>SETTIMO TERMINI</b>	Docente di Cibernetica _ Università degli Studi di Palermo
<b>NICLA VASSALLO</b>	Docente di Filosofia Teoretica _ Università degli Studi di Genova

## **INTERNATIONAL ADVISORY BOARD**

<b>DAVID BANON</b>	Professeur au Département d'études hébraïques et juives, Université de Strasbourg; Membre de l'Institut Universitaire de France; Prof. invité au département de pensée juive, Université hébraïque de Jérusalem
<b>RENAUD BARBARAS</b>	Professeur à l'Université Paris 1 Panthéon-Sorbonne; Membre de l'institut universitaire de France; Grand prix de philosophie 2014 de l'Académie Française
<b>EDWARD K. KAPLAN</b>	Kevy and Hortense Kaiserman Professor in the Humanities, Brandeis University, Waltham, Massachusetts
<b>NEIL LEVY</b>	Deputy Director (Research) of the Oxford Centre for Neuroethics; Head of Neuroethics at the Florey Neuroscience Institutes, University of Melbourne
<b>ANNA LISSA</b>	Maitre de Conférence Littérature juive et hébraïque Département d'Etudes hébraïques Université Paris-8, France
<b>DIEGO LUCCI</b>	Professor of History and Philosophy, American University in Bulgaria
<b>MAX STADLER</b>	Professur für Wissenschaftsforschung, Eidgenössische Technische Hochschule, Zürich

## **REDAZIONE**

<b>PAOLO AMODIO (DIRETTORE)</b>	Università degli Studi di Napoli Federico II_ Dipartimento di Studi Umanistici_ Via Porta di Massa, 1 80133 Napoli tel. +390812535582 fax +390812535583 email: <a href="mailto:paamodio@unina.it">paamodio@unina.it</a>
<b>VIOLA CAROFALO</b>	Università degli Studi di Napoli_L'Orientale
<b>CRISTIAN FUSCHETTO</b>	Università degli Studi di Napoli_Federico II
<b>FABIANA GAMBARELLA</b>	Università degli Studi di Napoli_Federico II
<b>DELIO SALOTTOLO</b>	Università degli Studi di Napoli_L'Orientale
<b>ALESSANDRA SCOTTI</b>	Università degli Studi di Napoli_Federico II
<b>ALDO TRUCCHIO</b>	Université de Genève

## INTRODUZIONE

Scienza&Filosofia 17\_2017. Online per scelta, in ordine al dinamismo e all'immediata disponibilità della ricezione, adattandosi volentieri ai tempi e agli spazi che la rete in genere istituisce: vorrebbe essere agile e facilmente fruibile per chi è interessato a prender parte alle nostre discussioni. La sua *mission* non può dunque che essere diretta e senza scolastici orpelli:

*Preoccupata di istituzionalizzarsi come depositaria della coscienza etica del progresso scientifico, a quasi trent'anni dalla sua nascita la bioetica sembra essere a un bivio: rinnovare il suo statuto o rischiare di smarrire definitivamente la sua mission di disciplina di incrocio tra sapere umanistico e sapere scientifico. È nostra convinzione che la bioetica possa continuare a svolgere un ruolo solo se, piuttosto che salvaguardare principi assiologici di una realtà data, sia intenzionata a ripensare criticamente i valori alla luce dei cambiamenti, epistemologici prima ancora che ontologici, dettati dall'età della tecnica. Il nostro obiettivo è quello di individuare ed evidenziare il potenziale d'innovazione filosofica tracciato dalla ricerca scientifica e, al contempo, il potenziale d'innovazione scientifica prospettato dalla riflessione filosofica.*

Da questa *mission* la rivista trova l'articolazione che ci è parsa più efficace. Anche questo numero conterrà perciò le tipiche sezioni:

**DOSSIER** Il vero e proprio focus tematico scelto intorno al quale andranno a orbitare

**STORIA** Esposizione e ricostruzione di questioni di storia della scienza e di storia di filosofia della scienza con intenzione sostanzialmente divulgativa;

**ANTROPOLOGIE** Temi e incroci tra scienze, antropologia filosofica e antropologia culturale;

**ETICHE** Riflessioni su temi di "attualità" bioetica;

**LINGUAGGI** Questioni di epistemologia;

**ALTERAZIONI** Dalla biologia evuzionistica alla cibernetica, temi non direttamente "antropocentrati";

**COMUNICAZIONE** La comunicazione della scienza come problema filosofico, non meramente storico o sociologico. In altri termini:

quanto la comunicazione della scienza ha trasformato la scienza e la sua percezione?;

**ARTE** Intersezioni tra scienze e mondo dell'arte;

**RECENSIONI&REPORTS** Le recensioni saranno: *tematiche*, cioè relative al dossier scelto e quindi comprensive di testi anche non recentissimi purché attinenti e importanti; *di attualità*, cioè relative a testi recenti. *Reports* di convegni e congressi.

Per favorire la fruibilità telematica della rivista, i contributi si aggireranno tra le 15.000 - 20.000 battute, tranne rare eccezioni, e gli articoli saranno sempre divisi per paragrafi. Anche le note saranno essenziali e limitate all'indicazione dei riferimenti della citazione e/o del riferimento bibliografico e tenderanno a non contenere argomentazioni o ulteriori approfondimenti critici rispetto al testo.

A esclusione delle figure connesse e parti integranti di un articolo, le immagini che accompagnano i singoli articoli saranno selezionate secondo il gusto (e il capriccio) della Redazione e non pretenderanno, almeno nell'intenzione - per l'inconscio ci stiamo attrezzando - alcun rinvio didascalico.

Last but not least, **S&F\_** è parte del Portale Sci-Cam (Percorsi della scienza in Campania, [www.sci-cam.it](http://www.sci-cam.it)) in virtù di una condivisione di percorsi e progetti.

Le immagini d'apertura ai singoli articoli - coperte da copyright - [www.gigarte.com/gennaroamodio](http://www.gigarte.com/gennaroamodio) - che appaiono in questo numero, sono di Gennaro Amodio, cui va la nostra amicizia e riconoscenza.

In rete, giugno 2017\*

La Redazione di **S&F\_**

---

\* Un grazie di S&F\_cuore a Lucia Zaietta per la preziosa collaborazione



S&F\_n. 17\_2017



INDICE

- 1 INTRODUZIONE
- 4 INDICE

#### DOSSIER

- 8 About Life (forget\_about\_it). Da lontano sembrano mosche
- 13 RENAUD BARBARAS *Perdre La vie. Vers une biologie privative*
- 33 CHARLES T. WOLFE *La biophilosophie de Georges Canguilhem*
- 55 LUCIA ZAIETTA *Corps vivants, corps apparents: de L'expressivité à La manifestation*
- 72 ARTHUR DONY *Leibniz and the Polyp, or the Metaphysical Puzzle of Life*
- 86 LUCA DE GIOVANNI *Existence and Life. Erwin Straus's Criticism of Heidegger's Daseinsanalytik*
- 97 GIULIO PIATTI «The powerful, non-organic life which grips the world». *Vitalism and Ontology in Gilles Deleuze*
- 109 ROSA SPAGNUOLO VIGORITA *Ciò che La scienza non sa. L'invisibile e La vita in Michel Henry*

#### STORIA

- 127 MARIO COSENZA *IL medico-filosofo La Mettrie: materialismi, sapere medico, scienze*

#### ANTROPOLOGIE

- 141 LUCA LO SAPIO *La bioetica sotto accusa. Osservazioni e considerazioni critiche*

#### ETICHE

- 158 MARIANGELA CAPORALE *Bioetica dal comandamento. Intorno alla riflessione ebraica sulla fecondazione assistita e L'eutanasia*

#### LINGUAGGI

- 177 DELIO SALOTTOLO *La vita e l'utile: La parabola della scrofa*



#### ALTERAZIONI

- 196 FABIANA GAMBARELLA *IL fascino indiscreto delle cose: dal libricino del console all'alchimia degli idrocarburi*

#### COMUNICAZIONE

- 208 CRISTIAN FUSCHETTO *Pezzotti in mostra: percorsi giocosi dominati da ombre. Tra didattica anti-fake e tutela della creatività*

#### ARTE

- 219 ALESSANDRA SCOTTI *IL design tra persuasione e retorica. Riflessioni a margine di Peter Sloterdijk*

#### RECENSIONI&REPORTS

##### report

- 229 *Umano post-Umano. Verso L'homo technologicus?*  
TriesteNext 5^ edizione 23-25 settembre 2016  
(MARIA TERESA SPERANZA)

## recensioni

- 240** Renaud Barbaras, *Introduzione a una fenomenologia della vita*, Mimesis, Milano-Udine 2014  
(LUCIA ZAIETTA)
- 246** Georges Canguilhem, *La conoscenza della vita*, il Mulino, Bologna 1976  
(GABRIELE VISSIO)
- 253** Emanuele Coccia, *La vie des plantes. Une métaphysique du mélange*, Bibliothèque Rivages, Paris 2016  
(ALESSANDRO DE CESARIS)
- 259** Ernst Haeckel, *Forme in evoluzione. Morfologia del vivente e psicologia cellulare*, Mimesis Edizioni, Milano-Udine 2016  
(SERENA PALUMBO)
- 266** Andrea Cavazzini, *Sciences de la vie, mathesis, infini. Nouvelles études d'archéologie des savoirs*, Hermann, Paris 2016  
(FABRIZIO CARLINO)
- 275** Julian Savulescu, Ingmar Persson, *Unfit for the Future. The Need for Moral Enhancement*, Oxford University Press, Oxford 2012;  
Steve Clarke, Julian Savulescu et al. (a cura di), *The Ethics of Human Enhancement. Understanding the Debate*, Oxford University Press, Oxford 2016  
(LUCA LO SAPIO)
- 291** Julien Offray de La Mettrie, *L'uomo macchina*, Mimesis, Milano-Udine 2015  
(MARIO COSENZA)
- 298** Immanuel Kant, *La fenice della natura. Scritti di geofisica e astronomia*, Mimesis, Milano-Udine 2016  
(CIRO INCORONATO)
- 303** Émile Durkheim, *Lezioni di sociologia. Per una società politica giusta*, Orthotes, Napoli-Salerno 2016  
(DELIO SALOTTOLO)
- 309** Giorgio Agamben, *Che cos'è reale? La scomparsa di Majorana*, Neri Pozza, Vicenza 2016  
(CRISTIAN FUSCHETTO)
- 316** MANUELA MACELLONI, *SPAZI DI LIBERTÀ. ETOLOGIA FILOSOFICA: RIDARE VITA A UN CORPO MORTO*  
Una nota su: Roberto Marchesini, *Etologia filosofica. Alla ricerca della soggettività animale*, Mimesis, Milano-Udine 2016





S&F\_n. 17\_2017



DOSSIER

## About Life (forget\_about\_it).

### Da lontano sembrano mosche



ABSTRACT: ABOUT LIFE (FORGET\_ABOUT\_IT).  
THEY LOOK LIKE FLIES FROM A DISTANCE

*Philosophy struggles to determinate and specify the concept of life in its various connotations and meanings. The dichotomy between Zoé and Bios helps in articulating the distinction between a notion of life conceived respectively as something simply lived, as an object, and life as something characterized by a duration, a biography, to which we may ascribe a specific and higher value. These conceptual couples underlie on the one hand the controversial and intensively discussed separation between organic and inorganic world and on the other hand the relationship between animal and human life. In this sense, the human being has to be considered not only as a biological organism, a mere member of a species, but also as an individual, part of a larger context. This seems to widen the horizons of philosophical research towards a deeper investigation on the boundaries between individual and collective,*

*framed both in biological (organism and species) and in socio-political and cultural dimension (individual and society). Although many reductionist attempts have been made in order to explain specificity of life exclusively through physical, chemical, i.e. non-living language, hard sciences tend to accept the challenge of a philosophical and anti-reductionist thought. Is it possible to address the peculiarity of life and the living without violating the legal limits of natural science? How could it be done?*

A ogni uomo, in questo mondo, vengono proposte due domande di fede, la prima circa la credibilità di questa vita, la seconda circa la credibilità del suo fine. A entrambe queste domande il semplice fatto della vita di ciascuno di noi risponde con un «sì» così forte ed esplicito, che potrebbe sorgere il dubbio se le domande siano state intese a dovere. Ad ogni modo, ora bisogna che ognuno vada conquistando pian piano questo suo «sì» fondamentale, perché, molto al di sotto della sua superficie, le risposte, aggredite da una tempesta di domande, sono confuse ed evasive.

*Franz Kafka*

La vita non è giusta, è solo più giusta della morte, questo è tutto.

*William Goldman*

Determinare e specificare il concetto di *Vita* nelle sue varie connotazioni e significati è compito avvertito come inderogabile da gran parte della filosofia contemporanea.

Certo, la dicotomia tra *Zoé* e *Bios* aiuta ad articolare la distinzione tra una nozione di *vita* concepita rispettivamente come qualcosa semplicemente vissuta - un oggetto, per farla breve - e la *Vita* come qualcosa caratterizzata da una durata, una biografia, cui è possibile attribuire un valore specifico e magari superiore. Tuttavia, tali coppie concettuali finiscono per ribadire, senza risolvere o almeno rilanciare, da un lato la controversa e assai discussa separazione tra mondo organico e inorganico, e dall'altro la relazione tra vita animale e vita umana.

Se l'essere umano deve essere considerato non solo un organismo biologico, semplice membro di una specie, ma anche individuo, parte di un contesto più ampio, occorre ampliare gli orizzonti della ricerca filosofica e dirigerla verso un'indagine approfondita circa i confini tra *individuale* e *collettivo*, all'interno di una duplice dimensione: *biologica* (organismo e specie) e *socio-politica e culturale* (individuo e società).

Nonostante i numerosissimi tentativi "riduzionisti" operati allo scopo di spiegare la specificità della vita esclusivamente attraverso la fisica, la chimica, cioè a dire attraverso una grammatica e una sintassi del *non-vivente*, un dato è certo: le scienze dure sembrano disponibili ad accettare la sfida di un pensiero filosoficamente ispirato e di natura anti-riduzionista. E dunque: è possibile affrontare la peculiarità della *Vita* e del *Vivente* senza violare i limiti legittimi della scienza naturale? E come?

A partire da questi assunti ci si è interrogati in un bel Convegno [*Graduate Conference "About Life. Theories, Concepts and Images of the Living"* (Università di Torino, 10-11 novembre 2016) organizzato dalla Scuola di Dottorato in Studi Umanistici dell'Università di Torino - Consorzio di Dottorato in Filosofia

*del NordOvest - FI.NO, con il contributo della Fondazione Fondo Ricerca e Talenti]* che qui - seppur parzialmente - ospitiamo nella sua versione scritta, per provare anche a rilanciare.

Il microbo non ha tempo di esaminare  
il biologo.

*Henri Michaux*

Il punto è che, di là di ogni riduzionismo e di ogni vitalismo, la "Vita", anche un attimo prima che all'occhio compaia il *vivente*, sembra accaduta comunque come una sorta di cenno, di accenno inevitabile, c'è un c'è ma non assumibile pienamente: risonanza metaforica? trascendentale? essenziale? correlazione intenzionante? desiderio? Sembra, ma poi no. Non si tratta di *fede percettiva* di un c'è del mondo: lì è necessario lo sguardo tattile della fenomenologia che, di fatto, potrebbe persino espungere questa Vita, o appena appena invocarla, quando procede per la sua via. *Fenomenologia* della vita per spiegare/dispiegare la *vita*? Non è poi così inoppugnabile.

C'è piuttosto uno stridio, o meno, un rumore bianco organico e inorganico, virus e microbi che non hanno il tempo del biologo e dell'escavatore/collezionista di significati e simboli, e persino di percettori sensibili e senzienti. Dall'uomo non si riesce a partire senza imbottigliarsi nel traffico. Troppa autoaffezione, troppo corpo, troppa carne, invadenti e categoriali. Due. Due vs. l'inassumibile. Due di cuori che dà due di picche. Non fenomeno, ma enigma, mistero buffo, apocrifia.

Una condanna della vita da parte del vivente resta alla fine solo il sintomo di una determinata specie di vita: la questione se ciò avvenga a ragione o a torto non viene affatto sollevata. Si dovrebbe avere una posizione al di fuori della vita, e d'altra parte conoscerla così bene come quell'uno, come quei molti, come quei tutti che l'hanno vissuta, per potere in generale toccare il problema del valore della vita: motivi sufficienti a comprendere che tale problema è per noi inaccessibile.

*Friedrich Nietzsche*

Perché *fenomeno vitale* è già da sempre espressione contaminata, anzi è procedura sistemica: significa aver estratto elementi costretti *a se stare*, quanto meno l'organico e l'inorganico, per marcarli antropomorficamente in virtù di un finalismo intrinseco e trasfigurarli in materia di *volontà*. La grammatica e la morfologia è pur sempre quella antica: organico e inorganico uguale espansione vs. inerzia, forza vs. resistenza, esplosione vs. accumulazione, Storia vs. Natura.

E se la *fenomenologia* vuole correggere il tiro sembra dover chiedere asilo a una regione neutrale, un paradiso fiscale di elusione ed evasione, extra tributi dell'empirico e tasse del trascendentale, criptatore di dualismi. Corporeità e carni, coscienze di sé - depressi da metabolismi, invecchiamenti e morte - si fanno edificazioni abusive di prassi, privilegi teorici (*priva Lex epistemica*), lessici in disordine, perché, per parafrasare prima Bergson: *La caratterizzazione del vivente consiste in uno scacco dell'individualizzazione*, e, poi, con Michel Henry: «viventi, siamo esseri dell'invisibile, comprensibili unicamente nell'invisibile, a partire da esso» o, ancora, con Canguilhem: «la vita sconcerata la logica».

Nuda vita?

La nudità mi rinfresca l'anima.  
*Alda Merini*

*Faktisches Leben?* Proprio strana questa "cosa" dell'esserci.

La coscienza è l'ultimo e più tardo gradino di sviluppo dell'organico e quindi anche il meno finito e vigoroso. Dalla coscienza derivano innumerevoli errori che fanno sì che un animale, un uomo vadano in malora prima di quanto non sarebbe necessario, «al di là del destino», come dice Omero.

*Friedrich Nietzsche*

In sostanza nulla esiste, ma se c'è il tè bevo il tè e se c'è il riso mangio il riso.

*Proverbio zen*

## Biochimica allo specchio?

E col suo stile fiorito si mise allegramente a spiegare come il sangue, un brodo di grasso, albumina, ferro, sale e zucchero, rosso come un manto teatrale, prodotto dalla respirazione e dalla digestione, saturato di gas, carico di scorie di sfaldamento, che a un calore di trentotto gradi è spinto dalla pompa cardiaca attraverso i vasi e in tutto il corpo, sostenga il metabolismo, il calore animale, insomma la cara vitaccia.

*Thomas Mann*

## Da lontano sembro una mosca.

Codeste ambiguità, ridondanze e deficienze ricordano quelle che il dottor Franz Kuhn attribuisce a un'enciclopedia cinese che s'intitola *Emporio celeste di conoscenze benevoli*. Nelle sue remote pagine è scritto che gli animali si dividono in (a) appartenenti all'Imperatore, (b) imbalsamati, (c) ammaestrati, (d) lattonzoli, (e) sirene, (f) favolosi, (g) cani randagi, (h) inclusi in questa classificazione, (i) che s'agitano come pazzi, (j) innumerevoli, (k) disegnati con un pennello finissimo di pelo di cammello, (l) eccetera, (m) che hanno rotto il vaso, (n) che da lontano sembrano mosche.

*Jorge Luis Borges*

**P.A.**

RENAUD BARBARAS

**PERDRE LA VIE.  
VERS UNE BIOLOGIE PRIVATIVE\***

1. Introduction
2. Un vivre originaire: vie, existence, mouvement
3. La communauté ontologique: vie des vivants et archi-vie
4. «Mon impuissance est mon origine»: scission et désir
5. L'archi-événement de la perte: vers une biologie privative

**ABSTRACT: LOOSING LIFE. TOWARDS A PRIVATIVE BIOLOGY**

In what sense can we speak about life? In what sense can we speak about life in itself, without adopting neither vitalism nor reductionism? Both of these approaches, in fact, fail in the attempt to understand life because they are grounded on a physical - and dualistic - model. On the contrary, life has to be understood as a phenomenon and through the experience of the living being: namely, through phenomenology. In this article, I present the principal steps of a privative biology. By recognising an ontological belonging to the world (hyper-appartenance), a primordial movement (archi-mouvement), that is to say an original life (archi-vie) and, finally, an insurmountable separation from the world (archi-événement), it follows that a being is living only in the way of movement and only in the attempt to go back to the original dynamism from which it stems. In other words, it is desire.



## 1. Introduction

L'intitulé même de ce colloque [NdR: *About Life. Theories, concept and images of the living*] présuppose que cela a un sens de parler de la vie, de la vie comme telle, en tant qu'elle ne se réduit donc pas aux vivants. Se trouve ici suspendue la thèse qui domine le champ de la biologie, selon laquelle cela n'a pas de sens de parler de la vie puisqu'il n'y a que des vivants, c'est-à-dire des

---

\* L'articolo è L'esito dell'intervento alla Graduate Conference "About Life. Theories, Concepts and Images of the Living" (Università di Torino, 10-11 novembre 2016) organizzato dalla Scuola di Dottorato in Studi Umanistici dell'Università di Torino - Consorzio di Dottorato in Filosofia del NordOvest - FI.NO, con il contributo della Fondazione Fondo Ricerca e Talenti.

réalités qui sont douées de propriétés singulières en raison de leur composition chimique. Parler de la vie revient donc à reconnaître que les vivants sont vivants en vertu de la vie, parce qu'ils ont la vie ou sont en elle: les vivants sont une détermination de la vie plutôt que celle-ci une détermination des vivants. Toute la question est alors celle de savoir en quel sens il est possible de parler de la vie comme telle. En effet, il est tout aussi clair que le terme de vie ne saurait renvoyer à une entité spécifique, principe ou force qui animerait les vivants. Outre qu'il ne résout rien puisqu'il baptise le problème au lieu de l'affronter, ce vitalisme sommaire est comme la contrepartie d'un réductionnisme qu'il présuppose: puisque la vie ne saurait être trouvée au plan de la matière et de ses lois, il faut donc la chercher ailleurs et la penser sur le modèle physique d'une force qui serait aux vivants ce que les forces physiques sont à la réalité matérielle. En vérité, s'il demeure pertinent de parler de la vie, celle-ci ne saurait être distinguée des vivants comme une autre entité: les vivants ont la vie mais celle-ci ne s'atteste qu'en eux et n'a pas d'autre réalité que la leur. Au vu de ces remarques liminaires, s'impose la nécessité d'aborder la vie sans présupposés, là où elle se donne, à savoir dans les vivants, sans lui conférer d'autre réalité que celle qu'elle donne à voir, ce qui exclut par conséquent de la rapporter à la matière et ses propriétés ou à un principe vital qui la transcenderait. Bref, la vie ne peut être saisie comme telle que dans une perspective phénoménologique, qui l'aborde comme ou à travers son propre phénomène, à savoir à même les vivants.

Ajoutons que cette approche est non seulement exigée par le rejet des présupposés mais requise par la biologie elle-même comme sa propre condition de possibilité. En effet, le biologiste ne peut commencer à travailler et analyser son objet que s'il est d'abord susceptible de le reconnaître et de tracer une ligne de partage entre ce qui est vivant et ce qui ne l'est pas. Or, cette

reconnaissance, qui relève d'une saisie immédiate du vivant par un autre vivant, non seulement conditionne la connaissance mais ne peut être absorbée par elle puisque la description analytique et physico-chimique de la vie ne saurait intégrer la reconnaissance synthétique et perceptive du vivant par ce vivant qu'est le biologiste. Ainsi, la définition du vivant que propose le biologiste se trouve contredite par ce qui a permis l'accès à cette définition: le vivant est d'abord et définitivement un certain mode d'être qui est reconnu avec évidence par un autre vivant, de sorte que, comme le remarque Canguilhem, on ne peut «se flatter de découvrir par des méthodes physico-chimiques autre chose que le contenu physico-chimique de phénomènes dont le sens biologique échappe à toute technique de réduction»<sup>1</sup>. Bref, comme le dit encore Canguilhem, «la pensée du vivant doit tenir du vivant l'idée du vivant»<sup>2</sup>, le vivant renvoyant ici indistinctement au vivant que nous reconnaissons et à celui que nous sommes puisque l'aptitude que nous avons à identifier des vivants s'enracine dans l'épreuve de notre propre vie, selon une sorte d'intercorporéité primordiale, qu'il faudrait rebaptiser pour la circonstance *intervitalité*. Ce qui est en tout cas certain c'est que la vie est inaccessible à cet entendement non-vivant qu'est celui de la connaissance physico-chimique et c'est pourquoi il faudrait distinguer, à la suite d'André Pichot, la matière vivante, objet de la connaissance biologique, de la vie comme telle, objet d'une phénoménologie. La vie n'est accessible que dans son phénomène et n'a pas d'autre réalité que ce phénomène même.

## **2. *Un vivre originaire: vie, existence, mouvement***

De quoi parlons-nous donc exactement lorsque nous parlons de la vie? Remarquons tout d'abord que l'usage du terme de vie pour

---

<sup>1</sup> G. Canguilhem, *La connaissance de la vie*, Vrin, Paris 1975, p. 32.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 13.

notre *existence* est consacré, au point que c'est en ce sens que le terme de *vie* est le plus souvent compris. On peut toujours avancer qu'il s'agit là d'un usage métaphorique mais affirmer cela c'est poser le problème plutôt que le résoudre puisque cet usage n'est possible que parce qu'il y a quelque chose de commun entre la *vie* et l'*existence*: c'est précisément cette communauté qui nous importe, pour autant qu'elle contribue à éclairer le sens de chacun des termes. Ainsi, parler de *vie* à propos de l'*existence*, c'est reconnaître que l'*existence*, y compris dans ses modalités les plus hautes ou les plus désincarnées, demeure une *vie*. Mais ceci n'est possible que si la *vie* comme telle, y compris sous ses formes les plus frustrées, n'est pas étrangère à l'*existence*: on peut parler de *vie* à propos de l'*existence* parce que l'on peut parler déjà d'*existence* à propos de la *vie*. Cet usage dessine donc un mode d'être commun, un *vivre* qui est indistinctement *vie* et *existence* et est aussi et par là-même commun aux hommes et aux animaux. Or, d'autre part, cette communauté nous oriente quant au mode d'être de ce *vivre*. En effet, les vivants que nous sommes ne se contentent pas de *vivre* au sens intransitif, c'est-à-dire de se maintenir en *vie*: ils *vivent* quelque chose, ils se rapportent au monde et à eux-mêmes de manière orientée et discriminante, bref signifiante. Plus encore, le sens intransitif du *vivre* est subordonné à ce *vivre* transitif, comme épreuve de quelque chose: c'est dans la mesure où ils peuvent se rapporter au monde que les vivants se maintiennent en *vie*.

Encore faut-il ne pas se méprendre sur cette épreuve et ne pas l'assigner à quelque chose comme une perception ou une représentation qui s'ajouterait à des mouvements vitaux. Ce *vivre* transitif est un *vivre*: il s'effectue à même l'activité d'un vivant, qui renvoie aux mouvements par lesquels il vit, et ne se distingue pas de cette activité même. Tel est exactement le sens de la continuité entre la *vie* et l'*existence*, qui est aussi la communauté de l'homme et des autres vivants: comme les autres

vivants, nous sommes en vie, c'est-à-dire en mouvement; comme nous, les autres vivants se rapportent de manière signifiante à un monde, de telle sorte que leur mouvement n'est jamais aveugle; comme nous, ils vivent quelque chose, bref sont des sujets. Ainsi, l'objet d'une phénoménologie de la vie est ce vivre originaire, plus profond que le partage entre le sens intransitif et le sens transitif, autrement dit un mouvement qui est toujours un rapport, ou encore une épreuve qui ne s'effectue que sous la forme d'un mouvement, bref l'identité d'une avancée et d'une expérience. Ainsi, si le vivant se donne à travers ou comme un mouvement, ce qui le signale comme vivant, c'est que ce mouvement n'est pas un effet, qu'il va quelque part, qu'il est donc chargé de sens, aussi sommaire celui-ci soit-il. C'est précisément à même ce mouvement que nous faisons l'épreuve d'un autre vivant et que s'actualise cette intervitalité fondamentale. Tout ce qui bouge ne suscite pas cette reconnaissance mais il y a une certaine manière de bouger qui manifeste quelque chose comme une spontanéité et donc une orientation, qui vient solliciter notre propre motricité et suscite par là-même une reconnaissance. Cette expérience de la vie est celle d'un mouvement qui n'est pas un effet mais un rapport, d'un mouvement en lequel quelque chose est vécu, bref d'une intentionnalité.

Le phénomène de la vie est donc celui d'un mouvement qui est plus qu'un simple déplacement, qui fait ou accomplit quelque chose; le phénomène de la vie est celui d'un *faire*, c'est-à-dire d'un se mouvoir qui est un voir. Il est vrai que nous avons la plus grande difficulté à comprendre ce mode d'être qu'est la vie car notre pensée est structurée en profondeur par le partage, caractéristique de l'époque moderne, entre le mouvement et le sens. Celui-là est réduit au mouvement local et, comme tel, il n'accomplit rien, n'a aucun sens: le principe d'inertie n'est autre que le non-sens physiquement réalisé. A l'inverse, le sens, ressaisi depuis Descartes dans et comme la pure actualité de la

présence de la conscience à elle-même, est absolument étranger au mouvement et exclut tout devenir. Des deux côtés, c'est bien l'*actualisme* métaphysique qui est à l'œuvre, actualisme qui veut que la réalité ne soit rien d'autre que ce qu'elle comporte actuellement. Ainsi, le mouvement se réduit à la pure actualité des points de l'espace par lesquels il passe et le sens à l'actualité de sa donation à une conscience. Ce qui se trouve exclu de part et d'autre, c'est l'idée d'un excès, d'une réserve, d'une non-coïncidence à soi. Or, c'est bien cet excès ou cette réserve qui se donnent à voir dans le phénomène de la vie, pour autant que, à l'évidence, le mouvement vivant apparaît comme comportant plus que ce qu'il manifeste actuellement, comme en retrait et donc en excès sur lui-même, cet excès n'étant rien d'autre que cela que ce mouvement est en train d'accomplir, ce qui se fait en lui, autrement dit son sens, qui est ici indistinctement direction et signification.

C'est à la condition de sortir de cet actualisme métaphysique qui, en toute cohérence, est l'apanage des pensées qui ont mis la vie à l'écart, que l'on peut avoir accès au vivre comme tel. Celui-ci échappe au partage que nous venons d'évoquer: le mouvement qui le définit est irréductible à un simple déplacement sans pour autant s'épuiser dans l'immobilité d'une représentation, il est plus que le mouvement local mais moins qu'un acte représentatif et, en vérité, il est étranger à ces catégories. En effet, même si nous sommes contraints de caractériser la vie négativement car nous sommes tributaires de ces catégories de pensée – celles du mouvement (local) et de la représentation – l'important est de reconnaître ici que la vie est d'un tout autre ordre. Expérience ou épreuve si l'on veut mais épreuve qui se confond avec une effectuation au sein de l'extériorité et n'a donc rien à voir avec la donation d'un sens à une conscience: le sens qui se fait jour dans la vie ne s'épuise dans aucune actualité, il est au contraire son propre procès. De même, on peut parler de mouvement mais c'est

en un tout autre sens que celui que nous lui accordons spontanément: ce mouvement du vivant n'est pas un simple mouvement local, il n'est pas déployé dans la pure extériorité mais comporte au contraire une réserve de puissance qui fait qu'il est toujours en avant ou au-delà de lui-même, tendu en quelque sorte vers ce qu'il a à accomplir. Ce mouvement n'est donc pas complètement déplié, il demeure comme rassemblé en lui-même et, en ce sens précis, n'est pas étranger à lui-même: c'est exactement cette convenance à soi que nous saisissons lorsque nous apercevons que quelque chose s'y passe, qu'il fait quelque chose, bref qu'il est vivant.

Cependant, cette caractérisation soulève un problème: si le recours au concept de mouvement pour la vie comme pour le mouvement local conserve un sens, force est alors de reconnaître que ces deux acceptions du mouvement entrent en concurrence. Comment concilier l'univocité du concept avec cette radicale différence de détermination? C'est en vérité de deux choses l'une. Ou bien le mouvement est essentiellement le mouvement local, mais il faut alors en conclure que la vie n'est pas mouvement mais tout autre chose. Cette première voie s'expose cependant à l'évidence de la dimension motrice de la vie, qui n'est manifestement pas étrangère au champ de l'extériorité. Ou bien nous en concluons que la vie est mouvement mais il faut alors reconnaître que quelque chose de l'essence même du mouvement s'y fait jour, que tout mouvement est, comme tel, du même ordre que les mouvements vivants, de telle sorte que c'est le mouvement local qui apparaît comme une abstraction prélevée sur un mouvement effectif qui est toujours beaucoup plus que déplacement. Bref, si la vie est vraiment un mouvement, force est de conclure que le mouvement est vie, que tout mouvement est donc vivant et que la vie déborde les vivants. Telle est précisément la conclusion à laquelle va nous conduire l'étude phénoménologique de la vie.

### 3. *La communauté ontologique: vie des vivants et archi-vie*

Que peut-on dire dès lors de la vie à la lumière de ce vivre à la fois intransitif et transitif, de ce mouvement signifiant en lequel elle se phénoménalise? Si notre vie, tout comme celle des autres vivants, est bien mouvement, il faut alors conclure que la vie ne s'épuise pas dans l'activité des vivants, qu'elle vient de plus loin qu'eux et s'y précède donc elle-même. Dire que nos mouvements renvoient, en tant que tels, au mouvement lui-même, c'est reconnaître que le vivre des vivants s'enracine dans une vie plus originaire qui, si elle n'est pas autre qu'eux, ne saurait cependant s'épuiser en eux. Puisque la vie se donne comme un certain mouvement, la relation des vivants à la vie doit être pensée à la lumière de la relation entre les mouvements vivants et le mouvement lui-même. Plusieurs considérations nous conduisent donc à l'idée d'une vie originaire, que nous nommerons archi-vie, sous-tendant la vie de chacun des vivants sur un mode singulier qui nous prémunira contre le reproche de vitalisme. Simplement, on pourrait dire que si le vitalisme - au moins au sens de l'affirmation d'une force vitale spécifique - doit être dépassé, ce sera par excès et non par défaut. Tout d'abord, il faut prendre en considération le fait de l'appartenance ontologique de tout étant au monde, au titre de son sol ontologique premier. Cette appartenance n'a pas seulement le sens, incontestable mais encore superficiel, d'une inscription dans le monde (car il est vrai que tout mouvement s'accomplit dans le monde comme sol et espace de jeu de son déploiement) mais aussi et d'abord celui d'une *communauté ontologique*: tout étant du monde est précisément *du monde*, au sens où il est fait de la même étoffe. Or, les vivants ne font pas exception: ils appartiennent au monde et ceci *en tant que vivants*. Cette affirmation est lourde de conséquences car dire que le vivant appartient comme tel au monde, c'est exclure qu'il ne lui appartienne que d'un certain point de vue, celui de son corps ou de la matière vivante par exemple, de telle sorte que sa

différence comme vivant serait alors imputable à la présence en lui d'un principe vital ou spirituel étranger au monde. Si le vivant appartient au monde en tant que vivant, alors il faut en conclure que sa vie même n'a pas d'autre source que le monde, qu'elle doit être préfigurée au sein du monde. Ici, en une sorte de métonymie métaphysique qui veut que la partie nous renseigne sur la nature du tout, le mode d'être des vivants constitue un témoin ontologique privilégié de celui du monde. Si les vivants sont caractérisés par le mouvement et s'ils appartiennent au monde au sens où ils partagent la même texture ontologique, force est de reconnaître que le monde est en son fond une réalité processuelle, que la vie des vivants s'annonce en son être même, qu'il doit par conséquent être compris comme un *archi-mouvement*.

Une réflexion ontologique sur le mouvement, qui met à l'écart l'acception physique abstraite de celui-ci comme état d'un corps, nous conduit au même résultat. En effet, le mouvement est beaucoup plus qu'un état et même beaucoup plus que le signe d'un inaccomplissement ontologique, d'un défaut de l'étant sur son être comme pleine détermination (une telle perspective enracine certes le mouvement dans la substance mais le subordonne néanmoins à l'immobilité comme état de ce qui est pleinement réalisé): il est un ordre ontologique autonome, dont on peut se demander s'il peut coexister avec l'immobilité, si l'immobilité ne devrait pas plutôt lui être subordonnée, en une sorte de mobilisme universel. Quoi qu'il en soit, affirmer que le mouvement est un ordre ontologique autonome, un mode d'être absolument irréductible à toute forme d'immobilité, c'est reconnaître que le mouvement d'un vivant ne peut être qu'une manière de poursuivre et d'actualiser un mouvement qui le précède, une manière de s'inscrire dans la mobilité. Même si son mouvement est spontané, le vivant ne commence pas le mouvement mais commence *dans* le mouvement, de telle sorte que son vivre ne consiste qu'en une modalité de reprise d'un mouvement qui est plus ancien que lui. En d'autres

termes, le vivant appartient au mouvement plutôt que celui-ci ne lui appartient: il ne se meut que parce qu'il est mobile et il n'est mobile que parce qu'il appartient à la mobilité, se situe du côté du mouvement même. Or, on l'aura compris, cet ordre d'appartenance n'est autre que le monde lui-même, dont l'être doit être compris processuellement: l'appartenance constitutive des vivants au monde doit être pensée comme inscription dans un archi-mouvement dont procède leur mobilité de vivants, c'est-à-dire tout simplement leur vie.

Bien entendu, ce mouvement du monde ne doit pas être compris comme l'état d'un mobile qui serait le monde: cela reviendrait à reconduire ce mouvement à un autre sol qui serait alors le véritable monde. Le mouvement du monde est celui en et par lequel le monde se fait monde; c'est un mouvement ontogénétique et, plus précisément, cosmogénétique, mouvement de mondification. En ce mouvement, le monde advient comme tel à partir de cela qui n'est pas encore lui sans être pour autant un pur néant, à savoir un fond indifférencié. Le mouvement de mondification est un mouvement de détermination par différenciation du fond: mouvement par lequel une multiplicité survient en même temps que les étants individués en et par cette multiplicité. Ce procès d'individuation par différenciation, sur lequel nous ne pouvons nous arrêter, qualifie le monde, en son sens le plus originaire, comme *physis*. Il importe néanmoins de retenir que ce procès est caractérisé par la puissance, puissance de faire être tout ce qui est, non pas à partir du néant mais de soi-même; puissance qui renaît sans cesse de ses œuvres pour autant que le monde ne cesse de changer et qu'il n'est au fond rien d'autre que ce qui se fait à travers tous les mouvements intra-mondains, le mouvement de tous ces mouvements. Le monde est cela qui se produit en produisant sans cesse les étants, en les faisant et les défaisant à travers de nouvelles configurations de lui-même; il est cela que rien n'épuise mais qui se nourrit au contraire de ce qu'il fait,

puissance qui est donc *surpuissance*. Or, si notre vie consiste bien en un certain mouvement et si ce mouvement, comme on vient de le voir, renvoie à un archi-mouvement dans lequel il s'insère et dont il hérite, force est alors de conclure que cet archi-mouvement est celui d'une *archi-vie*, ou plutôt, s'il est vrai que les vivants sont simplement en vie, que cet archi-mouvement est le véritable nom de la vie. Ainsi, contre toute attente, l'approche phénoménologique des vivants à même leur vivre nous reconduit à la vie même, vie qui n'est la vie d'aucun vivant mais vie du monde lui-même, archi-vie à la fois au sens d'une vie surpuissante, puisqu'en elle se fait le monde (et, avec lui, tout ce qui peut être), et d'une vie originaire, d'une proto-vie à laquelle renvoie nécessairement le vivre des vivants au titre de leur provenance et donc de leur mobilité première. Si la vie comme telle peut avoir un sens, ce n'est pas comme attribut de quelque substance ou force singulière opposée aux forces physiques, mais en tant que cet éternel procès de mondification, c'est-à-dire au fond la force même du cosmos.

Il est donc vrai de dire que la vie des vivants, qui n'est que leur vivre, renvoie à *la* vie, que leur vie se déborde donc ou se précède elle-même, mais c'est au sens où leur mouvement conduit nécessairement à un archi-mouvement qui n'est autre que la mobilité originaire du monde. La vie de l'archi-vie n'est pas autre que celle des vivants mais plutôt la condition même de leur mobilité, l'élément dans lequel celle-ci s'enracine et qui ne s'en distingue finalement que par la surpuissance. Ainsi, nous faisons droit au concept de vie et donc à la différence entre la vie et les vivants mais sur une base strictement phénoménologique: c'est le mode d'être dynamique des vivants, leur vivre constitutif qui nous a conduits au-delà ou plutôt en-deçà de lui-même, vers une archi-vie qui n'est que la source de leur mobilité, la surpuissance qui la nourrit. Cette archi-vie n'est pas autre chose que la vie des vivants, elle ne renvoie à aucune force spécifique

et c'est pourquoi cette référence à la vie est étrangère au vitalisme: la vie ne diffère des vivants que comme la mobilité même diffère du mouvement, ou encore la surpuissance cosmique de ce qui se déploie en elle. Autant dire que nous dépassons ici le vitalisme par excès en allant chercher la vie non pas dans un certain secteur de l'être, à savoir au sein des vivants sous la forme d'une force spécifique, mais au niveau de l'être lui-même compris comme monde, c'est-à-dire encore comme surpuissance mondifiante. La seule manière de dépasser le vitalisme en faisant droit à la vie en sa différence avec les vivants est sans doute de reconnaître que *tout est vie* au sens où tout étant doit son existence à une puissance ontogénétique originaire: la vie comme telle n'a de sens qu'à la condition d'être comprise comme cela qui ne s'épuise pas dans l'existence du vivant mais la déborde au contraire, comme n'étant pas d'abord celle des vivants.

#### **4. «*Mon impuissance est mon origine*»: scission et désir**

Une telle conclusion soulève immédiatement une difficulté: s'il est vrai que la seule vie est l'archi-vie du monde, du procès mondifiant en lequel les vivants puisent leur vie, force est de constater que tous les étants ne sont pas vivants. En pensant le procès du monde comme archi-vie, nous ne nous engageons pas dans la voie d'un hylozoïsme ou d'un animisme qui comprendrait tout étant comme vivant, qui verrait dans l'être-en-vie le mode d'être de tout étant. Dans la perspective phénoménologique qui est la nôtre, il est au contraire requis de faire droit à la différence incontestable et phénoménologiquement attestée entre vivant et non vivant; que la vie du vivant plonge dans une archi-vie ne signifie pas encore que tout étant produit par celle-ci soit un vivant. Nous avons adopté pour l'instant une démarche régressive consistant à mettre au jour au cœur de tout vivant une archi-vie mondifiante au titre de son élément d'appartenance. Mais il s'agit maintenant de parcourir le chemin inverse, c'est-à-dire de rendre

compte du mode d'être des vivants à partir de l'archi-vie. Or, dans la mesure où tous les étants ne sont pas vivants mais où tous procèdent de la puissance mondifiante, cela revient à introduire une distinction entre deux rapports possibles à l'archi-vie, entre deux manières de s'en distinguer en tant qu'étants finis. Autrement dit, même si ce qui nous constitue comme étants renvoie à l'archi-vie du monde, même si notre dynamisme vital plonge dans celui du monde, ce qui nous constitue comme vivants renvoie plutôt à ce qui nous en sépare. On pourrait dire en effet que le propre des étants non-vivants est qu'ils sont inscrits de part en part dans l'archi-vie, qu'ils ne sont que ce qu'elle fait et ne possèdent pas d'autre réalité que la sienne. C'est donc paradoxalement parce qu'ils sont au plus près de l'archi-vie, de part en part inscrits en elle qu'ils ne sont pas vivants. Autant dire que les étants du monde sont tout entiers tributaires des lois du monde, que leur mouvement, en tant que modalité d'effectuation de l'archi-mouvement, n'est qu'un effet: il ne peut leur arriver que ce qui arrive au monde, ils ne font rien d'autre que ce que fait le monde. Tel n'est précisément pas le cas des vivants. Leur mouvement a ceci de propre qu'il échappe en partie aux lois du monde, ce qui se manifeste sous la forme de la spontanéité ou de l'autonomie: leur mouvement n'est pas un effet mais un commencement, il est un auto-mouvement. Bref, alors que l'étant quelconque est mu, l'étant vivant se meut.

Toute la difficulté est dès lors de rendre raison de ce *soi* du mouvement, qui se manifeste dans le caractère signifiant et orienté de celui-ci et en lequel s'atteste sa vie. Bien entendu, il ne s'agit pas de recourir à un quelconque principe positif, conscience ou âme, ce qui reviendrait à subordonner la vie du vivant à autre chose qu'elle-même, à déplacer ainsi le problème au lieu de le résoudre et à nier l'appartenance constitutive et totale du vivant au monde. Il faut donc s'en tenir au fait de la spontanéité et, en la ressaisissant du point de vue de l'archi-

mouvement, affirmer que le propre des mouvements vivants est qu'ils échappent à l'emprise du mouvement du monde, procèdent d'une rupture au sein de celui-ci et relèvent donc d'une forme de dérive par rapport au procès du monde. C'est en quelque sorte à la faveur de cette rupture qu'ils peuvent commencer quelque chose, c'est précisément parce que leur lien avec le mouvement du monde est distendu qu'ils peuvent se mettre en mouvement. Ainsi, la similitude relative avec le mouvement du monde qu'ils manifestent à travers leur autonomie a pour condition une distance avec celui-ci: c'est parce qu'ils ne sont plus tout à fait pris en lui qu'ils peuvent exister comme lui et c'est exactement cette similitude qu'exprime le recours à la vie pour caractériser le mode d'être des vivants par différence avec celui des non-vivants. Ainsi, de même que la pleine inscription des étants non-vivants dans la vie du monde a pour contrepartie leur absence d'autonomie, la distance des vivants est la condition de leur autonomie: du point de vue de l'archi-vie, l'appartenance entraîne la différence - celle qui donne naissance aux non-vivants - et la séparation l'identité sous les espèces de la vie. Autant dire que c'est en raison non pas de la présence mais de l'absence de l'archi-vie en eux, dès lors qu'ils échappent en partie à son emprise, que les vivants sont vivants. Etre en vie, ce n'est pas avoir la vie mais l'avoir perdue, ou plutôt, alors que ce qui est dans la vie elle-même, au titre de ce qu'elle produit, n'est pas vivant, le vivant est l'étant qui n'est pas en elle, qui s'en est détaché et peut justement l'avoir parce qu'il ne l'est pas.

Il reste cependant à rendre compte de ce que nous avons identifié comme la spécificité du mouvement vivant, à savoir le fait qu'il est plus qu'un simple déplacement, qu'il accomplit quelque chose, se porte vers un terme - la réalité du soi se confondant ici avec la présence de ce terme au sein du mouvement, avec son excès sur lui-même. En effet, la rupture avec le procès du monde ne suffit pas par elle-même pour rendre compte du caractère orienté de ce

mouvement: ce n'est pas parce qu'il n'est plus un effet du monde qu'il est déjà une intentionnalité. Il faut donc regarder de plus près. En effet, dire que notre mouvement est en rupture par rapport à celui du monde ne signifie en aucun cas que le vivant devienne soudain extérieur au monde et rompe toute attache avec lui. Le monde est le seul sol d'appartenance possible et les vivants font partie du monde au même titre que les autres étants, au moins en ceci qu'ils ne lui sont pas extérieurs. En d'autres termes, si le mouvement vivant relève bien d'une scission au sein du mouvement du monde, scission qui est la condition de son autonomie et donc de l'individuation du sujet vivant, cette scission n'est pas totale, sans quoi le vivant sortirait de la mobilité (et c'est d'ailleurs pourquoi un étant parfaitement immobile est impensable car cela supposerait une extériorité radicale au monde, ce qui est évidemment impossible). Quelque chose de la puissance de l'archi-vie perdure dans le mouvement des vivants et c'est pourquoi ils se meuvent, ont encore la puissance de se mouvoir; ce qui, en revanche, a été perdu à la faveur de la scission, c'est précisément cette puissance ontogénétique propre au monde, cette puissance de produire qui est une surpuissance. On pourrait donc dire que le propre du mouvement est son *impuissance*, qu'il n'a conservé de la surpuissance du monde que la capacité de se mouvoir, qu'il se meut faute de produire, de sorte que la formule de Valéry, «mon impuissance est mon origine»<sup>3</sup>, pourrait valoir comme une définition du vivant.

En quoi consiste alors ce mouvement où se fait écho la surpuissance du monde? Dans la mesure où il relève d'une séparation vis-à-vis de ce qui demeure le sol ontologique du vivant, ce mouvement ne peut être que celui d'un retour à son origine, d'une réconciliation avec cela dont le vivant a été séparé, bref avec le monde. Mais, dès lors que la scission est irrémédiable, cette réconciliation ne peut être qu'une aspiration,

---

<sup>3</sup> P. Valéry, *Oeuvres II*, Gallimard - Pléiade, Paris 1960, p. 40.

le retour au monde un simple désir. On assiste donc à une sorte de renversement de sens ou d'inversion intentionnelle par laquelle le mouvement qui procède du monde se retourne vers son origine à la faveur d'une séparation, comme si le monde lui-même tentait de surmonter la blessure qui l'affecte: le vivant procède en droite ligne de cette tentative. Mais, en et par cette inversion, le mouvement change de nature: il n'est plus puissance productrice aveugle mais aspiration, non plus ontogenèse mais désir. Ainsi, c'est bien en raison de sa situation ontologique, qui est celle d'une séparation ou d'une dérive, que le mouvement accède au rang de mouvement signifiant, que le vivant devient capable de vivre. Le sens qui affleure dans le mouvement du vivre, et qui n'est d'abord rien d'autre que la direction dans laquelle il s'engage, mesure la distance du vivant avec son sol ontologique, l'écart entre ce qu'il peut faire et la surpuissance du monde, bref son impuissance. Loin de renvoyer à la présence en lui d'une conscience, la signifiance du mouvement vivant a un statut purement négatif: elle correspond à un défaut de puissance, défaut à la faveur duquel la pure affirmation de la puissance se fait visée. On ne passe pas du mouvement physique à celui du vivant par addition d'une dimension subjective mais par soustraction, soustraction de sa surpuissance qui le condamne à aspirer à défaut de pouvoir faire. Le mouvement vivant est plus que lui-même comme mouvement, puisqu'il est une visée, car il est moins que lui-même comme puissance; sa subjectivité ne mesure alors que le défaut de son dynamisme vis-à-vis de la surpuissance dont il provient. Autant dire que la modalité singulière du vivre, dont nous avons dit qu'il était plus que déplacement mais moins que représentation, n'est autre que celle du *désir*. Le désir est la modalité d'être propre du vivant pour autant qu'il ne fait paraître son terme qu'en se portant vers lui, qu'il est indistinctement avancée et dévoilement. On le voit, la démarche régressive qui nous a conduits du vivant à la vie éclaire en

retour la spécificité du mouvement vivant: en montrant qu'il ne pouvait procéder que d'une scission au sein de l'archi-vie, nous avons été conduits à assimiler son mode d'être propre, qui n'avait été saisi jusqu'ici qu'abstraitement, à celui du désir. C'est en celui-ci que consiste la transitivité du vivre pour autant qu'elle ne peut se déployer que dans l'extériorité, que l'épreuve en quoi il consiste demeure un agir.

##### **5. L'archi-événement de la perte: vers une biologie privative**

On le voit, à la faveur de cette démarche à la fois régressive et progressive, les coordonnées du problème de la vie, plus précisément du rapport entre la vie et les vivants se trouvent profondément transformées. En effet, il ne s'agit plus de chercher à caractériser la vie à partir des vivants comme cela qui les transcenderait, ce qui conduit inévitablement à un va-et-vient entre réductionnisme biologique et vitalisme. Nous avons au contraire été conduits, à partir du mode d'être propre à tout vivant, à identifier la vie au fond même de la réalité, c'est-à-dire au monde, compris comme procès mondifiant ou archi-vie. Le problème s'inverse alors: puisque tout est dans l'archi-vie ou en procède, comment rendre compte de la différence des vivants? On l'a vu, cette différence ne peut être pensée que sur le mode privatif, comme perte de l'archi-vie, ou plutôt de sa surpuissance. C'est à la faveur de cette perte que le mouvement du vivant, mouvement désormais impuissant, se mue en aspiration à sortir de l'exil ontologique, en désir de rejoindre sa source. C'est exactement en ce désir que consiste la singularité du mouvement du vivre, qui échappe au partage de l'intransitivité et de la transitivité. Autant dire que le sens et la raison de la vie des vivants résident dans une perte de la vie comme archi-vie et qu'il n'y a par conséquent de biologie rigoureuse que *privative*. Entendons par là que ce n'est pas en recherchant une propriété, un principe ou une faculté qui, s'ajoutant à un simple corps, le

rendrait vivant, que l'on peut prétendre accéder à la singularité du mode d'être vivant, comme si la vie était la matière *plus* quelque chose. C'est au contraire en comprenant l'être en vie du vivant à partir d'une séparation et donc d'une privation d'une archi-vie qui n'est autre que la puissance même du procès mondifiant que l'on a une chance d'accéder à sa singularité. S'il y a quelque chose de plus dans le vivant que dans le non-vivant, à savoir l'aptitude à se mouvoir en un mouvement qui est par là-même signifiant, c'est parce qu'il y a moins dans le vivant que dans la vie. Le vivant est, à la lettre, celui qui a perdu la vie elle-même, ou encore l'archi-vie; c'est en raison non pas de la présence de la vie en nous mais de son absence que nous sommes vivants, c'est-à-dire vivons quelque chose. Ce vivre n'est autre que cette aspiration qui est corrélative de la perte et est donc aspiration à la vie comme telle. Être vivant c'est désirer la vie et la formule n'est pas tautologique car il ne s'agit pas exactement de la même vie de part et d'autre. Mais il suit de là que cette aspiration est marquée du sceau de l'impossibilité ou de la contradiction: l'accomplissement de cette aspiration serait sa négation comme aspiration d'un vivant singulier puisqu'elle signifierait sa dissolution dans l'archi-vie. C'est en quoi le mouvement qui caractérise le mode d'être vivant est bien désir en un sens rigoureux: il ne saurait par principe être comblé puisque sa pleine satisfaction signifierait sa disparition et c'est pourquoi il est sans cesse exacerbé par ce qui prétend la satisfaire. Tout ceci revient à dire que la naissance empirique du vivant est la contrepartie d'une mort métaphysique, autrement dit d'une séparation avec la vie comme archi-vie; ce qui signifie à l'inverse que la mort empirique, comme dissolution de la singularité du vivant et extinction de son mouvement propre, est synonyme d'un retour à la vie.

Comme on le comprend au terme de cette analyse, toute la charge et donc la difficulté d'une biologie privative réside dans cette

scission au cœur même du monde, à la faveur de laquelle on passe de l'archi-vie au vivant, de la surpuissance du mouvement cosmogénétique à l'impuissance du mouvement vivant. Cette scission ne saurait évidemment reposer sur l'être propre du vivant - âme, principe vital ou conscience - comme le pensait toute la tradition, puisque l'être vivant en procède au contraire. Cela revient à dire que c'est à partir de son appartenance et seulement de celle-ci, c'est-à-dire du monde, que la phénoménologie doit rendre compte du vivant. Mais, d'autre part, cette scission qui affecte la surpuissance du monde sur le mode de la limitation ne saurait pourtant être l'œuvre du monde lui-même. Le propre d'une puissance est en effet de faire tout ce qu'elle peut faire et de ne pouvoir donc renoncer à elle-même. Affectant le monde sans trouver en lui sa cause, cette limitation est donc sans cause puisque le monde est le lieu de toute causalité possible. Autant dire qu'elle est un pur événement, plus précisément un *archi-événement* dans la mesure où elle vient affecter l'archi-vie. C'est à la faveur de cet événement que naît le vivant en sa différence avec la vie, ou plutôt que la vie donne naissance au vivant en se détachant d'elle-même. On le voit, toute la difficulté d'une biologie privative se concentre dans le statut de cet *archi-événement* et celui de sa relation avec l'archi-mouvement. Quoiqu'il en soit, il faut en conclure que si la vie n'a pas d'origine dans la mesure où elle est l'origine même, le vivant n'en a pas non plus puisqu'il procède de la vie à la faveur d'un événement qui, comme tel, n'a pas sa raison en elle. Le vivant comme la vie sont ainsi caractérisés par le défaut d'origine, mais c'est en des sens tout à fait opposés: alors que la vie n'est autre que l'essence même, le vivant procède d'une contingence pure venant affecter cette essence et est donc de l'ordre d'un *archi-fait*. C'est dans le mode d'articulation entre cette essence première et cet *archi-fait*, pour autant que celui-ci ne peut naître que d'une privation de celle-là, que réside le secret d'une phénoménologie

de la vie.

RENAUD BARBARAS Professeur de philosophie contemporaine à l'Université Paris 1 Panthéon-Sorbonne; Membre de l'institut universitaire de France; Grand prix de philosophie 2014 de l'Académie Française

[Renaud.Barbaras@univ-paris1.fr](mailto:Renaud.Barbaras@univ-paris1.fr)

CHARLES T. WOLFE

**LA BIOPHILOSOPHIE DE GEORGES CANGUILHEM\***

1. Introduction 2. Quel vitalisme?  
3. L'organisme entre épistémologie et ontologie 4. Biochauvinisme et œufs d'oursin  
5. Phénoménologie et mysticisme de la chair 6. Conclusion

**ABSTRACT: GEORGES CANGUILHEM'S BIOPHILOSOPHY**

The eminent French biologist and historian of biology, François Jacob, once notoriously declared «On n'interroge plus la vie dans les laboratoires»: laboratory research no longer inquires into the notion of "Life". Certain influential French philosophers of science of the mid-century such as Georges Canguilhem would disagree, or at least seek to resist some of Jacob's diagnosis. Not by imposing a different kind of research program in laboratories, but by an unusual combination of historical and philosophical inquiry into the foundations of the life sciences (particularly medicine, physiology and the cluster of activities that were termed "biology" in the early 1800s). Canguilhem speaks of «defending vitalist biology» and declares that Life cannot be grasped by logic (or at least, «La vie déconcerte la logique»). Is this history and philosophy of biology? Is it vitalism? It definitely is a different project from current philosophy of biology. One short-lived term for it was "biophilosophy". In this paper I explore



the content of this term as it relates to the above questions.

**1. Introduction**

Georges Canguilhem (1904-1995) est connu comme épistémologue des sciences de la vie. Il est moins réputé en dehors des cercles d'amateurs spécialisés comme vitaliste «encarté» (en employant cette formule, nous songeons à celle, peut-être un brin

---

\* L'articolo è l'esito dell'intervento alla Graduate Conference "About Life. Theories, Concepts and Images of the Living" (Università di Torino, 10-11 novembre 2016) organizzato dalla Scuola di Dottorato in Studi Umanistici dell'Università di Torino - Consorzio di Dottorato in Filosofia del NordOvest - FI.NO, con il contributo della Fondazione Fondo Ricerca e Talenti.

provocatrice, employée par Canguilhem en discussion avec Michel Fichant: «Je suis un nietzschéen sans carte»<sup>1</sup>. Nous examinerons ici sa contribution à une «biophilosophie» qui ne se contenterait pas de se situer trop strictement dans l'une des deux orthodoxies classiques et tenaces que sont le réductionnisme et l'holisme. Il est vrai que ces deux extrêmes coexistent souvent, même si ce n'est pas de façon toujours très heureuse, et les différentes sous-disciplines les abordent de façons différentes. Comme l'a relevé Jean Gayon<sup>2</sup>, la philosophie de la biologie comme discipline professionnelle (qui porte avant tout son attention sur un type spécifique d'analyse conceptuelle, dans le but de clarifier les implications et conséquences des propositions de la biologie dans la science normale), est restée, au cours de son existence comme «genre» anglophone, à une distance sûre relativement à ce qui est perçu par ses praticiens comme un «vitalisme». Ceci est moins vrai de la philosophie de la médecine, dans la mesure où elle se penche plus particulièrement sur des analyses portant sur la «personne entière», sur la subjectivité, sur les dimensions qualitatives de la souffrance et du bien-être etc.<sup>3</sup>

Canguilhem est resté une figure éminente dans ces disciplines, particulièrement dans la formation intellectuelle éphémère connue sous le nom de «biophilosophie» (aux côtés de Raymond Ruyer et de Gilbert Simondon - les premiers travaux de Ruyer sont contemporains de ceux de Canguilhem, datant du début des années 1940, tandis que Simondon et Canguilhem ont connu l'apogée de leur gloire dans les années 1960)<sup>4</sup>. Une position biophilosophique

---

<sup>1</sup> M. Fichant, *Georges Canguilhem et l'idée de philosophie*, in E. Balibar, D. Lecourt et al., *Georges Canguilhem. Philosophe, historien des sciences*, Albin Michel, Paris 1993, p. 48.

<sup>2</sup> J. Gayon, *Vitalisme et philosophie de la biologie*, in P. Nouvel (dir.), *Repenser le vitalisme*, PUF, Paris 2011.

<sup>3</sup> Voir l'étude d'E. Giroux, *Après Canguilhem: définir la santé et la maladie*, PUF, Paris 2010, pour une distinction utile entre Canguilhem et la philosophie analytique de la médecine.

<sup>4</sup> Voir la belle étude de H. Schmidgen, *Thinking technological and biological beings: Gilbert Simondon's philosophy of machines*, «Revista do Departamento de Psicologia UFF», 17, 2, 2005, pp. 11-18.

visait ainsi à comprendre la Vie, les êtres vivants, le concept d'organisme etc., dans des termes qui ne seraient pas exclusivement dictés par la science mécaniste ou les compagnons de route philosophique d'une telle science. La question de savoir si un tel projet est par essence «vitaliste» ou «biochauviniste» (pour emprunter ce terme récemment forgé par le spécialiste de l'*embodied cognition* Ezequiel di Paolo), et bien sûr, celle de savoir ce que ces termes veulent dire dans le présent contexte, occuperont une partie de la présente étude.

## 2. *Quel vitalisme?*

Canguilhem s'est parfois autoproclamé vitaliste, sans doute par espièglerie, mais sans ironie<sup>5</sup> et il ne faut pas oublier qu'à cette époque, particulièrement au cours des années 1950-60, une telle déclaration relevait au moins de la provocation<sup>6</sup>; il n'y avait après tout pas encore d'études dignes de ce nom sur le vitalisme du XVIII<sup>e</sup> siècle (comme celui de l'école de Montpellier) ou sur la biologie allemande du début du XIX<sup>e</sup> siècle (comme l'embryologie de Blumenbach), mais il n'y avait évidemment pas non plus de mouvement théorique contemporain se proclamant vitaliste dans le confort d'une chaire universitaire<sup>7</sup>. Il est intéressant en soi que Canguilhem, «historien du vitalisme», transforme cette histoire (ou cette épistémologie historique) en un argument en faveur du vitalisme lui-même, qui serait non-réfutable. De fait, Canguilhem a plusieurs fois repris le thème du vitalisme et ce dans un sens évidemment plus large si nous prêtons attention à quelques-uns des principaux arguments formulés dans son ouvrage classique, *Le normal et Le pathologique*, où l'on trouve une

---

<sup>5</sup> G. Canguilhem, *Aspects du vitalisme* (1946-1947), in *La connaissance de la vie*, édition revue, J. Vrin, Paris 1980; et *Préface à La formation du concept de réflexe aux XVII<sup>e</sup> et XVIII<sup>e</sup> siècles* (1955), J. Vrin, Paris 1977.

<sup>6</sup> S. Geroulanos, *Beyond the Normal and the Pathological: Recent Literature on Georges Canguilhem*, «Gesnerus», 66, 2, 2009.

<sup>7</sup> Pour ce genre de proclamation, voir J. Bennett, *A Vitalist Stopover on the Way to a New Materialism*, in D. Coole & S. Frost (dir.), *New Materialisms: Ontology, Agency, and Politics*, Duke University Press, Durham 2010.

présupposition implicite pour laquelle la normativité est un pouvoir ou une capacité propre aux êtres vivants. Ceci n'est peut-être pas un «vitalisme» pleinement articulé (quelle que soit l'extension du terme, comme nous l'avons examiné ici et dans d'autres travaux)<sup>8</sup>, mais qui relève d'une insistance sur le fait qu'il y a quelque chose d'unique au sein des entités vivantes, quelque chose qui fait d'elles des créatrices du monde qu'elles habitent.

Mais on ne doit pas prendre cela dans le sens de l'idéalisme classique, pour lequel précisément au sein de l'idéalisme, «Il n'y a rien qui puisse avoir un rapport positif au vivant si ce dernier n'est pas en et pour lui-même la possibilité de ce rapport, c'est-à-dire si le rapport n'est pas déterminé par le Concept et donc immanent au sujet»<sup>9</sup>; nous sommes ici plus proches du sens de l'*Umwelt* théorisé par Uexküll, selon lequel

comme une araignée fait avec ses fils, chaque sujet file ses relations en propriétés déterminées des choses, et les entretisse en une solide toile qui porte son existence<sup>10</sup>.

Mais l'on peut aussi déceler, dans cette conception des êtres vivants comme créateurs, des accents ou arrière-pensées nietzschéennes (et Foucault a bien sûr insisté sur ce motif présent dans les travaux de son mentor, en soulignant que «former des concepts, c'est une manière de vivre et non de tuer la vie; c'est une façon de vivre dans une relative mobilité et non pas une tentative pour immobiliser la vie»<sup>11</sup>: l'idée pour laquelle les valeurs, les normes et autres constructions de niveau supérieur

---

<sup>8</sup> Voir à ce sujet C.T. Wolfe, *Il fascino discreto del vitalismo settecentesco e le sue riproposizioni*, in P. Pecere (a cura di), *Il libro della natura*, vol. 1: *Scienze e filosofia da Copernico a Darwin*, Carocci, Roma 2016; S. Normandin et C.T. Wolfe (dir.), *Vitalism and the scientific image in post-Enlightenment Life science, 1800-2010*, Springer, Dordrecht 2013.

<sup>9</sup> F. Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse* (1830), vol. II, *Die Naturphilosophie*, § 359, in *Werke, Theorie Werkausgabe*, hrsg. E. Moldenhauer & K.M. Michel, Frankfurt, Suhrkamp, vol. 9, 1986, p. 468.

<sup>10</sup> J. von Uexküll, *Milieu animal et milieu humain*, tr. fr. Payot & Rivages, Paris 2010, p. 48. Voir l'analyse d'O. Surel, *Jakob von Uexküll: une ontologie des milieux*, «Critique», n° 803-4, 2014.

<sup>11</sup> M. Foucault, *La vie: L'expérience et la science*, «Revue de métaphysique et de morale», 90<sup>e</sup> année, n° 1: *Canguilhem*, 1985, p. 13.

sont en fait des produits de nos instincts vitaux. Pour Canguilhem, qui s'intéressait à l'imprévisibilité de la vie comme dans le cas classique des monstres,

L'homme n'est vraiment sain que lorsqu'il est capable de plusieurs normes, lorsqu'il est plus que normal. La mesure de la santé c'est une certaine capacité de surmonter des crises organiques pour instaurer un nouvel ordre physiologique, différent de l'ancien. Sans intention de plaisanterie, la santé c'est le luxe de pouvoir tomber malade et de s'en relever. Inversement, le propre de la maladie c'est d'être une réduction de la marge de tolérance des infidélités du milieu<sup>12</sup>.

Plus proche de notre sujet, nous pouvons aussi reconnaître dans cette idée l'influence de Goldstein, qui a élaboré, dans son ouvrage difficile et important sur la structure de l'organisme, *Der Aufbau des Organismus* (1934), une conception des organismes en tant qu'entités interprétatrices et en effet, en tant que créatrices *de sens*; des entités pour lesquelles être vivant, agir, veut dire, au-delà d'autres processus métaboliques, être également engagé dans un processus de production de sens<sup>13</sup>. Ou, pour mobiliser une reformulation plus récente de la même idée:

les organismes sont des sujets motivés par des buts définis selon des valeurs rencontrés dans la fabrique même de leur vie<sup>14</sup>.

Pour le dire autrement, le type de vitalisme en jeu chez Goldstein et Canguilhem n'est explicitement *pas* comparable au vitalisme de gens qui contemplent des petites formes de vie grouillantes (du polype de Trembley aux blastomères d'oursin de Driesch, jusqu'aux grenouilles de Réaumur, qui devaient enfiler de petites culottes en taffetas pour recueillir leur sperme) et qui affirment ensuite qu'ils ont été témoins de la différence entre Vie et non-Vie:

un vitaliste, c'est un homme qui est induit à méditer sur les problèmes de la vie davantage par la contemplation d'un œuf que par le maniement d'un treuil ou d'un soufflet de forge<sup>15</sup>.

---

<sup>12</sup> G. Canguilhem, *Le normal et Le pathologique*, in *La connaissance de La vie*, cit., p. 167. Voir également Canguilhem, *Le Normal et Le pathologique*, 3<sup>e</sup> édition revue, PUF, Paris 1972, p. 77, 155.

<sup>13</sup> K. Goldstein, *Der Aufbau des Organismus: Einführung in die Biologie unter besonderer Berücksichtigung der Erfahrungen am kranken Menschen*, Martinus Nijhoff, La Haye 1934; *La structure de l'organisme*, tr. fr. Gallimard, Paris 1951.

<sup>14</sup> A. Weber, F.J. Varela, *Life after Kant: Natural purposes and the autopoietic foundations of biological individuality*, «Phenomenology and the Cognitive Sciences», 1, 2002, p. 102.

Il s'agit plutôt d'un vitalisme de la signification et de la projection<sup>16</sup>.

Il demeure que Canguilhem (à l'inverse de quelqu'un comme Hans Jonas par exemple) est authentiquement concerné par la nature de la vie *biologique*, et non par quelque voie secrète pour défendre la spécificité humaine envers et contre le reste de l'univers physique. Dans son recueil d'articles sur la question, *Le phénomène de la vie*, Jonas oppose le monde des organismes conscients au monde «mort» de la Nature mécanique, et insiste sur le fait que «le but de la vie même» est «son individualité aut centrée», qui doit, insiste-t-il, être «un concept ontologique»<sup>17</sup>; dès l'abord, il explique que son intérêt se porte sur les processus biologiques tels que le métabolisme dans la mesure où ils sont en dernier lieu des indicateurs de «liberté»<sup>18</sup>. En effet, le vitalisme a souvent servi de masque ou d'indicateur de l'humanisme, et ce souvent sur des fondations théologiques. À savoir, des affirmations de forme oppositionnelle ou différentielle, dans lesquelles la «Vie», l'«organisme», l'«animal» ou «le corps vivant» sont opposés, souvent en termes ontologiquement fondationnalistes, à la «nature physique», à la «nature mécanique», au «matérialisme mécaniste», au «monde comme machine» etc., ont souvent en dernière instance une motivation

<sup>15</sup> G. Canguilhem, *Aspects du vitalisme*, in *La connaissance de la vie*, cit., p. 88.

<sup>16</sup> Voir l'étude de Canguilhem par Jean Gayon, *Le concept d'individualité dans la philosophie biologique de Georges Canguilhem*, in M. Bitbol & J. Gayon (dir.), *L'épistémologie française 1830-1970*, PUF, Paris 2006, propose des pistes de lecture importantes pour le rapport conceptuel Goldstein-Canguilhem.

<sup>17</sup> H. Jonas, *The Phenomenon of Life. Towards a Philosophical Biology*, Harper & Row / Dell, New York 1966; Id., *Le phénomène de la vie: vers une biologie philosophique*, tr. fr. De Boeck Université, Bruxelles 2001; nous citerons l'édition originale, ici p. 79.

<sup>18</sup> H. Jonas, *The Phenomenon of Life*, p. 3. Nous ne suggérons pas que Jonas était panpsychiste, mais plutôt que ce qui l'intéresse n'est pas la Nature en tant que telle, mais les systèmes conscients, auto-régulateurs en tant que tels – et, par extension, un système qui permet à de tels organismes d'exister. Un philosophe familier de Hegel pourrait reconnaître ici une forme de philosophie de la nature dans laquelle les organismes ne comptent qu'en tant qu'ils sont des formes de subjectivité (faibles ou provisionnelles) et en dernier lieu, de l'Esprit.

anthropocentrique, fondée en une défense de la liberté, comme dans le cas de Jonas, ou pour ces penseurs pour qui le matérialisme et l'analyse scientifique ne sont appropriés qu'à l'univers matériel, mais produisent des résultats désastreux quand on les applique au monde intérieur, subjectif de la nature humaine, de la pensée humaine, et des émotions humaines. En revanche, Canguilhem était *naturaliste*, pour utiliser un terme en vigueur depuis quelques décennies: il cite et approuve Spinoza quand il affirme que nous ne sommes que des *parties de La Nature* et rien d'autre: nous, en tant qu'humains, ou agents rationnels, ou possesseurs d'une glande pinéale, ne formons pas un *imperium in imperio*<sup>19</sup>.

### **3. L'organisme entre épistémologie et ontologie**

Mais notre question ici est la suivante: de quelle façon est-ce que Canguilhem défend, de façon biochauviniste, le statut spécial des corps vivants? L'une des caractéristiques étranges des analyses de Goldstein se retrouve dans la façon unique qu'a Canguilhem de traiter de la question des organismes et de leur singularité: la façon dont il oscille entre une position épistémologique prudente (qui rappelle l'idéal régulateur kantien de la troisième Critique) pour laquelle les organismes sont réels et spéciaux par la façon dont nous les constituons cognitivement, et une position ontologique forte pour laquelle les organismes sont réels en vertu de caractéristiques fondamentales, intrinsèques qui se trouvent être présentes (nous ne rentrerons pas ici dans les détails de l'analyse de Goldstein, qui est plus heideggérienne qu'autre chose, à l'image d'une de ses «Remarques conclusives» selon laquelle «l'organisme est un être endurent dans le temps», et de façon plus curieuse, «dans un temps éternel, car il ne commence pas avec la procréation, et certainement pas avec la naissance, et ne finit pas avec la mort» - même si, pour être honnête, de tels motifs «existentiels» se trouvent aussi chez

---

<sup>19</sup> G. Canguilhem, *Aspects du vitalisme*, cit., p. 95.

Canguilhem)<sup>20</sup>. Mais si l'on met cela de côté, Goldstein a certainement esquissé une nouvelle approche qui était, bien sûr, holistique et organismique tout en opérant à un niveau principalement heuristique, non-ontologique. Comme il l'affirme,

La structure de l'organisme consiste surtout en une description détaillée d'une nouvelle méthode, l'approche que nous qualifions d'holiste ou organismique. [...] Cette méthode nous mit face à un problème épistémologique délicat. La visée principale de cet ouvrage est de décrire cette procédure méthodologique en détail, au moyen de nombreuses observations<sup>21</sup>.

En revanche, cette distinction commode entre la vision épistémologique (projective, constitutive) des entités biologiques et la vision ontologique de mêmes entités (témoignant d'un vitalisme fort, d'une «métaphysique rationnelle» comme aurait pu la qualifier Kant), se trouve quelque peu troublée au moment où Canguilhem introduit une complication vitaliste: qu'une caractéristique objective («ontologique») des êtres vivants puisse se trouver dans le fait: 1) que ces entités sont «interprétantes» à la Goldstein, et plus spécifiquement 2) que ces entités aient besoin de considérer d'autres entités en tant qu'entités organismiques, motivées par des buts, vitales. Il y a également un parfum existentialiste dans les réflexions de Canguilhem (complication supplémentaire de la dimension ontologique évoquée plus haut), quand il décrit cette position interprétante comme relevant en dernière instance d'une sorte d'attitude existentielle fondamentale<sup>22</sup>. On trouve la version proprement biologique ou

<sup>20</sup> K. Goldstein, *La structure de l'organisme*, cit., p. 437.

<sup>21</sup> K. Goldstein, seconde préface à l'édition américaine (1963), in *The Organism: a holistic approach to biology derived from pathological data in man*, reprint, Zone Books, New York 1995, p. 18 (nous traduisons). Que la dimension méthodologique et heuristique (et donc non-ontologique, ou ontologiquement neutre) de cette théorie soit un trait positif, ne va pas de soi pour tout lecteur de Goldstein: ainsi Hans Jonas, précisément un théoricien qui défend une vision anti-naturaliste de l'organisme, hostile aux explications scientifiques (notamment «mécanistes») héritées de la Révolution Scientifique, considère que la lecture méthodologique de son œuvre proposée par Goldstein lui-même est «trop modeste» (*Kurt Goldstein And Philosophy*, «American Journal Of Psychoanalysis», 19, 1959, p. 162).

<sup>22</sup> Pour plus de détails sur l'existentialisme humaniste du jeune Canguilhem, ainsi que sa lecture d'Alain, avant son retour au vitalisme, voir l'analyse de G. Bianco, *Pacifisme et théorie des passions: Alain et Canguilhem*, in M. Murat

biomédicale de cet «existentialisme» dans *Le normal et le pathologique*, avec des déclarations telles que

la vie d'un vivant [...] ne reconnaît les catégories de santé et de maladie que sur le plan de l'expérience, qui est d'abord épreuve au sens affectif du terme, et non sur le plan de la science. La science explique l'expérience, mais elle ne l'annule pas pour autant<sup>23</sup>.

Il faut relever ici l'appel à une dimension subjective fondatrice, même si la question de savoir si une telle dimension est l'objet d'une région ontologiquement spécifique n'est pas claire. Ceci étant, Canguilhem ne se contente pas de produire des énumérations de «caractéristiques objectives» des entités vivantes, comme l'homéostasie, en affirmant qu'elles sont «définitoires», et il n'opte pas pour autant pour une position subjectiviste, pour laquelle «vivre» c'est comprendre, sur le modèle, ou en interrelation à un sujet connaissant. Mais est-il plus proche d'une perspective hégélienne, dans laquelle l'organisme est déjà une forme de subjectivité? Encore une fois, ceci n'est pas le lieu de le décider.

#### **4. Biochauvinisme et œufs d'oursin**

Si nous tentons de comprendre Canguilhem à la lumière de la biologie théorique récente<sup>24</sup>, en mobilisant comme question directrice celle de savoir si les organismes sont uniques dans le monde physique et si oui, pourquoi?, nous nous trouvons dès lors dans une curieuse situation, dans laquelle nous trouvons Canguilhem à la fois plus et moins engagé que d'autres théoriciens dans la défense de la *singularité* d'entités biomédicales *embodied*. D'un côté, Canguilhem semble plus prudent, moins crypto-dualiste que des figures éminentes des décennies récentes comme Varela, qui ont tendance à commettre l'erreur de catégorie consistant dans la

---

et F. Worms (dir.), *Alain, littérature et philosophie mêlées*, Editions rue d'Ulm, Paris 2012.

<sup>23</sup> G. Canguilhem, *Le Normal et le pathologique*, cit., p. 131.

<sup>24</sup> Sur les théories «organisationnelles» voir M. Mossio, A. Moreno, *Organisational closure in biological organisms*, «History and Philosophy of the Life Sciences», 32, 2-3, 2010; et A. Moreno et M. Mossio, *Biological Autonomy. A Philosophical and Theoretical Enquiry*, Springer, Dordrecht 2014.

tentative de chercher à prouver la singularité du biologique en fournissant quelque critère empirique – une «liste de blanchisserie» en quelque sorte, dans laquelle est fréquemment invoqué le *milieu intérieur* de Bernard, la notion d'homéostasie due à Cannon, et plus récemment les travaux de Ganti, Luisi *et al.* sur l'auto-organisation, les processus autocatalytiques et la clôture organisationnelle<sup>25</sup>. Ceci devient particulièrement curieux quand certaines de ces figures invoquent l'autorité du Kant de la troisième *Critique* (comme c'est depuis quelques temps monnaie courante dans cette inflexion de la biologie théorique)<sup>26</sup>. Pour le dire crûment, si l'on considère que la philosophie kantienne fournit «le» cadre non seulement utile mais juste permettant de saisir la spécificité de l'organisme ou du «vivant», il est au minimum curieux d'ajouter à ce positionnement (kantien) une liste de critères empiriques du vivant – ses propriétés uniques – étant donné que le concept kantien d'organisme est très explicitement construit autour de sa notion d'idéal régulateur<sup>27</sup>. L'organisme selon Kant est une construction «réflexive» plutôt qu'un trait «constitutif» de la réalité, et les jugements réfléchissants sont incapables de justifier des affirmations objectives, comme il l'écrit<sup>28</sup>.

<sup>25</sup> Pour l'une des rares prises en compte de ce problème, voir Di Paolo, *Extended Life*, «Topoi», 28, 2009, où il critique Varela pour sa «position vague des systèmes vivants définis par des listes de propriétés (croissance, reproduction, réactivité)», p. 14. Pour un prolongement de cette question, voir E. Machery, *Why I stopped worrying about the definition of life... And why you should as well*, «Synthese», 185, 2012 (spécifiquement son évaluation critique de ceux qu'il appelle les «définitionnistes de la vie» qui «ont sans cesse mélangé des intuitions communes avec des considérations scientifiques», p. 161).

<sup>26</sup> Voir par exemple A. Weber, F.J. Varela, *Life after Kant*, cit.; N. Perret, *A Symmetrical Approach to Causality in Biology*, «Philosophia Scientiæ», 16, 3, 2012; Simeonov, Brezina *et al.*, *Stepping beyond the Newtonian Paradigm in Biology*, in P.L. Simeonov, L.S. Smith, A.C. Ehresmann (dir.), *Integral Biomathics*, Springer, Dordrecht 2012.

<sup>27</sup> E. Kant, *Kritik der Urteilskraft*, cit., § 73; P. Huneman, *Métaphysique et biologie. Kant et la constitution du concept d'organisme*, Kimé, Paris 2008, chapitre 7.

<sup>28</sup> E. Kant, *Kritik der Urteilskraft*, cit., § 67, 73.

Kurt Goldstein et Canguilhem étaient, nous semble-t-il, sur la bonne voie quand ils insistaient sur le fait que plutôt que de dire ce qui est unique au niveau des entités biologiques, nous devrions prêter attention à l'*observateur*: être un organisme c'est avoir un *point de vue* sur les organismes, tel qu'il produit de l'intelligibilité, qu'il révèle les organismes comme des entités productrices de signification (voir Starobinski, qui commente que «comprendre nous met en présence d'une totalité signifiante»)<sup>29</sup>. Notons que cette approche valorise une dimension *constructiviste* dans la définition de la vie et de l'entité pertinente (comme la définition célèbre de la santé par l'Organisation Mondiale de la Santé, qui est assez vaste pour inclure tous les sens du bien-être: «La santé est un état de bien-être physique, mental et social complet, et pas seulement l'absence de maladie ou d'infirmité»)<sup>30</sup>. Ceci étant, il peut bien y avoir des «faits» ou «invariants» biologiques, mais nous restons les créateurs de nos mondes. Mais qu'est-ce que ce «nous»? Les humains? Les mammifères supérieurs? Toutes les créatures vivantes? Canguilhem n'est jamais très clair sur les frontières de ce concept: est-ce que, comme l'*Umwelt* d'Uexküll, il s'applique aussi aux tiques et aux cloportes? Il affirme parfois que vivre c'est, «même chez une amibe, préférer et exclure», et plus loin, que «la vie d'un vivant, *fût-ce d'une amibe*, ne reconnaît les catégories de santé et de maladie que sur le plan de l'expérience [...]. La science explique l'expérience, mais elle ne l'annule pas pour autant»<sup>31</sup>. Mais la plupart du temps, son intérêt se porte sur les humains en tant qu'agents subjectifs, *embodied* – sur les objets de la science

---

<sup>29</sup> J. Starobinski, *L'idée d'organisme*, Centre de Documentation Universitaire / Collège philosophique, Paris 1956, p. 5; la question de savoir si l'on peut étendre cela aux animaux non-humains reste ouverte à la discussion.

<sup>30</sup> Préambule à la Constitution de l'Organisation Mondiale de la Santé adoptée à la Conférence Internationale sur la Santé, les 19-22 juin 1946 à New York; signée le 22 juillet 1946 par les représentants de 61 Etats (Rapports Officiels de l'OMS, n°2, p. 100) et entrée en vigueur le 7 avril 1948. La définition n'a pas été amendée depuis 1948.

<sup>31</sup> G. Canguilhem, *Le Normal et Le pathologique*, cit., p. 84 et p. 131, nous soulignons.

médicale, pris entre des normes sociales et biologiques. Et c'est ce pourquoi nous suggérons qu'on peut qualifier sa position d'humaniste.

D'un autre côté, ce ne peut être le dernier mot, ou le dernier terme de l'argumentation: comme nous l'avons mentionné plus haut, Canguilhem est également *plus* biocentrique et biochauviniste que bon nombre de ses contemporains. Cela devient plus clair si nous opposons les travaux de Canguilhem au caractère volontiers *disembodied* d'un grand nombre de travaux en biologie théorique: en opposition à cela, il *veut* exprimer un certain type de vitalisme. Il est clair que Canguilhem n'est pas le genre de penseur dont le but est de découvrir des «lois organismiques» (comme Walter Elsasser), qui dresse une liste de blanchisserie de caractéristiques ontologiques uniques ou qui, plus crûment, promeut une métaphysique des entéléchies, comme a pu le faire Hans Driesch, qui convertit sa chaire de biologie en chaire de philosophie de façon à réinventer un aristotélisme naïf fondé sur ses premiers travaux expérimentaux en *Entwicklungsmechanik* (et qu'Erik Peterson a décrit justement comme un «bioexceptionnalisme»<sup>32</sup>): un empire dans un empire, ou un «royaume dans un royaume» pour ainsi dire, une métaphysique de l'oursin. Canguilhem commente ainsi le passage de Driesch de la science à la métaphysique:

Le biologiste vitaliste devenu philosophe de la biologie croit apporter à la philosophie des capitaux et ne lui apporte en réalité que des rentes qui ne cessent de baisser à la bourse des valeurs scientifiques, du fait seul que se poursuit la recherche à laquelle il ne participe plus. Tel est le cas de Driesch abandonnant la recherche scientifique pour la spéculation et même l'enseignement de la philosophie. Il y a là une espèce d'abus de confiance sans préméditation. Le prestige du travail scientifique lui vient d'abord de son dynamisme interne. L'ancien savant se voit privé de ce prestige auprès des savants militants. Il croit qu'il le conserve chez les philosophes. Il n'en doit rien être. La philosophie, étant une

---

<sup>32</sup> E. Peterson, *The Conquest of Vitalism or the Eclipse of Organicism? The 1930s Cambridge Organizer Project and the Social Network of Mid-Twentieth Century Biology*, «British Journal for the History of Science», 47, 173-2, 2014.

entreprise autonome de réflexion, n'admet aucun prestige, pas même celui de savant, à plus forte raison celui d'ex-savant<sup>33</sup>.

### 5. *Phénoménologie et mysticisme de La chair*

Canguilhem n'est donc pas un métaphysicien des entéléchies; il n'est pas non plus un défenseur quasi-religieux de la souveraineté de la vie organique comme Hans Jonas; ni un défenseur de l'anthropologie philosophique comme Helmut Plessner<sup>34</sup>. À certains égards, et particulièrement dans son article de 1966 intitulé *Le concept et la vie*, qui débute sur une longue réflexion à propos d'Aristote, il semble plus proche de Marjorie Grene et de sa tentative de retourner à une téléologie aristotélicienne<sup>35</sup>.

Au contraire de la plupart de ces penseurs, de même que des phénoménologues de la corporéité, Canguilhem ne se fonde pas sur une subjectivité romantique, dans le sens où Jean-Marie Schaeffer, par exemple, la décrit:

dans la phénoménologie la problématique de la corporéité se situe dans le cadre d'une démarche qui continue à accepter comme axiome le privilège épistémique de l'inspection de la conscience par elle-même<sup>36</sup>.

---

<sup>33</sup> G. Canguilhem, *Aspects du vitalisme*, cit., p. 94. Canguilhem reprochera également à Driesch son déplacement des concepts biologiques sur le terrain politique; on songe à des textes tel que *Das Überwindung des Materialismus*, de 1935, dans lequel Driesch présente l'entéléchie comme le *Führer* de l'organisme.

<sup>34</sup> Quoique les ressemblances entre Canguilhem et Plessner soulignées par Thomas Ebke dans une belle communication au colloque *Canguilhem: Les traces du métier*, Institut d'Etudes Avancées, Paris, novembre 2015, furent troublantes.

<sup>35</sup> M. Grene, *Approaches to a Philosophy of Biology*, Basic Books, New York 1968; *The Understanding of Nature: Essays in Philosophy of Biology*, Reidel, Dordrecht 1974. Grene elle-même s'est prononcée en faveur du projet de Canguilhem: *The philosophy of science of Georges Canguilhem: A transatlantic view*, «Revue d'histoire des sciences», 53, 1, 2000.

<sup>36</sup> J.-M. Schaeffer, *La fin de l'exception humaine*, Gallimard, Paris 2007, p. 118. Pour une discussion intéressante de Canguilhem en tant que phénoménologue, voir M. Gérard, *Canguilhem, Erwin Straus et La phénoménologie: La question de l'organisme vivant*, «Bulletin d'analyse phénoménologique», 6, 2, 2010; pour une lecture également convaincante qui cherche à éloigner Canguilhem de la phénoménologie, voir J. Sholl, *The Knowledge of Life in Canguilhem's Critical Naturalism*, «Pli», 23, 2012, et particulièrement Id., *Problematizing a Phenomenology of Life*. Nous sommes plus proche de l'interprétation de Sholl - et il ne faut pas perdre de vue les objections contre Husserl et en faveur de Foucault que présente Canguilhem (par exemple dans son texte sur *Les Mots et Les choses: Mort de l'homme ou épuisement du cogito?* «Critique», 242, 1967) - mais il faut reconnaître qu'il y a des éléments dans Canguilhem qui se prêtent à la lecture de Gérard.

En opposition explicite à Varela et à la plupart des penseurs susmentionnés (à l'exception de Grene), la prise en compte de l'évolution darwinienne ne pose aucun problème à Canguilhem<sup>37</sup>, et n'est pas engagé en effet dans un projet de «refondation», ou de réinvention quelconque d'un programme pour la science (à d'occasionnelles et tardives exceptions qui manifestent une attitude plus réactive à l'égard la marche de la science, ainsi dans ses remarques sur certaines figures de la psychologie, des sciences cognitives, et des neurosciences cognitives dans l'article intitulé *Le cerveau et La pensée*<sup>38</sup>, remarques qui, elles-mêmes, donnent plus d'ampleur à des critiques déjà formulées dans le fameux texte de Canguilhem *Qu'est-ce que La psychologie?* de 1958. Mais est-il toujours «biochauviniste», affirmant qu'il y a un «espace-temps biologique» spécifique?

De même, alors que Canguilhem met en garde son lecteur contre les dangers inhérents à l'affirmation du fait que les entités vivantes sont comme un empire dans un empire (*imperium in imperio*)<sup>39</sup>, il affirme ensuite – comme il le fait longuement dans «Le concept et la vie», que c'est *La Vie elle-même* – avec un très grand V, qui détermine les êtres vivants à agir de façon interprétante, conforme à des buts, normative et vitale. La vie «déconcerte la logique»<sup>40</sup>. Dans une conférence sur le problème des régulations dans l'organisme et dans la société, il affirme plus avant que

Un organisme, c'est un mode d'être tout à fait exceptionnel en ceci qu'entre son existence et sa règle ou sa norme, il n'y a pas de différence à proprement parler. Du moment qu'un organisme est, du moment qu'il vit, c'est qu'il est possible, c'est-à-dire qu'il répond à un idéal d'organisme; la norme ou la règle de son existence est donnée dans son existence même<sup>41</sup>.

<sup>37</sup> G. Canguilhem, *Le Normal et Le pathologique*, cit., p. 90; P.-O. Méthot, *On the genealogy of concepts and experimental practices: Rethinking Georges Canguilhem's historical epistemology*, «Studies in History and Philosophy of Science», 44, 2013.

<sup>38</sup> Id., *Le Cerveau et La pensée* (1980), in E. Balibar, D. Lecourt et al. (dir.), *Canguilhem, philosophe, historien des sciences*, cit.

<sup>39</sup> G. Canguilhem, *Aspects du vitalisme*, cit., p. 95.

<sup>40</sup> Id., *La formation du concept de réflexe*, cit., p. 1.

<sup>41</sup> Id., *Le problème des régulations dans L'organisme et La société*, in *Écrits sur La médecine*, Éditions du Seuil, Paris 2002, pp. 106-107.

«Un mode d'être tout à fait exceptionnel»: voilà qui sonne comme une spécificité ontologique. Il articule plus finement ce que nous pourrions qualifier de sinuosité dialectique de la relation entre la vie elle-même et le vitalisme du penseur dans *Le normal et Le pathologique*:

C'est la vie elle-même, par la différence qu'elle fait entre ses comportements propulsifs et ses comportements répulsifs, qui introduit dans la conscience humaine les catégories de santé et de maladie. Ces catégories sont biologiquement techniques et subjectives et non biologiquement scientifiques et objectives<sup>42</sup>.

Relevons ici le subjectivisme - le recours à une subjectivité fondationnelle - que nous avons rattaché plus tôt relié à une tendance particulièrement antinaturaliste en phénoménologie, et à la théorie plus récente de l'énactivisme, associée en particulier à Varela, qui affirme souvent que la vie est vécue *hors du monde physique*:

La vie n'est pas physique dans le sens matérialiste courant de structure et de fonction purement externes. La vie produit une forme d'intériorité, l'intériorité du soi et de la production de signification. [...] [Nous] avons ainsi besoin d'une notion élargie du physique pour rendre compte de l'organisme ou de l'être vivant<sup>43</sup>.

En effet, Canguilhem lui-même, qui a l'air moins prudent que d'habitude, dira parfois qu'«En bref, il est impossible d'annuler dans l'objectivité du savoir médical la subjectivité de l'expérience vécue du malade»<sup>44</sup>. Mais la subjectivité en question n'est, pour être honnête, jamais désincarnée, n'est jamais réduite à un pur ego contemplant la réalité de la chair comme un marin sur un navire, selon la formule cartésienne (où il s'agit en fait du pilote du navire). La raison pour laquelle Canguilhem s'écarte franchement de la phénoménologie de la corporéité, c'est parce qu'un tel projet est sans cesse tenté par une distinction fondationnaliste entre *Leib* en tant qu'intériorité et *Körper* en

---

<sup>42</sup> Id., *Le normal et Le pathologique*, cit., p. 150

<sup>43</sup> E. Thompson, *Mind in Life: biology, phenomenology, and the sciences of mind*, Harvard University Press, Cambridge, Mass. 2007, p. 238.

<sup>44</sup> G. Canguilhem, *Puissance et limites de la rationalité en médecine* (1978), in *Études d'histoire et de philosophie des sciences*, p. 409; cet article a été ajouté à la dernière édition de l'ouvrage.

tant qu'extériorité (ainsi que le relève Schaeffer dans le passage cité plus haut). De Merleau-Ponty à Varela et Thompson, on considère que le corps vivant (qui est en réalité le corps dans leur discours) existe au moins en partie «hors de l'espace physique» (c'est Merleau-Ponty qui l'affirme)<sup>45</sup>. Ainsi, le corps vivant – et de fait, tout organisme – «est un individu dans un sens qui n'est pas celui de la physique même moderne»<sup>46</sup>.

Il demeure que Canguilhem est, à sa manière, un penseur de la corporéité, ce que nous avons soutenu en contrastant sa position avec celle du (néo-)vitalisme de Driesch comme avec celle de la métaphysique de l'organisme produite par Jonas. Mais il ne saurait que faire de ces prises de positions additionnelles en faveur d'une dimension «non-physique» de la Vie. En effet, nous ne pensons pas que Canguilhem, le médecin, invoquerait, comme le font des théoriciens contemporains, une «vitalité intrinsèque à la matérialité même», où il est recommandé de «détach[er] la matérialité des figures d'une substance passive, mécaniste ou animée par la divinité»<sup>47</sup>. La vie est trop centrale pour lui – non pas les forces vitales et les entéléchies, ni la vie cosmique ou impersonnelle, mais la vie d'agents incarnés. De la même façon, le caractère particulièrement *médical* de son vitalisme (manifeste dans son intérêt pour Bichat et d'autres figures similaires), qui peut se traduire dans la proposition élémentaire selon laquelle tous les êtres vivants meurent et tombent malades, y comprise selon dimension irréductiblement *axiologique*, se distingue de formes de vitalisme fondées sur l'embryologie et ses mystères: «le patient est un Sujet» (avec un S majuscule)<sup>48</sup>.

---

<sup>45</sup> «L'esprit n'utilise pas le corps, mais se fait à travers lui tout en le transférant hors de l'espace physique», M. Merleau-Ponty, *La structure du comportement*, PUF, Paris 1942, p. 225.

<sup>46</sup> *Ibid.*, p. 165.

<sup>47</sup> J. Bennett, *Vibrant Matter: A Political Ecology of Things*, Duke University Press, Durham 2010, p. XIII.

<sup>48</sup> G. Canguilhem, *Puissance et limites de la rationalité en médecine*, cit., p. 409; pour davantage de développements à propos de Canguilhem sur les valeurs et la subjectivité, voir J. Sholl, *Problematizing a Phenomenology of Life: Goldstein, Merleau-Ponty and Canguilhem*, ms. inédit.

À savoir qu'une réflexion philosophique sur la santé et la maladie, sur la «normativité» de l'organisme et de son expérience (Goldstein-Canguilhem), se trouve à une certaine distance d'une réflexion sur l'œuf, son potentiel, et la métaphysique que l'on peut en dériver. Il est cependant évident que toutes les réflexions scientifiques et théoriques sur la singularité des systèmes développementaux ne requièrent pas nécessairement de défendre une singularité métaphysique de la vie, même dans leurs moments les plus holistiques, organismiques<sup>49</sup>. Inversement, et malgré leur affinité partagée pour Goldstein, il est plus qu'improbable que Canguilhem embrasse un mysticisme de la chair, comme le fait Merleau-Ponty dans la *Phénoménologie de la Perception*:

Comme le sacrement non seulement symbolise [...] une opération de la Grâce, mais encore est la présence réelle de Dieu [...] de la même manière le sensible a non seulement une signification motrice et vitale mais n'est pas autre chose qu'une certaine manière d'être au monde qui se propose à nous d'un point de l'espace, que notre corps reprend [...] et la sensation est à la lettre une communion<sup>50</sup>.

Cette fascination pour la chair en tant qu'elle serait en quelque sort «à part» du monde physique est présente, avant Merleau-Ponty, dans les *Ideen* II de Husserl et, bien plus tard, chez Didier Anzieu et sa conception du «Moi-Peau», ou encore chez Jean-Luc Nancy et sa fascination chrétienne-laïcisée pour la corporéité *qua* incarnation. Ils semblent répéter *verbatim* les puissantes expressions mystiques sur un corps «hors de ce monde», de figures telles que Hildegarde de Bingen au XII<sup>e</sup> siècle. Il est certes possible de dériver d'autres positions à partir du travail de Merleau-Ponty, notamment depuis l'un de ses premiers ouvrages, *La structure du comportement*<sup>51</sup>.

---

<sup>49</sup> S. Oyama, *Biologists behaving badly: Vitalism and the Language of Language*, «History and Philosophy of the Life Sciences», 32, 2-3, 2010.

<sup>50</sup> M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, Gallimard, Paris 1945, p. 245.

<sup>51</sup> Nous examinons cette question plus longuement dans notre article *Éléments pour une théorie matérialiste du soi*, in F. Pépin (dir.), *La Circulation entre Les savoirs au siècle des Lumières*, Hermann, Paris 2011.

Il nous semble que la défense canguilhemienne d'une des grandes propositions du spinozisme (nous sommes tous des parties de la Nature, il n'y a pas d'empire dans l'empire), sa position nietzschéenne à l'égard de la vie comme production de valeur(s), et sa reconnaissance darwinienne du rôle du hasard et de l'évolution, pour énumérer trois caractéristiques fondamentales de sa pensée, le placent en désaccord avec une telle position. Cela est le cas même si, dans son commentaire de Merleau-Ponty dans une conférence tardive sur la santé, Canguilhem pondère avec ce qui nous *semble* être une nuance de distance, de regret, ou d'ironie, les limitations d'une conceptualisation du corps vivant comme «inaccessible aux autres, accessible à son seul porteur titulaire»<sup>52</sup>.

Ce sentiment d'une sphère «privée», d'une intériorité inaccessible, est une caractéristique centrale de nombreux argumentaires sur ce que sont les organismes et la manière dont ils diffèrent des machines. C'est ce qu'entend Schaeffer dans le passage cité plus haut, quand il évoque une compréhension de la corporéité qui tient pour fondationnel le «privilege épistémique» d'une conscience de soi<sup>53</sup>. Il est évident que seule une partie des argumentaires qui soutiennent une différence catégorielle entre organismes et machines se fonde sur une définition de cette différence dans les termes d'une intériorité plus profonde ou d'un soi. Mais de plus en plus souvent, depuis le XVIII<sup>e</sup> siècle, et jusque dans la phénoménologie au XX<sup>e</sup> siècle (ainsi que dans ses variantes *embodied*), l'attention est portée sur le soi, ce qui également manifeste dans l'insistance de Varela, dans ses derniers articles, sur une «science à la première personne»<sup>54</sup>. On pourrait dire que savoir dans quelle mesure Canguilhem souscrit ou non à la

<sup>52</sup> G. Canguilhem, *La santé, concept vulgaire et question philosophique* (1988), in *Écrits sur la médecine*, Éditions du Seuil, Paris 2002, p. 65.

<sup>53</sup> J.-M. Schaeffer, *La fin de l'exception humaine*, Gallimard, Paris 2007, p. 118.

<sup>54</sup> F.-J. Varela, J. Shear, *First-person methodologies: why, when and how*, «Journal of Consciousness Studies», 6, 2-3, 1999.

thèse d'une subjectivité fondationnelle soit «dans le corps» ou en tant que caractéristique irréductible «du corps», repose sur la question de savoir dans quelle mesure il est phénoménologue.

## **6. Conclusion**

Canguilhem était un vitaliste autoproclamé (même s'il le proclamait avec une certaine ironie), ainsi qu'un «biochauviniste», dans le sens où en tant que penseur du normal et du pathologique, d'une «connaissance de la vie», et en tant que disciple de Goldstein, il comptait parmi les grandes figures de ce qu'on appelait «biophilosophie» au milieu du XX<sup>e</sup> siècle – un projet qui diffère de la philosophie de la biologie actuelle de diverses façons, comme nous l'avons indiqué, notamment parce que la biophilosophie perçoit que la philosophie, et parfois même la métaphysique, pourrait dicter ses conditions à la biologie, étant donné que les êtres vivants ont des caractéristiques (valeurs, actions conformes à des buts, conscience?) qui demeurent inaccessibles à la science quantitative. Au contraire, la philosophie de la biologie est pour une grande part un projet engagé dans la clarification conceptuelle de la science «émergée», face à laquelle elle n'est pas en position d'antagonisme. En revanche, il est important de noter que même en tant que biophilosophe, Canguilhem ne manifeste aucune hostilité à l'égard de la pensée évolutionniste, ce qui est le cas chez Goldstein et Varela par exemple, de même qu'on ne saurait trouver chez lui d'appel potentiellement réactionnaire à un retour au vieux monde aristotélicien (ce qui est le cas chez Jonas).

Certains biophilosophes restent à une plus grande distance de la science normale que les autres. Goldstein, qui est assez proche de certaines idées que Canguilhem allait rendre célèbre dans *Le normal et Le pathologique*, soutient dans son magnum opus de 1934 qu'un organisme normal est un organisme qui s'auto-actualise:

L'organisme qui réalise ses propriétés intrinsèques ou, ce qui signifie la même chose, qui accomplit avec succès les tâches auxquelles son milieu l'expose, est "normal"<sup>55</sup>.

Paraphrasant peut-être inconsciemment Goldstein, Jonas décrit dans un de ses derniers articles les organismes comme «des choses dont l'existence est accomplie par eux-mêmes, ce qui signifie qu'ils n'existent que par ce qu'ils font», ce qu'il paraphrase ainsi: «leur activité en tant que telle est leur être»<sup>56</sup>. Même si cela diverge de la biologie prédominante (qu'elle soit moléculaire, évolutionniste, développementale etc.), cela ne relève pas explicitement d'un anti-naturalisme; c'est également une forme faible de biochauvinisme, en ce sens qu'est ici évoquée, comme caractéristique principale des organismes, une *fonction* ou une *activité* plus qu'une *substance*. À contrario, l'insistance de Raymond Ruyer sur la façon dont l'organisme transcende l'univers spatial, se maintenant à travers le temps grâce à son «potentiel», lequel n'appartient pas au monde spatio-temporel, relève d'une métaphysique plus révisionniste. Pour Ruyer, les organismes possèdent une unité au-delà des catégories spatiales, elles ont un caractère fondamentalement historique<sup>57</sup>. Ruyer semble effrayé par l'idée d'un univers composé de matière inanimée, d'un monde de chocs et de déplacements entièrement explicable par les lois de la mécanique – un univers dans lequel l'organisme n'est plus qu'une machine, comme on l'a déjà vu<sup>58</sup>.

Nous avons tenté ici d'établir des distinctions au sein d'une série de positions, qui ne se recourent pas, et dans lesquelles un terme évaluatif tantôt appelé «l'organisme», «le corps (vécu)», «la Vie» etc., est présenté comme spécial dans diverses incarnations et selon différents modes, et généralement opposé au

<sup>55</sup> K. Goldstein, *Der Aufbau des Organismus*, cit., p. 265; *La structure de l'organisme*, cit., p. 341 (nous remercions Alexandre Métraux pour son aide avec ce passage).

<sup>56</sup> H. Jonas, *Philosophische Untersuchungen und metaphysische Vermutungen*, Insel, Frankfurt am Main 1992, p. 82.

<sup>57</sup> R. Ruyer, *Éléments de psycho-biologie*, PUF, Paris 1946, pp. 8, 14, 27, 58, 94.

<sup>58</sup> Id., *Néo-finalisme*, PUF, Paris 1952, p. 166.

reste de la nature physique. Si Canguilhem partage l'intuition pour laquelle un organisme «actualise» toujours «un potentiel», en relation dynamique avec une pluralité de normes et un environnement que l'on fait «sien» (une *Umwelt*), il ne s'oppose pas à la biologie moderne, et ne cherche en aucun cas à «réintroduire la catégorie de sujet dans la biologie», contrairement à Varela<sup>59</sup>. Il développe son argumentation à partir de propriétés d'entités biologiques existantes - ce sont parfois les cellules, parfois les monstres, ou les environnements, mais plus souvent les personnes, qu'on les considère comme agents ou comme patients. Comme il le dit dans l'introduction à *Le normal et Le pathologique*, il n'est pas présomptueux au point de déclarer qu'il pourrait renouveler la médecine en lui incorporant une métaphysique<sup>60</sup>. Notre ambition ici n'est pas d'articuler une «philosophie canguilhemienne de la médecine» (ce que certains ont fait)<sup>61</sup>; il ne fait aucun doute qu'une telle philosophie ressemblerait par d'importants aspects aux réflexions sur l'importance d'une médecine «centrée sur le patient», et porterait son attention sur les dimensions des théories de Goldstein et Canguilhem au sein desquelles l'organisme (ou la personne, ou le patient) est créateur de normes (de stabilité, de santé, de survie etc.), dans un sens partiellement constructiviste. Mais si nous voulons prendre Canguilhem au sérieux, une partie de la métaphysique, du biochauvinisme, de la dimension existentielle de sa pensée nous mènent au-delà des préoccupations pratiques d'une philosophie de la médecine empirique.

Peut-être faut-il alors distinguer trois propositions fondamentales: le *vitalisme fort*, fondé sur une métaphysique; le *vitalisme faible* (que nous avons nommé ailleurs *vitalisme fonctionnel*), qui est davantage de l'ordre d'une «forme

---

<sup>59</sup> A. Weber et F.-J. Varela, *Life after Kant*, cit., p. 117.

<sup>60</sup> G. Canguilhem, *Introduction à Le normal et Le pathologique*, cit., p. 9.

<sup>61</sup> Voir P. Trnka, *Subjectivity and Values in Medicine: The Case of Canguilhem*, «The Journal of Medicine and Philosophy», 28, 4, 2003.

scientifique spontanée» du vitalisme, dénuée de tout ou de la plus grande partie de sa souscription métaphysique, mais tendant vers une perspective holistique, organismique; et enfin la *position canguilhemienne*, à laquelle il ne donne pas de nom, tant il aime le jeu des apories et porter le masque de l'universitaire. Nous pourrions parler d'un vitalisme non-métaphysique, ou d'un «vitalisme naturalisé»<sup>62</sup> – mais l'on se trouve rapidement face à la difficulté de rendre compte des passages où il parle d'une dimension irréductible, expérientielle de la vie; on pourrait dire qu'aux positions biochauvinistes de la biologie théorique, il ajoute une dimension *existentielle*. Mais Canguilhem ne semble pas succomber à la tentation d'une intériorité, d'une intimité, d'une privauté sans fond, et de sa concomitante transcendance. Quelque part entre l'appel froid à l'inorganique, et le magnétisme (chaud?) de la transsubstantiation – à quelque distance, alors, de la fascination éprouvée pour une sorte de transcendance de la chair qu'on trouve chez Merleau-Ponty, Varela ou Thompson, où le biochauvinisme touche presque au mystère de la transsubstantiation – le vitalisme de Canguilhem, *son* biochauvinisme, ses curieux appels à «la vérité du corps»<sup>63</sup> renferment sans doute des leçons pour la pensée contemporaine de la corporéité, qui ne sont ni obsessionnellement réductionnistes, ni fantasmagoriquement holistes.

CHARLES T. WOLFE Research Fellow at the Department of Philosophy and Moral Sciences, University of Ghent, and an associate member of the Unit for History and Philosophy of Science, University of Sydney

[ctwolfe1@gmail.com](mailto:ctwolfe1@gmail.com)

---

<sup>62</sup> Nous remercions Pierre-Olivier Méthot pour cette suggestion. Pour une idée similaire de «vitalisme fonctionnel», voir notre discussion dans *Il fascino discreto del vitalismo settecentesco e le sue riproposizioni*, cit.

<sup>63</sup> «La santé, concept vulgaire et question philosophique», p. 67.

LUCIA ZAIETTA

**CORPS VIVANTS, CORPS APPARENTS:  
DE L'EXPRESSIVITÉ À LA MANIFESTATION**

1. Introduction 2. La voie de l'incarnation  
3. La voie de l'appartenance 4. Vers une phénoménalité sans sujet

**ABSTRACT: LIVING BODIES, APPEARING BODIES: FROM EXPRESSIVITY TO MANIFESTATION**  
In this article, we will analyse the different ways in which Merleau-Ponty deals with the problem of phenomenological subjectivity, consisting of the tension between the definition of the subject as transcendental power and his belonging to the world. We can draw two fundamental paths: the embodiment of consciousness through perception, that characterises the first production of Merleau-Ponty, and the belonging of the subjective body to the world through a common and enfolding ground, the flesh, that permeates his last ontology. After that, following the criticism of Renaud Barbaras, we will consider the limits of the notion of flesh, that would be ineffective to solve the dualism between subject and world. According to Barbaras, what is lacking in Merleau-Ponty's phenomenology is a veritable reflection on manifestation, as proto-phenomenalisation. Nevertheless, it is possible, in our opinion, to track down an attempt to formulate a "phenomenality without subject" on the basis of Merleau-Ponty's analysis on the expressivity of animal appearance.

### 1. Introduction

Comme chacun le sait, la question de la perception est au centre de la phénoménologie de Merleau-Ponty. Dans la première phase de la production merleau-pontyenne, un primat décisif de la perception est affirmé dans le but de dépasser l'intellectualisme qui encore caractérisait la phénoménologie de Husserl. En vérité, la phénoménologie merleau-pontyenne est largement focalisée sur la question de la perception, en étant le caractère de la phénoménalisation même. La corrélation, chez Merleau-Ponty, est avant tout perceptive: c'est dans le cadre d'une phénoménologie de la corporéité et de la perception que Merleau-Ponty tente de découvrir une forme d'intentionnalité précédente au cogito. D'ailleurs, c'est précisément là qu'émerge un problème: comment penser un sujet qui



est à la fois source et partie du monde? Comment concilier phénoménalisation et appartenance?

Dans cet article, nous analyserons les différentes étapes qui caractérisent la réflexion philosophique de Merleau-Ponty, ainsi que l'évolution de sa pensée jusqu'à la formulation de son ontologie. La demande qui emprunte sa philosophie a été toujours l'interrogation sur la corrélation phénoménologique et sur le statut de la subjectivité, à la fois transcendantal et mondain. Nous analyserons ensuite les raisons de la critique de Renaud Barbaras à l'ontologie merleau-pontyenne de la chair, incapable de résoudre la tension entre phénoménalisation et appartenance: d'une part, concevoir la chair comme texture unitaire du sujet et du monde aboutirait à un «monisme explicatif»; d'autre part, adopter la distinction entre chair du monde et chair du corps réaffirmerait un dualisme entre sujet et objet. Ce qui maquerrait à l'ontologie merleau-pontyenne serait alors une véritable pensée de la manifestation, la reconnaissance d'une *proto-phénoménalisation*. Toutefois, il est possible, à notre avis, de tracer la tentative de penser une manifestation pré-corrélationnelle, c'est-à-dire d'une phénoménalité sans sujet, chez Merleau-Ponty même. En particulier, nous nous concentrerons sur les analyses qu'il conduit sur l'intercorporéité comme intervisibilité des corps animaux et nous nous référons aux cours sur la Nature, en particulier à celui consacré à l'animalité et daté 1957-1958.

## **2. La voie de l'incarnation**

La première tentative de Merleau-Ponty est de penser la corrélation phénoménologique au travers l'incarnation: c'est par l'incarnation de la conscience qu'on va penser l'appartenance, ou pour mieux le dire c'est l'incarnation qu'on peut justifier l'appartenance de la conscience au monde. Autrement dit, c'est par la perception que le sens s'incarne dans le sensible, jusqu'à l'identification. Par ailleurs, comme l'a remarqué Franck Tinland

- et Renaud Barbaras après lui - «cette incarnation du *cogito*, pour si intéressante qu'elle soit, va ici de pair avec une sorte de désincarnation du corps»<sup>1</sup>. Si on compte sur la perception comme forme primaire de connaissance, il est tout aussi vrai que la phénoménalisation s'identifie quand même à une forme de connaissance. Il est intéressant de faire référence à la critique que Raymond Ruyer adresse à Merleau-Ponty. En particulier, ce que Ruyer fait émerger est le primat de la perception dans la phénoménologie merleau-pontyenne, un primat qui empêche Merleau-Ponty de comprendre la forme organique «comme domaine de survol absolu», selon l'expression de Ruyer. La définition de la forme - qui pour Merleau-Ponty «ne peut être définie en termes de réalité, mais en termes de connaissance», qui «ne peut être définie comme une chose du monde physique, mais comme un ensemble perçu»<sup>2</sup> - se réfère à l'image d'une forme mais non à la forme même. Ruyer est explicite: «Il ne faut pas transporter, dans le survol absolu de l'être-forme et de l'être-activité, la mise en scène de la perception». Il en fournit un exemple:

Imaginons trois hommes: A, B, C. Le premier, A, n'est qu'un automate, mais très perfectionné, fait de rouages métalliques et aussi des systèmes dynamiques d'équilibre. B est un homme vivant, mais sourd et aveugle et même, momentanément, privé de toute vie psychologique au sens ordinaire du mot. Le troisième, C, regarde les deux premiers. [...] La Gestalttheorie, aussi bien que le mécanisme, cherche l'unité des trois étages à partir de A. Merleau-Ponty, aussi bien que les idéalistes, la cherche à partir des interprétations de C. Nous la cherchons à partir de B, ou de C comme vivant, parce que B, comme organisme vivant, est le type d'être normal et en fait, universel: il est forme auto-subjective, domaine absolu, auto-survolant, ce qui n'est pas synonyme d'«auto-percevant»<sup>3</sup>.

Ruyer se réfère, ici, aux trois ordres du physique, du vital et de l'humain que Merleau-Ponty a présenté dans *La Structure du comportement*: aux yeux de Ruyer, l'ordre vital serait alors simplement un passage pour arriver à l'ordre humain, le seul capable de comprendre, par la perception, le phénomène de la forme

---

<sup>1</sup> F. Tinland, *La différence anthropologique*, Aubier, Paris 1977, p. 22.

<sup>2</sup> M. Merleau-Ponty, *La Structure du comportement*, PUF, Paris 1942, p. 155.

<sup>3</sup> R. Ruyer, *Néo-finalisme*, PUF, Paris 2012<sup>2</sup>, p. 236.

et de la totalité. Dans la perspective merleau-pontyenne, l'ordre physique, l'ordre vital et l'ordre humain ne sont pas trois puissances d'être, mais trois dialectiques. Pour cette raison, la perception de l'homme serait nécessaire pour chercher l'unité de la forme: la structure – et la vie même – sont des significations. Selon Ruyer, au contraire, la perception est seconde par rapport à la vie: avant tout, il faut être vivant. Cependant, si, chez Ruyer, la conscience et le corps sont seconds par rapport à la vie; si les ordres physique, vital et humain sont trois modes d'activité et non des significations; si, enfin, le primat est ramené à un domaine absolu de survol, alors il n'y a pas d'espace pour un commencement, ni à partir de la conscience ni à partir du corps. En d'autres termes, pour résoudre le problème de l'activité organique et de son être dynamique il ne suffit pas considérer et percevoir l'organisme comme un tout. L'organisme est bien une mélodie qui se chante elle-même – selon l'image que von Uexküll a utilisée et, avant lui, von Baer – mais dans le sens d'un survol absolu: la mélodie existe pour soi et elle domine ses propres notes, le chanteur n'existe pas pour l'auditeur, mais il existe avant tout pour chanter. L'auditeur, à vrai dire, n'est pas du tout nécessaire<sup>4</sup>. Le commentaire que Merleau-Ponty fait dans *La Structure du comportement* est, aux yeux de Ruyer, entièrement fallacieuse. Merleau-Ponty écrit en fait: «Ce n'est pas dire qu'il connaît cette mélodie et s'efforce de la réaliser, c'est dire seulement qu'il est un ensemble significatif pour une conscience qui le connaît, non une chose qui repose en soi»<sup>5</sup>. Si l'on suit, donc, la critique de Ruyer, on pourrait dire que Merleau-Ponty inscrit dans la vie une idéalité injustifiée et non-nécessaire.

<sup>4</sup> «Mais, avant l'auditeur, il y a le chanteur, ou la chanson se chantant elle-même, dominant *elle-même* ses propres notes. Un oiseau chante parce qu'il a envie de chanter, qu'il a une tendance à chanter, comme il a eu tendance, comme embryon, à former son larynx. La mélodie de l'oiseau, au sens propre du mot, est la suite de la "mélodie organique" qui a été l'oiseau se faisant lui-même, sans témoin ni auditeur. [...] Entendre chanter et entrer dans un chœur restent bien deux opérations distinctes», R. Ruyer, *Néo-finalisme*, cit., p. 238.

<sup>5</sup> M. Merleau-Ponty, *La Structure du comportement*, cit., p. 172.

Sur ce point, Mikel Dufrenne partage le même avis que Ruyer. Dans un article consacré à *La Connaissance de La vie*<sup>6</sup>, Dufrenne compare le vitalisme de Georges Canguilhem aux approches de Merleau-Ponty d'une part et de Ruyer d'autre part. Comme ce dernier, Dufrenne est critique à l'égard de la position merleau-pontyenne: si la structure est signification, si l'organisme est un phénomène en sens kantien, comme Merleau-Ponty l'affirme, alors son approche est encore criticiste, fût-il «en quelque sorte, équilibré par le vitalisme»<sup>7</sup>. Dans la perspective merleau-pontyenne, la vie est ce que la conscience - et, plus tard les analyses de *Phénoménologie de La perception*, le corps<sup>8</sup> - saisit sur le vivant, plutôt que ce que le vivant est. La perception est, dès lors, l'absolu qui relativise tout le reste.

Si on considère les premières œuvres de Merleau-Ponty, les critiques de Ruyer et de Dufrenne sont ponctuelles et efficaces. Dans *La Structure du comportement*, en effet, Merleau-Ponty fait appel à la notion de *Gestalt* et à l'organicisme de Goldstein dans l'optique de trouver une voie intermédiaire entre matérialisme et vitalisme, mais sa position reste ambiguë et, on pourrait dire, timide. Si, d'une part, il critique la notion de finalité chez Kant (réduite à signification élaborée par la connaissance) ainsi que la *Gestalttheorie* même (pour avoir interprété la forme comme simple état physique d'équilibre), d'autre part il ne fournit pas

---

<sup>6</sup> M. Dufrenne, *Un livre récent sur La connaissance de La vie*, in «Revue de Métaphysique et de Morale», LVIII, 1-2, 1953, pp. 170-187. Les critiques de Ruyer et Dufrenne sont analysées par Renaud Barbaras, dans les pages de son *Introduction à une phénoménologie de La vie*. Cf. R. Barbaras, *Introduction à une phénoménologie de La vie*, Vrin, Paris 2008, pp. 66-73. Pour approfondir les points névralgiques de l'approche de Ruyer à ce sujet, Cf. R. Barbaras, *Vie et extériorité. Le problème de La perception chez Ruyer*, in «Les Études philosophiques», LXXX, 1, 2007, pp. 15-37.

<sup>7</sup> M. Dufrenne, *Un livre récent sur La connaissance de La vie*, cit., p. 179.

<sup>8</sup> La subordination de la conscience du corps qui caractérise *Phénoménologie de La perception* ne serait pas encore suffisante pour se débarrasser du sujet transcendantal. Écrit Dufrenne: «Il reste que la vie est une signification: elle est ce que le corps saisit sur le vivant plutôt que ce qu'il est; le corps, bénéficiant de ce qui a été ôté au *cogito*, est une conscience vivante plutôt qu'une vie consciente; par lui, la perception est première et ingénérable», M. Dufrenne, *Un livre récent sur La connaissance de La vie*, cit., p. 181.

une véritable réponse à la question de la finalité. Il en va de même pour *Phénoménologie de la perception*: le “dernier mot”, pour Merleau-Ponty, est encore la conscience, même si elle est incarnée dans un corps. La raison de cette ambiguïté peut être trouvée dans le fait que la priorité de Merleau-Ponty, dans les premières œuvres, était «de comprendre les rapports de la conscience et de la nature». Alors, l’“obsession” de Merleau-Ponty pour la perception trouve sa motivation dans la recherche d’une conscience qui ne coïncide plus avec un *cogito* détaché et exclusivement rationnel, mais qui au contraire se rapproche de la dimension naturelle. C’est dans ce cadre des priorités que s’installe aussi la réflexion sur la corporéité: le corps devient en effet le siège d’un contact original avec le monde et la nature, le siège d’une conscience primordiale et primaire, d’une intentionnalité non pas d’abord rationnelle mais avant tout perceptive.

### **3. La voie de l’appartenance**

Pourtant, Merleau-Ponty ne s’est pas arrêté là. À partir des années 1950, il s’est engagé sur une seconde voie, qui prend profondément en charge l’appartenance du sujet au monde. C’est là que le corps devient un mode d’être, un mode d’exister: c’est dans la mesure où nous appartenons au monde que nous avons un corps. C’est là que la perception fait son retour, mais de façon inédite (quoique largement anticipée dans les réflexions précédentes): si la subjectivité est avant tout une insertion dans le monde, alors elle est toujours déjà une subjectivité perceptive. Mais il y a plus. L’objet de la perception n’est jamais un objet “privé”, parce que la perception ouvre à une participation. Ainsi, «l’être perceptif est participable en son lieu par plusieurs existences et les vues que moi, d’autres et l’animal en prenons ne le divisent pas. Une perspective n’intériorise pas son objet comme le fait

d'une conscience, parce qu'elle est engorgée par lui, elle ne s'en éloigne que comme discriminant»<sup>9</sup>.

Si quelque chose existe, elle est alors directement ou indirectement perceptible. Dans une note de travail, datée du 20 mai 1959, Merleau-Ponty se réfère à une «perception se faisant dans les choses» et il ajoute, en marge: «Finalement il y a quelque chose de profond chez Ruyer quand il dit que l'en soi et le pour soi sont une même chose. Mais à ne pas comprendre comme: les choses sont des âmes»<sup>10</sup>. Maintenant le retour au perçu n'a rien à faire avec un acte, fût-il corporel, mais il coïncide avec un accès à la dimension de l'être sauvage. Merleau-Ponty s'oppose explicitement à Ruyer: définir la vie comme «solidaire d'une vision» ne coïncide pas avec un idéalisme. Il faut sortir de l'univers de l'en soi et du pour soi: reconnaître une vue ne signifie pas attribuer un commencement à la conscience. Au contraire:

[La réduction du monde à une suite de perspectives et d'échelles] n'est pas anthropologique, ni anthropomorphique en ce sens qu'elle incorpore au contraire l'homme à la définition du monde, fait paraître l'homme comme un ingrédient du monde, morceau de monde qui se replie sur lui-même - l'homme pré-humaniste, l'homme brut, l'homme fondateur<sup>11</sup>.

Si donc nous retournons aux critiques faites par Ruyer et Dufrenne, il est légitime d'affirmer que, dans la dernière ontologie inaugurée par Merleau-Ponty, il n'est plus possible de parler d'une idéalité dans les ordres du physique et du vital. L'être-à qui définit l'être-au-monde est à comprendre comme une modulation qui s'origine dans les choses, de telle sorte que - comme écrit Merleau-Ponty - ce n'est pas nous qui avons les choses, mais les choses nous ont. Alors, ce qui caractérise la vie est une participation ontologique et primordiale qui se réveille, qui se modalise par la perception. Il s'agit là de la

---

<sup>9</sup> M. Merleau-Ponty, *Notes de travail de 1958-1960*, Bibliothèque Nationale de France, volume VIII.2, [213](55b).

<sup>10</sup> Id., *Le Visible et L'invisible*, Gallimard, Paris 1964, p. 244.

<sup>11</sup> Id., *Notes de travail de 1958-1960*, Bibliothèque Nationale de France, volume VIII.2, [232'](12).

reconnaissance d'une sorte d'«indivision vitale»<sup>12</sup> que Merleau-Ponty va approfondir.

Il s'agit d'une nouvelle formulation du problème de la perception: non pas une conscience appréhendant un sens au sein du sensible, non plus un corps qui incarne et, en quelque sorte, alourdit une conscience, mais une chair qui présente le sensible en tant qu'il est en partie. La notion de *dimension* devient capitale, en tant que le concept qui nomme une sorte d'intentionnalité intérieure à l'être. Chaque sensible, alors, constitue une voie d'accès au monde. Dans ce cadre, la perception même est un chemin du monde. Comme il écrit Merleau-Ponty, dans les pages de *Le visible et L'invisible*:

Chaque «sens» est un «monde», i.e. absolument incommunicable pour les autres sens, et pourtant construisant un quelque chose qui, par sa structure, est d'emblée ouvert sur le monde des autres sens, et fait avec eux un seul Être. [...] La perception m'ouvre le monde comme le chirurgien ouvre un corps, apercevant, par la fenêtre qu'il a pratiquée, des organes en plein fonctionnement, pris dans leur activité, vus de côté. [...] La perception est non perception de choses d'abord, mais perception des éléments (eau, air ...) de rayons du monde, de choses qui sont des dimensions, qui sont des mondes, je glisse sur ces «éléments» et me voilà dans le monde, je glisse du «subjectif» à l'Être. [...] Le propre du perçu: être déjà là, n'être pas par l'acte de perception, être la raison de cet acte, et non l'inverse. La sensorialité = la transcendance, ou un miroir de la transcendance<sup>13</sup>.

Ainsi, nous abandonnons toute prétention de transparence: la proximité n'existe qu'avec une certaine distance, la coïncidence n'est jamais que partielle. C'est dans la cadre d'une phénoménologie de la chair que Merleau-Ponty, en dépassant le paradigme de l'incarnation, souligne l'appartenance au monde, la parenté originaire. Dans ce cadre, le sujet n'est plus acteur actif mais plutôt le *dépositaire*, ou le point de passage, d'un processus de phénoménalisation qui le dépasse, parce qu'il appartient à l'Être même. La chair définit alors cette communauté ontologique, une trame de différences, une texture de possibilités

<sup>12</sup> Id., *Résumés de cours (Collège de France, 1952-1960)*, Éditions Gallimard, Paris 1968, p. 134.

<sup>13</sup> Id., *Le visible et L'invisible*, cit., p. 276.

de différentes phénoménalités. Pourtant, si on définit la chair comme une texture élémentaire, unitaire et indivise, c'est-à-dire comme *medium*, on dépasse le problème de la corrélation sans le résoudre. Dans les mots de Barbaras, il s'agirait d'un «monisme explicatif»<sup>14</sup>: comment rendre justice maintenant à la différence entre sujet et objet? Où établir la distance de la corrélation? Et, enfin, comment penser la singularité? Comme chacun le sait, c'est là que Merleau-Ponty distingue une chair du corps et une chair du monde, dans le but de sauvegarder précisément la corrélation, à savoir la phénoménalisation et la singularité du sujet. Et c'est précisément là qu'on aboutirait encore à la dualité entre subjectif et objectif, qui compromet l'unité de la chair. Nous arrivons enfin au cœur de notre article. Comme le remarque Barbaras:

La phénoménalité du monde ne peut d'aucune façon reposer sur le sujet: c'est au contraire le sujet qui en procède. Si le sujet est capable de faire paraître le monde, c'est parce que celui-ci s'y prête par avance; le sujet ne peut phénoménaliser le monde que dans la mesure où le monde est déjà du côté de la phénoménalité, déjà phénomène du monde. Ce n'est pas le sujet qui est condition de la phénoménalisation du monde mais la phénoménalité du monde qui est condition de toute subjectivation<sup>15</sup>.

La phénoménalité que Barbaras analyse est alors pre-corrélationnelle, une phénoménalité sans sujet, un procès anonyme de *proto-phénoménalisation*. Dans un mot, une *manifestation*. Comme il écrit:

Au fond, la scène est celle du monde, les protagonistes en sont les apparitions elles-mêmes et la partie consiste à faire apparaître, à faire et à défaire des choses. Mais celles-ci sont toujours à la merci [...] de l'incessant renouvellement des apparitions<sup>16</sup>.

#### **4. Vers une phénoménalité sans sujet**

Ce que nous voudrions soutenir dans cet article est que la tentative de penser une manifestation pré-corrélationnelle, c'est-à-dire d'une phénoménalité sans sujet, est déjà présente dans la

---

<sup>14</sup> R. Barbaras, *Introduction à une phénoménologie de la vie*, cit., p. 81.

<sup>15</sup> Id., *Dynamique de la manifestation*, Vrin, Paris 2013, p. 210.

<sup>16</sup> *Ibid.*, p. 52.

dernière ontologie de Merleau-Ponty. En particulier, nous nous concentrerons sur les analyses qu'il conduit sur l'intercorporéité comme intervisibilité des corps animaux, en se référant aux cours sur la Nature qu'il a conduit au Collège de France, en particulier à celui consacré à l'animalité et daté 1957-1958.

La corporéité revêt un rôle capital dans les cours consacré à l'animalité. Il s'agit d'un corps qui à la fois ancre et ouvre, qui à la fois individualise et révèle l'appartenance à une généralité. Et il s'agit enfin d'un corps, le même que celui de l'animal, qui exprime quelque chose, qui *veut dire* quelque chose. Merleau-Ponty se réfère ici à la biologie esthétique d'Adolf Portmann. Ces analyses mettent en lumière les fondations de la *nouvelle ontologie* merleau-pontyenne, en procédant à la reconnaissance d'une intercorporéité et d'une visibilité à la base de la vie même. Celle-là de Portmann est une sorte d'*archéologie* qui vise à découvrir un «monde étonnant des formes»<sup>17</sup>, le sens de la forme animale, *ce que cette forme veut dire*. Contre une science qui se limite à étudier l'organisme au niveau exclusivement physiologique, la morphologie animale nous conduit à enquêter sur le sens du paraître du vivant: le sens que la forme a pour nous qui le regardons, mais également le sens qu'elle possède pour la vie de l'organisme même. Le corps animal voit, le corps animal est vu: il y a un langage, tout corporel, qu'il faut relever et comprendre. Le regard objectivant du savant n'est pas suffisant pour épuiser le sens de l'apparaître d'un vivant, «la valeur propre du visible»<sup>18</sup>: quand un organisme apparaît, il le fait dans une forme, avec une physionomie, avec des couleurs, avec une présence qu'on pourrait dire *scénique*, faite pour être vue. Il faut comprendre, alors, que l'«apparence extérieure ne sert pas seulement aux tâches nécessaires de la survie (protéger l'animal contre le froid, contre les chocs, contre l'évaporation trop

---

<sup>17</sup> A. Portmann, *La Forme animale* (1948), tr. fr. Éditions La Bibliothèque, Paris 2013, p. 151.

<sup>18</sup> *Ibid.*, p. 54.

rapide de l'humidité interne), mais est faite spécifiquement pour des *yeux spectateurs*»<sup>19</sup>.

Nous ne menons pas ici une analyse approfondie de l'interprétation merleau-pontyenne de Portmann, mais nous nous focaliserons exclusivement sur les conséquences philosophiques et ontologiques à propos de notre sujet. Aux yeux de Merleau-Ponty, la première leçon des études de Portmann est celle d'interpréter l'apparence animale comme un *Langage*: elle est signifiante quelque chose, elle indique qu'il y a un sens ainsi qu'une gratuité dans la vie même. Mais il ne se limite pas à une approche qu'on pourrait définir zoo-sémiotique: il s'agit d'une question ontologique, qui exige une révision du problème de la *visibilité*. Comme Merleau-Ponty écrit: «Il faut critiquer l'assimilation de la notion de vie à la notion de poursuite d'une utilité, ou d'un propos intentionnel. La forme de l'animal – écrit Merleau-Ponty conformément aux études de Portmann – n'est pas la manifestation d'une finalité, mais plutôt d'une *valeur existentielle de manifestation*»<sup>20</sup>. L'animal est une présence, il exprime quelque chose – par sa forme, par sa manifestation. Elle apparaît à d'autres, elle produit une forme visible par d'autres. L'apparence animale se manifeste, elle est pour d'autres, mais elle concerne entièrement aussi l'existence de l'animal. Le vivant est avant tout exposé, il est avant tout *visible*. Il ne s'agit pas seulement d'une exposition, mais d'une dépossession qui est aussi présence à soi. Comme le remarque Barbaras, en effet: «Le sujet se fait corps et s'expose ainsi aux autres mais cette dépossession est en même temps présence à soi de sorte que les autres sont tout autant exposés à lui. Puisque nous ne sommes nous-mêmes qu'en demeurant exposés à l'Être, autrui et moi sommes sur le mode d'un être-exposé l'un à l'autre»<sup>21</sup>.

---

<sup>19</sup> *Ibid.*, p. 43 (Nous soulignons).

<sup>20</sup> M. Merleau-Ponty, *La Nature. Notes. Cours de Collège de France (1956-1960)*, Seuil, Paris 1995, p. 246 (Nous soulignons).

<sup>21</sup> R. Barbaras, *De L'Être du phénomène. Sur L'ontologie de Merleau-Ponty*, Jérôme Millon, Grenoble 1991, p. 288.

Merleau-Ponty se réfère ici au concept de Portmann de *Darstellungswert* – valeur représentative, que Buytendijk a défini à son tour *valeur démonstrative*<sup>22</sup>. On l’a dit: la question de la manifestation, de la visibilité animale, est une question *ontologique*. Et c’est exactement dans cet horizon ontologique – et avec des prétentions ontologiques – que s’installe la lecture de Merleau-Ponty. Et c’est là que nous nous installons pour découvrir une manifestation pre-corrélacionnelle. Dans ces analyses sur l’intervisibilité animale, en effet, la perception est soulevée de toute empiricité, elle ne dépend plus du fait qu’il y a quelqu’un qui voit et perçoit. Le corps est à être vu. Dans une note de travail, datée de l’avril 1960, Merleau-Ponty écrit:

Organes à être vu (Portmann) – Mon corps comme organe à être vu – I.e.: percevoir une partie de mon corps, c’est aussi la percevoir comme visible, i.e. pour autrui. Et certes elle prend ce caractère parce que, effectivement, quelqu’un la regarde – Mais ce fait de la présence d’autrui ne serait pas lui-même possible si préalablement la partie du corps en question n’était visible, s’il n’y avait, autour de chaque partie du corps, un halo de visibilité<sup>23</sup>.

S’il n’y avait pas ce *halo de visibilité*, il n’y aurait pas la perception. Il s’agit d’une relation interne et indivise – dans les mots de Barbaras même, une «visibilité intrinsèque»<sup>24</sup> – qui concerne l’Être même. Le faire et le paraître animal font partie de l’Être, d’une visibilité déjà donnée et prioritaire par rapport à l’acte de voir. Par exemple, à propos du phénomène du mimétisme, Merleau-Ponty écrit:

Ce que le mimétisme paraît au contraire établir, c’est que le comportement ne peut se définir que par une relation perceptive et que l’Être ne peut pas être défini en dehors de l’être perçu. [...] Le fait qu’il y ait une relation entre aspect extérieur de l’animal et sa capacité de vision semble le prouver: l’animal voit selon qu’il est visible. Ceci nous ramène aux mêmes considérations philosophiques. De même que, tout à l’heure, il y avait un rapport perceptif avant la

<sup>22</sup> Cf. F. Buytendijk, *Traité de psychologie animale* (1952), tr. fr. PUF, Paris 1952. Cf. J. Dewitte, *Une valeur gratuite, une complication inutile. Maurice Merleau-Ponty Lecteur des biologistes*, in «Revue du MAUSS», 35, 2010, p. 341; Cf. G. Thinès, *La forme animale selon Frederik Buytendijk et Adolf Portmann*, in (ed. Florence Burgat) *Penser Le comportement animal: contribution à une critique du réductionnisme*, Quae, Paris-Versailles 2010, pp. 117-126.

<sup>23</sup> M. Merleau-Ponty, *Le Visible et L’invisible*, cit., p. 293.

<sup>24</sup> R. Barbaras, *De L’Être du phénomène. Sur L’ontologie de Merleau-Ponty*, cit., p. 287.

perception proprement dite, de même, ici, il y a un rapport spéculaire entre les animaux: chacun est le miroir de l'autre<sup>25</sup>.

Le mimétisme et l'intervisibilité animaux ont une valeur ontologique précisément parce que l'Être même possède une nature spéculaire et réversible. L'apparence animale - la manière dont les animaux se montrent mutuellement - nous parle de l'Être et nous parle de la réversibilité. Pour cette raison, nous pouvons parler d'un mimétisme ontologique<sup>26</sup>. Voici «le grand spectacle» de la visibilité:

Participation et apparemment au visible, la vision ne l'enveloppe ni n'en est enveloppée définitivement. La pellicule superficielle du visible n'est que pour ma vision et pour mon corps. Mais la profondeur sous cette surface contient mon corps et contient donc ma vision. Mon corps comme chose visible est contenu dans le grand spectacle. Mais mon corps voyant sous-tend ce corps visible, et tous les visibles avec lui. Il y a insertion réciproque et entrelacs de l'un dans l'autre<sup>27</sup>.

Comme nous l'avons vu, cela nous conduit à reconnaître une visibilité primordiale sur laquelle s'appuie l'acte de voir. Déjà en *Phénoménologie de La perception*, Merleau-Ponty écrivait: «Toute perception a lieu dans une atmosphère de généralité et se donne à nous comme anonyme. [...] De sorte que, si je voulais traduire exactement l'expérience perceptive, je devrais dire qu'on perçoit en moi et non pas que je perçois. Toute sensation comporte un germe de rêve ou de dépersonnalisation comme nous l'éprouvons par cette sorte de stupeur où elle nous met quand nous vivons vraiment à son niveau»<sup>28</sup>. Du reste, Merleau-Ponty définit la vie comme la «puissance d'inventer du visible»<sup>29</sup>. On pourrait parler, alors, d'une *visibilité virtuelle*, une visibilité pas encore actuelle. Cela nous ramène à la problématique de la chair. La visibilité que nous avons reconnu chez les animaux fait partie d'une flexibilité et d'une transformativité qui sont à l'Être. Comme nous le savons,

---

<sup>25</sup> M. Merleau-Ponty, *La Nature. Notes. Cours de Collège de France (1956-1960)*, cit., p. 247. (Nous soulignons).

<sup>26</sup> P. Gambazzi, *L'occhio e il suo inconscio*, Raffaello Cortina, Milano 1999, p. 99.

<sup>27</sup> M. Merleau-Ponty, *Le Visible et L'invisible*, cit., p. 180.

<sup>28</sup> Id., *Phénoménologie de La perception*, Gallimard, Paris 1945, p. 260.

<sup>29</sup> Id., *La Nature. Notes. Cours de Collège de France (1956-1960)*, cit., p. 248.

chez Merleau-Ponty l'Être est apparaître et apparaître est se transformer: l'animal se fond par mimétisme ou, au contraire, se montre dans toute son apparence, devant un œil qui, en quelque sorte, lui préexiste, devant un regard qui erre dans le monde, comme dans le cas des ocelles étudiés par Caillois<sup>30</sup>.

De même, la reconnaissance primordiale que nous avons constaté chez les animaux ne fait pas partie du domaine de la représentation, mais de celle reconnaissance *en chiasme* pour laquelle le corps passe dans le monde et le monde dans le corps. Il faut se rappeler que nous n'avons rien à faire avec le modèle de la représentation optique-sensoriel. Le visible merleau-pontyen est caractérisé par trois paradoxes: la multi-sensorialité de l'œil, pour laquelle l'œil peut palper et écouter le visible; la réversibilité du regard, pour laquelle le sujet n'est pas le fondement de la constitution du voir mais, au contraire, il est le regard des choses qui constitue le sujet là où le sujet les regarde; la reconnaissance, enfin, d'une visibilité en soi - immanente et ayant déjà du sens - qui précède l'acte du voir, n'en étant ni extériorité ni intériorité mais «par-delà l'horizon, en deçà de sa peau, jusqu'au fond de l'être»<sup>31</sup>. Ainsi, dans la perspective de Merleau-Ponty, la morphogénèse - ainsi que le comportement de l'animal - sont parties de l'Être et partagent avec lui de telle visibilité toujours déjà donnée. Nous arrivons au cœur de la question de l'intervisibilité, à savoir du narcissisme primordial que - aux yeux de Merleau-Ponty - réside dans la vie même. Merleau-Ponty tente de penser, en effet, à un narcissisme véritablement ontologique: il y a une coappartenance entre Être et Apparaître, entre *Esse* et *Percipi* et, alors, entre *réel* et *image*. Si tout est déjà *image* n'est pas parce que il est déjà représentation, mais c'est parce que le narcissisme de la

<sup>30</sup> Nous suivons ici les analyses conduites par Gambazzi dans le paragraphe «Visibilità, forma e *imago* nel mondo animale». Cf. P. Gambazzi, *L'occhio e il suo inconscio*, cit., pp. 93-104.

<sup>31</sup> M. Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, cit., p. 193.

vision est la structure la plus profonde de l'*en-être* du sujet et de l'Être même en tant qu'apparition et différenciation. De cette façon, Merleau-Ponty écrit:

Si nous pouvons montrer que la chair est une notion dernière, qu'elle n'est pas union ou composé de deux substances, mais pensable par elle-même, s'il y a un rapport à lui-même du visible qui me traverse et me constitue en voyant, ce cercle que je ne fais pas, qui me fait, cet enroulement du visible sur le visible, peut traverser, animer d'autres corps aussi bien que le mien, et si j'ai pu comprendre comment en moi naît cette vague, comment le visible qui est là-bas est simultanément mon paysage, à plus forte raison puis-je comprendre qu'ailleurs aussi il se referme sur lui-même, et qu'il y ait d'autres paysages que le mien. S'il s'est laissé capter par un de ses fragments, le principe de la captation est acquis, le champ ouvert pour d'autres Narcisses, pour une «intercorporéité»<sup>32</sup>.

Il n'est possible de comprendre les phénomènes de la visibilité animale (mimétisme, valeur de présentation, fascination) que dans la reconnaissance d'une réversibilité et d'une transitivity qui qualifient la vie et le vivant. En d'autres termes, il n'est possible de comprendre véritablement la vie que comme la puissance d'inventer du visible. La considération ontologique de la visibilité concerne "déjà" le vivant animal. Les formes, les mimétismes et la morphogénèse animaux se montrent comme un langage du visible qu'il est possible de capter dans le domaine d'onirisme, de transitivity et de narcissisme que Merleau-Ponty valorise dans sa dernière phase philosophique. L'imaginaire animal, comme celui humain, exige alors une théorie de la visibilité, à savoir une ontologie fondée sur une visibilité générale et anonyme, pour laquelle être un corps signifie, avant tout, être exposé au regard des autres, ou pour mieux le dire aux actualisations d'un regard anonyme, général, virtuel.

Le thème du narcissisme devient ici central. Comme Merleau-Ponty écrit:

Le schéma corporel va être non seulement rapport aux choses et à un *Umwelt* de choses, mais rapport à d'autres schémas corporels. Parmi les choses, il y a des corps vivants « semblables ». Ceux-ci vont s'insérer dans le circuit de ma main à ma main. [...] Il y a entre eux un rapport charnel, une extension du narcissisme du corps. Ce narcissisme est aussi ouverture à la généralité: je vis comme miens

---

<sup>32</sup> Id., *Le visible et l'invisible*, cit., p. 183. (Nous soulignons).

les comportements offerts et je les vois animés par un schéma corporel. C'est ici aussi la chair qui résout le problème: c'est parce que je perçois qu'autrui est possible pour moi comme un autre percevant les mêmes sensibles que je perçois. [...] Mon schéma corporel se projette dans les autres et les introjecte, a des rapports d'être avec eux. Recherche l'identification, s'apparaît comme indivis avec eux, les désire. Le désir considéré au point de vue transcendantal = membrure commune de mon monde comme charnel et du monde d'autrui<sup>33</sup>.

Comme nous l'avons vu, il faut s'installer ici dans l'ontologie d'une réversibilité primaire qui rendes compte de la dimension imaginaire et spéculaire du visible. C'est là que s'installe le narcissisme ontologique. Merleau-Ponty trace les contours d'un narcissisme encore plus profond, qui appartient à l'Être, pour lequel le sujet n'est rien autre qu'un pli de telle réversibilité absolue. La réversibilité est la vérité originaire de l'Être en général. Et c'est précisément ce narcissisme fondamental et ontologique que nous constatons dans l'expressivité animale, dans celle esthétique originaire que Merleau-Ponty examine au-delà de toute sorte d'utilités et réductionnismes. Si les corps des animaux sont organes à être vus, c'est parce que ils sont - eux aussi, comme les corps humains - exposés au *regard errant de l'Être*. Un regard, comme nous l'avons souligné, qui n'a rien à faire avec le modèle de représentation cartésien. Il s'agit, plutôt, de penser le corps visible comme le miroir de tous les autres corps: «miroir vivant perpétuel de l'univers», dirait Leibniz<sup>34</sup>. Comme le peintre ne décide pas quoi pendre, mais plutôt il est traversé par une mimesis originaire qui s'exprime en lui, ainsi les comportements et les apparences animaux participent du même mélange entre activité et passivité, d'une originariété primordiale qui ne peut que s'exprimer par eux, en étant ses

<sup>33</sup> Id., *La Nature. Notes. Cours de Collège de France (1956-1960)*, cit., p. 287. (Nous soulignons).

<sup>34</sup> Écrit Leibniz (§ 56, *Monadologie*): «Or cette liaison ou cet accommodement de toutes les choses créées à chacune et de chacune à toutes les autres, fait que chaque substance simple a des rapports qui expriment toutes les autres, et qu'elle est par conséquent un miroir vivant perpétuel de l'univers», G. W. Leibniz, *Discours de métaphysique, Monadologie et autres textes*, Gallimard, Paris 2004, p. 234. Pour approfondir cette question, Cf. P. Gambazzi, *L'occhio e il suo inconscio*, cit., p. 118. Cf. aussi R. Barbaras, *De l'être du phénomène. Sur l'ontologie de Merleau-Ponty*, cit., pp. 263-269.

différenciations. Ainsi, ils participent du «grand spectacle». Voici le «sens second et plus profond du narcissisme». Dans les mots de Merleau-Ponty:

Non pas voir dans le dehors, comme les autres le voient, le contour d'un corps qu'on habite, mais surtout être vu par lui, exister en lui, émigrer en lui, être séduit, capté, aliéné par le fantôme, de sorte que voyant et visible se réciproquent et qu'on ne sait plus qui voit et qui est vu. C'est cette Visibilité, cette généralité du Sensible en soi, cet anonymat inné de Moi-même que nous appelions chair tout à l'heure, et l'on sait qu'il n'y a pas de nom en philosophie traditionnelle pour désigner cela<sup>35</sup>.

Le corps n'est qu'un moment de telle Visibilité, sans pour cette raison être réduit à objet: il est voyant parce que il est toujours visible par un regard. Nous l'avons souligné: Merleau-Ponty retrouve ce repliement ontologique dans la monstration animale, pour l'examiner aussi dans sa réalisation - jamais achevée - d'auto-réversibilité chez le corps humain. Dans ce cadre, activité (subjective) et passivité (ontologique) ne se distinguent pas: c'est pour son narcissisme que l'Être est apparition, qui est phénomène. C'est telle Visibilité «errante»<sup>36</sup>, «anonyme»<sup>37</sup> qui se manifeste *en nous*. L'ontologie que Merleau-Ponty trace dans sa dernière pensée est véritablement une ontologie de la participation: une «intra-ontologie», une «endo-ontologie»<sup>38</sup>. L'Être de cette ontologie est une déhiscence primaire, une transcendance primordiale: un Être sauvage et d'indivision, de «promiscuité»,<sup>39</sup> avec lequel la corrélation phénoménologique s'établit par adhérences, appartenances et entrelacements.

LUCIA ZAIETTA è dottoranda presso il Consorzio di Filosofia del NordOvest (FINO) di Torino, in cotutela con l'Université Paris 1 Panthéon Sorbonne

[Luciazaietta@gmail.com](mailto:Luciazaietta@gmail.com)

---

<sup>35</sup> M. Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, cit., p. 181.

<sup>36</sup> *Ibid.*, p. 179.

<sup>37</sup> *Ibid.*, p. 185.

<sup>38</sup> *Ibid.*, p. 275.

<sup>39</sup> *Ibid.*, p. 282.

## ARTHUR DONY

**LEIBNIZ AND THE POLYP, OR THE METAPHYSICAL PUZZLE OF LIFE\***

1. Introduction: *Why the empirical approach of the natural sciences cannot fully account for the peculiarity of life*
2. *Leibniz and the Living as Real Unity*
3. *The Polyp and the problem of unity and individuality*

**ABSTRACT: LEIBNIZ AND THE POLYP, OR THE METAPHYSICAL PUZZLE OF LIFE**

In this paper, I propose to explore the link between experience and reason in the problem of the apprehension of life. My general claim is that philosophical issues are necessarily involved in a theory of living organisms, since identifying a certain entity as a living being is to go beyond its manifestations. In part I, I argue that the empirical approach of the natural sciences cannot fully account for the peculiarity of life, showing that the different criteria used to distinguish the living from the non-living, as those proposed in biology, may turn out to be inadequate. In the second part, I elaborate on these issues by focusing on the Leibnizian theory of living beings. In particular, I will emphasize how Leibniz's theory exemplifies the problematic relationship between the observable properties of organized matter and the inner (or metaphysical) properties of the living as such. Finally, I will propose to consider the discovery of the polyp in the eighteenth century as a case of particular interest and a challenge to the classical conceptions of the living, insofar as it raises the crucial questions of unity and individuality, which are of utmost importance with regard to the ontological status of life.



**1. Introduction: *Why the empirical approach of the natural sciences cannot fully account for the peculiarity of life***

When we ask ourselves about the specific nature of the living organism, it seems natural to turn to biology. Is it not precisely the scope of this discipline to study the natural phenomenon of life, and to investigate its essential properties, common to all living beings? This is what one would expect anyway. However, this

\* L'articolo è l'esito dell'intervento alla Graduate Conference "About Life. Theories, Concepts and Images of the Living" (Università di Torino, 10-11 novembre 2016) organizzato dalla Scuola di Dottorato in Studi Umanistici dell'Università di Torino - Consorzio di Dottorato in Filosofia del NordOvest - FI.NO, con il contributo della Fondazione Fondo Ricerca e Talenti.

claim - that biology studies the living *as such* - remains controversial. The reason for this is rather simple. For biology, before even starting to investigate its object, presupposes that we have already determined, among the entities of nature, which ones are living and which ones are not. This identification is prior to biological science and is actually its very precondition. There is, in this respect, a pre-understanding of what a living being is, from which it is possible for us to assign the predicate «living» to animals or plants, as opposed to minerals for example. For this reason, the purpose of life sciences - when they are not accompanied by a thorough reflection on their own foundations - cannot be to explain what life is, but only to describe the function and structure of organisms recognised beforehand as living<sup>1</sup>.

However, as is known, biology has attempted to provide throughout its history different criteria to distinguish the living from the non-living. And it is possible to think that the latter, even though established in hindsight, could nevertheless encapsulate the essential features of life. These criteria are many: growth, feeding, breathing, and reproduction are among the most commonly attributed to life. There is also the separation between the internal and the external milieu (C. Bernard), the homeostasis or regulation (W. B. Cannon), the autonomy from the environment (P. Vendryès), etc. Although of great interest, these attempts to establish an empirical dividing line between the living and the non-living, as I will argue, may turn out to be inadequate.

This inadequacy is due, firstly, to reasons of fact. Indeed, with regard to the technological progress, the features commonly regarded as specific to living beings are constantly challenged by inventions of machines or artificial «organisms» displaying

---

<sup>1</sup> Besides, as Canguilhem has already noted, it is clear that insofar as biology explains life processes in terms of chemical or physical processes, it cannot account for the peculiarity of life. Cfr. G. Canguilhem, *La connaissance de La vie*, Vrin, Paris 1975, p. 32.

similar features. On the other hand, such criteria are likely to be undermined by discoveries of new kinds of living beings, whose unexpected features overcome the boundaries of our categories – as is especially the case with the outstanding properties of the polyp, about which more will be said shortly. In his book *On the mode of existence of technical objects*<sup>2</sup>, Gilbert Simondon has also emphasized the narrow dividing line between machines and living organisms, by providing many examples of machines in many ways similar to the living, and, conversely, of living beings whose properties are very close to those of machines. This fact is well illustrated by the process of «artificialization», according to which an organism, by means of varying manipulations, is deprived of some distinctive properties of the living; as those modified plants which are unable to reproduce, and unable to self-regulate. Does this mean – according to the criteria of Cannon or Vendryès – that these plants are no longer living beings? It is highly doubtful.

To this objection, one may answer that the progress of biology will allow us to uncover a more accurate understanding of life, which will eventually provide a definitive dividing line between the living and the non-living. In order to show why such a claim may be unfounded, I will now turn to the objection of principle against the adequacy of the biological approach to life. This objection is based on the idea that life is, at least in principle, irreducible to the realm of exteriority, and cannot therefore properly be grasped from a purely empirical point of view. As a matter of fact, if we limit ourselves to what is actually observable, namely to some figures and motions of matter, we cannot *know* whether the object we observe is truly a living being. All the empirical properties of an organism such as the growth, feeding, breathing... are at best *necessary* conditions, but

---

<sup>2</sup> G. Simondon, *On the mode of existence of technical objects* (1958), English translation University of Western Ontario, London 1980.

by no means sufficient conditions of the living. Indeed, these properties could also be produced by purely mechanical processes, as by lifeless automatons. This is what Leibniz, after Descartes<sup>3</sup>, had already noticed: «Life, he said, must always be accompanied by perception in the soul; otherwise it will be only an appearance, like the life which the savages of America attributed to watches and clocks»<sup>4</sup>.

This is precisely the internal perception which constitutes, I claim, the essential feature of life. In other words, the phenomenological aspect of the living turns out to be actually crucial. But it is clear, on the other hand, that this aspect cannot be accessed in a third person point-of-view: we cannot observe the very perception of a given organism, but only its various corporal expressions. To identify a certain entity as a living being is, therefore, to go beyond its manifestations<sup>5</sup>.

## **2. Leibniz and the Living as Real Unity**

As it is well known, the distinctive feature of living consists, according to Leibniz, in the possession of a principle of unity.

---

<sup>3</sup> «I should conclude, writes Descartes in his *Third Meditation*, that I knew the wax by means of vision and not simply by the intuition of the mind; unless by chance I remember that, when looking from a window and saying I see men who pass in the street, I really do not see them, but infer that what I see is men, just as I say that I see wax. And yet what do I see from the window but hats and coats which may cover automatic machines? Yet I judge these to be men» (R. Descartes, *The Philosophical Works of Descartes*, vol. I, English translation Cambridge University Press, Cambridge 1969, p. 155).

<sup>4</sup> G. W. Leibniz, *New Essays*, III, X, §22 (A, VI, 6, pp. 348-349). I use the following abbreviations for Leibniz's works: A = Deutsche Akademie der Wissenschaften (ed.), *Gottfried Wilhelm Leibniz: Sämtliche Schriften und Briefe*, Akademie Verlag, Berlin 1923; GP = C. I. Gerhardt (ed.), *Die Philosophischen Schriften*, Berlin 1870-90, 7 vols. All translations are mine, unless otherwise indicated.

<sup>5</sup> As far as I can see, there are only two possible lines of retreat. The first would consist in reducing life to its external appearances. However, as I have argued, this would imply to undermine the very distinction between the living and the non-living, since there would not be any difference between a living being and an artificial machine reproducing exactly the same appearances. Another line of retreat would be based on the idea that there exists a necessary link between life and its manifestations. But it is clear that prior to establish such a link, it is necessary to assume the distinction itself, and thus to regard life as being a feature that is irreducible to its external manifestations.

This unity, also called soul or substantial form, has to be conceived by analogy with the unity of our soul, whose essential nature is to perceive. «The activity proper of the soul, he explains, is perception, and the unity of the perceiver depends on the interconnections of perceptions»<sup>6</sup>. Indeed, the perception of our mind cannot be reduced to a mere addition or aggregation of concrete parts, but expresses the multiplicity in a unity, in an integrated whole<sup>7</sup>.

However, the perception, as well as the appetite – which is simply the passage from one perception to another – cannot be explained by means of material features.

Moreover, it must be confessed that *perception* and that which depends on it are *inexplicable in mechanical terms*, that is, in terms of figures and motions. And supposing there were a machine, so constructed as to think, feel, and have perception, one could imagine it increased in size, while keeping the same proportions, so that one could go into it as into a mill. In that case, we should, on examining its interior, find only parts that work upon one another, and never anything by which to explain a perception. Thus, perception must be sought in a simple substance, and not in a composite or machine. Further, nothing but this (namely, perceptions and their changes) can be found in a simple substance. It is in this alone also that all the *internal actions* of simple substances can consist<sup>8</sup>.

This demonstrates that the empirical analysis of the body cannot account for the perceiving soul, since from matter, which is merely passive, one can only deduce the variety of magnitude, figure, and motion. Yet, it is precisely perception and appetite that essentially define the living. For life is inconceivable without perception, and conversely, perception is inconceivable without an animated body<sup>9</sup>. As a result, the corporal

<sup>6</sup> *Letter to Des Bosses*, April 1709, GP, II, p. 372.

<sup>7</sup> GP, II, p. 311; GP, VII, p. 317.

<sup>8</sup> *Monadology*, § 17, GP, VI, p. 609 (English translation by D. Rutherford).

<sup>9</sup> «If the body should be devoid of perception and appetite, I believe that it would no more deserve to be called living than a flame that labours to feed itself» (*Replicatio ad stahlianas observationes*, §8, in *Stahl-Leibniz, Controverse sur La vie, L'organisme et Le mixte*, ed. S. Carvallo, Vrin, Paris 2004, p. 109).

manifestations of organisms cannot serve as empirical evidence of their «perceiving» or «living» feature<sup>10</sup>.

Let us now return to the question of unity. According to Leibniz, the reality of all compound things is grounded in the simple units that compose them. These units must be indivisible and partless. Leibniz called them «atoms of substances» or «real unities», since they are «the ultimate elements in the analysis of substantial things»<sup>11</sup>. Moreover, these immaterial principles have something analogous to perception and appetite<sup>12</sup>, and are actually forms or *living* principles. Besides, «matter being divisible without end, no portion can be obtained so small that there are not in it animated bodies »<sup>13</sup>, so that there is a world of creatures in the smallest fragment of matter. As Leibniz says: «Every portion of matter can be thought of as a garden full of plants or a pond full of fish. But every branch of the plant, every part of the animal (every drop of its vital fluids, even) is another such garden or pond»<sup>14</sup>. In this manner, each individual, defined by its real unity, is at the same time made up of an infinity of nested individuals – which are themselves, in turn, made up of others. But, one might ask, what is the peculiarity of these unities? What makes them different from mere aggregates, since each organism is made up of a plurality of substances? The answer to this question is crucial for our purpose, insofar as finding a criterion of real unity is equivalent to finding a criterion of the living. This criterion relies on the distinction that Leibniz draws between *ens per se* and *ens per accidens*. Contrary to that of organisms, the unity of non-living beings is nothing but an accidental unity. The latter is based on a connection, a contact, a running together into the same thing, or an agreement observed by a mind gathering

---

<sup>10</sup> R. Andrault, *La vie selon La raison. Physiologie et métaphysique chez Spinoza et Leibniz*, Honoré Champion, Paris 2014, p. 129 e p. 227.

<sup>11</sup> *New System*, §11, GP, IV, p. 482.

<sup>12</sup> *New System*, §3, GP, IV, p. 479.

<sup>13</sup> *Letter to Arnauld*, 9 October 1687, in G.W. Leibniz, *Discours de métaphysique et correspondance avec Arnauld*, ed. by G. Le Roy, Vrin, Paris 1993, p. 186.

<sup>14</sup> *Monadology*, §67, GP, VI, p. 618.

it into a unity<sup>15</sup>. All these determinations of unity «have an imaginary something and depend upon the fiction of our minds»<sup>16</sup>. One can conceive a herd or an army as having more unity than a heap of stones, but this is not sufficient to make it an individual substance. If one may speak of *a* herd or *an* army, instead of one hundred sheep or soldiers, this collection does not constitute one single thing<sup>17</sup>. The same is true of all inorganic bodies, such as minerals, which are nothing but a collection of substances, since they do not constitute themselves a real substance<sup>18</sup>. In contrast, the unity of living organisms is an effective reality, although several parts can be distinguished in them:

[...] assuming there is a soul or substantial form in animals or other bodily substances, one must argue from it on this point as we all argue from man who is an entity endowed with a genuine unity conferred on him by his soul, notwithstanding the fact that the mass of his body is divided into organs [...] and that the parts are undoubtedly full of an infinite number of other bodily substances endowed with their own substantial form<sup>19</sup>.

Thus, in the case of living beings or *ens per se*, the whole organism is a real substance, while its parts are not themselves substances (apart from the other organisms it contains). Moreover, the mere addition of the parts of the organism cannot produce the whole organism itself, since the unity of the whole makes it a real substance, while the parts of the organism are obtained by way of abstraction. By contrast, in the case of non-living beings or *ens per accidens*, it is the parts which are primarily real. In this respect, the whole does not constitute one genuine substance: the parts are sufficient to produce the whole, which is nothing

<sup>15</sup> A, VI, 4B, p. 1506.

<sup>16</sup> *Letter to Arnauld*, 28 Nov./8 Dec. 1686, cit., p. 145.

<sup>17</sup> Cfr. B. Pascal, *De l'esprit géométrique*, GF-Flammarion, Paris 1985, pp. 80-81.

<sup>18</sup> *New Essays*, III, vi, §24 (A, VI, 6, p. 318); «I hold that a marble tile is not a single complete substance, no more than would be the water in a pool with all the fish included, even if all the water with all these fish were frozen [...]» (*Letter to Arnauld*, 28 Nov./8 Dec. 1686, cit., p. 145).

<sup>19</sup> *Letter to Arnauld*, 9 October 1687, cit., p. 187, English translation by P. Lodge.

but a general name given to a collection of several substances. The outcome criterion, therefore, can be summarized as follows:

α) *Ens per se* (living being): **Unity**  $\Rightarrow p_1 + p_2 + \dots + p_x$ ,

β) *Ens per accidens* (non-living being): **Collectivity**  $\Leftrightarrow p_1 + p_2 + \dots + p_x$ <sup>20</sup>.

Thus, from the constituent parts of a living being – such as its organs, tissues or cells – it is not possible to produce the living being itself. That is to say that the sum of the parts of an organism cannot account for its global unity. Yet, it is precisely on this point that experience turns out to be insufficient, the unity of organism being grounded in the final analysis on that of its soul. Indeed, the corporeality of an organism, *taken in itself*, does not essentially differ from the corporeality of inorganic bodies, since matter is by nature a plurality, a coexistence of parts more or less connected<sup>21</sup>. In the final analysis, the source of this unity has to be found, once more, in the internal dimension of perception itself. Consequently, to make sure that an organism cannot be produced from the mere addition of its parts, it would be necessary to know whether what we have produced is a perceiving being or not – which, as I have shown, cannot be empirically determined. As we can see, Leibniz's attempt to account for the genuine unity of living beings – as opposed to the accidental unity of non-living things – struggles with the problematic relationship between the observable properties of organized matter and the inner (or metaphysical) properties of the living as such. Crucially, the main difficulty concerns the link between «organicity and

---

<sup>20</sup> Bold prints indicate effective realities, by contrast with names or abstractions.

<sup>21</sup> «Furthermore, by means of the soul or form there is a true unity – an absolutely single thing – which corresponds to what is called “I” in us. This can't occur in artificial machines or in a simple mass of matter, *however organized it may be*. Such masses can only be thought of as like an army, a flock, a pond full of fish, or like a watch composed of springs and wheels» [*New System*, §11, GP, IV, p. 482, English translation by J. Bennett (my emphasis)].

animation, organicity referring to corporal and phenomenal properties, and animation referring to metaphysical properties of indivisibility [...] opposed to that of bodies»<sup>22</sup>.

In order to establish such a link between animation and organicity, and in view of the lack of empirical evidence, Leibniz is forced to resort to philosophical postulates. The first one is the *principle of analogy*. «For, Leibniz says, given that in beasts everything pertaining to perception and sensation may be considered to be just as in humans, and nature is uniform in its variety—uniform in its principles, varied in its modes: it is probable that perception too is in beasts. And so beasts are presumed to be endowed with perception until it is proved otherwise»<sup>23</sup>. Analogies between species, notably based on anatomy and behaviour, could therefore be used to regard animals as endowed with a soul analogous to ours, a soul which makes them *one* single being.

On the other hand, the *principle of continuity*, according to which nature does not make leaps and contains all the possible variety of living forms<sup>24</sup>, allows us to attribute a soul to all other organized beings, from the most rudimentary forms to the most complex ones, by passing through all the degrees of perception. Indeed, perception is not always accompanied by consciousness, nor pleasure and pain<sup>25</sup>: «it can even be completely confused»<sup>26</sup>. This is why one can conceive that there is perception – and so, life – even in plants, but like in a lethargic state or in an endless sleep:

Of what the perception of plants consists, we cannot say; indeed, we do not even have any good conception of that of animals. But it is

<sup>22</sup> R. Andrault, *La vie selon La raison...*, cit., pp. 97-98, p. 127, pp. 367-368.

<sup>23</sup> GP, VII, 329; GP, V, p. 455: «I strongly approve of the research for analogies; plants, insects, and Comparative Anatomy will increase these analogies».

<sup>24</sup> There is consequently no «*Vacuum formarum*». See *New Essays*, III, VI, § 12 (A, VI, 6, p. 307).

<sup>25</sup> *Letter to Arnauld*, 30 April 1687, cit., p. 166.

<sup>26</sup> *Replicatio ad stahlianas observationes*, § V, in Stahl-Leibniz, *op. cit.*, p. 107.

enough to say that the plant has a variety in unity and therefore has a perception; and it is enough that it has a tendency toward new perceptions and therefore appetite, in the general sense in which I use these terms<sup>27</sup>.

This principle of continuity is of great significance in Leibniz's natural philosophy, and it not only serves him to attribute life to the most tiny and basic beings, but also to predict the existence of living beings that we do not yet know. This is what he writes in a famous text, which merits to be quoted at length:

All the orders of natural beings form but a single chain, in which various classes, like so many rings, are so closely linked one to another that it is impossible for the senses or the imagination to determine precisely the point at which one ends and the next begins - all the species which, so to say, lie near to or upon the borderlands being equivocal, and endowed with characters which might equally well be assigned to either of the neighbouring species. Thus there is nothing monstrous in the existence of zoophytes, or plant-animals [...]; on the contrary, it is wholly in keeping with the order of nature that they should exist. And so great is the force of the principle of continuity, to my thinking, that not only should I not be surprised to hear that such beings had been discovered - creatures which in some of their properties, such nutrition or reproduction, might pass equally well for animals or for plants [...]. But, in fact, I am convinced that there must be such creatures, and that natural history will perhaps someday become acquainted with them, when it has further study that infinity of living things whose small size conceals them from ordinary observation and which are hidden in the bowels of the earth and in the depths of the sea<sup>28</sup>.

### **3. *The Polyp and the problem of unity and individuality***

An upcoming discovery will soon have fulfilled what he had marvellously predicted. In 1740, indeed, Abraham Trembley, a naturalist of Geneva, discovered in a pond a tiny and gelatinous organism endowed with several tentacles surrounding a mouth<sup>29</sup>. Just like Leeuwenhoek, who had already described it a few decades ago, Trembley thought it was a plant. As a matter of fact, this

---

<sup>27</sup> GP, III, p. 581; «The great analogy which exists between plants and animals inclines me to believe that there is some perception and appetition even in plants» (*New Essays*, II, ix, §11, A, VI, 6, p. 139). Also see GP, VI, p. 521).

<sup>28</sup> *Letter to Varignon*, 2 February 1702, English translation by A. Lovejoy (quoted par C. Bonnet, *Contemplation de la nature*, part. VII, chap. XVI, in *Œuvres d'histoire naturelle et de philosophie*, Neuchâtel 1779-1783, vol. XVIII, p. 177).

<sup>29</sup> A. Trembley, *Mémoires pour servir à l'histoire d'un genre de polypes d'eau douce, à bras en forme de cornes*, Jean & Herman Verbeek, Leide 1744.

weird organism tended to move towards light; moreover, the number of its tentacles was different for each individual, like the branches of trees. But on the other hand, with regard to other features, this organism seemed to belong to the animal kingdom. For instance, it had the ability to crawl from one location to the next. Trembley observed also that this living being was sensitive to touch and contracted when disturbed. Lastly, he noted that the tentacles were moving independently of the aquatic environment, and were used to capture prey. In order to determine whether this organism was an animal or not, Trembley decided to cut it into pieces, expecting that it would die. Instead, he was surprised to see that not only did the polyp survive, but also that the other parts were still living, and regenerated themselves into many little polyps.

These observations raised huge questions about the nature of living beings<sup>30</sup>. The Cartesian conception of « animals machines », already in decline by the seventeenth century, was undermined by these new discoveries. For how, in view of this, is it still possible to conceive the living in terms of functional unity, based on the mutual relationships between parts (similar to that of a clock<sup>31</sup>), if there are organisms which are not destroyed when cut into pieces? In this vein, one could also mention the Trembley's experiment of turning the polyp inside out, like a glove. As a result, the external environment of the polyp become the internal one, and conversely. Trembley observed that inverted polyps continued to move, eat, and reproduce as usual, as if nothing had happened to them. This underlines once more the

---

<sup>30</sup> On the metaphysical debates raised by the discovery of the polyp, see the beautiful book of Virginia P. Dawson, *Nature's Enigma. The Problem of the Polyp in the Letters of Bonnet, Trembley and Réaumur*, American Philosophical Society, Philadelphia 1987 (in particular, chap. VI, pp. 155sq.).

<sup>31</sup> Descartes speaks of «the arrangement of its organs, these being so related to one another that the removal of anyone of them renders the whole body defective» [*The Passions of the Soul*, I, art. 30, in *The Philosophical Writings of Descartes* (J. Cottingham, R. Stoothff, D. Murdoch eds.), Vol. I, Cambridge University Press, p. 339].

outstanding plasticity of the living, which can hardly be explained by means of a mechanistic approach. This plasticity shows that living organisms cannot be reduced to a specific organisation of parts, as for instance Descartes, Spinoza<sup>32</sup> or Locke<sup>33</sup> thought.

However, the challenge was no less difficult for those who regard life as something distinct from matter. For what becomes of the soul or life-principle when the polyp is divided? Is the soul a divisible entity, like the body? But if we endorse the divisibility of life-principle, why is it still necessary to distinguish it from matter? Such is, in a nutshell, the line of thought of La Mettrie, who rejected the reality of soul and dismissed the distinction between machines and living beings, notably by building on the discovery of the polyp<sup>34</sup>. It is in this context that the naturalist and philosopher Charles Bonnet, reacting to the materialistic conception of life, revived the Leibnizian theory of the living. In his *Considérations sur Les corps organisés*, he argues that the divisibility of the polyp does not involve the divisibility of its life-principle. Indeed, as he explains, «the Polyp is, so to speak, made up of an infinity of little Polyps, which just need favourable circumstances in order to arise»<sup>35</sup>. This idea is similar to that of Leibniz, according to which each living being, defined by its real unity, is at the same time made up of an infinity of nested organisms. Thus, when the polyp is divided, the latter remains in only one of the parts<sup>36</sup>.

---

<sup>32</sup> The Lemma IV to VII of the «small physics» of the 2<sup>nd</sup> part of the *Ethics* do not resist to the outstanding properties of the polyp.

<sup>33</sup> J. Locke, *Essay concerning Human Understanding*, II, XXVII, §4-5.

<sup>34</sup> La Mettrie, *L'Homme-Machine*, Denoël, reed. «folio», Paris 1981, p. 191. Cfr. A. Vartanian, *Trembley's Polyp, La Mettrie, and 18th Century French Materialism*, in «Journal of the History of Ideas», XI, 3, 1950, pp. 259-286.

<sup>35</sup> C. Bonnet, *Considérations sur Les corps organisés* (1792), Fayard, Paris 1985, part. II, chap. II, art. 278, p. 268.

<sup>36</sup> Leibniz uses the example of an divided insect, arguing that «the soul of the insect will remain only on one side, [...] in a certain part that was already living, [a part which is] as small as is necessary for it to be protected from the action of someone tearing or destroying the body of that insect» (*Letter to Arnould*, 30 April 1687, cit., p. 167).

But what about the other(s) part(s)? Even though Leibniz did not strictly assume that animals can reproduce by splitting<sup>37</sup>, he already possessed an accurate pattern to account for such a phenomenon. As he points out:

I dare not maintain that plants have no souls, nor life, nor any substantial form; since, although one part of a tree planted or grafted can produce a tree of the same kind, it is possible that there is in it a seminal part which already contains a new plant<sup>38</sup>.

Thus, according to the same pattern, the division of the polyp does not undermine its unity, since it remains in one of its parts, while the others are actually nested individuals growing into a separate organism<sup>39</sup>. Besides, if the whole polyp is nothing but a collection of individuals, and is not endowed with a genuine unity, the difficulty would disappear: by dividing a polyp, one would only divide a collection, whose unities would not be shattered.

If this solution may appear speculative, it should not however be expected that there can be scientific answers to such issues. It is on this point that I would like to conclude. I have pointed out that a polyp is actually constituted as a colony of self-contained, smaller polyps. Because of that, it is difficult to determine which one is the living organism exactly. Is it the colony as a whole or each of its members? In other words, the problem remains to know whether the polyp is nothing but a collection of budding polyps, or is endowed with a genuine unity which makes it a full-fledged organism. Indeed, even though the movements of the whole organism are coordinated in such a way that seems to exclude that the latter is a mere *collection* of organisms, it is still possible to explain these common motions

---

<sup>37</sup> «Besides, a slip from a plant is very often able to produce a new and complete plant, and no analogy to this has yet been observed among the animals; so the foot off an animal cannot be called an animal, in the way that it seems that each branch of a tree is a plant which is separately capable of bearing fruit» [*New Essays*, III, vi, § 23, A, VI, 6, p. 317, English translation by P. Remnant and J. Bennett (my emphasis)].

<sup>38</sup> *Ibid.*, pp. 160-161

<sup>39</sup> J. E. H. Smith, *Divines Machines. Leibniz and the Sciences of Life*, Princeton University Press, Princeton 2011, pp. 155-157.

and behaviours by means of shared external influences<sup>40</sup>. Yet, the answer to this question is of utmost importance if we want to determine which one is the living organism: the whole polyp or each of the little polyps it contains? And if the whole constitutes a genuine organism, how shall we explain its unity?

The same question could be raised about plants. Is a tree an organism endowed with a real unity, or is nothing but a mere collection of branches and shoots, which are in fact so independent that they can become, by cutting, a complete and autonomous organism? Some other cases may seem less controversial. For instance, in the same way that we know that a herd of sheep is not a single organism, even though each sheep is a living one, we think we know that a forest is not a living organism. But, here again, this assumption remains conjectural. For example, whole forests of trembling aspen turned out to be made of individual trees that are genetically identical, and are all offspring of a single root system. To say that the forest is living would perhaps no longer be, at least in this case, a mere metaphor.

This emphasises the fact that the questions of *unity* and *individuality* are of significant importance with regard to the ontological status of life - questions which, as I hope to have shown, cannot be answered solely by an empirical investigation, but crucially involve philosophical issues.

ARTHUR DONY Doctorant à l'Université de Liège, Département de Philosophie

[arthur.dony@hotmail.com](mailto:arthur.dony@hotmail.com)

---

<sup>40</sup> Cfr. F. Brentano, *Psychologie du point de vue empirique*, tr. fr. Vrin, Paris 2008, pp. 177, pp. 185-186. Besides, we know it is the case in some species of jellyfish, like *Physalia physalis*. Indeed, as T. Pradeu explains: «Bien qu'elles apparaissent comme des individus, [ces méduses] sont en fait des sinophores, c'est-à-dire des colonies d'organismes qui s'unissent temporairement pour former, apparemment, un être, mais qui sont en réalité chacun spécialisé dans une tâche particulière (la motricité, la défense, etc) et qui ont des cycles de vie indépendants» [T. Pradeu, *Qu'est-ce qu'un individu biologique?*, in P. Ludwig, T. Pradeu (eds.), *L'individu: Perspectives contemporaines*, Vrin, Paris 2007, p. 101].

LUCA DE GIOVANNI

*EXISTENCE AND LIFE.*

*ERWIN STRAUS'S CRITICISM OF HEIDEGGER'S DASEINSANALYTIK\**

1. *Straus's Criticism of Heidegger* 2. *The Allon and the Primal Animal Situation*

ABSTRACT: *EXISTENCE AND LIFE. ERWIN STRAUS'S CRITICISM OF HEIDEGGER'S DASEINSANALYTIK*

Erwin Straus was a German psychiatrist and phenomenologist generally known as the author of *Vom Sinn der Sinne*, a book published in 1935. However, in what follows I will rely almost exclusively on *Psychiatry and Philosophy*, an essay he wrote in 1963, almost thirty years later. My main goal is to present Straus's contribution to a phenomenological ontology of life. I will begin by presenting Straus's criticism of Heidegger's notion of *Dasein* and then I will try to sketch Straus's positive contribution to a phenomenological theory of the living.



**1. Straus's Criticism of Heidegger**

In *Psychiatry and Philosophy* Straus confronts the question of the foundation of psychiatry and he takes into account Ludwig

Binswanger's existential analysis and its philosophical background: Heidegger's existential analytic. Binswanger, in fact, believed that Heidegger's existential analytic could provide such a foundation. It is precisely this claim that Straus wants to challenge here. Let me remark that here Straus mentions only *Being and Time* and does not take into account Heidegger's lecture course on *The Fundamental Concepts of Metaphysic*, where he delivers his

\* L'articolo è l'esito dell'intervento alla Graduate Conference "About Life. Theories, Concepts and Images of the Living" (Università di Torino, 10-11 novembre 2016) organizzato dalla Scuola di Dottorato in Studi Umanistici dell'Università di Torino - Consorzio di Dottorato in Filosofia del NordOvest - FI.NO, con il contributo della Fondazione Fondo Ricerca e Talenti.

most wide and famous discussion on life. Nevertheless, it seems to me that what he says there does not escape Straus's criticism. According to Straus, the category of Dasein doesn't do justice to the concrete life of man and animal as well. As such, Dasein cannot serve as the fundamental concept of psychiatry. In other words, man's mode of being, that includes the essential possibility of mental illness, differs from the mode of being that Heidegger calls Dasein. According to Straus, to provide a philosophical foundation of psychiatry we should replace existence with life. Of course, he is well aware of the fact that *Being and Time* is not a book about anthropology or biology. He knows that Dasein should not be confused with man: Dasein is man's being, his "essence"; it is what constitutes his essential transcendence towards Being. However, man is not just Dasein, but a sort of mixture between existence and presence-at-hand (*Vorhandenheit*). However, if this is true, we still can ask how could man be ontologically determined both as presence-at-hand and as Dasein, if these two modes of being are so radically separated, as Heidegger claims in *Being and Time*.

According to Straus, Heidegger is unable to understand the unity of both existence and presence-at-hand – a unity, of course, that is reminiscent of the unity of mind and body and that designates, perhaps with misleading metaphysical categories, the very mode of being we usually refer to when we talk about life. In other words, by separating so sharply existence from presence-at-hand, Heidegger's ontology slips into a dualism that he is then unable to overcome – a dualism that eventually repeats Descartes's original mistake. As Straus puts it, «with the distinction of the modes of Being the question arises of the possibility of their

reunification, not limited to the modes of Being themselves but in relation also to the ontic region determined by them»<sup>1</sup>.

Straus applies to Heidegger the same criticism he had directed against Descartes in *Vom Sinn der Sinne*. Generally speaking, Straus believed that the Cartesian dualism of *res extensa* and *res cogitans* was the main obstacle to overcome in order to think life. In fact, the living is precisely what resists and challenges this age-old metaphysical dichotomy that dominated Western philosophy. In order to think life, we must develop a new ontology. It is not by chance that Descartes was at the same time the founder of modern physiology – a discipline that reduces the living body to a pure mechanism that reacts to external stimuli, and therefore to a dead body – and the initiator of modern philosophy of consciousness: a tradition that goes from Descartes to Husserl through Kant’s transcendental idealism. Materialistic realism and transcendental idealism both result from the same theoretical decision: Descartes’s substance dualism and its inability to think life.

A symptom of Heidegger’s dualism is that existential determinations such as “Being-in” and “Being-alongside”, that express the being of Dasein, are restricted to man and do not seem to apply to animals. This restriction, according to Straus, is not justifiable. In fact, he asks rhetorically:

Doesn’t “Being-in” also apply to the bird “who dwells the leafy twigs among” or to the fox who leaves his lair by one exit and returns by another? And doesn’t “Being-alongside” apply to the dog who follows his master? Does man’s “Being-in” originate in the Being of Dasein, or does it originate, for man and animal alike, in their animal nature?<sup>2</sup>

That life as an ontological problem is here at stake is clear from the following quotation, where Straus is referring to Heidegger’s famous privative zoology: «In “Being and Time” there are only a few references to the ontological problem of “life”, and these

---

<sup>1</sup> E. Straus, *Psychiatry and Philosophy*, in E. Straus, M. Natanson, H. Ey, *Psychiatry and Philosophy*, ed. by M. Natanson, Springer, Berlin-Heidelberg 1969, p. 6.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 5.

confuse rather than clarify»<sup>3</sup>. According to the approach of privative zoology, life should be understood as Dasein *minus* something. Opposing directly this view, Straus states than «the “simple organism” is more, not less than Dasein».

When he says that the organism is more than Dasein, Straus has in mind its being generated and its ability to generate. Another symptom of Heidegger’s dualism, in fact, is that *Being and Time* has so much to say about death but nothing to say about birth and procreation – two phenomena that point not only to what is natural in man but also to his historical dimension. As Husserl suggested in his late research manuscripts, man’s historicity or *Geschichtlichkeit* is grounded in generativity and not in Dasein’s solitary confrontation with its own death. On the contrary, with a slight but significant change in perspective, even death could appear as a «possibility inherent in life itself» rather than Dasein’s extreme possibility. Furthermore – and this is another symptom – Dasein is also *sexually indeterminate*, it has no gender: *das Dasein*. Every possible connection between man and nature, including every tie with his fellow animals, is broken or seriously underestimated as irrelevant on the ontological level. In short, the notion of Dasein cannot account for the fact that man is also a living being – even better, it cannot account for the fact that existence itself is a *modulation of life*, to the point that we could say that Dasein as such – transcendence towards Being (or intentionality, as phenomenologists usually call it) – is grounded in life itself. As Straus asks ironically, adumbrating exactly this perspective: «In his later works Heidegger named man “the herdsman of Being”. Does he first become human after receiving this call, or does Being call and evoke him because his nature has fitted him to meet such a challenge?»<sup>4</sup>.

---

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 6.

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 9

Of course, Heidegger was absolutely right in his rejection of Husserl's transcendental idealism in the name of the mundanity of a transcendental subject that could no longer be described as pure consciousness or ego. Heidegger understood that the being that makes the world appear must belong to the very same appearing world in order to perform its transcendental function. It is precisely this *essential ambiguity of the transcendental subject* that designates the word "life". However, according to Straus, he did not manage to fulfill this requirement. In fact, Heidegger's ontology of the Dasein is unable to give a satisfying account of embodiment or incarnation - that is, precisely the name that Western philosophy has always given to the mundane dimension of the subject, to his ontological kinship with the world which is essential to the definition of life. Straus was certainly not the first to remark that Heidegger's existential analysis, in spite of his insistence on *Geworfenheit*, didn't provide a satisfying ontological foundation of embodiment. As far as embodiment is concerned, Straus's approach is the opposite of Heidegger's: *it is impossible to understand embodiment in the light of existence; on the contrary, existence has to be understood in the light of embodiment*. «His existence, Straus writes, his historicity, are supported and made possible by his living body»<sup>5</sup>.

The title of the first chapter of *Psychiatry and Philosophy*, the one devoted to the critique of Heidegger, is «Existence and Nature». In fact, Straus believes that the misunderstanding of life goes hand in hand with the misunderstanding of nature, whose mode of being cannot be determined as mere *hyle* or "material", according to the point of view of the world of the craftsman that Heidegger uses as a model to describe the life-world. The being of nature is more primal than the distinction between *hyle* and *morphé*: a distinction that arises only when man has already established his domination over nature. In the life-world, nature

---

<sup>5</sup> *Ibid.*, p. 11.

is no presence-at-hand. Straus often describes it in terms that are reminiscent of Husserl's late notion of Earth as the Originary Ark on which man is grounded and that, therefore, has not very much in common with nature as the object of *Naturwissenschaften*. As such, nature is not even readiness-to-hand (*Zuhandenheit*). Once again, the approach is the opposite of Heidegger's: if he discovered the being of nature in the light of the "readiness-to-hand" and determined it as mere "presence-at-hand", Straus discovers "readiness-to-hand" in the light of nature, which in turn cannot be determined as "presence-at-hand", that is as a defective mode of *Zuhandenheit* itself. As the living is neither Dasein nor presence-at-hand, so is nature neither readiness-to-hand nor presence-at-hand: «The purely present-at-hand, he writes, is a construction of mathematical science; it is not, however, the sole possible alternative to the ready-to-hand and to Dasein»<sup>6</sup>. As in ancient myths and religions, and in poetry as well, Nature should rather be described as a Might against which human beings must *struggle* in order to build a human world. So, both an Ark to set foot on and a Might to struggle against – the relation of man to nature is characterized by a certain ambivalence. How we should understand this ambivalence is the subject matter of the second part of this paper.

## **2. The Allon and the Primal Animal Situation**

In *Psychiatry and Philosophy* Straus calls Nature «the Allon», the Other. Basically, it is a synonym of the world understood as *Lebenswelt*, as the world all of us have access to through sensory experience, and to which we all belong as living beings. Now, in this book Straus mainly talks about the Allon in terms of *the visible*, that is *the world as we can see it*. However, our relation to the Allon is by no means limited to sight, but involves sensory experience as a whole. We have access to the Allon through other

---

<sup>6</sup> *Ibid.*, p. 14.

senses, too, and each sense exhibits a peculiar way of relating to the world. Both here and in other works, Straus delivers very detailed analyses of the way in which every single sense implies a different configuration of our relationship with the world, focusing particularly on sight and hearing<sup>7</sup>. However, now I am interested in the general structure of the relation of the organism to the Allon, regardless of what is typical of the different senses.

The description of the relation of the living to the Allon that Straus delivers in *Psychiatry and Philosophy* is at the same time a phenomenological theory of intersubjectivity or «communication», as he says. This communication is not limited to human beings: «There seems to be good reasons for not viewing the relation to the visible and the possibility of mutual understanding as exclusively human privileges», he writes<sup>8</sup>. Both the animal and I have access to *the same world* and we relate to each other as *parts of it*. The relationship to the *Allon* is even prior to the relationship between me and other living beings. I do not only experience the other as experiencing the same world as mine. More importantly, I experience *myself* and the *other* as well *on the basis of our common relationship to the Allon*. I can communicate with the other – man or animal – only because we share the same world. Intersubjectivity is constituted only on the basis of the relationship to the Allon we all have in common. When this relationship is somehow disturbed or interrupted, as in the case of mental illness, every chance of understanding the other disappears, since his world is no more the same world we all experience, but it has become his own *idios kosmos*.

Here Straus's anti-Cartesianism is evident. I do not exist as a separate substance who experiences only her inner life and somehow

---

<sup>7</sup> See E. Straus, *Die Formen des Räumlichen. Ihre Bedeutung für die Motorik und die Wahrnehmung*, in *Psychologie der menschlichen Welt*, Springer, Berlin-Heidelberg 1960, pp. 141-178.

<sup>8</sup> E. Straus, *Psychiatry and Philosophy*, cit., p. 28.

has to reach the outside world. In fact, I am constituted as a subject only through the way in which I relate to the world, I am nothing outside of this relation: this is the only way to ground the possibility of communication between me and the others, the only possible solution to the question of intersubjective constitution that Husserl was never able to solve, and to the parallel question of the mundanization of the ego. In a critical remark on Husserl's analysis of the stream of consciousness, he writes:

The meaning of "mine", of "my" lived body and also of "my" experiences is not given prior to any experiencing of the world. The meaning of "mine" is determined in relation to, in contraposition to, the world, the Allon, to which I am nevertheless a party. The meaning of "mine" is not comprehensible in the unmediated antithesis of I and not-I, own and strange, subject and object, constituting I and constituted world. Everything points to the fact that *separateness and union originate in the same ground*<sup>9</sup>.

What's important here is not much the anti-Cartesian conception of subjectivity, which is something more or less every phenomenologist would agree on, but the fact that the relation between subjectivity and the world is described in terms of *the common ground of both separateness and union*, of both the organism's being part of the world and his possibility to differentiate himself from it as an individual who is able to experience it. This remark brings us closer to the core of Straus's theory of the living. In fact, the question we should ask is: how we should determine the mode of being of the organism if this being has to be the common ground of both contact and distance? According to Straus, the answer is *motility*. Only something whose mode of being is ontologically characterized as motility can have this kind of relation with the world - or better, can be constituted as the "subject" of this relation. But what kind of motility does Straus have in mind here?

Among all possible kinds of movement, he distinguishes locomotion from getting up (*Aufstehen*) and he claims that *getting up from the*

---

<sup>9</sup> *Ibid.*, p. 29 (my emphasis).

ground is the primal and fundamental kind of motility; it is the very condition of possibility of our relation to the Allon. As every living organism, including animals, we experience the world that is given to us through sensory experience thanks to the fact that we are able to overcome gravity<sup>10</sup>. Here we reach Straus's perhaps most original contribution: the idea that *sensing and moving are the same thing*. Thus, they cannot be separated as two different processes - one occurring *on the inside* and the other *on the outside*. The identity of sensory experience and movement is the logical consequence of the rejection of Descartes's dualism. In fact, this claim is the heart of his theory of sensory experience and provides the foundation of incarnation, the unity of body and mind that the phenomenon of life forces us to think. Now it is not possible to present this claim in further details, so I will focus on Straus's conception of motility as the ontological ground of the relation between the organism and the world.

Getting up involves the paradoxical unity of both our kinship with the world and our confrontation with it: Earth is experienced at the same time as something that *bears* us, allowing us to move, and as something we are *opposing to*, in the attempt to not fall down. The opposite determinations of the relation of the organism to the Allon are both present. Apparently Straus never really distinguishes explicitly empirical movements from a transcendental, ontological movement as the condition of possibility of actual, empirical movements. However, he attributes transcendental features to movement and so his description of *Aufstehen* is implicitly transcendental, or ontological. This is suggested by the way in which he distinguishes getting up from locomotion. «Getting up [...] precedes every partial or complete locomotion»<sup>11</sup>, he says. Locomotion has a beginning and an end - we

---

<sup>10</sup> *Ibid.*, p. 39.

<sup>11</sup> *Ibid.*, p. 34.

go from A to B, from a *single* place to another *single* place – and so it presupposes an already given space. On the contrary, when we get up *we don't go anywhere, we don't reach any single place*. Thus, in getting up we relate to space as a whole, thereby making empirical movements such as locomotion possible. When we get up, it is the “Here” that is constituted, the very same “Here” that defines the way in which my body is given to me as experiencing subject. Getting up is also prior to the dialectic of striving and satisfaction that is typical of locomotion and, eventually, of intentionality as such: in fact, not only in getting up we don't strive toward anything but we have to struggle constantly against gravity. Thus, in getting up we never experience something like satisfaction.

The relation between the living organism and the world that is established in getting up is what Straus calls «primary» or «primal animal situation». This situation is prior to the living organism as such: *the living organism doesn't get up from the ground; rather, it is constituted as an individual living organism only through getting up, only because motility is its fundamental ontological determination*.

From the primary animal situation depends also the meaning of incarnation, in particular the double way in which we experience our body both as *Leib* and *Körper*: «The dual role of my own body corresponds to the conjunction in opposition that characterizes the relationship to the Allon. It is my own lived body, the body I am, but also the body I have»<sup>12</sup>. In fact, since the relationship to the Allon is never a radical opposition – the Earth is also the soil that bears us – the boundaries between my body and the Allon are not sharp, as anosognostic patients clearly show<sup>13</sup>. For me it is possible to experience my body as an object – up to the limit of anosognosia and schizophrenia – because of the ontological

---

<sup>12</sup> *Ibid.*, p. 45.

<sup>13</sup> *Ibid.*

kinship between me and the Allon, because my being separate from it is not a radical brake but a dehiscence<sup>14</sup>. Here Straus is obviously very close to Merleau-Ponty's ontology of the flesh. At the same time, the fact that he stresses so much the important of motility is more reminiscent of Patočka. In fact, it is important not to miss Straus's point here: our dialectical relationship to the world is not illuminated by how we experience our body both as *Körper* and *Leib*. The latter is a consequence of the former: it is our dialectical relationship to the world that explains our bodily experience. Incarnation is grounded in motility.

The last thing that we should consider is that by conceiving the organism as ontologically determined by motility, Straus delivers a theory that explains *on the basis of the same principle* both human and non-human subjectivity, insofar as they share the same mode of being – motility – that gives them the access to the same world through sensory experience. So, against Heidegger, *the continuity between man and animal or between man and nature* is obviously secured here.

LUCA DE GIOVANNI ha conseguito il Dottorato di ricerca in Filosofia presso l'Università di Pavia

[LucaLuigi.degiovanni@gmail.com](mailto:LucaLuigi.degiovanni@gmail.com)

---

<sup>14</sup> *Ibid.*, p. 46.

GIULIO PIATTI

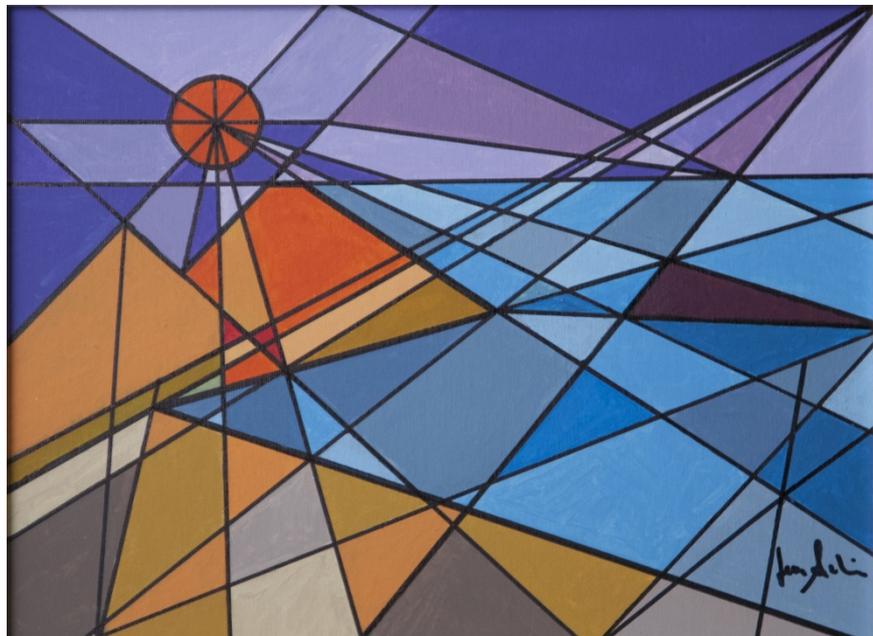
«THE POWERFUL, NON-ORGANIC LIFE WHICH GRIPS THE WORLD».

**VITALISM AND ONTOLOGY IN GILLES DELEUZE\***

1. Intro
2. Vitalistic turn. Deleuze's Bergsonism
3. Ontological framework: virtuality, becoming, univocity
4. From organic to inorganic. Gothic avatar, crystallization, metallurgy
5. Conclusion. Life of things, death of "person"

ABSTRACT: «THE POWERFUL, NON-ORGANIC LIFE WHICH GRIPS THE WORLD». VITALISM AND ONTOLOGY IN GILLES DELEUZE

It is well known that Gilles Deleuze is the heir of a complex vitalistic tradition, beginning with Henri Bergson's Creative Evolution and spanning through an important part of 20<sup>th</sup> century French philosophy. According to this line of thought, philosophy has to sharpen its vision in order to grasp the irreducible nature of the living. On one hand Deleuze seems to explicitly follow these intuitions, on the other though he



strives to find a viable ontological framework for an actual philosophy of life, reaffirming the Nietzschean notion of being as becoming, the Bergsonian virtual coexistence of memory and Scotist univocity of the being. Through such operation, Deleuze actually seems to distance himself from a simply vitalistic approach, and to build instead an original metaphysics that understands life as a powerful inorganic force crossing all levels of reality. The organic, thus, is what traps and diverts (détourne) this impersonal and germinal life. Aim of the presentation is to clarify the originality of Deleuze's vitalistic ontology and point to its ambiguities and debts towards other philosophical traditions. Even if Deleuze apparently overturns his vitalistic roots, it is nevertheless undeniable that the vital domain will engage him throughout all of his work.

---

\* L'articolo è l'esito dell'intervento alla Graduate Conference "About Life. Theories, Concepts and Images of the Living" (Università di Torino, 10-11 novembre 2016) organizzato dalla Scuola di Dottorato in Studi Umanistici dell'Università di Torino - Consorzio di Dottorato in Filosofia del NordOvest - FI.NO, con il contributo della Fondazione Fondo Ricerca e Talenti.

*Everything I've written is vitalistic, at least I hope it is.*

G. Deleuze, *Negotiations, 1972-1990*

## **1. Intro**

If Gilles Deleuze felt compelled to stress, *ex post*, the vitalistic roots of his philosophy, we could suspect that he was not fully convinced or, more likely, that he was unsure of whether current philosophical debate had grasped the vitalistic core of his thought. Both scenarios entail an ambiguity. I will not deny that life is one of the key concept of his metaphysics, both on a theoretical and on an “inherited” level. However, it is also undeniable that his view on life is very different from both common sense and from the classical (or even contemporary) philosophical reflection on it. On the one hand, Deleuze surely inherited several vitalistic intuitions from the French philosophical debate; on the other hand, he recasted these influences in a new ontological framework which transformed the concept of life in an inorganic, pre-individual force germinating in actual reality. At the same time, when discussing and elaborating the notion of life throughout his work, he often offers some unsettling remarks that seemingly juxtapose life to death, perception to imperceptible, and becoming to eternity. Aim of this text is to clarify the originality of Deleuze’s vitalistic ontology and point to its ambiguities and debts to philosophical tradition. Is Deleuze – apart from the aforementioned quote – a truly vitalistic philosopher? What is then the relation between life and ontology in Deleuze’s thought?

## **2. Vitalistic turn. Deleuze’s Bergsonism**

Among the various influences that constitute the ground of Deleuze’s philosophy, Henri Bergson surely plays a major role. Deleuze famously dedicates to Bergson’s philosophy an important

book and some articles<sup>1</sup>; moreover, Bergson's influence crosses the entire work of Deleuze. In order to first understand what the concept of life really means to Deleuze, an inquiry into Bergsonism seems then inevitable. I use this word – Bergsonism – for a precise reason: Deleuze does not “receive” Bergson's philosophy in a pure, direct or passive way. When Deleuze starts being interested in Bergsonian philosophy, namely in the 50's, the reception of Bergsonism has in fact reached a turning point. During the first three decades of twentieth century, the major image of Bergson was that of a psychological, spiritualist philosopher, primarily concerned with the internal nature of temporality and consciousness<sup>2</sup>. The great popularity of Bergsonism in the cultural milieu of *Belle époque* coexists with a strong criticism of his most prominent colleagues. This “bad” philosophical fame reached the top with the poisonous pamphlet *La fin d'une parade philosophique: Le bergsonisme* by Georges Politzer<sup>3</sup>, which condemned Bergsonism as an old philosophy, not capable of grasping the relevant problems of contemporaneity. Things changed in the 40's, significantly after the death of Bergson himself in 1941: previous critics of Bergson's philosophy, like Maurice Merleau-Ponty and Georges Canguilhem, began rediscovering some of his intuitions, teaching some classes on

---

<sup>1</sup> G. Deleuze, *La conception de La différence chez Bergson*, in *Les études bergsoniennes - vol. IV*, PUF, Paris 1956, pp. 79-112; Id., *Bergson (1859-1941)*, in M. Merleau-Ponty (edited by), *Les philosophes célèbres*, Editions d'Art Lucien Mazenod, Paris 1956, pp. 292-299; Id., *Bergsonism* (1966), Zone Books, New York 1991; Id., *A Return to Bergson*, in *Bergsonism*, cit., pp. 115-118.

<sup>2</sup> G. Bianco, *Après Bergson. Portrait de groupe avec philosophe*, PUF, Paris 2015.

<sup>3</sup> G. Politzer, *La fin d'une parade philosophique: Le bergsonisme* (1929), in Id., *Contre Bergson et quelques autres. Écrits philosophiques 1924-1939*, Flammarion, Paris 2016, pp. 127-133.

Bergson<sup>4</sup>, both being also deeply influenced by the seminal works of Jean Wahl<sup>5</sup> and Vladimir Jankélévitch<sup>6</sup>.

What is interesting is that a large part of this reevaluation was based upon a newly appreciated Bergsonian vitalism, discovered in particular in *Creative Evolution*. According to Canguilhem, Bergson is one of the few philosophers capable of grasping life, without trapping it in a mechanistic explanation<sup>7</sup>: in fact, Bergson through the concept of *élan vital* («vital impetus»<sup>8</sup>) overcomes an anthropocentric view, shifting his theoretical focus from human being to life in itself, conceived as an energetic creation process. What was before perceived in Bergsonism as a vague psychologism, it is now grasped as a non-reductionist attitude towards life phenomena.

Deleuze's reception of Bergsonism is inevitably affected by this complex cluster of authors, interests and dialogues. A large part of Deleuzian vitalism thus derives from such particular reception of Bergson as a primarily vitalistic, non-reductionist philosopher: the last chapter of his *Bergsonism*, «*Élan vital* as a movement of differentiation»<sup>9</sup>, speaks for itself. Here Deleuze derives from Bergson's philosophy the idea of difference as a process of ongoing *differentiation* predating its particular contents: «it is as Life were merged into the very movement of differentiation, in ramified series»<sup>10</sup>.

---

<sup>4</sup> M. Merleau-Ponty, *L'union de l'âme et du corps chez Malebranche, Biran et Bergson* (1947-1948), Vrin, Paris 1968; and G. Canguilhem, *Commentaire au troisième chapitre de L'évolution créatrice* (1943), in Frédéric Worms (edited by), *Annales bergsoniennes, III: Bergson et La science*, PUF, Paris 2007, p. 99-160.

<sup>5</sup> J. Wahl, *Vers Le concret. Études d'histoire de La philosophie contemporaine. William James, Whitehead, Gabriel Marcel* (1932), Vrin, Paris 2004.

<sup>6</sup> W. Jankélévitch, *Henri Bergson* (1931), Duke University Press, Duke 2015.

<sup>7</sup> G. Canguilhem, *Knowledge of Life* (1967), Fordham University Press, New York 2008, p. 174.

<sup>8</sup> H. Bergson, *Creative Evolution* (1907), Cosimo, New York 2005, p. 94.

<sup>9</sup> G. Deleuze, *Bergsonism*, cit., p. 92-119.

<sup>10</sup> *Ibid.*, p. 94.

### 3. *Ontological framework: virtuality, becoming, univocity*

Deleuze's interest in the philosophy of Bergson should not be reduced to a simple search for a vitalistic thought, capable of opposing other merely mechanistic approaches to the living. His reception of Bergsonism, even if mediated, is not passive: as he explicitly admits, he made some eccentric operations on Bergson's philosophy<sup>11</sup>, forcing his concepts in new directions. More generally, Deleuze primary interest, particularly during 60's, is the research of a new differential ontology, able to oppose itself to Hegelian dialectic<sup>12</sup>.

Deleuze's interpretation of Bergsonism is thus guided not by a simple vitalistic need, but also and first by an ontological one. What Deleuze sees in Bergson is a proper ontology, standing as an original reinterpretation of Kantian transcendental philosophy<sup>13</sup>. In this context, it is undeniable that Deleuze steers Bergsonism towards a strictly ontological direction: the concept of life as differentiation is introduced, in *Bergsonism*, by the concept of virtuality. In order to generate the real, the difference must in fact coincide with a virtual power that can actualise itself in reality. The notion of virtuality, which Bergson introduced in *Matter and memory* in order to define the nature of memory, and later extended to reality itself within *Creative evolution* is recast by Deleuze as an ontological device. What is virtual is not simply the past, as a reservoir of memories, but an ontological dimension that precedes the actual state of things. The multiple processes of differentiation inhere first to an ontological and monist dimension where all differences coexist: «the coexistence of all the degree, of all the levels is virtual, only virtual. The

---

<sup>11</sup> Id., *Negotiations, 1972-1990* (1990), Columbia University Press, New York 1995, p. 6.

<sup>12</sup> The explicit confrontation is here with his master Jean Hyppolite and his important work on Hegel, *Logic and existence*, edited in 1952 (Sunny Press, New York 1997).

<sup>13</sup> G. Deleuze, *Bergsonism*, cit., pp. 20-21.

point of unification is itself virtual»<sup>14</sup>. Now we can begin to understand the ontological fold in notion of life within Deleuze's philosophy. Nevertheless, Deleuze's thought does not coincide with the mere, if eccentric reinterpretation of Bergsonian intuitions: it instead weaves together various notions coming from several other historic moments. For reasons of brevity, I will outline just two more points that I consider particularly significant in order to understand the ontological framework in which Deleuze grafts (and transforms) this notion of life.

The first one is Deleuze's notorious interpretation of Nietzsche's philosophy<sup>15</sup> that brings him to redefine the relations between being and becoming. According to Deleuze, Nietzsche is not a pessimistic "abyssal" philosopher, but an authentic thinker of life, which he conceives as a relation between active and reactive forces<sup>16</sup>. In the process, Nietzsche abolishes the classical understanding of movement as a non-substantial transition between two substances (i.e. in the theory of local movement by Aristotle): through the notion of the eternal return of the same, «being is affirmed of becoming»<sup>17</sup>. Becoming is thus not a transition from non-being to being, but coincides with the substantial state of being, always on the verge of transforming itself.

If, then, the genesis of difference is linked to a virtual domain and to a substantial becoming, life too, which is in fact a virtual becoming, must inhere first and foremost to an ontological plane preceding its actualisations. We are here in the heart of Deleuze's ontology, in which the virtual character of the difference and the coincidence of becoming and being require a new understanding of being itself. In order to achieve such a new understanding, Deleuze turns back to the famous dispute over the

---

<sup>14</sup> *Ibid.*, p. 93.

<sup>15</sup> *Id.*, *Nietzsche and Philosophy* (1964), Continuum, London-New York 1986.

<sup>16</sup> *Ibid.*, p. 58.

<sup>17</sup> *Ibid.*, p. 26.

nature of being between two major medieval thinkers: Thomas Aquinas and John Duns Scotus. Thomas theorizes the analogy of being: given the real distinction between being and existence, being must be said in multiple senses of all entities. In doing so, Thomas, according to Deleuze, allows a strictly hierarchical categorization of beings, which are ordained through the analogical device of participation, from beasts to God, although with strict thresholds between them. On the other hand, Scotus reinstates the one and only ontological proposition<sup>18</sup>: the univocity of being, in which being is said in one and only sense of all entities. There is only one common voice of being<sup>19</sup>, according to Deleuze. Univocity does not mean however a concrete neutralization of differences, but rather their belonging to a common and inclusive horizon, with no pre-established hierarchy: «In effect, the essential in univocity is not that Being is said in a single and same sense, but that it is said, in a single and same sense, *of* all its individuating differences or intrinsic modalities»<sup>20</sup>.

Bergsonian virtuality, Nietzschean being as becoming and Scotist univocity of being are then the theoretical foundations of Deleuze's ontology, unified under the notion of the «plane of immanence», as a virtual surface that precedes and actualises every degree of the real<sup>21</sup>. In constituting this ontological framework, the role of life seems now ambiguous: if, as we have said already, the notion of life as differentiation refers to Bergsonian vitalism, the general ontology built by Deleuze seems to downsize organic life. The common voice of being cannot be, in fact, organic: organic life is one of many indefinite, individuating differences, not an ontological genesis for them. It

---

<sup>18</sup> Id., *Difference and Repetition* (1968), The Athlone Press, London 1990, p. 35.

<sup>19</sup> A. Badiou, *Deleuze. The Clamor of Being* (1997), University of Minnesota Press, Minneapolis 2000, pp. 19-30.

<sup>20</sup> *Ibid.*, p. 36

<sup>21</sup> G. Deleuze, F. Guattari, *What is Philosophy?*, Columbia University Press, New York 1994, pp. 35-60.

is a product of this common voice of being and, as we will see, even a diversion (*détournement*) from it. Does this mean that life progressively disappears from Deleuze's thought? If we have to follow the statement quoted at the outset of this presentation, that is not the case.

#### **4. From organic to inorganic. Gothic avatar, crystallization, metallurgy**

The project of an inorganic vitalism develops itself in particular during the 70's and the 80's, notably during Deleuze's collaboration with Félix Guattari.

The notion of «body without organs», which appears already in *Logic of Sense*<sup>22</sup>, becomes clearer in *A Thousand Plateaus*. It is an expression derived from a radiophonic poem written by Antonin Artaud, *Pour en finir avec Le jugement de Dieu*<sup>23</sup>: within it Artaud depicts the functions of organs as a trap that is useless and dangerous at the same time. Deleuze refers to the Body without organs as a body that dismantles and disorganises his operations: «A body without organs is not an empty body stripped of organs, but a body upon which that which serves as organs [...] is distributed according to crowd phenomena, in Brownian motion, in the form of molecular multiplicities»<sup>24</sup>. Deleuze links here organism – and human organism in particular – to organic life, conceiving it as a process of differentiation that predetermines the possibility of actual perception: it is, in his opinion, a diversion from the common power of being, which is strictly inorganic. Apart from the vaguely political and emancipatory tone of these Deleuzian intuitions, there are here interesting philosophical implications. Deleuze gives to the inorganic field a

<sup>22</sup> G. Deleuze, *Logic of sense* (1969), Columbia University Press, New York 1990, p. 90 and p. 203.

<sup>23</sup> A. Artaud, *Pour en finir avec Le jugement de Dieu* (1947), in *Pour en finir avec Le jugement de Dieu suivi de Le théâtre de La cruauté*, Gallimard, Paris 2003.

<sup>24</sup> G. Deleuze, F. Guattari, *A Thousand Plateaus. Capitalism and Schizophrenia* (1980), University of Minnesota Press, Minneapolis-London 1987, p. 30.

primary place in the constitution of reality, and at the same time conceives organic life as a diversion. According to Deleuze, moving the theoretical focus from human to the living is not enough, because organic life is still a form of subjectivity, a representation that subtends the «primacy of human beings»<sup>25</sup>. On the contrary, the inorganic field is impersonal, yet alive. Deleuze gives here the example of the Gothic avatar made by Worringer:

This streaming, spiralling, zigzagging, snaking, feverish line of variation liberates a power of life the human being had rectified and organisms had confined, and which matter now expresses as the trait, flow, or impulse traversing it. If everything is alive, it is not because everything is organic or organized but, on the contrary, because the organism is a diversion of life. In short, the life in question is inorganic, germinal, and intensive, a powerful life without organs, a Body that is all the more alive for having no organs, everything that passes *between* organisms<sup>26</sup>.

Deleuze makes also the example of the process of crystallization, which was previously studied by Gilbert Simondon<sup>27</sup>. Building up an original philosophy that understands all levels of reality through multiple processes of individuation – beginning with the inorganic field and arriving up to social contexts<sup>28</sup> – Simondon often uses as an example the process of crystallization. Once a seed crystal is implanted in an amorphous substance, it immediately triggers a process of individuation, in which the crystal generates itself as an energetic system through a continuous amplification that could keep going on, as the crystal is endowed with an indefinite power of growth<sup>29</sup>. These intuitions are deeply extended in significant sections of *A Thousand Plateaus* and *Cinema 2*, in which Deleuze (partially with Guattari) reflects on the figure of the crystal: what the crystal shows is in fact the inorganic nature of life.

---

<sup>25</sup> *Ibid.*, p. 498.

<sup>26</sup> *Ibid.*, p. 499.

<sup>27</sup> Deleuze was in the 60's one of the few lecturers of Simondon, which «presents the first thought-out theory of impersonal and pre-individual singularities» (G. Deleuze, *Logic of Sense*, cit., p. 344).

<sup>28</sup> G. Simondon, *L'individuation à la lumière des notions de forme et d'information*, Éditions Jérôme Million, Grenoble 2013.

<sup>29</sup> *Ibid.*, p. 87.

Before organic, psychological and social actualisations, there is a common inorganic power, an amplifying process of crystallization that never ceases to span across actual states of things. According to Deleuze what is visible, in the cinema of crystal-image, is the inorganic but vital foundation of reality: «The crystal-image was not time, but we see time in the crystal. We see in the crystal the perpetual foundation of time, non-chronological time, Cronos and not Chronos. *This is the powerful, non-organic Life which grips the world*»<sup>30</sup>.

A third example proposed by Deleuze is eventually that of the metallurgist, who works on something that is an inorganic and yet already living matter: «I have found the best approximation of this non-organic life in primitive metallurgy. [...] It is precisely this matter-movement that made the success of the travelling metallurgist [...] who knew the process of the matter-movement, who was indexed on the process of the matter-movement. [...] If this process is vital, it does not prevent, as a result, that it is non-organic»<sup>31</sup>.

### **5. Conclusion. Life of things, death of “person”**

Deleuze’s conception of life is quite bizarre: as we have said, it departs from organic vitalism, and progressively becomes an ontological inorganic becoming. I will not deny that the idea of an inorganic vitalism seems then very counter-intuitive, and that it opens up many theoretical problems.

First, in giving to life an inorganic consistence, Deleuze overturns the very notion of death: if, in a classical vitalist approach death is often negatively interpreted, as the end of relations between parts or as the depletion of the energy of a living being, within such inorganic vitalism things change

<sup>30</sup> G. Deleuze, *Cinema 2. The Time-Image*, University of Minnesota Press, Minneapolis 1989, p. 81.

<sup>31</sup> Class taught by Gilles Deleuze in Vincennes, *Anti-Oedipus et autres réflexions*, 05-27-1980, transcription by Frédéric Astier, [http://www2.univ-paris8.fr/deleuze/article.php?id\\_article=68](http://www2.univ-paris8.fr/deleuze/article.php?id_article=68) (my translation).

radically. If everything is inorganically alive, therefore even death must be an inorganic and pre-individual phenomenon: Deleuze, quoting XVIIIth century physiologist Xavier Bichat, claims that death is no more conceivable as a significant instant, but that it is coextensive to life. Therefore, what lives is at the same time crossed by partial deaths<sup>32</sup>. Organic death is then only one aspect of death itself, notably its personal one; on the other hand, there is a strangely impersonal death, inorganic, without previous relations with a subject. «There is always a “one dies” more profound than “I die”» claims Deleuze, quoting Maurice Blanchot<sup>33</sup>: beyond the organic and personal death, a more profound death never ceases to happen, Deleuze’s vitalism is then partially overshadowed by a mysterious “deathalism” (*mortalisme*)<sup>34</sup>.

Second, the notion of inorganic life seems to conflict with Deleuze’s insistence on becoming as a substantial force. Such inorganic and common voice of the being cannot exist in time and space, cannot in fact move forward, but it constitutes instead the ontological grounding that connects all reality. Therefore, one could conceive inorganic life as an eternal being, a non-chronological time (and space) that forces becoming up to its limit, where it transforms itself in an impersonal, imperceptible and indiscernible plane that «blend[s] in with the walls»<sup>35</sup>. Life, then, seems to lose all the creative movement, all the energy that usually distinguishes it from what is inert.

These undeniable problems seem unsolvable only if we use the lens of a classical vitalism in order to understand Deleuzian philosophy: pushing Deleuze’s concepts towards an orthodox vitalism means however neutralizing their metaphysical originality in relation to philosophical tradition. An inquiry on the concept

---

<sup>32</sup> See the class taught by Gilles Deleuze in Vincennes, *Foucault – Le Pouvoir*, 03-11-1986, [http://www2.univ-paris8.fr/deleuze/article.php3?id\\_article=464](http://www2.univ-paris8.fr/deleuze/article.php3?id_article=464).

<sup>33</sup> Id., *Difference and Repetition*, cit., p. 113.

<sup>34</sup> See the example of the man dying, in Id., *Pure Immanence, Essays on Life*, Zone Books, New York 2001, p. 28.

<sup>35</sup> G. Deleuze, F. Guattari, *A Thousand Plateaus*, cit., p. 279.

of life in Deleuze should not reduce its complex – and often ambiguous – oscillation between ontological demand and vitalistic interest. Deleuzian bet is to liberate life from organic barriers and organized living beings, in order to grasp its embeddedness within a unique, impersonal Nature. Therefore, in a way reminiscing some recent philosophical reflection, the deep historical divide between things and persons starts to fade<sup>36</sup>. If there is a common and inorganic voice of being, this excluding threshold disappears, replaced by indefinite individuating differences inherent to common and immanent plane; at the same time, inert matter and things lose their typical objectification, getting instead closer to living beings in their very genesis. Things and people stops to oppose themselves reaching the common inorganic voice, the complete bliss that Deleuze, in his last writing, significantly calls «A life»<sup>37</sup>.

GIULIO PIATTI è dottorando di ricerca in Filosofia all'Università di Roma Tor Vergata, in cotutela con l'Université de Toulouse Jean Jaurès

[piatti.giulio@gmail.com](mailto:piatti.giulio@gmail.com)

---

<sup>36</sup> See R. Esposito, *Two. The machine of Political Theology and Place of Thought*, Fordham University Press, New York 2015.

<sup>37</sup> G. Deleuze, *Pure Immanence*, cit., p. 27.

ROSA SPAGNUOLO VIGORITA

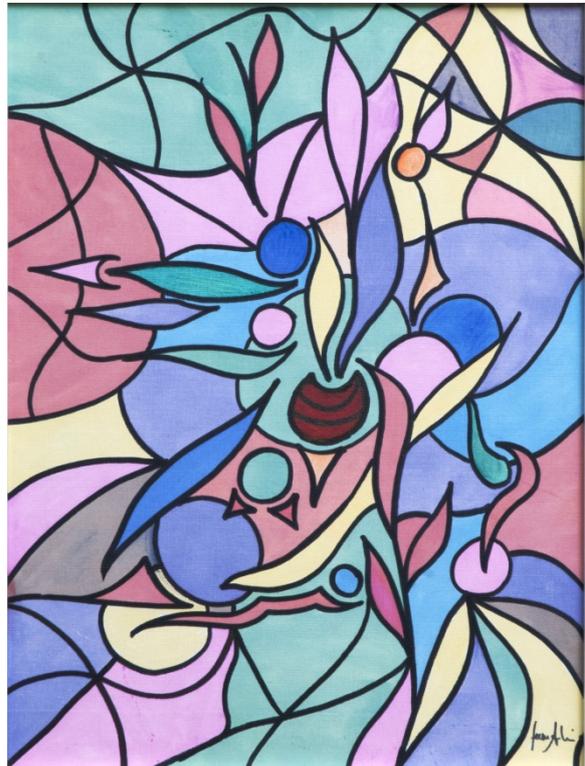
CIÒ CHE LA SCIENZA NON SA.

L'INVISIBILE E LA VITA IN MICHEL HENRY

1. Introduzione
2. «Vivants invisibles»
3. Sentimus nos videre
4. Un radicalismo fenomenologico eccessivo? Prospettive critiche

**ABSTRACT: WHAT SCIENCE DOESN'T KNOW. MICHEL HENRY AND THE INVISIBLE LIFE**

This paper is intended to point out the way Michel Henry's material phenomenology redefines the relationship between life and living beings, starting with the deconstruction of western's ontological monism. The primacy given by the traditional culture to exteriority would have prevented from thinking life in its own specific phenomenality. On the contrary, Henry develops a reflection directed to trace all appearing back to its immanent and invisible mode of manifestation. The first part of this essay focuses on the overturning accomplished by the French philosopher regarding the historical phenomenology, based on the intentional opening up to the world. Secondly, it is taken into account Henry's criticism of biological reductionism implied by scientific ideology. This would have, indeed, forgotten the original truth of life's self-affection and, therefore, the individuality of living subjectivity. In the final analysis, Henry's proposal of an «absolute phenomenological life» is examined in relation to the critical problems that it may raise.



Ora la mia tragedia è questa. [...] Chi vive, quando vive, non si vede: vive [...] Se uno può vedere la propria vita, è segno che non la vive più. [...] Possiamo dunque vedere e conoscere soltanto ciò che di noi è morto. Conoscersi è morire.

Pirandello, *Novelle per un anno*

## 1. Introduzione

Quando si prova a interrogarla, il pensiero fallisce e qualsiasi referenza linguistica appare nella sua povertà. Arretra, dinanzi al suo movimento, il glorioso universo dei significati. Che ci si affanni a negarla o ad affermarla, «la vie est toujours là»<sup>1</sup> e, *ab-soluta* dalla sonorità del mondo, dispiega la sua opera nel silenzio della notte. Ma il pensiero occidentale non ammette zone d'ombra ed è per questo che, agli occhi di Michel Henry, esso si configura, sin dalle sue origini, come una «filosofia della morte»:

Une forme vide, un contenu mort, telle est la situation métaphysique qui domine la pensée occidentale à travers ses formulations les plus diverses. Dans la mesure où l'être déploie son essence par l'exposition de l'extase, il se produit et se propose comme un être dépourvu d'intériorité, inhabité, n'offrant jamais de lui que ses «dehors», une surface, une plage sans épaisseur sur laquelle le regard glisse et vient mourir<sup>2</sup>.

La ragione per la quale la vita resta la «grande assente» dalla scena della nostra cultura andrebbe ricercata in quel «monismo ontologico» che, nato in terra greca e giunto fino alla contemporaneità, non conosce altra verità se non quella che si disvela nell'orizzonte luminoso del *Dehors*. Mettersi sulle tracce del tentativo henryano di dotare la vita delle sue coordinate proprie, per restituire al vivente le fondamenta della sua individuazione, richiede, dunque, una decostruzione preventiva: quella della modalità classica di concepire la fenomenalità. Esigenza, quest'ultima, che investe la speculazione di Henry sin dal 1963, anno dell'*opus magnum*, *L'essence de La manifestation*, per arrivare al più recente *Incarnation* (2000). A essere in questione è il problema della «lontananza fenomenologica»: in quanto presuppone l'atto del *Vor-stellen*, del porre-davanti, ogni esteriorizzazione nel fuori contiene, già da sempre, una modalità di reificazione. L'*ob-jectum* nascerebbe infatti sullo sfondo di

<sup>1</sup> M. Henry, *La barbarie*, Puf, Paris 1987, p. 5.

<sup>2</sup> M. Henry, *Qu'est-ce que cela que nous appelons La vie?*, in *Phénoménologie de La vie*, tome I, *De La phénoménologie*, Puf, Paris 2003, p. 46.

questa messa a distanza nella quale si consuma, secondo Henry, l'oblio di un apparire più originario e sempre presunto, che è niente di meno di tutto ciò che siamo<sup>3</sup>.

Detto altrimenti, prima che ogni orizzonte si sia dispiegato e come sua unica condizione di possibilità, qualcosa si è già manifestato senza tuttavia offrirsi allo sguardo. È allora il primato del vedere che bisogna schivare per giungere, con Henry, dans le pathos de la subjectivité concrète<sup>4</sup>.

Solo dopo aver fatto tabula rasa delle presupposizioni che hanno impedito all'Occidente di sottrarsi alla giurisdizione del coscienzialismo di stampo idealistico e del riduzionismo di tipo materialistico, si potrà comprendere in che misura, per dirla con le belle parole di Emily Bronte: «There is not room for death».

## 2. «*Vivants invisibles*»

Il progetto di una riabilitazione della vita richiede a Henry di inserirsi, per radicalizzarlo e rovesciarlo, in quel discorso che la fenomenologia storica, come un «cominciamento abortito», lascia in sospeso. La *Fenomenologia materiale* si muove dunque in una direzione ben precisa: recuperare la perdita, sottrarre al *Di-fuori* ogni potere di rivelazione per risalire, attraverso una regressione spinta all'«estenuazione», all'invisibile di cui ogni *medium* è il «grande nemico». Ma una «fenomenologia dell'invisibile» – questiona retorico Henry già agli esordi della sua opera – non sarebbe per principio una «contraddizione in termini»?<sup>5</sup>. Per il filosofo francese non si tratta di proporre un'opposizione tra i due modi dell'apparire quanto, piuttosto, di riconoscere l'*Ur-faktum* che

tutto ciò che ci è dato ci è dato in qualche modo due volte<sup>6</sup>

---

<sup>3</sup> Id., *Fenomenologia materiale* (1990), tr. it. Guerini, Milano 2011, p. 108.

<sup>4</sup> Id., *Entretiens*, Sulliver, Arles 2005, p. 128.

<sup>5</sup> Id., *Fenomenologia materiale*, cit., p. 63.

<sup>6</sup> *Ibid.*, p. 78.

e che la prima donazione, lungi dall'identificarsi con l'unica possibile, è tuttavia il presupposto imprescindibile della seconda. In altri termini, che non sia illuminato da alcuna luce estatica, non per questo l'invisibile andrebbe identificato con una regione opaca e priva di una propria specificità fenomenologica. Al contrario:

La négation incluse dans le concept de l'invisible n'est pas celle de la phénoménalité mais détermine le mode selon lequel celle-ci se phénoménalise originellement et nous aide à le concevoir [...] L'invisible constitue le "comment" de la révélation de l'essence de la révélation et le détermine phénoménologiquement<sup>7</sup>.

Lontano dal poter essere confuso con un'irrealità, come ben puntualizza Jean-Luc Marion, «l'invisible rend donc, et lui seul le visible réel»<sup>8</sup>. In quanto condizione originaria dell'apparire di ogni apparire (*apparaître de l'apparaître*) esso coincide dunque con il modo stesso in cui la vita si fenomenalizza nel suo immanente venire a sé. Per Henry ogni darsi nel visibile può accadere soltanto nella misura in cui la vita si è già rivelata nella sua «pienezza patetica», nella sua perfetta aderenza a se stessa. È a questo «prestito» sempre contratto eppure mai esplicitamente riconosciuto che il filosofo si riferisce quando afferma:

Viventi, siamo esseri dell'invisibile, comprensibili unicamente nell'invisibile, a partire da esso<sup>9</sup>.

Interrogare la vita restando aggrappati alle categorie dell'esteriorità significa, allora, tradire il vivente per condannarlo, come fa il pensiero classico, a un destino di morte. La «fenomenologia ribaltata» assume dunque le distanze dall'eredità filosofica che più direttamente la precede, proprio perché quest'ultima non sarebbe stata in grado di porsi in ascolto

<sup>7</sup> Id., *L'essence de la manifestation*, Puf, Paris 1963, pp. 551-552.

<sup>8</sup> J.-L. Marion, *La croisée du visible*, Puf, Paris 2007, p. 15.

<sup>9</sup> M. Henry, *Incarnazione. Una filosofia della carne* (2000), tr. it. SEI, Torino 2001, p. 97.

della «sostanza invisibile»<sup>10</sup>, come condizione trascendentale di ogni vivere.

In questa prospettiva, il fallimento più grave sembra nascere proprio sullo sfondo della pretesa husserliana di promuovere il concetto di «mondo-della-vita». Un vizio di fondo ne inficia, per Henry, la credibilità: l'impossibilità di rinunciare a quella tensione estatica che, al contrario, resta sempre presupposta nella dimensione intenzionale della struttura noetico-noematica. Ma il *Leben*, stretto a se stesso nelle cavità di un'interiorità incoglibile e non per questo nulla, rovescia ogni possibile ancoraggio alla *Welt*. Nella rivelazione a sé che la vita compie con esclusiva fedeltà all'autonomia della propria giurisdizione, non sembra esservi traccia di alcun formalismo. La vita accade nel *pathos* o è ridotta a un puro nome:

Come potrei sapere - si chiede infatti Henry - che cos'è un peso indipendentemente dall'esperienza che ne ho, dallo sforzo che faccio per sollevarlo e dalla fatica legata a questo sforzo?<sup>11</sup>

«Naturante effettivo» di ogni esperienza sensibile, la materia fenomenologica della *Vie* coincide dunque con quest'affettività che, soltanto un «intellettualismo imbastardito» potrebbe relegare nello spazio del contingente. Del resto, spiega Henry, è proprio ciò che accade nella prospettiva della «fenomenologia funzionale» husserliana: esiliato nella «notte abissale dell'ente»<sup>12</sup>, il vissuto impressionale, piuttosto che venir riconosciuto nella sua «carne affettiva», finisce per essere ridotto a mero contenuto dell'atto noetico<sup>13</sup>. Eppure, rammenta il filosofo francese:

è il dolore che mi istruisce sul dolore e non una qualche coscienza intenzionale che lo mira come presente, come essente là ora<sup>14</sup>.

---

<sup>10</sup> Id., *Fenomenologia materiale*, cit., p. 62.

<sup>11</sup> Id., *Vedere l'invisibile. Saggio su Kandinskij* (1988), tr. it. Guerini, Milano 1996, pp. 83-84.

<sup>12</sup> Id., *Fenomenologia materiale*, cit., p. 77.

<sup>13</sup> Il bersaglio polemico di Henry sono, in particolare, le *Lezioni* del 1905 sulla fenomenologia della coscienza interna del tempo.

<sup>14</sup> M. Henry, *Fenomenologia materiale*, cit., p. 86.

Nel momento stesso in cui la *hyle* sensibile viene disconosciuta nella sua manifestatività interna e depauperata del suo potere fondante,

tutta la vita è pervertita da cima a fondo e il suo senso perso<sup>15</sup>.

È qui contenuto, nella sua interezza, il peso della lacerazione, costante nella riflessione henryana, tra *vivere* e *vedere*. Da un lato la vita nella sua prova interna (*épreuve de soi*),

sentimento di sé che non cessa di sentirsi<sup>16</sup>

e non tollera intervallo, dall'altro, l'esteriorità visibile verso cui la coscienza rappresentazionale non appena si sporge, è già costretta a retrocedere:

nessuno ha mai visto un sentimento. [...] Il sentimento è per il pensiero un abisso<sup>17</sup>.

Eccoci dinanzi alla testimonianza più evidente del dualismo dell'apparire che, lungi dal poter essere interpretato in senso antitetico, è la chiave di volta per comprendere tutto l'impianto filosofico di Henry: la prima donazione, nella sua dimensione inestatica, «misteriosa», endogena coincide con l'impressione (*Empfindung*) ed è la condizione originaria, esclusiva e sempre presunta di ciò che può darsi nei modi dell'*In-der-Welt-sein*. Non negazione, dunque, ma precedenza del *vivere* sul *vedere*, in una parola, quella prediletta da Henry: *Archi-intellegibilità* della vita. La «fenomenologia impressionale» giunge dunque a annunciare che l'unica *Lebenswelt* che possa dichiararsi tale è quella che agisce al di qua dello «sguardo armato» dell'intenzione. Un mondo primariamente «acosmico» in cui ogni accesso alla trascendenza non è consentito che per il tramite dell'apparire puro: «arco trionfale» dell'invisibile.

Ci si può chiedere, a questo punto, se non ci troviamo dinanzi a una nuova ipostatizzazione dell'originario - come assunto da

<sup>15</sup> *Ibid.*, p. 103.

<sup>16</sup> *Ibid.*, p. 101.

<sup>17</sup> *Id.*, *L'essence de La manifestation*, cit., pp. 680 e 711.

François-David Sebbah<sup>18</sup> – o, piuttosto, come sembra condivisibile<sup>19</sup>, andrebbe esclusa ogni ricaduta tematizzante. Più volte Henry insiste su come l'originaria verità della vita, nel suo dinamismo, nella sua perpetua «venuta a sé», che è poi la cifra della sua passività, possa essere «à peine pensée». Per attingere al Lévinas di *Altrimenti che essere*: «Il *malgrado sé* segna questa vita nel suo stesso vivere. La vita è vita malgrado la vita: in forza della sua pazienza e del suo invecchiamento»<sup>20</sup>. Il tracollo dell'«ipertrofia della coscienza» non inaugura, allora, l'alba di una nuova ἀρχή, ma pare, piuttosto, rimandare a un'«anteriorità più antica dell'apriori»<sup>21</sup>. Anteriorità nella cui stessa mobilità è inscritta l'impossibilità di ogni ipostatizzazione.

Ma la scienza non sa:

*Ce qu'est la vie [...] La science n'en a aucune idée, elle ne s'en préoccupe nullement, elle n'a aucun rapport avec elle et n'en aura jamais*<sup>22</sup>.

### 3. *Sentimus nos videre*

Fedele, sin dalla sua genesi, ai richiami del logos greco, anche la scienza pare rivolgersi con sospetto a ciò che si manifesta altrove dalla φῶς e sceglie, pertanto, di restare sorda al «grido di dolore che sale dal Desiderio ferito»<sup>23</sup>. Ancora una volta, è l'*ordre physique* a legiferare proprio su quanto, al contrario, contiene solo in sé la propria giustificazione. Ma Henry non tarda a rimarcare l'incongruenza di questa «configuration imbécile»<sup>24</sup>:

---

<sup>18</sup> Cfr. F.-D. Sebbah, *Une réduction excessive: où en est La phénoménologie française?*, in E. Escoubas, B. Waldenfels, *Phénoménologie française et phénoménologie allemande*, L'Harmattan, Paris 2000, pp. 155-173.

<sup>19</sup> È la posizione sostenuta da C. Tarditi nell'ottimo saggio *Plus d'une voix. Alle radici della fenomenologia francese* in «Biblioteca husserliana. Rivista di fenomenologia», 2011, pp. 1-34.

<sup>20</sup> E. Lévinas, *Altrimenti che essere* (1974), tr. it. Jaca Book, Milano 1983, p. 65.

<sup>21</sup> *Ibid.*, p. 125.

<sup>22</sup> M. Henry, *La barbarie*, cit., pp. 35-36, corsivo dell'autore.

<sup>23</sup> Id., *Vedere l'invisibile...*, cit., p. 151.

<sup>24</sup> Id., *Qu'est-ce que cela que nous appelons la vie*, cit., p. 47.

Le savant est donc homme double, affirmant d'un côté que la vie, la vie subjective individuelle, bref sa propre vie, n'est rien, rien qu'une apparence en tout cas, une apparence sans vérité et sans valeur - et n'en continuant pas moins à vivre de cette vie qui n'est rien<sup>25</sup>.

È proprio qui che trova spazio la nuova *barbarie* che attanaglia la contemporaneità: a partire da quest'«uomo doppio» che, con lo sguardo orientato al fuori, dichiara inessenziale la vita proprio mentre non cessa di accogliere in sé le sue molteplici epifanie e di partecipare, dunque, della sua totalità affettiva. Insomma, non appena si provi a disconoscere che «tout comprendre est affectif»<sup>26</sup> si precipita, *ipso facto*, in una insanabile aporia. È quello che, secondo l'interpretazione di Henry, accade per effetto dell'evento «proto-fondatore» della scienza moderna:

Ma ch'ella debba essere bianca o rossa, amara o dolce, sonora o muta, di grato o ingrato odore, non sento farmi forza alla mente di doverla apprendere da cotali condizioni necessariamente accompagnata<sup>27</sup>.

Pronunciatosi così riguardo alla sostanza corporea, Galilei restituisce, all'umanità, il “grande Libro dell'Universo” dal quale, insieme alle qualità sensibili, resta esclusa la parola stessa della vita. Un «universo reale», dunque, guidato da principi di validità necessari e al cui interno trova spazio soltanto la conoscenza geometrica di corpi materiali estesi. Nella riduzione galileiana, che attribuisce alla conoscenza sensibile l'inefficacia di un'illusione, Henry individua l'esordio di un misconoscimento che si inserirà, in diverse maniere, in ogni ambito della cultura e del pensiero successivi: il *corpo scientifico* in luogo di quello sensibile, la vita biologica in luogo del sentire patico<sup>28</sup>. D'ora in avanti, a recidere pericolosamente la distanza tra gli enti inerti e gli esseri viventi è una comune appartenenza: quella a una corporeità esteriorizzata e ob-gettivata dai saperi positivi. Inscritta in questo orizzonte critico, l'estrema sentenza di *C'est moi la*

<sup>25</sup> Id., *La barbarie*, cit., pp. 115-116.

<sup>26</sup> Id., *L'essence de La manifestation*, cit., p. 603.

<sup>27</sup> G. Galilei, *Il Saggiatore* (1623), in *Opere di Galileo Galilei*, Società Editrice Fiorentina, Firenze 1844, tomo IV, pp. 333-334.

<sup>28</sup> M. Henry, *Incarneazione*, cit., p. 114.

*vérité* secondo la quale «L'«uomo» non esiste»<sup>29</sup> trova la sua coerenza. «Venire davvero al mondo» significherebbe, infatti, «proporvisi come cadavere»<sup>30</sup>. Trascendenza e morte. Il binomio torna a imporsi e, per corroborarne l'evidenza, il filosofo francese chiama più volte in causa *La Logique du vivant*, vero e proprio testamento della storia della biologia in cui François Jacob conferma che:

I processi che si svolgono negli esseri viventi a livello microscopico delle molecole non si distinguono in nulla da quelli analizzati dalla fisica e dalla chimica nei sistemi inerti [...]. Oggi nei laboratori non ci s'interroga più sulla vita<sup>31</sup>.

Per concludere con Henry: «nella biologia non c'è vita, ci sono solo algoritmi»<sup>32</sup>.

A nulla sarebbero serviti gli sforzi mossi dalla fenomenologia storica in direzione anti-positivistica. Nonostante la disamina henryana sembrerebbe inserirsi a pieno titolo nel contesto delle celebri riflessioni husserliane della *Krisis* uno scarto sostanziale ne segna, tuttavia, il profondo distacco. Il grande merito di Husserl, per Henry, è quello di aver provato a definire la specificità del soggetto trascendentale rispetto all'«uomo naturale» passibile, al contrario, di essere confuso con l'«ente ordinario». Tuttavia, nell'immediata identificazione della soggettività con la «coscienza di qualcosa», il filosofo tedesco avrebbe dato nuova linfa a quello stesso obiettivismo moderno che si proponeva di annientare.

È necessario precisare, come fa giustamente Sebbah, che quella di Henry non va confusa con una posizione reazionaria o tecnofobica<sup>33</sup>: ciò che il filosofo recrimina alla scienza o, per meglio dire, alla sua ideologia, non è la ricerca del fenomeno

---

<sup>29</sup> Id., *Io sono La verità. Per una filosofia del cristianesimo* (1996), tr. it. Queriniana, Brescia 1997, p. 152.

<sup>30</sup> *Ibid.*, p. 81.

<sup>31</sup> F. Jacob, *La Logique du vivant*, Gallimard, Paris 1970, p. 320, citato da M. Henry, *Io sono La verità*, cit. p. 58.

<sup>32</sup> M. Henry, *Io sono La verità*, cit. p. 58, corsivo dell'autore.

<sup>33</sup> Cfr. F.-D. Sebbah, *D'autres vies que La nôtre? La pensée henryenne à l'ère des êtres artificiels*, in G. Jean, J. Leclercq, N. Monseu (a cura di), *La vie et Les vivants. (Re-) Lire Michel Henry*, UCL, Louvain 2013, pp. 307-325.

nella sua evidenza sperimentale. Piuttosto, a essere in questione, è la negazione, in essa implicata, del movimento interno che percorre ciò che appare (*paraît*), nonché: l'«ensemble des réponses pathétiques que la vie s'efforce d'apporter à l'immense Désir qui la travers»<sup>34</sup>. Sulla base di queste premesse, *Ce que La Science ne sait pas*, per richiamarci all'omonimo articolo pubblicato da Henry per *La Recherche* nel 1989<sup>35</sup>, è che la sua stessa possibilità di attualizzazione, la sua *praxis*, non può non attingere da un «saper-fare» primitivo, dall'auto-sapere, cioè, di un corpo originario che,

nell'immanenza radicale della sua soggettività e mediante essa, è in possesso di tutti i suoi poteri, sa e può metterli in opera<sup>36</sup>.

In altre parole, ciò che l'*arrière-monde* scientifico ignora è che

se il sapere incluso nel movimento di agitare le mani [...] avesse un oggetto, in questo caso [...] tale movimento di mani non si produrrebbe mai<sup>37</sup>.

Da questo punto di vista, come precisa *La barbarie*, «l'essence originelle de la tekhnê»<sup>38</sup> altro non sarebbe che il corpo soggettivo che sperimenta, in ogni punto del suo esercizio, l'affettività della vita.

Come aveva predetto Heidegger – che appare, con il dovuto scarto, molto più vicino a Henry di quanto quest'ultimo voglia ammettere – il nodo del problema ha a che fare con un nascondimento. Per dirla con il filosofo tedesco:

La minaccia per l'uomo non viene anzitutto [...] dagli apparati tecnici [...]. Il dominio dell'im-posizione minaccia fondando la possibilità che all'uomo possa essere negato di raccogliersi ritornando in un disvelamento più originario e di esperire così l'appello di una verità più principale. Così, dunque, là dove domina l'im-posizione, vi è *pericolo* nel senso supremo<sup>39</sup>.

<sup>34</sup> M. Henry, *La barbarie*, cit., p. 3.

<sup>35</sup> Saggio ripubblicato in *Phénoménologie de La vie*, vol. IV, PUF, Paris 2004. Sarà qui consultata la versione italiana: *Ciò che la scienza non sa*, in *Quattro saggi sull'etica della vita*, tr. it. Guida, Napoli 2016.

<sup>36</sup> Id., *L'etica e la crisi della cultura contemporanea*, *ibid.*, p. 43.

<sup>37</sup> Id., *Il problema della vita e della cultura*, *ibid.*, p. 24.

<sup>38</sup> Id., *La barbarie*, cit., p. 80.

<sup>39</sup> M. Heidegger, *La questione della tecnica*, in *Saggi e discorsi* (1957), tr. it. Mursia, Milano 1976, p. 21.

Ora, che questa verità Heidegger la chiami *Essere* e Henry *Vita*, a restare intatto è il senso di un tentativo comune. La critica allo scientismo, in entrambi, non sarebbe che un modo altro per insistere su una necessità più generale: la messa in atto di una risalita dal φαίνόμενον al φαίνεσθαι nonché, come dimostra la puntuale analisi di *Sein und Zeit* (§7), al «rendersi visibile in se stesso»<sup>40</sup>. È indiscutibile che nel riconoscimento heideggeriano di questa «verbalità», Henry individui una significativa possibilità di superare il modello ancora «coscienzialistico» di manifestatività, in cui ricade l'impostazione husserliana<sup>41</sup>. Tuttavia, se da un lato mette fuori gioco i poteri costitutivi dell'ego trascendentale, dall'altro, Heidegger, per il fatto di non riuscire a pensare il *sein* che in relazione alla sua sporgenza nel *Da*, cadrebbe anch'egli vittima del pregiudizio scienziato. Disconoscere la sua teleologia immanente significa, ancora una volta, sconfessare il *proprium* della vita e, con esso, dell'individualità vivente. È una «théorie bâtarde»<sup>42</sup> – denunciava allora Henry a proposito dell'intero pensiero occidentale – quella che, in diverse maniere, avrebbe condotto sempre a quest'unico risultato: ignorare «l'*homme réel* [...] cet être de chair et sang que nous sommes tous»<sup>43</sup>.

Ma se

il bacio che si scambiano i due amanti è solo un bombardamento di particelle microfisiche<sup>44</sup>

è necessario interrogarci su cosa ne è stato di quell'invisibile che continua silenziosamente ad affettarci. Bisogna allora voltarsi indietro e provare a ritrovarlo proprio nel punto in cui, solo sfiorato, esso è stato perso per sempre. È ciò che fa Henry quando, reinterpreta la *Seconda Meditazione* di Descartes, vi scopre la geniale intuizione prima che la «*déviante historique*»

---

<sup>40</sup> Id., *Essere e Tempo* (1927), tr. it. Longanesi, Milano 2005, p. 43.

<sup>41</sup> Sul punto, si rimanda al già citato saggio di C. Tarditi, *Plus d'une voix...*

<sup>42</sup> M. Henry, *Entretiens*, cit., p. 128.

<sup>43</sup> Id., *Philosophie et phénoménologie du corps*, P.U.F., Paris 1987<sup>2</sup>, p. 10.

<sup>44</sup> Id., *Incarnazione*, cit., p. 118.

determinasse il trionfo della coscienza: «At certe videre videor, audire, calescere»<sup>45</sup>. Ecco, messo tra parentesi il mondo, l'apparire colto per la prima volta nella sua fenomenicità intrinseca. Se anche tutto fosse un sogno, puntualizza Henry,

di ciò che prova se stesso interiormente al modo di uno spavento, di un'angoscia, o di un piacere [...] è di questo in verità che è impossibile dubitare<sup>46</sup>.

Nel cartesianesimo del cominciamento – si legge in *Genealogia della psicoanalisi* –

io penso vuol dire tutto tranne il pensiero. Io penso vuol dire la vita<sup>47</sup>.

Se è vero che con Descartes l'eredità galileiana riceve il suo suggello e fa il suo ingresso nel moderno, resta, tuttavia, che nel recupero henryano di quel *sentimus nos videre* è contenuto il più grande scacco all'ideologia scienziata.

#### **4. Un radicalismo fenomenologico eccessivo? Prospettive critiche**

Una volta neutralizzato il potere di manifestatività dell'esteriore, dominio nel quale, come si è visto, non sussiste individuazione possibile, siamo giunti, con Henry, al fuoco della fenomenologia rovesciata: l'interiorità della vita che «nessun'alba può mai dissipare»<sup>48</sup>. In termini kafkiani: «Fortuna [...] che il suolo sul quale stai non possa essere più largo dei due piedi che lo coprono»<sup>49</sup>. Un «destino di affetti»<sup>50</sup> ha definitivamente strappato alla trascendenza il suo primato ontologico. Alcune questioni restano, tuttavia, da chiarire: a cominciare da quella sollevata da Renaud Barbaras che, malgrado riconosca a Henry il merito di aver provato a pensare la vita nel

<sup>45</sup> R. Cartesio, *Meditazioni metafisiche*, in *Opere filosofiche*, tr. it. Laterza, Roma-Bari 1996, vol. II, p. 28.

<sup>46</sup> M. Henry, *Ciò che la scienza non sa*, cit., p. 52.

<sup>47</sup> Id., *Genealogia della psicoanalisi* (1985), tr. it. Ponte alle Grazie, Firenze 1990, p. 15.

<sup>48</sup> Id., *Vedere l'invisibile*, cit., p. 19.

<sup>49</sup> Id., *Fenomenologia materiale*, cit., p. 192.

<sup>50</sup> Id., *Io sono la verità*, cit., p. 205.

suo statuto positivo, si interroga sulla validità della proposta di una sua auto-affezione pura:

On peut se demander – si legge in *Introduction a une phénoménologie de la vie* – si, chez Michel Henry, la place conférée au concept de vie ne se paie pas du prix d'une réduction de la vie à un sens strictement métaphorique où l'on a de la peine à reconnaître quelque chose de l'activité des êtres vivants<sup>51</sup>.

È fuor di dubbio, che il privilegio conferito all'*Erleben*<sup>52</sup>, la vita nella sua dimensione intransitiva, rischi di compromettere l'accessibilità del rapporto che lega la soggettività, in quanto sé vivente, al mondo. Si può controbattere, tuttavia, che un'interpretazione che insista sul suo aspetto tautologico, possa finire per disconoscere il senso più profondo della fenomenologia henryana. In essa, per quanto implicita, la correlazione tra quell'*immédiateté pathétique*, che rifiuta ogni «superficie» e ogni «volto», e l'*hors de soi*, non sembra, infatti, restare impensata. Prova ne sia la disamina critica compiuta da Henry nei confronti del vitalismo: il bersaglio polemico, come evidente in *Généalogie de la psychanalyse*, è, in particolare, quel filone di pensiero del XIX secolo che, a partire da Schopenhauer, per arrivare a Nietzsche e Freud, «ritrova» la vita proprio mentre la deietta in una regione impersonale e la trasforma in una pulsione inconscia. Il nodo del problema risiede nel fatto che, una volta svincolata dal potere rivelante della coscienza, la vita sarebbe ridotta all'«espressione insensata di una forza cieca e anonima»<sup>53</sup>. Come giustamente rilevato da Grégori Jean<sup>54</sup>, l'attacco di Henry non è

---

<sup>51</sup> R. Barbaras, *Introduction à une phénoménologie de la vie*, Vrin, Paris 2008, p. 9.

<sup>52</sup> Barbaras insiste, al contrario, sulla necessità di una correlazione tra *Erleben* e *Leben*, quest'ultimo inteso come il vivere nella sua transattività e dunque nella sua apertura al mondo. Secondo B. Bégout, è a partire dal differente modo di ricorrere ai due termini in questione che avrebbero preso forma, nella storia della filosofia, tre modalità possibili di elaborare una fenomenologia della vita. Per un approfondimento sulla questione si rimanda a *Le phénomène de la vie. Trois approches possibles d'une phénoménologie de la vie*, in J.-M. Vaysse (éd), *Vie, monde, individuation*, Hildesheim, Olms 2003.

<sup>53</sup> M. Henry, *Io sono la verità*, cit., p. 210.

<sup>54</sup> Si rimanda all'interessante saggio di G. Jean, *Y a-t-il une vitalisme proprement phénoménologique? Réflexions autour de Michel Henry*, in «Alter. Revue de phénoménologie», 21, 2013, pp. 101-115.

rivolto, qui, all'identificazione tra vita e forza, quanto, piuttosto, alla mancata attribuzione, a questa stessa forza, di una propria specifica fenomenalità, in breve: all'assenza di una determinazione peculiare del suo legame intrinseco alla soggettività. È sullo sfondo della tipicità di quello che potrebbe definirsi un «vitalisme phénoménologique»<sup>55</sup>, che la pur legittima osservazione di Barbaras si fa, per molti versi, problematica: sin da *Philosophie et phénoménologie du corps* (1965), Henry si propone di dotare l'ego trascendentale di una *force*<sup>56</sup> che, in un senso tutt'altro che metaforico, definirebbe l'essenza concreta della vita e della sua stessa possibilità di un'apertura all'empirico. Né iper-potenza di una volontà astratta, né cecità di un dinamismo incosciente, «le mouvement de la vie» somiglia, piuttosto, a un «effort sans effort»<sup>57</sup>: una potenzialità interna e non intenzionale che aderisce in senso immediato al *corpo soggettivo* e si rivela, in ultima analisi, la condizione fondante di ogni agire<sup>58</sup> possibile nel fuori. Questo movimento originario – che nominato altrimenti da Henry è la forza del pathos – non resta, dunque, prigioniero di se stesso, ma rende ragione, in senso ontologico, di ogni esperienza trascendente. Eloquente, in tal senso, il passaggio del bel saggio su Kandinsky:

Nel caso del colore – spiega il filosofo – l'aspetto esteriore è quella sorta di zona colorata diffusa sulla superficie delle cose, il colore oggettivo, “noematico”. La rivelazione interiore è il suono di quel colore, il sentimento del possibile, di un mondo che nasce per il bianco, della morte per il nero, della calma per il verde [...]”<sup>59</sup>.

<sup>55</sup> L'espressione è di G. Jean. Cfr., in particolare, *ibid.*, pp. 103-105.

<sup>56</sup> Per Barbaras, al contrario: «Saisir la vie en son irréductibilité à l'ordre physique, c'est peut-être renoncer au concept de force», *Introduction à une phénoménologie de la vie*, cit., p. 34. Tuttavia, nell'interpretazione proposta, quella pensata da Henry non può essere confusa con la forza intesa nell'accezione vitalistica tradizionale.

<sup>57</sup> M. Henry, *La barbarie*, cit., p. 171.

<sup>58</sup> Giova ricordare che è sulla scorta di una rivisitazione dell'ontologia di Maine de Biran che Henry elabora la nozione di corpo soggettivo. Tuttavia, a differenza del primo, nell'interpretazione henryana l'azione della soggettività si dispiega sempre nei modi dell'originaria passività. Per un approfondimento di questi aspetti si rimanda a E. Marini, *Vita, corpo, affettività*, Cittadella Editrice, Assisi 2005.

<sup>59</sup> Id., *Fenomenologia materiale*, cit., p. 111.

È nel solco di questo dualismo, non oppositivo ma di fondazione, che sembra plausibile, allora, stemperare il pregiudizio di un radicalismo fenomenologico eccessivo. Nella prospettiva henryana di una vita a-cosmica, a restare esclusa, non è l'effettività empirica del vivente, quanto, piuttosto, il suo darsi nei modi di una rappresentatività<sup>60</sup> che paralizzerebbe ogni fare, ogni sentire nei modi della gioia e della sofferenza, in breve: ogni capacità di accogliere il pathos, che continua ad affettare il nostro «tessuto» vivente, e nel quale risiede l'unica individuazione possibile. Sulla base di queste considerazioni, si può ancora avallare l'ipotesi di un'eterogeneità fenomenologica che mette in scacco l'*ouverture au monde*? Quale legittimità conferire alla tesi di quanti, come Xavier Tilliette, hanno intravisto, nella riflessione di Henry, le tracce di «*une nouvelle monadologie*»<sup>61</sup>?

Lasciamo che a parlare sia *Incarnation*:

Nella mia carne io sono la vita del mio corpo organico e sono anche quella del mondo<sup>62</sup>.

Eccolo, ancora, quell'invisibile che si pronuncia sul *proprium* del vivente e non, tuttavia, per lasciarlo serrato a se stesso:

Noi - si legge in *Phénoménologie matérielle* - possiamo soffrire con tutto ciò che soffre, c'è un pathos-con che è la forma più ampia di ogni comunità concepibile. Questa comunità patetica non esclude pertanto il mondo, ma solamente il mondo astratto, cioè ciò che non esiste, da cui si è messa fuori gioco la soggettività<sup>63</sup>.

Passaggio significativo, che dimostra come, nella prospettiva di Henry, il problema della relazione concreta tra i viventi non

---

<sup>60</sup> Scrive F. C. Papparo in *Allucinare il mondo. Note sulla filosofia di Michel Henry*, Paparo, Napoli 2013: «Henry, pur dovendo, in una certa misura, ammettere l'opera della rappresentazione [...] ritiene però che, "al fondo" di ogni rappresentazione, ci sia e non possa non esserci un *esser-affetto* nel quale "il contenuto" dell'*afficere* non si stacca in nessuna maniera dal "moto" stesso dell'*afficere*», p. 123.

<sup>61</sup> Si rimanda al saggio di X. Tilliette, *Une nouvelle monadologie: La philosophie de Michel Henry*, in «Gregorianum», 61, 4, 1980, pp. 633-651.

<sup>62</sup> M. Henry, *Incarnazione*, cit., p. 174. È necessario precisare che qui la nozione di «carne del mondo» non ha una connotazione merleau-pontyana e, in questo senso, si rimanda al capitolo consacrato da Henry a «Il tentativo di superare l'opposizione tra corpo senziente e corpo sentito: la problematica dell'ultimo Merleau-Ponty e l'assolutizzazione del Sensibile», *ibid.*, pp. 131-134.

<sup>63</sup> Id., *Fenomenologia materiale*, cit., p. 205.

passi sotto silenzio, ma sia affrontato, piuttosto, al di fuori del ricorso all'intenzionalità. Categoria, quest'ultima, che avrebbe segnato il definitivo fallimento della *Quinta meditazione cartesiana* di Husserl<sup>64</sup> o, per dirla altrimenti:

Fenomenologia della percezione, applicata all'altro, in ciò che essa ha di proprio e [...] di mostruoso<sup>65</sup>.

Ora, se è certo che, ponendosi al di qua della proiezione estatica, Henry si sia proposto di superare l'aporia senza sconfessare il mondo, alcuni dubbi - è necessario riconoscerlo - permangono circa la validità più strettamente fenomenologica del suo discorso. Sebbene l'immanenza della soggettività carnale che prova se stessa non escluda, ma presupponga, al contrario, l'accesso all'alterità, l'esperienza di questa reciprocità non è pensata da Henry che sullo sfondo del modello cristologico, nonché sulla base della relazione archetipale «Padre-Primo Vivente». In altri termini:

Ogni relazione di un Sé con un altro Sé non richiede come punto di partenza un Sé, un io - il mio o dell'altro -, ma la loro comune possibilità trascendentale, che altro non è che la possibilità della loro stessa relazione: la Vita assoluta<sup>66</sup>.

Si può forse leggere in questo «*tournant théologique*»<sup>67</sup> un riferimento privilegiato ai viventi umani? Se così fosse, non verrebbe a vanificarsi l'impianto stesso di una fenomenologia della vita che si pretenda tale?<sup>68</sup> In effetti, se la comunità inter-carnale resta possibile soltanto tra coloro che testimoniano l'auto-rivelazione della Vita in se stessi, a ben guardare, la vita animale ne resterebbe senza dubbio esclusa. La difficoltà, nel provare a dirimere la questione, nasce dal fatto che la

<sup>64</sup> Si rimanda a E. Husserl, *Meditazioni cartesiane e discorsi parigini*, tr. it. Bompiani, Milano 2002.

<sup>65</sup> *Ibid.*, p. 185

<sup>66</sup> *Id.*, *Incarrazione*, cit., p. 280.

<sup>67</sup> Ci si riferisce qui alla nota espressione di D. Janicaud, *Le tournant théologique de La phénoménologie française*, L'Eclat, Combas 1991.

<sup>68</sup> È il problema sul quale si interrogano vari interpreti di Henry. Oltre al già citato F.-D. Sebbah (*D'autres vies que La nôtre...*); si rimanda a F. Burgat, *Une autre existence: La condition animale*, Albin Michel, Paris 2012.

riflessione di Henry, mai esplicita sul tema, fornisce degli spunti contraddittori. In *C'est moi la vérité* leggiamo:

Non è paradossale, per chi vuole sapere cos'è la vita, andarlo a chiedere [...] alle api? [...] Come se non fossimo noi stessi dei viventi?<sup>69</sup>

Verrebbe da chiedersi se non si cada in un paradosso forse più grave, dal momento che Henry aveva negato all'umano il *quid pluris* che la tradizione gli avrebbe accordato, pensandolo solo a partire dalle categorie estetiche. Ma proprio all'alba di quello che sembra affermarsi come un nuovo antropocentrismo, ecco che *Incarnation* ci viene in aiuto per chiarire che:

L'incarnazione riguarda tutti gli esseri viventi sulla terra, giacché sono tutti esseri incarnati<sup>70</sup>.

È allora una scelta metodologica – spiega poco dopo Henry – quella che impone, per meglio precisare il senso di «corpo proprio vissuto», di delimitare il campo d'indagine ai soli esseri umani. Il *Leib* animale, seppure all'ombra di una *humanitas* innegabilmente preponderante, rimane, dunque, presupposto da un'indagine che non potrebbe non essere estesa a tutto ciò che partecipa del gioire e del soffrire primitivo. Del resto

*È vero che la nostra vita ci importa e ci interessa più di questo mondo se non altro per quella straordinaria proprietà che la caratterizza: sentire se stessa, sperimentarsi – quella felicità di cui le cose si trovano così crudelmente sprovviste, al punto che esse rimangono mute e insoddisfatte sotto lo sguardo dell'uomo, attendendo da lui il conferimento di quella presenza che esse sembrano possedere per se stesse ma che in realtà possono trarre solo dalla soggettività, da quell'autosperimentarsi nel seno del quale ogni cosa prova se stessa e diviene viva<sup>71</sup>:*

«There is not room for death».

ROSA SPAGNUOLO VIGORITA è Dottoranda di ricerca in Scienze Filosofiche presso l'Università degli Studi di Napoli Federico II

[rosa.spagnuolovigorita@unina.it](mailto:rosa.spagnuolovigorita@unina.it)

---

<sup>69</sup> M. Henry, *Io sono la verità*, cit., p. 68.

<sup>70</sup> Id., *Incarnazione*, cit., p. 3.

<sup>71</sup> Id., *Vedere l'invisibile*, cit., p. 159.

S&F\_n. 17\_2017



STORIA

MARIO COSENZA

**IL MEDICO-FILOSOFO LA METTRIE:  
MATERIALISMI, SAPERE MEDICO, SCIENZE**

1. *Materialismo gaudente* 2. *Di medicina e altri saperi* 3. *Ipotesi di ieri, ipotesi di oggi*

**ABSTRACT:** **PHYSICIAN-  
PHILOSOPHER LA METTRIE:  
MATERIALISMS, MEDICAL  
KNOWLEDGE, SCIENCES**

*In the notable season of the 18th century French materialism, the doctor-philosopher La Mettrie was at the cutting edge. His materialistic attitude could not be recollected with a systematic setting and his objective remained that of talking about the bonheur of the few. The privileged role that he gave to the medicine and his interest for the other sciences made him an interesting philosopher of the science of his time. Certain discussions were still too attached to the environment in which they were elaborated but instead other ones could be recollected to some "undying" problem of the science.*



**1. *Materialismo gaudente***

Far risalire il *segreto* del materialismo settecentesco francese – nei suoi tratti comuni a più autori e nella *versione* di La Mettrie – esclusivamente a una questione gnoseologica significa tradirne lo spirito e ridurlo a pensiero di nicchia in ritardo sul suo stesso tempo. Da questo punto di vista, un grandissimo interprete come Cassirer, che, dalla sua ottica, ha ricostruito mirabilmente il secolo dei Lumi, ha potuto dire che il materialismo

com'è rappresentato per esempio dal «Système de la Nature» dell'Holbach e da «L'Homme Machine» del Lamettrie, non è che un fenomeno isolato, assolutamente privo di importanza tipica<sup>1</sup>.

A mo' di difesa, invece, Olivier Bloch ha sintetizzato così i tratti salienti del riduzionismo anti-materialista:

1/*réduction* de sa place et de son importance, elle-même permise par 2/*l'inclusion* du matérialisme dans un cadre où sa position devient subordonnée, celui du problème de la connaissance, à l'égard duquel le matérialisme est classé comme une sous-espèce de traditions sensualistes et empiristes, inclusion et classement qui suppose à leur tour 3/ une *distorsion* de la disposition relative des auteurs et de leur insertion dans la chronologie<sup>2</sup>.

Dipingere dunque il materialismo *semplicemente* come un momento poco importante dell'indagine filosofica riguardo al problema della conoscenza equivale a non coglierne l'obiettivo profondo e a disperderne l'interesse, anche se – sia concesso – in nessun caso, esso fu «fenomeno isolato, assolutamente degno di importanza tipica».

Nel caso di La Mettrie – e, *en passant*, parlare di “caso La Mettrie”, coglie il cuore del mistero che ha spesso regnato intorno al filosofo di Saint-Malo –, la *sistematica mancanza di sistematicità* non ha aiutato a far prendere sul serio la sua impostazione materialistica: egli talvolta dà l'impressione di non rileggersi neanche<sup>3</sup>, e, in più, riempie i propri scritti di confutazioni a se medesimo (per sfuggire alla censura, ma anche a testimonianza di un pensiero estremamente fluido). Con Moravia potremmo dire che

La Mettrie non tollera alcuna *reductio* a questa o a quella scuola filosofica e sarà compreso appieno solo da chi sappia ripercorrere pazientemente (fuori dal mito della coerenza e del *système*) i tratti diversi del suo tutt'altro che lineare pensiero<sup>4</sup>.

<sup>1</sup> E. Cassirer, *La filosofia dell'illuminismo* (1932), tr. it. La Nuova Italia, Firenze 1973, p. 87.

<sup>2</sup> O. Bloch, *Oublier le matérialisme* (1979), in *Matière à histoires*, Vrin, Paris 1997, p. 351.

<sup>3</sup> M. Onfray, *ILLuminismo estremo. Controistoria della filosofia IV* (2007), Salani Editore, Milano 2010, p. 93.

<sup>4</sup> S. Moravia, *Introduzione a J. O. de La Mettrie, Opere filosofiche*, a cura di S. Moravia, Laterza, Bari 1978, p. XLVIII.

Urge allora segnalare un nodo di partenza fondamentale in tale *mare magnum*, dando la parola proprio al medico-filosofo e mostrando un'implicazione decisiva del suo materialismo:

Sapete perché ho ancora qualche stima per gli uomini? Perché li credo seriamente delle macchine. Se non fosse così, ne conosco pochi la cui compagnia sarebbe da stimarsi. *Il materialismo è l'antidoto della misantropia*<sup>5</sup>.

La Mettrie è molto chiaro: *antidoto alla misantropia*. Il sapere materialista di La Mettrie *non* è un sapere neutrale. Esso non è sistematico, e non vuole esserlo. Preferisce perdere qualcosa in *profondità*, ma abbracciare tutto *in ampiezza*. Non c'è campo del vissuto umano che non lo riguardi: *Homo sum, humani nihil a me alienum puto*. Un sapere materialista deve poter fornire una regola di vita, dimostrare che la materia non è solo questione *cosmica* ma umana - e anche troppo umana, qualche volta<sup>6</sup>. Il suo spirito è antropologico, e il suo segreto è etico, come proprio Cassirer rileva:

Questo nocciolo [il nocciolo del materialismo] infatti, per quanto ciò possa sembrare paradossale a prima vista, non è afferrabile da parte della sola filosofia della natura, ma soltanto da parte dell'*etica*. Il materialismo, nella forma in cui si presenta nel secolo XVIII, in cui è motivato e difeso, non è semplice dogma fisico o metafisico: è invece un imperativo. Esso non vuole soltanto porre e convalidare una tesi circa la natura delle cose; ma ordina e vieta<sup>7</sup>.

Ciò non implica necessariamente che non si discenda mai nei particolari della pura speculazione, e non si tenti di inserirsi in maniera acuta nei dibattiti scientifici o filosofici del tempo (scienza e filosofia, parole ancora quasi perfettamente congruenti all'epoca). Ma ogni richiamo, in fondo, rimane al cuore dell'uomo. Che si studino piante, "costruisca" animali-macchina, teorizzi

---

<sup>5</sup> J. O. de La Mettrie, *Sistema di Epicuro* (1751), in *Opere filosofiche*, cit., p. 278, corsivo mio.

<sup>6</sup> Per la fama "diabolica" di La Mettrie, spregiato sia di materialisti sia dai rivali, si veda F. A. Lange, *Storia del materialismo e critica del suo significato nel presente. Vol I: Storia del materialismo fino a Kant* (1873-1875), a cura di Luca Gigante, Edizioni Immanenza, Napoli 2015, pp. 314-316. Per converso, una delle poche "recensioni" positive che La Mettrie ha ricevuto, ossia quella del Marchese de Sade, non ha certo contribuito alla sua ricezione; per tale rapporto, si veda P. Amodio, *Complicazioni erotiche della volontà di sapere. Libido sciendi e scientia libidinandi nell'età dei libertini*, Giannini Editore, Napoli 2014, pp. 95-101.

<sup>7</sup> E. Cassirer, *op. cit.*, p. 105.

sostanze che soggiacciono, cosa importa della materia se non arriva a dirci qualcosa di più su ciò che siamo e ciò che dobbiamo essere? L'equazione è allora ben presto fatta: Tutto è Materia, l'uomo è materia, allora l'uomo non è altro che carne che freme. Alla conoscenza ci si arriva parlando della materia che l'uomo è. Ciò che appare evidente è che lo stesso concetto di materia si presenta tutt'altro che univoco, e, talvolta, è semplicemente metafora di carne sofferente o gaudente, più che principio saldo.

Si bien que, en dépit de sa démarche résolument empiriste et expressément anti-métaphysicienne, La Mettrie a conscience que la choix du matérialisme est loin d'être satisfaisant, dans la mesure où, en fin d'analyse, le médecin-philosophe en est réduit à délaissier le langage du philosophe, et donc à recourir, à l'instar du poète, à l'usage métaphorique de la langue pour dire la nature de l'âme<sup>8</sup>.

## 2. Di medicina e altri saperi

Che, in quel tempo, la Scienza fosse *anche* strumentale per la felicità, - elemento di una ricerca del *bonheur* che si articola in maniera più ampia - è difficile non notarlo. Se si vogliono ben capire i *materialisti* del '700, a ogni modo un gruppo molto meno coeso di ciò che si è creduto, allora, bisogna sempre tenere insieme due dimensioni uguali e diverse del pensiero, e la teoria della materia non può prescindere dallo spunto regolativo che lo studio *teoretico* offre alle prassi comportamentali del filosofo. Anche nelle ricerche meno vicine al campo dell'immediatamente utilizzabile, sembra sempre soggiacere una sensibilità attenta alla ricaduta che la ricerca potrà avere per l'*ethos* (singolo, o di massa). Spinoza, Cartesio<sup>9</sup>, certo; macchine, materia, moto, meccanica, vitalità, fatalismo, ovviamente; ma se non posso legarvi il mio *bonheur* cosa importa?

<sup>8</sup> J. Richard, *Médecine, physique et métaphysique dans Les œuvres philosophiques de La Mettrie* in S. Audière, J. C. Bourdin, J. M. Lardic, F. Markovits, Y. C. Zarka (a cura di), *Matérialistes français du XVIIIe siècle. La Mettrie, Helvétius, d'Holbach*, PUF, Paris 2005, p. 43.

<sup>9</sup> Sui rapporti tra La Mettrie e Cartesio si veda G. Mensching, *L'esprit dans L'oeuvre de La Mettrie*, *ibid.*

E si badi: segreto etico, ma non per forza politico; La Mettrie, ad esempio, che ha in totale indifferenza la politica, si situa del tutto “al di qua” dell’impegno – in questo, grande assente del banchetto materialista. All’appello della politica, La Mettrie non risponde. Bonheur, carne, felicità: ma che siano di pochi e *senza impegno*. Il *dover essere* del medico-filosofo non prevede divulgazione e non ammette, per presa di posizione costitutiva, ardore politico. Si ha una possibilità di godimento, o una promessa dello stesso, ma a patto che rimanga affare di pochi e che ognuno costruisca da sé la propria dinamica di *bonheur* materiale, fluttuando, se necessario, anche tra speranze mancate e posterità ininfluenti<sup>10</sup>. Il suo è un materialismo monista posto da un forte Io-soggetto, che domina flussi di bonheur e riflussi di noia, ed è poco interessato alla condivisione *altra* o *democratica* dell’accesso al piacere. In breve, il materialismo è, sì, il farmaco all’odio, ma va tenuto segreto: «La Mettrie n’est pas un libérateur social du désir»<sup>11</sup>.

Non ci si smuove dalla più classica delle doppie morali, dunque. D’altronde, non è a un sistema cui La Mettrie ambisce, ma, al più a una critica sistematica che segua l’ispirazione del furore che smuove il filosofo :

I concetti più importanti del suo pensiero (corpo, anima, materia, macchina, piacere, voluttà, felicità, necessità, rimorsi) non sono oggetto di una definizione precisa, né di un’analisi approfondita. La velocità del suo pensiero genera talvolta la precipitazione del discorso. Ma almeno leggendo i suoi libri si ascolta la voce del filosofo. Pensiero vivente<sup>12</sup>.

Quello che conta è arrivare a postulare una vera e propria *teoria unificata dell’uomo naturale*.

La strada privilegiata per arrivarci? La medicina. La Mettrie è un convinto assertore del legame assoluto che vige tra Medicina e

---

<sup>10</sup> Sul ruolo della gloria postuma nella costruzione del *bonheur* materialista, si veda: J. O. de La Mettrie, *Antiseneca*, in *Opere complete*, cit., p. 341.

<sup>11</sup> C. Wolfe, *La réduction médicale de La morale chez La Mettrie*, in S. Audière, J. C. Bourdin, J. M. Lardic, F. Markovits, Y. C. Zarka (a cura di), *op. cit.*, p. 59.

<sup>12</sup> M. Onfray, *op. cit.*, p. 90.

Verità. Un medico deve curare - essere un *medico di frontiera*, e non lo dico a caso, in quanto La Mettrie fu medico sul fronte - ma soprattutto deve lavorare ai nessi organici parte-tutto e teoria-prassi sottintesi alle proprie prescrizioni. *Una teoria della medicina è una teoria dell'umano e degli statuti della verità*. Ma cosa vuol dire che la medicina porta dritti alla verità? Ecco un tratto davvero caratteristico di La Mettrie. Per arrivare alle verità su natura e dintorni, dice, *limitatevi a farvi medico*<sup>13</sup>. Cosa vuol dire? In primis, che tra medicina e filosofia la relazione deve fondarsi su termini di complementarità ed equivalenza<sup>14</sup>. La medicina e la filosofia hanno un tratto fondamentale in comune: sono entrambe sottomesse alla Natura. In che modo? Perché entrambe devono basarsi sulla ricerca continua delle cause fenomeniche degli eventi: e dunque, con tutta evidenza, qui si nasconde anche *un'altra equivalenza* tra discipline, ossia quella tra fisica e filosofia. Non basta però la sola sperimentazione: è una giusta miscela quella che va cercata. Allo sperimentalismo empirico sul campo, bisogna affiancare comunque un'impostazione metodica che permetta di trarre conclusioni generali e non disperdersi nell'induzione.

Così come non tutti i filosofi sono dello stesso valore, così anche i medici hanno una loro precisa gerarchia di validità; i più degni di fiducia sono quelli più portati nella fisica e nella meccanica, perché tali conoscenze mostreranno loro come naturale l'abbandono del vetusto concetto di anima immateriale. Il medico è il più veritiero degli scienziati, oltre, ovviamente, a essere il più utile.

Non è allora solo un gioco di parole parlare di "medico filosofo" e di "filosofo medico". Il primo, dopo anni di studio fisico-fisiologico-clinico, non può prescindere dal dare una dimensione *teoretico-epistemologica* alla sua disciplina, e non può quindi

---

<sup>13</sup> J. O. de La Mettrie, *Discorso preliminare* (1751), in *Opere complete*, cit., p. 4.

<sup>14</sup> J. Richard, *op. cit.*, p. 28.

abdicare al tentativo di mettere insieme tutti i singoli casi della sua professione; non deve, dunque, rinunciare a una *filosofia della medicina* che evidenzi il rapporto tra singolarità e ricorsività, tra esperienza inesauribile e rimando all'Universale. Il "filosofo medico", dal suo canto, è il pensatore che non si rifugia nell'alveo dello spiritualismo, ma si confronta con gli ultimi ritrovati del sapere operativo e si convince sempre più dell'essenziale unità psico-fisica dell'uomo; inoltre - e qui La Mettrie rimanda la sua ispirazione quasi agli albori della filosofia greca - cosa di più intimamente unitario vi è di medicina e filosofia in quanto discipline che nel loro statuto più intimo parlano e scrivono di *morte*? Il medico e il filosofo, da diverse prospettive ma con l'unitarietà che si va mostrando, sono i depositari del pensiero che vuole affrontare l'*indicibile*, sia esso la morte o una nuova inclinazione dell'umano:

Incominciamo dunque a vedere non ciò che è stato pensato ma ciò che occorre pensare per la tranquillità della vita<sup>15</sup>.

Medicina e filosofia sono discipline che devono basare il loro statuto su un approccio empirico, ma senza lasciarsi fagocitare dal più cieco sperimentalismo, e non rinunciando a formulare *ipotesi* che trascendano le singolarità. Sono, ancora, discipline veritative a base dialogica, in cui l'indagine comporta rischi calcolati e continui capovolgimenti, in cui non si può prescindere dal più schietto dei rapporti con i pazienti da interrogare o con gli alleati nella ricerca. Strumenti e pensiero devono necessariamente allearsi per redigere la *storia naturale dell'uomo* e accennare a una prima timida *natura storicizzata*, seguita nelle sue diverse epoche<sup>16</sup>.

---

<sup>15</sup> J. O. de La Mettrie, *L'uomo macchina* (1747), a cura di Fabio Polidori, Mimesis edizioni, Milano-Udine, 2015, p. 32.

<sup>16</sup> F. Markovitz, *La Mettrie et le thème de l'histoire naturelle de l'homme*, in S. Audière, J.C. Bourdin, J.M. Lardic, F. Markovits, Y. C. Zarka (a cura di), *op. cit.*

La medicina o la filosofia: due *modi di affermare la stessa Verità*.

È in questo quadro che, forse, ha più senso inserire ogni discorso sul Materialismo di La Mettrie. Designato spesso tra le file dei metafisici, egli invece rifugge le generalizzazioni grossolane. Non rifiuta di rilanciare *ad infinitum* le proprie deduzioni, ma solo assicurandosi di farle posare su ben salde basi empiriche, e ricordando *sempre* che quello che si sta tentando è un gioco a diverso tasso di probabilità, in cui la deduzione sistematica è lecita esclusivamente alla fine del percorso e mai come dogma a priori. Certamente, vi è una reversibilità tra ipotesi e tesi, tra empiria e deduzione sintetica: ma la priorità *deve* metodicamente essere *sempre* assegnata al singolo evento sperimentato. In questo, un rappresentante del Materialismo spesso dipinto come rozzo - lui, ma anche il materialismo - si dimostra allineato con la scienza del suo tempo. Sia chiaro, anche il Materialismo è metafisica; ma quello che si rifiuta *in primis* non è la deduzione sistematica in sé, quanto l'arbitrio razionalista, la priorità temporale accordata all'ipotesi, e la riluttanza ad abbandonare le teorie generali che si rivelano *semplicemente false* con l'avanzare della sperimentazione - *en passant*, se *La materia del '700* non ha più motivo di esistere nella scienza contemporanea, queste regole metodiche sono lontane dall'essere soltanto un ricordo.

In più, ciò che soggiace - come una sostanza - all'intero impianto lamettriano è il tentativo di portare alla luce una nuova sensibilità grazie al costante utilizzo dell'analogia, negando i salti ontologici.

Non si tratta di rendere gli uomini *uguali* alle macchine o di trasformare le macchine in umanoidi; né ne *L'uomo pianta* troviamo un tentativo di riduzionismo tra uomini e vegetali.

La Mettrie non intende affermare qui il meccanicismo cartesiano estendendolo agli uomini, bensì rimarcare che l'uomo, nella sua costituzione organica, obbedisce alle stesse leggi della materia sensibile cui sono sottoposti gli altri enti fisici in natura: si afferma l'*unità materiale* degli animali e dell'uomo, nel contesto di

una dottrina generale organicistica (non meccanica) degli essere viventi<sup>17</sup>.

Quello che conta è, allora, teorizzare una nuova sensibilità unitaria che attraversi il cosmo, che spieghi sia le strutture analoghe tra viventi sia le implacabili diversità. Parlare di *una sola sostanza diversamente modificata* non indica l'equivalenza di tutti gli organismi, l'appiattimento della differenza in una *democrazia del creato* scialba e poco realistica. Al contrario, proprio partendo dal punto fisso di una materia unica, si potrà meglio apprezzare la straordinaria *diversità nella continuità* dell'universo. Vi è una sola sostanza, sì, ma essa si modifica; in più, il principio della sensibilità della materia garantisce le diversità tra gli organismi, e salva anche le sfere più *alte* dello spirito umano<sup>18</sup>.

Tali funzioni complesse, infatti, derivano direttamente dai bisogni:

Più un corpo organizzato prova dei bisogni, più la natura gli ha dato i mezzi per soddisfarli. Questi mezzi sono i diversi gradi di quella sagacia ch'è nota sotto il nome di istinto negli animali e di anima nell'uomo. Meno necessità ha un corpo organizzato, meno è difficile da nutrire e da allevare, e più la sua porzione di intelligenza è modesta. Gli esseri privi di bisogni sono altresì privi di intelligenza: ecco l'ultima legge che deriva dalle prime due<sup>19</sup>.

Nella valigia del medico, quindi, entrano *sensibilità della materia, analogia, e sostanza unica*. Ma non di sola pratica medica – teorica o “clinica” (rigorosamente tra virgolette dato i tempi) – si vive. Alla conoscenza si può arrivare per vie traverse, oltre alla privilegiata medicina; si deve scrutare nei meandri della botanica, negli archivi della zoologia e negli ingranaggi della meccanica, e tentare *poi* l'ipotesi che unisca i fenomeni in un'immensa *scala naturae*, anche oscillando non univocamente tra termini come meccanicismo, vitalismo, determinismo, sensismo – e

---

<sup>17</sup> P. Quintili, *Julien Offray de La Mettrie (1709-1751). Il piacere, La libertà, La critica: L'arte di godere*, in J. O. de La Mettrie, Denis Diderot, *L'arte di godere. Testi dei filosofi libertini del XVIII secolo*, a cura di P. Quintili, Manifesto libri, Roma 2006, pp. 108-109.

<sup>18</sup> F. A. Lange, *op. cit.*, p. 321.

<sup>19</sup> J. O. de La Mettrie, *L'uomo pianta (1748)*, in *Opere*, cit., p. 247.

anzi, una ricerca sulle differenti sfere d'influenza di tali concetti nel pensiero di La Mettrie può solo prendere atto del labirintico e strumentale uso che di essi vien fatto.

### 3. *Ipotesi di ieri, ipotesi di sempre*

Un'epoca di grande fermento ha l'obbligo di lanciarsi in previsioni, attraverso i suoi alfieri: sta poi al giudizio storico valutarne l'importanza e soppesarne con riconoscenza il giudizio. Davanti alle ipotesi scientifiche di Julien Offray de La Mettrie, oggi, si può sorridere, provare stupore o semplicemente metterle in prospettiva. Col senno del poi, alcune delle sue ipotesi *particolari* sono del tutto risibili per la scienza contemporanea; non per questo, però, uno sguardo olistico su di un momento di vorticoso ardore intellettuale come il '700 francese può prescindere. La *previsione* è la forma più gratuita di errore, certo, ma, durante il *Secolo dei Lumi*, essa assume un ruolo addirittura più fecondo di molte certezze positive. Le *sudate carte* - le impegnative ricerche "sul campo" - possono, talvolta, essere abbandonate per i *Leggiadri studi* - ossia i tentativi di teorizzare, se non mondi possibili, modi impensati di abitare quel mondo. Troviamo nelle opere di La Mettrie, quindi, diversi tentativi di anticipare i tempi della scienza e potenti sforzi per cogliere con l'intuito qualcosa di là dell'impegno quotidiano dei "manovali della scienza" - definizione del medico-filosofo che torna anche in Diderot.

Certo, La Mettrie, se in alcuni di questi aspetti - ipotesi olistiche degne *solo se* successive all'esaurirsi della ricerca empirica; disprezzo per i Sistemi; importanza della scienza; interesse per il problema educativo - è *quasi* un illuminista, si distacca dai contemporanei, evidenziando così un ritardo sul suo stesso tempo abbastanza sorprendente, sul ruolo della divulgazione, vista come un inutile quisquilia, inessenziale alla scienza, che è di pochi e di pochi deve rimanere.

Tornando alle previsioni, un esempio di questi tentativi *anticipatori* che tanto affascinavano il medico-filosofo può essere questo:

Perché dunque l'educazione delle scimmie dovrebbe essere impossibile? Perché, dopotutto, a forza di applicazione non potrebbe imitare i movimenti necessari per articolare parole, secondo l'esempio dei sordi<sup>20</sup>?

Ipotesi lontane, perché «per la natura non c'è nulla di bizzarro»<sup>21</sup>

Perché vi domando, o anti-epicurei moderni, perché la terra, questa comune madre e nutrice di tutti i corpi, avrebbe rifiutato ai grani animali ciò che accorda alle piante più vili e più perniciose? Tali grani si trovano sempre nelle sue viscere feconde; e questa matrice non ha in fondo nulla di più singolare di quella della donna. Ma la terra non è più la culla dell'umanità. Non la vediamo più produrre degli uomini! No, non rimproveriamole la sua attuale sterilità: sotto quest'aspetto essa ha dato quel che doveva dare. Come una vecchia gallina non fa più uova, così una vecchia donna non fa più bambini. Questa è all'incirca la risposta che Lucrezio ha dato a tale obiezione<sup>22</sup>.

e intuizioni feconde:

Le prime generazioni debbono essere state assai imperfette. In un caso sarà mancato l'esofago, in un altro lo stomaco; qui la vulva, là gli intestini, ecc. È evidente che i soli animali in grado di vivere, di conservarsi e di perpetuare la loro specie saranno stati quelli trovatisi in possesso di tutte le parti necessarie alla generazione, e ai quali insomma non sia mancata qualche parte essenziale. Viceversa. Gli animali risultati privi di qualche parte assolutamente necessaria saranno morti o poco tempo dopo la loro nascita, o almeno senza potersi riprodurre. Come per l'arte, così anche per la natura la perfezione non è stata l'opera di un giorno<sup>23</sup>.

Se lo scopo è corteggiare un'ipotesi, pensarne sviluppi lontanissimi, la posta in gioco merita una *giocata* coraggiosa e rischiosa. Unica regola immanente del gioco: evitare di chiudere tutto in un sistema, il quale è sempre poco fecondo, paralizzante per lo spirito, comodo solo per chi ama le certezze e non la sfida intellettuale progressiva. Il pericolo del Sistema è sempre vivo: bisogna continuamente ricordare che esso ha dignità solo come collana di ipotesi, *utile* se tiene insieme conoscenze acquisite

---

<sup>20</sup> Id., *L'uomo macchina*, cit., p. 39.

<sup>21</sup> Id., *Antiseneca*, cit., p. 306.

<sup>22</sup> Id., *Sistema di Epicuro*, cit., pp. 262-263.

<sup>23</sup> *Ibid.*, pp. 263-264.

“sul campo” ma devastante per la ricerca scientifica se postulato in maniera dogmatica.

Tanti sono i filosofi i quali hanno sostenuto l'opinione di Epicuro, che ho osato mescolare la mia debole voce alla loro. Del resto anch'io come loro non ho elaborato che un sistema; il che ci mostra in quale abisso ci si getta quando, volendo attraversare la notte dei tempi, si vuole portare il proprio sguardo presuntuoso su ciò che non offre ad esso alcuna presa. Ammettete la creazione o rifiutatela: qualsiasi tesi è parimenti misteriosa e parimenti incomprendibile<sup>24</sup>.

Schermandosi sempre dal pericolo di divenire *sistematico suo malgrado*, deriva che talvolta gli appare come inevitabile, La Mettrie si ferma, infine, al di qua dell'interrogativo *radicale* che tramuta ogni indagine filosofica in una scommessa religiosa - la creazione -, e si rifiuta coerentemente di continuare.

Un'ultima domanda, allora. Delle posizioni *scientifiche* di La Mettrie, *oggi*, cosa rimane? Al netto di ogni distanza storica, non poco. Dall'atteggiamento dell'ultimo passo citato, e da molteplici spunti disseminati in altri significativi pensieri *lamettriani*, si possono trarre degli elementi per una scienza trans-storica, che trascenda gli interessi momentanei di La Mettrie - simpatie e rivalità tra scienziati, nomenclature datate e impostazioni contingenti - e si colleghi all'indagine scientifica *di sempre*. Se, infatti, del dibattito del suo tempo ci arrivano echi lontani - nomi noti o protagonisti sbiaditi e ormai quasi imperscrutabili: il maestro Boerhave, il poco stimato Haller (cui dedica beffardamente *L'uomo macchina*), La Peyronie, Malpighi, Tralles, Cowper, Sténon, Harvey, Boyle, Trembley - alcuni elementi del suo pensiero inseriscono a buon diritto La Mettrie tra i più fruttuosi filosofi della sua epoca e tra i più vicini alla contemporaneità. Senza dubbio, già solo con *L'uomo macchina* La Mettrie si è posto tra gli ispiratori di dibattiti vivissimi che talvolta appaiono ancora quasi fanta-scientifici; in più, a ben vedere, anche altre sue “fughe intellettuali” appaiono feconde tutt'oggi, e rivalutano da sole l'opera e la solidità del pensiero del medico-filosofo. La

---

<sup>24</sup> *Ibid.*, p. 276.

Mettrie manifesta un'apertura fiduciosa verso l'ignoto e un interesse olistico per *il più grande spettacolo della terra, l'uomo*, ma al contempo rifiuta di qualificare come scientifiche le ipotesi che possono essere, tutt'al più, considerate alla stregua di suggestioni o di avventure dell'intelletto. Egli non chiude in un sistema la dialettica tra *il caso e la necessità* all'interno di quell'*orologiaio cieco*<sup>25</sup> che è la natura, ma evidenzia la questione in maniera esemplare e viva. La Mettrie ha probabilmente lasciato più interrogativi aperti che risposte, ma questo, lungi dall'essere un difetto, lo rende un filosofo speciale, entusiasta anche quando superficiale: come alcuni suoi contemporanei, egli non elimina le difficoltà, bensì le moltiplica con ardore, e non rifugge dal problema per eccellenza di una teoria non spiritualista dell'umano, ossia quello del sopraggiungere della coscienza nella materia.

MARIO COSENZA è Dottorando di ricerca in Scienze Filosofiche presso l'Università degli Studi di Napoli Federico II

[mario.cosenza@unina.it](mailto:mario.cosenza@unina.it)

---

<sup>25</sup> *Il caso e la necessità, L'orologiaio cieco, Il più grande spettacolo della terra* sono titoli ormai classici della letteratura scientifica contemporanea. Citare essi significa segnalare - tra gli innumerevoli esempi possibili - alcuni elementi del dibattito odierno che presentano tracce anche prettamente settecentesche. Oltre all'opera di Jacques Monod, i due titoli di Richard Dawkins non sono un caso: il biologo inglese è uno degli alfieri contemporanei dell'ateismo e di un certo materialismo, ed è stato talvolta designato - al pari del filosofo Michel Onfray - come un "D'Holbach redivivo". Per alcuni spunti, si veda A. Sandrier, *D'Holbach redivivus (II): L'athéisme de Richard Dawkins*, in *Les Dossiers du Grihl*, mis en ligne le 07 novembre 2009, <http://dossiersgrihl.revues.org/3664>.

S&F\_n. 17\_2017



ANTROPOLOGIE

LUCA LO SAPIO

**LA BIOETICA SOTTO ACCUSA.**  
**OSSERVAZIONI E CONSIDERAZIONI CRITICHE**

1. *Introduzione e struttura* 2. *La nascita della bioetica*  
3. *Alcuni rilievi critici contro la bioetica*  
4. *Punti di forza e punti di debolezza delle critiche alla bioetica* 5. *Considerazioni conclusive*

**ABSTRACT:**  
**BIOETHICS ON**  
**TRIAL. REMARKS**  
**AND CRITICAL**  
**OBSERVATIONS**

After the definitive consecration of Bioethics, both at the academic and at the public



level some scholars, from the early years of the new century, have begun to move criticism into various aspects of the discipline. In the present paper, after a brief introduction of historical character (§ 2), I will present some of these criticisms (§ 3) by highlighting strengths and weaknesses (§ 4). In the final paragraph (§5), I maintain that bioethics, despite some critical elements, can still be an important discipline both to understand the transformations of our society induced by biomedical developments and to provide homo technologicus with useful tools to guide his own moral conduct.

### **1. *Introduzione e struttura***

La bioetica è la disciplina che studia, in modo sistematico, le dimensioni morali delle scienze della vita e della salute, con una impostazione interdisciplinare e impiegando varie metodologie etiche<sup>1</sup>. La scoperta dei crimini di guerra nazisti nella seconda metà degli anni '40, l'esigenza di riflettere intorno alla natura della medicina e delle sperimentazioni mediche, l'urgenza di ridefinire, in senso non paternalistico, il rapporto medico-paziente e, a partire dagli anni '70, gli impetuosi sviluppi della biologia molecolare, della genetica e delle biotecnologie, hanno

---

<sup>1</sup> Cfr. W. Reich, *Encyclopedia of Bioethics*, Macmillan Library Reference, New York 2003.

dato, gradualmente, forma a una disciplina il cui impatto sul XX secolo è stato rilevante. Dopo la sua definitiva consacrazione, sia a livello accademico (con l'istituzione di cattedre di bioetica)<sup>2</sup> sia a livello pubblico (con la nascita dei Comitati nazionali di Bioetica e la diffusione dei comitati etici ospedalieri), alcuni studiosi, a partire dai primi anni del nuovo secolo, hanno iniziato a muovere critiche a vari aspetti della disciplina. Albert Jonsen, ad esempio, scrive nel 2000 un articolo, in seguito molto citato, dal titolo emblematico *Why Bioethics has become so boring?*<sup>3</sup>; pochi anni dopo Jonathan Baron<sup>4</sup>, pubblica *Against Bioethics*<sup>5</sup>; nel 2012 Tom Koch, dà alle stampe *Thieves of virtue. When Bioethics stole medicine*<sup>6</sup>.

Nel presente contributo, dopo una breve introduzione di carattere storico (§ 2), presenterò alcune di queste critiche (§ 3) mettendone in luce punti di forza e punti di debolezza (§ 4). Nel paragrafo conclusivo (§5) sosterrò che la bioetica, nonostante *taluni* elementi di criticità, può ancora essere una disciplina importante sia per comprendere le trasformazioni della nostra società indotte dagli sviluppi biomedici, sia per fornire all'*homo technologicus*<sup>7</sup> strumenti utili per orientare la propria condotta morale.

## 2. La nascita della bioetica

Sono trascorsi centodieci anni dalla pubblicazione di *Bio-Ethick. Eine umschau über die ethischen Beziehungen des Menschen zu Tier*

---

<sup>2</sup> In Italia la prima cattedra di bioetica viene istituita nel 1985 presso la Facoltà di Medicina e Chirurgia dell'Università Cattolica di Milano. Nel 2001 presso l'Ateneo pontificio Regina Apostolorum nasce la prima facoltà di Bioetica.

<sup>3</sup> A.R. Jonsen, *Why has bioethics become so boring?* in «Journal of Medicine and Philosophy», 26, 6, 2000, pp. 689-699.

<sup>4</sup> Noto studioso di psicologia morale degli Stati Uniti e membro di diversi comitati etici.

<sup>5</sup> J. Baron, *Contro La bioetica* (2006), tr. it. Raffaello Cortina, Milano 2008.

<sup>6</sup> T. Koch, *Thieves of virtue. When Bioethics stole medicine*, The Mit Press, Cambridge 2012.

<sup>7</sup> Uso questa espressione per indicare il fatto che l'uomo moderno vive completamente immerso in un ambiente caratterizzato dalla presenza di dispositivi tecnologici più o meno complessi.

und Pflanze<sup>8</sup>. Qui il pastore protestante Fritz Jahr proponeva di estendere l'imperativo categorico kantiano al di là della sfera antropica, in vista della costruzione di un *imperativo bioetico*. Era il 1927: per la prima volta troviamo traccia della parola *bioetica*. Quarantatré anni dopo (1970) l'oncologo statunitense Van Rensselaer Potter in un articolo, divenuto famoso, *Bioethics. The science of survival*<sup>9</sup> scriveva che «ciò che oggi dobbiamo affrontare è il fatto che l'etica non può più essere separata da una realistica comprensione dell'ecologia, in senso ampio. I valori etici non possono più essere separati dai fatti biologici». L'articolo, riproposto l'anno successivo come primo capitolo del volume *Bioethics. Bridge to the future*<sup>10</sup>, segnava l'atto di nascita *ufficiale* della bioetica, nella visione di Potter una scienza della sopravvivenza. Quest'ultimo scriveva, infatti, che «la sopravvivenza dell'uomo potrebbe dipendere dalla costruzione di un'etica basata sulla conoscenza scientifica. Vale a dire una Bioetica»<sup>11</sup>.

Anche Hans Jonas, nel suo *Il Principio responsabilità*<sup>12</sup> e in *Tecnica, medicina ed etica*<sup>13</sup>, giungendo a conclusioni non distanti da quelle di Potter, ha riflettuto sulla necessità di costruire una nuova etica per la civiltà tecnologica. Un'etica adeguata a fronteggiare la mutata natura dell'agire umano e le potenziali minacce alla sopravvivenza della nostra specie legate ai rapidi sviluppi tecnologici. Di fatto, questa l'analisi di Jonas:

ogni etica tradizionale [...] condivideva tacitamente le seguenti, tra loro correlate, premesse: 1) la condizione umana, definita dalla

---

<sup>8</sup> Cfr. H.M. Saas, *Fritz Jahr's 1927 Concept of Bioethics* in «Kennedy Institute of Ethics», 17, 4, 2007, pp. 279-295.

<sup>9</sup> V.R. Potter, *Bioethics. The science of survival* in «Perspectives in Biology and Medicine», 14, 1, 1970, pp. 127-153.

<sup>10</sup> Id., *Bioethics. Bridge to the future*, Prentice-Hall, New Jersey 1971.

<sup>11</sup> Questa idea di bioetica venne ulteriormente sviluppata da Potter nel testo *Global Bioethics* dove l'oncologo americano sottolineò il carattere *globale* della disciplina (Id., *Global Bioethics. Building on the Leopold legacy*, Michigan State University Press, East Lansing 1988).

<sup>12</sup> H. Jonas, *Il principio responsabilità. Un'etica per la civiltà tecnologica* (1979), tr. it. Einaudi, Torino 2002.

<sup>13</sup> Id., *Tecnica, medicina ed etica: prassi del principio responsabilità* (1985), tr. it. Einaudi, Torino 1997.

natura dell'uomo e dalla natura delle cose, è data una volta per tutte nei suoi tratti fondamentali. 2) Su questa base si può determinare senza difficoltà e avvedutamente il bene umano. 3) La portata dell'agire umano e quindi della responsabilità è strettamente circoscritta<sup>14</sup>.

Tali premesse sono messe radicalmente in discussione dalla «tecnica moderna» che «ha introdotto azioni, oggetti e conseguenze di dimensioni così nuove che l'ambito dell'etica tradizionale non è più in grado di abbracciarli»<sup>15</sup>.

Tuttavia, più che nell'accezione di Potter (ripresa da Jonas)<sup>16</sup> il termine è stato impiegato nel senso di Andrè Hellegers, ostetrico olandese, co-fondatore del Kennedy Institute, per il quale la bioetica è l'etica applicata alle scienze biomediche, e nel senso di Warren Reich, curatore della *Encyclopedia of Bioethics*, che nell'edizione del 1978 (la prima) scriveva che

la bioetica è lo studio sistematico della condotta umana, nell'ambito delle scienze della vita e della salute, esaminata alla luce di valori e principi morali<sup>17</sup>.

D'altro canto, come ricorda Giovanni Fornero in *Bioetica cattolica e bioetica laica* «la fortuna del neologismo[...] non elimina le notevoli divergenze circa la natura, gli ambiti applicativi, le finalità e le origini della nuova disciplina. Circostanza che rende problematica ogni sua “definizione” univoca»<sup>18</sup>.

Innanzitutto, il disaccordo si registra sulla *data di nascita* della disciplina. Di fatto, alcuni studiosi ricordano che già dopo la scoperta delle atrocità commesse dai medici nazisti, si era avviato nelle democrazie liberali dell'Occidente un processo di: 1) ripensamento del rapporto medico-paziente che andasse oltre il paternalismo tradizionale e procedesse verso i principi dell'alleanza terapeutica e del consenso informato; 2) definizione

<sup>14</sup> *Ibid.*, p. 3.

<sup>15</sup> *Ibid.*, p. 10.

<sup>16</sup> Va qui, però, ricordato che Jonas non utilizza il neologismo “bioetica” per indicare le sue riflessioni e non pone, in modo così netto, l'accento sulle scienze biologiche.

<sup>17</sup> W. Reich, *Encyclopedia of Bioethics*, The free Press, New York 1978, p. XIX.

<sup>18</sup> G. Fornero, *Bioetica cattolica e bioetica laica*, Bruno Mondadori, Milano 2009, pp. 3-4.

dei *diritti* dei pazienti e ridefinizione degli obblighi dei professionisti della salute; 3) ripensamento dei principi-guida della sperimentazione medica. Questo dovrebbe indurre a retrodatare l'atto di nascita della disciplina (pur in assenza della parola *bioetica* volta a designarla)<sup>19</sup>. Se, da un lato, questo non può essere trascurato e non può essere trascurato il contributo dato dalla riflessione di quegli anni (che portò, per altro, alla redazione di importanti carte mediche internazionali come il Codice di Norimberga del 1947 o il Codice di Helsinki del 1964), dall'altro, come diversi autori ricordano, è soltanto a partire dagli anni '70 che si sarebbero create le condizioni per una complessiva trasformazione degli stili di vita occidentali. Gli straordinari sviluppi medici e i cambiamenti introdotti nel diritto (ad esempio le nuove norme in materia di aborto e divorzio che cominciarono a essere varate in Europa e negli Stati Uniti tra la fine degli anni 60 e gli anni 70) avrebbero, in altri termini, contribuito a far emergere l'esigenza di una nuova disciplina in grado di fornire un quadro normativo adeguato alle novità del tempo.

In secondo luogo, il disaccordo si registra sul tema della *portata* dell'indagine bioetica. Alcuni autori concepiscono la bioetica come un ramo dell'etica vertente sulle dimensioni morali delle scienze della vita e della salute (il nascere, il morire, le questioni legate alla fecondazione assistita o alla manipolazione genetica), altri autori, sulla scia di Potter, ritenendo troppo *ristretta* e *limitante* questa accezione, propendono, invece, per una *bioetica globale*, comprensiva sia della bioetica medica

---

<sup>19</sup> Sono, soprattutto, alcuni autori di area cattolica a sottolineare come la bioetica sarebbe *de facto* nata intorno agli anni '50, ricordando che, in quegli anni, era ben presente una riflessione articolata intorno alla medicina, ai suoi compiti e obblighi di natura etica e professionale (una riflessione, per altro, alla quale diversi autori di area cattolica diedero un contributo rilevante).

(contemplata dall'accezione di Hellegers e Reich) che di quella ecologica<sup>20</sup>.

E ancora, alcuni autori concepiscono la bioetica come quella disciplina che, sulla scorta di principi e valori tradizionali, si occupa delle dimensioni morali dischiuse dalle scienze biomediche<sup>21</sup>, mentre altri la concepiscono come una "nuova etica" in grado di superare i limiti imposti dall'etica vitalistico-ippocratica, e il cui obiettivo di fondo deve essere la costruzione di una nuova tavola dei valori<sup>22</sup>.

Altro problema sorge allorquando si tenta di fornire un criterio di classificazione dei vari *modelli bioetici*. Alcuni autori, infatti, sostengono che la bioetica è caratterizzata da una pluralità di approcci morali che non possono essere ricondotti all'interno di schemi semplificanti<sup>23</sup>. Altri autori, pur riconoscendo l'esistenza di molteplici metodologie etiche, osservano, ciascuno in maniera peculiare, come le varie proposte bioetiche siano, in linea di massima, storicamente riconducibili a due macroparadigmi biomorali: il primo costruito intorno ai principi di sacralità e indisponibilità della vita e il secondo costruito intorno ai principi di qualità e disponibilità della vita<sup>24</sup>.

---

<sup>20</sup> V.R. Potter, G. Russo, *L'idea originaria di bioetica*, in G. Russo (a cura di), *Storia della bioetica*, Sei, Torino 1995, p. 153.

<sup>21</sup> Questa accezione è, ad esempio, accolta dal Magistero romano e da quegli autori che si muovono in sintonia con esso (cfr. E. Sgreccia, *Manuale di Bioetica*, Vita e Pensiero, Milano 2007).

<sup>22</sup> Cfr. P. Singer, *Ripensare La vita* (1994), tr. it. Il Saggiatore, Milano 1994.

<sup>23</sup> F. D'Agostino afferma che i vari modelli bioetici possono essere distinti in base alle differenti metodologie etiche impiegate dai vari autori (avremmo pertanto una bioetica deontologica e una bioetica consequenzialista, una bioetica personalista e una bioetica comunitarista): cfr. F. D'Agostino, L. Palazzani, *Bioetica. Nozioni Fondamentali*, Editrice la Scuola, Brescia 2013, p. 37 sgg.

<sup>24</sup> Cfr. M. Mori, *Manuale di bioetica. Verso una civiltà biomedica secolarizzata*, Le Lettere, Firenze 2013, p. 52 sgg.; G. Fornero, *Bioetica cattolica e bioetica laica: tra passato e presente*, in L. Lo Sapia, *Bioetica cattolica e bioetica laica nell'era di papa Francesco*, Utet, Torino 2017, pp. 7-47.

Infine, una ulteriore divergenza si registra rispetto allo statuto epistemologico della bioetica che per alcuni studiosi, sarebbe, in ultima istanza, *disciplina eminentemente filosofica*<sup>25</sup>, mentre per altri non dovrebbe essere schiacciata sulla *dimensione filosofica*, essendo, di volta in volta, prioritari nelle varie indagini bioetiche, ora la dimensione *giuridica*, ora quella *medica*, ora quella *sociologica*.

In definitiva, sono presenti molti punti di dissenso in relazione alla bioetica, dalle questioni legate alla sua data di nascita, a quelle relative al suo peculiare statuto disciplinare.

Nonostante ciò, la disciplina, nelle sue varie declinazioni<sup>26</sup>, tra la fine degli anni '80 e gli anni '90 ha attraversato un processo di *istituzionalizzazione* che ha segnato anche la sua definitiva consacrazione a livello pubblico. La bioetica sembrava, quindi, aver conquistato un posto d'onore tra le discipline nate nel XX secolo e la considerazione di cui godeva, sia tra i medici sia tra i filosofi, appariva in quegli anni non trascurabile.

### **3. Alcuni rilievi critici contro La bioetica**

In realtà, a partire dall'inizio degli anni 2000, diversi autori hanno messo in luce che la bioetica starebbe vivendo un momento di *impasse*. Per Albert Jonsen i giorni in cui questa disciplina si distingueva per gli stimoli intellettuali e il coraggio morale delle battaglie contro il paternalismo medico e in difesa dell'autonomia decisionale dei pazienti sarebbero giunti al capolinea. Al posto delle «formidabili questioni del passato» (se

---

<sup>25</sup> L'idea della bioetica come disciplina *eminentemente filosofica* viene proposta da vari autori [cfr. J.J. Ferrer, *La Bioética como quehacer filosófico* in «Acta Bioethica», 15, 1, 2009, pp. 35-41; E. Sgreccia, *Manuale di bioetica*, cit., p. 102; M. Schiavone, *Statuto epistemologico della bioetica e obiettivi didattici*, in P. Cattorini (a cura di), *Insegnare L'etica medica. Obiettivi e metodi di valutazione dell'apprendimento*, FrancoAngeli, Milano 1999, p. 49].

<sup>26</sup> Non va dimenticato qui, ad esempio, che all'inizio degli anni '90 è nata la biogiuridica come ulteriore campo di indagine connesso alla bioetica. E, ancora, non va dimenticato che la stessa etica medica, per quanto distinta, sotto il profilo disciplinare dalla bioetica, ha con quest'ultima connessioni rilevanti.

condurre o meno forme di sperimentazione sui bambini, se razionare la dialisi o sospendere la ventilazione artificiale) saremmo ora di fronte a un *sapere* freddo e distaccato che si interroga, in modo burocratico, su *problemi di principio*, rapporto norme-casi particolari, etc. Saremmo, in altri termini, di fronte a una disciplina *autoreferenziale* e di corto respiro. Il decano dei bioeticisti statunitensi in *Why has bioethics become so boring?* invita, quindi, i colleghi a uscire dalle strettoie nelle quali il dibattito si è rinchiuso e, al contrario, rivolgere la propria attenzione agli sviluppi più recenti della scienza, agli studi evolucionistici ed ecologici e lavorare, quindi, sulla base di un'idea di etica più calata nella realtà delle scienze empiriche della vita.

Secondo Jonathan Baron, invece, alla bioetica sarebbe imputabile la creazione di un sistema decisionale che favorirebbe, di fatto, scelte irragionevoli. Nel libro *Against Bioethics*, egli sostiene che la bioetica non sarebbe affatto riuscita a limitare gli abusi della ricerca e della pratica medica. Al contrario, essa avrebbe fornito argomenti (come il *principio di precauzione* o lo *slippery slope argument*) impiegati, poi, dalla politica per *rallentare* o *bloccare* la ricerca scientifica (ad esempio la sperimentazione sulle cellule staminali embrionali). I bioeticisti, in tal senso, sarebbero diventati dei preti secolari «a cui i governi e le istituzioni guardano come a delle guide morali»<sup>27</sup>.

Su posizioni simili lo psicologo canadese Steven Pinker, il quale scrive che

una disciplina bioetica autenticamente etica non dovrebbe mettere i bastoni tra le ruote alla ricerca attraverso la promozione di moratorie o minacce basate su principi accattivanti ma essenzialmente nebulosi come dignità, sacralità o giustizia sociale. Né dovrebbe contrastare la ricerca che è capace di dare benefici all'umanità nell'immediato o nel futuro prossimo seminando paure infondate, basate su pericoli ipotetici relativi al futuro remoto. Ad esempio attraverso perverse analogie con armi nucleari o con le atrocità naziste, scenari

---

<sup>27</sup> G. Corbellini, *Contestualizziamo la bioetica*, in «Notizie di Politeia», 88, 23, 2007, pp. 233-240.

distopici o mostruose ipotesi di clonazione di soldati o di Hitler<sup>28</sup>, sottolineando, sulla scia di Baron, come la bioetica funga più da ostacolo che da *supporto* per le scienze biomediche e la ricerca scientifica.

Robert Becker, altro influente bioeticista americano, denuncia, invece, la carenza di *senso storico* dei bioeticisti, i quali nell'affrontare le questioni morali sollevate dagli sviluppi biomedici non terrebbero in debito conto la *dimensione diacronica* dei problemi ma sarebbero interessati, per lo più, a vincere competizioni di tipo logico-filosofico<sup>29</sup>.

Anche nel nostro paese si sono levate voci critiche. Gilberto Corbellini<sup>30</sup>, ad esempio, ha sottolineato che il dibattito bioetico avrebbe esaurito il suo combustibile e che la stagione della bioetica, diventata nient'altro che una riflessione autoreferenziale, sarebbe giunta al termine. Al suo posto discipline più attente agli sviluppi della scienza. Ad esempio la neuroetica, la quale partendo per lo sviluppo delle sue argomentazioni dai solidi dati offerti dall'indagine neuroscientifica non avrebbe a soffrire di quelle carenze che attanagliano, invece, la *disciplina madre*.

Nell'analizzare la *situazione bioetica* italiana, poi, lo storico della medicina scrive che

in Italia, la bioetica non ha [...] contribuito a gettare un ponte tra scienza e società. Sfruttando le debolezze strutturali e lo scarso impatto politico-culturale della comunità scientifica, nonché alimentata dai pregiudizi antiscientifici diffusi all'interno delle tradizioni culturali cattolica e crociano-marxista, di fatto ha fomentato la paura per la scienza e la diffidenza verso gli scienziati. In questa azione è stata ed è ovviamente favorita e assecondata dai modi improvvisati, indecisi ovvero senza un background conoscitivo e progettuale che hanno caratterizzato il governo politico della ricerca e dell'istruzione in Italia negli ultimi quarant'anni. Il legame, per certi versi piuttosto inquietante, che si è andato

---

<sup>28</sup> S. Pinker, *The moral imperative for Bioethics*, in <https://www.bostonglobe.com/opinion/2015/07/31/the-moral-imperative-for-bioethics/JmEkoyz1TAu9oQV76JrK9N/story.html>.

<sup>29</sup> R. Baker, *Bioethics and History*, in «Journal of Medicine and Philosophy», 27, 2002, pp. 449-476.

<sup>30</sup> Cfr. G. Corbellini, E. Sirgiovanni, *Tutta colpa del cervello. Introduzione alla neuroetica*, Mondadori, Milano 2013.

stringendo tra una bioetica antiscientifica e una politica senza progettualità in materia, sta mettendo a rischio la libertà di ricerca, produce mostruosità normative come la legge sulla fecondazione assistita e connota il pressapochismo moralistico della maggior parte dei documenti del nostro Comitato Nazionale per la Bioetica<sup>31</sup>.

Anche la Chiesa cattolica, dopo l'elezione di Bergoglio (marzo 2013), sembra aver scelto una differente strategia rispetto alla bioetica. Se questa rappresentava nell'agenda vaticana un campo di indagine *fondamentale* sia sotto il pontificato di Wojtyła che di Ratzinger (una disciplina attraverso la quale poter condurre la battaglia decisiva a favore del *vangelo della vita*)<sup>32</sup>, con Bergoglio viene ricordato, ad esempio in *Amoris Laetitia*, come insistendo soltanto su questioni dottrinali, bioetiche e morali, senza motivare l'apertura alla grazia, non si riuscirebbero poi a sostenere in maniera efficace le famiglie e il loro percorso di crescita<sup>33</sup>.

Da qui la necessità di integrare i principi con una maggiore attenzione alla concretezza della vita e alla peculiarità dei singoli casi.

In sintesi, i problemi da cui sarebbe affetta la bioetica sono i seguenti:

- 1) scarsa attenzione per i dati scientifici;
- 2) scarsa attenzione per la dimensione storica dei problemi biomorali;
- 3) autoreferenzialità delle argomentazioni morali;
- 4) natura eccessivamente astratta della disciplina;
- 5) scarsa utilità sociale della disciplina, che, spesso, crea ostacoli alla ricerca scientifica più che promuoverla.

---

<sup>31</sup> G. Corbellini, *Contestualizziamo La bioetica*, cit. È sempre Corbellini a stigmatizzare il ruolo che, negli anni, sono andati assumendo i cosiddetti comitati etici, i quali, spesso, avrebbero ostacolato la ricerca scientifica e la sperimentazione farmacologica più che promuoverla. Sulla questione, per altro, si è sviluppato nel 2015 un ampio dibattito sulle pagine del Sole24Ore nel quale sono intervenuti studiosi come Maurizio Mori, Gilberto Corbellini, Luca Pani, Giovanni Corrao, etc.

<sup>32</sup> *Familiaris consortio*, 30; *Evangelium vitae*, 27; *Caritas in veritate*, 74.

<sup>33</sup> *Amoris Laetitia*, 37.

#### **4. Punti di forza e punti di debolezza delle critiche alla bioetica**

Le argomentazioni proposte colgono alcuni punti di criticità reali. Devono quindi essere soppesate con attenzione al fine di evidenziare sia gli elementi *fondati* sia quelli *problematici*.

L'analisi di Jonsen (condivisa da Corbellini), per cui le indagini bioetiche non terrebbero in debito conto gli studi evolucionistici ci consente di sottolineare che se da un lato è vero che taluni bioeticisti non considerano in modo adeguato *le basi scientifiche*<sup>34</sup> dei problemi di cui si occupano, questo aspetto non può essere *generalizzato* fino a farne un contrassegno della bioetica in quanto tale, tanto più se pensiamo che settori di indagine come la *neuroetica*<sup>35</sup>, la *nanoetica*<sup>36</sup>, l'*etica del potenziamento umano*<sup>37</sup>, la *roboetica*<sup>38</sup> non sono necessariamente da considerarsi come *settori disciplinari* autonomi ma, piuttosto, come *specificazioni* del più ampio settore di indagine della bioetica<sup>39</sup>. Di fatto, l'attenzione per le *interconnessioni* tra

---

<sup>34</sup> È interessante a questo proposito richiamare quanto scritto da Giovanni Boniolo, il quale afferma che requisito *indispensabile* per intraprendere un'indagine bio-etica è 1) possedere adeguate conoscenze delle basi scientifiche (biologiche) del tema oggetto di indagine; 2) possedere adeguate conoscenze etiche (sia di etica descrittiva, sia di metaetica, sia di etica normativa); 3) avere dimestichezza con le tecniche dell'argomentazione (Cfr. G. Boniolo, P. Maugeri, *Etica alle frontiere della biomedicina. Per una cittadinanza consapevole*, Mondadori, Milano 2014).

<sup>35</sup> Cfr. J. Illes (a cura di), *Oxford Handbook of Neuroethics*, Oxford University Press, Oxford 2011.

<sup>36</sup> Cfr. P. O'Mathuna, *Nanoethics. Big Ethical Issues with small Technology*, Continuum, New York 2009; F. Allhoff, P. Lin, J. Moor, *Nanoethics. The Ethical and Social Implication of Nanotechnology*, John Wiley and Son, New York 2007.

<sup>37</sup> Cfr. J. Savulescu, A. Clarke (et al.), *The Ethics of Human Enhancement. Understanding the Debate*, cit.

<sup>38</sup> S.G. Tzafestas, *Roboethics. A Navigation Overview*, Springer Verlag, Berlin 2016.

<sup>39</sup> Su questo passaggio c'è un ampio dibattito. Ad esempio, a proposito della neuroetica, molti autori impegnati in questo settore d'indagine tengono a sottolinearne l'autonomia rispetto alla bioetica. Questa strategia argomentativa (per cui la neuroetica sarebbe *un settore* specifico e autonomo dell'indagine *etica*, e similmente la *nanoetica* o la *roboetica*) andrebbe però problematizzata. Di fatto, se intendiamo la bioetica come il *vasto* settore di indagine intorno alle dimensioni morali e alle implicazioni etiche e filosofiche degli sviluppi delle scienze biomediche non si comprende bene *perché* la neuroetica non debba rientrare all'interno di essa. Per altro le strategie argomentative dei neuroeticisti e le teorie normative che vengono proposte a partire dall'analisi degli sviluppi dell'indagine neuroscientifica

scienza (dominio fattuale) ed etica (dominio prescrittivo) è un elemento fondante per molti autori<sup>40</sup>. I rilievi di Jonsen, quindi, sono plausibili se ci aiutano a sottolineare un dato essenziale nella individuazione e/o costruzione della carta d'identità della disciplina; diventano problematici, invece, se *generalizzati* alla disciplina in quanto tale.

Anche le considerazioni di Baron e Pinker, che vedono la bioetica quale gendarme morale, vanno accolte ma non senza alcune precisazioni. La bioetica, infatti, si configura come riflessione razionale sulle situazioni problematiche dischiuse dalle scienze biomediche e non è *ipso facto* contraria alla sperimentazione o al progresso della ricerca. È una certa declinazione della bioetica che presenta questi tratti, ossia la bioetica di area conservatrice (ed è rispetto a questa che le osservazioni di Baron e Pinker appaiono fondate). A causa degli effetti prodotti da questo approccio alle questioni biomorali (visibile, ad esempio, in alcune decisioni assunte dal CNB, o nei protocolli restrittivi rispetto alla sperimentazione farmacologica elaborati da alcuni comitati bioetici ospedalieri), spesso si identifica la bioetica come la disciplina il cui compito è, né più né meno, quello di porre dei limiti alla ricerca scientifica, dimenticando, invece, che uno dei compiti *storici* che la disciplina si è assunto è

---

sono, nella maggior parte dei casi, contigue a quelle proposte dai bioeticisti. Non è questo il luogo deputato a uno specifico approfondimento ma si potrebbe ipotizzare che questa *tendenza* all'autonomizzazione disciplinare sia, in realtà, la spia più profonda di una trasformazione del sapere filosofico in senso *iperspecialistico* (alla maniera delle scienze empiriche), tendenza sulla quale *non* esprimo un giudizio di valore *negativo* o *positivo* ma che mi limito qui a registrare.

<sup>40</sup> A tal proposito, autori come Julian Savulescu, Ingmar Persson, Nick Bostrom e Allain Buchanan (solo per citarne alcuni) si dimostrano molto *attenti* ai dati scientifici. Julian Savulescu poggia le sue argomentazioni a sostegno del potenziamento morale degli esseri umani su alcuni dati provenienti dalla psicologia evolucionistica (cfr. J. Savulescu, I. Persson, *Unfit for the Future. The Need for Moral Enhancement*, Oxford University Press, Oxford 2012). Allen Buchanan, dal canto suo, si oppone all'idea che gli esseri umani possano essere potenziati, sotto il profilo morale, attraverso interventi di natura neurochimica e farmacologica sulla base di una diversa interpretazione di dati provenienti dall'indagine evolucionistica. (A. Buchanan, *The Evolution of Moral Enhancement*, in J. Savulescu, A. Clarke (et al.), *The Ethics of Human Enhancement. Understanding the Debate*, Oxford University Press, Oxford 2016).

proprio quello di costruire una tavola dei valori adeguata alle novità introdotte dalla scienza e dalla tecnologia.

Infine, le critiche alla bioetica, vista come sapere *astorico* e *astratto* (secondo quanto sostenuto da Baker e, per certi aspetti, da papa Francesco), possono mettere in evidenza un *potenziale* problema presente in talune indagini bioetiche, troppo attente alla costruzione di argomentazioni cogenti solo sotto il profilo logico. Possono, altresì, fungere da sprone per la costruzione di argomentazioni morali *non asettiche* ma attente alle dimensioni concrete dell'esistere. Non possono, però, essere usate per sostenere che la bioetica debba essere abbandonata, dal momento che i problemi oggetto di indagine della bioetica non scompaiono cassando la disciplina che se ne occupa.

##### **5. Considerazioni conclusive**

Di fatto, le argomentazioni analizzate nei §§3-4 segnalano elementi di criticità *effettivamente* presenti in talune indagini bioetiche ma non sono in grado di dimostrare né che la bioetica in quanto tale sia giunta al capolinea (e sarebbe pertanto da sostituire con qualche nuova disciplina) né che l'indagine bioetica sia viziata *ab origine* da qualche falla teorica. Piuttosto, esse suggeriscono *strategie* per migliorare la disciplina.

Per altro, non bisogna dimenticare che la bioetica è passata attraverso varie fasi di sviluppo:

- 1) la fase di nascita, tra la fine degli anni '60 e i primi anni '80, in cui ne vengono costruite le basi teoriche;
- 2) la fase dell'esplosione e del mainstream mediatico, tra la seconda metà degli anni 80 e la fine degli anni '90, allorquando la bioetica comincia anche un parallelo processo di istituzionalizzazione (con il sorgere, ad esempio, delle prime cattedre universitarie);
- 3) la fase attuale, in cui la disciplina, dopo essersi

sistematizzata e istituzionalizzata, attraverso alcuni suoi autori, *ripensa* se stessa mettendo in evidenza aspetti critici e/o elementi da potenziare.

Ebbene, se accogliamo in chiave costruttiva le indicazioni provenienti da Jonsen, Baron, Pinker, etc., dobbiamo riconoscere che, *in talune circostanze*, nell'attuale fase storica, la bioetica appare autoreferenziale, poco utile al progresso della ricerca scientifica, astorica e disattenta ai dati provenienti dalle scienze empiriche e a partire da tale riconoscimento sforzarci di ricordare che:

1) la bioetica non dovrebbe *mai* perdere di vista la sua connessione con le scienze della vita (e con i dati da esse forniti) e questo affinché la sua efficacia esplicativa possa crescere e affinché la costruzione di specifici quadri normativi non venga concepita *a discapito della scienza* ma, per quanto possibile, in armonia con essa;

2) le trasformazioni subite dai concetti di vita, morte, sessualità e riproduzione, natura umana, etc. non possono essere comprese adeguatamente se non attraverso un approccio *multifocale* che si sforzi di analizzare i problemi sempre all'interno della trama complessa nella quale si collocano;

3) gli autori impegnati in ambito bioetico dovrebbero cercare costantemente strategie affinché la riflessione teorica non sia disgiunta dalla capacità *pratica* di trasformare le modalità attraverso le quali gli individui comprendono la realtà e individuano principi e valori con cui regolare la propria condotta. Da questo punto di vista la bioetica non deve trincerarsi dietro un accademismo elitarista, ma al contrario aprirsi alla società ed essere un sapere trainante e fondamentale per l'accrescimento della consapevolezza dei cittadini (consapevolezza che si traduce in scelte e deliberazioni più

ponderate rispetto a temi cruciali per la loro esistenza)<sup>41</sup>.

In definitiva, la riflessione bioetica può ancora avere un ruolo centrale a patto che non si rinchioda in una sorta di torre d'avorio teorica dalla quale formulare principi astratti ai quali le persone dovrebbero attenersi e a patto che essa lavori per la costruzione di un sapere che: 1) sia effettivamente un *ponte* tra le scienze empiriche (con particolare attenzione alle scienze della vita e della salute) e l'etica; 2) non si proponga come gendarme morale; 3) si sforzi di realizzare una forma di *interdisciplinarietà* di carattere non meramente giustappositivo e affronti i temi etici sempre all'interno di una *visione filosofica complessiva*. L'interdisciplinarietà dovrebbe essere espressione della consapevolezza che i problemi bioetici sono *sempre* problemi complessi, ossia problemi che per essere correttamente inquadrati e per ricevere soluzioni adeguate richiedono l'apporto di più *specificità disciplinari* (da quella etico-filosofica a quella biologica, da quella clinica a quella giuridica). Andrebbe evitato, però, che ognuno di questi *specifici* campi disciplinari agisca in autonomia, generando una sorta di effetto "compartimento stagno", e poi si raccordi agli altri, per giustapposizione, solo in occasione di un convegno o della pubblicazione di un volume collettaneo. D'altro canto, i bioeticisti, in particolare quelli di formazione filosofica, dai quali ci si aspetterebbe la costruzione di analisi di ampio respiro, non sempre rendono adeguatamente conto della *complessità* e *multifattorialità* dei problemi bioetici.

Molti bioeticisti hanno compreso che l'esistenza di queste difficoltà non deve rappresentare un *vulnus* per la bioetica, piuttosto uno sprone e un puntello critico capace di generare un *rinnovamento positivo*, il potenziamento di alcuni strumenti di

---

<sup>41</sup> Questo punto apre alla complessa questione, che può essere qui soltanto accennata, di quali strategie di comunicazione adottare per permettere ai non addetti ai lavori di *relazionarsi* alla bioetica e, ancora, alla questione di quali strategie adottare per rendere *efficace* l'insegnamento della disciplina (ivi compresa la questione dell'insegnamento della bioetica nelle scuole).

indagine e la messa a punto di strategie attraverso le quali accrescere le potenzialità di un sapere che può ancora oggi, per riprendere le parole di Potter<sup>42</sup>, rappresentare un *ponte verso il futuro*.

LUCA LO SAPIO ha conseguito il titolo di Dottore di ricerca in Bioetica presso l'Università degli Studi di Napoli Federico II

[periecontologia@gmail.com](mailto:periecontologia@gmail.com)

---

<sup>42</sup> Riprendere le parole di Potter, ma, verrebbe da dire, *contro* Potter stesso, il quale concepiva il compito della bioetica in un'ottica *sostanzialmente* conservatrice.

S&F\_n. 17\_2017



ÉTICHE

MARIANGELA CAPORALE

**BIOETICA DAL COMANDAMENTO.****INTORNO ALLA RIFLESSIONE EBRAICA SULLA FECONDAZIONE ASSISTITA E L'EUTANASIA**

1. Premessa 2. Sulla fecondazione omologa  
3. Sulla fecondazione eterologa 4. Sull'eutanasia 5. Conclusioni

**ABSTRACT: BIOETHICS FROM COMMANDMENT. CONCERNING JEWISH REFLECTION ON FIVET AND EUTHANASIA**

*This paper focuses on the specific nature of the Jewish bioethical thought. My interest regards the peculiarity of the biblical Jewish approach to biomedical questions like FIVET and euthanasia. The paper points out the relationship between Jewish and Christian bioethical view about these questions and it shows the analogies and the differences typical of two creationist faiths.*

**1. Premessa**

Il confronto con la fede cristiana ha sempre costituito un passaggio necessario per l'elaborazione condivisa della riflessione intorno ai temi e alle domande che delineano l'orizzonte della bioetica.

Il tempo e le dinamiche che hanno dato forma al dibattito bioetico consentono di guardare con sospetto alla sclerotizzazione del confronto tra la posizione cosiddetta "laica" e quella altrettanto retoricamente definita "religiosa".

Quello che immediatamente appare chiaro è che, in genere, si tende a identificare il punto di vista "religioso" con quello espresso dal magistero della Chiesa Cattolica. A volte - come accade per la riflessione intorno alle questioni della fine della vita - il riferimento alle chiese protestanti è stato altrettanto fecondo.

Il punto che vorrei sottolineare da subito è che questo atteggiamento mostra il disinteresse di fondo nei confronti di tradizioni di fede "altre" rispetto a quella cristiana - e

cattolica in particolare – disinteresse per cui quasi mai le posizioni di mondi religiosi e di tradizioni di fedi non cristiane sono state coinvolte a pieno titolo nel dibattito bioetico. Questo ha significato perdere l'opportunità di ampliare non soltanto lo spazio della domanda, ma anche quello che tiene in sé nuove risposte, tracce di pensiero sepolte che meritano di essere seguite, in quel percorso difficile che è la bioetica.

La facilità dell'identificazione tra “religioso” e “cattolico” ha svilito la tensione creativa di quella che è la sostanza bioetica fondamentale, ossia il dialogo interumano. “Facile” è un atto del pensiero che rinuncia alla complessità e all'articolazione di quelle esperienze che, in quanto vissute, chiedono di essere conosciute e pensate. E quelle religiose sono proprio questo genere di esperienza: interpellante, da un lato, chiarificatrice, dall'altro.

Mi pare, dunque, che escludere questo specifico universo di vita significata, non corrisponda a quella importante dinamica del pensiero che si traduce nello sforzo di essere e di mantenersi libero, sforzo per cui definiamo il pensiero autenticamente “filosofico”. Questo processo di emancipazione include la comprensione dell'esperienza religiosa, alla quale, dunque, non può essere negato di valere come una voce tra le voci che pensano e parlano anche bioeticamente.

Per tornare all'osservazione di partenza: di certo non si può sottovalutare il fatto che la posizione dei cattolici esprime l'unità del magistero ecclesiale e che, per questa unità dottrinale, quella cattolica risulta essere posizione effettivamente “soggettiva”, posizione, cioè, che consente un'interlocuzione pressoché lineare e diretta. Né si può considerare un dato tra gli altri il fatto che la posizione cattolica rappresenta quella della maggior parte dei credenti, almeno nel contesto geografico europeo, e occidentale in genere. Il che, va da sé, implica che si debba sempre misurare il peso

sociale, politico e culturale di questa posizione, ascoltarne le ragioni di fondo e comprenderle nello spazio del confronto etico e della sintesi giuridica.

Intendo ragionare sulle posizioni di una esperienza di fede che precede e dà ragione di quella cristiana: mi riferisco alla fede ebraica.

Mi interessa commentare il punto di vista bioetico che fa riferimento a questa tradizione di fede rispetto ad alcuni temi dell'inizio e della fine della vita.

La fede biblica ebraica, per la quale e nella quale trova radice la fede cristiana, ha costruito la propria ricchezza dottrinale per il tramite di mediazioni culturali altre rispetto a quelle che hanno consentito alla fede cristiana di ottenere per sé l'assetto magisteriale che la costituisce teologicamente e le permette di tradursi in quella soggettività che pensa e agisce come *una* soggettività.

Trovo, dunque, motivo di interesse ad analizzare questioni bioeticamente sensibili in quel quadro di riferimento che è l'ebraismo, fede biblica come biblica è la fede cristiana: questo rapporto di originaria fraternità racconta due storie teoretiche, il cui intreccio, nei tempi dell'analogia e della differenza, ha tra i suoi fili quelli che tessono anche la trama della ragione bioetica.

## ***2. Sulla fecondazione omologa***

Le questioni bioetiche che sono discusse in relazione agli sviluppi della ricerca biomedica applicata all'inizio della vita, sono questioni dalle quali emerge con evidenza lampante il legame originario e fondamentale tra l'ebraismo e il cristianesimo. Dio creatore giustifica questa inscindibile relazione. È come se proprio l'orizzonte che traccia la domanda bioetica possa costituire lo spazio entro cui è possibile vivere non tanto e non solo l'amicizia del dialogo ma, più ancora, e più veracemente, la

fraternità costitutiva di queste due esperienze di fede. Verità effettuale, questa, che riconosciamo come verità culturale, ossia verità che assume la forma di criterio etico e politico per la vita del mondo e per la vita nel mondo; verità effettuale, cioè, che non riconosciamo da subito e prima di tutto come verità teologica. L'unità di questa verità è solida al punto da tenere in sé e risolvere anche la distinzione sottolineata precedentemente: la mancanza, per l'ebraismo, di un'unica autorità dottrinale che favorisca un orientamento etico condiviso.

La solidarietà bioetica tra le due fedi bibliche dipende dalla comprensione del reale come mondo creato, che è comunicazione di sé di quella soggettività personale che pensa e vuole fino all'essere dell'altro da sé: Dio crea il mondo.

Cominciamo da un argomento specifico: se venisse meno il presidio creazionista, non sarebbe data la posizione ebraica in merito alla fecondazione in vitro. Che è così tanto prossima a quella cristiana, sistematizzata e tradotta dal magistero cattolico, da sembrarne la condizione teoretica e morale.

In realtà bisognerebbe precisare che l'ebraismo di cui si tratta è quello ortodosso, dato che diverse sono le tradizioni e le declinazioni della fede e della tradizione ebraica. Nell'ebraismo

ci sono tante autorità, ciascuna delle quali, rispetto allo stesso problema, può dare una risposta differente. Il rapporto con queste autorità delle persone è articolato: in mondi strettamente legati alla tradizione, la persona si rivolge all'autorità religiosa e a questa rimane assolutamente vincolata. In altri casi o non ci si rivolge affatto, o ci si va solamente per sentire un parere orientativo ma non vincolante<sup>1</sup>.

Come per la maggior parte delle posizioni assunte nel contesto ebraico ortodosso, i riferimenti alla tradizione e alla sua autorità riguardano prima di tutto la Torah, la Mishnah e il Talmud e poi il codice di Maimonide e quello dello *Shulchan 'Arukh*, per riferire le fonti più significative. Nonostante questi

---

<sup>1</sup> R. Di Segni, *Intervista* di F. Bolino in «Il Riformista», 15 febbraio 2009. Ricordo che Riccardo Di Segni è medico e Rabbino capo della comunità ebraica di Roma.

riferimenti comuni, non mancano punti di vista differenti da quelli dedotti interpretando questi testi: essi sono testimonianza di un'elaborazione dell'esperienza etica che non si è misurata con le specifiche tematiche bioetiche, per le quali questi testi vengono adottati come paradigma utile all'orientamento e alla scelta.

La fecondazione assistita omologa è quasi sempre considerata favorevolmente perché risponde alla vocazione genitoriale di una coppia e le permette di superare i problemi di sterilità che possono ostacolare la sua fecondità. Non è accettata la fecondazione assistita eterologa né quella finalizzata a una genitorialità omosessuale. Di conseguenza decisa è la posizione contraria alla gestazione surrogata.

Le ragioni che spiegano queste posizioni non dipendono dalla definizione dell'identità dell'embrione, del quale in genere non si intende fissare uno specifico statuto ontologico. La necessità di questa definizione è propria della cultura filosofica e teologica cattolica e dell'impostazione tomista che la contraddistingue. Questa ascendenza teoretica, che comporta la definizione dell'individuo procreato in vitro e la deduzione da essa delle conseguenze bioetiche che riguardano l'embrione e i soggetti coinvolti nell'atto della fecondazione, non interessa la posizione ebraica e non perché manchi il riferimento a questo modello speculativo e ai temi metafisici fondamentali che lo caratterizzano: lo stesso Maimonide è raffinatissimo pensatore neoaristotelico, la cui *Guida dei perplessi* ha rappresentato un'opera con la quale la filosofia e la teologia cristiane si sono confrontate per ragionare intorno alla mediazione biblica dell'ontologia di Aristotele.

Non ostacolare le tecniche di fecondazione nella formula omologa vale a praticare il precetto con il quale comincia la narrazione biblica e la relazione umano-divina. In prima battuta la creazione dell'umanità e il modo in cui essa accade: a immagine e

somiglianza di Dio. Poi la parola che chiede di procreare e lo chiede articolando l'ammonimento nella forma della benedizione:

Dio creò l'uomo a sua immagine; a immagine di Dio lo creò; maschio e femmina li creò. Dio li benedisse e disse loro: "Siate fecondi e moltiplicatevi, riempite la terra".

Maschio e femmina sono interpellati da subito come soggetti responsabili affinché la terra non sia un deserto ma diventi luogo abitato. I versetti di Genesi riferiti ad Adamo ed Eva e quelli che riprendono il medesimo precetto rivolto a Noè e a sua moglie, generalmente vengono interpretati alla luce di quanto scrive Isaia:

Poiché così dice il Signore, che ha creato i cieli; egli, il Dio che ha plasmato e fatto la terra e l'ha resa stabile e l'ha creata non come orrida regione, ma l'ha plasmata perché fosse abitata<sup>2</sup>.

Secondo alcune autorità rabbiniche la tecnica della fecondazione omologa può comportare la trasgressione al divieto di dispersione e di distruzione dello sperma e inficiare la validità della relazione sessuale matrimoniale che costituisce l'atto per il quale è prescritta la procreazione, atto senza compiere il quale la relazione perde il carattere precettistico che le compete. La maggior parte dei cosiddetti "decisori" ritiene che il caso della fecondazione omologa non costituisca la trasgressione di questo precetto, perché la fecondazione omologa è una tecnica finalizzata a preservare il comandamento che include in sé questo precetto, ossia il comandamento dello *shelom bait* per il quale la custodia del nucleo familiare dipende dalla presenza dei figli, il cui concepimento precede, dunque, l'obbedienza a qualunque altro precetto.

L'intero quadro argomentativo qui sintetizzato è ripreso dal magistero della Chiesa Cattolica sulla base delle medesime ragioni scritturistiche, ossia per la medesima fede nella soggettività

---

<sup>2</sup> Va sottolineato come il precetto della procreazione riguardi unicamente il maschio visto che è proibito obbligare qualcuno a compiere azioni dolorose e pericolose per la propria vita. La maternità, dunque, si configura come quel diritto cui corrisponde il dovere della paternità. Si veda R. Di Segni, *Fecondazione artificiale e bioetica ebraica*, in «La Rassegna Mensile d'Israel», LX, 1-2, 1993, pp. 187-194.

creativa di Dio e per la conseguenza etica che tale fede implica per la storia degli uomini, tra loro e nel mondo. Una sintonia necessaria laddove le ragioni dell'insegnamento bioetico siano giustificate dalla parola della Rivelazione, più che mai nei passaggi per i quali essa poggia sull'evidenza del dettato biblico, come accade per una parte del racconto della creazione e per la codificazione delle relazioni sponsali e familiari<sup>3</sup>.

Soltanto quando la riflessione bioetica emerge dalla testimonianza biblica, laddove questa non sia già divenuta oggetto di elaborazione teologica, appare immediata la consonanza tra le due fedi testamentarie. Già quando si comincia a ricorrere alla ragione essenzialista e definitoria, assumendo, per rispondere alle questioni bioetiche fondamentali, le dinamiche della speculazione sistematica e la logica più o meno rigidamente apodittica di tanta parte della tradizione del pensiero occidentale, questo accordo perde vigore e si svilisce. Come accade quando si tratta di dare conto della realtà dell'embrione: non mi occupo in queste pagine di evidenziare il significato e il valore di questo tema ma ugualmente sottolineo che esso rappresenta un'occasione di straordinaria utilità laddove si intenda favorire un'analisi comparativa delle fedi bibliche bioeticamente interpellate visto che, proprio a causa dell'argomentazione ermeneutica decisamente orientata a valere anche in forza della ragione sistematica aristotelico-tomista laddove si tratti di spiegare la realtà dell'embrione, esse si distinguono significativamente sul piano teoretico. Accade, poi, però, che rispetto ai comportamenti e alle pratiche mediche che riguardano l'embrione, la posizione ebraica e cristiana torna a

---

<sup>3</sup> Un testo davvero utile per un'interpretazione sinottica delle posizioni bioetiche ebraiche e cristiane è S. Spinsanti (a cura di), *Bioetica e grandi religioni*, Edizioni Paoline, Cinisello Balsamo 1987. Si veda anche il manuale di J. Massué, G. Gerin, *Diritti umani e bioetica*, Seps, Roma 2000, nel quale si trova un'utile rassegna delle posizioni religiose sui casi bioeticamente sensibili.

raccontare quella prossimità originaria, i cui tratti ho descritto in termini di fraternità.

### **3. Sulla fecondazione eterologa**

Quando si tratta di giustificare il punto di vista contrario alla fecondazione eterologa e alla maternità surrogata, qualunque sia il fine per il quale quest'ultima è praticata, fondamentale diventa la questione delle relazioni che si instaurano per preparare questa pratica medica e quelle che si determinano dopo che è stata effettuata. Al centro della riflessione sono collocati gli adulti che decidono questa pratica e il significato della loro scelta: è il significato attribuito a questa scelta, infatti, a consentire il riconoscimento al figlio nato di una specifica identità giuridica e sociale.

L'ipotesi di fecondazione eterologa, ovvero con il seme di un donatore esterno, per principio viene considerata una tecnica eticamente non ottimale. Ma questo non è sufficiente a far considerare la fecondazione con il seme di un altro uomo come un adulterio vero e proprio. Cosa è infatti ciò che definisce l'adulterio? Il rapporto sessuale o il seme che feconda l'ovulo? La creatura che nasce da una inseminazione eterologa sarà considerata con i rigori del mamzer (impropriamente tradotto come "bastardo"), oppure no? Abbiamo su questo argomento fonti molto particolari che citano casi di gravidanze realizzatesi senza rapporti sessuali (ad esempio il caso di Ben Sirà) che in generale orienterebbero a dire che ciò che definisce l'adulterio in termini rigorosi è il rapporto sessuale e non il semplice passaggio del liquido seminale nell'utero, anche se non appartiene a quello del marito. La maggioranza delle autorità rabbiniche non consente la fecondazione eterologa perché, anche se tecnicamente non si può configurare come un adulterio, in realtà è una procedura che interviene in maniera decisiva a spezzare in qualche modo l'unità psicologica, morale e spirituale della coppia, introducendo un elemento esterno. Anche tutte le problematiche psicologiche che ne possono derivare e che riguardano il donatore, la donatrice, i genitori e il prodotto di questa procedura sono importanti e vanno rispettate. Per questo motivo l'orientamento generale è di dire no. La complessità delle situazioni che possono nascere dalla procedura della fecondazione eterologa ne fanno praticamente un argomento considerato molto negativamente<sup>4</sup>.

Il breve passaggio dell'intervista al rabbino Di Segni che ho riportato, chiarisce la posizione condivisa dall'ebraismo ortodosso in merito alla fecondazione eterologa: si tratta di una

---

<sup>4</sup> Id., *L'embrione - uomo*, in «Moked», 31 luglio 2008.

tecnica riproduttiva che risulta problematica prima di tutto perché mette in gioco la qualità e il valore delle relazioni tra gli adulti che decidono questa pratica medica. È una fecondazione per la quale si stabiliscono legami genitoriali tali da compromettere l'identità della coppia e di quella famiglia che, dopo questo tipo di fecondazione, prende forma. Il problema sembra essere di ordine psicologico e relazionale ma, a mio giudizio, è prima ancora, e ancora una volta, di tipo dottrinale.

Si mette in evidenza da subito, infatti, che questa tecnica può configurarsi come adulterina e che le premesse e le conseguenze di una scelta del genere contraddicono la parola del comandamento. Alcuni, per sottolineare la possibile apertura interpretativa rispetto a questa pratica, ricordano spesso il caso del concepimento di Ben Sira, nato dal profeta Geremia e da sua figlia, fecondata dal seme del padre disperso nell'acqua: si tratterebbe di un caso di fecondazione legittimo - eterologo diremmo, ma non solo, visto che si tratta di un incesto - e questo perché l'autorità rabbinica ritiene che possa dichiararsi la colpa di adulterio o di incesto soltanto se ha avuto luogo un'effettiva relazione sessuale tra i genitori del concepito.

Certo, tra una tecnica di fecondazione in vitro, come quella eterologa, e il caso commentato dal Talmud, caso che è obiettivamente, ossia scientificamente, inverosimile e che immagino abbia un valore unicamente simbolico, funzionale alla discussione e al dibattito su temi specifici di etica familiare, sussiste una differenza tale che il riferimento selezionato sembra svuotarsi immediatamente di significato, laddove si voglia utilizzarlo per lasciare aperto un varco a posizioni diverse rispetto a quella sostanzialmente e quasi unanimemente contraria alla fecondazione eterologa<sup>5</sup>.

---

<sup>5</sup> Il carattere esemplificatorio di questo episodio come di altri, tratti dalla tradizione ebraica scritturista e talmudica, appare chiaro dalla riflessione attuale in materia di matrimonio e divorzio nel diritto ebraico. Un utile riferimento bibliografico su questi temi è senz'altro A. M. Rabello,

Tra i cosiddetti *Responsa* di rabbini a noi contemporanei che spiegano la posizione contraria alla fecondazione eterologa come posizione che non ammette eccezioni, meritano di essere ricordati quelli di Rav Joel Teintelbaum e il Rav Eliezer Waldenberg: essi spiegano che le fonti che esaminano il caso riportato, sono fonti inadeguate a valutare la moralità di questa tecnica. Quello tratto dalla tradizione talmudica e midrashica, infatti, è un esempio che riguarda comportamenti nient'affatto volontari e consapevoli. La fecondazione eterologa, al contrario, è un atto che si configura come atto e volontario e consapevole, per cui non può non definirsi come adulterio e *mamzherut*, espressione che indica la condizione di colui che nasce da una relazione adulterina. Il versetto del Levitico 18,20 secondo il quale «*alla moglie del tuo prossimo non darai il tuo giacere per seme per renderti impuro con lei*» chiarisce una volta di più che non può esservi donazione di seme che non sia espressione del rapporto coniugale, anche laddove lo scambio del seme non avvenisse con un rapporto sessuale effettivo.

La presunzione di paternità e la responsabilità degli alimenti sono due aspetti giuridici fondamentali per comprendere la declinazione psicologica e sociale del divieto di ricorrere alla tecnica di fecondazione eterologa.

Se il seme è del marito, egli pagherà gli alimenti, se non lo è, ma egli ha acconsentito alla procedura della fecondazione assistita, le opinioni sono discordanti, mentre è certo che egli non ha il dovere di pagare gli alimenti, qualora il seme non sia il suo ed egli non abbia acconsentito all'inseminazione. Inoltre, altri possibili problemi si avrebbero in relazione al c.d. *jochas*, cioè per quanto attiene allo stato giuridico della persona in rapporto ai suoi genitori. Può essere considerato ebreo il nascituro frutto di un concepimento in vitro? ovviamente sì, se la coppia di genitori ebrei è ricorsa alla fecondazione omologa. Posizioni discordanti si riscontrano, invece, se la coppia è ricorsa alla fecondazione eterologa<sup>6</sup>.

Per l'ebraismo ortodosso, infatti, è meno problematica la donazione del gamete di un uomo non ebreo per avere la certezza

---

*Introduzione al diritto ebraico. Fonti, matrimonio e divorzio, bioetica*, Giappichelli, Torino 2000.

<sup>6</sup> M.F. Maternini, L. Scopel, *Bioetica e confessioni religiose*, Edizioni Università di Trieste 2014, pp. 27-28.

dell'ebraicità del concepito, visto che questa dipende dall'ebraicità della madre.

È questa, però, una questione secondaria, che potrebbe non essere posta laddove si seguisse il divieto di ricorrere a questa pratica, divieto che costituisce la materia bioetica fondamentale. Se la fecondazione eterologa implica una maternità surrogata e una maternità surrogata a beneficio di una coppia omosessuale, il giudizio bioetico è ancora più intransigente. E lo è senz'altro per le questioni giuridiche che conseguono a una pratica del genere, ma il divieto non dipende da questo tipo di conseguenze: la fecondazione assistita di tipo eterologo è un atto contrario alla fede nel Dio creatore, fede per la quale, nascendo, non acquistiamo il diritto alla vita, e quindi la capacità di tradurre noi stessi in soggetti dai quali dipende il suo poter essere.

Non abbiamo il diritto alla vita ma il dovere di non uccidere. Siamo chiamati, cioè, a trattenerci in quella dimensione i cui confini sono definiti dalla originaria passività del ricevere e dalla logica del donare/accogliere che esprime l'asimmetria della relazione creaturale, una logica che non può essere compresa prima e vissuta poi, se non risulta da quell'esperienza conoscitiva che è l'esperienza di fede.

#### **4. Sull'eutanasia**

Ritengo che valga la pena dire da subito che la riflessione ebraica sull'eutanasia è semplice di quella semplicità che restituisce la pienezza del comandamento e l'obbedienza immediatamente coerente che le deve corrispondere: non ucciderai. Proprio per questo, a proposito dell'eutanasia, le posizioni rabbiniche non si diversificano, come accade nel caso della fecondazione assistita. L'eutanasia è condannata in qualunque modo si eserciti, qualunque sia la distinzione che la connota. È altrettanto solida la certezza che non si debba rallentare il

processo del morire, laddove si possa tecnicamente trattenere in vita un malato in fase terminale.

Chiarisce efficacemente la visione del problema dal punto di vista ebraico una fonte giuridica autorevole come *Shulchan 'Arukh*, in cui si dichiara che *qualora il profeta venisse per avvertirci che una certa persona ha solamente un'ora o un momento di vita, la Torah non distingue tra colui che uccide una persona che potrebbe vivere molti anni e un vecchio con pochi attimi di vita: la vita non è oggetto del giudizio umano, del giudizio di colui che vive e che è in relazione ad altri viventi; la vita non può essere sottoposta alla gradualità e alla proporzionalità che presiede alla formulazione di un predicato valutativo. L'assolutezza che le compete - obiettiva se la vita è da Dio e la sua effettività, come la sua comprensione, dipendono unicamente dall'iniziativa divina - significa che, se si procede a sottrarre valore alla vita in relazione a specifiche condizioni come quelle di colui che patisce una sofferenza destinata a consumarlo fino alla morte, la vita per se stessa perde valore<sup>7</sup>.*

Ecco la solidità del comandamento, la chiarezza dell'interpretazione, l'univocità fiera della sua applicazione: non è lecito accelerare la morte di un uomo e nemmeno ostacolarne il processo per così dire "naturale". A questa posizione, etica prima e bioetica poi, si aggiunga il dovere del medico di prodigarsi per favorire la guarigione del malato e per alleviare le sue sofferenze. Se anche la vita del malato dipendesse da terapie e strumenti di rianimazione, la pratica delle une e l'applicazione degli altri andrebbero sostenute fino a quando la morte non sopraggiunga da sé. Il che non contraddice il divieto di

---

<sup>7</sup> È questa la posizione difesa e argomentata dal rabbino Jacobovitz, che è uno dei primi "sistematori" del pensiero ebraico in materia di bioetica: I. Jacobovitz, *Jewish medical ethics. A comparative and historical study of the Jewish religious attitude to medicine and its practice, (in ebr.)*, Mossad Harav Kook, Jerusalem 1966. Sull'argomento si vedano tra gli altri: E. N. Dorff (ed. by), *Matters of Life and Death: A Jewish Approach to Modern Medical Ethics*, Jewish Publication Society, Philadelphia, 1998; D.M. Feldman, *Where There's Life, There's Life*, Yashar Books, Brooklyn 2006.

quell'accanimento che tenta di essere terapeutico, pur nella consapevolezza della inutilità di questo sforzo.

Nelle stesse situazioni di quella che ha riguardato Eluana Englaro, i grandi decisori ritengono che non vadano sospese l'idratazione e l'alimentazione, in quanto trattamenti ordinari e nient'affatto eccezionali.

Per riflettere sulla posizione ebraica anche in materia di eutanasia, non si può fare a meno di richiamare l'attenzione su un episodio biblico che sembrerebbe aprire alla discussione intorno alla legittimità dell'eutanasia stessa. Lo riporto così come lo racconta il rabbino Di Segni.

Un caso notevole è quello della morte del re Saul, narrata al cap. 31 di 1 Samuele, e al cap. 1 di 2 Samuele. Saul muore durante una battaglia contro i filistei; accerchiato dai nemici, vede profilarsi la sconfitta, e temendo di cadere prigioniero ed essere esposto a sofferenze intollerabili, chiede allo scudiero di togliergli la vita; lo scudiero si rifiuta, e allora Saul si trafigge da sé con la sua spada. Ma questo non basta a farlo morire, e allora il re in agonia si rivolge a un giovane amalecita, chiedendogli di finirlo. L'amalecita uccide Saul, e lo va a raccontare a David, rivale di Saul e futuro re; ma David, ascoltato il racconto, condanna l'amalecita<sup>8</sup>.

Se non può tacersi il valore della sofferenza che spinge al suicidio, al punto che questa tentazione è sottratta alla punizione della legge, è altrettanto chiaro che il comportamento dell'amalecita contravviene al comandamento che vieta di uccidere: non è ammesso accelerare il processo del morire anche laddove non si possa alimentare più alcuna speranza di guarigione e laddove a chiedere di morire fosse lo stesso ammalato. Inoltre, e non in contraddizione con questa posizione, si ritiene che vada proibito ogni comportamento che prolunghi e ritardi artificialmente il decesso stesso.

Così come è proibito accelerare la morte di un individuo, parimenti può essere proibito ritardarla con mezzi artificiali. Le fonti medioevali abbondano di strane casistiche in questo senso: ad esempio il rumore ritmico di uno spaccalegna che entra in risonanza con il battito cardiaco di un agonizzante, o il rumore o il pianto nella stanza dove si trova il malato, se ne prolungano l'agonia, possono essere ridotti al silenzio. In altri termini, appare lecito rimuovere

---

<sup>8</sup> R. Di Segni, *Eutanasia e bioetica degli stadi terminali. La bioetica dei trapianti*, [www.nostreradici.it](http://www.nostreradici.it).

ciò che impedisce la morte, mentre è illecito mettere in atto ciò che direttamente la affretta<sup>9</sup>.

Questo insegnamento, per certi versi ancora più drastico delle indicazioni contenute nel magistero cattolico, risponde compiutamente dell'indisponibilità della vita umana proprio perchè vita creata, *proveniente* e proveniente dal *nulla* della ragione e della libertà degli uomini, dall'essere date, cioè, dell'una e dell'altra. *Nulla* che è del venire dall'insondabile realtà di altri che è Dio.

Vita creata in quell'attimo che mostra da un lato l'immediata contemporaneità che è del dare e del ricevere, e dall'altro l'irrevocabile condizione che è del venire dopo, la certezza vissuta del non essere all'inizio del nostro cominciare a essere, la certezza vissuta del nostro essere all'inizio in quanto cominciati a essere Non ucciderai.

Ho definito più radicale e drastico il punto di vista ebraico rispetto a quello cattolico in merito alle questioni della fine di una vita ammalata e ammalata irreversibilmente. Questa definizione trova adeguata spiegazione soprattutto in relazione alla discussione intorno ai criteri di accertamento della morte e all'utilità di questi, se si intenda procedere all'espianto e al trapianto di organi.

Salvare la vita di un uomo è la legge che si impone su ogni altra legge: il limite che le è imposto è la difesa di un'altra vita. Limite assai evidente nel caso del trapianto di organi, più specificamente del trapianto cardiaco, visto che si tratta di espiantare un organo pienamente funzionante. Le autorità religiose hanno discusso soprattutto intorno ai criteri in relazione ai quali è possibile dichiarare il decesso di un individuo e procedere, se fosse possibile, all'espianto del suo cuore.

---

<sup>9</sup> *Ibid.* Cfr. L. Caro, *Eutanasia e Ebraismo*, in M. Gensabella Furnari (a cura di), *Alle frontiere della vita. Eutanasia ed etica del morire*, Vol. 2, Rubbettino Editore, Soveria Mannelli 2003.

Per la tradizione talmudica, la vita cessa con la cessazione del battito cardiaco. I criteri ufficiali di accertamento della morte sono, invece, criteri cerebrali, grazie ai quali, se anche l'attività neurologica fosse compromessa, sarebbe possibile espiantare un cuore ancora "vivo" e pulsante e quindi utile per un trapianto.

In un primo tempo le autorità rabbiniche considerarono l'espianto di quest'organo un vero e proprio omicidio e si espressero decisamente contro la pratica dei trapianti. Il fatto che questa pratica portasse tanti benefici ha costretto a rivedere questa posizione fino a riabilitare l'insegnamento di quella tradizione interpretativa, a lungo trascurata, che considera la cessazione dell'attività respiratoria, e non di quella cardiaca, il criterio di accertamento della morte. Che si smetta di respirare significa che l'attività cerebrale è compromessa, di conseguenza si accolgono i criteri stabiliti dall'università di Harvard come criteri validi per definire lo stato di morte di un individuo. È questa la linea assunta dal rabbinato israeliano nel 1986, secondo cui, una volta accolto il criterio di accertamento cerebrale della morte, in conformità con quella tradizione talmudica che considera la cessazione della respirazione la causa irreversibile della morte, è possibile l'espianto e il trapianto del cuore come di ogni altro organo. Ma è un'interpretazione che non rappresenta la totalità delle posizioni rabbiniche<sup>10</sup>.

---

<sup>10</sup> Sul carattere inquietante del criterio cerebrale di accertamento della morte valga, in questa sede, unicamente la testimonianza di un pensatore come Hans Jonas, figlio anche della cultura religiosa ebraica e critico raffinato delle motivazioni proposte dal Comitato di Harvard, comitato che fissò, nel 1968, i criteri di accertamento cerebrale della morte. Il quadro della discussione è più ampio e articolato di quello che l'opera di Jonas profila. Nel contesto di questo contributo ci limitiamo a ricordare soltanto due riferimenti bibliografici del filosofo e bioeticista tedesco, utili a inquadrare il tema, visto che è senz'altro per l'autorevolezza della sua proposta critica che la questione dell'accertamento cerebrale della morte ha continuato a essere questione discussa: H. Jonas, *Tecnica, medicina ed etica. Prassi del principio responsabilità*, Einaudi, Torino 1997; Id., *Dalla fede antica all'uomo tecnologico. Saggi filosofici*, Il Mulino, Bologna 2001; Id., *Il principio responsabilità. Un'etica per la civiltà tecnologica*, Einaudi, Torino 2002.

In estrema sintesi si può dire che l'accordo riguarda il divieto dell'eutanasia cosiddetta "attiva", di quella "passiva" se si configura come pratica di accelerazione del processo di morte, l'accettazione delle cure palliative per scongiurare la tentazione dell'accanimento terapeutico, l'obbligo di idratazione e di alimentazione del malato terminale. È un quadro del tutto simile a quello che emerge dal magistero della Chiesa cattolica in materia di eutanasia. Distinguo significativi riguardano, invece, l'ammissibilità e il valore della donazione degli organi, del loro espianto e del loro trapianto<sup>11</sup>.

### **5. Conclusioni**

Ritengo che il dibattito bioetico debba includere la riflessione sulle ragioni di prassi specifiche, quelle la cui applicazione dipende dall'esperienza di fede, la cui capacità performativa consente, ai soggetti coinvolti in questa esperienza, di conoscere la realtà del mondo, e l'inquietudine che la contrassegna, nel modo che è precluso a esperienze altre da questa e alle loro rispettive traduzioni conoscitive del reale.

Si definirebbe un approccio inclusivo quello descritto, capace *semplicemente* di riconoscere la ricchezza del talento riflessivo e valutativo che è possibile esercitare in contesti diversamente umanizzanti. Ma non è soltanto l'evidenza e la vaghezza di quella ricchezza cosiddetta "multiculturale" a costituire la finalità di un dibattito bioetico adulto e all'altezza delle sfide della scienza al pensiero e all'agire umano.

Alla bioetica, che espone i suoi confini all'attraversamento di esperienze come quella biblica della vita e della morte, è dato di pensare diversamente dall'imperativo dell'autonomia intellettuale, è dato di procedere più in là della coerenza della logica che

---

<sup>11</sup> Meriterebbe una precisazione il punto di vista della Chiesa protestante valdese che si è espressa proponendo una riflessione di altro segno sulla questione dell'eutanasia. Rimando a Tavola Valdese, Gruppo di lavoro sui problemi posti dalla scienza, *L'eutanasia e il suicidio assistito*, in «Bioetica», 1, 1999.

poggia sull'evidenza effettuale e articola la propria argomentazione, trattenendo il fatto bioeticamente significativo, nell'ordine della ragione causale, quella che, cioè, anche riflettendo bioeticamente, cerca soltanto conferme alla certezza della propria legislazione teoretica e morale.

Slabbrare i termini del discorso per disporre la ragione e il giudizio all'inattualità di esperienze come è l'esperienza di fede, esperienza a cui è possibile smentire la pienezza della ragione autoreferenziale, potrebbe valere la conquista di percorsi valutativi nuovi autenticamente e, in qualche modo, in tanti casi, inaspettatamente salvifici.

Il confronto con la riflessione bioetica ebraica, per il fatto che essa si fida di una tradizione più marcatamente disinibita nei confronti di modelli epistemologici strutturati nella forma del pensiero occidentale, può costituire un'occasione per attendere di pensare e di discutere la complessità della materia bioetica come non è ancora mai accaduto. Un'occasione per non proporre sempre ancora i medesimi paradigmi concettuali, secondo quella dinamica dicotomica che contraddistingue il dibattito bioetico, soprattutto in Italia. Attendere di pensare per pensare *nuovamente*: il confronto con una tradizione di pensiero non immediatamente inclusa nel contesto per così dire "classico" del dialogo bioetico, può consentire l'esercizio di questa attesa.

Ho evidenziato, poi, come il tratto specifico delle argomentazioni della bioetica ebraica sia segnato dalla premessa creazionista e come tale premessa finisca con il costituire lo specchio della complessa e strettissima relazione della fede ebraica con quella cristiana, nonostante che quest'ultima sia cresciuta teologicamente grazie anche e, per certi versi, soprattutto, alla risorsa filosofica classica, fino a strutturarsi in quella modalità teologica che è estranea alla cultura religiosa ebraica.

È questo un esempio quanto mai efficace del fatto che la pratica della discussione bioetica può costituire uno strumento per

sospendere la rigidità delle contrapposizioni: il tempo di una discussione bioetica di questo tipo è il tempo in cui si scopre quella prossimità tra gli uomini che non solo *ragionano, spiegano e motivano*, quella prossimità, cioè, che non è puramente analogica, ma è prossimità tra gli uomini che *ascoltano, si fanno carico e rispondono* della vita di ogni altro uomo.

MARIANGELA CAPORALE svolge attività di ricerca presso l'Ateneo Federico II di Napoli e insegna alla Pontificia Facoltà Teologica dell'Italia Meridionale Istituto Superiore di Scienze Religiose "Mons. Giuseppe Vairo" di Potenza  
[marianela.caporale@virgilio.it](mailto:marianela.caporale@virgilio.it)

S&F\_n. 17\_2017



LINGUAGGI

DELIO SALOTTOLO

**LA VITA E L'UTILE: LA PARABOLA DELLA SCROFA**

1. *La vita e l'utile: un sorta di paradigma*
2. *Culto della persona e credenza nella libertà*
3. *La vita è lusso*
4. *La parabola della scrofa*

**ABSTRACT: LIFE AND THE USEFUL: THE PARABLE OF THE SOW**

*The notion of life and the notion of utile represent a sort of paradigm of modernity: the conflict that invests them can be deconstructed to show the trend lines of our time. The individual/property/contract triad undergoes a fundamental decentralization that leads to a rethinking of political categories of modernity. La limite de l'utile, the invention of the human person and the multiple overflow of life, even in terms of belief in freedom, are the essential keys to this path, according to seraphic Durkheim and extreme Bataille.*



**1. La vita e l'utile: una sorta di paradigma**

È possibile affermare, in via preliminare, che i due veri meccanismi fondamentali per il funzionamento della modernità siano da un lato il dispositivo della *vita* e dall'altro quello dell'*utile*. "Funzionamento" è parola adatta, perché di "funzione" e di "macchina" si parla, la contraddizione della modernità essendo anche e soprattutto quella tra libertà dell'individuo, sempre invocata e/o promessa, e funzione sociale, ingranaggio, rappresentazione del singolo come "strumento" *malgré Lui*. Inoltre, si può aggiungere che la loro origine - *vita* e *utile* - sia comune e il loro conflitto patente: l'insieme della macchina di pensiero moderna funziona esattamente così, attraverso il conflitto tra queste due forme che determinano la visione del mondo nella nostra era. Si tratta sicuramente di affermazioni eccessivamente perentorie, eppure, a monte della dicotomia moderna tra individuo

e collettività, fatto e valore, comunità e società, utile e lusso, debito e credito, contratto e violazione, obbligazione e libero arbitrio, sembra esservi, in quell'impasto auto-contraddittorio di cui è formato il pensiero autoriflessivo della modernità sempre conteso tra natura e cultura, sempre diviso tra tribunali della ragione ed evasioni concordate, è possibile affermare che *vita* e *utile* rappresentino la chiave dialettica (senza sintesi) per cercare di penetrare, per i buoni di cuore, il mistero umano, o, per i più scaltri e maliziosi, per provare a gestire l'umano - laddove per "gestione" deve intendersi un doppio lavoro: uno "sotterraneo" di costruzione di una morale condivisa e fino a un certo punto costrittiva (proprio nel senso più criticabile che assume il concetto nell'opera durkheimiana - dunque: senza che il "soggetto" se ne renda conto), uno più "lampante" di definizione dei ruoli, delle caselle, dei posizionamenti, attraverso l'organizzazione spazio-temporale, dell'umano in questo (e nell'altro) mondo. Libertà (paradossale) e funzione, come si diceva poco più sopra.

L'*utile*, dunque, è alla base della considerazione moderna dell'azione morale e individuale (lo è ancora oggi come senso comune che, ovviamente, non è più, e non potrebbe esserlo, senso *del* comune<sup>1</sup>) e si connette perfettamente - o, per meglio dire, cerca di imporre la sua connessione che tanto perfetta non sembra sempre essere - alla dimensione della *vita* nella misura in cui definisce la sua verità a partire dall'irriducibilità della scelta nella *natura umana*; l'operatore fondamentale è la *natura*, dunque: la *vita*, la quale viene *utilizzata* come il principio alla base

---

<sup>1</sup> Cfr. R. Bonito Oliva, *Vita ordinaria e senso del comune. Per un'etica dell'opacità*, LED, Milano 2016. Un doppio passaggio può essere utile citare: «Il senso comune come abitudine, forma rigida e oscura smorza il senso del comune come responsabilità verso la forma umana della vita, verso il mondo in forme cristallizzate nella pretesa uguaglianza di un'umanità razionale» ed è «quando "mondo" si presenta come spazio disponibile perdendo il profilo ideale dell'orizzonte per farsi spazio di attraversamento e appropriazione ne va dell'essere in comune dell'essere umano con il mondo, dell'individuo con l'altro individuo, in definitiva dell'umano con se stesso, nel determinarsi di un'astrazione da- e di una alienazione de- la condizione umana» (p. 49; p. 41).

della scelta individuale (razionale o meno che sia, questo è un problema, a livello di dispositivi, comunque secondario), rappresenta la forma incarnata del principio dell'utile all'interno del corpo umano. Senza scomodare gli apologeti più moderni e avanzati della teoria utilitarista, basta - con gesto foucaultiano<sup>2</sup> - raccontarne l'origine conflittuale (dunque: *genealogica*) in quel lasso di tempo e in quel mondo specifico che è stata la realtà anglosassone tra XVII e XVIII secolo: Locke sarebbe stato il primo a definire il "soggetto", non a partire da una certa "anima" o "cogito", non mediante un dispositivo di interiorizzazione della colpa, non muovendo da un ideale poco definibile di libertà, bensì come colui che si trova dinanzi a delle scelte che sono del tutto individuali e la cui determinazione è completamente irriducibile e intrasmissibile. *Irriducibile* nella misura in cui l'*homo oeconomicus*, che andava nascendo nella specifica morfologia sociale (e spirituale) dell'Inghilterra del tempo, non potrà che fermarsi, nella valutazione della sua scelta, al punto in cui essa sia piacevole o dolorosa - *utile* o *dannosa*; *intrasmissibile* nella misura in cui il soggetto d'interesse non potrà mai trasferire il senso della sua scelta a qualcun altro perché a essere messa in campo è un'individuale relazione tra passioni. Che piaccia oppure no, il tutto viene esemplificato alla perfezione da Hume, quando afferma che non sarebbe poi del tutto folle preferire la distruzione del mondo intero alla scalfittura di un *mio* singolo diritto<sup>3</sup>. La morale che ne deriva - con tutti gli aggiustamenti provvidenziali delle mani invisibili varie ed eventuali - è sicuramente naturale, nella misura in cui però la *natura* viene definita in un certo specialissimo modo. L'antropologia è (ovviamente) alla base di ogni possibile concezione morale e la morale utilitaristica

---

<sup>2</sup> Cfr. M. Foucault, *Nascita della biopolitica. Corso al Collège de France (1978-1979)*, tr. it. Feltrinelli, Milano 2005, pp. 217-258.

<sup>3</sup> Cfr. D. Hume, *A Treatise of Human Nature (1739-1740)*, Clarendon Press, Oxford 1896, cit. in M. Foucault, *Nascita della biopolitica*, cit., p. 222.

possiede un'antropologia *naturale* molto ben definita: costruita a tavolino a partire da una *natura umana*, assolutizzata pur essendo ideologicamente quella *culturale* del capitalismo nascente, e proposta in alternativa, nella costruzione dell'immagine dell'uomo, a quella del soggetto di diritto. Da qui la derivazione (anch'essa) naturale del diritto di proprietà privata, del contratto e di un certo tipo di giustizia: il "soggetto di diritto", se vogliamo più pre-moderno che moderno, può inquadrarsi soltanto all'interno di un soggetto di interesse - anzi, il soggetto di diritto, in quanto soggetto della rinuncia e trascendentale, *deve* divenire soggetto attivo e immanente, laddove l'immanenza è il suo interesse e la meccanica della scelta può essere *serenamente* egoista e calcolatrice.

E poi c'è la nozione di *vita*, anch'essa anfibia e complessa, che, al di fuori del sistema dell'*utile* all'interno del quale è stata inquadrata e *utilizzata* (si veda soprattutto Spencer, per intendersi), presenta un quadro differente e diviene sempre di più l'operatore anti-utilitarista per eccellenza, ricoprendo con il suo quadro di riferimento metafisico, la visione moderna del mondo. È possibile dire che il suo principio è l'*eccedenza*, o, per meglio dire, che il suo ruolo nel sistema di pensiero della modernità sia quello dell'*eccedenza* (anche l'*utile* potrebbe essere considerato eccedente, in quanto il principio del piacere eccede il principio di realtà - questa la sua intima contraddittorietà e la sua utilizzabilità ad ampio raggio). Innanzitutto, il percorso che va, semplificando al massimo, da Schopenhauer a Freud (passando chiaramente per quell'anomalia antisistemica rappresentata da Nietzsche e, ovviamente, per il bergsonismo in tutte le sue salse più o meno eterodosse<sup>4</sup>) introduce un'idea di natura (umana e non solo) che opera al di là del principio

---

<sup>4</sup> Cfr., sull'operatività del bergsonismo al di fuori di una cornice spiritualista, G. Deleuze, *Il bergsonismo e altri saggi* (1966), tr. it. Einaudi, Torino 2001; e G. Deleuze - G. Canguilhem, *Il significato della vita* (2004), tr. it. Mimesis Edizioni, Milano 2006.

dell'utile - l'operatore, nell'umano, è il conflitto conscio/inconscio (nella natura, al di là della *volontà* schopenhaueriana, potrebbe essere la *durata* bergsoniana<sup>5</sup> o *L'anti-utilitarismo funzionale* di Portmann<sup>6</sup>) e la vita diviene l'eccedenza nella singolarità. In secondo luogo, il percorso che ha svolto la biologia moderna dal fissista anomalo Cuvier<sup>7</sup> all'evoluzionista Darwin fino a Portmann e alla genetica mostra da un lato l'irrazionalità della natura (o, per meglio dire, l'irriducibilità a un tipo di razionalità umana, troppo umana) e dall'altro il dispositivo fondamentale dell'errore nella determinazione del fatto biologico<sup>8</sup> - la *vita*, dunque, come *eccedenza* anche rispetto alla verità e, *va da sé*, ininquadrabile all'interno di una cornice razionalista. In terzo luogo, il percorso delle scienze umane e sociali, discipline che hanno sempre da ragionare intorno alla propria possibile/impossibile epistemologia, descrive, con l'antropologia e la sociologia, l'irriducibilità della vita a uno schema puramente unitario (la comparsa dell'Altro che non viene solo guardato ma *ci guarda*), razionale (la figura trascendente del sociale) e utilitaristico (non sempre si sceglie il piacevole): la vita si determina anche (in Mauss, ad esempio, e per tanti poi) come *eccedenza simbolica*. Infine, la questione cosiddetta "biopolitica": la gestione della

---

<sup>5</sup> Cfr. H. Bergson, *L'evoluzione creatrice* (1907), tr. it. Raffaello Cortina Editore, Milano 2002.

<sup>6</sup> Cfr. A. Portmann, *La forma degli animali. Studi sul significato dell'apparenza fenomenica degli animali* (1960), tr. it. Raffaello Cortina Editore, Milano 2013. Si tratta di un saggio che potrà far storcere il naso a più di un biologo moderno, ma è interessante notare un aspetto, che richiameremo nel corso della trattazione in questo breve saggio, e cioè il fatto che la "forma", squalificata nella tradizione occidentale sin dai tempi (ovviamente) di Platone, come apparenza al di là della quale deve guardarsi per trovare la "verità" (che ama nascondersi *al di sopra*), e anche in biologia, dove la verità è nei tessuti (ama nascondersi *al di sotto*), sia un operatore anti-utilitaristico nell'interpretazione della costruzione del corpo biologico: *La natura ama mostrarsi*, dice Portmann, e lo fa senza alcun secondo fine (l'utile).

<sup>7</sup> Cfr. M. Foucault, *La collocazione di Cuvier nella storia della biologia* (1970), tr. it. in *Il sapere e la storia. Sull'archeologia delle scienze e altri scritti*, ombre corte, Verona 2007.

<sup>8</sup> Cfr. G. Canguilhem, *Le concept et la vie* (1966), in *Études d'histoire et de philosophie des sciences concernant les vivants et la vie*, Vrin, Paris 1968.

vita, cioè di quella eccedenza che muove la dimensione sociale e che ne può rappresentare l'*elemento sfuggente*<sup>9</sup>, e che necessita di controllo e indirizzamento - dalla Rivoluzione Francese, passando per i problemi connessi a ogni welfare state, e arrivando all'annosa e irrisolvibile questione dei diritti umani, non può che leggersi con la lente della *vita* come eccedenza da gestire (forse: immunizzare<sup>10</sup>).

Insomma, Darwin poteva essere letto in chiave utilitarista almeno fino a quando non si delineava una configurazione inconscia dell'umano e lo stesso dovrebbe potersi dire per ogni teoria utilitarista e razionalista dell'azione, che partono sempre dal presupposto che la scelta sia non solo individuale e irriducibile ma realmente (appunto!) scelta dal soggetto d'interesse. La moltiplicazione dei piani "moralì" - se ci è concessa quest'espressione - connessa all'invenzione o scoperta dell'inconscio (individuale, sociale, strutturale) ha svelato, dal punto di vista delle scienze sociali, con una buona iniezione di genealogia nietzschiana, quella che possiamo chiamare - richiamando allo stesso tempo l'autorità di Durkheim - il *culto della persona* e la *credenza nella libertà*. Il breve percorso che intendiamo seguire muove proprio da Durkheim, partendo dalla maniera con cui decostruisce la santa trinità *naturale* di soggetto/proprietà/contratto, a Bataille, come colui che ha cercato di definire, non senza un economicismo sotteso<sup>11</sup>, un'economia generale della natura a partire dal lusso e dall'eccedenza. Ci troveremo, insomma, nei luoghi più conflittuali della modernità. Conflittuali e, al momento, *rebus sic stantibus*, irrisolvibili.

---

<sup>9</sup> Cfr. M. Foucault, *Poteri e strategie. L'assoggettamento dei corpi e l'elemento sfuggente*, tr. it. Mimesis, Milano 1994.

<sup>10</sup> Ci riferiamo, ovviamente, ai saggi di Roberto Esposito. Cfr., ad esempio, R. Esposito, *Immunitas*, Einaudi, Torino 2002.

<sup>11</sup> Cfr. A. Caillé, *Il terzo paradigma. Antropologia filosofica del dono* (1998), tr. it. Bollati Boringhieri, Torino 1998, soprattutto pp. 19-74.

## 2. *Culto della persona e credenza nella Libertà*

La pubblicazione recente (almeno in Italia) delle *Lezioni di sociologia* di Durkheim getta davvero una luce nuova sul pensiero politico, oltre che sociologico, che ha animato l'esperienza dello scienziato sociale francese, rappresentando in più una sorta di "guida" per orientarsi all'interno dei tre presupposti intorno ai quali si è costruito il pensiero politico della modernità, quella che abbiamo già definito la santa trinità rappresentata dall'esistenza *naturale* e dell'interconnessione (altrettanto naturale, se non destinale) tra soggetto, proprietà e contratto. Il punto di partenza di Durkheim è immediatamente chiaro e può riassumersi in tre proposizioni (all'interno delle quali, come vedremo, si annidano le contraddizioni - produttive e *necessarie* - di ogni sociologia). Innanzitutto, *la morale è sempre sociale* per cui «c'è una sola potenza morale e, di conseguenza, comune, che sia superiore all'individuo e che possa legittimamente dettargli legge: è la potenza collettiva» e soltanto «nella misura in cui l'individuo è abbandonato a se stesso, nella misura in cui è liberato da ogni costrizione sociale, è affrancato anche da ogni costrizione morale»<sup>12</sup>; si tratta già di un decentramento molto importante: l'individuo, per dare senso al proprio comportamento morale (o a-morale, ovviamente), non parte mai da se stesso (da una presunta anima, natura umana e così via) ma il tribunale al quale deve rendere conto non è la legge morale dentro di sé, ma la costrizione sociale fuori di sé. In secondo luogo, *l'umanità comune subisce sempre un meccanismo di differenziazione da parte del sociale*: la società introduce distinzioni che possono muovere da differenze di carattere naturale (uomo/donna, adulto/bambino) o sociale, cioè fondamentalmente dalla definizione di una serie di ruoli e funzioni che una determinata organizzazione predispone; ancora un decentramento, dunque: è il sociale, anche in questo

---

<sup>12</sup> É. Durkheim, *Lezioni di sociologia. Per una società giusta* (1950), tr. it. Orthotes, Napoli-Salerno 2016, p. 89.

caso, a predisporre e determinare non solo ciò che è appunto sociale, ma anche ciò che si presenta come naturale, come *differenza* (in senso qualitativo e quantitativo) naturale - Lévi-Strauss non è poi così lontano<sup>13</sup>. Infine, *L'anomalia morale del capitalismo come compito politico della sociologia*: si tratta delle conseguenze derivanti da quel processo che è stato definito da Durkheim come «divisione anomica del lavoro»<sup>14</sup>, che da un lato descrive le specifiche relazioni tra gli individui sociali nel capitalismo avanzante e avanzato, e dall'altro si determina essenzialmente come “costrizione” *patologica*<sup>15</sup>; il sociologo francese ritiene che questa forma anomica di divisione del lavoro sia vissuta da chi la subisce come un destino incomprensibile, secondo il quale i più deboli, economicamente e culturalmente, si trovano a essere gestiti e organizzati dai più forti senza possibilità reale di “contrattazione” e soprattutto senza la possibilità di accesso a una morale sociale condivisibile e accettabile, dato il presupposto del “piacevole” (*utile*) come determinazione della propria più profonda natura (*vita*). La patologia starebbe proprio in questo: l'individuo, preso nelle maglie della divisione anomica del lavoro, non può leggere la *costrizione* come “morale sociale”, ma soltanto come obbligazione esterna, senza possibilità di accesso ad alcuna forma di *solidarietà* che tenga insieme il corpo sociale. Anche in questo caso, il decentramento è notevole: al di là se l'*utile* sia o meno

<sup>13</sup> Si tratta, ovviamente, dell'intuizione che sta alla base dell'intera esperienza di pensiero lévi-straussiana. Cfr. C. Lévi-Strauss, *Le strutture elementari della parentela* (1947), tr. it. Feltrinelli, Milano 2003, soprattutto pp. 39-67.

<sup>14</sup> Cfr. É. Durkheim, *Il lavoro sociale* (1893), tr. it. Newton Compton Italiana, Roma 1972, pp. 355-374.

<sup>15</sup> La “costrizione” è il sociale in Durkheim e da questo non si scappa, ma, come in Claude Bernard, uno stato patologico non è totalmente altro, ma il medesimo del “normale” solo con intensità qualitativa/quantitativa oscillante - qui la contraddizione della clinica moderna e dell'applicazione della sua *Weltanschauung* a tutti i campi dell'umano (su queste questioni ci permettiamo, per quanto riguarda la posizione di Claude Bernard nel mondo delle idee della modernità, di rimandare a D. Salottolo, *Claude Bernard e lo strano caso del suo “determinismo armoniosamente subordinato”*, in C. Bernard, *Un determinismo armoniosamente subordinato. Epistemologia, fisiologia e definizione della vita*, tr. it. a cura di D. Salottolo, Mimesis, Milano-Udine 2014, pp. 7-41).

la molla più naturale dell'azione degli individui, una morale utilitaristica non può creare consenso sociale, dunque sviluppa uno stato patologico e una crisi permanente.

Se è vero, dunque, come sostiene Caillé, che il senso profondo della nascita della sociologia sia in connessione stretta con una necessità di descrizione del sociale in chiave anti-utilitaristica<sup>16</sup>, è anche vero che la dimensione di *eccedenza della vita* risulta essere, se non tematizzata all'interno della riflessione durkheimiana, sicuramente profondamente sentita. I due dispositivi da analizzare, secondo il sociologo francese, sono quelli del *culto della persona* e della *credenza nella libertà*. Il processo che Durkheim decostruisce in maniera molto efficace - e che rappresenta un'impostazione di metodo che, poi, avrà grande fortuna in tutta la riflessione francese successiva<sup>17</sup> - è quello che ha portato all'enfasi sulla protezione della *vita*: ancora una volta, occorre procedere dal punto di vista della costruzione di una *morale* che tende all'universalizzazione o, per meglio dire, che *pretende* l'universalizzazione. Secondo Durkheim, infatti, l'analisi di ciò che possiamo definire *morale* si gioca su più livelli che si determinano a partire da differenti scale sociali: si va, allora, dalla morale familiare a quella professionale a quella civica e infine alla morale umana, la più universale di tutte (va da sé che Durkheim è un uomo del suo tempo e che, dunque, parte dalla dimensione familiare come il nucleo più originario - importante, però, sottolineare che la sua analisi è sempre storico-sociale e mai naturale). Il cosmopolitismo moderno

---

<sup>16</sup> Cfr. A. Caillé, *op. cit.*

<sup>17</sup> La riflessione di Foucault sulla genealogia deve tanto a Nietzsche, ovviamente. Ma si può affermare serenamente che, seppur non "stabilita" precisamente, la metodologia che andava scoprendo Durkheim e che avrebbe consegnato, probabilmente come dono più importante del suo insegnamento, ad allievi come Marcel Mauss riguarda proprio ciò che chiamiamo "genealogia", una ricerca di carattere storico che analizza, a partire dai conflitti della realtà (o della morfologia sociale, come direbbe il sociologo francese), il sistema di apparizione di determinati regimi discorsivi, istituzioni e prassi. Cfr. M. Foucault, *Nietzsche, La genealogia, La storia* (1971), in *Microfisica del potere*, Einaudi, Torino 1977.

e la definizione sempre più universalizzante dell'impegno morale dell'uomo nei confronti degli altri uomini, in quanto uomini, non è letto da Durkheim come una "conquista" della modernità o come lo svelamento di una verità morale più profonda, bensì come un processo storico-genealogico di cui si possono ricostruire tutti i passaggi. La *persona*, l'immagine dell'individuo a partire dalla quale si costruisce la teoria morale e, ovviamente, etico-politica moderna e che sfocia *naturalmente* nell'individualismo se non nell'utilitarismo, nasce a partire da particolari trasformazioni sociali i cui sintomi si possono ritrovare nel diritto penale (come di consueto in Durkheim si parte dalla penalità, in quanto è la "costrizione" il senso del sociale) e la cui origine è strettamente "materiale" o morfologica (verrebbe da dire "materialista"): la penalità, a partire dalla differenziazione e dalla divisione del lavoro che "individualizza" le prestazioni e dunque le persone, è divenuta sempre più attenta ai reati contro la persona (soprattutto se concernono la proprietà - anzi, la *vita* diviene la *proprietà* fondamentale) e, in questo senso, rappresenta il sintomo fondamentale di una trasformazione; certo, poi, anche il Cristianesimo ha dato il suo contributo, sia per il suo universalismo (ecumenismo e proselitismo) che per la concezione della vita come dono singolare, avendo in più dato il colpo di grazia al culto dello Stato sostituendolo con quello della *persona*. Da un punto di vista teorico e, se si vuole, epistemologico più generale, la riflessione di Durkheim sembra costantemente in bilico, su passaggi di questo tenore, tra un'interpretazione materialista (con accenti marxisti) e una weberiana - almeno secondo gli schemi interpretativi classici; la scoperta resta, però, determinante, anche dal punto di vista metodologico: non c'è alcuna precedenza logica dell'individuo/persona sul sociale e non c'è alcuna determinazione naturale dalla quale il sociale deriverebbe come un fatto di natura. E così, una volta dimostrato che l'enfasi sull'individuo è

un fatto storico-culturale e non un disvelamento e che la vita è un operatore di tale trasformazione, Durkheim ha gioco facile non solo a negare tutta la trafila che caratterizza il dispositivo dell'utilitarismo, ma anche a dimostrare che la libertà (naturale e assoluta) non è altro che una credenza. E così, anche se è impossibile soffermarsi a lungo nei limiti di questo scritto, la proprietà privata rappresenta sempre e comunque una forma di sottrazione di un bene dalla proprietà collettiva (una sorta di "La proprietà è un furto" di proudhoniana memoria, ma ben più raffinato) - il processo è sempre storico-genealogico e muove dalla distinzione durkheimiana tra sacro e profano; la proprietà privata, attraverso un lungo percorso<sup>18</sup>, è stata sacralizzata e, in questo senso, sottratta all'utilizzazione comune, mediante un processo che muove proprio da una trasformazione contemporanea della morfologia sociale e delle forme elementari della religione. La stessa libertà, poi, è una credenza, nella misura in cui essa non può che determinarsi a partire dalla morale che domina il sociale: si può essere più o meno liberi a seconda delle tipologie di "costrizioni", ma una libertà naturale non ha senso perché gli uomini sono sempre inseriti all'interno di sistemi di obbligazione che li determinano (*fino a un certo punto*) nelle scelte, qualunque esse siano. Manca un po' il respiro, ma Durkheim è sempre serafico nelle sue de- e ri-costruzioni.

La scoperta fondamentale della sociologia durkheimiana, al di là della dimensione di "costrizione", sta tutta nella definizione del sociale come *rappresentazioni collettive*<sup>19</sup> che eccedono i limiti dell'individualità: il passaggio successivo sarà svolto da Mauss (ma in maniera molto durkheimiana), il quale passerà dal concetto di rappresentazione a quello di simbolo<sup>20</sup>. L'eccedenza della vita umana, dunque, sta tutta nella costruzione di un mondo simbolico:

---

<sup>18</sup> Cfr. É. Durkheim, *Lezioni di sociologia*, cit., pp. 213-249.

<sup>19</sup> Cfr. Id., *Représentations individuelles et représentations collectives* (1898), in «Revue de Métaphysique et de Morale», VI, 1898. È liberamente consultabile su <http://gallica.bnf.fr>.

<sup>20</sup> Cfr. A. Caillé, *op. cit.*

da qui il passaggio dalla teoria dello scambio a quella sul dono e, soprattutto, la definizione del simbolismo come ciò che manifesta il particolarissimo modo eccedente dell'esistenza umana (nonché dell'operare della nozione di *vita* nella modernità).

### 3. *La vita è Lusso*

Qualunque cosa si pensi dell'utilitarismo, è un dato di fatto che l'economia, il suo funzionamento e il suo ruolo nella definizione di un mondo umano, sia la vera ossessione della modernità. E, del resto, non potrebbe essere altrimenti. Georges Bataille, oltre a essere il vero "cattivo maestro" della filosofia francese a cavallo tra la prima e la seconda metà del XX secolo, rappresenta anche colui che ha portato alle estreme conseguenze - estreme appunto, *trasgressive* e *maledette* - il discorso *serafico* della sociologia francese. Nutritosi di Durkheim e, soprattutto, di Mauss, ossessionato dalle parti maledette dell'esistenza umana e aspirante sacrificatore, Bataille è riuscito a costruire il più complesso sistema anti-sistematico della tarda modernità: Derrida lo ha definito un hegelismo senza riserve, e c'è davvero qualcosa di hegelianamente anti-hegeliano nella sua riflessione<sup>21</sup>. Il suo anti-sistema, comunque, è la più netta rappresentazione - per noi che lo osserviamo attraverso le lenti di un altro mondo, quello che ci ha consegnato la fine del secolo breve<sup>22</sup> o del lungo XX secolo<sup>23</sup> - di quel conflitto patente tra *vita* e *utile*. L'anti-utilitarismo sistematico del filosofo francese si determina nella sua forma più volutamente delirante - e proprio, per questo, chissà! più efficace di quanto si possa credere - all'interno di alcuni passaggi contenuti nella prima parte di un'opera incompiuta

---

<sup>21</sup> Cfr. J. Derrida, *Dall'economia ristretta all'economia generale. Un hegelismo senza riserve* (1967), tr. it. in *La scrittura e la differenza*, Einaudi, Torino 1971, pp. 325-358.

<sup>22</sup> Ci riferiamo, ovviamente, a E. Hobsbawm, *Il secolo breve* (1994), tr. it. BUR, Milano 2000.

<sup>23</sup> Cfr. G. Arrighi, *Il lungo XX secolo. Denaro, potere e l'origine dei nostri tempi*, il Saggiatore, Milano 1994.

(incompibile? – se ci si perdona il neologismo) intitolata proprio

*La parte maledetta:*

Partirò da un fatto elementare: l'organismo vivente, nella situazione che i giochi dell'energia determinano sulla superficie del globo, riceve in teoria più energia di quanta sia necessaria al mantenimento della vita: l'energia (la ricchezza) eccedente può essere utilizzata per la crescita di un sistema (per esempio di un organismo); se il sistema non può più crescere, o se l'eccedenza non può per intero essere assorbita nella sua crescita, bisogna necessariamente perderla senza profitto, *spenderla*, volentieri o meno, gloriosamente o in modo catastrofico<sup>24</sup>.

Il “sistema” batailliano – *fascinans e tremendum* – si compone poi in questo modo, partendo dall'assunto che l'economia “ristretta” pone l'accento sulle necessità e l'utile, muovendo dall'essere vivente particolare, mentre l'economia “allargata” dovrebbe muovere dal movimento della *materia vivente in generale*. Innanzitutto, la descrizione di quelli che vengono definiti i tre lussi della natura (laddove “lusso”, ovviamente, sta per mescolanza di “dispendio” e “piacevole”): in primo luogo, la *manducazione* – si tratta della forma di “spreco” più generale: per quale motivo, infatti, gli esseri viventi si divorano a vicenda, se non per disperdere, annullare, cancellare, l'eccedenza vitale che riempie il mondo?; in secondo luogo, la *morte* – si tratta di una forma di “dispendio” molto originale: cancellare e distruggere, per poi poter lasciare spazio a nuove creazioni e, del resto, sta proprio in questo la sua complessità “esistenziale” per l'animale uomo, perché «il lusso della morte [...] viene da noi considerato allo stesso modo che quello della sessualità, dapprima come una negazione di noi stessi, poi, in un improvviso rovesciamento, come la profonda verità del movimento di cui la vita è l'esposizione»<sup>25</sup>; infine, la *riproduzione sessuata* – si tratta della forma di “lusso” più inutile (anti-utilitaria): perché la natura ha immaginato una riproduzione effettuata con così grande dispendio di energie se non per consumare, dal momento

---

<sup>24</sup> G. Bataille, *La parte maledetta* preceduto da *La nozione di dépense* (1967), tr. it. Bollati Boringhieri, Torino 2003, p. 73.

<sup>25</sup> *Ibid.*, p. 85.

che una riproduzione per scissione sarebbe preferibile, forse anche più *utile*? Al di là degli eccessi di pensiero dell'eccedente Bataille, sembra chiarirsi come sia proprio in uno dei suoi esponenti più estremi che la modernità raggiunge, se non un'autocoscienza, perlomeno una certa ed efficace limpidezza.

Il dispositivo di pensiero batailliano inquadra, allora, all'interno di questa dinamica, una serie di questioni concernenti l'umano ed è proprio su questo punto che occorre effettuare una brevissima riflessione di metodo: la formazione filosofica batailliana si deve, soprattutto, a Kojève, il quale ha effettuato una mediazione dell'hegelismo in territorio francese molto eterodossa, ma almeno altrettanto feconda. In Bataille, allora, c'è una continua oscillazione tra un'idea (tutta hegeliana) di soglia e di frattura tra mondo naturale e mondo umano e quella di una possibile/impossibile continuità tra i diversi regni della "realtà": all'interno di opere come *La parte maledetta* (che era ritenuta fondamentale dallo stesso pensatore), si cerca così di costruire un sistema di continuità tra natura e uomo, a partire dal conflitto tra *utile* e *vita*. Se prima abbiamo fatto cenno a un tema heideggeriano per eccellenza - la morte come profonda verità, diceva Bataille, pensando sicuramente al filosofo tedesco - è interessante notare come il filosofo francese analizzi la questione della "tecnica" all'interno del suo "sistema": l'attività umana di trasformazione del mondo (la *tecnica* nel suo significato più generale) è una facoltà che permette l'accrescimento delle risorse di energia disponibile, mediante l'aggiunta in natura di dispositivi e apparecchi di materia inerte, ma moltiplicatori potenziali di vita; insomma un modo di moltiplicare lo spazio e il movimento di crescita della materia vivente con conseguenti e accresciute possibilità di dispendio. Il più originale vitalismo della modernità, quello batailliano, si esprime in questi termini: «non può esserci angoscia se non da un punto di vista personale, *particolare*, radicalmente opposto al

punto di vista *generale*, fondato sull'esuberanza della materia vivente nel suo insieme» per cui «l'angoscia è vuota di senso per chi trabocca di vita e per l'insieme della vita che è per essenza un traboccare»<sup>26</sup>.

E così il conflitto tra *utile* e *vita* viene ontologizzato da Bataille, fino a divenire l'arena nella quale si compie tutto ciò che riguarda l'umano sin dal suo primo apparire. Senza soffermarci troppo e rimandando a un altro scritto<sup>27</sup>, possiamo affermare che l'arte, la religione e la sessualità siano per eccellenza i "luoghi" umani della contraddizione, in quanto rappresentano le forme di dispendio di energia *inutile* all'accrescimento di un sistema. Anzi, come essi siano i luoghi più profondamente umani: l'uomo, secondo Bataille, sarebbe attraversato da una contraddizione fondamentale che lo porta da un lato a definire e coltivare il mondo *profano* dell'*utile* (che si realizza nelle opere) e che "cosalizza" la realtà, facendola divenire pura oggettualità da plasmare e "utilizzare", e dall'altro a ricercare la verità di se stesso in forme di espressione del mondo *sacro* dell'eccedenza vitale, così come si realizza nel "lusso" connesso alla religione<sup>28</sup> (la cui manifestazione più "vera" è il sacrificio), all'arte<sup>29</sup> (la cui origine sarebbe una sorta di scissione interiore dell'umanità primitiva come risposta alla cosalizzazione del mondo) e all'erotismo<sup>30</sup>.

L'elemento più interessante, comunque, e che sancisce la vera complessità e, se vogliamo, profonda *malinconia* del vitalismo batailliano, è che la vita dell'uomo è caratterizzata profondamente da due movimenti. Il primo - unico e reale - è quello interno al mondo profano e dell'*utile*, ed è la discontinuità il dispositivo fondamentale: l'uomo è appunto uomo

---

<sup>26</sup> *Ibid.*, p. 89.

<sup>27</sup> Ci permettiamo di rinviare a D. Salottolo, "L'uomo ornato dal prestigio della bestia". *Bataille e il miracolo di Lascaux*, in «S&F\_scienzae filosofia.it», 6, 2011.

<sup>28</sup> Cfr. G. Bataille, *Teoria della religione* (1973), tr. it. SE, Milano 2002.

<sup>29</sup> Cfr. Id., *Lascaux. La nascita dell'arte* (1955), tr. it. Mimesis, Milano 2007.

<sup>30</sup> Cfr. Id., *L'erotismo* (1957), tr. it. Mondadori, Milano 1969.

in quanto non vive più in perfetta continuità con il mondo naturale (come l'animale), ma in profonda discontinuità, la quale soltanto ha permesso la produzione del mondo umano, il mondo della tecnica (di cui si parlava sopra) - l'umanità inizia marxianamente con il lavoro, questo è un punto da tenere presente, e il lavoro è già sempre un'attività utilitaria (utilitaristica?). Il secondo è la forma reattiva che assumono le modalità di espressione umana più profondamente anti-umanistiche (nel senso precedente): l'arte, le forme elementari della religione, la sessualità (deviata dalla necessità riproduttiva) rappresentano una sorta di *malinconia* della continuità perduta, un tentativo di accedere a un mondo impersonale e anti-individuale, dove l'agire e la produzione non abbiano un senso utilitaristico. Si tratta, comunque, di una malinconia e la caratteristica di queste forme è il fallimento: la continuità non potrà mai più essere attinta.

La differenza tra il *serafico* Durkheim e l'*eccedente* Bataille sta tutta in questo passaggio: se Durkheim è stato il primo, nel bene o nel male, a identificare, come fondativa nel discorso religioso e nell'organizzazione sociale della prima umanità, la separazione tra *sacro* e *profano*, ecco che, nel sistema batailliano, esso diventa il fulcro del senso dell'umano, portato alle estreme conseguenze, all'interno di un vitalismo anti-utilitaristico già sempre per definizione (o per hegelismo, se si vuole) fallito.

#### 4. *La parabola della scrofa*<sup>31</sup>

Bataille chiama *parabola della scrofa* il dispositivo di pensiero utilitaristico che trova, come del resto mostrato già da Weber nella sua opera più conosciuta al grande pubblico<sup>32</sup>, la sua forma di espressione prediletta nel famoso discorso di Benjamin Franklin, il quale sottolineava come il "dispendio" di cinque

---

<sup>31</sup> Id., *Il limite dell'utile* (1976), tr. it. Adelphi, Milano 2000, p. 61. Si tratta del titolo provvisorio di un paragrafo che, poi, Bataille decide di non utilizzare più.

<sup>32</sup> Ci riferiamo ovviamente a M. Weber, *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo* (1904-1905), tr. it. BUR, Milano 1991.

scellini, senza investimenti per cui possano diventare sei e poi sette e così via, sia come uccidere una scrofa, la quale non potrà più generare nuovi maialini.

È davvero possibile l'uscita dalla "parabola della scrofa"? È chiaro che il dispositivo di funzionamento della riflessione occidentale ponga due possibili vie d'uscita a questa questione, che, però, risulta essere molto più articolata e complessa di quanto si potesse ritenere: se la questione dell'utile riguarda il mondo profano e se dunque rappresenta l'unico modo possibile dell'esistenza umana - uomo diventato tale proprio per questa attitudine - allora la questione viene spostata sul versante metafisico e soprattutto diviene un problema di *costante antropologica*, per cui fuoriuscire da essa significherebbe né più né meno che smettere di essere uomini. O di esserlo in questo modo: *un altro essendo*, però, imprevedibile. Insomma, si tratta di uno di quei passaggi in cui Bataille assomiglia a una *sorta* di Heidegger *alla francese*: una costruzione di pensiero a partire da una *sorta* di destino iniziale, originario, ancestrale che colpisce l'umano. Eppure, è chiaro come vi sia - ed è qui che Durkheim supera *ante litteram* Bataille - una *sorta* (perlomeno) di accelerazione nella modernità e non solo una costante antropologica: il sociologo risulta essere più sottile nella misura in cui separa la questione dell'*utile* da quella più generale della tecnica e del lavoro, anche se, nella sua genealogia del diritto di proprietà, il ricorso all'autorità del *sacro* e alle forme elementari (e sempre presenti) della religione pone indubbiamente qualche problema di posizionamento.

E così, la modernità più avanza e più risulta essere sgomenta proprio a partire da questa conflittualità tra *vita* e *utile*, soprattutto attraverso il ritornare dei campi nella nostra post-modernità (il fenomeno di contenimento dei flussi migratori) o nella rappresentazione sempre più realistica di vite umane come

scarti<sup>33</sup>: ed è possibile che sia proprio all'interno di essa, che si annidi il fallimento (storico, non definitivo) dell'opzione socialista ed è, paradossalmente, nel pensiero di un eccellente economista che questa questione - seppur in altri termini - viene tematizzata. Quando Arrighi parla di *Adam Smith a Pechino*<sup>34</sup> intende dire proprio questo: la necessità di una forma di equilibrio, tra le forme espansive del capitale e i limiti della terra. Come a dire che deve venire un certo momento in cui tra *utile* e *vita*, investimento e dispendio, ci sia una conciliazione: ne potrebbe andare della sopravvivenza dell'uomo sulla terra. Dell'uomo e dell'*utile* chiaramente, con tutte le loro contraddizioni, non della *vita*, che continuerà ad eccedere sempre e comunque e in forme che non conosceremo.

---

<sup>33</sup> Cfr. Z. Bauman, *Vite di scarto* (2004), tr. it. Laterza, Roma-Bari 2005.

<sup>34</sup> Cfr. G. Arrighi, *Adam Smith a Pechino. Genealogie del ventunesimo secolo*, Feltrinelli, Milano 2008.

S&F\_n. 17\_2017



ALTERAZIONI

FABIANA GAMBARDELLA

**IL FASCINO INDISCRETO DELLE COSE:  
DAL LIBRICINO DEL CONSOLE ALL'ALCHIMIA DEGLI IDROCARBURI**

1. *Le cose che restano* 2. *La febbre delle cose che passano* 3. *Oggetti liquidi e liquide ritualità*

ABSTRACT: *THE INDISCREET CHARM OF THINGS: FROM CONSUL'S BOOKLET TO HYDROCARBONS ALCHEMY*

*This essay intends to investigate the way our perception and use of objects has been changing, by making reference to a series of literary works: from the 18<sup>th</sup> and 19<sup>th</sup> "triumphant middle class" - the one of some of Thomas Mann's pages - preserving and revering objects and surrounding themselves with things intended to last over time, to the objects displayed in the shop windows of the magasins de nouveautés described by Zola, to the bulimic hoarding of soulless things intended to be used and thrown away in a flash, described in Don De Lillo's novel, Rumore Bianco, where this bulimic hoarding seems meant to exorcise the anguish of death.*



*Venezia ritratta a mosaici, gli acquerelli un po' scialbi,  
Le stampe, i cofani, gli albi dipinti d'anemoni arcaici,  
Le tele di Massimo d'Azeglio, Le miniature,  
i dagherrotipi: figure sognanti in perplessità,  
il gran lampadario vetusto che pende a mezzo il salone  
e immilla nel quarzo le buone cose di pessimo gusto,  
il cucù dell'ore che canta, le sedie parate a damasco  
chèrmisi... rinasco, rinasco del mille ottocento cinquanta!*  
G. Gozzano

**1. *Le cose che restano***

Ci sono diversi tipi di oggetti e diversi modi di organizzare lo spazio circostante modellando i propri orizzonti abitativi. Che

siano di buon o cattivo gusto, le cose, tutte le cose - gli orologi a cucù, le sedie, i dagherrotipi, i libri e la loro miriade di segni fitti ed evanescenti, fino agli smartphone e alla ridondanza delle immagini digitali - sono lo sfondo più o meno costante, più o meno evanescente, a seconda dei luoghi e dei tempi, a partire da cui prendono vita le nostre tonalità emotive. L'umano pare essere un collezionista compulsivo di cose: con esse tenta forse di riparare alla propria originaria solitudine e di fare del mondo a poco a poco la sua dimora.

Gli oggetti hanno l'impronta del tempo che su di essi va sedimentandosi e sfidano il tempo attraverso la loro muta costanza, il loro permanere a dispetto di coloro che le posseggono, destinati ineluttabilmente a passare.

Eppure ci sono modi diversi di forgiare e di possedere, di utilizzare e di contemplare, di consumare e di cestinare; questi modi sembrano dirci qualcosa sul trascorrere del tempo, sui gusti, le mode e le evoluzioni del collezionista.

La borghesia trionfante che conquista pieni diritti e una posizione privilegiata nel mondo a partire dalla fine del XVIII Secolo, quella che stabilizza la sua egemonia nel corso dell'Ottocento, ama circondarsi di cose. Il suo fervore di accumulazione non riguarda solo il denaro, ma si esprime soprattutto negli oggetti, oggetti che potremmo definire "duri", perché di una consistenza atta a sfidare le leggi del tempo.

Lo spirito di questa borghesia trionfante - che di lì a poco sarà contagiata dalla malattia del sospetto, che tutto mette in questione, valori uomini e cose - intende procedere con passo sicuro verso l'immortalità di un futuro sempre migliore e ama circondarsi di oggetti che paiono riprodurre questa eternità.

Interpreta infatti il passato e tutto quanto lo testimonia - templi, edifici, oggetti, norme e valori - in maniera *monumentale*: preservare la grandezza del passato e i suoi testimoni vuol dire infatti continuare a tendere verso quella grandezza, prolungandola

nel presente e nel domani<sup>1</sup>. Lo spirito borghese è fedele e ottimista: crede nel mondo e nelle cose, nella loro inamovibilità e nella possibilità di trasmettere il bello, il buono e il vero:

Perché devi sapere che quell'uomo era la fedeltà personificata [...]. Era fedele persino agli oggetti. Voleva conservare, custodire tutto. C'era questo di borghese in lui - il volto nobile della borghesia. Non voleva serbare con cura solo gli oggetti, ma tutto ciò che vi è di bello, di prezioso, di sensato, sai... le buone abitudini, i costumi, i mobili, la morale cristiana, i ponti; il mondo così come lo avevano costruito gli uomini, a costo di enormi fatiche, con ingegno e sofferenza, il frutto di menti geniali e di mani callose... Per lui era tutto di pari importanza, lui amava il mondo e voleva proteggerlo da qualcosa<sup>2</sup>.

Sono fatti per restare alcuni oggetti, per accumulare polvere senza stancarsi, sono fatti per essere riparati, per subire l'offesa di mani improvvide e la consolazione di altre mani sapienti a ripararli. Sono testimoni dei giorni alcuni oggetti, in silenzio assistono al mutare dei corpi e delle stagioni e di quanto accade nei dignitosi palazzi borghesi, nulla svelano all'esterno.

Tra i protagonisti di quella grande saga familiare che è *I Buddenbrook*, c'è sicuramente un libricino, un taccuino conservato gelosamente, sul quale, di generazione in generazione, vengono annotati tutti gli accadimenti, minuti e importanti della vita familiare:

Non mancava nessun particolare del suo breve passato. La sua nascita, le malattie infantili, il primo giorno di scuola, l'ingresso nel pensionato di Mademoiselle Weichbrodt, la conferma: tutto era registrato con cura e con rispetto quasi religioso dei fatti, con la minuta e corrente scrittura commerciale del console: poiché non era forse anche il più insignificante di quei fatti opera e volontà di Dio, il quale aveva meravigliosamente guidato i destini della famiglia? Che cosa ci sarebbe stato da aggiungere in avvenire sotto quel nome che lei aveva ereditato dalla nonna Antoniette? Certo tutto ciò sarebbe stato letto dai futuri membri della famiglia con la stessa devozione con cui ella seguiva ora gli avvenimenti passati<sup>3</sup>.

Quell'oggetto minuto, dalle pagine ingiallite, non solo costituisce un testimone d'eccellenza dei giorni ma contribuisce

<sup>1</sup> Cfr. F. Nietzsche, *Sull'utilità e il danno della storia per la vita*, tr. it. Adelphi, Milano 1996.

<sup>2</sup> S. Marai, *La donna giusta*, tr. it. Adelphi, Milano 2004, p. 62.

<sup>3</sup> T. Mann, *I Buddenbrook*, tr. it. De Agostini, Novara 1986, p. 351.

esso stesso a rendere i giorni *monumentali*, degni di essere ricordati e annotati, perché negli eventi piccoli come in quelli grandi pare trasparire sempre una mano superiore a guidare i destini della famiglia.

## 2. *La febbre delle cose che passano*

*I Buddenbrook* esplicitano proprio la parabola di un mondo nei cui fasti pare già annidarsi il germe della corruzione: tale mondo armoniosamente ordinato e soprattutto l'incrollabile fede in esso saranno sostituiti dal sospetto e dall'incertezza accompagnati da una sorta di perverso piacere per l'effimero e il transeunte. Questa deriva si rispecchia negli oggetti e nella modalità attraverso cui di essi ci si appropria.

*I passages* di Parigi rappresentano forse la spazialità più significativa di una transizione in atto: quella dall'oggetto unico, "duro", che si tramanda di generazione in generazione, all'oggetto che ammicca da una vetrina, accattivante ma effimero, destinato a durare quanto le volubili brame delle signore a passeggio. Se i *passages* costituiscono uno spazio promiscuo e poco sicuro, di consumatori e prostitute, ancora poco frequentato dalle buone dame della borghesia<sup>4</sup>, il *bon marché*, o il *Magasin de nouveautés* diventa un luogo accessibile a tutti, perché costituisce all'interno della città, uno spazio maggiormente protetto<sup>5</sup>:

Lo spazio mondano interno del capitale non è un'agorà né un mercato a cielo aperto, è al contrario una serra che ha risucchiato al suo interno tutto ciò che prima era esterno<sup>6</sup>.

La vetrina allestita da mani sapienti atte a suscitare il desiderio è lo spazio profanissimo, nel quale tuttavia pare celarsi qualcosa di sacro: è al contempo immanenza e trascendenza,

---

<sup>4</sup> Si cfr. W. Benjamin, *I passages di Parigi*, tr. it. Einaudi, Torino 2010.

<sup>5</sup> V. Giordano, *La metropoli e oltre: percorsi nel tempo e nello spazio della modernità*, Meltemi, Roma 2005, p. 110.

<sup>6</sup> P. Sloterdijk, *Il mondo dentro il capitale*, tr. it. Meltemi, Roma 2006, p. 42.

un assolutamente visibile, che oscenamente fa mostra di sé ma allo stesso tempo va negandosi, poiché ciò che seduce dietro le spesse vetrine risulta intoccabile, non immediatamente appropriabile e per questo fonte di frustrazione e desiderio. La vetrina infatti rende l'oggetto *visibile ma intoccabile, possibile ma non reale*<sup>7</sup>. Il capitalismo trionfante del resto capisce subito che *più in alto della realtà sta la possibilità*, e che da questa sbrilluccicante fantasmagoria del possibile si può trarre grande vantaggio.

E l'oggetto, relegato alla muta cosalità di utilizzabile, pare animarsi, vivere di una vita propria e nascosta, sospesa in un altrove, la cui distanza è segnata dall'ostacolo trasparente della vetrina, vivificata dall'occhio che la brama.

Quanto più aumentano gli sguardi posati sulle vetrine, tanto più esse e i loro contenuti appaiono vivi e vibranti. In questo processo di animazione e antropomorfizzazione delle cose<sup>8</sup>, dove il soffio vitale è continuamente instillato dalla cupidità dello sguardo femminile, esse paiono assumere gli stessi stati emozionali di coloro che le contemmano: fremono, si celano cariche di mistero, respirano con *alito tentatore*.

Le vetrine [...] sembravano ora riscaldate e vibranti per l'interna animazione. C'era gente a guardarle; delle donne stavano lì ferme contro i cristalli; una folla intera fatta brutale dalla bramosia. E le stoffe in quella passione che muoveva dal marciapiede, vivevano; le trine avevano tremiti e ricadevano nascondendo la profondità del magazzino con un'aria di mistero che turbava; le pezze stesse delle stoffe, fitte e quadrate, respiravano con alito tentatore; gli abiti si drizzavano anche più eleganti nelle loro curve su manichini che divenivano animati, specialmente il gran mantello di velluto, morbido e tiepido come se avvolgesse spalle di carne, con sussulti del petto e fremiti delle anche<sup>9</sup>.

L'ordine certosino delle vecchie e umide botteghe di stoffe, delle loro poche mercanzie in mostra, sta per essere trascinato via dall'avvento di questi mostruosi centri del desiderio a buon

---

<sup>7</sup> G. Amendola, *La città vetrina. I Luoghi del commercio e Le nuove forme del consumo*, Liguori, Napoli 2006, p. 5.

<sup>8</sup> «La merce subisce una doppia trasformazione: diventa altro da sé e acquista la parola», *ibid.*

<sup>9</sup> É. Zola, *Al paradiso delle signore*, tr. it. Newton Compton, Roma 2016, pp. 60-61.

mercato. Nessuna sobrietà, soltanto eccessi, non c'è alcuno spazio per il calcolo ragionato, i sensi tutti devono essere inondati dalla luce indiscreta delle cose, devono esserne pervasi, senza possibilità di scampo, in una ridondanza barocca che poco ha a che fare col buon gusto e l'eleganza: è un rapporto erotico quello che deve stabilirsi tra l'oggetto e il possibile compratore, ne è assolutamente consapevole Mouret, il proprietario del grande magazzino *Au Bonheur des Dames*; egli stesso appare legato eroticamente alla merce e al contempo alle donne di cui si serve per arricchirsi. La donna in tale contesto sembra essere proprio il volano di questo nascente e promettente *business*<sup>10</sup>; Mouret istiga i commessi ad accecare le passanti con un tripudio lascivo di stoffe srotolate a casaccio, dove l'unico imperativo è stordire i sensi attraverso l'abbondanza:

Ma perché cercate di far piacere all'occhio? Non abbiate paura; accecateli [...]. Così, rosso! Verde! Giallo! Aveva preso la seta, e la svoltolava, la sgualciva, traendone lampi di luce. Ne convenivano tutti: il padrone era in tutta Parigi l'uomo che sapeva metter meglio la vetrina; a modo suo, a dire il vero; sconvolgendo tutte le tradizioni e fondando la scuola del grottesco e dell'enorme nella scienza delle mostre. Voleva che le stoffe sembrassero cadute a caso dai cartoni sventrati; e le voleva a monti, fiammeggianti dei colori più vivi, ravvivantisi l'una con l'altra. «Quando escono dal magazzino», soleva dire, «i clienti devono avere male alla retina»<sup>11</sup>.

Il grande magazzino diventa spazio di condivisione sociale, inaugura pratiche rituali che producono valori collettivi: «È dalla metà dell'Ottocento, con la nascita dei grandi magazzini, che l'acquisto si è trasformato progressivamente da pratica individuale tesa al soddisfacimento dei bisogni, a necessario rito tanto individuale (costruzione dell'identità), che collettivo (socializzazione e identificazione)»<sup>12</sup>.

Allora l'organizzazione dello spazio diventa questione fondamentale; di lì a poco qualcuno sosterrà che l'ambiente non è affatto dimensione neutra dentro la quale semplicemente “si sta”,

---

<sup>10</sup> A tal proposito si cfr. W. Sombart, *Lusso e capitalismo*, tr. it. Unicopoli, Milano 1988.

<sup>11</sup> É. Zola, *op. cit.*, p. 89.

<sup>12</sup> G. Amendola, *op. cit.*, p. 9.

bensì costruzione soggettiva e originale che ogni ente elabora a suo modo selezionando e manipolando i “dintorni” in virtù della propria particolare esigenza vitale<sup>13</sup>. Il capitale trionfante comprende quanto l’ambiente sia manipolabile e lo addobba per suscitare i bisogni-desideri dell’animale acquirente.

Allo spirito borghese descritto da Marai, uno spirito fedele, che *preserva e venera* il passato e i suoi artefatti, va sostituendosi una classe di consumatori il cui rapporto col tempo è completamente stravolto dall’evento effimero dell’acquisto compulsivo: il consumatore è «sradicato dal tempo e ammalato dall’istante, dall’attimo in cui vede e si nutre dell’oggetto»<sup>14</sup>.

### 3. *Oggetti liquidi e liquide ritualità*

La prima scena del romanzo di Don De Lillo, *Rumore bianco*, ritrae un rituale collettivo che va ripetendosi da molti anni sempre uguale a se stesso: una fila di *station wagon* cariche di studenti con famiglie a seguito, attraversa il campus diretta ai dormitori. Tutte uguali le auto, come sembrano essere le persone che le occupano, uguale l’andatura, identico il tragitto; attraversano il settore occidentale del campus, in fila indiana girano attorno alla scultura metallica a forma di I, novello totem, centro cosmico temporaneo, in una società divenuta sempre più liquida.

Se ogni rituale da sempre si configura come la messa in opera collettiva di una serie di significati che rendono viva e pulsante una comunità, poiché ne rappresentano la trama valoriale, allora anche il rituale metallico che ha luogo ogni anno attorno al campus, costituisce l’esplicitazione postmoderna di un’appartenenza a valori e significati. In fila indiana queste automobili tutte uguali, eppure diverse perché diversamente variopinte, non mancavano di suscitare una certa suggestione *Luccicavano al sole come una carovana nel deserto*

<sup>13</sup> Si cfr. J. von Uexküll, *Umwelt und Innenwelt der Tiere*, J. Springer, Berlin 1909.

<sup>14</sup> V. Giordano, *op. cit.*, p. 123.

È tale congrega di station wagon [...] a confermare loro, più dei riti formali e delle leggi, come essi costituiscano un'accolita di persone dai pensieri uguali, dai valori simili, un popolo, una nazione<sup>15</sup>.

Siamo all'inizio dell'anno accademico, gli studenti ritornano al campus dopo le vacanze estive. Per affrontare il nuovo anno di studi è necessario che essi carichino fino all'inverosimile le loro lunghe automobili di oggetti indispensabili alla loro esistenza quotidiana. Comincia un lungo elenco:

I tetti delle auto erano carichi di valigie assicurate con cura, piene di abiti leggeri e pesanti; scatole di coperte, scarponi e scarpe, cancelleria e libri, lenzuola, cuscini, trapunte; tappeti arrotolati e sacchi a pelo; biciclette, sci, zaini, selle inglesi e western, gommoni già gonfiati [...] gli stereo, le radio, i personal computer; piccoli frigo e fornellini portatili; scatole di dischi e cassette; asciugacapelli e arriccia capelli; racchette da tennis, palloni da calcio, mazze da hockey e da lacrosse, frecce e archi; sostanze illegali, pillole e strumenti anticoncezionali; junk food ancora nei sacchetti della spesa: patatine all'aglio e alla cipolla, nachos, tortini di crema di arachidi, wafer e cracker, cicche alla frutta e popcorn caramellato; gazzose Dum-Dum, mentine Mystic<sup>16</sup>.

Ci sono le cose che servono, abiti, scarpe e coperte per affrontare la stagione invernale e man mano che l'elenco procede gli oggetti paiono divenire sempre più inconsistenti, paiono perdere la loro tessitura di cose solide.

È un crescendo bulimico di oggetti di svago, trastulli, *divertissement*, feticci consolatori di una condizione che già a partire da tali descrizioni, appare inconsolabile.

Al fedele spirito borghese che avvolge di sentimento i vecchi oggetti su cui un passato fatto di storie, identità e appartenenza è andato sedimentandosi, si sostituisce un accaparramento bulimico e senza memoria che consuma e getta via in un eterno presente privo di velleità, oggetti senz'anima.

Se è vero che nel lungo processo di antropomorfizzazione l'umano è andato costituendosi e preservandosi attraverso la fondazione di spazi protetti, serre immunologiche a partire dalle quali è stato

---

<sup>15</sup> D. De Lillo, *Rumore bianco*, tr. it. Einaudi, Torino 1999, p. 6.

<sup>16</sup> *Ibid.*, p. 5.

possibile abitare un ambiente poi fattosi mondo<sup>17</sup>, pare che la serra nel postmoderno abbia le caratteristiche dello *shopping mall*, un posto sigillato, conchiuso in sé [...] senza tempo<sup>18</sup>. Se la modernità inaugura una dimensione esistenziale caratterizzata dal rischio – quello dei grandi spostamenti di uomini, merci e capitali – questi spazi circoscritti, novelli *parchi umani* a tema, caratterizzati da un controllo costante esplicitato dalla presenza di telecamere e guardie giurate, sembrano riuscire a esorcizzare quella che de Martino indicava come “angoscia della storia”, il rischio di un futuro incerto: «Per il compratore essi sono un sistema – a diversi livelli di esplicitazione – di suggerimenti e orientamenti che vanno bene al di là della semplice sfera economica»<sup>19</sup>, poiché aiutano e indirizzano nella scelta, limitando il *peso della contingenza*<sup>20</sup>. All’interno di questo novello panopticon dunque, l’animale-acquirente sente smussarsi l’asperità della contingenza della storia e si immerge in una dimensione senza tempo, entro la quale *si sta nella storia come se non ci si stesse*<sup>21</sup>, ed entro la quale il rischio della scelta è mitigato dai consigli per gli acquisti. Luogo di attività profanissime certo, dove l’idiozia della merce accumulata non presenta neanche più lo splendore e il fasto della novità rappresentata dal capitalismo trionfante ai suoi esordi. Nell’epoca del nichilismo compiuto e del neoliberismo selvaggio, tanta abbondanza non suscita negli avventori assuefatti lo stupore da cui erano pervase le dame descritte da Zola. Lo *shopping mall* o semplicemente il supermercato – con i suoi *sistemi elettronici inespressivi*, lo *scorrere e stridere dei carrelli*, gli *apparecchi di amplificazione per fare il caffè*<sup>22</sup> e persino le grida onnipresenti dei bambini –

---

<sup>17</sup> Si cfr. P. Sloterdijk, *La domesticazione dell’essere*, in *Non siamo ancora stati salvati. Saggi dopo Heidegger*, tr. it. Bompiani, Milano 2004.

<sup>18</sup> D. De Lillo, *op. cit.*, p. 48.

<sup>19</sup> G. Amendola, *op. cit.*, p. 7.

<sup>20</sup> *Ibid.*

<sup>21</sup> Cfr. E. de Martino, *Storia e metastoria. I fondamenti di una teoria del sacro*, Argo, Lecce 1995, p. 62.

<sup>22</sup> D. De Lillo, *op. cit.*, p. 46.

è piuttosto uno sfondo, a partire dal quale l'esserci post-storico sta.

Anche i suoni paiono perdere la loro consistenza concreta: al chiacchiericcio allegro delle borghesi in cerca dell'affare, al tintinnare metallico delle casse, al fruscio delle sete e alle voci suadenti di commessi impegnati a convincere le donne all'acquisto, va sostituendosi un sordo rumore bianco: disumano? Inumano? Postumano? O addirittura qualcosa che ha a che fare con la sfera del sacro?

E sopra a tutto, sotteso a tutto, un rombo sordo e non localizzabile, come di forma di vita sciamante, esterno alla sfera della comprensione umana<sup>23</sup>.

Eterotopia per eccellenza - dove lo spazio si profila *perfetto, meticoloso e ordinato, quanto il nostro è disordinato, male organizzato, caotico*<sup>24</sup> - il supermercato si presenta come un non-luogo metafisico *passaggio e transizione*, pieno di *dati sovranaturali*, come sostiene Murray Jay Siskind, *visiting professor* di icone viventi, collega di Jack Gladney, il protagonista del romanzo:

[...] Questo posto ci ricarica sotto il profilo spirituale [...]. Guarda quanto è luminoso. È pieno di dati sovranaturali [...]. Tutto è celato nel simbolismo, nascosto da veli di mistificazione e strati di materiale culturale [...]. Le grandi porte si aprono scorrendo e si chiudono spontaneamente [...]. Non dobbiamo aggrapparci artificialmente alla vita e neanche alla morte. Non si fa altro che procedere verso le porte scorrevoli<sup>25</sup>.

Le eterotopie «hanno sempre un sistema di apertura e di chiusura che le isola nei confronti dello spazio circostante»<sup>26</sup>.

Tripudio della merce in esposizione, si tratta di una iper-realtà scandita dalla presenza greve delle cose dove tuttavia le cose stesse paiono trascendersi, una iper-realtà che sembra trasformarsi nel suo contrario, dando vita cioè a una sorta di

---

<sup>23</sup> *Ibid.*

<sup>24</sup> M. Foucault, *Utopie. Eterotopie*, tr. it. Cronopio, Napoli 2006, p. 25.

<sup>25</sup> *Ibid.*, p. 47 e p. 48.

<sup>26</sup> M. Foucault, *op. cit.*, p. 23.

*derealizzazione del mondo*<sup>27</sup>, nell'ambito della quale diventano possibili anche esperienze di tipo spirituale.

Nella società liquida descritta da De Lillo, piena di cose fino alla nausea eppure sempre più rarefatta, l'accaparramento di oggetti, cibo spazzatura, medicine ed elettrodomestici costituisce un continuo scongiuro contro l'angoscia della morte; e anche la catastrofe ambientale che si consuma con la fuoriuscita di materiale tossico da un vagone ferroviario, appare circondata da un'aura di grandiosità e assume toni epici.

Nell'epoca della tecnica totalmente dispiegata il cloruro, le benzine, i fenoli, diventano altri nomi per designare l'inconoscibile e l'istanza sempiterna verso qualcosa che ci trascende:

L'enorme massa scura si muoveva come la nave dei morti di una leggenda norrena, scortata nella notte da creature con armatura e ali a spirale. Non sapevamo come reagire. Era una cosa tremenda da vedere, così bassa, zeppa di cloruri, benzine, fenoli, idrocarburi o quale che ne fosse di preciso il contenuto tossico. Ma era anche spettacolare, parte della grandiosità di un evento travolgente [...] Il nostro timore era accompagnato da un senso di reverenza che confinava con il religioso. È certamente possibile essere messi in soggezione da ciò che minaccia la nostra vita, vederlo come una forza cosmica, tanto più grande di noi, più potente, prodotto da ritmi elementari e ostinati. Era una morte costruita in laboratorio, definita e misurabile, ma in quel momento ci pensavamo in un modo semplice e primitivo, come a una perversione stagionale della terra, a un'inondazione o a un tornado, qualcosa di incontrollabile<sup>28</sup>.

---

<sup>27</sup> Si cfr. M. Augé, *Disneyland e altri non luoghi*, tr. it. Bollati Boringhieri, Torino 1999.

<sup>28</sup> D. De Lillo, *op. cit.*, p. 155.

S&F\_n. 17\_2017



COMUNICAZIONE

## CRISTIAN FUSCHETTO

### *PEZZOTTI IN MOSTRA: PERCORSI GIOCOSI DOMINATI DA OMBRE*

#### *TRA DIDATTICA ANTI-FAKE E TUTELA DELLA CREATIVITÀ*

Note a margine della mostra "Con i giochi nun s'pazzea"  
Napoli, San Domenico Maggiore 9 dicembre 2016 - 19 marzo 2017

1. *Pezzotti in mostra*
2. *Il mercato del fake vale una finanziaria*
3. *Il valore della creatività e l'urgenza della tutela*
4. *Not in my name: Kant e la proprietà intellettuale come mediazione*

**ABSTRACT: PLAYFUL PATHS DOMINATED BY SHADOWS. BETWEEN ANTI-FAKE DIDACTIC AND CREATIVITY SAFEGUARD**

*Colourful, seductive, cheap, seemingly the same as the original, false toys are so widespread that they often get the paradox of not being perceived as such by those who buy them. This paper focuses on the problem of "fake" starting from the exhibition project of the didactic exhibition "Con i giocattoli nun s'pazzea" organized at the Complesso San Domenico Maggiore of Naples (December, 8, 2016 - March, 19, 2017). The paper also focuses on the social and economic implications of counterfeiting in general, starting from the appreciation of the importance of creativity and "cultural industry". Finally, the paper addresses the issue of the protection of intellectual property based on the Kantian argument of "mediation".*



#### **1. Pezzotti in mostra**

Un percorso giocoso dominato da ombre. Quello progettato per la mostra didattica "Con i giocattoli nun s'pazzea" che per quattro mesi (da dicembre allo scorso 19 marzo 2017) ha animato il complesso museale di San Domenico Maggiore, è un percorso che ha ruotato fundamentalmente intorno a questa trama espositiva. E lo ha fatto con semplicità ed efficacia.

Colorati, seducenti, economici, solo ispirati o apparentemente uguali agli originali, i giocattoli falsi sono così diffusi da raggiungere spesso il paradosso di non essere più percepiti come tali da chi li compra. “Che vuoi che sia, è solo un gioco”. E invece no, perché “Con i giocattoli nun s’pazzea”. Promossa dall’Associazione “Museo del Vero e del Falso” in collaborazione con la Procura della Repubblica di Napoli la mostra ha completato la più ampia esposizione “Storie di giocattoli. Dal Settecento a Barbie”, più di mille “piccoli capolavori” provenienti dal Museo del giocattolo di Napoli del Suor Orsola Benincasa nato dalla passione collezionistica di Vincenzo Capuano.

Discreta appendice della collezione di Capuano, la mostra didattica sui giochi contraffatti coglie nel segno e i circa 10mila visitatori in quasi 4 mesi di apertura ne sono



testimonianza. Non solo spensieratezza e divertimento, il settore dei giochi è uno tra i più colpiti dal fenomeno della contraffazione. L’ombra diventa quindi il leitmotiv del percorso allestitivo, i giocattoli disposti per gruppi tipologici su bianchi piani astratti, sembrano rivelare l’altra anima, minacciosa, celata dietro oggetti apparentemente innocui. Realizzate direttamente sui pannelli espositivi, le ombre accrescono il senso didattico dell’allestimento, si relazionano con il fruitore e cercano di arrivare direttamente al suo subconscio.

Così il cubo Magico di Rubik, che apre la mostra, oggetto emblematico della storia del giocattolo contemporaneo e ancora il più venduto, allunga la sua diabolica ombra nella versione

contraffatta; poi una Lamborghini accentua la sua aggressività nel drappello di auto telecomandate inseguite dalla macchina della polizia; le gambe di una Frozen si allungano minacciose ad alludere la presenza di una strega cattiva; un innocuo cigno dedicato ai più piccoli palesa la pericolosità delle sue plastiche e dei suoi coloranti in un collo arcigno proiettato sul piano.

Tutta la narrazione si dispiega su due pareti a “L” che catturano il fruitore prima del varco di accesso alla stanza, suddividendo lo spazio unico in due macrosezioni allestitivie: la prima dedicata agli oggetti provenienti dalla tradizione del giocattolo e votate alla interazione fisica degli utenti; la seconda in cui si affronta marcatamente l’aspetto del danno arrecato ai brand commerciali e alla pericolosità diretta degli oggetti sempre più vicini a una contraffazione ispirata, raffazzonata più che pedissequa.

Ad arricchire l’offerta educativa anche video e giochi interattivi basati su sistemi di intelligenza artificiale sviluppati dal Nac (il Laboratorio di cognizione naturale e artificiale della Federico II di Napoli): una sorta di “quiz” a misura dei bambini e ragazzi per aiutarli a riconoscere i giochi veri dai “pezzotti” imparando, nel contempo, il decalogo per l’acquisto sicuro dei loro genitori. «Il più delle volte - osserva Luigi Giamundo, presidente dell’Associazione Museo del vero e del Falso -



nell’acquistare un falso non ci si rende minimamente conto dei danni che si contribuisce ad alimentare. Basti dire che ogni anno in Italia 201 milioni di euro vanno in fumo a causa delle vendite di

giocattoli falsi, ovvero il 15,6% delle vendite del settore, e significa anche danni ancora più grandi per la salute dei più piccoli». Provenienti dall'Asia, ma anche dalla Turchia e dall'Africa, i giochi "pezzotti" sono composti di materiali nocivi, male assemblati e trattati con vernici tossiche che per un risparmio di pochi euro producono danni incalcolabili nel tempo. In uno studio svolto in collaborazione con l'Ufficio europeo dei brevetti, l'Ufficio per l'Armonizzazione nel Mercato Interno (UAMI) ha calcolato che il 39% circa dell'attività economica totale e il 26% dell'occupazione complessiva nell'UE sono generati direttamente da industrie ad alta intensità di Diritti di Proprietà Intellettuale, con un ulteriore 9% di impieghi nell'UE derivanti dall'acquisto di beni e servizi provenienti da altri settori da parte delle suddette industrie ad alta intensità di Dpi.

Si calcola inoltre che l'industria legittima perda circa 1,4 miliardi di euro di entrate all'anno a causa della presenza di giochi e giocattoli contraffatti nel mercato dell'UE, per una percentuale pari al 12,3% delle vendite del settore.

Tali mancate vendite si traducono in una perdita diretta di quasi 6.150 posti di lavoro. Se aggiungiamo gli effetti a catena su altri settori e sulle entrate statali, tenendo conto degli effetti diretti e indiretti, la contraffazione in questo settore provoca un calo delle vendite nell'economia dell'UE pari a circa 2,3 miliardi di euro e ciò comporta a sua volta la perdita di 13.168 posti di lavoro e di entrate statali per 370 milioni di euro.

## ***2. Il mercato del fake vale una finanziaria***

Ma quello dei giochi è solo la punta di iceberg molto profondo. Dall'elettronica all'abbigliamento, dal vino all'intera galassia di prodotti alimentari, siamo di fronte a un fenomeno che si trasforma e diventa sempre più "liquido", rispetto al quale le attività di repressione e di contrasto, che agiscono sui nodi

puntuali della rete logistica (come porti e aeroporti), da sole non bastano.

L'Italia, in particolare, è il paese europeo che paga il prezzo più alto al mercato del falso con più di 7 miliardi di euro all'anno di mancate vendite e circa 64 mila posti di lavoro bruciati. È il valore di una vera e propria "manovra finanziaria" se si considera che questi numeri si riferiscono al solo circuito abbigliamento-calzature, cosmetici, articoli sportivi, borse, giocattoli e gioielleria.

A scattare questa drammatica foto sono gli analisti dell'*European Union Intellectual Property Office* nel Rapporto Annuale (luglio 2016). Se a questi dati si somma anche la contraffazione alimentare, che in Italia vale da sola 1 miliardo di euro (fonte Federalimentare), la falsa meccanica e la pirateria audio/video, si stima che i danni causati dal falso all'economia italiana si aggirino intorno agli 8 miliardi di euro e impediscano la nascita di oltre 130mila nuovi posti di lavoro.

Primo tra i settori colpiti, si legge nel Rapporto *Euipo*, quello di abiti, scarpe e accessori.

Segue il farmaceutico dove «le mancate vendite del settore italiano causano ogni anno perdite fino a 1,59 miliardi, pari al 5% delle vendite dell'industria italiana dei medicinali, cui si aggiunge la perdita di 3.945 posti di lavoro diretti».

Terzo il comparto di borse e gioielli, per quasi 1 miliardo. Gioielli e orologi contraffatti causano invece ogni anno una perdita di 400 milioni.

Quarta vittima il settore dei cosmetici e dei prodotti per l'igiene personale, di cui l'Italia è terzo produttore in Europa e tra i maggiori consumatori: «La perdita annua in termini di mancate vendite dirette è pari al 7,9%», per «oltre 624 milioni».

Al quinto posto i giocattoli: i guadagni sfumati salgono a 201 milioni, pari al 15,6% delle vendite dirette.

### **3. Il valore della creatività e l'urgenza della tutela**

Ma oltre ai costi economici, la contraffazione porta con sé anche enormi costi sociali: frode, lavoro nero, sfruttamento minorile, danni alla salute, scarsa sicurezza e danni incalcolabili alla creatività. E qui si tocca un nodo nevralgico non solo degli aspetti economici della rete sociale ma, prima ancora, di quelli che potremmo definire di “vitalità culturale”. La domanda di contenuti culturali caratterizza oggi, per intensità e penetrazione, in modo inedito le società tecnologicamente evolute. Il Rapporto 2016 *Io sono cultura - L'Italia della qualità e della bellezza sfida la crisi* elaborato da Fondazione Symbola e Unioncamere mette in evidenza come l'Italia riesca effettivamente a “mangiare” grazie a cultura e creatività: il sistema produttivo culturale e creativo genera 89,7 miliardi di euro e attiva altri settori dell'economia arrivando a muovere nell'insieme 249,8 miliardi, equivalenti al 17% del valore aggiunto nazionale. Una ricchezza che si riflette in positivo anche sull'occupazione: il solo sistema produttivo culturale e creativo dà lavoro a 1,5 milioni di persone (il 6,1% del totale degli occupati in Italia). Numeri che sanciscono la legittimità di un'espressione come quella di “industria culturale”, un sistema produttivo fatto di musei, gallerie, festival, beni culturali, letteratura, cinema, performing arts, architettura, design e comunicazione e tutte quelle attività in cui l'esercizio intellettuale finisce per rappresentare il valore aggiunto di un processo o di un prodotto. Certo, cultura e creatività sono due realtà non immediatamente sovrapponibili. Si può dire per esempio che la sfera culturale si caratterizza per il fatto di produrre contenuti che non hanno altra finalità che di essere apprezzati in quanto tali, senza finalità ulteriori: vedere un film, ascoltare un brano musicale, leggere un romanzo o un saggio filosofico. La sfera creativa, al contrario, applica i contenuti culturali ad ambiti in qualche modo legati a una funzione o utilità pratica. Un oggetto di design, se

è un cavatappi, deve poter permettere a chi lo usa di aprire una bottiglia.

In un certo senso il rapporto tra cultura e creatività assomiglia a quello tra ricerca di base e applicata, anche nel senso del valore economico che ne consegue: sebbene la creatività sia generalmente più redditizia è tuttavia innegabile che una gran parte di essa avrebbe molta meno capacità di generare valore economico se non potesse attingere al serbatoio della cultura. Come sottolinea John Howkins in *Creative Ecologies*<sup>1</sup>, settori redditizi e settori meno redditizi o addirittura in perdita del mondo culturale sono tutti assimilabili allo stesso ecosistema creativo.

Un ecosistema che va tutelato. Nell'epoca della riproducibilità non c'è contenuto, processo e prodotto che possano dirsi immuni alla potenza del fake.

In questo senso è diventato un'emergenza sociale ed economica (sociale perché economica) la tutela delle "Industrie Creative".

La definizione di "Industrie Creative" è stata elaborata a metà degli anni '90 in Europa dalla *Creative Task Force* del Dipartimento Inglese per la Cultura, Media e Sport (DCMS). È utile sottolineare come da questa definizione emerga il nesso tra creatività individuale, talento e potenziale di ricchezza e crescita economico attraverso lo sviluppo della proprietà intellettuale. L'industria crea valore economico tangibile e, laddove questo accade, è necessario dare un'adeguata tutela ai processi che ne presuppongono la produzione di ricchezza. La Task Force del Governo inglese fa bene allora a chiarire i diversi livelli attraverso cui la creatività e la relativa proprietà intellettuale trasformano materia grezza in valore aggiunto. In questo modello si passa, infatti, da un primo livello di attività puramente creative (scrittura, recitazione, composizione, disegno,

---

<sup>1</sup> John Howkins, *//creative\_ecologies// where\_thinking\_is\_a\_proper\_job*, University of Queensland Press, 2010.

ecc.), a un secondo livello di attività che generalmente trasformano la componente di ideazione del primo livello in prodotti commerciabili (organizzazione, casting, adattamento, edizione...). I successivi tre livelli della catena di produzione del valore sono caratterizzati dalle attività di produzione di supporti o materie prime, fino a considerare il quinto livello della distribuzione dei prodotti a contenuto.

Più del modello inglese è tuttavia il modello americano a enfatizzare il momento della “tutela della proprietà intellettuale”. Piuttosto che di Industrie Creative gli Stati Uniti riconoscono apertamente le cosiddette “Industrie del Copyright”. L’approccio statunitense pone quindi al centro dell’analisi i diritti di proprietà intellettuale, in particolare il diritto d’autore, che sono legati alla creazione di beni o servizi. La definizione del settore delle Industrie del Copyright si struttura su quattro livelli, in base al grado di importanza che hanno i diritti di proprietà nel valore totale del bene. Al centro si collocano i prodotti totalmente basati sul copyright (editoria, film, musica, software di intrattenimento, Tv e radio). Al secondo livello si collocano quelle industrie che producono beni che in parte o per alcuni aspetti sono coperti da diritto d’autore, come la gioielleria, design e giochi. Il terzo gruppo include le industrie della distribuzione dei materiali protetti dal copyright. Nel settore più periferico, quello delle industrie copyright-related, sono compresi i prodotti che permettono di consumare i prodotti da copyright, come i lettori di CD e DVD, televisori, computer.

#### **4. Not in my name: Kant e La proprietà intellettuale come mediazione**

La facilità di riproduzione delle opere intellettuali (disegni, forme, testi e così via) è tale e così capillare che risulta difficile percepire la legittimità stessa del concetto di

“proprietà intellettuale”. Sconsiderate campagne sul copyleft hanno in questo senso favorito l’ulteriore credenza per cui la proprietà (intellettuale) sarebbe un furto, tanto per citare vecchie glorie anarco-rivoluzionarie. Un ragionamento fatto qualche secolo fa su queste questioni potrebbe forse tornare utile. Nell’animato dibattito che tra Sette o Ottocento impegnò numerosi illuministi sulla natura della proprietà intellettuale entra infatti di petto Kant che si occupa del problema della ristampa non autorizzata dei testi nel saggio *L’illegittimità della ristampa dei libri* (1785)<sup>2</sup>.

Kant fa un ragionamento raffinato. Il libro, dice, non va considerato né nella sua materialità né come un insieme di pensieri (come invece riteneva Fichte) ma va considerato come un discorso. Come oggetto puramente materiale il libro è infatti nella piena disponibilità di chi lo acquista legittimamente, mentre i singoli pensieri espressi su carta stampata possono essere condivisi da chicchessia senza per questo pregiudicarne la proprietà di chi li ha impressi su stampa. L’autore può continuare a ritenersi proprietario dei propri pensieri anche se un altro li condivide. Kant allora sostiene l’opportunità di considerare il libro sotto un diverso aspetto, e cioè come discorso.

Secondo Kant il libro va considerato come un discorso di cui l’autore è il proprietario e l’editore un portavoce autorizzato. A questo punto se un altro stampatore pubblica quel libro ne diventa un illegittimo portavoce, una sorta di portavoce non autorizzato. L’illegittimità della ristampa sta nel fatto che qualcuno ha comunicato col pubblico in nome dell’autore senza la sua autorizzazione. L’editore è colui che ha un mandato dall’autore a parlare in suo nome.

Tesi interessante. Ora, che il digitale rende evanescente il supporto e moltiplica i “contenuti” verso pubblici indefiniti, ora

---

<sup>2</sup> I. Kant, *L’illegittimità della ristampa dei libri* (1785), tr. it. in «Bollettino telematico di filosofia politica. Online Journal of Political Philosophy», <http://eprints.rcclis.org/15848/12/ar01s06.html#ftn.id2865993>.

che la disintermediazione sembra diventata la cifra di un'epoca, vuoi vedere che per difendere creatività e valore può tornare utile parlare alle coscienze cominciando da un kantiano "Not in my name"?





S&F\_n. 17\_2017



ARTE

ALESSANDRA SCOTTI

**IL DESIGN TRA PERSUASIONE E RETORICA.**

**RIFLESSIONI A MARGINE DI PETER SLOTERDIJK**

1. *Il regno millenario della competenza* 2. *Il design come simulazione di sovranità*  
3. *I primi cristiani facevano il segno del pesce e si credevano salvati* 4. *Dasein ist design*

ABSTRACT: DESIGN BETWEEN  
PERSUASION AND RHETORIC.  
FOOTNOTES TO PETER  
SLOTERDIJK

What is design? In this article we'll try to explain how design is a phenomena of contemporary world, as an expression of the power typical of human being. In this regard, design, is conceived from the point of view of "operativeness", and it shows how post-modernism is born from modernism, with no empowerment from a logic of power. Furthermore design shows several points of contacts with the ancient rhetoric: both of them work as "simulators of sovereignty", by giving a power otherwise



impossible to give. Rhetoric, ritual, power: through these three categories we are going to rethink design as one of the events more fascinating of postmodernism.

*Persuasio è chi ha in sé la sua vita: L'anima ignuda nelle isole dei beati.*

Carlo Michelstaedter

**1. Il regno millenario della competenza**

“Dal design accattivante”: avremo sentito questa frase centinaia di volte. Cosa si nasconde dietro questa formula? Appare evidente un intento retorico: il design è concepito per persuaderci. L'oggetto di design affascina e, agendo come un simulatore di

sovranità, restituisce un potere mancante a chi ne è attratto ossia il potere di impossessarsi di qualcosa di cui s'ignora l'intimo funzionamento. Come un traghettatore di significati, il design è la bellezza che maggiormente riluce nel sensibile, un sapere talmente superficiale da divenire profondo. Interrogarsi sul design equivale a porre in discussione l'apostolato del potere della conoscenza e chiedersi: quanto ci manca per essere davvero copernicani? Ne *La condizione postmoderna*, Lyotard definisce con precisione il suo oggetto di studio, vale a dire

la condizione del sapere nelle società più sviluppate. Abbiamo deciso di chiamarla "postmoderna". [...] Essa designa lo stato della cultura dopo le trasformazioni subite dalle regole dei giochi della scienza, della letteratura e delle arti a partire dalla fine del XIX secolo<sup>1</sup>.

Tali trasformazioni, secondo Lyotard, hanno molto a che fare con la fine delle grandi narrazioni,

la funzione narrativa perde i suoi funtori, i grandi eroi, i grandi pericoli, i grandi peripli e i grandi fini<sup>2</sup>.

Il post dell'era postmoderna sta a indicare, quindi, l'emersione di nuove strategie del sapere che oscurano il luccichio degli eroi della modernità - che si tratti di Cartesio o Magellano è indifferente - relegati al novero di non più attuali e che, tuttavia, ci pone in una condizione di epigoni rispetto a tali eroi, geni dell'operatività e dell'innovazione. La domanda intorno al postmoderno riguarda ancora una volta la condizione del sapere - che cosa *posso* sapere - è opportuno dunque interrogarsi sul significato di quel potere e sulle sue implicazioni. I soggetti moderni sono portatori sani di potenza, una potenza provvista di un indice d'incremento. Se la radice della conoscenza è da ricercarsi nel poter sapere più che nel sapere stesso, allora appare evidente che la storia della civiltà è da leggersi come un *continuum*, come una tensione inalienabile a un aumento di potenza e, di conseguenza, a una ininterrotta intensificazione della vita.

---

<sup>1</sup> J.-F. Lyotard, *La condizione postmoderna. Rapporto sul sapere*, tr. it. Feltrinelli, Milano 2014, p. 5.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 6.

A sostegno di una lettura inclusiva tra moderno e postmoderno, Peter Sloterdijk, nel saggio *L'attrezzatura per la potenza*, dimostra che non ci si è affatto liberati dal "sempre oltre" quale essenza della modernità europea e che quella stessa modernità, o postmodernità, può essere ancora definita come il *romanzo epocale del potenziamento*. Il postmoderno verrebbe quindi ricompreso nel moderno come una sua continuazione, e l'assenza di *pathos* nella manipolazione degli oggetti postmoderna rappresenterebbe un esito dello stesso movimento spiraliforme teso all'incremento della potenza, all'instancabile potenziamento della competenza.

La modernità, in tal modo, è la fase finale di se stessa e fino a quando continuerà a permanere nella rotazione della spirale delle competenze non potrà essenzialmente essere altro, per se stessa, se non la propria fonte di futuro<sup>3</sup>.

Nell'ottica di Sloterdijk, dunque, la storia occidentale si configura come un regno millenario della competenza. Ma tale competenza se da un lato accresce perennemente se stessa, dall'altro vede rimpicciolirsi i propri confini, come un oggetto che pur aumentando di peso diminuisce di volume sotto la pressione del sapere.

Questo paradosso della competenza individuale al tempo stesso in crescita e in decrescita - afferma il filosofo tedesco - configura lo sfondo sul quale si sviluppa il sistema dell'individualismo moderno<sup>4</sup>.

Dal punto di vista psicosociale ciò significa che il singolo individuo deve sapersi come detentore di

un'astratta disponibilità alla prestazione e di una concreta facoltà di prestazione<sup>5</sup>.

Nell'universo della competenza il singolo concepisce se stesso come possessore di una sovranità parodistica, limitata alla sua sfera d'azione sempre più relativizzata e specializzata:

l'esperto moderno si trova nella condizione di potere sempre meno e sempre meglio<sup>6</sup>

---

<sup>3</sup> P. Sloterdijk, *L'attrezzatura per la potenza. Osservazioni sul design come modernizzazione della competenza in L'imperativo estetico. Scritti sull'arte*, tr. it. Raffaello Cortina, Milano 2017, p. 70.

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 71.

<sup>5</sup> *Ibid.*, p. 70.

<sup>6</sup> *Ibid.*, p. 71.

in bilico fra l'orgoglio specista e un'ineliminabile senso di frustrazione. È proprio grazie a questa bizzarra condizione che il design trova il suo posto nel sistema.

## 2. *Il design come simulazione di sovranità*

Il parente più prossimo della parola inglese *design* è l'italiano disegno; tuttavia la radice etimologica rinvia all'antenato latino *signum*, il che mette in luce un retroscena linguistico che dà a pensare. Più che disegnare, il *design*, ha a che fare col designare, si nutre più di parole che di immagini. Il design si dispone all'interpretazione: è fatto per essere interpretato nel linguaggio dei segni. Inoltre, nella lingua inglese, *design* funge sia da sostantivo sia da verbo (*to design*) con l'accezione di "architettare", "simulare", "ideare", "abbozzare", "agire in modo strategico". Insomma, sembra che questi significati rinviino alla dimensione semantica dell'astuzia e della *simulatio*. È sorprendente notare che rientrano nel medesimo ambito semantico anche i termini di meccanica e macchinario. Il greco *méchos* indica un dispositivo escogitato per trarre in inganno e chi lo progetta è chiamato *polymechanikós* ossia "astuto". L'antica radice da cui deriva la parola *méchos* è *Magh*, che si rispecchia nel tedesco *Macht* - "potere", "forza" - e *mögen* - "volere" e "desiderare"<sup>7</sup>. Tale ricostruzione etimologica ben si accorda con la definizione sloterdijkiana del design:

il design non è altro che l'abile esecuzione di qualcosa per il quale non si possiede alcuna abilità. [...] Cosicché il design si può definire come una simulazione di sovranità: il design è quando si può nonostante non si possa<sup>8</sup>.

Il design si configura come il quinto lato del quadrato leibniziano, a metà strada tra il possibile e l'impossibile. Che cos'è l'arte - e dunque in design in quanto *artifex* - se non un

---

<sup>7</sup> Per l'etimologia di design si rinvia al testo di Vilém Flusser, il quale mette ben in luce la connessione tra arte e tecnica tipica del design. Cfr. Vilém Flusser, *Filosofia del design*, tr. it. Mondadori, Milano 2003.

<sup>8</sup> P. Sloterdijk, *L'attrezzatura per la potenza...*, cit., pp. 71-72.

poter non potere, se non l'elogio del contingente che ingloba al suo interno il possibile e il possibile di non? La potenza, e adottiamo qui la lettura agambeniana della *dynamis* aristotelica, è «definita essenzialmente dalla possibilità del suo non-esercizio»<sup>9</sup>. Ma il design riguarda, più che il non esercizio del potere, l'esercizio di un potere ironico: il designer è come un abile retore che, facendosi carico di una dissimulazione, gioca e dice senza esserne persuaso. Egli assume un atteggiamento di disimpegno rispetto alle opinioni da lui stesso pronunciate. Ma prima di soffermarci sulle affinità tra la retorica e il design, è importante sottolineare un altro aspetto: proprio in quanto forma di potere che irride se stessa, il design è un rituale contemporaneo. Come ricorda Sloterdijk:

i rituali tengono insieme le strategie vitali dei loro praticanti e possiedono in questo senso ben preciso il potere di mettere in ordine un mondo che altrimenti sfuggirebbe al controllo<sup>10</sup>.

Il rituale fornisce cioè il repertorio gestuale necessario per superare eventi che mettono in scacco la nostra capacità di azione; esso permette di fare laddove non c'è niente da fare riorganizzando risorse vitali sufficientemente efficaci; come la domenica, che è vuota di attività ma piena di rituali. Resti di competenze rituali sono inoltre osservabili nei casi limite, come la morte di persone a noi vicine che sembra determinare una implosione delle nostre tecniche di sopravvivenza quotidiana, una crisi, che trova soluzione solo nel mettere in pratica, in un'ottica comunitaria, dei rituali ben codificati<sup>11</sup>. Nell'epoca contemporanea, il design rappresenta il rituale dell'incontro tra un consumatore e l'oggetto di consumo, va a sopperire, con un

---

<sup>9</sup> G. Agamben, *La potenza del pensiero. Saggi e conferenze*, Neri Pozza, Vicenza 2005, p. 285; Vedi anche "Su ciò che possiamo non fare" in *Nudità*, Nottetempo, Roma 2009.

<sup>10</sup> P. Sloterdijk, *L'attrezzatura per la potenza...*, cit., p. 73.

<sup>11</sup> Pensiamo agli studi di de Martino sulla crisi della presenza e sul pianto rituale; cfr. E. de Martino, *Il mondo magico. Prolegomeni a una storia del magismo*, Bollati Boringhieri, Torino 2000; Id. *Morte e pianto rituale. Dal lamento funebre antico al pianto di Maria*, Bollati Boringhieri, Torino 2000.

aspetto invitante, all'impenetrabilità delle apparecchiature di cui ogni giorno ci serviamo, dallo smartphone al computer. Così

Il design conferisce alle impenetrabili scatole nere un aspetto esteriore accessibile. Queste interfacce utente sono il make-up delle macchine; [...] Quanto più la vita interna delle scatole è incomprensibile e trascendente, tanto più il suo volto dovrà sorridere al viso naturale del cliente in modo invogliante e trasmettergli questo messaggio: tu e io, noi possiamo farlo insieme<sup>12</sup>.

Per l'utente medio l'ignoranza deve poter diventare potenza: «un utente è sempre un idiota che vorrebbe comprare sovranità»<sup>13</sup>. È in questa simulazione di sovranità, per l'appunto, che il design trova sorprendentemente il suo antecedente negli antichi maestri di retorica.

### ***3. I primi cristiani facevano il segno del pesce e si credevano salvi***

Alla domanda di Socrate “di cosa si occupa la retorica?” Gorgia risponde genericamente “dei discorsi”; ma uno soltanto è il discorso retorico per eccellenza, ossia quello che conferisce potere a chi parla, il potere di persuadere. La persuasione però, secondo Platone, non si accorda con l'educazione delle anime di chi ascolta. A differenza della dialettica che produce conoscenza, la retorica produce solo credenza e piacere, si fonda sull'ignoranza e attecchisce su chi non sa. La retorica funziona come un marchingegno linguistico: anche laddove non c'è una parola adatta deve pur sempre esserci una parola cui ricorrere. Subito prima di uccidersi, nell'ottobre del 1910, Carlo Michelstaedter consegna la sua tesi di laurea, *La persuasione e la rettorica*, che in teoria sarebbe un'analisi della retorica in Platone e Aristotele, ma in pratica è una delle più grandi opere filosofico-letterarie che la lingua italiana partorisca in quegli anni. Come nelle grandi opere, egli scorge nella persuasione e nella retorica le due categorie filosofiche di un pensiero ostinatamente

---

<sup>12</sup> P. Sloterdijk, *L'attrezzatura per la potenza...*, cit., p. 75.

<sup>13</sup> *Ibid.*

asistematico. Nella loro insanabile frattura sembra rispecchiarsi il divario tra fisiologia e gnoseologia, vita e lingua, così la retorica è definita da Michelstaedter come «l'inadeguata affermazione d'individualità»<sup>14</sup>.

Essa è una manipolazione dell'essere, mediante la retorica l'uomo vuole costituirsi come persona, e quando dice "io so" la sua voce sembra gridare "eccomi, sono qui, riconoscimi". In tal modo, gli uomini

poiché niente hanno, e niente possono dare, s'adagiano in parole che fingano la comunicazione: poiché non possono fare ognuno che il suo mondo sia il mondo degli altri, fingono parole che contengano il mondo assoluto, e di parole nutrono la loro noia, di parole si fanno un empiastro al dolore; con parole significano quanto non sanno e di cui hanno bisogno per lenire il dolore - o rendersi insensibili al dolore: ogni parola contiene il mistero - e in queste s'affidano, di parole essi tramano così un nuovo velo tacitamente convenuto all'oscurità<sup>15</sup>.

Nel tratteggio di una simile origine del linguaggio, sembrano riecheggiare le parole nietzscheane sulla genesi illusoria, consuetudinaria, menzognera, morale e antropomorfa della verità, monete consuete «che hanno perduto la loro immagine e ora sono considerate come metallo, non più come monete»<sup>16</sup>. Ci si chiederà cosa c'entrino simili considerazioni col design, ebbene se è vero che il design ha molto a che fare con una simulazione di sovranità, e che questo virtuoso esercizio di potere ricorda la retorica antica, la *rettorica* di Michelstaedter rappresenta la simulazione massima di sovranità, una sovranità sulla vita e della vita.

Così fiorisce la *rettorica accanto alla vita*. Gli uomini si mettono in posizione conoscitiva e fanno il sapere<sup>17</sup>.

Visto sotto questa lente, il design getta la maschera, mostrandosi nella sua essenza come qualcosa che non ha niente a che fare col design in quanto tale.

<sup>14</sup> C. Michelstaedter, *La persuasione e la rettorica*, Adelphi, Milano 2005, p. 98.

<sup>15</sup> *Ibid.*, p. 99.

<sup>16</sup> Nietzsche, *Su verità e menzogna*, tr. it. Bompiani, Milano 2006, p. 95.

<sup>17</sup> C. Michelstaedter, *La persuasione e la rettorica*, cit., p. 100.

#### 4. Dasein ist Design

Il design è l'apoteosi del funzionalismo e in esso la dicotomia tipica della modernità, tra materialità da un lato e forma dall'altro, si dissolve. Come afferma Bruno Latour in *Un Prometeo cauto? Primi passi verso una filosofia del design*

per quanto la vecchia dicotomia tra funzione e forma può essere vagamente mantenuta per un martello, una locomotiva o una sedia, è ridicolo applicarla a un telefono cellulare<sup>18</sup>.

Come mai? Il fatto è che nel design la funzione sovrasta la cosa.

Il design è la forma esecutiva del funzionalismo - chi pratica il design si professa funzionalista osservante, è l'operatore del verbo funzionare, l'apostolo della fede, diffusa in tutto il mondo, nella preminenza della funzione sulla struttura<sup>19</sup>.

Utilizzando un lessico schiettamente heideggeriano, sia Latour sia Sloterdijk s'interrogano circa la cosa, su come essa si doni o meno all'individuo. Nella sua ormai divenuta celebre riflessione sulla cosa, Heidegger pone l'esempio di una brocca: quest'ultima è l'oggetto per eccellenza, essa è il significante dell'essere del significato. È ciò che rende utensili tutti gli utensili, e questo perché la brocca è l'archetipo della macchina: esibisce esemplarmente la fecondità del nulla. Una brocca contiene perché abitata dalla mancanza. L'essenza della brocca è il mescolare in quanto offrire. Siamo a un passo dal cuore dell'ontologia della cosa heideggeriana, che stabilisce esattamente che l'essenza della cosa è il dono. La cosa donantesi può offrirsi all'uomo come utilizzatore o all'uomo come raccoglitore. Quest'ultimo è l'emblema del pre-moderno, colui che raccoglie e ringrazia incarna la posizione del puro e semplice anti-design. Viceversa secondo Sloterdijk:

tutto il design scaturisce da un anti-raccoglimento, al suo inizio c'è la decisione di porre in modo nuovo la domanda sulla forma e sulla funzione delle cose<sup>20</sup>.

---

<sup>18</sup> B. Latour, *Un Prometeo cauto? Primi passi verso una filosofia del design*, in «E|C», III, 3/4, 2009, p. 257.

<sup>19</sup> P. Sloterdijk, *L'attrezzatura per la potenza...*, cit., p. 77.

<sup>20</sup> *Ibid.*, p. 78.

I designer in nessun caso saranno “pastori dell’essere”, e la loro visione del mondo metterà perennemente in discussione i criteri gnoseologici e semiotici. Il designer legifera nello stato d’eccezione vigente:

sovrano è colui che decide sullo stato d’eccezione relativamente alla questione della forma. E il design è lo stato di eccezione permanente nelle questioni relative alla forma delle cose; esso dichiara la fine di ogni umiltà di fronte al costituirsi delle cose in forza di una tradizione e manifesta la volontà di una nuova versione di tutte le cose improntata allo spirito di un domandare radicale sulla funzione e sul suo signore e fruitore<sup>21</sup>.

Il design, in ultima analisi, è un dispositivo la cui estensione è in grado di provare se e quanto abbiamo smesso di credere di essere moderni.

---

<sup>21</sup> *Ibid.*, pp. 78-79.



S&F\_n. 17\_2017



RECENSIONI & REPORTS

## Umano post-Umano Verso l' homo technologicus?

TriesteNext 5<sup>^</sup> edizione 23-25 settembre 2016



ABSTRACT: **HUMAN POST-HUMAN.  
TOWARDS HOMO TECHNOLOGICUS?**

The fifth edition of TriesteNext, European Exhibition of scientific research has gathered students and young graduates, scientists and philosophers, businessmen and men of the institutions in order to discuss the latest achievements and future developments of scientific research, from biotechnology to logistics, from robotics to astrophysics, from informatics to marketing. The dialogue between science and philosophy, hosted by

TriesteNext, analyzed the specific characteristics of the human being, the only being in the world able to produce language, to get in a cognitive relationship with the world and to undertake a recognition process with other men, a relationship that affects his very being and his way of acting in the world.

La ricerca della verità possiede tuttora il fascino di porsi ovunque in forte risalto contro l'errore, divenuto grigio e noioso; questo fascino va perdendosi sempre di più. Oggi invero viviamo ancora nell'età giovanile della scienza, e corriamo dietro alla verità come a una bella ragazza; ma che accadrà, se un giorno essa si trasformerà in una donna anziana dallo sguardo arcigno? In quasi tutte le scienze, il principio fondamentale o è stato trovato in tempi recentissimi, o lo si continua tuttora a cercare; ciò è ben altrimenti stimolante che se tutto l'essenziale fosse già stato trovato, e al ricercatore non restasse che una magra spigolatura autunnale.

F. Nietzsche, *Umano, troppo umano*

La quinta edizione di TriesteNext, Salone Europeo della ricerca scientifica, ha testimoniato il carattere gioioso di una scienza eternamente giovane, che dai suoi recenti sviluppi sa trarre nuova linfa per alimentare e rinverdire la ricerca della verità. Siamo ancora molto lontani da quanto paventato da Nietzsche: il fascino di un organismo in evoluzione come la scienza sembra non

tramontare mai, la sua fresca bellezza si conserva intatta grazie a un'infinita riserva di domande, che nascono e si rigenerano costantemente grazie alla mai compiuta riflessione sul rapporto tra l'uomo e la tecnologia. Un rapporto a sua volta frutto dell'incontro tra la ricerca scientifica, i bisogni e gli interessi delle persone e le attività di nuovi settori industriali come il BioHigh Tech.

Un fitto programma di conferenze, workshop e seminari ha raccolto studenti e giovani laureati, scienziati e filosofi, imprenditori e uomini delle istituzioni per discutere intorno alle recenti conquiste e ai futuri sviluppi della ricerca scientifica, dalle biotecnologie alla logistica, dalla robotica all'astrofisica, dall'informatica al marketing. Ma, se la tecnica è il luogo del disvelamento dell'essere e se l'uomo è quell'ente chiamato a prendere posizione circa se stesso e il suo rapporto con il mondo, rapporto che proprio nella tecnica trova la dimensione del suo dispiegamento, il dialogo tra scienza e filosofia intorno agli specifici modi d'essere dell'uomo, ospitato dal Salone, diventa la trama essenziale all'interno della quale comprendere il ruolo della scienza nella società contemporanea, che alla sfrenata corsa verso il progresso scientifico unisce l'irrinunciabile ricerca di senso e valore, affinché l'umano non si smarrisca nelle reti della tecnologia e la scienza non cessi mai di essere un sapere al servizio dell'uomo.

I dialoghi tra scienza e filosofia, condotti da Luca Illetterati, docente di Filosofia teoretica presso l'Università di Padova, hanno analizzato le caratteristiche specifiche dell'essere umano, l'unico ente al mondo capace di produrre linguaggio, entrare in un rapporto conoscitivo con il mondo e ingaggiare una relazione di riconoscimento con gli altri uomini, relazione che incide sul suo stesso essere e sul suo modo di agire nel mondo.

Partendo dalla complessa azione del parlare, la riflessione filosofica si concentra in primo luogo sulla definizione

aristotelica di uomo, che nella *Politica* è detto *zoon logon echon*, ossia il vivente che ha il logos, intendendo per quest'ultimo l'unità inscindibile di pensiero e discorso. Raimon Panikkar, teologo e filosofo contemporaneo, intende la definizione aristotelica in modo diverso rispetto alla tradizione occidentale: il logos non è una proprietà dell'umano, una delle funzioni che lo qualificano come ente unico al mondo e di cui può disporre; piuttosto, l'ente uomo è attraversato dal logos e agisce all'interno di esso. Il logos sarebbe allora una dimensione eccedente le funzioni dell'umano, intercettata dalle nostre prestazioni cognitive ma non riducibile a queste. La definizione aristotelica risulta ulteriormente problematica se si considerano i risultati degli studi sull'etologia animale, i quali hanno rivelato la labilità del confine tra le facoltà dell'umano e quelle dell'animale. Il primo dei nodi problematici a emergere è proprio questo: arrogandosi l'esclusivo uso del linguaggio, l'uomo tende a separare se stesso dal mondo della natura, rivendicando su questa un primato fondato proprio sulla presunta superiorità intellettuale. Sul versante opposto, quello artificiale, si profila la possibilità che l'esternalizzazione delle attività umane in artefatti tecnologici produca un mondo capace di comunicare con noi, traducendo in simboli linguistici determinate azioni o mancate azioni, come il mancato salvataggio di un file sul nostro computer. Felice Cimatti, docente di Filosofia del linguaggio presso l'Università della Calabria, estende ulteriormente l'orizzonte problematico all'interno del quale concepiamo il fenomeno linguistico, catturando l'attenzione dell'uditorio attraverso la rottura di un'equazione che tradizionalmente consideriamo consolidata, ossia parlare=comunicare. L'idea che il linguaggio sia il veicolo attraverso il quale trasmettiamo i nostri pensieri agli altri non è affatto a-problematica. Lo stesso Aristotele pensava il logos non come uno strumento che funge da contenitore del pensiero, ma come l'immagine fisica e percepibile

del pensiero stesso, ossia un'estrinsecazione fonetica di atti cognitivi inscindibile rispetto alle operazioni che il nostro intelletto compie nell'intenzionare gli oggetti. I simboli linguistici costituiscono la forma del nostro pensiero e rendono possibile la stessa attività intenzionale della coscienza, che in assenza di questi non potrebbe individuare e distinguere chiaramente l'oggetto del suo pensiero: ad esempio il numero  $\sqrt{-1}$  sarebbe impensabile in assenza della simbologia matematica, infatti questo numero si dice "immaginario" proprio perché nessun numero reale elevato al quadrato può dare come risultato un numero negativo. Possiamo però "immaginare" un numero di questo tipo e per farlo ci serviamo di simboli, ossia di un linguaggio specifico. I segni che adoperiamo per costruire i ragionamenti costituiscono la prima e più potente forma di tecnologia di cui l'uomo dispone, che ha modificato radicalmente le nostre strutture cognitive. Una prima differenza tra il mondo umano e quello animale consiste allora non tanto nella presenza-assenza del fenomeno linguistico, ma nell'uso di questa capacità. Per l'uomo il linguaggio non è principalmente comunicazione, come per gli animali, ma è soprattutto un modo specifico di ragionare, un pensare in modo tale che gli oggetti dell'attività intenzionale risultino chiari e distinti. Come ogni altra tecnologia, il linguaggio modifica il nostro essere e il nostro relazionarci al mondo, eccedendo in qualche modo la nostra capacità di governarlo. Giorgio Vallortigara, neuroscienziato e direttore del Centro Mente-Cervello dell'Università di Trento, interviene nel dibattito soffermandosi su alcuni sorprendenti risultati di esperimenti condotti sul funzionamento del cervello animale, capace, in taluni casi, di riconoscere parole dotate di senso all'interno di un determinato set linguistico, in base a una regolarità statistica. Nell'uomo, le capacità neuronali preposte al compito di riconoscimento delle forme linguistiche non sarebbero innate e nemmeno frutto di un processo di selezione naturale o di mutazione

genetica, poiché troppo breve sarebbe l'intervallo temporale all'interno del quale l'uomo ha sviluppato la facoltà linguistica e in particolar modo la scrittura, ossia intorno al terzo millennio a. C.. Sarebbe piuttosto intervenuto un processo di riciclaggio neuronale: alcune aree cerebrali originariamente responsabili del riconoscimento di alcune forme naturali sarebbero poi state impiegate per riconoscere i simboli linguistici. Questo fenomeno può verificarsi anche in altre specie animali, così come sono possibili forme elementari di calcolo numerico. In particolare, alcuni recenti esperimenti hanno dimostrato che attraverso un lungo addestramento alcune specie animali sono in grado di associare una particolare numerosità (ad esempio 7 oggetti proiettati su uno schermo) con il numero 7, ossia con un simbolo. Successivamente, i neuroni inizialmente impiegati per associare 7 oggetti al numero 7 si attivano anche in assenza del referente esterno, riconoscendo immediatamente il numero 7. A questo punto si pone un quesito fondamentale per individuare il modo d'essere specifico dell'essere umano: perché nell'uomo il processo di riciclaggio neuronale è intervenuto spontaneamente mentre nel resto del mondo animale è necessario indurlo attraverso un meccanismo di prove ed errori, altrimenti non si verifica? Perché nel mondo animale non si è sviluppato il linguaggio, pur essendovi potenzialità adatte al suo sviluppo?

Posti questi interrogativi, con Marcello Monaldi, docente di Estetica presso l'Università di Trieste, la riflessione ritorna sul valore e il significato del logos nella cultura occidentale, in riferimento alla sua facoltà di essere luogo di accertamento dei principi primi del sapere, ossia fondamento di ogni discorso vero. Se durante il XIX secolo oggetto della riflessione filosofica era l'aspetto ontologico-veritativo del linguaggio, oggi prevale un'indagine di tipo antropologico, che insiste sullo studio della zona di confine tra il mondo umano e quello animale. Da attributo fondamentale di Dio, con cui Egli crea il mondo, il

logos diventa modalità specifica con cui l'uomo comprende i principi che governano il cosmo. Considerando il linguaggio da un punto di vista antropologico, esso si pone come un fondo inattingibile rispetto al quale la nostra capacità di tematizzazione si ridimensiona, poiché ogni nostra riflessione sul linguaggio ha già una forma linguistica, dunque inevitabilmente sfugge al nostro controllo, al punto da eccedere la nostra stessa facoltà di concettualizzazione. In questo modo, posta l'identità indissolubile di linguaggio e pensiero, a ogni lingua corrisponderà un modo diverso di concettualizzare il pensiero, rivelando così la dipendenza delle strutture cognitive dalle forme linguistiche. In questo modo, la filosofia del linguaggio assume una prospettiva scetticizzante, in base alla quale si nega che la parola possa accedere alle verità ultime delle cose, ossia si nega al logos quel compito fondativo che in passato invece gli veniva riconosciuto, facendo del fenomeno linguistico una semplice prestazione, che si consuma nel momento stesso in cui viene eseguita senza lasciare traccia di sé. Al depotenziamento della funzione veritativa del logos corrisponde però un nutrito interesse nei confronti del mondo animale, dalla cui comprensione possiamo ricavare gli strumenti per individuare l'essenza specifica dell'essere umano sia rispetto agli animali, sia rispetto agli artefatti tecnologici che simulano prestazioni umane. Proprio su questa duplice linea di confine, che separa l'uomo sia dal regno animale, sia dalle intelligenze artificiali, si snoda la riflessione filosofica ospitata dal Salone, che dopo aver analizzato la dimensione del linguaggio, prende in esame il complesso e variegato mondo della conoscenza, intesa sia da un punto di vista strettamente filosofico, sia da un punto di vista neuroscientifico. Alessandro Treves, docente di Neuroscienze cognitive presso la Scuola Internazionale Superiore di Studi Avanzati di Trieste, evidenzia lo straordinario processo di espansione della corteccia cerebrale, ossia l'area deputata alla

ricezione ed elaborazione di stimoli provenienti dal mondo, durante le prime settimane di vita del neonato. Nel corso della filogenesi, un differente sviluppo della corteccia cerebrale ha causato la separazione dei mammiferi dal resto dei vertebrati e questa differenziazione è testimoniata dalla diversa conformazione della corteccia, che nei mammiferi presenta una molteplicità di strati, mentre nel resto dei vertebrati ha un unico strato. La conformazione cerebrale dell'essere umano non differisce di molto da quella dei primati, per cui l'origine del fenomeno linguistico e del diverso modo di intenzionare la realtà, cogliendo essenze, forme e valori, risulta ancora più misteriosa. Se da un punto di vista anatomico il cervello umano non è dissimile da quello dei primati, l'origine della capacità linguistica deve risiedere in una differente organizzazione ed elaborazione delle informazioni, ossia in una diversa modalità di processamento dei dati, cui però non corrisponde la presenza di un "organo" specifico. La celebre metafora del cervello come hardware e delle connessioni neuronali come software trova qui la sua giustificazione: è come se nel cervello umano fossero impiantati programmi di *funzionamento* diversi rispetto a quelli animali, benché le *strutture* fisiche siano grossomodo simili. Non vi è dunque nel cervello umano una traccia fisica del processo ricorsivo e generativo che caratterizza le prestazioni linguistiche e cognitive. Interessante è notare che la differenziazione dell'essere umano dal resto dei mammiferi è diversa rispetto alla differenziazione dei mammiferi dal resto dei vertebrati: la prima non incide sulle funzioni cognitive, la seconda invece ne determina una profonda trasformazione, pur non modificando sostanzialmente le strutture fisiologiche. Proprio questo è il problema fondamentale delle neuroscienze: comprendere il motivo per cui da strutture fisiologiche pressoché identiche emergano funzioni cognitive radicalmente differenti. La tecnologia della cognizione umana,

nonostante i grandiosi progressi neuroscientifici, resta un insondabile mistero.

L'intervento di Maurizio Ferraris, docente di Filosofia teoretica presso l'Università di Torino, fornisce utili indicazioni rispetto ai problemi sollevati dalla riflessione di Treves. Innanzitutto, se non è possibile riscontrare differenze sostanziali tra le strutture cognitive umane e quelle di altre specie animali, occorre individuare la radice di questa diversità non nell'interiorità del vivente, ma in quei dispositivi esterni che egli usa per relazionarsi con il mondo, ossia nella tecnica. Ferraris delinea quattro forme di conoscenza, che si sono susseguite nel corso della storia del pensiero: la *contemplazione*, dove il mondo è dato e accessibile al pensiero e gli errori conoscitivi dipendono da illusioni percettive; la *costruzione*, dove le cose esistono solo nella misura in cui sono a noi note, ossia sono costruite dai nostri processi cognitivi (per cui non esiste una realtà indipendente dal pensiero); la *decostruzione*, che smaschera le false immagini del mondo costruite dalla scienza e si pone con atteggiamento critico nei confronti di ogni ideologia. L'ultima immagine prodotta dalla gnoseologia è quella di *emergenza*, che immediatamente getta luce sulle questioni sollevate dal discorso di Treves, in merito all'emergere di diverse funzioni cognitive da un medesimo corredo fisiologico. Il linguaggio e l'intelletto dell'uomo si sono sviluppati a seguito dell'incontro tra funzioni esterne e interne, ossia tra la tecnica (l'insieme delle strategie adattive che l'organismo adotta per sopravvivere in natura) e le strutture cognitive, che si modificano in base allo sviluppo tecnologico e a loro volta retroagiscono su quest'ultimo, determinandone la direzione e il ritmo. L'intelletto e il linguaggio sono allora modi d'essere specifici dell'umano proprio perché solo l'essere umano manca di adattamento organico a un determinato ambiente, dunque solo nella sua dimensione esistentiva si dà la necessità della tecnica, che,

impegnando gli arti superiori per la costruzione e la manipolazione di oggetti, delega all'oralità il compito di interagire con gli altri uomini.

L'ultimo appuntamento dei dialoghi tra scienza e filosofia ospitati dalla quinta edizione di TriesteNext è dedicato al riconoscimento, che insieme al linguaggio e alla conoscenza costituisce una delle caratteristiche specifiche dell'animale dotato di intelletto e strumenti tecnici. Gloria Origgi, docente presso *L'Ecole Normale Supérieure di Parigi* e *L'Ecole des Hautes Etudes en Sciences sociales*, ha aperto il dibattito soffermandosi sulla nozione di riconoscimento inteso come meccanismo di retroazione che contribuisce alla costruzione del sé. Il processo di costruzione della persona, infatti, si svolge anche attraverso l'integrazione nel proprio sé dell'immagine che di noi hanno gli altri, poiché l'uomo è quell'animale capace di vedersi visto negli occhi degli altri, fatto da cui emergono emozioni come la vergogna e l'imbarazzo. Lo psicologo Charles Horton Cooley ha teorizzato il concetto del *looking glass self*, in base al quale il meccanismo di costruzione della soggettività si fonda proprio sull'integrazione dello sguardo altrui nel sé, ossia sulla stabilizzazione della percezione del sé che si realizza attraverso il riconoscimento dell'altro. Anche la psicologia dello sviluppo contempla lo stadio dello specchio, ossia la fase in cui il bambino, tra i 6 e i 18 mesi di vita, si guarda nello specchio e dà segno di riconoscere la propria immagine. È Jacques Lacan nel 1936 a introdurre nella psicoanalisi freudiana la locuzione di fase dello specchio, intesa come momento in cui nella mente infantile si comincia a costituire il nucleo dell'Io. In questa età il bambino è ancora in uno stato di assoluta dipendenza dagli adulti e di relativa immaturità della coordinazione motoria, ma riconoscere se stesso nell'immagine riflessa nello specchio gli dà un senso di allegria, come testimoniato dalla mimica e dai gesti del piccolo nel compimento di questa esperienza. Questa intuizione si accorda con gli

esperimenti condotti nell'ambito della psicologia sperimentale sugli umani e sui primati, che confermano l'importanza, per la costituzione del senso di identità individuale, della capacità di comprendere che la figura nello specchio è il riflesso di sé: una sorta di "forma" della propria unità psicofisica. Nell'epoca della globalizzazione e dei social network, il meccanismo di riconoscimento assume contorni sempre più labili e indefiniti, generando una moltiplicazione all'ennesima potenza del bisogno di essere "visti" dagli altri e riconosciuti per la propria individualità.

Gabriele Beccaria, coordinatore di «Tuttoscienze» de *La Stampa*, interviene nel dibattito sottolineando che l'intelligenza artificiale si costituisce come tale solo in quanto riproduce meccanismi tipicamente umani, tra cui quello del riconoscimento. Le macchine sono tanto più intelligenti quanto più riescono a riconoscere cose e persone. La tecnologia del *deep learnig*, infatti, imita il funzionamento dei nostri neuroni e renderà le macchine capaci di interagire con noi, come già accade con il dispositivo Siri di Apple. La funzione del riconoscimento verrà ulteriormente potenziata anche per gestire l'enorme quantità di informazioni prodotte dall'essere umano, ossia il Big data, che non sempre l'uomo riesce a utilizzare in modo corretto. A guidare questo processo di implementazione e sviluppo dell'intelligenza artificiale saranno gli scienziati, ma l'inquietudine e l'angoscia generate dalla straordinaria quantità di possibilità offerte dallo sviluppo dell'intelligenza artificiale richiederanno l'intervento della filosofia, che dallo studio dell'uomo, della sua natura e dei suoi bisogni sa ricavare strumenti concettuali indispensabili per orientarsi nel complesso mondo della tecnologia. La nuova sfida aperta dal progresso scientifico impone allora la riappropriazione dell'umano come dimensione complessa di essere, valore e senso, affinché la scienza e le tecnologia non siano

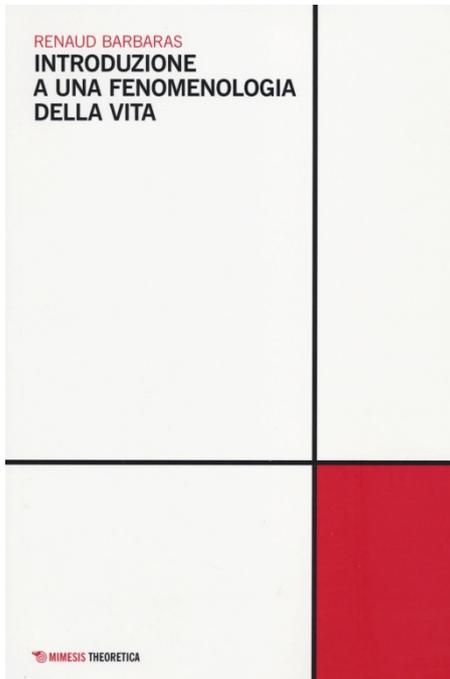
luoghi di smarrimento del sé, ma di dispiegamento delle facoltà e potenzialità umane.

**MARIA TERESA SPERANZA**  
[speranza.mariateresa@gmail.com](mailto:speranza.mariateresa@gmail.com)

Renaud Barbaras

*Introduzione a una fenomenologia della vita*

tr. it. Camilla Rocca, Mimesis, Milano-Udine 2014, pp. 392, € 28



Non vi è fenomenologia se non come fenomenologia della vita. Detto altrimenti: non vi è fenomenologia se non come interrogazione sul senso d'essere di un soggetto che è, *à la fois*, parte del mondo e intenzionalità, vita empirica e trascendentalità. È questo il punto di avvio problematico della riflessione di Renaud Barbaras, esposta nella sua *Introduzione a una fenomenologia della vita*. Punto di avvio problematico condiviso dal fondatore stesso del

metodo fenomenologico, Edmund Husserl, la cui intera filosofia può essere compresa come il tentativo di pensare e conciliare realtà e coscienza, versante oggettivo e soggettivo della fenomenalità, vita empirica e soggetto trascendentale.

In che modo, dunque, la coscienza può far parte di quel mondo che fa apparire? In che modo accordare la dualità e l'unità della vita empirica e della coscienza trascendentale? In altri termini, come parlare di una *vita* trascendentale?

L'*Introduzione* rappresenta una svolta decisiva nel percorso filosofico di Renaud Barbaras, rappresentando la prima tappa della sua personale interpretazione della fenomenologia, ossia di una fenomenologia dinamica incentrata sul desiderio. Nonostante tale percorso fosse presente in nuce nei primi lavori – ormai punti di riferimento nella critica allo studio della filosofia di Husserl, Merleau-Ponty, Patočka – è con l'*Introduzione* che Barbaras si pone

in confronto diretto con la storia del pensiero fenomenologico, affrontandolo nelle sue specificità così come nei suoi limiti, mettendolo in dialogo con autori di altre tradizioni e, infine, facendosi spazio lui stesso con una proposta che sarà ampiamente approfondita anche nei lavori successivi (citiamo, pubblicati a oggi, *La vie lacunaire*, *Dynamique de La manifestation*, *Métaphysique du sentiment* e *Le désir et Le monde*).

L'intento dell'*Introduzione* è chiaro ed esposto già nelle primissime pagine: occorre pensare la vita, proprio laddove la fenomenologia non è riuscita a farlo. Se la vita è stata, infatti, uno sfondo ineludibile del pensiero fenomenologico e ha assunto in esso un ruolo centrale, più volte ribadito da tutti i suoi rappresentanti, d'altra parte essa è stata più invocata che tematizzata: «onnipresente e curiosamente assente», la vita non è mai stata, agli occhi dell'autore, oggetto di una vera e propria interrogazione fenomenologica. «Impensata» nel pensiero di Husserl, sostituita dall'esistenza nella filosofia di Heidegger, omessa da Merleau-Ponty e, infine, «svuotata» da Henry, la vita resta esclusa dal raggio di pensiero fenomenologico. «La fenomenologia - scrive Barbaras - non sembra poter distogliere lo sguardo dalla vita, senza nello stesso tempo giungere a guardarla in faccia, ad appropriarsene, come se la vita corrispondesse al suo vero impensato, come se, a tal riguardo, *la fenomenologia fosse per così dire in anticipo e in ritardo rispetto a se stessa*» (p. 12). È dunque qui, nell'attestazione del fallimento fenomenologico nel pensare la vita, che si situa l'originalità della proposta di Renaud Barbaras: forse l'anticipo e il ritardo del pensiero sulla vita non riguardano un limite del pensiero, ma esprimono l'essenza della vita stessa. In altre parole, forse è la vita stessa che, essendo *movimento*, *azione* e (già) *conoscenza*, si dà sempre diversamente da ciò che è: per questa ragione, essa non può essere compresa attraverso categorie dualiste e distinzioni metafisiche di cui la fenomenologia non riesce a liberarsi. È la

vita stessa, allora, a imporre una nuova sfera d'essere, un'originarietà che si esprime con precisione nel verbo *vivere*: «vivere significa essere in vita (*Leben*), ma anche provare, fare esperienza di qualche cosa (*erleben*)» (p. 21). È la vita stessa, allora, a comprendere una dimensione della fenomenalizzazione, a essere *già* conoscenza. Non c'è separazione tra la sfera empirica e quella trascendentale, non c'è dualismo tra passività e attività nel vivere: occorre sospendere le distinzioni e pensare il soggetto come portatore di fenomenalità a partire dal suo essere-in-vita.

*Introduzione a una fenomenologia della vita* si sviluppa in modo chiaro, lucido, convincente e si compone di tre parti: 1. *Le divisioni della vita*; 2. *Vita ed esteriorità*; 3. *Vita e desiderio*. La prima parte è interamente dedicata alla fenomenologia, e in particolare (seguendo l'ordine dato dall'autore) a Henry, Heidegger, Merleau-Ponty, Patočka. La seconda parte della riflessione - che prende il via dall'*impasse* del pensiero fenomenologico, incapace di cogliere il significato *vitale* della coscienza - si rivolge dunque "altrove", trovando in Bergson, Ruyer, Jonas e Rilke gli interlocutori adeguati per installarsi nel cuore stesso del movimento del vivere: esso è caratterizzato da un'unità essenziale, da una realtà originaria, da una continuità che contiene, già e sempre, la possibilità della coscienza. Sono dunque il vivere transitivo di Bergson, l'auto-sorvolo di Ruyer, o il metabolismo di Jonas a tracciare il percorso da seguire: facendo propriamente *epochè* della morte (a partire dalla quale si è invece pensata tradizionalmente la vita), tali approcci si avvicinano a cogliere, nella sua pienezza, il senso d'essere del vivere. Tra le pagine più intense e stimolanti del libro, segnaliamo poi il confronto che Barbaras propone con l'*Ottava Elegia* Duinese di Rilke e, a partire da essa, il progetto di un'*antropologia privativa* (che sarà ampiamente ripresa e approfondita nelle opere successive, nei termini di una *biologia*

*privativa*). Se, come abbiamo detto, una fenomenologia della vita si deve confrontare con l'unità originaria del vivere, al di qua della polarità del *Leben* e dell'*erleben*, è chiaro che in una tale cornice anche il *proprio* dell'umano, la differenza antropologica (per usare una categoria da cui in realtà Barbaras prende esplicitamente le distanze) trova un inedito riposizionamento. Si tratta dunque, scrive il nostro autore, di «fondare la coscienza sulla vita pur preservando la differenza della coscienza e dunque la specificità della vita» (p. 243). In altri termini, si tratta di rendere conto dell'uomo *nella* sua differenza, ossia di installare la sua propria specificità *nella vita stessa*. Per questa ragione, occorre che la vita sia già munita di un'essenziale transitività, che contiene e anticipa – ma non in un senso finalistico, come vedremo – il proprio di una coscienza percettiva, disinteressata e trascendentale. Ne emerge una tesi di profondo interesse per quanto riguarda le analisi sull'animalità, sull'umanità, così come sulla loro relazione: l'uomo differisce dall'animale né per natura (poiché è attestata una continuità e una prossimità ontologica insuperabile), né per grado (poiché è rifiutata esplicitamente ogni sorta di continuismo biologico, che negherebbe la specificità della coscienza). La soluzione s'impone, agli occhi di Barbaras: «la portata della vita deve eccedere quella della coscienza e la differenza umana deve avere lo statuto di una negazione o di una privazione» (p. 245), una diminuzione di ciò che avviene sul piano della vita pura, che è apertura originaria, pura intenzionalità. Ne consegue che la coscienza diviene ora una modalità dell'intenzionalità, di un'intenzionalità che la precede. Come abbiamo anticipato, il nostro autore si confronta in queste pagine con la prospettiva di Rilke, facendo emergere un accostamento inedito e originale, se pensiamo soprattutto ai suoi predecessori (ci riferiamo in particolare a Heidegger – *Perché i poeti?* in *Sentieri interrotti*, e ad Agamben – *L'Aperto*). Se paragonata, ad esempio, a Heidegger, la proposta di

Renaud Barbaras si situa agli antipodi, come il suo esatto contrario: nella prospettiva inaugurata dal fenomenologo francese (che fa riferimento al commento a Rilke di Rogier Munier), l'Aperto è una potenza dinamica, un'esposizione, una chiamata che solo «gli occhi totali» dell'animale possono riconoscere. La modalità dell'essere-in-vita dell'animale (che nello sviluppo del suo pensiero Barbaras individuerà come *esodo*) si installa dunque nella fluidità dell'Aperto, nello scorrere del vivere. La modalità dell'essere-in-vita dell'uomo (successivamente definito come *esilio*), invece, si presenta come un'interruzione, come una sospensione del flusso del vivere. Un'interruzione, specifica Barbaras, che non possiede alcuna positività: il soggetto trascendentale si *fa* nell'oggettivazione, poiché la privazione di cui è "vittima" è opera della vita stessa, si presenta cioè nei termini di un'auto-negazione della vita. Occorre ricordare che la prospettiva qui inaugurata è profondamente dinamica: la vita è essenzialmente *movimento*, sia spaziale che intellettuale. Solo se intendiamo il vivere come uno scorrere fluido - ossia come movimento (qui è chiara l'influenza di Patočka sulla fenomenologia di Barbaras) - possiamo comprendere l'emergere di una separazione *neutra*. Solo una vita come movimento può comprendere in sé eccesso e mancanza, infinito e finito. È questa, a nostro parere, la grande originalità del pensiero di Renaud Barbaras, ossia il tentativo di pensare la soggettività trascendentale come negatività, ossia in termini privativi, come una mancanza che non impone una frattura nella continuità della dimensione empirica ma che, allo stesso tempo, permette di garantirne una specificità. Si delinea così la conclusione della riflessione del nostro autore, presentata nella terza parte del libro (*Vita e desiderio*). In realtà, come abbiamo anticipato, non si tratta di una vera e propria conclusione, ma il primo passo di un percorso fenomenologico che Barbaras ha esposto e approfondito nelle sue opere successive (segnaliamo, ad esempio, la recente traduzione in

italiano di *Dinamica della manifestazione*, Lithos 2017). Dalla cornice delineata a partire dai limiti della fenomenologia, emerge un vero e proprio nuovo modo d'essere, un modo d'essere neutrale rispetto alle distinzioni tra empirico e trascendentale, una dimensione in cui si delineano congiuntamente la mancanza dall'eccesso e l'eccesso dalla mancanza. Una tale dimensione, nella prospettiva della fenomenologia dinamica di Renaud Barbaras, prende allora il nome di *desiderio*: «transitività imbrigliata», «avanzamento che allontana ciò a cui si avvicina», «tensione in cui l'obiettivo si sottrae alla mira» (p. 383). Una definizione, quella di desiderio, che Barbaras adotta e chiarisce con grande precisione e rigore, distinguendolo da altre nozioni ad esso affini (bisogno, affettività, prossimità etc.). In quanto desiderio, la coscienza proviene dalla vita come effetto di un non-compimento essenziale: la negatività della vita, ossia la morte, è dunque costitutiva della vita stessa, le appartiene come sua stessa possibilità. Ai nostri occhi è proprio questo il punto più fruttuoso e originale della prospettiva fenomenologica di Renaud Barbaras. Sulla scia dei suoi predecessori, ma garantendosi un suo proprio spazio originale, il fenomenologo francese assume in tutta la sua profondità la nozione di negatività, radice della soggettività, e la installa proprio nel cuore stesso del vivere: fondativa della vita stessa, tale auto-limitazione non è altro che Desiderio.

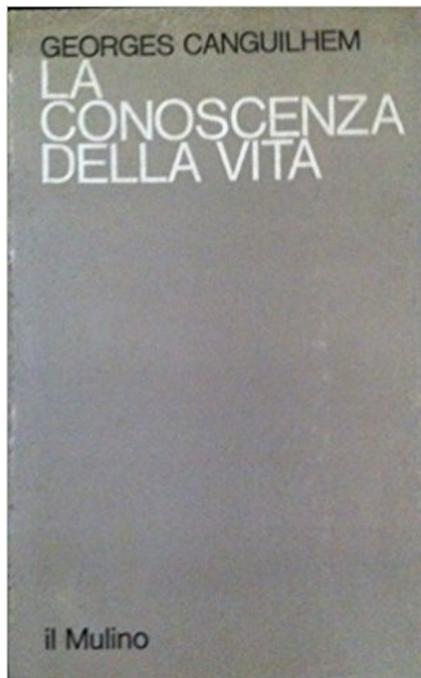
**LUCIA ZAIETTA**  
[Luciazaietta@gmail.com](mailto:Luciazaietta@gmail.com)

**Georges Canguilhem**

***La conoscenza della vita***

tr. it. a cura di Franco Bassani

Introduzione all'edizione italiana di Antonio Santucci  
il Mulino, Bologna 1976, pp. 279



La prima edizione de *La connaissance de la vie* viene pubblicata a Parigi nel 1952, nella collana «Science et Pensée» dell'editore Hachette. La maggior parte dei lettori conosce però l'opera nell'edizione della Librairie Philosophique J. Vrin, che ha ripubblicato l'opera nel 1965, con l'aggiunta dell'ultimo saggio. A distanza di più di cinquant'anni - sessantacinque se si conta la prima edizione - i saggi di questa raccolta mantengono intatta la propria portata

sul piano filosofico, ma la loro lettura richiede oggi qualche chiarimento e qualche riflessione sul nuovo profilo che l'opera complessiva di Canguilhem ha assunto nell'ultimo decennio.

Nella breve prefazione alla prima edizione, Canguilhem informa il lettore dell'occasionalità che caratterizza ogni scritto contenuto nel volume: *La sperimentazione in biologia animale* riprende l'intervento occasionato da un convegno del 1951 organizzato dal Centro pedagogico internazionale di Sèvres; *La teoria cellulare* e *Il normale e il patologico* sono entrambi lavori già apparsi in pubblicazioni del medesimo periodo, mentre *Aspetti del vitalismo*, *Macchina e organismo* e *Il vivente e il suo ambiente*, rappresentano la pubblicazione di una serie di conferenze tenute presso il Collège Philosophique di Jean Wahl tra il 1946 e il 1947. Nell'edizione del 1965 si aggiungerà poi *La mostruosità e il*

*portentoso*, studio che riprende una conferenza del 1962 tenuta all'Institut des Hautes Études de Belgique di Bruxelles e già apparso nella rivista «Diogène». D'altro canto, sin dalla prefazione del 1952, Canguilhem precisa che la collezione di questi saggi e la costruzione del volume manifestano i caratteri dell'unità e dell'originalità. Quest'affermazione, che poteva apparire sino a poco tempo fa come un dispositivo retorico tipico di questo genere di pubblicazione, assume oggi, alla luce dei nuovi studi sull'autore, un significato diverso. Per un lungo lasso di tempo, infatti, si è creduto che Canguilhem fosse, in effetti, un autore poco prolifico. La sua fama era dovuta, soprattutto, a due sole vere opere - *Le normal et Le pathologique* e *La formation du concept de réflexe aux XVII et XVIII siècles* - e a qualche raccolta di saggi occasionali, riuniti in collezioni tematicamente omogenee: *Idéologie et rationalité dans l'histoire des sciences de la vie*, gli *Études d'histoire et de philosophie des sciences concernant le vivant et la vie* e, naturalmente, *La connaissance de la vie*. Questi lavori, che sono ancora oggi i più noti dell'autore, restituivano l'immagine di un'opera metodologicamente rigorosa, dallo stile asciutto e privo di velleità, articolata in pochi preziosi contributi alla storia e alla filosofia delle scienze della vita. Esiste però una data precisa, nella storia degli studi canguilhemiani, a partire dalla quale quest'immagine diviene insostenibile: nel 1994 esce, a cura di François Delaporte, *A Vital Rationalist*, antologia di testi di Canguilhem tradotti in lingua inglese. Il volume è destinato a fare storia, non solo perché rappresenta il primo serio tentativo di introdurre nel mondo anglosassone il pensiero dell'autore in maniera sistematica, ma anche perché, a corredo della raccolta, viene pubblicata una bibliografia redatta da Camille Limoges delle opere dell'autore e degli studi critici. Questa bibliografia informò la maggior parte della comunità scientifica interessata al lavoro di Canguilhem della gran quantità di scritti che l'autore

aveva prodotto, sin dal 1926, e che si trovavano disseminati e sparpagliati in *mélanges*, riviste e opere collettanee spesso di difficile se non impossibile accesso. Questa “scoperta”, congiuntamente all’apertura agli studiosi degli imponenti Archives Canguilhem contenuti al Centre d’Archives en Philosophie, Histoire et Éditions des Sciences dell’ENS di Parigi, ha dato avvio a un grande lavoro di ricerca da parte degli studiosi, che si è concretizzato innanzitutto nell’edizione delle *Œuvres Complètes*, di cui sono apparsi per ora due volumi, che coprono le opere editate nel periodo 1926-1965. Basta un’occhiata all’indice di questi volumi per rendersi conto che i materiali tra cui scegliere per la raccolta del 1952 non erano certo pochi. Scopriamo così che quelli raccolti ne *La connaissance de La vie* non sono gli unici testi legati alla «philosophie biologique», ma che esistono altri scritti, non meno rilevanti, su questioni vicine, che Canguilhem ha consapevolmente deciso di non riprendere. L’architettura finale de *La connaissance de La vie* non si riduce quindi a un semplice mélange di materiali tematicamente unitari, ma rappresenta l’esito di un vero e proprio lavoro di selezione e di ricomposizione operato all’interno di un *corpus* che appare molto più ampio, anche limitandosi a considerare i soli scritti editi e ignorando gli altri materiali di lavoro.

Ma che cos’è a costituire, nel concreto, l’unità de *La conoscenza della vita*? Essa può essere ritrovata nella posizione di un problema che in Canguilhem emergeva già ne *Il normale e il patologico* (1943; 1966), dato dal rapporto tra vita e conoscenza. *L’evoluzione creatrice* di Bergson rilevava una rottura fondamentale tra la vita e l’intelligenza a fondamento della scienza; la prima sembrava sfuggire alla presa della seconda, che appariva destinata a fraintendere continuamente l’effettivo andamento della vita. La scienza rappresentava, in particolare, il frutto di una geometrizzazione che finiva per fraintendere il vero significato e la vera struttura della vita. Si viene quindi a

creare in Bergson una sorta di iato tra la vita e la scienza, una contrapposizione, che vede i due poli contrapporsi dialetticamente. Lo sforzo di Canguilhem, invece, sembra essere quello di superare proprio questa contrapposizione. È già nel primo capitolo dedicato alla sperimentazione in biologia, infatti, che si giunge alla conclusione che, certo, è «artificiale e, a un tempo, inevitabile che, per intendere quell'esperienza che per un organismo è la sua stessa vita, si utilizzino dei concetti e degli strumenti intellettuali, foggiate da quel vivente scienziato che è il biologo», ma non per questo «si dovrà concludere che la sperimentazione in biologia sia inutile o impossibile, ma piuttosto, riprendendo la formula di Claude Bernard secondo cui la vita è creazione, si dovrà dire che la conoscenza della vita deve compiersi per conversioni imprevedibili, nello sforzo di cogliere un divenire il cui senso si rivela tanto più decisamente al nostro intelletto quanto più lo sconcerata» (p. 70). Questo sforzo si traduce quindi in un particolare ruolo della storia delle scienze - e in particolare delle scienze mediche e biologiche - per la comprensione del rapporto tra vita e scienza: questa non consiste nel mettere in ordine cronologico la sequenza delle conquiste del genio scientifico, ma nel rimettere in questione le soluzioni attuali ai problemi presenti, cercando nella storia «il senso delle possibilità teoriche diverse» da quelle rese ovvie «dall'esclusivo insegnamento degli ultimi risultati della ricerca scientifica» (p. 121). In questo senso, per esempio, Canguilhem affronta la questione del vitalismo, che già occupava le pagine introduttive de *La formation du concept de réflexe au XVIIe et XVIIIe siècle* (1955). Occorre interrogarsi, innanzitutto, sulla «vitalità del vitalismo» (p. 127) e provare a superare la diffidenza che colpisce questa posizione, dopo l'appropriazione che essa ha subito da parte del nazionalsocialismo (p. 144). D'altronde, contro la separazione bergsoniana tra scienza e vita, si suggerisce che «il ricorrente vitalismo è la vita stessa che

cerca di rimettere il meccanicismo al suo posto entro la vita» (p. 146) ed è in questo senso che va inteso, per esempio, il saggio su *Macchina e organismo*, dove Canguilhem ribalta la concezione classica dell'animale-macchina moderno, sostenendo che, la concezione meccanicistica del vivente non è in fondo meno antropomorfa dell'idea di una teleologia dei fenomeni naturali. Non è infatti il vivente a essere stato creato come una macchina, ma la macchina - prodotto della tecnica umana - a essere ispirata alle forme del vivente (p. 185). La tecnica non è altro, infatti, che uno dei modi attraverso cui il vivente regola il proprio rapporto con l'ambiente [*milieu*], che non può essere ridotto - come scopriamo ne *L'essere vivente e il suo ambiente* - a un insieme di relazioni causali, in quanto «l'ambiente specifico degli uomini non è situato all'interno di un ambiente universale, alla maniera di un contenuto in un contenente», ma una realtà polarizzata da parte del vivente stesso, sin dallo stesso momento percettivo (p. 217). In questo senso, ancora una volta, la posizione di Canguilhem, pur non proponendo alcuna opposizione tra vita e scienza, critica ogni riduzionismo fiscalista e si fa promotrice di una scientificità pienamente ricondotta al contesto della vita stessa e denuncia «l'insufficienza di ogni biologia la quale, sottomettendosi completamente allo spirito delle scienze fisico-chimiche, vorrebbe limare dal proprio ambito ogni considerazione di significato» (p. 217). Questa biologia ritrova nelle nozioni di norma vitale e nella normatività del vivente il proprio quadro filosofico di fondo, come emerge in particolare dalla ripresa nel saggio *Il normale e il patologico* dei medesimi temi già affrontati nell'omonimo libro. In questo saggio però, ancor più che nella tesi del 1943 e nelle aggiunte del 1966, trova esplicita formulazione lo sfondo antropologico in cui è necessario contestualizzare le ricerche di Canguilhem sulla medicina: «riteniamo», si legge infatti in conclusione al saggio, «che la biologia umana e la medicina siano le parti necessarie di una

“antropologia” e che mai hanno cessato di esserlo; ma pensiamo anche», si aggiunge, «che non esiste antropologia che non presupponga una morale, di modo che il concetto di “normale” resta sempre, sul piano umano, un concetto normativo la cui portata è propriamente filosofica» (p. 237). Questo livello di analisi di fondo, che potremmo intendere come un’«antropologia filosofica», pone quindi il problema di come nelle scienze permangano sempre elementi concettuali genuinamente filosofici e, in questo senso, antropologici e quindi morali e politici. Se vi è una precisa questione politica dietro l’avvento della teoria cellulare (pp. 73-121), vi è qualcosa di profondamente legato al vivente umano in concetti come quello di «mostro». Questo “qualcosa” è in definitiva il ruolo che la «funzione senza organo» dell’immaginazione, come già aveva notato Bachelard, riveste nella produzione delle immagini (p. 255). L’immaginario, ci dice Canguilhem, è quell’elemento che impedisce in fondo che la scienza finisca per produrre un mondo biicamente positivista, dove tutto cade sotto il dominio delle leggi della natura, ma solo a patto che esso non divenga l’occasione per lo scienziato di perdersi in un «antimondo» dove tutto è possibile, dimenticando che, in fondo, ogni eccezione, ogni mostro, presuppone una legge da infrangere. Volgendo uno sguardo retrospettivo alla storia della recezione dell’opera, si può dire senza timore di sbagliare che *La connaissance de la vie* abbia rappresentato, con *Le normal et Le pathologique*, l’opera più letta di Canguilhem. Sarebbe difficile sopravvalutarne l’importanza per la rinascita in Francia della «philosophie biologique» e, in generale, dell’interesse filosofico alle questioni del vivente. Basti pensare all’importanza che le tesi contenute in questi tre scritti hanno avuto per autori contemporanei come François Dagognet o André Pichot, o a come quest’opera sia al centro di quella che sembra essere una rinascita del vitalismo in filosofia. Appare quindi un vero peccato che il lettore italiano possa accedere a quest’opera in

un'edizione in effetti molto datata e difficilmente reperibile. L'edizione del 1976, nell'ottima traduzione di Franco Bassani, presenta un'interessante introduzione di Antonio Santucci che, con grande sensibilità, già coglieva i tratti specifici della questione del vitalismo in Canguilhem, offrendo inoltre una breve ma essenziale presentazione di un autore che il pubblico italiano mal conosceva. Sarebbe però più che mai opportuno stabilire oggi una nuova edizione, da condursi sul testo delle *Œuvres Complètes* attualmente in preparazione e che permetta una re-introduzione dell'opera nel contesto italiano, ricollocandone il significato all'interno del dibattito contemporaneo.

**GABRIELE VISSIO**  
[gabriele.vissio@live.it](mailto:gabriele.vissio@live.it)

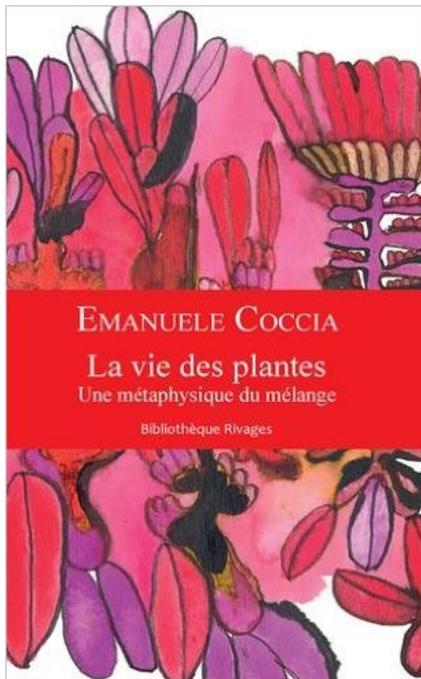
**Emanuele Coccia**

***La vie des plantes. Une métaphysique du mélange***

Bibliothèque Rivages, Paris 2016, pp. 192, € 18

Tutte le forme sono affini, e niuna  
somiglia all'altra; così allude il coro  
ad una legge occulta, a un sacro enigma.

J.W. Goethe, *Metamorfosi delle piante*



Nel 1807 a Jena, mentre Hegel pubblicava la *Fenomenologia dello spirito*, Johann Wolfgang Goethe proseguiva i suoi studi di botanica, che già nel 1790 avevano prodotto lo scritto sulla metamorfosi delle piante. L'interesse di Goethe è catturato da una circostanza elementare: a uno sguardo più attento, l'individuo che riesce a vincere la tentazione di ritenersi superiore a tutto scorderà nella natura intorno a sé una incredibile ricchezza, una potenza creatrice che non può essere trovata

altrove con la stessa evidenza. Subito dopo Goethe precisa che studiare botanica significa, in primo luogo, effettuare uno studio sulle forme: non le forme fisse che l'uomo ha sempre cercato di riconoscere nel mondo o di imporre a esso, bensì un vivo susseguirsi di forme sempre diverse, attive, una produzione plastica e fluida che impedisce all'osservatore qualsiasi quiete. Il regno vegetale è, nel modo più immediato, il luogo in cui si assiste all'intrecciarsi indissolubile tra vita e forma.

Queste considerazioni di Goethe costituiscono in certo modo un'eccezione all'interno del "canone" del pensiero occidentale. La storia della filosofia offre pochi momenti di reale attenzione al

mondo vegetale, concentrandosi piuttosto sulle “forme di vita superiori” (gli animali e l’uomo). Allo stesso tempo, nel lessico filosofico si è imposta un’idea statica di forma, una concezione secondo la quale la forma sarebbe precisamente ciò che non muta, ciò che offre all’uomo la possibilità di avere una conoscenza salda.

Date queste premesse, si può cominciare affermando che l’ultimo libro di Emanuele Coccia è un libro sulla forma. Più a fondo, si tratta di un libro sull’indissolubilità dell’intreccio tra forma e vita. Il punto di partenza del discorso di Coccia è l’esigenza di recuperare uno sguardo filosofico sul mondo naturale, in particolare su quello vegetale: come è stato già messo in luce da Ian Hamilton Grant, la filosofia del Novecento ha per lo più rimosso il mondo naturale. Se la scomparsa della “filosofia della natura” ha tuttavia permesso il persistere di un certo interesse alla dimensione animale – soprattutto dal punto di vista antropologico, etico e fenomenologico – è proprio il mondo vegetale a esser stato completamente dimenticato dai filosofi di professione. Il risultato, per Coccia, è un pensiero necessariamente monco, in cui grande attenzione viene data a fenomeni particolari e pochissimo spazio viene concesso a ciò che vi è di più generale e diffuso, ma soprattutto a ciò che è alla base di ogni altra forma di vita sulla terra.

Tutto questo non è una sorpresa: ciò che ci circonda, ciò che è ovunque è per forza di cose anche ciò che è più difficile notare, e tuttavia il pensiero filosofico sembra aver dimenticato la propria vocazione più immediata, ovvero tematizzare le cose prossime e pensarle nella loro natura. Non è la prima volta che Emanuele Coccia effettua un esercizio del genere: lo ha fatto nel suo *La vita sensibile*, un saggio sulle immagini in cui proprio l’immagine viene riconosciuta come dimensione centrale di ogni modello di vita, esperienza, ragione; lo ha fatto nel successivo *Il bene nelle cose*, in cui la pubblicità – ovvero la forma di

comunicazione che avvolge ogni momento delle nostre vite urbane - è riconosciuta come il discorso morale più potente e rilevante della contemporaneità. Lo fa infine ne *La vita delle piante*, il cui punto di partenza è dei più semplici, ma proprio per questo mostra un'evidenza inconfutabile: la vita vegetale è non solo la prima forma di vita, ma anche il presupposto di ogni vita.

Proprio questa considerazione basterebbe a precisare che il saggio di Coccia non si presenta in alcun modo come uno scritto di filosofia "settoriale": non è un'opera di filosofia della biologia o della botanica, non si tratta di un trattato sulla comprensione filosofica delle scienze naturali. Non si tratta, in fondo, nemmeno di un saggio di filosofia della natura, se con ciò si intende una "sezione" di un più ampio sistema filosofico. L'intenzione dell'autore sembra negare nel modo più deciso proprio l'idea che ci sia una filosofia della natura separata da una filosofia dello spirito, una natura separata dalla logica, una ragione "altra" rispetto a quella che si manifesta all'interno del mondo naturale. *La vie des plantes* è un trattato di metafisica innanzitutto perché rivendica un'aspirazione al tutto, perché è un saggio che nel trattare il tema delle piante vuole parlare di ogni vita, di ogni forma, di ogni ragione. La vita vegetale è così non un mondo a parte, prima negletto e poi recuperato per curiosità o per esigenza di completezza, ma piuttosto è il modello sulla base del quale è possibile (ri)pensare tutti i temi più importanti della storia del pensiero.

Questa esigenza di ripensamento, di dissodamento delle categorie classiche del pensiero sembra essere uno degli aspetti centrali della scrittura di Emanuele Coccia. I suoi saggi trattano temi centrali ma seppelliti sotto un pensiero calcificato, trovando nuove aperture, rifiutando gli stilemi e gli automatismi di un modo d'intendere la filosofia organizzato per tassonomie e distinzioni disciplinari. Il risultato è, in prima battuta, un'operazione di riscoperta e di rivalutazione: dell'immagine

contro la retorica dell'apparenza ne *La vita sensibile*, delle cose inanimate e dei beni di fronte alla dominante attenzione per le persone ne *Il bene delle cose*, della vita vegetale contro l'ossessione per la vita animale e umana ne *La vie des plantes*. Questa riscoperta non è mai un'operazione neutra, ma porta con sé al tempo stesso conseguenze concettuali sempre rilevanti, un vero e proprio scardinamento di luoghi comuni filosofici più o meno ancora dominanti nel dibattito presente: l'immagine sfida la distinzione soggetto-oggetto così come il bene materiale sfida l'idea che solo una persona senziente possa essere veicolo di valori morali. Ne *La vie des plantes*, sono principalmente un modello di razionalità completamente appiattito sull'uomo e un modello di vita interamente appiattito sull'animale a essere presi di mira. La vita vegetale sfida il paradigma antropocentrico al punto da suscitare domande spiazzanti sin dall'antichità (il trattato pseudoaristotelico *Sulle piante* si apre precisamente chiedendosi se, e in che senso, le piante siano effettivamente dei viventi).

Il risultato di questo lavoro è un completo riorientamento del pensiero, una riforma - in senso letterale - che si ripercuote sulle idee correnti non in modo locale, ma riconfigurandone i presupposti fondamentali. Proprio in questa direzione, occorre anche precisare che *La vie des plantes* è una metafisica, non una metaforologia del *mélange*. Ogni riferimento al "respiro" - lo *pneuma* stoico - come forma originaria di qualsiasi spirito non è una bella immagine, ma una tesi metafisica ben precisa: «tutto nel vivente non è che un'articolazione del respiro: dalla percezione alla digestione, dal pensiero al godimento, dalla parola alla locomozione» (p. 75). In questo contesto, la vita vegetale si pone al tempo stesso come un modo del tutto peculiare d'essere in relazione con il mondo - il più immediato, il più pieno, il più privo di selezione (pp. 17-18) - e come la forma originaria di

ogni ulteriore modo d'essere del vivente, senza che si dia alcuna separazione, alcuna *metabasis eis allo genos*.

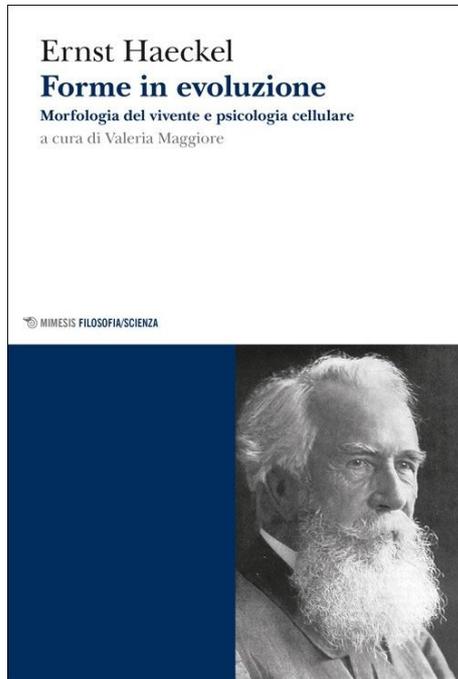
Questo vale anche, e soprattutto, per la ragione. Il saggio di Coccia mette in evidenza l'esigenza di abbandonare un'immagine antropocentrica e riduttiva della ragione, reiterando l'idea che "razionale" sia solo ciò che ha a che fare con il pensiero dell'uomo, ed elabora una teoria generale della ragione basata precisamente sul mondo vegetale. È qui che il nesso tra vita e forma si mostra nel modo più radicale: la ragione non è solo il «luogo delle forme», un deposito di sterili modelli; essa è «un seme, perché a differenza di ciò che la modernità si è ostinata a pensare, essa non è lo spazio della contemplazione sterile, non è lo spazio dell'esistenza intenzionale delle forme, ma la forza che fa esistere un'immagine come destino specifico di questo o quell'individuo od oggetto. La ragione è ciò che permette a un'immagine d'essere un destino, spazio di vita totale, orizzonte spaziale e temporale. Essa è necessità cosmica e non capriccio individuale» (pp. 29-30). Non dunque un'eidetica, ma una morfologia: non una teoria delle forme fisse, ma una metafisica della fluidità, la modalità d'essere dell'ambiente di ogni vivente in quanto tale (p. 46).

Decisamente avverso a qualsiasi impostazione idealistica, il saggio di Coccia propone una forma del tutto personale di realismo speculativo, nel senso in cui l'espressione può essere utilizzata per descrivere una corrente del pensiero europeo contemporaneo. *La vie des plantes* marca una linea di assoluta convergenza rispetto agli studi scientifici, ma delinea al tempo stesso una dimensione che non si fa alcuna fatica a riconoscere come specificamente filosofica. Contro i tic della saggistica filosofica tradizionale, il saggio di Coccia appare al tempo stesso originale e fedele a un modello classico di trattatistica, che riconosce il lavoro del filosofo innanzitutto come uno sforzo di avvicinamento alle cose, di tematizzazione di ciò che, onnipresente, passa inosservato.

Questo lavoro viene svolto con un'indubbia maestria letteraria, sfuggendo anche qui alla sterile contrapposizione tra l'oscurità dei teoreti di professione e le semplificazioni dei divulgatori. In questo senso, il tema fondamentale del trattato viene elaborato anche nei termini di una vera e propria metafilosofia, che rifugge qualsiasi rigida distinzione appartenente alle logiche della produzione accademica. Se non esiste una forma definitiva, se il mondo è una continua morfopoiesi, allo stesso modo la filosofia non si riconosce in alcuno stile predeterminato, non si fonda su alcun canone rigido, non accetta alcuna posizione concettuale inattaccabile. *La vie des plantes* è una magnifica espressione pratica di questa impostazione, un esempio magistrale di letteratura filosofica adatto a chiunque non abbia paura di continuare, o riprendere, a pensare.

**ALESSANDRO DE CESARIS**  
[alessandro.decesaris@gmail.com](mailto:alessandro.decesaris@gmail.com)

**Ernst Haeckel**  
***Forme in evoluzione.***  
***Morfologia del vivente e psicologia cellulare***  
 a cura di Valeria Maggiore  
 Mimesis Edizioni, Milano-Udine 2016, pp. 124, € 12



Ernst Haeckel è una figura molto importante del XIX secolo. Naturalista, biologo, scienziato ma anche artista, a lui si deve la classificazione, descrizione e illustrazione di oltre quattromila specie di *radiolari*, dei microrganismi marini dallo scheletro siliceo presenti sul pianeta Terra da oltre cinquecento milioni di anni. Haeckel è affascinato da queste minuscole forme di vita monocellulari, la cui elegante complessità e varietà è restituita dai

suoi numerosissimi disegni “dal vero”. Nel secolo della ferrovia e dei telegrafi, del darwinismo e del microscopio, Haeckel vede proprio nei radiolari un punto d’accesso per coniugare arte e scienza, rappresentazione estetica e osservazione scientifica, Goethe e Darwin.

La morfologia, intesa come disciplina naturalistica, si occupa di studiare quei processi di messa in forma, formazione e trasformazione degli organismi. Nella riflessione haeckeliana, la morfologia rappresenta esattamente quella branca del sapere scientifico che può catturare la dimensione artistica della natura: secondo Haeckel, la sua creatività, progettualità, mutevolezza e varietà sconfinata ritaglia per le forme di vita, dalle più semplici alle più complesse, una visione unitaria che riporta l’arte nell’alveo della natura. Il rapporto, così stretto nel pensiero haeckeliano, tra forma e vita porta a una coincidenza

tra *Natur* e *Kunst*: l'arroganza antropocentrica che pretenderebbe che, da una parte, la natura esista solo per il puro godimento umano, e dall'altra, che l'arte sia appannaggio solo dell'uomo cede il passo a una visione monistica che riconcilia scienza e arte, superando il tradizionale iato che le separava. Se, infatti, da un lato le "opere d'arte della natura", come il naturalista tedesco definisce le forme di vita, sono dotate di una bellezza diretta a nessuno, o, per dirla in termini kantiani, possiedono una *finalità senza scopo*, dall'altro la natura acquista la stessa *agency* dell'artista umano: progetta le sue opere, le mette in essere, o in forma, le perfeziona, le adatta, le rielabora, le riprogetta ecc. Questi due elementi sono entrambi cifra degli anni in cui Haeckel scrive: la bellezza diretta a nessuno delle forme di vita sembra a Haeckel maggiormente evidente nel caso degli organismi monocellulari, osservabili, nella loro bellezza enigmatica, solo al microscopio, e pertanto invisibili a occhio nudo, indifferenti e "nascosti" al mondo macroscopico che l'umano abita; la concezione della natura come artista poggia sui concetti di *adattamento*, *ereditarietà* e *selezione* mutuati dal pensiero di Darwin, che Haeckel legge entusiasticamente e che passerà tutta la vita a diffondere nell'Europa continentale. Per questa ragione, si può dire che con Haeckel ci troviamo di fronte a una vera e propria estetica della natura, affiancata a una rielaborazione evoluzionista della morfologia: per il naturalista tedesco il darwinismo può garantire la formulazione di leggi in grado di descrivere la formazione e trasformazione del vivente, osservabili per la prima volta come fatti storicamente verificabili. Queste leggi, però, non dovrebbero rigidamente incasellare il vivente in griglie matematiche, ma permettere al naturalista di cogliere la natura in maniera qualitativa, visiva e "naturale", e di osservare e "fruire" l'organismo studiato nella sua unità, funzionale ed estetica. Per Haeckel dunque, Darwin ben si accompagna a Goethe nell'approdare a una poetica della vita conforme alla scienza.

Il libro raccoglie le traduzioni di tre saggi di Haeckel, *La natura come artista* [Die Natur als Künstlerin] pubblicato nel 1913, *Sulla divisione del lavoro nella vita naturale e umana* [Über Arbeitstheilung in Natur- und Menschenleben] del 1868, *Le anime cellulari e le cellule dell'anima* [Zellseelen und Seelenzellen] del 1878, che risultano in qualche modo particolarmente rappresentativi del pensiero haeckeliano. Infatti, se il primo saggio rappresenta il vero e proprio manifesto della concezione estetica più matura di Haeckel, cui si è, grosso modo, già accennato, i successivi affrontano il problema delle cellule e del cosiddetto "individuo biologico". Se, infatti, non si incontrano difficoltà a identificarlo nel caso di organismi monocellulari (conferendo, in particolare, al *plasma* cellulare un potere architettonico dalle potenzialità infinite) la questione non è così semplice da esautorare nel caso degli organismi complessi, o pluricellulari, che sono il risultato dell'intricata organizzazione morfologica e biologica di tutte le cellule che li compongono. Il problema non è di facile soluzione: tale organizzazione procede dal microscopico al macroscopico, o viceversa? È l'organismo a organizzare le cellule a partire dalle loro funzionalità specifiche, o sono queste ultime a comporre l'organismo in base alla loro disposizione? L'ordine che fa sì che esista una forma organica viene dall'alto o dal basso? Procedendo per analogia, sono gli individui a plasmare la comunità biologica, o è la comunità a forgiarli secondo le proprie necessità?

Si vede dunque che la vera questione, per il naturalista tedesco, riguarda il concetto di *individuo biologico*, o meglio, il tentativo di vagliare quale sia effettivamente il livello di autonomia che investe le singole parti di un organismo complesso. Così come gli atomi sono concepiti, a partire dalla filosofia greca, come le unità minime di materia presente nel cosmo, così anche le cellule possono essere definite come le unità minime della vita; le cellule però sono anche *individui* (ciò che non è

opportuno dividere), poiché, seppure appartenenti a una serie, possiedono una loro specifica peculiarità. Una cellula, secondo Haeckel, custodisce il principio di organizzazione organica, garantisce continuità formale lungo le generazioni poiché replica sempre se stessa, ma anela sempre all'autodeterminazione. Ogni cellula è perciò un individuo, poiché conserva in sé un certo grado di autonomia, vita e forma proprie. Nel saggio sulla divisione del lavoro, Haeckel impiega una semplice ma efficace analogia, riuscendo così a istituire una suddivisione che procede dal microscopico al macroscopico, in individui di I, II e III ordine. Uno Stato si compone di persone individuali; queste, a loro volta, si aggregano in caste o corporazioni, uffici o ministeri. Il corretto funzionamento di ognuna di queste parti determinerebbe lo Stato. Allo stesso modo, le cellule rappresentano gli organismi elementari (I ordine), l'animale, o il germoglio vegetale, sono gli organismi di II ordine, mentre l'insieme di questi ultimi dà vita alla colonia (III ordine). Come nel caso dei sifonofori, creature marine che vivono in simbiosi tra loro, formando un unico organismo che non può funzionare senza l'ausilio di tutte le sue parti (e ogni sua parte ha vita breve se si stacca dalla colonia), così ogni organismo di I e II ordine, oltre a provvedere al suo auto-mantenimento esplica quelle funzioni che permettono all'intera colonia (III ordine) di prosperare. L'uno senza l'altro non sopravvivrebbe, e viceversa. In linea di principio, per Haeckel, capire i meccanismi che regolano le singole cellule presenti nell'organismo *formica*, per citare un altro esempio dell'autore, sarebbe utile a descrivere sia il comportamento individuale della formica, sia come tale comportamento si riverberi sull'intera colonia. L'intuizione della morfologia, e l'aspetto che la rende, a parere di Haeckel, così affascinante, sarebbe proprio il tentativo di spiegare i meccanismi di formazione degli organismi più complessi a partire dal semplice. O meglio, di fondare una vera e propria teoria

naturalistica degli individui, poiché, se le singole cellule possono essere descritte come enti individuali, allora anche l'organismo complesso può essere descritto come un sistema d'individui, o uno "Stato cellulare", in cui ogni cittadino ritiene un certo grado di autonomia, pur ponendosi compiti e scopi più alti, che esulano il mero mantenimento individuale.

La morfologia è la disciplina che meglio riesce a cogliere il sistema organico nella sua complessità individuale, secondo Haeckel. Innanzitutto perché è una scienza naturale, e come tale, è in grado di indagare il *bios* a partire da quegli elementi che mettano in risalto le caratteristiche di perfezionamento, differenziazione e divisione del lavoro proprie degli organismi; in questo senso, anche l'*anima* può essere indagata con strumenti scientifici. La psicologia ottocentesca e prefreudiana, in effetti, studia quei meccanismi di stimolo e reazione che intercorrono a influenzare il comportamento. Il sistema nervoso, e la sua sede centrale di elaborazione degli stimoli, il cervello, costituiscono l'oggetto principale della psicologia di quegli anni, votata a cogliere le interazioni tra il sistema nervoso e gli stimoli esterni, al fine di cogliere, su base scientifica, la sede, il funzionamento e l'esistenza di un "apparato psichico". Anche Haeckel si inserisce in questa tradizione: gli preme mostrare innanzitutto che l'anima non si possa ascrivere a non meglio descritti processi sovranaturali, che non si possa perciò considerare un enigma biologico *trascendente*, ma che possa essere studiata con gli strumenti delle scienze naturali al pari di qualunque altro fenomeno. In secondo luogo, Haeckel non si limita ad affermare la corrispondenza di determinate funzioni dell'anima a un sostrato organico, ma ritiene addirittura che tutta la natura sia animata, persino le semplici cellule.

Nel terzo saggio qui proposto, Haeckel pone dunque il problema dell'anima cellulare: se è vero che l'anima può essere individuata scientificamente attraverso lo studio del cervello e del sistema

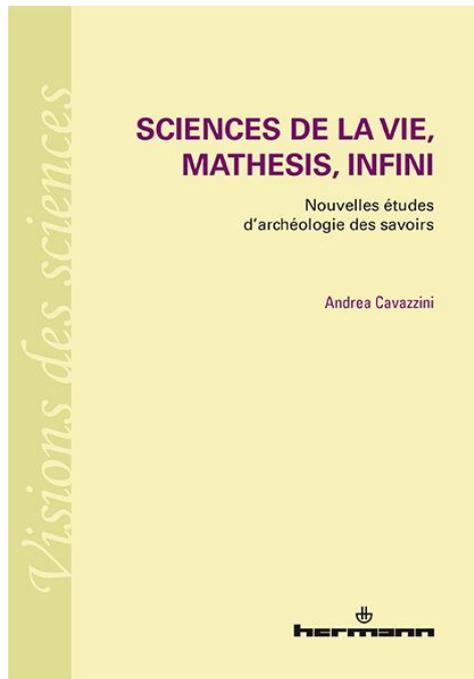
nervoso, in mancanza di questi ultimi, si può parlare di anima cellulare? Si può parlare di una *funzione senza organo*, di un'anima senza nervi? Una concezione in qualche modo "meccanica" dell'anima rende possibile, per il naturalista tedesco, ridurre la questione alle "facoltà sensoriali" degli organismi. Infatti, con le dovute differenze, tutti gli organismi condividono quanto meno il senso di piacere e dispiacere, attrazione e repulsione verso gli stimoli esterni. Questa generalizzata "forma della sensazione" trasforma, per Haeckel, ogni senso in un più elaborato derivato del senso del tatto e ogni organo sensoriale in un organo dell'anima. I nostri sensi, e le ramificazioni del sistema nervoso, sarebbero solo una successiva evoluzione di un più basilare senso del tatto, presente in ogni organismo, dai radiolari all'uomo, inteso come una sorta di senso "primigenio" e totipotente. Sarebbe quindi la superficie cutanea a mettere in moto qualunque reazione allo stimolo: un vero e proprio "senso della pelle" che rende quest'ultima il vero apparato psichico dell'intero mondo organico. Nel caso specifico delle cellule, dunque, la sede dell'anima e l'apparato psichico delle cellule si identificherebbero con la membrana cellulare, la sua "pelle", lo strato più esterno, in grado di "sentire" ogni stimolo, e indurre la cellula a respingere o cercare. In questo senso, l'anima non sarebbe dunque appannaggio esclusivo dell'uomo, e neppure dei soli organismi complessi; non esisterebbe solo l'anima animale, ma anche un'anima cellulare.

L'intera natura è animata: lungi dall'essere inerte, fissa, o creata per il puro godimento estetico dell'uomo, la Natura haeckeliana è qualcosa di vivo e dinamico, creativo e autonomo, turbolento e meraviglioso.Coglierla significa, per Haeckel, osservarne le "infinite forme meravigliose" con gli occhi del naturalista e dell'artista insieme. Questa tensione tra scienza e arte, ordine e bellezza, classificazione e rappresentazione artistica è per Haeckel l'impegno di un'intera vita, e l'unica via

possibile per svelare i segreti del mondo naturale e godere, allo stesso tempo, della sua multiforme bellezza.

**SERENA PALUMBO**  
[palumbo.sere@gmail.com](mailto:palumbo.sere@gmail.com)

**Andrea Cavazzini**  
***Sciences de la vie, mathesis, infini.***  
***Nouvelles études d'archéologie des savoirs***  
 Hermann, Paris 2016, pp. 218, € 27



Il modo in cui Hegel pensa le scienze fu già nel corso dell'800 considerato irricevibile, a causa principalmente del punto di vista esterno dal quale il sistema hegeliano sembrava pretendere di cogliere la verità delle diverse pratiche scientifiche. Ogni Teoria della scienza che non sia riducibile a mera validazione delle procedure interne a una scienza è oggi vista con ancor maggiore sospetto da un'epistemologia dominante sottoposta al "culto dei dati" e dell'"utilità pragmatica". A distanza di due secoli, sembra dunque da escludere che la filosofia hegeliana possa ancora rivelarsi di qualche utilità in ambito epistemologico. Tuttavia, negli ultimi decenni sono apparsi diversi studi che hanno tentato di riabilitare la teoria hegeliana della conoscenza scientifica, ora ridimensionando l'estraneità di Hegel rispetto all'evoluzione delle scienze a lui contemporanee, ora mostrando l'attualità della sua concezione generale della scienza, al di là di alcune considerazioni riconosciute come improprie ma marginali. In *Sciences de la vie, mathesis et infini*, Andrea Cavazzini sceglie un percorso diverso, assumendo pienamente l'inattualità dell'Idealismo tedesco, per leggere nelle ragioni storiche e teoriche del suo oblio l'opportunità di rivendicarne l'attualità. Come suggerisce il sottotitolo, *Nouvelles études d'archéologie du savoir*, al progetto filosofico-scientifico dell'Idealismo tedesco

è infatti riconosciuto lo statuto di «oggetto archeologico», che può essere utile riattivare «nella misura in cui contiene precisamente ciò che il presente non riesce più a pensare e che costituisce il suo limite immanente» (p. 28). Lo scavo archeologico mira quindi a mostrare come le concezioni delle scienze oggi dominanti siano il risultato di un processo storico che passa per il rifiuto dell'Idealismo; ma attraverso lo studio delle poste in gioco teorico-politiche dell'esclusione delle "Idee" dalla teoria delle scienze, Cavazzini intende innanzitutto ristabilire la connessione tra questa esclusione e le *impasse* che impediscono alle scienze della vita in particolare di pensarsi come «potenziali portatrici di principi razionali».

Al campo scientifico della biologia manca infatti ancora oggi una «organizzazione esplicita e razionale dei concetti e delle esperienze» che si fondi su «principi teorici su cui possa poggiare la sua autoriflessione». La problematica che pure unifica le discipline biologiche, definita dall'evoluzionismo darwiniano, non è interrogata nei suoi principi: «le Idee che assicurano la coerenza dei saperi biologici restano generalmente vaghe, a volte non formulate, e spesso radicalmente assenti dal lavoro quotidiano degli operatori scientifici» (p. 5-6). Questa assenza di autoriflessività finisce col cancellare la specificità del vivente, lasciando spazio a nuove forme di riduzionismo meccanicistico che Cavazzini colloca nella loro dimensione allo stesso tempo politico-ideologica e teorica. La problematicità del rapporto tra scienze della vita e principi teorici è infatti dovuta sia a una ragione "esterna", cioè alla surdeterminazione politica del lavoro scientifico e alla sua incorporazione nelle ideologie, sia a una ragione "interna", cioè alla difficoltà di ricondurre le scienze della vita alla forma teoretica classica, che si fonda sulla ricerca delle invarianti, alle quali sfugge il vivente in quanto singolarità e divenire. È in questo senso che la dialettica idealista può rendere conto della specificità

irriducibile del vivente: alla metafisica greca, in cui vige il primato dell'Idea in quanto Universale-invariante, si oppone una metafisica idealista, secondo la quale a dominare le idee è l'unità di singolarità e divenire in quanto libertà realizzata, la cui definizione nell'Assoluto hegeliano costituisce uno dei fili conduttori del lavoro di anamnesi condotto in questo studio.

Ma per cogliere il senso del ricorso alle nozioni dell'idealismo nella concettualizzazione del vivente, occorre passare innanzitutto per l'analisi del rapporto che Hegel intratteneva con la matematica del suo tempo, nell'ambito della questione più generale del rapporto tra dialettica e matematica cui è dedicata la prima parte del libro e che consente di mettere a tema, nella seconda parte, l'articolazione di «totalità, intensità, infinito» nella matematica hegeliana. La «omogeneità tra lo spazio di intelligibilità degli esseri ideali e quello degli esseri viventi», nell'episteme idealista, poggia infatti sulla nozione di infinito intensivo, ricavata dal passaggio dal molteplice all'infinito e dall'infinito alla forma: «il molteplice deve essere riportato a una forma di organizzazione capace di interiorizzarlo e di costituire una totalità autoriflessiva che associ l'infinità delle determinazioni all'immanenza di una struttura chiusa e delimitata. È qui che Hegel introduce la problematica dell'infinito in quanto prolungamento del movimento della serie degli ordinali: l'infinito non appare come un molteplice giustapposto, ma come il processo che genera nuove determinazioni percorrendo una scala illimitata». Per Hegel, il pensiero matematico può conciliare la molteplicità infinita di determinazioni intelligibili e il loro contenimento *attraverso* e *nella* chiusura di una totalità delimitata. Non manca certo una contestualizzazione dell'analisi hegeliana del vero infinito, che mostra i limiti oltre i quali Hegel non poteva andare (ad esempio, la mancanza di unità del campo matematico), ma ciò che interessa è il progetto liberato dalla lettura archeologica del pensiero

matematico hegeliano, «un progetto di rifondazione dei saperi, che vede nella matematica la possibilità di analizzare rigorosamente la costituzione delle forme e il comportamento delle totalità». La totalità realizzata che è l'organismo vivente incarna l'idea di autoriflessione e di autonomia che l'idealismo ricercava nel pensiero del molteplice. Questo avvicinamento delle analisi matematiche alla comprensione degli esseri viventi è reso possibile dal fatto che gli esseri viventi contengono un infinito intensivo, non nella forma di una serie illimitata, ma in quanto gioco tra diverse intensità interne a un Tutto organicamente chiuso. La coappartenenza di mathesis e vita è dunque compresa alla luce dell'articolazione idealistica tra matematica - come luogo in cui è pensato l'atto unitario che coglie i molteplici infiniti che non sono riducibili alla reiterazione-composizione delle parti finite - e le scienze della vita, che producono una nozione di finalità immanente-circolare che permette di concepire il rapporto tra la chiusura di una forma coerente e la sua variabilità interna infinita.

Questa riflessione sull'originalità del vivente non si ricava solo dalla Scienza della Logica, ma attraversa l'intera *Goethezeit*, che dal Romanticismo conduce alla prefigurazione marxiana dell'uomo post-borghese ricompreso nel «movimento assoluto del divenire». Ma lo scavo di Cavazzini arriva a individuare nel Neoplatonismo le radici della problematica che accomuna il *Più antico programma di sistema dell'idealismo tedesco* al *Capitale*, seguendone gli sviluppi fino alla costellazione della filosofia francese degli anni 1930-1960, la quale costituirebbe una "ripetizione creatrice" del pensiero dell'epoca di Goethe: Cavallès si ispirava a Hegel, Canguilhem ai vitalisti pre e post-romantici, e persino Deleuze ricostruisce una *Naturphilosophie* i cui antenati immediati sono Bergson, Boutroux, Ravaisson, eredi a loro volta di Schelling e dell'Idealismo tedesco.

Nella terza parte, su *pensiero, vita e finalità*, vengono così tracciate due linee, al contempo politiche ed epistemologiche: una meccanicistica, che si impone in seguito alla Rivoluzione scientifica, con Descartes-Hobbes e Newton-Kant, che tende a togliere forza e potenza propria alla Natura, e l'altra che, non riducibile al vitalismo fusionale, mira a pensare la finalità interna, immanente all'organismo vivente, e che va da Plotino a Hegel passando per Leibniz e Spinoza. La visione plotiniana della realtà, come «generazione immanente di forme», rifiuta infatti in modo esplicito il paradigma meccanicistico rappresentato dal Demiurgo, immagine del rapporto di esteriorità tra l'artefice, il fine e la materia. È all'analisi dell'attività umana che deriva da questo idealismo antimeccanicistico che Cavazzini riconduce lo stesso Marx, nella misura in cui rileva nella sua concezione del rapporto tra lavoro, strumento e natura la presenza dell'«idea di un'attività produttrice immanente e circolare, irriducibile alle relazioni esterne presupposte dalla metafora del Demiurgo». Quando Marx presenta i momenti del processo del lavoro come separati, sostiene Cavazzini, è solo per decomporre analiticamente un processo totale che ricalca lo schema dinamico e monista della *Naturphilosophie*. I momenti distinti sono quindi sempre già dati nella sintesi del processo di lavoro, sintesi il cui operatore è il mezzo di lavoro in quanto sistema tecnico. Per Marx, «le realizzazioni tecniche sono una metamorfosi ulteriore attraverso la quale l'uomo incontra la totalità delle forze naturali e le incorpora alla propria attività, inscrivendosi in esse come momento del loro divenire», ed Engels afferma con ancora maggiore chiarezza l'idea di «un'unità dinamica di forze naturali attraverso la quale i momenti fissi sono reinseriti in un immenso processo di produzione di forme». Ora, è chiaro che Engels crede che tale unità sia fondata interamente su basi positive, ma ciò che Cavazzini intende mostrare che l'esclusione engelsiana della *Naturphilosophie* è essenzialmente ideologica e che «nessun sistema

nasce dai semplici dati delle scienze particolari». In ogni caso, lo stesso Engels riconosce nella *Naturphilosophie* il progetto di una comprensione unitaria della realtà in quanto processo da cui si generano forme sempre già prese nel flusso del divenire.

La lotta tra meccanicismo e vitalismo non è tuttavia legata solo all'evoluzione della tecnica, da un lato, e all'oblio dell'idealismo, dall'altro: è rintracciabile «un'altra genealogia» del meccanicismo, che riguarda il governo dei lavoratori, la razionalizzazione dell'organizzazione sociale, sulla quale insiste la quarta parte del volume, in cui, attraverso uno scavo archeologico condotto con gli strumenti dell'analisi materialista, si mostra il nesso interno che lega queste diverse genealogie. In questa parte conclusiva, assume un'importanza centrale il riferimento a Canguilhem, che individua nell'evoluzione del macchinismo l'origine della concezione meccanicistica dell'universo, vedendo la riduzione del vivente a macchina come sempre più indissolubilmente legata alla forma capitalistica dei rapporti sociali. L'estensione del meccanicismo al di là delle scienze e della pratica tecnica (Cartesio) e il suo divenire paradigma politico (Hobbes) deriva dal fatto che la meccanicizzazione è anche «l'operatore di una razionalizzazione dei comportamenti dei lavoratori, il cui governo è l'obiettivo principale. Non si tratta più di razionalizzare con la scienza una pratica spontanea di costruzione tecnica, ma di applicare coscientemente la tecnica innervata dalla scienza alla gestione dell'agire umano». Il paradigma meccanicistico legittimava quindi l'ordine politico sin dall'epoca moderna; ma, con il fordismo e il taylorismo, il capitalismo stesso «diventa un sistema totale di gestione della società che assorbe in sé le funzioni politiche», per cui l'articolazione tra la visione meccanicistica e la pratica sociale corrispondente al capitalismo industriale avanzato diventa strutturale.

Ora, anche della teorizzazione marxiana della tecnica nel modo di produzione capitalistico, quindi del superamento delle opposizioni attraverso lo strumento tecnico, Cavazzini mostra la filiazione dalla *Naturphilosophie* di Schelling e dall'azione strumentale di Hegel: «come Hegel, anche Marx considera le operazioni dell'assetto tecnico come un superamento della relazione astratta tra il soggetto e la materia». Alcuni passaggi dei *Grundrisse* si prestano in particolare a essere letti alla luce delle analisi hegeliane dello strumento e delle categorie speculative della *Naturphilosophie* e dell'Idealismo. Tuttavia, proprio del brano generalmente considerato più profetico, conosciuto come *Frammento sulle macchine*, Cavazzini considera impossibile ogni attualizzazione, ribaltando così le interpretazioni oggi dominanti: la costituzione da parte del sistema tecno-scientifico di una totalità organica delle pratiche sociali, preconizzato nel *Frammento* sulla base di un dualismo tra il legame sociale fondato sul mercato e il legame sociale fondato sulla tecno-scienza che sostituirebbe l'incorporazione dell'attività umana in quanto forza-lavoro nel processo di produzione, non può costituire la garanzia dell'emancipazione generale, stando agli stessi presupposti marxiani che individuano l'essenza dei rapporti capitalistici di produzione nell'appropriazione da parte del capitale di quella merce particolare che è la forza-lavoro, e non semplicemente nello scambio di merci come modo di connessione sociale.

In altri termini, Hegel e Marx cercano di pensare l'attività tecnica come interna a una produzione vitale totale attraverso la quale un soggetto si manifesta nell'oggettività; condividono la volontà di invertire il movimento di meccanicizzazione del vivente, e in particolare del vivente umano, per ricominciare a pensare l'agire tecnico come modo di esistenza di un soggetto che si autodetermina. Questa visione hegel-marxiana, sottolinea Cavazzini, era resa possibile dall'estrapolazione di una tendenza

presente nell'epoca in cui le loro analisi erano elaborate. Oggi sarebbe difficile pensare negli stessi termini a un potenziale emancipatore della tecnica: «se la tecnica determina in modo incontestabile delle forme specifiche dei rapporti di produzione, non c'è però alcuna ragione per pensare che non sarebbe altrettanto sur-determinata a sua volta da questi rapporti». Di conseguenza, il problema non è tanto pensare la tecnica come legame sociale, quanto tentare di stabilire a quali condizioni sia possibile la trasformazione della tecnica. E non basta mirare a una ricostituzione di una gestione collettiva dell'infrastruttura tecnica: «affinché le tecniche e le istituzioni possano tornare a essere momenti di un progetto cosciente, bisognerebbe oggi destrutturare i comportamenti reificati che organizzano gli aspetti più intimi della vita quotidiana e dell'agire individuale». Il punto è che nella forma attuale del meccanicismo «l'uomo economico vive nelle circostanze incontrollabili alle quali reagisce con una condotta fissa e immutabile». Questa articolazione tra prevedibilità e perdita di controllo «si oppone direttamente e simmetricamente all'articolazione tra singolarità e attività autotelica che costituisce il modo di esistenza proprio del vivente, avvicinandosi alla condizione dell'automa». Ne consegue che le scienze, per tornare a pensare la capacità specifica del vivente di modificare il suo funzionamento, quindi per ristabilire il primato del fine sulle condizioni date e della retroazione della funzione sulla struttura, devono innanzitutto essere liberate dalla surdeterminazione capitalistica.

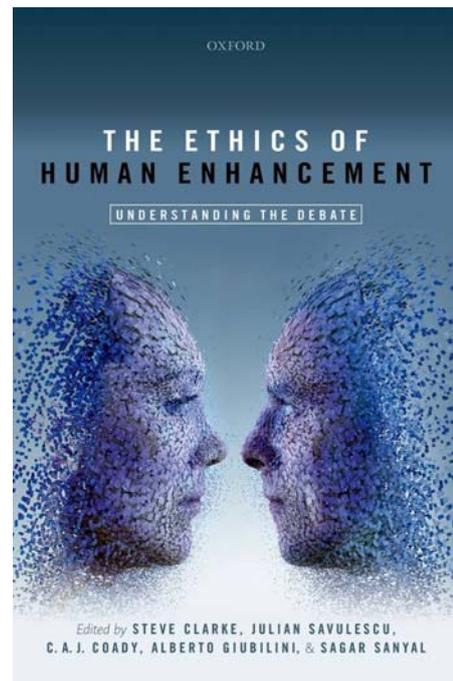
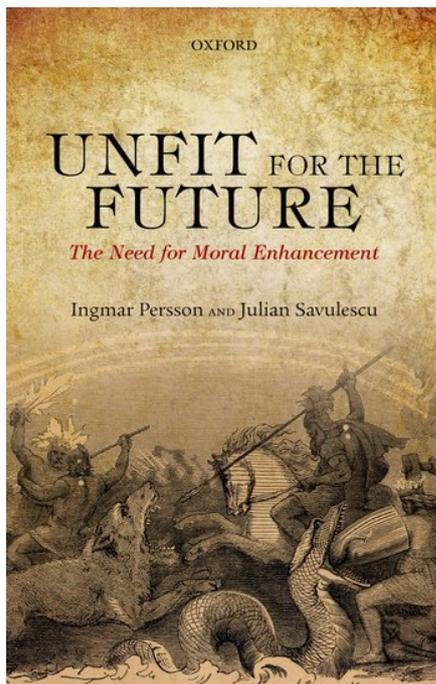
Sulla base di quanto riportato alla luce da questi studi di archeologia del sapere, ma andando al di là delle intenzioni dell'autore, si può sostenere che le ragioni per cui l'Idealismo tedesco è attuale, nella misura in cui può riaprire il circolo ideologico nel quale si trovano prese oggi le scienze della vita, e per cui la sua inattualità è il risultato di una lotta ideologica in cui ad aver perso sono gli elementi teorici in grado

di spezzare l'unità di scienza, tecnica e gestione capitalistica, sono da ricercare nella struttura che la *Goethezeit* rifletteva, e nel suo rapporto con la struttura che oggi sorregge l'attuale formazione economico-sociale. Inserito in questa prospettiva, questo libro può essere letto come contributo importante non solo per la riflessione sull'inattualità dei principi della biologia, ma anche per un approccio storico-materialista alla questione dell'attualità del materialismo storico.

**FABRIZIO CARLINO**  
[fbr.carlino@gmail.com](mailto:fbr.carlino@gmail.com)

Julian Savulescu, Ingmar Persson  
*Unfit for the Future. The Need for Moral Enhancement*  
Oxford University Press, Oxford 2012, pp. 154, € 39

Steve Clarke, Julian Savulescu *et al.* (a cura di)  
*The Ethics of Human Enhancement.*  
*Understanding the Debate*  
Oxford University Press, Oxford 2016, pp. 304, € 54



Il filosofo svedese Nick Bostrom ha sottolineato che l'umanità, in una prospettiva a lungo termine, è posta di fronte a *tre enormi problemi*; problemi, forse, troppo familiari e, nello stesso tempo, troppo grandi per essere percepiti come tali. Il primo è la *morte*. Ogni anno muoiono ca. 56 milioni di persone, di cui 36 milioni per invecchiamento. Il secondo è il *rischio esistenziale*, la minaccia di estinzione della nostra specie, che può provenire dalla natura (super-vulcanismo, comete e asteroidi, etc.), dalle conseguenze indesiderate di azioni umane (cambiamenti climatici antropogenici, sviluppo incontrollato dell'intelligenza artificiale), o da atti ostili perpetrati dall'uomo (uso di armi nucleari o guerre

batteriologiche). Infine, il terzo problema, più sottile e complesso, per certi versi, da afferrare è che la vita, solitamente, non è così esaltante come potrebbe essere. Il superamento dei propri limiti biologici, il potenziamento delle proprie capacità cognitive, il miglioramento delle proprie disposizioni morali, il raggiungimento di un maggiore stato di benessere psicofisico e un allungamento considerevole dell'aspettativa di vita richiedono, per essere acquisiti, un cambiamento non solo del mondo che ci circonda ma di *noi stessi*. È intorno alla *portata* di questo cambiamento, alla *natura* dell'uomo, soggetto e oggetto, nello stesso tempo, del cambiamento che, ormai da molti anni, si è sviluppato un serrato dibattito che ha visto l'impegno di intellettuali, politici, filosofi, scienziati cognitivi, artisti. Alcuni hanno espresso opposizione al progetto di *potenziare* radicalmente tratti psicofisici e caratteristiche degli individui della nostra specie (Francis Fukuyama o Leon Kass ad esempio); altri, pur non formulando delle obiezioni di *principio*, hanno avanzato dei dubbi circa l'*estensione* (accettabile) dei cambiamenti da effettuare (Nicholas Agar); altri, infine, hanno argomentato a favore del progetto di potenziare la nostra specie per superare i limiti "imposti" dalla biologia (Aubrey de Grey, Ray Kurzweil, ad esempio) e fornire all'uomo strumenti per aumentare il proprio benessere psicofisico o, ancora, per implementare le chances di sopravvivenza, in un mondo sempre più complesso e difficile da governare.

Il "termine-ombrello" che veicola queste riflessioni è *enhancement*. L'*enhancement* (parola che traduciamo in italiano con "potenziamento") può essere inteso in senso stretto o in senso ampio. In senso ampio ogni sostanza o intervento volto a migliorare o implementare facoltà o tratti psicofisici degli individui può essere considerato un *enhancer* (il guaranà, la caffeina, la teina, alcune tipologie di percorsi psicoterapeutici, gli allenamenti fisici, l'educazione formale ricevuta a scuola,

etc.). In senso stretto, invece, è considerato *enhancement* l'effetto prodotto da *specifici* interventi biomedici (e biotecnologici). In tal senso, possiamo, ancora, distinguere tra *enhancement* il cui effetto è temporaneo (quello prodotto, ad esempio, da smart drugs come il Modafinil e il Ritalin o, più recentemente, dalla tecnologia dell'e-tattoo), *enhancement* con effetto permanente (quello prodotto dall'impianto di arti robotici o interfacce cervello-computer) ed *enhancement* che modificano l'assetto genetico di individui futuri (potremmo chiamare quest'ultimo *enhancement pre-natale*). Ancora possiamo distinguere tra un *enhancement* che riguarda tratti specie-tipici e un *enhancement* che comporta l'introduzione di tratti non specie-tipici (*Normal range human enhancement* e *supranormal enhancement* seguendo la distinzione proposta da Guy Kahane e Julian Savulescu).

L'*enhancement* può essere, quindi, classificato in base all'intensità e alla tipologia dell'effetto prodotto oppure, ancora, in base al *target* dell'intervento. La tassonomia che va a dispiegarsi, sulla base di quest'ultimo criterio è la seguente: *enhancement fisico*, *enhancement dell'umore*, *enhancement cognitivo*, *enhancement sportivo* (nel quale rientra anche, ma non solo, il doping), *enhancement morale*, etc.

Mentre potrebbero non essere del tutto prive di fondamento le obiezioni rivolte all'*enhancement cognitivo*, dell'*umore*, o a quello fisico e sportivo, sembrerebbe più ostico muovere delle obiezioni di principio all'*enhancement morale*. Di fatto, il miglioramento di se stessi, finalizzato ad aumentare le chances di comportarsi in modo adeguato in un dato set di circostanze, dovrebbe mettere d'accordo un po' tutti. Anche i più convinti avversari del potenziamento umano. Eppure, intorno alla questione del *moral bioenhancement* il dibattito, se possibile, è stato ed è ancora più acceso. Ad esempio, John Harris sostenitore dello *human enhancement project*, si oppone con fermezza all'idea che gli

esseri umani possano essere modificati *radicalmente* in vista di un potenziamento morale.

A proposito di quest'ultima tipologia di *enhancement*, un testo di fondamentale importanza, che, per certi versi, ha segnato un *punto di svolta* nel dibattito è *Unfit for the Future. The Need for Moral Enhancement* di Julian Savulescu e Ingmar Persson (d'ora in avanti SP). In questo volume i due autori, riprendendo e sistematizzando una riflessione iniziata nel 2008 con un noto articolo pubblicato sul «Journal of Applied Philosophy» (alla quale aveva già fatto seguito un ampio dibattito), propongono una diagnosi del mondo contemporaneo, a tinte fosche. Dal momento che è più facile per un essere umano (o per un gruppo di esseri umani) provocare danni ai propri simili, piuttosto che evitare danni o compiere del bene, l'aumento della *potenza* tecnologica potrebbe amplificare in maniera esponenziale la minaccia di estinzione per la nostra specie. Armi di distruzione di massa nelle mani di gruppi terroristici, depredazione delle risorse ambientali e surriscaldamento globale antropogenico suggeriscono (per essere affrontati in modo adeguato) cambiamenti radicali nelle disposizioni morali degli esseri umani che non possono essere raggiunte in un lasso di tempo ragionevole e attraverso le tecnologie della cultura e dell'educazione attualmente esistenti. Oltre a questo, la creazione di dispositivi (o farmaci) in grado di aumentare il quoziente intellettivo medio delle persone *potrebbe* comportare, se non si registrasse un parallelo miglioramento delle disposizioni morali, ulteriori rischi per la nostra sopravvivenza (dal momento che una maggiore disponibilità cognitiva potrebbe essere messa al servizio di scopi *antifinalistici* per la nostra specie). SP scrivono che «per buona parte dei 150.000 anni nei quali la specie umana è esistita, gli esseri umani sono vissuti in società piccole e organizzate tribalmente, con una primitiva tecnologia che consentiva loro di incidere solo sull'immediato ambiente circostante. Così la loro

psicologia e moralità sono stati verosimilmente adatti a farli vivere in queste condizioni. Ma gli esseri umani hanno radicalmente modificato le loro condizioni di vita attraverso la scienza e la tecnologia, mentre la loro psicologia morale è rimasta presumibilmente la stessa nonostante tali modificazioni, poiché, di fatto, queste ultime sono intervenute in maniera relativamente rapida (su una scala di tempo evolutivistica)» (p. 1). Da qui la necessità di intervenire (anche) attraverso strumenti *non-tradizionali* e, quindi, la necessità di investire su alcune linee di ricerca volte alla creazione di strumenti (sostanze, dispositivi, etc.) in grado di potenziare le disposizioni morali dell'uomo.

In sintesi, la psicologia morale che *ànthropos* avrebbe sviluppato nell'EEA (*Environment of Evolutionary Adaptedness*, l'ambiente di adattamento evolutivo), durante le età evolutive in cui gli individui erano sottoposti a pressioni selettive costanti (sviluppo che si sarebbe arrestato con la fine del Pleistocene) non sarebbe adatta a fronteggiare le sfide del mondo attuale, né le sfide future. Di fatto, con l'equipaggiamento morale che l'uomo possiede, ci sentiamo «*primariamente* responsabili per quello che causiamo, in proporzione al nostro contributo causale. Ciò che è moralmente più rilevante è che non causiamo la violazione dei diritti degli altri. Inoltre, siamo psicologicamente miopi, disposti a preoccuparci più di quello che succede a noi e ad alcuni individui che ci sono cari e vicini nel futuro prossimo. Siamo capaci di empatizzare e simpatizzare maggiormente con singoli individui e non riusciamo a empatizzare e simpatizzare con i collettivi, in proporzione al loro numero. Poiché siamo equipaggiati con un set di risposte *tit-for-tat* il nostro altruismo parrocchiale ci consente di operare in uno spazio di sincronicità. Questa situazione, però, non è funzionale nelle moderne società con milioni di cittadini» (pp. 39-40). E questo,

evidentemente non è sufficiente per fronteggiare le novità che la scienza e la tecnologia hanno reso possibili.

Inoltre, dal momento che i rischi del mondo attuale aumentano sempre più e sembra, da un lato difficile poterli affrontare con gli strumenti tradizionali, dall'altro urgente *fare qualcosa* per mettere gli individui in condizione di agire in modo adeguato, SP sostengono che, verosimilmente, gli interventi di *enhancement morale* dovrebbero anche avere una certa *obbligatorietà*. Poiché ne va della sopravvivenza della nostra specie lo stato *dovrebbe*, in qualche modo, farsi carico della erogazione degli *enhancer* morali così come si fa carico dell'istruzione dei suoi cittadini. Dovrebbe esser chiaro a questo punto il significato del titolo dell'opera (*Unfit for the Future. The Need for Moral Enhancement*). Ora, il testo di SP ha degli indubbi meriti. Innanzitutto quello di aver proposto, in modo chiaro e rigoroso e con una certa sistematicità alcune questioni legate al tema dell'*enhancement morale*. In secondo luogo, quello di aver stimolato un intensissimo dibattito che soprattutto tra i filosofi analitici (ma non solo) ha consentito di mettere a fuoco numerosi nodi problematici relativi all'etica dello *human enhancement*. Non va dimenticato qui che proprio dal campo dei teorici bioliberali, dove si registrava una sostanziale concordia nell'abbracciare il progetto del potenziamento umano, sull'*enhancement morale* sono state sollevate obiezioni di vario segno. V. Rakić ad esempio parla, a proposito della proposta di SP, di un pregiudizio della sopravvivenza a ogni costo (*survival-at-any-cost bias*), che sarebbe alla base dell'idea che *pur* di aumentare le chances di persistenza dovremmo cedere rispetto alla nostra *libertà* (ad esempio la libertà di scegliere se effettuare su di noi determinati potenziamenti o meno). J. Harris, richiamando le parole del *Paradiso perduto* di Milton, ricorda come la caratteristica *più rilevante* degli esseri umani è il proprio essere liberi (anche liberi di scegliere deliberatamente il male). Su questo si fonderebbe in definitiva la

morale. Harris critica il progetto di potenziamento morale sostenendo che attraverso di esso verrebbero minate le basi stesse dell'agentività morale. Altre obiezioni sono venute da N. Agar, T. Beauchamp, A. Buchanan, etc. Quest'ultimo, ad esempio, pone l'accento su un punto di particolare interesse: l'interpretazione evolucionistica alla base della proposta di SP.

Al di là delle obiezioni sollevate dagli autori prima menzionati (obiezioni che, per altro, hanno ricevuto delle puntuali risposte da parte degli autori), credo che uno dei *potenziali* punti deboli dell'analisi di SP sia rappresentata proprio da alcuni degli assunti evolucionistici che sorreggono l'opera. In particolare, l'idea di un "arresto evolutivo" non tiene, a mio avviso, in debito conto alcune delle più recenti acquisizioni nell'ambito della biologia evolucionistica (e della paleoantropologia). La teoria della selezione multilivello (per cui la selezione naturale non avverrebbe solo al livello degli individui, ma anche ad altri livelli della gerarchia biologica - gene, cellula, gruppo, etc.-) o il concetto di *exaptation* (per cui un carattere originariamente evolutosi per una specifica funzione viene cooptato per *altre funzioni*) non consentono di proporre un modello dell'umano statico (e rigido), ma al contrario *flessibile* e modificabile in relazione agli stimoli ricevuti dall'ambiente. L'ipotesi dell'"arresto evolutivo" costringe poi i due autori ad abbracciare alcune altre idee non esenti da problematicità. Tra queste, in particolare l'ipotesi dell'EEA (sulla quale non tutti gli evolucionisti concordano, o quantomeno non concordano in maniera aproblematica) e, di conseguenza, una certa divisione tra natura e cultura non del tutto compatibile con i fondamenti della teoria dell'evoluzione.

È, in ogni caso, verosimilmente anche sotto la spinta delle numerose riflessioni, scaturite grazie al volume di SP, che il dibattito sul *potenziamento umano* ha imboccato la strada per un salto di qualità rilevante. Ne è testimonianza, a mio avviso, il

volume *The Ethics of Human Enhancement. Understanding the Debate*, curato da Julian Savulescu, Steve Clarke, C.A.J. Coady, Alberto Giubilini e Sagar Sanyal che si propone, in tale quadro, come strumento di riflessione aggiornato sullo stato attuale del dibattito. Ma non solo. Di fatto, fin dal capitolo introduttivo dall'eloquente titolo *Challenging Human Enhancement*, curato da Alberto Giubilini e Sagar Sanyal, si comprende come uno degli obiettivi del volume è quello di promuovere nuove strategie argomentative ed esplorare nuovi percorsi tematici, avvalendosi anche delle più recenti scoperte in ambito neuroscientifico e neurocognitivo.

A tal fine, innanzitutto, vengono passate in rassegna e analizzate alcune delle argomentazioni dei conservatori per metterne in luce eventuali punti deboli. *The playing God Argument*, la saggezza delle intuizioni e delle emozioni, intese come guida morale affidabile nel campo delle biotecnologie (con particolare riferimento al sentimento di *disgusto* verso certe biotecnologie, come la clonazione umana o la fecondazione in vitro), il richiamo alla dignità e alla natura umana. Ciascuna di queste argomentazioni non sembra passare il vaglio della critica. *The playing God Argument*, nella sua versione "secolare", è basato sull'idea che alcuni interventi violerebbero in qualche modo l'intrinseca sacralità della natura, la quale non deriva da Dio (p. 6). Tale argomento può anche presentarsi nella forma di un avvertimento intorno alla possibilità che le biotecnologie facciano sfumare gli attuali confini di specie. Tuttavia, il richiamo alla sacralità appare meno plausibile non appena notiamo che è impossibile preservare la specie contro i cambiamenti genetici dal momento che i profili genetici associati a una specie mutano. Anche tenendo da parte eventuali interventi esterni, il genoma tipico di una data specie varierà nel corso del tempo e all'interno delle popolazioni che sono geograficamente separate e con interazioni minime. Anche il richiamo alla saggezza delle

intuizioni ed emozioni presenta delle criticità. Infatti, fondare la propria prospettiva su intuizioni e sentimenti rende, poi, difficile giustificare questi ultimi all'interno dell'arena pubblica, dove vanno proposte argomentazioni capaci di influenzare le politiche decisionali. Un simile appunto può essere mosso anche all'impiego di scenari distopici (tratti da romanzi come *Brave New World* o pellicole come *Gattaca*) che spesso accompagnano le argomentazioni conservatrici. Questi ultimi, infatti, non sono in grado di andare al di là di un vago richiamo al sentimento di ripugnanza e disgusto che dovrebbe muovere gli esseri umani di fronte all'alterazione radicale della loro natura e delle loro caratteristiche essenziali.

Infine, l'argomento della dignità umana. Ogni essere umano possiede, in virtù delle proprie caratteristiche distintive, una intrinseca dignità che sarebbe minacciata dagli interventi promossi dallo sviluppo tecno-scientifico. A questo tipo di argomentazione, i fautori dello *human enhancement* rispondono mettendo in evidenza che il potenziamento «può effettivamente promuovere la dignità umana migliorando quelle qualità e virtù che conferiscono un particolare statuto agli esseri umani» (p. 13). Oppure sottolineando il carattere vago del concetto di *dignità umana* che, proprio per questo, andrebbe dismesso dal vocabolario morale.

Oltre all'analisi delle argomentazioni sviluppate in seno alle posizioni (non conservatrici) restrittive sul potenziamento umano (dall'argomento delle conseguenze indesiderate e non previste dell'uso delle biotecnologie, a quello *analogico* che compara la vecchia e la nuova eugenetica, a quello che evidenzia il possibile crescere delle disuguaglianze sociali sulla base dell'idea che le tecnologie del potenziamento umano potrebbero essere accessibili solo ai paesi ricchi o in ogni caso a piccoli gruppi privilegiati) nella parte finale del capitolo si introduce un tema che troverà ulteriore sviluppo nei successivi tre capitoli: le ricadute delle

attuali ricerche condotte nell'ambito delle scienze cognitive e neuroscienze sul dibattito intorno al potenziamento umano. Gli autori, in particolare, richiamano gli studi condotti da Haidt e colleghi (ma anche da Greene, Wheatley e altri) secondo i quali i giudizi morali sono, spesso, il prodotto di intuizioni o emozioni. Il ragionamento, in questa prospettiva, sarebbe (soltanto) un'attività di ordine secondario impiegata per giustificare il proprio punto di vista ad altri (p. 19). Questo darebbe un supporto rilevante a coloro i quali pongono intuizioni e sentimenti (piuttosto che la ragione) alla base della vita morale degli individui. Resta, tuttavia, da dimostrare la rilevanza effettiva di questi studi per la psicologia morale, l'effettiva cogenza delle prove empiriche da essi proposte e la loro effettiva capacità di spiegare adeguatamente il pensiero conservatore.

Nel secondo capitolo (*Reason, Emotion, and Morality*) A.A.J. Coady sottolinea come gli studi di Damasio sulla interazione di emozioni e ragione metterebbero in discussione la separazione tra i due livelli. In particolare, egli afferma che «sebbene le articolate suggestioni e teorie di Damasio risultino certamente controverse, l'immagine di una ragione ideale isolata nella sua natura dal legame con le emozioni e gli altri affetti umani è stata o dovrebbe essere stata resa dubbia» (p. 30). Questo non ha impedito però che negli ultimi anni taluni studi abbiano riproposto l'idea di una separazione tra *sfera emotiva* e *sfera razionale*. Una separazione che, secondo Coady, riflette più le idee filosofiche degli sperimentatori che gli effettivi dati sperimentali. Nell'ottica di un più puntuale interesse per i dati emergenti dal campo delle neuroscienze anche Joshua May, nel terzo capitolo (*Repugnance as Performance Error*), si interroga sul peso che il *disgusto* ha nella formulazione dei giudizi morali. In questo caso, mettendo in rilievo come *verosimilmente* quest'ultimo abbia un peso del tutto secondario nel processo di deliberazione morale (alcuni dati suggerirebbero che esso non sia affatto un fattore causale),

e tutt'al più possa (solo) rendere più duri alcuni giudizi. McConnell e Kennett, a tal proposito, forniscono, nel quarto capitolo (*Reasons, Reflection, and Repugnance*), argomentazioni per mostrare come il richiamo di Kass al "senso di ripugnanza" quale adeguata guida morale per le nostre azioni non tiene conto dell'impossibilità di individuare uno specifico "senso di ripugnanza" che funga da guida "saggia" per il processo di *decision-making* distinto dal "senso di ripugnanza" che si aziona in differenti circostanze. Lo stesso Kass sembra ammettere la possibilità che, in alcuni casi, il "senso di ripugnanza" possa subire dei correttivi da parte della ragione ma, ciononostante, ammette l'esistenza di forme di ripugnanza che fondano in se stesse e da se stesse la moralità (p. 64). Il punto dirimente della questione sembra, però, essere il fatto che anche laddove l'istinto funge da guida per l'azione morale, esso costituisce l'espressione di processi di apprendimento precedenti, che già stabilizzati, possono poi dar luogo (anche) a risposte in apparenza sganciate dal dato razionale.

Linda Barclay esplora, nel capitolo 5 del volume (*A Natural Alliance against a common Foe? Opponents of Enhancement and the Social Model of Disability*), la possibilità di analizzare la principale argomentazione di Michael Sandel contro l'*enhancement*, (ossia che esso minaccerebbe, con il suo progetto prometeico di supremazia dell'uomo sulla natura, il senso di "apertura alla gratuità" che dovrebbe accompagnare l'atteggiamento dell'uomo verso ciò che è dato), attraverso un accostamento con alcune argomentazioni dei teorici del "modello sociale della disabilità" (p. 75 sgg.), giungendo alla conclusione che le distinzioni tra naturale e artificiale, sanità e malattia, che sorreggono le argomentazioni di Sandel sono, in talune circostanze, difficili da comprovare.

Nel sesto capitolo (*Playing God. What is the problem?*), John Weckert si concentra, invece, sul *Playing God Argument* mostrando

che, verosimilmente, l'unica base plausibile per questo argomento, condivisibile sia dai bioconservatori che dai bioliberali, è quella per cui di fronte a modificazioni sui cui esiti non siamo pienamente competenti dovremmo sempre osservare un atteggiamento di prudenza (pp. 97-98).

Nel capitolo 7 (*Conservative and Critical Morality in Debate about Reproductive Technologies*), John McMillan, proponendo alcune argomentazioni di Gerald Cohen sui cosiddetti "portatori di valore", sottolinea, la possibilità di difendere alcune delle intuizioni morali dei conservatori su una base *oggettiva* (pp. 100-110).

Chris Gyngell e Michael Selgelid si sono, invece, occupati, nel capitolo 8 (*Human Enhancement: Conceptual Clarity and Moral Significance*), del problema della formulazione di una definizione univoca e condivisibile del termine *enhancement*. Dopo aver mostrato le numerose possibilità di definizione offerte dal funzionalismo, dal welfarismo, dal costruttivismo, etc. propongono di *evitare* una scelta specifica ed escludente. In particolare, essendo la materia così complessa, essi suggeriscono di non scartare le varie opzioni (definizioni) ma di impiegare, a seconda delle circostanze e della tipologia di modificazione in esame, ora l'una ora l'altra (pp. 111-125).

Robert Sparrow si concentra nel capitolo 9 (*Human Enhancement for Whom?*), sul problema degli interessi in gioco nel progetto dello *human enhancement* e passa in rassegna i soggetti *potenzialmente* coinvolti (dai genitori che decidono di selezionare i tratti dei nascituri, ai bambini che una volta nati si troveranno di fronte ai risultati di quelle scelte, passando, ancora, per il mondo inteso come l'insieme delle *persone* sulle quali, in qualche modo, quelle scelte ricadranno, arrivando infine alla nazione, alla specie e alla razza). La difficoltà di trovare un bilanciamento tra gli interessi di ciascun soggetto e i pericoli legati al ruolo *potenziale* dello stato nella gestione delle pratiche di

potenziamento suggeriscono un approccio di estrema prudenza e un atteggiamento, nella sostanza, critico verso il progetto nel suo complesso (pp. 127-139).

Nel capitolo 10 (*Enhancing Conservatism*), Julian Savulescu e Rebecca Roache provano a mettere a fuoco, al di là dell'appello alle emozioni e al disgusto, alcuni possibili punti d'appoggio per gli argomenti bioconservatori, arrivando alla conclusione che, in ogni caso, tali argomenti non possono valere come obiezioni (in linea di principio) valide per interdire l'impiego di tecnologie per il potenziamento umano (pp. 145-157).

Bernardette Tobin, nel capitolo 11 (*MacIntyre's Paradox*) analizzando il paradosso di MacIntyre sottolinea come la promozione dei valori considerati fondamentali all'interno di una data società, attraverso le tecnologie di potenziamento (e, in particolare, la selezione dei tratti che consentono di promuovere quei valori) porterebbe al paradosso che i soggetti potenziati rigetterebbero come illegittima l'operazione condotta ed eviterebbero di ripeterla sui loro discendenti, dal momento che uno dei valori fondamentali da promuovere in una data società è senz'altro quello di evitare la manipolazione degli individui senza il loro consenso (pp. 160-168).

Nel capitolo 12 (*Partiality for Humanity and Enhancement*) Jonathan Pugh, Guy Kahane e Julian Savulescu aprono alla possibilità di impiegare, in certe situazioni, l'argomento dell'appartenenza per giustificare in parte l'avversione alle tecnologie del potenziamento, salvo poi mettere in luce, in ogni caso, la debolezza dell'argomento allorquando viene impiegato per interdire il progetto dello *human enhancement* (pp. 170-181).

Nel capitolo 13 (*Enhancement, Mind-uploading, and Personal Identity*) la questione centrale è il *mind uploading* in riferimento al concetto di identità personale. Qui Nicholas Agar ci ricorda che un problema verosimile da affrontare, in presenza di una tecnologia come quella del trasferimento della mente su un

supporto extrafisico, potrebbe essere che a venir potenziati non saremmo di fatto *noi*, dal momento che la distruzione del corpo con i suoi limiti biologici rappresenterebbe una interruzione *radicale* della nostra continuità psicofisica (pp. 184-197).

Nel capitolo 14 (*Levelling the Playing Field*) Michael Haukeller richiama, invece, i potenziali pericoli della selezione genetica, la quale anche se animata da nobili propositi (cancellare le ineguaglianze imputabili alla lotteria genetica), potrebbe determinare un livellamento e una omologazione degli esseri umani, tale da creare una situazione in cui tutte le differenze diventerebbero moralmente arbitrarie (pp. 198-209).

Steve Clarke, nel capitolo 15 (*Buchanan and the Conservative Argument against Human Enhancement from Biological and Social Harmony*), prende in esame l'argomento dell'armonia biologica e sociale che a suo avviso non sarebbe stato analizzato in modo adeguato. Di fatto, questa la tesi di Clarke, tale argomento non risulta del tutto infondato e merita attenzione. L'idea che le società umane si reggono su equilibri precari e che tali equilibri sono intrecciati con la biologia umana (con le caratteristiche psicofisiche degli uomini) in modi che non è facile comprendere raccomanda di agire, nella proposta di possibili modifiche alle basi biologiche degli esseri umani, con una certa prudenza (pp. 211-223).

Gli ultimi due capitoli sono dedicati all'*enhancement* morale. Gregory Kaebnick nel capitolo 16 (*Moral Enhancement, Enhancement, and Sentiment*) sottolinea come il potenziamento morale degli esseri umani non deve necessariamente essere visto come uno stravolgimento dell'uomo, per come esso è. Anzi, esso potrebbe essere abbracciato anche dai teorici conservatori, dal momento che potrebbe favorire (e migliorare) proprio le qualità positive e le virtù da essi rivendicate come costitutive dell'essere umano (pp. 225-237).

Infine, nell'ultimo capitolo (*The Evolution of Moral Enhancement*), Russell Powell e Allen Buchanan invitano a ripensare in profondità le premesse evoluzionistiche che accompagnano molti degli argomenti a favore dell'*enhancement* morale. In particolare, secondo i due autori il passaggio da una morale esclusivista a una morale inclusivista può essere favorito non tanto attraverso modificazioni delle basi biologiche del senso morale (le quali difficilmente potrebbero essere indirizzate in modo appropriato a target definiti, essendo la moralità qualcosa di estremamente complesso e sfaccettato), quanto attraverso un costante impegno culturale volto a promuovere trasformazioni significative dell'ambiente (e delle istituzioni) nel quale l'uomo vive e interagisce con i propri simili. Di fatto, questa la tesi dei due studiosi, la rigidità di sviluppo dell'essere umano (invocata a più riprese nel dibattito sull'*enhancement* morale) non è affatto qualcosa di scontato. Piuttosto, dovesse essere rilevata, andrebbe, forse, imputata agli ambienti che favoriscono per lo più risposte esclusiviste (pp. 239-258).

*The Ethics of Human Enhancement* è al momento uno strumento imprescindibile per avere una mappatura di alcuni dei più delicati e rilevanti snodi del dibattito sul potenziamento umano. Esso, però, non si propone solo come un terreno di *descrizione* del dibattito, ma anche (e, in alcuni dei capitoli, soprattutto) come un terreno di *proposte* per consentire un avanzamento delle analisi sullo *human enhancement* e un allargamento delle prospettive entro le quali comprendere alcune questioni dirimenti.

Da qui l'importanza di un confronto serrato tra *bioetica* e *neuroetica* proposta da molti degli autori impegnati nel volume e, quindi, la necessità di tener presenti i dati sperimentali in modo non superficiale per la costruzione di una coerente teoria morale (teoria che possa poi fornire - anche - una base adeguata per giustificare le pratiche di *enhancement*).

Infine, la costruzione di una, seppur precaria, piattaforma di dialogo, evidente soprattutto nei capitoli curati da Savulescu, dove si prova, in un chiaro gioco delle parti, a mettere a fuoco quali possibili argomenti, su base conservatrice, sarebbero adeguati per una discussione *coerentemente fondata* con la controparte biolibérale (argomenti non fondati quindi sul solo richiamo alla saggezza degli istinti e delle emozioni). Il saggio conclusivo, infine, registra un'importante acquisizione, in area analitica, rispetto al rapporto tra *enhancement* ed evolucionismo finora non sufficientemente approfondita. La messa in discussione delle premesse con le quali, su base evolucionistica, molti autori bioliberali avevano finora argomentato a favore dell'*enhancement* (e in particolare dell'*enhancement* morale, se pensiamo a Savulescu, Persson, Douglas, etc.) costituisce un nuovo punto di partenza dal quale, a mio avviso, far iniziare una serie di articolate analisi e riflessioni.

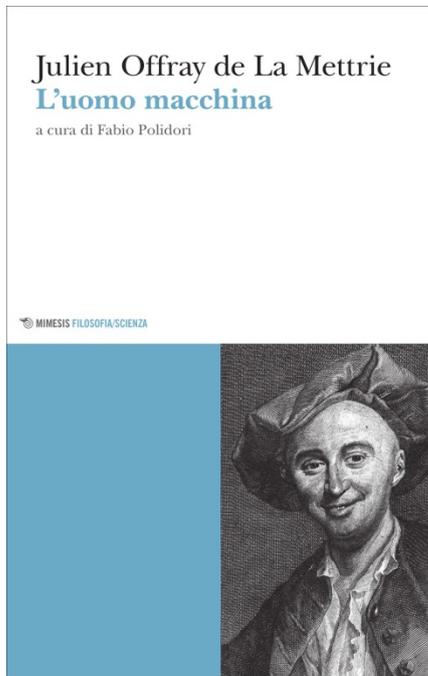
**LUCA LO SAPIO**  
[periecontologia@gmail.com](mailto:periecontologia@gmail.com)

Julien Offray de La Mettrie

*L'uomo macchina*

a cura di Fabio Polidori

Mimesis, Milano-Udine 2015, pp. 82, € 9



Che i filosofi siano personaggi noiosi si dice spesso, e forse è vero: escludiamo però La Mettrie da questa massima, pena la sua falsificazione. Riedito da Mimesis nel 2015, con la sapiente cura di Fabio Polidori, *L'uomo macchina* è riuscito ad arrivare fino a noi. Già questo avrebbe forse rallegrato il medico-filosofo La Mettrie, più volte censurato, costretto alla fuga, ospitato a Sanssouci da Federico II di Prussia, e lì morto – senza preoccupazioni, appunto – di una

morte che ancora oggi stupisce (indigestione di paté? Salasso auto-prescritto? Cibo avariato?). Ritroviamo così in libreria uno dei personaggi anti-accademici per eccellenza («discorsi accademici a parte, non conosco niente di così inutile e insulso», p. 23), un pensatore che ancora oggi fa scalpore, e la cui pubblicazione è opera coraggiosa se non ammirevole.

La scelta editoriale è ricaduta sull'opera più nota di La Mettrie, *L'uomo macchina*. Scritta o comunque terminata nel 1747 e poi di lì a poco pubblicata – con enormi problemi per l'editore Luzac – è rivista da La Mettrie nel 1751; proprio su questa versione si basa il lavoro critico di Aram Vartanian, che risale al 1960, qui ritradotto da Polidori. Tra le precedenti traduzioni italiane si possono ricordare almeno quella di Giulio Preti, del 1955, e quella di Sergio Moravia, del 1974.

Va detto che un'edizione de *L'Uomo macchina* appare ora opportuna anche per motivi estrinseci. Non tanto e non solo perché la comparsa di una (rara) iniziativa editoriale concernente il secolo dei Lumi non può che rallegrare, ma anche, più nel dettaglio, perché nell'era dell'ineludibile progressione della robotica, non può non affascinare e interessare il confronto con uno dei primi pensatori "delle macchine". Un'opera dal titolo duplice - *L'uomo macchina*, certo, ma anche, potremmo dire, "*L'uomo e la macchina*" - e da sempre di grande richiamo, non fosse altro perché in costante aggiornamento, così legato al continuo progredire dei concetti di "umano" e di "macchina", che non sono, oggi come allora, al riparo da distinguere e fraintendimenti.

A ogni modo, parlare di La Mettrie significa portare alla luce un filosofo scomodo, dalla vita teatrale e scenografica, simbolo per il suo stesso secolo dell'ateo immorale e del gaudente impenitente, solipsista del godimento. E anche se queste sono caratteristiche che il *filosofo-macchina* condivide con altri tra il *Grand Siécle* e il Secolo dei Lumi, egli non propone soltanto un singolare riassunto di posizioni già note, ma anche una decisa ripartenza, e la singolare posizione di La Mettrie emerge con chiarezza proprio a un'attenta lettura de *L'Uomo macchina*.

Se per i più "clamorosi" discorsi sul tritico piacere-virtù-*bonheur* bisogna forse riferirsi al La Mettrie dell'*Anti-Seneca*, da *L'Uomo macchina* possiamo senz'altro trarre un quadro netto delle problematiche e dei termini chiave dell'atipico pensatore.

*In primis*, la posizione della medicina nel cosmo filosofico. Nella precisa e incisiva *Introduzione*, Polidori ben evidenzia come la peculiarità de *L'Uomo macchina* sia il ruolo "emancipatore" che il sapere medico vi assume: pratica di liberazione dei corpi e di insubordinazione anti-teologica. La Mettrie, allievo di Boerhaave, fonde i saperi: la medicina non è solo pratica operativa, ma è strumento d'indipendenza della carne dalle pastoie teoretiche, ricetta anti-dogmatica e anti-metafisica (e questo è un punto di

potenziale incontro con un pensatore come Diderot, da La Mettrie citato però in chiave polemica).

Certo, non bisogna guardare a *L'uomo macchina* come a un manuale di medicina - anche se non mancano casi "clinici" - non più di chi volesse costruire una sonda spaziale studiando la *Fisica* di Aristotele. Al più, qui la medicina è "strumento di conferma" di un'impostazione filosofica già schiettamente materialista. La particolarità, però, è che non si parla di materia "in sé" - materia assoluta, metafisica - bensì di sostanza che è carne, fonte di godimento, e finanche di dolore e morte. Congiungere scienza specialistica e filosofia non era certo una novità a quel tempo, ma collegare il sapere operativo della medicina alle discussioni *sostanziali* rimane comunque un'anomalia.

E a cosa porta la medicina?

A dover lasciare "dietro" un concetto non da poco: quello di anima.

Solo così è possibile capire l'uomo. *Io sono corpo e penso*, ecco La Mettrie. Una soggettività che *s'incarna* nel cervello e che sospinge il corpo verso i suoi estremi limiti, tracciati da piacere e dolore. Intorno a questo schema deciso in partenza dalla Natura, la ragione, però, non deve cedere il passo, assumendo invece il ruolo di guida del corpo gaudente; non *patendo* il sensibile, bensì "dirigendone" il traffico. La Mettrie deduce ciò dalla stessa fisiologia del corpo, inserendo *La macchina* in una dialettica tra risorse esauribili e inesauribili: «il piacere dei sensi, per quanto gradevole e dilettevole e per quanti elogi gli abbia rivolto la penna visibilmente riconoscente, conduce a un unico godimento, che è anche la sua tomba» (p. 30); «assai diverse sono invece le risorse dei piaceri spirituali [...]. Non è affatto il caso di stupirsi se il piacere della mente supera quello dei sensi, dato che la mente è al di sopra del corpo ed è anche il primo dei sensi, una sorta di crocevia di tutte le sensazioni, le quali vi pervengono come raggi diretti verso un centro che le

produce» (pp. 30-31). La mente - cioè una produzione del cervello, materia che pensa. La mente ovvero l'anima, che dir si voglia. L'anima in senso stretto, il feticcio immateriale, è «solo un termine inutile di cui non si ha alcuna idea, e una persona assennata dovrebbe servirsene solo per nominare la parte che in noi pensa» (p. 53). In senso "medico", invece, «questo principio esiste e ha sede nel cervello, all'origine dei nervi attraverso i quali esercita il suo dominio su tutto il resto del corpo. E questo spiega tutto ciò che si può spiegare, persino le sorprendenti conseguenze delle malattie dell'immaginazione» (p. 58). L'anima è un epifenomeno del cervello, un suo attributo, che dipende dalla materia cerebrale e che scompare quando essa termina le sue funzioni: lontana dall'essere essenza invisibile, è, al più la molla principale della macchina umana. «Perché dovremmo considerare duplice ciò che è uno?» (p. 59). Ripulito così il campo dalle ipotesi immateriali, il quadro inizia a farsi chiaro. L'uomo è una macchina deambulante in verticale (p. 65), immagine vivente del moto perpetuo (p. 34), orologio *sensibile* e *immaginativo*: «mi servo della parola "immaginare" perché credo che tutto si immagini e che tutte le parti dell'anima possano essere a buon diritto ridotte alla sola immaginazione, che le costituisce tutte. Perciò il giudizio, il ragionamento, la memoria non sarebbero affatto parti dell'anima assolute, ma vere e proprie modificazioni di quella specie di "tessuto midollare" sul quale gli oggetti dipinti nell'occhio vengono proiettati come da una lanterna magica» (pp. 42-43). Cartesio aveva già deciso la partita quando aveva detto che gli animali sono pure macchine; ora occorre fare un passo oltre. Di più: «la solfa sulla distinzione delle due sostanze non è altro che un gioco di prestigio, una astuzia stilistica per far inghiottire ai teologi un veleno nascosto all'ombra di una analogia che colpisce tutti e che solo a loro sfugge» (p. 65). Il filosofo del Cogito è piegato, dunque, in una direzione nient'affatto metafisica, interpretato come un apripista

che non si è espresso con più *chiarezza* e *distinzione* solo per timore censorio – e in fondo, una critica è pur sempre un rimanere ancorati alla terminologia da cui si diffida, e La Mettrie rimane di “scuola” cartesiana.

Uomini, animali, macchine: o tutti o nessuno. Nella grande catena dell’essere non c’è spazio per salti ontologici, ma al massimo per differenze di organizzazione e per una molla, decisiva, in più. «Dagli animali all’uomo il passaggio non è violento, e i veri filosofi ne converranno» (p. 40). «Malgrado tutti questi vantaggi sugli animali, il fatto di essere collocato nella medesima loro classe rappresenta per l’uomo un onore» (p. 46).

Sia chiaro che non è certo un discorso animalista *ante-litteram* quello di La Mettrie (per quanto, sia detto per inciso, appare “più animalista” un meccanicista rispetto a chi ha posto la questione su una mancanza di legge morale e di Io penso). La “rivalutazione” del mondo animale non è certo il focus della questione, è sussidiaria a un tentativo di esplicazione della macchina umana, cui, in ultima istanza, l’animalità serve come specchio: La Mettrie si limita qui a trarre le conclusioni dall’idea dell’esistenza di una sola Sostanza cosmica che tutto pervade e che, modificandosi, dà il là al mondo del visibile. Eppure, proprio un pensatore da sempre inserito nell’alveo dei materialisti convinti, rifiuta l’idea di spiegazioni *essenziali* e *totalizzanti*. Certo, concludendo la sua opera, si lascia andare a un’ipotesi *sistematica*; ma lo fa, appunto, *in conclusione* e non a priori, quasi lanciandosi in un gioco intellettuale della *pura ipotesi*, che sa di non poter essere suffragata dalla certezza dell’empiria: «in conclusione azzarderei dunque che l’uomo è una macchina e che in tutto l’universo non c’è che una sola sostanza diversamente modificata. Non si tratta di un’ipotesi costruita a forza di domanda e di supposizioni, né è opera del pregiudizio o della mi sola ragione; avrei rifiutato una guida da me ritenuta assai poco sicura se i miei sensi, portando per così dire la

fiaccola e illuminandola, non mi avessero indotto a seguirla. L'esperienza mi ha dunque parlato a favore della ragione, così da consentirmi di congiungerle insieme» (p. 69). Per questa dichiarazione programmatica così potente, bisogna però segnalare alcune prese di distanze dalle generalizzazioni.

«Dobbiamo farci guidare soltanto dall'esperienza e dall'osservazione. [...] soltanto *a posteriori* - ovvero cercando di individuare l'anima quasi attraverso gli organi del corpo - si può non dico rivelare in tutta evidenza la natura stessa dell'uomo, ma almeno raggiungere la più alta probabilità possibile sull'argomento» (p. 31); «Mi dispiace che ciò deponga a sfavore del sistema della generazioni dei naturalisti; anzi, ne sono lieto, perché questa scoperta ci insegna proprio a non trarre mai conclusioni di carattere generale, nemmeno sulla base di tutti gli esperimenti conosciuti e più decisivi» (p. 56); «Evitiamo di perderci nell'infinito, non siamo fatti per averne la minima idea e ci è assolutamente impossibile risalire all'origine delle cose» (p. 52). Per evitare di considerare contraddittoria questa duplice impostazione - sistematica e/o empirica - possiamo dire che La Mettrie rimane ancorato a concetti *probabilistici*: la certezza va alla sperimentabilità empirica; qualsiasi impostazione teoretica più generale, invece, deve essere declassata a fantasticherie che, se anche si avvicina al vero, mai e poi mai può testimoniarlo. L'ipotesi della Sostanza unica variamente modificata, regge lì dove gli esperimenti la confermano; ma tale ipotesi è successiva agli stessi esperimenti, non è il punto di partenza dell'indagine. Come spesso nel '700, fatti e ipotesi non sono messi l'uno contro l'altro, ma è invertita la gerarchia: prima il sapere positivo, poi la rifinitura teorica.

L'inquieto e indomato La Mettrie, non ci propone un *pensiero unico*, monolitico, bensì un vivo dialogo con se stesso - arriva anche a criticare e confutare «l'autore della *Storia dell'Anima*», ossia lui stesso! - e con il suo tempo. E, oltre che per una certa

bizzarria caratteriale, non si può chiedere a La Mettrie un Sistema, perché mai gli interessò costruirne uno. Che la materia sia eterna o creata dal nulla, che la Sostanza sia una, che esista un Pantheon, un solo Dio o nessuno «non è per noi motivo di inquietudine. È una follia tormentarsi così tanto per ciò che è impossibile conoscere e per ciò che, quand'anche venissimo a saperlo, non ci renderebbe più felici» (p. 52).

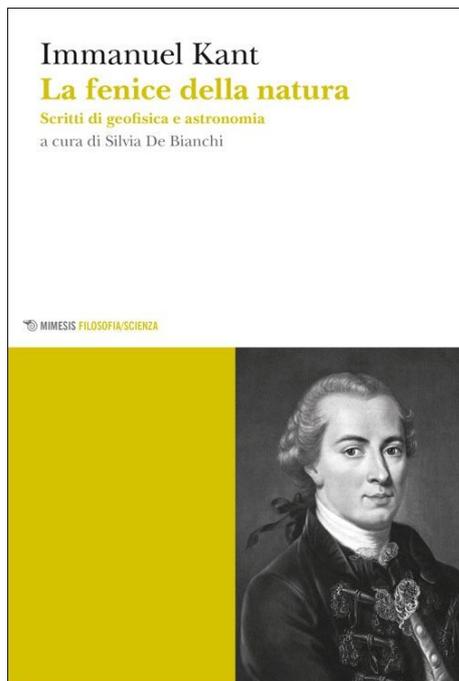
L'uomo è fatto - materialmente fatto - per essere felice. Ateismo e materialismo sono uno strumento di felicità, non di discussioni scolastiche: regno dell'immanenza assoluta. Ogni costruzione metafisica che parli di premi e castighi è puro veleno per l'uomo, il quale deve seguire i consigli del suo Io indivisibile e schiettamente ignorare le prescrizioni non sensibili. Questo il fulcro di La Mettrie; questo il *segreto morale* del suo materialismo, che fa fatica a costruire un pensiero "politico" e che si dichiara per pochi - scontrandosi sia con il suo stesso impeto liberatorio, sia con le ali progressive dei Lumi, che proprio nel rendere democratica la felicità "dei pochi" intravedeva uno dei suoi obiettivi.

Tra oscillazioni solipsistiche e improvvise spinte "umanitarie" per una comprensione *reale* dei crimini dovuti ai disturbi mentali, il medico-filosofo talvolta, di sfuggita, balena il suo centro di gravità, invitando tutti a «vedere non ciò che è stato pensato ma ciò che occorre pensare per la tranquillità della vita» (p. 32): più che pensiero coerente, allora, La Mettrie è febbrile stato d'animo che ci indica, tra miserie e splendori, una possibile strada del Settecento francese, proponendosi di parlare "a pochi" ma non disdegnando di rivolgersi "a chiunque voglia intendere".

MARIO COSENZA  
[mario.cosenza@unina.it](mailto:mario.cosenza@unina.it)

**Immanuel Kant**  
***La fenice della natura.***  
***Scritti di geofisica e astronomia***

a cura di Silvia De Bianchi  
 Mimesis Edizioni, Milano-Udine 2016, pp. 260, € 20



In una nota della sua *Antropologia dal punto di vista pragmatico*, Immanuel Kant osserva: «nella mia attività di insegnamento di filosofia pura [...] ho tenuto per circa trent'anni due corsi di lezioni miranti alla conoscenza del mondo: vale a dire, di antropologia (nel semestre invernale), e di geografia fisica (nel semestre estivo)».

Anche se Michel Foucault nell'*Introduzione all'Antropologia kantiana* ha segnalato che in realtà questa catalogazione temporale non può essere considerata corretta per diversi motivi, non si può né si deve sottovalutare il fatto che per Kant lo studio di questioni geofisiche e astronomiche non costituisce un mero diversivo accademico, completamente slegato dalla sua *pura* riflessione filosofica, ma un'attività teoretico-scientifica a essa complementare. In altri termini, per il filosofo di Königsberg l'antropologia e gli studi scientifici procedono di pari passo, nella misura in cui entrambi hanno per oggetto il ruolo che l'uomo ricopre nel mondo.

Premesso ciò, risulta evidente che la riproposizione di alcuni degli scritti scientifici kantiani rappresenta un'occasione per approfondire il nesso tra filosofia trascendentale e scienza nel percorso teoretico-speculativo di Kant. Tant'è vero che la curatrice del volume, Silvia De Bianchi, mette in evidenza, a buon

diritto, nell'*Introduzione*, che l'obiettivo principale di questa selezione di scritti è «tanto quello di dare una visione d'insieme dei problemi della scienza naturale, della geofisica e dell'astronomia in particolare, e del loro ruolo per la genesi della filosofia trascendentale, quanto quello di mostrare concretamente come Kant volesse usare la filosofia trascendentale per impostare correttamente le risposte alle domande poste dalla scienza naturale» (p. 16).

Questo rapporto dialettico, se così lo si può definire, tra filosofia trascendentale e scienza naturale costituisce il comune denominatore dei vari saggi kantiani, che hanno, tra l'altro, il merito di affrontare, attraverso un confronto serrato con le opere e le teorie degli scienziati dell'epoca, le tematiche più disparate, che, per mere ragioni di *brevitas*, non possono essere prese in esame singolarmente: dall'influsso della Luna sul clima alla teoria dei venti, dal movimento della Terra intorno al proprio asse alla questione dell'invecchiamento della Terra stessa.

Proprio nel trattare quest'ultimo argomento nel saggio del 1754 *Se La Terra invecchi da un punto di vista fisico*, Kant ci fornisce alcune indicazioni molto importanti sul suo metodo di indagine scientifica e sulle ricadute filosofiche di una particolare disciplina come la geofisica.

Nel breve scritto in questione, Kant, anzitutto, cerca di spiegare cosa debba intendersi per invecchiamento. A tal fine, mette in risalto che «nella sequenza dei suoi cambiamenti, l'invecchiamento di un essere non è una fase inaugurata da cause esterne e violente. Le cause che sostengono il raggiungimento della perfezione di qualcosa la portano del resto più vicina alla sua fine proprio attraverso stadi impercettibili» (p. 41). Ciò perché nell'ottica kantiana «tutte le cose in natura sono soggette alla legge secondo cui lo stesso meccanismo che le ha condotte in un primo tempo alla loro perfezione, ne causa gradualmente il

deteriorarsi, e finalmente le conduce alla distruzione, per il fatto che continua a cambiare le cose dopo che esse hanno raggiunto la loro condizione più perfetta» (*ibid.*). In altri termini: Kant sottolinea che la Terra deve essere intesa come un essere vivente, che, in quanto tale, nasce, cresce, si sviluppa e infine muore. Ecco, dunque, “la fenice della natura”, cioè un particolare processo di creazione e distruzione di mondi.

Sulla questione dell’invecchiamento della Terra, va, invece, osservato che nel corso del XVIII secolo circolavano diverse teorie, quattro delle quali Kant prende in esame nel suo breve saggio. La prima si basava sulla convinzione che i motivi dell’invecchiamento dovessero essere ricercati nella costante riduzione del tasso di salinità del terreno provocata dalle piogge; la seconda chiama in causa, invece, la forza distruttrice delle piogge e dei corsi d’acqua; la terza si sofferma sull’aumento delle terre emerse a svantaggio delle acque; la quarta, infine, accettata e difesa da Kant, si basa sul concetto di *Weltgeist* o *Spiritus rector*, cioè un vero e proprio Spirito del Mondo che, perdendo col passare del tempo la sua forza, determina l’invecchiamento della Terra stessa. In realtà, non va dimenticato che per Kant ci potrebbero anche essere altre cause segnatamente all’invecchiamento terrestre: «sembra che siano nascosti all’interno della Terra stessa il regno di Vulcano e un grande serbatoio di materia combustibile che potrebbero forse guadagnare terreno sotto la crosta, accumulando fuoco e distruggendo le fondamenta delle cavità superiori, il cui probabile collasso potrebbe portare il materiale infiammabile sulla superficie e causare la sua distruzione con il fuoco» (p. 106).

Purtuttavia, al di là di possibili eventi catastrofici capaci di fare in modo che la Terra invecchi più velocemente, occorre soffermarsi sul concetto di *Spiritus rector*. *Prima facie*, potrebbe sembrare che Kant si serva di un principio metafisico, che regge completamente il ciclo vitale della Terra. In realtà, però, a ben

guardare, l'obiettivo del filosofo tedesco è quello di sganciare lo studio della natura da qualsivoglia concetto teologico, ipotizzando l'azione di un principio tutto interno al sistema-Terra. Del resto, Kant sa bene, e lo afferma senza tanti fronzoli, che la questione è tanto spinosa da non poter essere trattata in modo risolutivo, ma soltanto "con metodo probatorio", cioè cercando, attraverso lo studio e l'osservazione diretta di determinati fenomeni naturali, una conferma o una smentita a determinate ipotesi, senza mai cedere alla tentazione di una teoria totalizzante e onnicomprensiva, cioè metafisica. Un'epistemologia, insomma, quella kantiana, aperta e mai dogmatica, in perfetta sintonia con la sua *filosofia pura*, poggiante sulla consapevolezza, ora latente ora manifesta, che l'uomo, in quanto essere finito, vive sulla Terra per un arco di tempo assolutamente breve e limitato, e proprio per questo motivo può indagare il mondo e il resto dell'universo soltanto parzialmente, dando di volta in volta delle risposte mai definitive a problemi e questioni, che, seppur in modo differente, lo assillano da quando ha cominciato, all'alba della civiltà occidentale, a interrogarsi sul significato, primo e ultimo, della realtà. Kant, in altri termini, anche quando pensa da scienziato, non cessa di essere filosofo, cioè si sforza, continuamente, di penetrare nei fenomeni per portare alla luce ciò che la scienza in quanto tale non coglie o non considera problematico. Proprio per questa ragione, anche quando affronta determinate questioni di carattere geofisico o astronomico, Kant si comporta diversamente dallo scienziato, che, per dirla con Merleau-Ponty, «dal momento che ha i suoi fattori scatenanti, non si pone più il problema, dimentica di dover spiegare l'azione delle sue parti, e ciò perché ha realizzato il tutto e può agire su di esso. La preoccupazione del filosofo è di vedere; quella dello scienziato di trovare degli appigli. Il suo pensiero non è guidato dalla preoccupazione di vedere, ma di intervenire. Vuole sfuggire alla paralisi del vedere

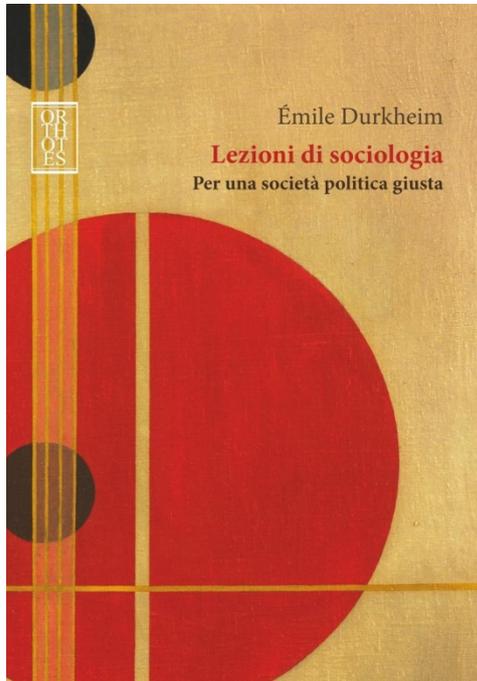
filosofico. Così, spesso lavora come un cieco, per analogia. Una soluzione gli è riuscita? Egli la prova su qualcos'altro, poiché gli è riuscita. Lo scienziato ha la superstizione dei mezzi che riescono. Ma in questo tentativo per assicurarsi un appiglio, lo scienziato svela più di quanto veda in realtà» [*La natura. Lezioni al Collège de France (1956-1960)*], pp. 125-126].

**CIRO INCORONATO**  
[incoronato\\_ciro@yahoo.it](mailto:incoronato_ciro@yahoo.it)

**Émile Durkheim**

***Lezioni di sociologia. Per una società politica giusta***

a cura di Francesco Callegaro e Nicola Marcucci  
Orthotes, Napoli-Salerno 2016, pp. 308, € 22



Un'operazione editoriale davvero importante quella svolta da Orthotes con la pubblicazione delle *Lezioni di sociologia* di Émile Durkheim e questo per almeno due motivi: il primo riguarda il fatto che la suddetta "opera" aiuta a comprendere al meglio la complessa esperienza di pensiero di uno dei padri della sociologia; il secondo concerne il fatto che si tratta davvero di lezioni importanti dal punto di vista teorico e che riescono a rendere conto della potenza innovativa che, sulla riflessione politica occidentale, può avere avuto l'impatto della neonata "scienza" sociologica. Prima di cercare di delineare i contenuti più importanti - il "cercare" è d'obbligo, data la ricchezza di spunti - può essere utile definire qual è la prima impressione che si ha leggendo le lezioni che compongono questo libro e, di riflesso, l'importanza che ha avuto questa "prima" sociologia: innanzitutto, l'allontanamento da ogni forma di pre-giudizio che può venire dal senso comune, con la messa in discussione teorica di tutti i principi che sembrano essere "dati" e che "dati", si dimostra, non sono; in secondo luogo, il ruolo che le strutture sociali giocano nella costruzione della riflessione e, ancor di più, nella possibilità stessa di una prassi collettiva; infine, l'idea che la teoria, difficilmente, può slegarsi nell'immediato dalla sfera dell'azione, cioè il fatto che essa stessa è (e, si può

aggiungere, *deve essere*) prassi - non si può non notare una tensione davvero profonda nei confronti della crisi della modernità, che andava avvertendosi già a partire dalla seconda metà del XIX secolo. Ne viene fuori il ritratto di un positivista "poco ottimista" nei confronti del progresso (anche se nelle conclusioni si abbandona a un "ottimismo" di maniera), nonché un critico acuto della moderna società capitalistica, il tutto giocato all'interno di una tensione (a tratti - quasi - emotiva) tra struttura e storia (come direbbe Lévi-Strauss). Come spesso è accaduto - da quando grossomodo con la modernità matura la "filosofia" e, in generale, la riflessione teorica si gioca soprattutto nelle aule delle università - la pubblicazione di lezioni e corsi non serve soltanto ad "arricchire" la percezione di un autore, ma a farne conoscere molteplici sfumature: queste *Lezioni*, infatti, spesso trascendono la "prudenza" del saggio e aprono squarci di grandissimo interesse. Insomma, sembra che Durkheim intenda davvero osare molto e osare di più.

Non si può che concordare con i curatori dell'edizione (nonché autori di un'ottima e articolata *Introduzione*) che sottolineano come queste lezioni, per la loro radicalità, possano essere paragonate ai più grandi classici del pensiero politico moderno e occidentale da Hobbes a Hegel, passando per Rousseau e Kant: «i concetti centrali del pensiero politico moderno, si tratti dell'"individuo" e della "libertà", dello "Stato" e della "società", della "proprietà" e del "contratto", del "diritto" e della "giustizia", o ancora della "solidarietà" e del "cosmopolitismo", sono qui oggetto di una critica teorica tanto più radicale quanto più mette in questione gli assunti di quelle stesse opere, cercando di spingere più a fondo la sovversione del senso comune con cui i moderni pensano e praticano la politica» (p. 9). Rinviano, per quanto concerne la storia della pubblicazione di queste *Lezioni*, all'*Introduzione*, il primo punto sul quale soffermarsi riguarda l'impostazione mediante la quale

Durkheim passa in rassegna e ri-mescola i concetti-chiave della filosofia morale e politica occidentale. Il punto di partenza è sempre l'azione: una definizione che si possa dire "sociologica" della morale e della politica non può che passare attraverso l'analisi delle differenti sfere d'azione all'interno del quale ogni singolo individuo si trova a muoversi all'interno della "società"; ancor di più: per comprendere il funzionamento della società moderna, nei suoi dispositivi fondamentali, non si può non passare attraverso un'analisi socio-storica che mostra come una serie di procedure e istituzioni siano nate e abbiano (e abbiano avuto) una configurazione complessa all'interno dell'arena della Storia. Quando si studia Durkheim, una *vulgata* piuttosto diffusa vuole che il sociologo francese sia una sorta di antesignano naïf dello strutturalismo: troppo dedito allo studio delle *forme elementari* da negare la potenza plasmatrice della storia. Ebbene, leggendo queste *Lezioni* - strettamente connesse alla prima, fondamentale, opera di Durkheim, *La divisione del lavoro sociale* - a essere tematizzata è spesso proprio la *differenza* della modernità, la soglia che ha prodotto l'ingresso in società della solidarietà organica sempre imperfetta e perfettibile: leggendo queste pagine, si ha la sensazione che Durkheim voglia scavare proprio in una faglia che separa il "moderno" dalle epoche precedenti, partendo dal presupposto che i meccanismi debbano essere comunque riconoscibili. Insomma, il conflitto tra struttura e storia in una tensione continua e ravvisabile in ogni pagina. Quello che va tematizzato, poi, è la modernità assoluta di queste pagine, soprattutto se si analizzano due dispositivi di pensiero che vi entrano in gioco: innanzitutto, un innovativo modo di leggere il problema della "giustizia" - in queste pagine, viene riformulata tutta l'impostazione giuridica moderna che vede come primo momento l'individuo e poi la scansione attraverso il diritto di proprietà e il contratto, il tutto grazie a un'analisi socio-storica davvero spiazzante, mediante la quale si scopre non solo

l'origine di tutti questi dispositivi giuridici (la *Entstehung* in senso foucaultiano), ma, attraverso di essa, il *perché* del loro funzionamento; in secondo luogo - e qui arriviamo davvero al cuore del problema - centrale non è l'individuo nel discorso morale (il confronto con Kant è, ovviamente, costante e molto "eterodosso") ma le relazioni produttive di pratiche molteplici e istituzioni di ogni genere. Insomma, centrali sono le pratiche, centrali sono le istituzioni che da queste pratiche vengono fuori, centrale, anche nella riflessione sullo Stato moderno (anch'essa singolarmente spiazzante), è la maniera mediante la quale "si pensa", si producono rappresentazioni collettive: sì, perché per Durkheim fondamentale è comprendere l'origine delle rappresentazioni collettive - concetto tra i più criticati dell'intera sociologia durkheimiana - e non soltanto la maniera mediante la quale il soggetto si muove al loro interno, ritraducendole nella propria esperienza singolare. Semplificando al massimo, si tratta di analizzare tutte le forme possibili che possono assumere le differenziate sfere d'azione che calano dall'alto mediante la traduzione di una determinata rappresentazione collettiva (perlopiù inconscia) nell'azione individuale: insomma, si tratta di definire quanto nei pensieri e nelle azioni c'è di "già pensato" e di "già agito" - se allo strutturalismo prima e al post-strutturalismo poi si è affibbiata l'etichetta ambigua di anti-umanismo, è chiaro che quelle esperienze di pensiero non si sarebbero potute avere senza questi tentativi complessi di narrare la dimensione morale e politica senza bisogno di un'impostazione che muova semplicemente dal "soggetto del pensiero" e dal "soggetto dell'azione".

E così gli spunti di riflessione sono davvero molto vasti e difficili da tenere insieme nei limiti di una recensione. Si hanno intuizioni - a nostro avviso importanti - come quando Durkheim, ad esempio, afferma che la vera origine dello Stato moderno non è in relazione al territorio o alla popolazione, ma in connessione con

un'accresciuta divisione del lavoro che impone un'autorità per regolare le relazioni tra i differenti gruppi secondari che compongono la dimensione sociale - del resto si spiega anche l'origine per cui tendiamo a pensare che «la società di cui siamo membri è per noi anzitutto un territorio definito» cioè «da quando non è essenzialmente una religione, un corpo di tradizioni che le sono proprie o il culto di una dinastia particolare» (p. 127); tutto questo capovolgendo l'immaginario comune che vuole, insieme con un accresciuto individualismo connesso alla divisione del lavoro, una minore "importanza" dello Stato o addirittura un processo di esaurimento dello stesso - è come se Durkheim ci dicesse che lo Stato minimo invocato dal liberismo e dal neoliberalismo non è altro che la sua evoluzione più "naturale" e che, di controverso, lo Stato non scomparirà certo per mano dell'individualismo e del neoliberalismo. Oppure, quando si parla dell'origine del diritto di proprietà, arricchendo e giustificando approfonditamente la famosa espressione "la proprietà è furto", ma andando, ovviamente (e, comunque, prudentemente), ben oltre: «il nostro problema è sapere in che cosa consista il legame che unisce la persona e gli oggetti che le sono esteriori e che non fanno naturalmente parte di essa [...] il diritto di proprietà è il diritto che un soggetto determinato ha di escludere dall'uso di una cosa determinata gli altri soggetti individuali e collettivi [...] Ne risulta, infatti, che la cosa appropriata è una cosa separata dal dominio comune. Ora questa caratteristica è anche quella di tutte le cose religiose e sacre [...] consacrare è un modo di appropriare; e, in effetti, che cosa significa consacrare se non attribuire la proprietà di una cosa a un dio o a un personaggio sacro, cioè render sua questa cosa? [...] Originariamente, la proprietà è fondiaria, o, almeno, i caratteri della proprietà fondiaria si estendono anche ai beni mobili a causa della loro minore importanza; e questi caratteri, in virtù della loro natura religiosa, implicano necessariamente il

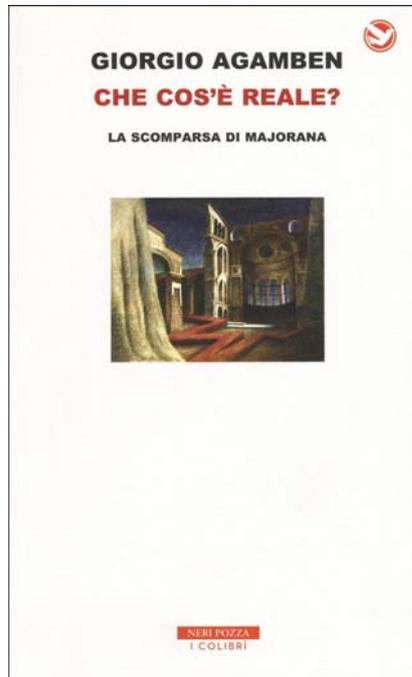
comunismo. Questo è il punto di partenza. Poi, un duplice processo della proprietà collettiva fa emergere la proprietà individuale. Da una parte la concentrazione della famiglia, da cui è derivata la costituzione del potere patriarcale [...] D'altra parte, l'individualizzazione della proprietà fu dovuta al fatto che i beni fondiari persero il loro carattere sacrosanto, che fu assorbito dall'uomo e al fatto che i beni che non avevano in se stessi questo carattere si svilupparono abbastanza da crearsi un'organizzazione giuridica distinta e diversa» (p. 201; p. 222; p. 229; pp. 247-248). Insomma, Durkheim intende dimostrare alcune proposizioni: la proprietà è sempre innanzitutto collettiva; la proprietà privata sorge quando un individuo, mediante la perimetrazione dell'oggetto, è capace di sacralizzare il rapporto tra sé e le cose; la proprietà privata è sempre una forma di sottrazione dall'ordine delle cose collettive di un qualcosa, sottrazione che va comunque ripagata (tra l'altro, in questo senso, si trova un'inaspettata analisi "religiosa" della fiscalità); il sorgere "storico" della relazione tra proprietà e lavoro (dunque: non strutturale), come è stata svolta da Locke in poi, passando per l'economia politica classica, e, ovviamente, attraverso Marx - sottolineando che in Durkheim il problema non è soltanto il fatto che si ritenga che il lavoro sia alla base della proprietà privata o collettiva, ma la questione che sia proprio il richiamo al lavoro a essere la fonte di ogni legittimità di appropriazione.

Non possiamo aggiungere altro che questo: Durkheim (ovviamente!) non ci svela la ricetta per uscire dall'impasse della modernità e dalle patologie della società capitalistica, dagli aspetti deteriori del suo individualismo e dalla dimensione di naturalizzazione dei suoi dispositivi: del resto, uno studioso scrupoloso può effettuare diagnosi acute, ma la prognosi non può che essere sempre "riservata".

*DELIO SALOTTOLO*

**Giorgio Agamben**  
***Che cos'è reale? La scomparsa di Majorana***

Neri Pozza, Vicenza 2016, pp. 78, € 12,50



Trasformare Majorana nel gatto di Schrödinger è un effetto speciale preterintenzionale, eppure l'azzardo di Giorgio Agamben va premiato. Controverso principe della filosofia italiana, outsider dell'accademia («Si è dimesso dall'insegnamento di filosofia teoretica nell'Istituto Universitario di Architettura di Venezia» fa scrivere nelle quarte di copertina dei suoi ultimi libri), amatissimo fuori confine, relatore nelle università di mezzo mondo ma schivo come nemmeno Lucio Battisti

dopo il ritiro dalle scene, con *Che cos'è reale? La scomparsa di Majorana*, Agamben dà una lezione pop a tutti i prof. aspiranti tali ma non più che piacioni e, prima ancora, a tutti gli intellettuali così impegnati a recitare la parte degli engag  da riuscire s  a non abbassarsi alla popular culture ma solo per annegare nel trash.

La storia   nota. Dopo gli anni trascorsi all'Istituto di Fisica dell'Universit  di Roma insieme a Fermi e ai formidabili "ragazzi di via Panisperna" (1929-1932), il soggiorno in Germania ospite di Werner Heisenberg e di Niels Bohr (1933), gli anni di studio forsennato in uno stato di volontaria semi-reclusione con tanto di diagnosi di "esaurimento nervoso", Majorana accetta la cattedra in Fisica teorica offertagli "per chiara fama" dall'Universit  di Napoli.   il 1937 e lo scienziato ha solo 31 anni. Comincia le lezioni il 12 gennaio del '38 ma non far  in tempo a finire il corso. Il 25 marzo si imbarca su un piroscafo della Tirrenia

diretto a Palermo e da lì manda una lettera all'amico e collega Antonio Carrelli, professore di Fisica sperimentale nella città partenopea, in cui scrive: «Il mare mi ha rifiutato, tornerò domani». Ma dopo quella lettera, di Majorana si perde ogni traccia.

Cosa è successo a quel ragazzo geniale? Suicida, riparato nella Germania nazista, emigrato in Argentina, rintanato in un monastero calabrese, le ipotesi sulla sua scomparsa sono suggestive, fantasiose, introspettive. La versione che propone Agamben è semplicemente filosofica. Il pensatore romano utilizza il caso Majorana per fare quel che meglio gli riesce: esercizi teoretici. Al centro del volumetto non c'è infatti la scomparsa di Majorana ma niente poco di meno che una riflessione sullo statuto ontologico dell'oggetto della conoscenza scientifica all'indomani della rivoluzione quantistica. Cosa conosciamo attraverso la lente della fisica che descrive il comportamento della materia a livello microscopico? Qual è la natura della realtà o, per dirla in pompa magna, cosa ne è dell'essere reinventato dalla meccanica di Plank, Bohr, Einstein, De Broglie e Heisenberg? Interrogativi divenuti a un certo punto letteralmente "inquietanti" per menti acute come quella del giovane scienziato catanese. Secondo la fisica quantistica è impossibile stabilire con esattezza lo stato di un sistema atomico, al massimo - spiega lo stesso Majorana - si può «stabilire la probabilità che una misura eseguita su un sistema preparato in un dato modo dia un certo risultato», per poi significativamente aggiungere: «Il risultato di qualunque misura sembra perciò riguardare piuttosto lo stato in cui il sistema viene portato nel corso dell'esperimento stesso, che non quello inconoscibile in cui si trovava prima di essere perturbato» (cfr. p. 75). La realtà si palesa a un tratto "inconoscibile" lasciando l'uomo di scienza solo di fronte ai suoi artefatti e, per dir così, l'uomo e basta, spettatore di un mondo in evanescenza.

In *Natura e Fisica moderna* Heisenberg ribadisce il concetto spiegando che «L'idea della obbiettiva realtà delle particelle elementari si è quindi sorprendentemente dissolta, e non nella nebbia di una qualche nuova, poco chiara o ancora incompresa idea di realtà, ma nella trasparente chiarezza di una matematica che non rappresenta più il comportamento della particella, ma il nostro sapere sopra questo comportamento». In altre parole, «dietro il mondo statistico non c'è nessun mondo "reale" in cui valga il principio di causalità». Abbandonato il determinismo della meccanica classica a favore del meno rassicurante principio di indeterminazione, che ne rimane allora della realtà? Che cos'è reale? E qui Agamben mette in scena il suo coup de théâtre: la scomparsa di Majorana, per come è avvenuta, è essa stessa la risposta a questa domanda. Vediamo perché.

Prima della missiva del 26 marzo, Majorana scrive a Carrelli un'altra lettera e un telegramma. «Caro Carrelli - scrive il 25 marzo del '38 - ho preso una decisione che era ormai inevitabile. Non vi è in essa un solo granello di egoismo, ma mi rendo conto delle noie che la mia improvvisa scomparsa potrà procurare a te e agli studenti. (...) Ti prego anche di ricordarmi a coloro che ho imparato a conoscere e ad apprezzare nel tuo Istituto, particolarmente a Sciuti; dei quali tutti conserverò un caro ricordo almeno fino alle undici di questa sera, e possibilmente anche dopo» (p. 6). Majorana parla di "improvvisa scomparsa" ma non di suicidio, il riferimento alle "undici di questa sera" sembra un presagio di morte ma aggiunge poi un "possibilmente anche dopo" che pare una smentita. Molto più netta è invece la lettera, lasciata in albergo, rivolta ai familiari. «Ho un solo desiderio: che non vi vestiate di nero. Se volete inchinarvi all'uso, portate pure, ma per non più di tre giorni, qualche segno di lutto. Dopo ricordatemi, se potete, nei vostri cuori e perdonatemi» (p. 8). È la lettera di un suicida.

Il giorno dopo però succede l'inaspettato. Majorana manda un telegramma a Carrelli in cui smentisce ogni strana intenzione: «Non allarmarti. Segue lettera. Majorana». Al telegramma segue, infine, la missiva in cui dice: «Spero che ti siano arrivati insieme il telegramma e la lettera. Il mare mi ha rifiutato e ritornerò domani all'albergo Bologna, viaggiando forse con questo stesso foglio. Ho però intenzione di rinunciare all'insegnamento. Non mi prendere per una ragazza ibseniana perché il caso è differente. Sono a tua disposizione per ulteriori dettagli» (p. 8). Dopo di che scompare davvero.

Quando Majorana comunica l'intenzione di sparire, riemerge. Quando dice di tornare, sparisce. Come una particella quantistica, tra il 25 il 26 marzo 1938, Majorana riappare e scompare in luoghi diversi simultaneamente. Non solo, egli produce un evento assolutamente certo (la scomparsa) quanto improbabile («improbabile nel senso letterale del termine: essa non può essere in alcun modo provata e accertata sul piano dei fatti»). Siamo di fronte a un'architettura da messa in scena e, secondo Agamben, a fare il suo ingresso sul palcoscenico di questa storia è l'eclissarsi del reale nelle paludi del probabile. Un po' come se col passaggio dalla causalità della meccanica classica all'indeterminazione di quella quantistica, la solidità dell'essere perdesse di consistenza (esattamente come la presenza di Majorana). Un esito considerato "inquietante" da Majorana tanto che, ipotizza Agamben, con i suoi contraddittori comportamenti lo scienziato avrebbe inteso ridare un senso alla solidità del reale. «La scomparsa di Majorana contiene in se stessa, con le proprie motivazioni e il suo senso un'obiezione decisiva alla natura della meccanica quantistica» (p. 52), sentenza il filosofo e a sostegno di questa tesi assume l'articolo postumo pubblicato nel '42 su *Il valore delle leggi statistiche nella fisica e nelle scienze sociali*, utilmente riportato in appendice al testo. Qui Majorana spiega la sostanziale inconoscibilità dello stato di un sistema

atomico «prima di essere perturbato» dallo sperimentatore e precisa che «questo aspetto della meccanica quantistica è senza dubbio il più inquietante, cioè più lontano dalle nostre obiezioni ordinarie che non la semplice mancanza di determinismo» (p. 75). Nel delineare le trasformazioni implicate dalla nascita della nuova fisica dei quanta e del rinnovato significato dei modelli statistici nella descrizione della realtà, Majorana apre scenari inediti sul “potere di comando” dello sperimentare. «Ciò che Majorana sembra suggerire - scrive Agamben - è che proprio il carattere esclusivamente probabilistico dei fenomeni in questione nella fisica quantistica autorizza un intervento dello sperimentatore che gli permette di comandare il fenomeno stesso in una certa direzione. Il principio di indeterminazione rivela il suo vero significato, che non è quello di porre un limite alla conoscenza, ma quello di legittimare come inevitabile l'intervento dello sperimentatore» (p. 18). Se nel suo celebre testo a metà tra ricostruzione storica e romanzo, Leonardo Sciascia suppone che a spingere Majorana ad abbandonare la fisica sarebbe stata la sua capacità di intravedere e conseguentemente rifiutare il fuoco nucleare delle sperimentazioni sull'atomo, Agamben congettura che egli «abbia visto con chiarezza le implicazioni di una meccanica che rinunciava a ogni concezione non probabilistica del reale: la scienza non cercava più di conoscere la realtà ma solo di intervenire su di essa per governarla» (p. 50). Al depotenziamento del reale fa da controcanto un “inaudito” potenziamento dell'uomo su di esso. Una tesi, sia detto per inciso, sviluppata per altre vie di lì a poco da Martin Heidegger e che avrebbe contribuito non poco a segnare la sciagurata chiusura della filosofia novecentesca rispetto al pensiero scientifico. Ma tant'è. Majorana, secondo Agamben, rifiuta questa virata e si trasforma nel gatto di Schrödinger.

Nel pieno di una polemica tra Einstein e Bohr sul carattere probabilistico della nuova fisica, Erwin Schrödinger inventa un

esperimento mentale che passerà alla storia come il “Paradosso del gatto”. Lo scopo è mostrare l'impossibilità di descrivere i fenomeni quantistici come nella scala macroscopica. Per esempio, prima della misurazione da parte dello sperimentatore, la particella da osservare in un sistema atomico ha le stesse probabilità di trovarsi in una qualsiasi posizione o, nel caso di due stati distinti, in una qualsiasi loro combinazione. Date queste premesse, osserva lo scienziato austriaco, «si possono anche costruire casi del tutto burleschi. Si rinchiuda un gatto in una scatola d'acciaio insieme alla seguente macchina infernale» tale da poter liberare una fiala di cianuro al disintegrarsi di un singolo atomo di una sostanza radioattiva. Le probabilità che, in un'ora, l'atomo si disintegri o meno sono identiche. «Dopo avere lasciato indisturbato questo intero sistema per un'ora, si direbbe che il gatto è ancora vivo se nel frattempo nessun atomo si fosse disintegrato, mentre la prima disintegrazione atomica lo avrebbe avvelenato. La funzione dell'intero sistema porta ad affermare che in essa il gatto vivo e il gatto morto non sono degli stati puri, ma miscelati con uguale peso». Ovvero, in termini probabilistici, il gatto è allo stesso tempo vivo e morto. Solo aprendo la scatola si potrebbe “comandare” il sistema a passare in uno dei due stati, gatto vivo o gatto morto. Dopo le sue ultime tracce lasciate tra il 25 e il 26 marzo del 1938 Majorana è vivo o è morto? Non si sa. Agamben non ambisce a fare il detective, tutt'al più lo psicologo. Non se si sia suicidato o meno dopo essere sparito ma perché sia sparito, è questo il problema cui prova a dare una soluzione. «Se la realtà diventa l'ombra della probabilità, la scomparsa è l'unico modo con cui il reale può affermarsi perentoriamente come tale sottraendosi alla presa del calcolo» (p. 52). Nella ricostruzione filosofica di Agamben, Majorana diventa un “martire” del reale in un universo probabilistico. «Decidendo, quella sera di marzo del 1938, di sparire nel nulla e di confondere ogni traccia sperimentalmente rivelabile della sua scomparsa, egli ha

posto alla scienza la domanda che aspetta ancora la sua inesigibile e tuttavia ineludibile risposta: che cos'è reale?» (p. 53).

I toni ultimativi di chi ha frequentato Heidegger, Klossowski, Debord, Derrida, Nancy e compagnia bellissima non mancano, come pure non mancano iperboli di scetticismo nei confronti della nuova fisica e della conoscibilità del mondo (in un passo non citato da Agamben, Majorana ammette «Questa straordinaria teoria è dunque così solidamente fondata nell'esperienza come forse nessun'altra fu mai»), eppure fosse pure solo per il ritmo narrativo che l'alone di mistero che il mito Majorana riesce a imprimere a riflessioni sull'"ontologia del probabile", fosse pure solo per quel *sentiment* di fiction che finisce per accompagnare erudite digressioni su Aristotele, Gerolamo de Cardano, Pascal, Fermat e Poincaré, fosse pure solo per averci regalato la possibilità di immaginare Majorana nei panni del più celebre gatto che la fisica contemporanea abbia mai concepito, fosse pure solo per questo quella di Agamben è un'impresa gustosamente pop che fa bene al pensiero.

**CRISTIAN FUSCHETTO**

**Roberto Marchesini**  
***Etologia filosofica.***  
***Alla ricerca della soggettività animale***  
 Postfazione di Felice Cimatti  
 Mimesis, Milano-Udine 2016, pp. 136, € 12



**MANUELA MACELLONI**

*SPAZI DI LIBERTÀ. ETOLOGIA FILOSOFICA: RIDARE  
 VITA A UN CORPO MORTO*

Quella resa da Marchesini è una lettura interessante e profondamente innovativa alla questione della soggettività, capace di fare da segnavia a una nuova maniera di pensare la filosofia stessa.

Per quanto il testo apra a un'ampia serie di questioni ciò che mi urge chiarire, con questo contributo, è come una rilettura del concetto di

soggettività, crei un effetto domino per cui anche altri concetti, dati per assodati dalla storia del pensiero, necessitano di una nuova fondazione. Tra questi vi è anche il concetto di libertà.

Lo scopo principale di *Etologia Filosofica* è una ridefinizione della soggettività animale in opposizione sia alla tradizione cartesiana sia a quella behaviorista incapaci, secondo l'autore, di rappresentare la complessità e la ricchezza del mondo animale tutto: la prima quanto la seconda inchiodano l'animale in una dimensione di asservimento alla funzione e di totale mancanza di una titolarità effettiva delle proprie dotazioni.

Ricostruire una soggettività animale significa ridare dignità alla dimensione animale scardinando alla base la convinzione che l'uomo sia classificabile come qualcosa di altro dall'animalità: tanto l'uomo quanto l'animale sono meta-predicativamente soggetto.

Affinché l'animale riacquisisca il suo valore e la sua dimensione di esser-ci nel mondo è necessario riconoscergli, non solo dei predicati propri a loro volta generatori di mondi ma, anche, il possesso delle sue dotazioni. Con ciò si intende che possa utilizzare le dotazioni non in maniera meccanica né tanto meno funzionale ma che, per mezzo di connessioni sinaptiche ben precise, di marcature emozionali sviluppate nel corso dell'esistenza, possa adoperarle in un modo piuttosto che in un altro.

Il possedere delle dotazioni diviene quindi il fondamento per comprendere la natura soggettiva dell'essere animale: «ammettere una sovranità sulle dotazioni e quindi un utilizzo titolato delle stesse nell'espressione delle funzioni vuol dire considerare le dotazioni degli strumenti che il sistema utilizza e non degli interruttori. Esistere significa pertanto emergere dalle proprie dotazioni» (p. 44).

L'animale inoltre è sempre all'interno di una dimensione temporale che non è mai sincronica ma diacronica: il soggetto è nel presente solo in quanto è il risultato di un passato e di un futuro.

La soggettività non è quindi un concetto determinato, ma fluido, immerso nel costante cambiamento in una dimensione di metamorfosi continua.

A discapito delle vecchie teorie per cui la soggettività trascendeva l'individuo, era qualcosa che dall'alto si calava - la *res cogitans* - e che per mezzo della coscienza regalava soggettività, Marchesini interpreta il soggetto come qualcosa di emergente, da intendersi non come qualcosa che si giustappone in forma trascendente all'individuo ma qualcosa che emerge dall'individuo stesso.

Il concetto di emergenza fa, a mio avviso, particolarmente breccia in quello che è il significato concettuale espresso dall'autore. Emergere significa venire a galla, apparire chiaramente, ma l'emergenza è anche ciò da cui non si può prescindere, qualcosa

che sconvolge i piani. Il soggetto emerge appunto come eccedenza: all'opposto della macchina che lavora nella costante funzionalità e assorbe se stessa nella prevedibilità assoluta delle sue funzioni, il soggetto, emergendo, crea urgenze posizionando l'individuo in uno stato di costante non equilibrio e di incessante perfezionamento di un proprio languore nei confronti del mondo.

Il languore per Marchesini è il motore della soggettività: senza desiderio non si dà alcun soggetto, è il desiderio a dare colore al mondo e valore a esso, il desiderio seleziona pezzi di realtà in cui esplicitare la volontà che altro non è se non il desiderio in azione.

La soggettività per essere tale ha quindi più urgenze: la sovranità sulle dotazioni, la coesistenza di predicati filogenetici e ontogenetici, la dimensione temporale, il desiderio quale scintilla in grado di stimolare quel dialogo con la realtà.

In conseguenza a una tale interpretazione della soggettività il presenziare nel mondo non può più essere definito un *cogito ergo sum* - visione che pone l'essere vivente in uno stato di autopoiesi e di isolamento solipsistico - ma deve essere pensato come un *dialogo ergo sum*: l'essere vivente si dà come struttura dialogica mai determinata in quanto in costante flusso. Il flusso è dato dall'impossibilità di un esserci al di fuori di una struttura dialogica: questa instabilità del sistema trova espressione nel desiderio come volontà di agire in risposta a un'urgenza interna.

Danno forza ulteriore alle argomentazioni di Marchesini le diversità rilevate tra soggetto e macchina: la macchina non attua alcun rapporto dialogico con la realtà proprio alla luce di una sua incapacità diacronica, la macchina è inchiodata nel *qui e ora* e non ha urgenze da esperire se non la sua mera funzionalità del tutto prevedibile.

Proprio da questo confronto con la macchina emerge anche la questione della libertà.

La macchina quale organismo sempre in equilibrio si completa nella perfezione delle sue funzioni, la macchina non eccede mai le proprie dotazioni ma rimane strettamente vincolata a esse. Contrariamente, il soggetto, è sempre soggetto desiderante e per tale ragione in perenne squilibrio, alla ricerca di risposte nel mondo ma, è questo statuto di “imperfezione”, che apre al dialogo e alla creatività.

Ma dove hanno origine i desideri?

Secondo *Etologia Filosofica* nella filogenesi si ereditano tutte le inclinazioni principali di specie e quindi quelle caratteristiche che hanno condotto una specie nella lotta alla sopravvivenza: il desiderio si costruisce dunque sulla base di quei comportamenti convenienti per la salvaguardia della specie.

Altro luogo capace di generare desideri è l'evoluzione ontologica. L'ontogenesi è da intendersi come la storia della persona, quei fatti, eventi, circostanze, Marchesini le definisce “occorrenze”, le quali portano un individuo a sviluppare alcune dotazioni specifiche piuttosto che altre.

Le stesse occorrenze però non sono a discrezione dell'individuo, bensì accadimenti che piombano nella presenza di ognuno e lo forgianno. Nell'esser-ci accadono fatti, ci si scontra con il mondo, si tesse con lui una relazione costante sulla scorta di desideri che muovono l'individuo e, in questo movimento, si forgia l'essere, nutrito da nuove forme di desiderio. Ma in questo moto non vi è nulla di autonomo se non l'obbligo di relazionarsi costantemente con quell'ontologia di cui l'individuo è frutto ma che non ha scelto, scrive Marchesini: «siamo sovrani di un regno che non abbiamo scelto» (p. 90).

Quindi dove si trova lo spazio di libertà? Dove trova posto il concetto di libertà? Quanto meno quel concetto cui siamo “storicamente” abituati? La storia del concetto di libertà è sicuramente complessa ma nella tradizione cui apparteniamo il concetto di libertà resta sempre e comunque un atto forte di

coscienza: «Per libertà negativa, o libertà da coazione o da costrizione, si intende la mancanza di costrizione esterna o interna subita dalla capacità di operare appartenente a un soggetto umano» (*Libertà*, a cura di F. Botturi, vol. VII, pp. 6393-6447, p. 6393, in *Enciclopedia Filosofica*, voll. XII, a cura di V. Melchiorre, E. Berti, P. Gilbert, M. Leonci, A. Pieretti, M. Marassi, Bompiani, Milano 2006).

Alla luce di questo riferimento, è necessario domandarsi dove, nel soggetto sapientemente costruito da Marchesini, vi sia spazio per questa libertà.

A mio avviso in nessun luogo. Analizzato secondo questi aspetti il soggetto è privo sia di un forte atto di coscienza sia di possesso e autopoiesi della soggettività tale da poterlo rendere libero.

Ma una tale rivisitazione del concetto di soggettività non merita anche una rilettura della stessa concezione di libertà?

Neppure questo sfugge all'autore il quale scrive: «la libertà non si sceglie, non si è causa della propria libertà e si è liberi proprio in quanto non si è in grado di decidibilità sul campo di espressione soggettiva» (p. 89).

Per comprendere a pieno questo passaggio è importante collegare la questione a un'altra impostazione particolarmente originale del Marchesini: la soggettività, secondo l'autore, non ha alcuna relazione con la coscienza.

Il soggetto non è tale giacché è cosciente: la soggettività arriva prima della coscienza e ciò alla luce del fatto che molti elementi che abitano la soggettività non sfiorano mai, neppure minimamente, l'ambito cosciente. Il passaggio proposto da Marchesini quindi è quello di vedere la coscienza come una conseguenza della soggettività e non come luogo fondatore della soggettività.

Questa visione, che deposita la coscienza a un ruolo subalterno alla soggettività, dovrebbe fare da guida anche alla concezione di libertà espressa dall'autore: non può più essere l'atto cosciente, come sostegno e determinazione del soggetto, a conferire libertà

all'agire, la libertà deve per forza trovare altri spazi che vadano oltre la coscienza.

In opposizione alla tradizione per cui il concetto di libertà poteva essere pensato esclusivamente come atto non costrittivo, pienamente cosciente, eseguito dal soggetto umano, Marchesini, estende questo concetto a tutta la natura animale, giacché non v'è distinzione tra soggetto animale e quello umano ma soprattutto perché vede nella libertà qualcosa che non è frutto di una volizione volontaria e neppure cosciente: la libertà per essere tale non deve essere decisa, non è un "io penso" cosciente che si dà nella libertà ma anche essa è un accadimento, una emergenza: «l'essere diacronico dell'animale sta proprio in questo interpretare i desideri che intrecciano ricorsivamente passato e futuro, singolarità e identità, individualità e appartenenza, in una casualità massivamente parallela, così plurale da rendere di fatto il soggetto svincolato dal destino» (p. 97).

Non esiste destino giacché il darsi del soggetto è l'intersecarsi di una serie di variabili per cui non vi può essere nulla di prefissato, la libertà e il destino emergono dal soggetto stesso proprio per l'indecidibilità che ne sta alla base. I presupposti filologici e ontologici altro non sono che delle basi da cui si può dipanare ogni tipo di soggettività con ogni tipo di destino. Questa libertà di presenziare al mondo e di creare mondi per il soggetto non è qualcosa che si possiede, non è decidibile ma emerge costantemente nell'imprevedibilità di un destino che si oppone alla fissità del meccanismo. Tutto è calcolabile nella macchina almeno quanto tutto è imprevedibile nel soggetto. Questa imprevedibilità è appunto per Marchesini libertà.

È difficile, attraverso le categorie cui siamo abituati, pensare uno spazio di libertà con queste caratteristiche ma diviene essenziale, se ci si fa carico di una nuova interpretazione del soggetto, ripensare tutte le categorie fino a oggi stabilite. Prendere sul serio questa nuova visione significa a mio avviso

rimettere in discussione tutto, cercando di spogliarsi delle vecchie classi concettuali.

Di fatto quella posta in essere dall'etologia filosofica di Marchesini non è solo una delle questioni del pensiero ma l'impostazione stessa che ci ha portato a leggere delle categorie in un certo modo. Una rivoluzione profonda che sconfessa la fine della filosofia mostrando come la filosofia sia stata di fatto la storia di un errore.

Ciò che l'etologia filosofica propone è una rivoluzione all'approccio del pensiero, un riposizionamento dell'uomo che, cambiando il suo punto di vista, può focalizzarsi meglio sulla reale natura delle cose. La storia del pensiero è stata non un incontro con la realtà, con il mondo e ciò che lo abita, ma una riflessione sull'uomo: il soggetto, aggiungerei umano, è stato limite del mondo («Il soggetto non è parte, ma limite del mondo», L. Wittgenstein, *Tractatus Logico-philosophicus*, Einaudi, Torino, 1964, p. 89) nel senso che il suo sguardo ha limitato il mondo, non ha tradotto il mondo ma quello che, attraverso una griglia di lettura strettamente antropomorfa, era la visione dell'uomo nel mondo e l'ha trasformata in assoluto. Abbiamo assistito dunque a un umanesimo incessante che oggi si è capovolto in un individualismo accecante.

La ridefinizione della soggettività animale non è solo un'azione in favore di una parte dei viventi ma dei viventi tutti, capace anche di instillare nuova linfa vitale a un corpo ormai esanime: quello della filosofia.

MANUELA MACELLONI ha conseguito la Laurea Magistrale in Filosofia presso l'Università degli Studi di Padova in cui ha svolto anche attività di ricerca  
[manuelamacelloni@hotmail.com](mailto:manuelamacelloni@hotmail.com)

## NORME REDAZIONALI

I testi vanno inviati esclusivamente via email a  
[redazione@scienzae filosofia.it](mailto:redazione@scienzae filosofia.it)  
in formato Word con le seguenti modalità:

### Abstract in inglese (max. 200 parole)

Testo  
Carattere: Calibri o Times o Times New Roman  
Corpo: 12 Interlinea: 1,5

Le note vanno inserite a fine testo con:  
Carattere: Calibri o Times o Times New Roman  
Corpo: 10 Interlinea: singola

Per favorire la fruibilità telematica della rivista, i contributi devono aggirarsi tra le 15.000 - 20.000 battute, tranne rare eccezioni, e gli articoli vanno sempre divisi per paragrafi. Anche le note devono essere essenziali, limitate all'indicazione dei riferimenti della citazione e/o del riferimento bibliografico e non dovrebbero contenere argomentazioni o ulteriori approfondimenti critici rispetto al testo. È indispensabile un abstract in lingua inglese (max. 200 parole). A esclusione delle figure connesse e parti integranti di un articolo, le immagini che accompagnano i singoli articoli sono selezionate secondo il gusto (e il capriccio) della Redazione e non pretendono, almeno nell'intenzione - per l'inconscio ci stiamo attrezzando - alcun rinvio didascalico.

### Note

#### Norme generali

- a) *Autore*: nome puntato e cognome in Maiuscolo/minuscolo tondo seguito da una virgola. Se si tratta di due o più autori, citarli tutti di seguito inframmezzati da virgole o trattino. Evitare l'uso di Aa.Vv. e inserire il curatore o i curatori come Autori seguito da "(a cura di)"
- b) *Titolo*: Maiuscolo/minuscolo corsivo sempre, seguito da virgola.
- c) *Editore*: occorre inserire la Casa Editrice.
- d) *Città e data*: Maiuscolo/minuscolo tondo, non inframezzate da virgola. Le città straniere vanno in lingua originale.
- e) L'anno di edizione. Nel caso in cui non si cita dalla prima edizione a stampa, occorre specificare l'edizione con un apice.

Esempio:

<sup>1</sup> G. Agamben, *L'aperto. L'uomo e l'animale*, Bollati Boringhieri, Torino 2002.

<sup>2</sup> A. Caronia, *IL Cyborg. Saggio sull'uomo artificiale* (1984), Shake, Milano 2008.

<sup>3</sup> E. Morin, *IL paradigma perduto. Che cos'è la natura umana?* (1973), tr. it. Feltrinelli, Milano 2001.

<sup>4</sup> G. Hottois, *Species Technica*, Vrin, Paris 2002.

<sup>5</sup> P. Amodio, R. De Maio, G. Lissa (a cura di), *La Sho'ah tra interpretazione e memoria*, Vivarium, Napoli 1998.

<sup>6</sup> G. Macchia, *IL paradiso della ragione*, Laterza, Roma-Bari 1961<sup>2</sup>, p. 12. [ "2" sta per seconda edizione].

Nel caso in cui si tratti di uno scritto già precedentemente citato, le indicazioni circa l'opera possono essere abbreviate con le seguenti diciture: "cit." (in tondo), "op. cit." (in corsivo), "ibid." o "Ibid." (in corsivo).

Dopo la prima citazione per esteso si accetta il richiamo abbreviato costituito da: Autore, Prime parole del titolo seguite da puntini di sospensione e dall'indicazione "cit." (invariata anche nel caso di articoli di riviste).

Esempio:

<sup>12</sup> A. Caronia, *IL Cyborg...*, cit.

Casi in cui si usa "cit.":

Quando si tratta di opera citata in precedenza ma non nella Nota immediatamente precedente (per quest'ultimo caso si veda più avanti).

Esempio:

<sup>1</sup> E. Morin, *IL paradigma perduto. Che cos'è la natura umana?*, cit.

- Casi in cui si usa "op. cit." (in corsivo):

Quando si tratta di un Autore di cui fino a quel punto si è citata un'unica opera.

Esempio:

<sup>1</sup> B. Croce, *Discorsi di varia filosofia*, Laterza, Roma-Bari 1942, pp. 232- 233.

<sup>2</sup> G. Hottois, *Species Technica*, Vrin, Paris 2002.

<sup>3</sup> B. Croce, *op. cit.*, p. 230. [Il riferimento è qui chiaramente a *Discorsi di varia filosofia*, poiché nessun'altra opera di Croce era stata precedentemente citata].

Nel caso in cui, invece, siano già state citate due o più opere dello stesso Autore, o nel caso in cui in seguito si citeranno altre opere dello stesso autore, *op. cit.* va usato solo la prima volta, poi si utilizzerà "cit."

Esempio:

<sup>1</sup> B. Croce, *Discorsi di varia filosofia*, Laterza, Roma-Bari 1942, pp. 232- 233.

<sup>2</sup> G. Hottois, *Species Technica*, Vrin, Paris 2002.

<sup>3</sup> B. Croce, *op. cit.*, p. 230.

<sup>4</sup> Id., *Saggio sullo Hegel*, Laterza, Roma-Bari 1913, p. 44.

<sup>5</sup> P. Piovani, *Conoscenza storica e coscienza morale*, Morano, Napoli 1966, p. 120.

[Se a questo punto si dovesse citare nuovamente B. Croce, *Discorsi di varia filosofia*, per non creare confusione con *Saggio sullo Hegel*, si è costretti a ripetere almeno il titolo seguito da "cit."; la Nota "6" sarà dunque]:

<sup>6</sup> B. Croce, *Discorsi di varia filosofia*, cit., pp. 234-235.

In sostanza, "op. cit." sostituisce il titolo dell'opera (è questo il motivo per cui va in corsivo) e comprende anche le indicazioni tipografiche; cit. sostituisce solo le indicazioni tipografiche (è questo il motivo per cui non va mai in corsivo).

- Casi in cui si usa "ibid." o "Ibid." (in corsivo):

a) Quando si tratta di un riferimento identico alla Nota precedente.

Esempio:

<sup>1</sup> B. Croce, *Discorsi di varia filosofia*, Laterza, Roma-Bari, 1942, pp. 232- 233.

<sup>2</sup> *Ibid.* [Ciò significa che ci riferisce ancora una volta a B. Croce, *Discorsi di varia filosofia*, Laterza, Roma-Bari 1942, pp. 232- 233].

[N.B.: *Ibid.* vale anche quando si tratta della stessa opera, ma il riferimento è ad altra pagina e/o volume o tomo (che vanno specificati)]:

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 240.

<sup>4</sup> *Ibid.*, vol. I, p. 12.

b) Quando ci si riferisce a uno scritto diverso, ma dello stesso autore (ad esempio nelle raccolte moderne di opere classiche. In tal caso, inoltre, la data della prima pubblicazione va tra parentesi).

Esempio:

<sup>1</sup> F. Galiani, *Della moneta (1750)*, in Id., *Opere*, a cura di F. Diaz e L. Guerci, in *ILLuministi italiani*, Ricciardi, Milano-Napoli 1975, t. VI, pp. 1-314.

<sup>2</sup> Id., *Dialogues sur le commerce des bleds (1770)*, *ibid.*, pp. 345-612. [*ibid.* in tal caso sostituisce: F. Galiani, *Opere*, a cura di F. Diaz e L. Guerci, in *ILLuministi italiani*, Ricciardi, Milano-Napoli 1975, t. VI].

c) Quando ci si riferisce a uno scritto contenuto in opera generale (l'esempio classico sono i volumi collettanei) citata nella Nota immediatamente precedente:

Esempio:

<sup>1</sup> G. Spini, *Alcuni appunti sui libertini italiani*, in *Il libertinismo in Europa*, a cura di S. Bertelli, Ricciardi, Milano-Napoli 1980, pp. 117-124.

<sup>2</sup> P. Rossi, *Discussioni sulle tesi libertine su linguaggio e barbarie*, *ibid.*, pp. 319-350. [*ibid.* in tal caso sostituisce: *Il libertinismo in Europa*, a cura di S. Bertelli, Ricciardi, Milano-Napoli 1980].

Tutte queste indicazioni valgono non solo quando si tratta di Note diverse, ma anche quando, nella stessa Nota, si cita più di un'opera.

Esempio:

<sup>1</sup> Cfr. G. Spini, *Alcuni appunti sui libertini italiani*, in *Il libertinismo in Europa*, a cura di S. Bertelli, Milano-Napoli, 1980, pp. 117-124; ma si veda anche P. Rossi, *Discussioni sulle tesi libertine su linguaggio e barbarie*, *ibid.*, pp. 319-350.

Nel caso in cui si tratta dell'edizione moderna di un classico, è indispensabile specificare tra parentesi l'anno di pubblicazione e quindi il curatore, in particolare se si tratta di edizioni critiche.

Esempio:

<sup>1</sup> G. Galilei, *Dialogo sopra i due massimi sistemi (1632)*, a cura di L. Sosio, Einaudi, Torino 1970, pp. 34-35.

#### Opere in traduzione

Quando si cita dalle traduzioni è consentito omettere il titolo originale, ma occorre sempre specificare la data dell'edizione originale tra parentesi, e l'editore della traduzione preceduto dall'abbreviazione "tr. it.", "tr. fr." ecc.

Esempio:

<sup>1</sup> M. Heidegger, *Essere e tempo (1927)*, tr. it. Utet, Torino 1969, p. 124.

<sup>2</sup> Id., *Les problèmes fondamentaux de la phénoménologie (1927)*, tr. fr. Gallimard, Paris 1985.

#### Articoli di riviste

La citazione completa è così composta:

Autore, Titolo del saggio, indicazione "in" seguita dal titolo della rivista tra *virgolette basse*, annata in numeri romani, numero del fascicolo in numeri arabi (sempre preferito all'indicazione del mese), numeri delle pagine.

Esempio:

<sup>1</sup> D. Ferin, *Profilo di Tranquillo Marangoni*, in «Grafica d'arte», XV, 57, 2004, pp. 22-25

#### **Citazioni**

*Le citazioni nel testo possono essere introdotte in due modi:*

- 1) se si tratta di brani molto lunghi o di particolare rilevanza possono essere trascritti con corpo più piccolo rispetto al resto del testo, preceduti e seguiti da una riga vuota e senza virgolette.
- 2) se si tratta di citazioni più brevi o interrotte e spezzettate da interventi del redattore dell'articolo vanno messe nel corpo del testo principale, introdotte da caporali: «XXXXXX»  
Nel caso 2) un'eventuale citazione nelle citazione va posta tra virgolette inglesi semplici: «XXXX  
"XXXXXX"»

#### **Segno di nota al termine di una citazione**

Quando la citazione rimanda a una nota, il richiamo di nota deve venire subito dopo l'ultima parola nel caso 1, subito dopo le virgolette nel caso 2: solo dopo va introdotto il segno di punteggiatura che conclude la frase.

Esempio:

«Conobbi il tremolar della marina»<sup>2</sup>.

#### **Congiunzioni ("d" eufonica)**

Si preferisce limitare l'uso della "d" eufonica ai soli casi in cui essa serva a staccare due vocali uguali.

Esempio:

"a essi" e non "ad essi"; "ad anticipare" e non "a anticipare".

È consentito "ad esempio", ma: "a esempio", in frasi del tipo "venire citato a esempio".

#### **Bibliografie**

Evitare le bibliografie, i testi di riferimento vanno in nota.

#### **Avvertenza sulle note**

Sempre per garantire una più immediata fruibilità di lettura, le note devono essere essenziali e non introdurre nuovi elementi di analisi critica. Questi ultimi vanno solo ed esclusivamente nel testo.

#### **Titoli e Paragrafi**

Sempre per garantire una più immediata fruibilità di lettura, gli articoli vanno titolati e suddivisi in paragrafi. Qualora l'autore non provvedesse, il redattore che cura l'editing dell'articolo è tenuto a dare il titolo all'articolo e a suddividere l'articolo in diversi e brevi paragrafi.

**S&F\_scienzaefilosofia.it**

**ISSN 2036 \_ 2927**

**www.scienzaefilosofia.it**